

JÓZEF BURSZTA

DZIEŁA WYBRANE

*w setną rocznicę
Jego urodzin*

Wydanie elektroniczne w pięciu woluminach
poprzedzonych wstępami naukowymi

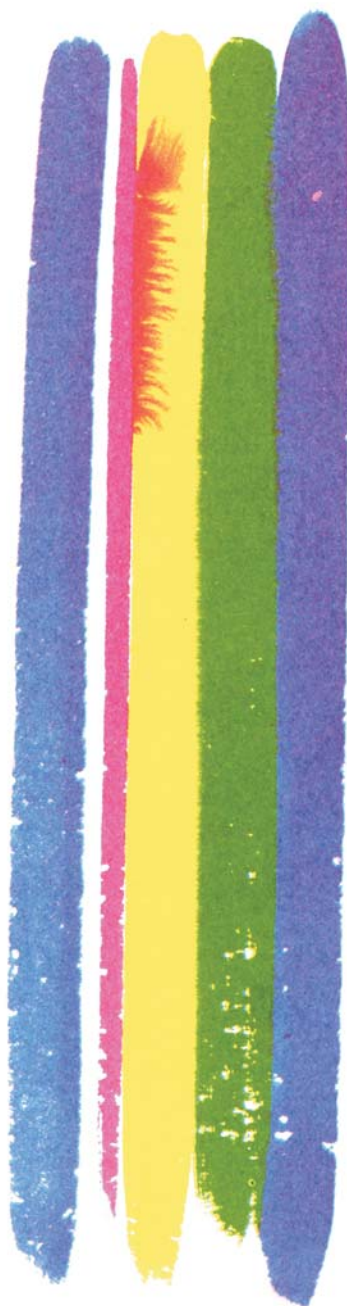


Poznań 2014

JÓZEF BURSZTA

Szkice i rozprawy

LUDOWA
SPÓŁDZIELNIA
WYDAWNICZA



KULTURA LUDOWA — KULTURA NARODOWA

Chłopi w kulturze narodowej.

Wizja 1.0

JAK DOBRZE WIEMY, idee, koncepcje i teorie kultury zmieniają się wraz z opisywanym przez siebie światem. Tym bardziej, że sami jej twórcy zwykle mają świadomość, iż zasada ta musi się odnosić do nich samych, gdyż zarówno teorie najbardziej abstrakcyjne, jak i kładące nacisk na własną empiryczną sprawdzalność, tkwią nieuchronnie w historycznej rzeczywistości. *Kultura ludowa – kultura narodowa*, książka Józefa Burszty, poddana ponownej lekturze po czterdziestu latach od jej ukazania się, lekturze po części rodzinnej (bo piszemy jako syn i wnuk Józefa), tym samym nieco sentymentalnej, po części jak najbardziej krytyczno-interpretacyjnej (jesteśmy wszak antropologami i kulturoznawcami) – musi być zatem usytuowana w szerszym kontekście powojennego zmagania się przedwojennego jeszcze pokolenia badaczy z fenomenem „ludowości” kultury chłopskiej. Od tego problemu zaczniemy. Jak bowiem pisała Anna Kutrzeba-Pojnarowa, „by móc budować, trzeba znać tworzywo”, co odnosi się zarówno do działalności gospodarczej, jak i do tworzenia zrębów teorii kultury ludowej.

W polskiej etnografii po II wojnie światowej ścierały się dwa nurty widzenia kultury chłopskiej zwanej ludową¹. Pierwszy z nich możemy śmiało nazwać „nostalgicznym”, a drugi – „modernizującym”. Według pierwszego z nich kultura ludowa to nieustannie odchodząca tradycja, którą należało dokumentować. Jak bowiem głosiła przyjmowana przez większość badaczy formuła, wygłoszona jeszcze w roku 1930 przez Franciszka Bujaka: „Kultura ludowa jest tym cudownym zwierciadłem, które pozwala narodowi patrzeć w przeszłość oraz oglądać swoją młodość”². Swoją młodość, co nie bez znaczenia, oglądali także sami badacze, a im bardziej była ona odległa, tym kultura ludowa mocniej idealizowana i pełniejsza. Niekiedy trzeba było poetyckiej strofy, aby oddać sens dokonujących się zmian, które sprowadzały kulturę ludową do nostalgicznej tęsknoty za ową utraconą pełnością. I tak, wielki skądinąd badacz, jakim był Kazimierz Moszyński, nie w naukowym traktacie, ale w wierszu „Pożegnanie” z roku 1959 pisał:

Dorodne ziarno miotając na rolę
dziś już nie stąpa chłop w bieli jak anioł
błogosławiący mu cicho, by rosło –
Siewnik rzędowy jego miejsce zajął

Dziś już nie plecie dziewczka pól prosianych,
nie plecie wianka, z chabrów nie korzysta
ani z kąkolu, co tak kraśniał w życie. –
Wszystkie już chwasty tępi się do czysta.

¹ W tym fragmencie rozważań wykorzystujemy kilka ustaleń z tekstu W. J. Burszty, *Etnografia ludowości*, w: red. B. Fatyga, R. Michalski, *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, Warszawa 2014, s. 107-132.

² *Kultura wsi. Biuletyn XIII konferencji oświatowej poświęconej zagadnieniu kultury wiejskiej w Polsce*, Warszawa 1930, s. 72.

W złocistym zbożu dzisiaj sierp nie błyska
tak świętą pracą znojąc chłopskie ręce,
iżby się chciało przypaść do nich usta,
by z całej duszy oddać cześć ich męce;

Czarcim rzechotem warczy tam pod chmury
traktor koślawy, na znak, że w niebiosach
brat mu rodzony ten rzechot powtórzy
gotów świat zgubić w ognistych pokosach.

Młyn już nie huczy dygocząc z niemocy
Ni szum kół jego nad stawem się pieni,
gdy motor wyje jak pies w kamienicy
nagiej i zimnej wśród marnych drzew cieni.

Ani już wzgórze skrzydłami nie wzlata,
gdy Bóg wiatr zesłał na swych wiernych modły;
wszystkie zarosły po te skrzydła drogi
i ślad już tylko po nich został podły.

Już się nie ozwie z borów róg pastuszy
echem dalekim o wieczornej porze,
tęsknotę nagłą budząc do zaświata,
gdy nad wsią cichą gasną słońca zorze.

I głos piszczalki z wiatrem nie przyleci.
Dzisiaj od innej tętnią wsie muzyki:
tanga i samby i rumb bełkotania,
skrzeczą wesoło ochryple głośniki.

Pośród zmian tyłu, wśród tego postępu
pozwól – choć zbożnie przed nikim nie klękne! –
w zorzy modlitwą pożegnać na zawsze
wszystko, com kochał i co dla mnie piękne.³

³ J. Klimaszewska (red.), *Kazimierz Moszyński. Życie i twórczość*, Wrocław – Warszawa 1976, s. 152-153; po raz pierwszy wiersz ten cytowa-

Powojenna generacja koryfeuszy etnografii miała świadomość, że młodsze pokolenie, jak pisała Anna Kutrzeba-Pojnarowa, „które już tylko z książki historycznej zna pojęcie dziedzica, a sochy jako narzędzia do orki poszukuje w muzeum, będzie tym, które przestanie przymierzać pojęcia «swój» i «obcy» do wsi i do miasta”⁴. Znamienne było właśnie owo osobiste identyfikowanie się z opisywaną rzeczywistością wsi, niezależnie od tego, czy badacz/badaczka wywodzili z niej własne korzenie, czy też przyglądali się jej realiom z mieszczańskiej perspektywy. Metonimiczne „przyleganie” do ludowości⁵ było warunkiem *sine qua non* prawdziwych badań. Wszyscy reprezentanci nostalgicznego nurtu w postrzeganiu kultury chłopskiej, szczególnie od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, zgadzali się, że oto nadchodzi kres dotychczasowej rzeczywistości przedmiotowej w postaci „czystego” modelu ludowości znajdowanego w obrębie kultury wsi. Dobrze oddaje to następująca wypowiedź A. Kutrzeby-Pojnarowej:

„Kultura chłopska już dawno przestała stanowić układ prosty i łatwo czytelny przy odtwarzaniu układów pierwotnych. Zaniżają najważniejsze cechy wyróżniające kulturę ludową w jej opozycji do kultury elitarnej: duża stabilność, odporność na zmiany, związek z tradycją, wąski zasięg oddziaływania bezpośrednich źródeł i czynników jej inspiracji oraz rola autorytetów własnych

no w: W. J. Burszta, *Yes. Nostalgiczne strefy pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa”, z.1-2:1994, s. 54-57.

⁴ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Wież i jej kultura w społecznej świadomości (o rewaloryzacji kultury ludowej)*, w: red. J. Damrosz, *Kultura wsi – kryzys wartości?*, Warszawa 1985, s. 65.

⁵ Metonimia opiera się na przyległości. Metonimię można według Jakobsona określić jako wyniki rzutowania z linii najczęściej spotykanego kontekstu na linię substytucji: znak (np. widelec), który zwykle występuje w połączeniu z innym znakiem (np. nóż), może być użyty zamiast tego znaku. Zasada metonimiczności stanowi zatem, że część może być znakiem całości.

i zewnętrznych (osobowych i instytucjonalnych – dawny dwór i kościół, ludzie starzy itp.). Na zmiany kultury wpływają coraz silniejsze bezpośrednie i pośrednie (przez pismo i środki audio-wizualne) powiązania mieszkańców wsi z szerszym niż dotąd zapleczem społecznym przez pracę, rozrywkę, gospodarke, życie polityczne i społeczne. Przekształca się sama wieś i jej krajobraz, a także struktura społeczna i zawodowa. Nieostry staje się podział zawodów między miastem a wsią. Gospodarka chłopska zmienia swe miejsce w strukturze gospodarczej kraju, a równocześnie unowocześnia się, specjalizuje, intensyfikuje. Przybiera nowe formy organizacyjne. Między miastem a wsią wyrównuje się poziom aspiracji dotyczących standardu życia. Dawne podziały regionalne znajdujące odbicie w różnicach kultury – zarówno pod względem poziomu, jak i cech formalnych – są mniej wyraźne. Do niedawna jeszcze można było odczytać te podziały ze stylu życia wsi poszczególnych regionów i stopnia zachowania w modelu kulturowym śladów rozmaitych epok, które zaważyły na powstaniu i rozwinięciu życia w tych regionach”⁶.

Według Pojnarowej i podobnie myślących ludoznawców, kulturę ludową należy utożsamiać jednoznacznie z kulturą warstwy (klasy) chłopskiej i traktować jako kategorię historyczną. Kultura ludowa jest bowiem „zamknięta w ramach epok historycznych, charakteryzujących się polaryzacją gospodarczą i społeczną, jest jak gdyby kulturą epoki minionej, kulturą «tradycyjną» i zamierającą”⁷.

W sposób syntetyczny pojęcie „kultury ludowej” można byłoby scharakteryzować w sposób następujący. Byłaby to kultura typowa dla ludowych (plebejskich), a więc tzw. niższych warstw społeczeństw europejskich, cechująca się zespołem charakterystycznych wyznaczników świadomości i praktyki. Pierwszy pojęciem kultury ludowej posłużył się Oskar Kol-

⁶ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1977, s. 292-293,

⁷ *Ibidem*, s. 6.

berg, który wyliczył następujące składniki życia ludu: „zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce”. W okresie międzywojennym, dzięki klasyfikacjom propagowanym przez Kazimierza Moszyńskiego, Adama Fiszera czy Jana Stanisława Bystronia, obszar tej kultury podzielono na kulturę materialną, społeczną i duchową. Z małymi modyfikacjami podział ten organizował myślenie o ludzie – nosicielu ludowej formy kultury. Sam lud zaś identyfikowano w krajowej etnografii z ogółem tej grupy ludności, której „kulturowo uwarunkowana działalność produkcyjna i organizacyjna wywiera bezpośredni wpływ na praktyczne tworzenie i podtrzymywanie warunków materialnego istnienia, reprodukcji i równowagi biopsychicznej gatunku ludzkiego z konkretnym środowiskiem i przez to ma wpływ na kształtowanie się w nim tożsamości kultur i grup etnicznych”⁸.

W powojennej etnografii polskiej to głównie Józef Burszta zaproponował, aby spojrzeć na kulturę ludową jako na zmienny w czasie twór historyczny, ukształtowany z trzech istotnych źródeł. Pierwsze z nich ma charakter oryginalnie etniczny, drugie to elementy przejęte z kultury warstw wyższych i przekształcone oraz twórczo zaadaptowane do własnych potrzeb, trzecie – zawiera w sobie wszystkie wpływy interetniczne. Ten typ kultury – jak pokazywał to autor niniejszej książki – ukształtował się w okresie feudalnym, a jego największy rozkwit przypadł na wiek XIX, po zniesieniu ustroju feudalnego, po czym rozpoczęła się stopniowa redukcja owej odrębnej „małej tradycji”. W społeczeństwie klasowo zróżnicowanym kultura ludowa zaczyna współistnieć z nurtem elitarnym kultury, przestając być w pełni samodzielna, uzyskując status „kultury częściowej” w ogólnej kulturze społeczeń-

⁸ Hasło „lud” autorstwa Krzysztofa Kwaśniewskiego, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, w: red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987, s. 211.

stwa. Wówczas to, można rzec, coraz bardziej dochodzi do głosu idea „ludowości” chłopów jako stan kultury powszechnie wiązany z faktem przynależności podmiotów danego społeczeństwa do ludowo-chłopskiej sfery kultury. Ludowość bywa często identyfikowana z plebejskością lub wręcz ludycznością, polegającą na zakładanym autentyzmie partycypacji w nieoficjalnym obiegu kulturowym, który cechuje się brakiem refleksyjności, a więc niemożnością metakulturowego namysłu nad własnymi konwencjami życia. W izolowanej społeczności chłopskiej – mówiąc krótko – nie sposób było nie być „ludowym”. W takim kontekście nie może jeszcze funkcjonować idea ludowości, a kultura ludowo-chłopska stanowi odrębny porządek od wszystkich innych porządków nie-ludowych – „pańskiego”, „miejskiego”, „ziemiańskiego” czy „mieszczkańskiego”.

W tym nurcie rozumienia ludowości mieszczą się skądinąd, przywoływane chętnie w polskiej etnologii, prace Michaiła Bachtina nad uniwersalnym wymiarem kultury ludowej. Ludowość tedy to pewien trwały stan kultury, niekoniecznie już teraz związany ze stratyfikacjami wiążącymi go z chłopskością w sensie historycznym; w tym sensie mówi się często o kulturze typu ludowego jako odrębnym i ponadhistorycznym sposobie percepcji rzeczywistości i tworzenia jej ludowych, zmityzowanych obrazów. Józef Burszta tak pisał: „Z obserwacji bieżącego życia oraz z niektórych nowszych opracowań antropologiczno-kulturowych wynika, że – mimo ogromnych zmian kulturowych – przejawiają się u chłopów i współczesnego człowieka pracy immanentne pokłady osobowościowe tkwiące głęboko w tradycji, które składają się na to, co moglibyśmy nazwać **ludowym kształtem człowieka**. Trudne są one do uchwycenia, dotąd bliżej nieopracowane”⁹.

⁹ J. Burszta, *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa 1985, s. 331-332.

„Ludowość” ma zatem dwa znaczenia: [1] stan kultury i [2] kategoria o charakterze metajęzykowym. W tym drugim znaczeniu staje się ona określoną wartością jako reprezentacja symboliczna świata oryginalnej, „źródłowej” ludowości, godnego upowszechniania i propagowania, co staje się podstawą ideologii. Zgodnie z Rochem Sulimą, ludowość byłaby tedy zmienną historycznie kategorią świadomości społecznej, wspólną zarówno klasie chłopskiej, jak robotniczej. Wariantem ogólnie pojętej „ludowości” jest „ludowość w literaturze”, w ramach której „ludowość zyskuje najgłębszy wyraz w rozbudzaniu samoświadomości, różnicowaniu przyjętych ogólnie punktów widzenia, demitologizacji odwiecznych przekonań i wyobrażeń ludu, znoszenia stereotypów, jakimi ocenia się na przykład tematyczne i formalne zdobycze literatury korzystające z doświadczeń szeroko rozumianych kultur ludowych”¹⁰.

O „ludowości” jako pewnym stanie kultury można wypowiadać się albo *ex post*, albo z oddalenia, pomagającego widzieć poszczególne elementy składające się na autentyczność życia w owym stanie z punktu widzenia mitycznej zgodności wyobrażeń i ich semantycznych odniesień. Często – jakby mało było dotychczasowego zamieszania – spotykamy się, zwłaszcza w dyskursie literaturoznawczym, z identyfikowaniem pojęć „chłopskości” i „ludowości”, co w refleksji etnograficznej przybierało postać równoważenia zakresów objętych terminami kultury chłopskiej i kultury ludowej. Jak wszakże pisał Józef Burszta: „Nie są to jednak terminy równoznaczne; drugi obejmuje kilka kategorii warstw społeczeństwa klasowego (ludność wiejską, miejski plebs, rzemieślników i inne grupy zawodowe wytwórców dóbr materialnych), podczas gdy pierwszy termin odnosi się do jednej tylko warstwy (czy klasy) społeczeństwa, tj. chłopów. Dotychczas nikt

¹⁰ R. Sulima, *Folklor i literatura*, Warszawa 1985, s. 114.

jednak nie sprecyzował w sposób jednoznaczny specyfiki pojęcia kultury chłopskiej”¹¹.

Przez cały właściwie okres dziejów etnografii w Polsce badacze interesowali się właśnie „ludowością” kultury chłopskiej jako domniemanym stanem zwartego systemu przedstawień, czynności i obiektów kulturowych, którym przydano dwie podstawowe cechy: autentyczność i tradycyjność (cała reszta daje się analitycznie wyprowadzić z tych dwóch wymienionych). Z tego punktu widzenia w odmienny sposób jawi się stała dążność, aby badania etnograficzne miały charakter dokumentacyjno-ratowniczy, tzn. że winny uchwycić nieskazitelną zmianą – rujną autencjonalność „tradycyjną” – obraz kultury chłopsko-ludowej jako wizerunek stanu ludowości „bez świadomości ludowości”. Sprawa się komplikuje, kiedy stan ludowości kultury zaczyna być postrzegany przez samych nosicieli jako określona wartość, która reprezentuje cechy formujące kategorię ludowości w sensie poddanego interpretacji przedstawienia myślowego, godnego propagowania i upowszechnienia. Ów ważny moment przejścia dostrzeżony został na dobre dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku. Refleksję zapoczątkował m. in. Józef Burszta ważnymi tekstami *Czy kryzys etnografii?* oraz *Analiza kultury w etnografii tradycyjnej a w badaniach nad współczesnością*. Narodził się na dobre wymieniony na wstępie nurt modernizacyjny w badaniach nad kulturą ludową. Jak się wydaje, *Kultura ludowa – kultura narodowa* jest najpełniejszym wyrazem tego nurtu i kierunku myślenia, pora więc najwyższa zajrzeć na jej karty.

Książka składa się z trzech rozbudowanych szkiców, osnutych wokół centralnego problemu – owych sygnalizowanych wcześniej sporów o rozumienie zjawiska kultury ludowej, postrzeganej jako złożona całość uwikłana w historyczne prze-

¹¹ Hasło „kultura chłopska” autorstwa J. Burszty, w: *Słownik etnologiczny...*, *op.cit.*, s. 192.

miany, będąca nie tylko przedmiotem badań, ale i orężem w specyficznym pojmowanej na przestrzeni dziejów walce o polską tożsamość narodową.

Pierwszy szkic, zatytułowany „Kultura ludowa”, to wnikliwy rys historyczny, prezentujący proces wyodrębniania się kultury ludowej, najpierw w swojej pierwotnej, plemiennej formie, a następnie konstytuującej się jako osobna rzeczywistość kulturowa w okresie średniowiecza. Burszta uznaje istnienie trzech oddzielnych nurtów kultury średniowiecznej: kulturę feudalną (rycersko-szlachecką), kulturę mieszczańską i kulturę chłopską. Każdy z tych kulturowych światów funkcjonował w pewnym oderwaniu, co naturalnie nie powstrzymywało wymiany kulturowej, jak zauważa autor, wcale nie ograniczającej się do jednego tylko kierunku. Kreśląc nasycony szczegółami historycznymi portret trzech średniowiecznych stanów, Burszta niezmiennie powraca do najbardziej nurtującej go kwestii, a więc kształtowania się w tych warunkach kultury ludowej – odrębnej, trwającej w strukturalnej stagnacji, nigdy jednak nietworzącej zunifikowanej całości, bo odrębność regionalna kultury chłopskiej stanowi jeden z istotniejszych argumentów, który każe podawać w wątpliwość zbyt utarty, zdaniem autora, pogląd o „długim trwaniu” kultury ludowej w jej kanonicznym kształcie. Interesujące jest, że potwierdzeniem tez Burszty odnośnie do tych wczesnych faz współegzystencji trzech nurtów, była książka historyczna, autorstwa Karola Modzelewskiego. *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*. Praca ta ukazała się w roku śmierci Józefa Burszty, ale wiedział on o niej i jej zawartości wcześniej¹².

Nie mniej wartościowa, także po latach, jest druga część rozprawy, pieczołowicie rekonstruuująca historię dyscypliny ludoznawstwa w kontekście nauki europejskiej. Burszta ukazuje odmienne dążenia wyrażane przez zafascynowanych „chłopem”

¹² Zob. K. Modzelewski, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław-Warszawa 1987

badaczy Oświecenia, zainspirowanych herderyzmem romantyków poszukujących na wsi sielankowej idei słowiańskości, pozytywistów pragnących podnieść kompetencję „niskiej” kultury ludowej, i wreszcie prawdziwie „chłopomańskich” przedstawicieli Młodej Polski. W utrzymanym w interdyscyplinarnym duchu historii kultury wywodzie kluczową postacią jest naturalnie Oskar Kolberg, o którym autor *Wsi i karczmy* pisze z nieskrywanym podziwem, odnotowując niebywałą intelektualną dojrzałość, a co istotniejsze – metodologiczną i terenową pracowitość największego polskiego folklorysty, tworzącego prawzór uprawiania etnografii. Dzięki niemu powstały przecież źródłowe podstawy jej uprawiania, ale znaczenie tego niebywałego zbioru danych jest o wiele szersze. Nie ograniczając się wyłącznie do kontekstu polskiej etnologii, Burszta doceniał doniosłą rolę autora *Ludu* dla polskiej kultury (osiemdziesięciosześcioletnia edycja jego dzieła ukazała się niemal w całości w Polsce Ludowej, a prace nad całością jego spuścizny kończą się dopiero teraz!), pisząc, że „[...] jego dzieła [są] niewyczerpalnym źródłem dla amatorskich i zawodowych zespołów pieśni i tańca, setek teatrów amatorskich, zawodowych, lalkowych czy innych, występów estradowych, audycji radiowych i telewizyjnych, filmów dziecięcych, krajoznawczych, oświatowo-kulturalnych [...], a nawet dla artystycznych zespołów «mocnego uderzenia»” (s. 222). Inspiracje widać po dziś, czego koronnym dowodem jest projekt R.U.T.A. (skrót od *Ruch Utopii, Transcendencji, Anarchii* bądź też *Reakcyjna Unia Terrorystyczno Artystowska*), grupa muzyków transformujących historyczne pieśni chłopskie w folkowo-punkowe *protest songi*¹³. Dodajmy do tego wszelkie działania nazywane w dzisiejszej poetyce „animacyjnymi”,

¹³ Projekt R.U.T.A. jak dotąd wydał trzy albumy: *Gore – Pieśni buntu i niedoli XVI-XX wieku* (2011), *Na Uschod. Wolność albo śmierć* (2012), oraz *400 lat* (2013) wraz z zespołem reggae Paprika Korps.

a także wykorzystywanie komercyjne dorobku Kolberga, nie wspominając już o wszelkich przejawach postfolkloryzmu¹⁴.

Dla współczesnego czytelnika *Kultura ludowa – kultura narodowa* niesie jednak wiele innych wartości, po części naddanych pracy – pomimo dość chyba powszechnego, aczkolwiek często niesprawiedliwego poglądu o nieuniknionym dezaktualizowaniu się prac humanistycznych - właśnie za sprawą perspektywy czterdziestu lat, jakie minęły od wydania książki. Nie jest to przecież w żadnym wypadku praca wyłącznie historyczna, chociaż po brzegi wypełniona jest historyczną faktografią, precyzyjnie eksponowaną po to, aby udowodnić wyjściową tezę Burszty; podszyta jest bowiem pewnym poczuciem niepokoju, po części obawy, a po części klasycznie antropologicznym zadziwieniem światem współczesnym.

Pisząc swoją książkę na początku lat 70., autor był świadkiem pokoleniowej przemiany dokonującej się na polskiej wsi, dynamicznego przekształcenia tradycyjnych wartości w nową rzeczywistość, odzwierciedlającą dominujący paradygmat określany przez autora jako urbanistyczny wzór kultury. Powojenne zderzenie kultur miasta i wsi postrzegał wielopoziomowo, w wymiarze przemian kultury materialnej (przedmioty o miejskiej „proweniencji” adaptowane na wsi), świadomości oraz relacji pomiędzy ludźmi, wynikającej ze zmieniającego się modelu organizacji życia społecznego. Jest więc też *Kultura ludowa – kultura narodowa* opowieścią o zanikaniu pewnej rzeczywistości kulturowej, procesie, który naturalnie trwa nadal, tyle że w jeszcze bardziej przyspieszonym tempie. Burszta sprzeciwiał się tedy definiowaniu kultury ludowej jako przede wszystkim konserwatywnej, opierającej się nie tylko wszelkim nowinkom technicznym – satyrycznie zobrazowanych we wspaniałej *Konopielce* Edwarda Redlińskiego –

¹⁴ Na ten temat szeroko pisze Izabella Bukraba-Rylska w pracy *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008.

ale przeciwnie, pokazując wieś jako grunt podatny na zmiany, przyswajający nowe treści kulturowe modyfikujące, a często i rozsadzające tradycyjne ramy. Pisze jednak Burszta: „O przyszłej kulturze wsi zdecyduje niewątpliwie w sposób zasadniczy młode pokolenie. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że wchodząca dziś w życie generacja wiejska tworzy coś w rodzaju przełomu w stylu kultury wsi. Nie było chyba jeszcze w historii wsi takiego okresu, w którym by młodzież tak zasadniczo różniła się w swoich dążnościach i odrębnościach stylu życia od pokolenia poprzedniego” (s. 92).

W momencie otwarcia się społeczności lokalnej na szerszy świat pojawiają się alternatywne możliwości budowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej, co jest równoznaczne z osłabieniem dotychczasowego modelu doświadczania świata. Jak pisał barwnie przed laty Stanisław Pigoń o rodzącej się publicystyce chłopskiej: „Z chwilą kiedy chłop poczuł się w życiu społecznym czynnikiem samoistnym i równorzędnym i w miarę jak się w tej istności swej gruntowniej i pewniej rozeznawał, musiał sobie coraz więcej obmierzić to gaworzenie pseudoludowe w publicystyce swych wychowanków [...] Otóż Witos znakomicie wyczuł to samopoczucie dojrzałego ludu, tę jego ambicję, i stosownie do tego od razu i samorzutnie sformułował był tok i styl swojej mowy i swoich artykułów”¹⁵. Innymi słowy – jak słusznie komentuje Urszula Kowalska – Pigoń zwrócił uwagę, że kultura chłopska nie wypracowała dostatecznie sprawnych narzędzi zdobywania, porządkowania i matrycowania informacji o dużym stopniu refleksyjności i „dlatego powinna je przejąć od kultury konkurencyjnej, bo tylko w ten sposób potrafi nawiązać z nią dialog”¹⁶. Jednym z pośredników w tym dialogu stała się powojenna etnografia

¹⁵ S. Pigoń, *Poprzez stulecia. Studia z dziejów literatury i kultury*, Warszawa 1984, s. 699.

¹⁶ U. Kowalska, *Kategoria „chłopskości”, w: Z problemów badania kultury ludowej*, w: red. T. Kłak, Katowice 1988, s. 43.

polska, która w istocie pod hasłem badań tradycyjnej kultury chłopskiej szukała dróg wprowadzenia ludowości do modernizującej się kultury państwa socjalistycznego.

Burszta niewątpliwie miał świadomość, że pochylając się nad kulturami ludowymi i sytuując je na pewnej liniowej osi historycznego procesu, sam jest świadkiem przemijania tej rzeczywistości, poczucia towarzyszącego przecież etnografii od czasu, kiedy ową emocję dobitnie wyraził w *Smutku tropików* Lévi-Strauss. Dla poznańskiego etnografa proces przemijania tradycyjnego dziedzictwa kulturowego był zrozumiały, spójny z wielowiekowymi przekształceniami, ale jednak – poprzez przyspieszenie, i dostrzegane przez Bursztę gwałtowne zerwanie międzypokoleniowego przekazu tradycji – oceniane raczej z troską, a więc w sumie negatywnie. W pewnym sensie przemiany dokonujące się na polskiej wsi, owo sztuczne przyszczepianie modeli „miastowych” w przestrzeń prowincji, wydają się prowadzić do tym większej jeszcze izolacji wielu regionów Polski. Smutek wsi, ukazany choćby w przejmującym dokumencie *Czekając na sobotę*, w którym jedynym centrum aktywności kulturowej staje się cosobotnia wyprawa na dyskotekę (reprezentującą przy tym estetykę wulgarnej erotyczności), stanowi z pewnością jeden z rezultatów przemian, których źródła poszukuje Burszta w socjalistycznym modelu kultury.¹⁷

Przez czterdzieści lat zmieniała się również polska etnografia. Pojawiają się choćby projekty łączące ze sobą praktykę badawczą z działalnością animacyjną oraz artystyczną, pokazujące zmieniającą się świadomość nowego pokolenia antropologów¹⁸. Dzięki tego typu reorientacjom „wieś” przestaje być postrzegana wyłącznie jako klasyczny „teren badań”, swego

¹⁷ *Czekając na sobotę*, reż. Irena i Jerzy Morawscy, Polska 2010.

¹⁸ Zob. *Etnografia / animacja / sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, red. T. Rakowski, Warszawa 2013.

rodzaju eksperymentalne laboratorium adeptów etnografii i antropologii kulturowej. Postmodernistyczny zwrot w antropologii nauczył nas przecież, iż przybywający z zewnątrz badacz nigdy nie pozostawia terenu badań niezmienionego, stąd zatem projekty zaangażowanej etnografii, postrzegającej nie tylko zagrożenia, ale i pozytywne wpływy, jakie może dla badanej ludności nieść wizyta przybyszów z miasta. Ciekawie byłoby dowiedzieć się, co sądziłby o tym autor *Kultury ludowej – kultury narodowej*, dla którego istotne było rozgraniczenie autentycznej kultury ludowej od różnorodnych jej emanacji folklorystycznych, z folklorem widowiskowym na czele, któremu poświęca ostatnią część książki. Nie wydaje się, aby pomimo upływu czterdziestu lat „moda na folklor” znacząco osłabła, przeciwnie, filozofia i estetyka folkloryzmu wydaje się zgrabnie wpasowywać w różnorodne współczesne nurty kultury popularnej, od designu, przez architekturę i modę („ludowy recycling”), po muzykę popową. Burszta wskazywał na negatywne aspekty tej tendencji, eksploatującej ludowość przy tworzeniu fałszywych i sztucznych konstruktów, niemających wiele wspólnego z istnieniem folkloryzmu jako historycznego spoiwa łączącego kulturę ludową z kulturą narodową.

W ostatnim dwudziestoleciu specjaliści od kultury chłopskiej, etnologowie i folklorysty, wykazali się niemałą skutecznością, powołując do życia, tworząc niejako na (niekiedy) surowym pniu, różne fenomeny, które określono mianem „współczesnej kultury ludowej”. Mieszkańcom wsi udało się wyperswadować, że „ich” kultura ludowa jest ciągle żywa, wręcz się rozwija i jest warta kultywowania. Jej wartość coraz bardziej mierzona jest ekonomicznie, jako jeden z ważnych elementów praktyk kulturowych i źródło zarobkowania, co potwierdza jedynie neoliberalnie pojmowane hasło, że „kultura się liczy”!

To, co rozumie się dzisiaj pod pojęciem kultury ludowej, formuje dwie kategorie zjawisk, które genetycznie nawiązują

do tego, co pisał przed laty Burszta¹⁹. Jest to więc częściowo przejaw folkloryzmu, który tym różni się od folkloru i kultury ludowej, że jest działalnością świadomie inspirowaną, kierowaną, ma swoich menadżerów (zakup strojów i instrumentów, grafiki koncertów etc.), ideologów i propagatorów. O ile kiedyś tak rozumiany folkloryzm był wpisywany w propagandową tezę o postępowych tradycjach w społeczeństwie socjalistycznym (choć tam także tkwią jego korzenie), o tyle dzisiaj chodzi o wpisywanie w szeroko rozumianą tradycję jako wartość *per se*. Każda miejscowość winna chlubić się własną ludową tradycją, stąd w pejzaż polskich wsi i miasteczek wpisują się, eksponowane we wszelkich instytucjach (a także w lokalach gastronomicznych) przedmioty „ludowe”, które w istocie tworzą pewne spektrum stereotypowych wyobrażeń o wiejskiej przeszłości, a nie służą podkreśleniu lokalnej specyfiki. Polega to na odwoływaniu się do „oryginalnych” źródeł kultury chłopskiej na zasadzie przypominania i interpretacji treści (a niekiedy zwykłego wystawiennictwa reliktywów), które dawno w skali społecznej zamarły. Dzisiejsza prowincja nie chce za żadną cenę być postrzegana jako tradycyjalna, zamknięta na świat i żywiąca się lokalnymi treściami, ale eksponuje swoją „dawniejszość” z założeniem, że nie ma ona nic wspólnego ze współczesnymi aspiracjami. To także fenomen „folkloru digitalnego”, który domaga się odrębnych analiz.

Druga kategoria zjawisk ukrywająca się pod nalepką „kultury ludowej” ma bardziej ogólny charakter, który wiąże się nie tylko z nią. Mamy tutaj na myśli fenomen współlistnienia kultury globalnie komunikowanej i poszukiwania nowej lokalności. Znane wszystkim procesy ujednociania wzorów partytutowania w kulturze, kształtowane głównie w orbicie kultury

¹⁹ Na ten temat szerzej zobacz: I. Bukraba-Rylska, W. J. Burszta, *W Polsce lokalnej. Między uczestnictwem w kulturze a praktykami kulturowymi*, w: *Stan i różnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce*, w: red. I. Bukraba-Rylska i W. J. Burszta, Warszawa 2011, s. 15-51.

popularnej i masowej przebiegają za pośrednictwem mediów, zarówno tradycyjnych, jak i elektronicznych. Świadomość owego globalizowania się prowincji, identyfikowanej jednak z odbiorcą treści, a nie ich jakimkolwiek kształtowaniem czy rozwijaniem, powoduje, że rodzi się równoległe zjawisko syntetyzowania wszelakich tradycji lokalnych – od szukania narodowej tożsamości, po tworzenie lokalnych tradycji. Można ten proces nazwać poszukiwaniem korzeni w dobie detradycjonalizacji, ale dość specyficznym rozumianym. Celem jest tutaj bowiem nie tyle „regionalizacja świadomości” w dosłownym sensie, ale tworzenie zrębów lokalnej tożsamości jako postulowanego horyzontu wspólnoty wyobraźni mieszkańców. Tworzywa do takich działań dostarcza właściwie wszystko, co poddaje się „obróbce”: folklorizm, tradycje kulinarne, artefakty, tradycje wynalezione (Muzeum Gwizdka, Pyzucha-Gwizducha), dni regionu, wsi czy parafii etc. Przez funkcjonariuszy instytucji podobne działania przedstawiane są właśnie jako propagowanie świadomości regionalnej i budowanie lokalnej dumy.

Dzisiejsze próby powrotu do, międzywojennych jeszcze, tradycji dyskusji o roli świadomości lokalnej w kształtowaniu się podwójnej tożsamości – regionalnej i narodowej – Polaków, nie zawsze są próbami uzasadnionymi z czysto historycznego i teoretycznego punktu widzenia. Okazuje się, że dzieściolecie powojenne doprowadziły do zasadniczego przeobrażenia sposobu rozumienia regionu i regionalizmu. Krótko mówiąc, czym innym jest idea „regionu”, „kultury regionalnej” dziś, a zupełnie inaczej jawiła się ona w sytuacji, gdy regiony kulturowe identyfikowano właściwie z grupami etnograficznymi, a niekiedy wręcz etnicznymi. Podstawą ich wyodrębnienia były z reguły dawne prowincje historyczno-geograficzne, w obręb których ludoznawcy w rodzaju Oskara Kolberga „wpisali” kolejne grupy etnograficzne. W ten sposób pojawiły się i utrwaliły w społecznej świadomości Śląsk, Kujawy i Wielkopolska, dzieląc się nadto na odpowiednie podre-

giony. Nazwy regionów mogły jednak zależeć od innych czynników definicyjnych. Każdy z tak zdefiniowanych regionów charakteryzował się sumą cech specyficznych dla siebie, których źródłem była kultura ludowa. Ta jednak – jak powszechnie przyjmowano – ulegała stałej destrukcji, kurczeniu się, a wreszcie zanikła jako odrębny system. Realia po drugiej wojnie światowej były zatem takie, iż potrzebą chwili stało się przywołanie jakichś nowych, ale pozostających w łączności z tradycją, wyznaczników regionalizacji. Chodziło dodatkowo o to, aby tożsamość lokalna była na tyle światopoglądowo neutralna, by nie stać w kolizji z ideami budownictwa socjalistycznego i „epokowym” tworzeniem nowego społeczeństwa. Bardzo wygodną namiastką, swoistą protezę wartości regionalnych, stał się ruch folklorystyczny i cała późniejsza ideologia „ludowości na potrzeby patriotyczne”. Swoista ideologiczna perswazja z tego zakresu działań miała charakter wybiórczy – pomijała bowiem te elementy, które ze zrozumiałych względów nie mieściły się w pojęciu „postępowej tradycji”, a uwypuklała te z nich, które miały się stać wzorcowe dla całej Polski. Niewiele było tutaj miejsca na rzeczywistą pamięć historyczną.

Dopiero od roku 1989 pojawiła się możliwość powrotu do niej i wykorzystania jej w promowaniu regionalnych tradycji, co stało się już dzisiaj jedną z głównych strategii i praktyk kulturowych zarówno w działaniach instytucjonalnych, jak w potocznej świadomości mieszkańców (niekiedy w formie dalece zmitologizowanej. Zasadne pozostają słowa Rocha Sulimy z ważnego eseju *Słowo małych wspólnot*, który zauważył, że u podłoża wszelkich regionalizmów kryje się określona prawidłowość procesu społeczno-historycznego, przysłonięta została regionalistyczną mitologią: „Prawidłowość ta to sprzeczność między najwyższym stopniem rozwoju danego społeczeństwa (ideą czy modelem tego rozwoju) istotnym na poziomie społeczeństwa globalnego, na przykład kultury narodowej, a fak-

tyczną miarą tego rozwoju, przejawiającą się w konkretnych aktach ludzkiego działania, w praktyce społecznej i kulturalnej konkretnych ludzi czy instytucji”²⁰ Regionalizm jest zatem z definicji uświadomieniem sobie kulturowych różnicowań w obrębie kultury narodowej – jest wynikiem świadomych aspiracji i dążeń w kierunku zachowania własnej odrębności, ale także wyrównania szans w dostępie do kultury ponadlokalnej. Wydaje się, że regionalizm tak rozumiany, aby być efektywny, otwarty na zewnętrzny świat, musi – paradoksalnie – zakładać integrację z szerszymi jednostkami przynależności; nie może sprawiać wrażenia, iż zmierza do stworzenia z preferowanych przez siebie wartości świata samego dla siebie, systemu wewnętrznych jedynie odniesień. Ale to już odrębna kwestia, związana jednak wyraźnie z „życiem po życiu” kultury chłopskiej i idei ludowości. Warto zatem także dlatego sięgnąć do *Kultury ludowej – kultury narodowej*, aby się przekonać, jak to się wszystko zaczęło...

Jędrzej Burszta

Wojciech Józef Burszta

Milanówek-Warszawa, październik 2013

²⁰ R. Sulima, *Słowo małych ojczyzn*, w: *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982, s. 82.

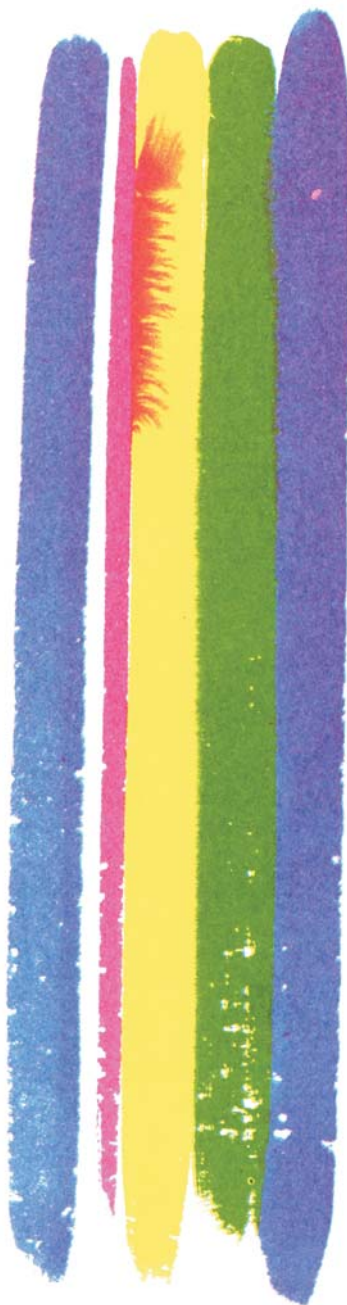
Józef Burszta

KULTURA LUDOWA — KULTURA NARODOWA

JÓZEF BURSZTA

Szkice i rozprawy

LUDOWA
SPÓŁDZIELNIA
WYDAWNICZA



KULTURA LUDOWA — KULTURA NARODOWA

Spis treści

Wstęp	5
-----------------	---

CZĘŚĆ 1

KULTURA LUDOWA

Kultura ludowa — złożony i zmienny twór historyczny	11
Kultura etniczna a kultura ludowa — 11. Od grupy plemiennej do wczesnośredniowiecznego chłopstwa — 15. U źródeł wyodrębniania się kultury chłopskiej — 18. Trzy nurty kultury średniowiecznej — 22. Ubiór — wyrazem odrębności — 26. W okresie renesansu — 30. Etos szlachecki a chłop — 33. Odrębność stanowa a mechanizm naśladowania — 36. Dwa nurty muzyczne — 39. Feudalna socjotechnika a chłop — 42. System zamknięty czy otwarty? — 46. Społeczeństwo staropolskie a kultura ludowa — 52.	
Od kultury ludowej do kultury wsi współczesnej	59
Reformy agrarne a kultura wsi — 59. Od tradycyjnego do nowoczesnego obrazu wsi — 64. Wieś kolorowa — 67. Indywidualna i zbiorowa ekspresja twórcza — 72. Folklor — 76. Tradycyjna filozofia życia — 81. W procesie zmian — 85. Rzeczywistość współczesna — 88.	
Tradycje kultur regionalnych w osadnictwie wiejskim na ziemiach województw zachodnich	96
Konsekwencje demograficzne sposobu zasiedlenia — 96. Kategorie demograficzne a zagadnienie typu kultury regionalnej — 99. Zróżnicowanie kulturowe ludności rodzimej a przeobrażenia jej świadomości — 102. Cechy regionalne osadników z Polski centralnej — 107. Repatriancina terenach województw zachodnich — 119. Reemigranci — 127. Mniejszości narodowe — 129. Zakończenie — 130.	
Tradycje regionalne w procesie integracji kulturowej wsi	132
Regionalne odmiany kultury tradycyjnej — 132. „Zderzenie kultur” w społecznościach wiejskich — 135. Od adaptacji do społeczno-kulturowej integracji — 139. Społeczności wiejskie na terenie województw zachodnich po 25 latach — 143. „Nasza wieś”. Wizje przyszłości — 149.	

CZĘŚĆ 2

LUD — NARÓD — LUDOZNAWSTWO

Z genezy ludoznawstwa słowiańskiego w dobie oświecenia i romantyzmu	155
Uwagi wstępne — 155. Idee oświecenia a myśl etnograficzna — 158.	

Początki etnografii i folklorystyki epoki oświecenia w krajach słowiańskich — 161. W niemieckim mateczniku romantyzmu — 170. Słowiańskie paralele ludoznawcze w dobie romantyzmu — 177. Funkcja poezji ludowej. Ludowość a idea słowiańska — 182. Losy etnografii — 188.	
Oskar Kolberg — twórca podstaw ludoznawstwa polskiego	190
Ogólne warunki kształtowania się początków polskiego ludoznawstwa — 190. Postać twórcy i jego dzieło — 194. Kilka przypomnień i informacji — 196. Narodziny, ewolucja i stabilizacja idei życiowej — 199. Człowiek i dzieło w ocenie współczesnych — 209. Dawniej i obecnie — 218.	
Oskar Kolberg a Słowiańszczyzna	224
Ogólne osiągnięcia badawcze Kolberga nad Słowiańszczyzną — 224. Słowiańszczyzna wschodnia — 226. Słowianie zachodni — 229. Badania Słowian południowych — 234. Uwagi ogólne — 239.	

CZEŚĆ 3

KULTURA LUDOWA — KULTURA NARODOWA

Kultura ludowa wartością narodową	241
Odrębność i symbioza trzech nurtów kultury a państwo feudalne—241. Mít ludowości w służbie nacjonalizmu — 245. Podłoże pierwszych programowych zainteresowań kulturą ludu w Polsce — 248. Ludowość w polskiej kulturze romantycznej — 254. Lud. Naród. Kultura narodowa. Folklorizm — 264. W okresie pozytywizmu — 269. Neoromantyczny folklorizm — 274. Drogi i rozdroża folklorizmu okresu międzywojennego — 281. W Polsce Ludowej — 294. Folklorizm, tradycja, cywilizacja współczesna — 308.	
Współczesny folklor widowiskowy. Zarys postaci zjawiska	315
Naukowe i potoczne rozumienie folkloru — 315. Trzy nurty współczesnej rzeczywistości folklorystycznej — 318. Folklor widowiskowy — 322. Kategorie zespołów folklorystycznych — 325. Źródła repertuarowe widowisk folklorystycznych — 330. Kilka refleksji i zagadnień — 333.	
O roli tradycji w kulturze współczesnej	339
Tendencje rozwojowe kultury — 339. Tradycja — 341. Pluralizm kulturowy. Rola folklorizmu w etnicyzmie — 346. Polityka kulturalna a tradycja — 350.	
Summary	357
Indeks osób	363
Spis ilustracji	371

Przed prawie czterdziestu laty prof. dr Jan St. Bystron, historyk kultury, etnograf i socjolog, pisał we wstępie do swej głośnej książki *Kultura ludowa* (1936, drugie wyd. 1947) następująco:

„Kultura ludowa! Czeszy to dzisiaj temat, o którym duzo się mówi i pisze; temat, który wyłania duzo zagadnień, a przede wszystkim, który jest dla ogromnej większości osób zabarwiony uczuciowo. Z chwilą, gdy zaczyna się choćby zupełnie teoretyczna nad nim dyskusja, widać zaraz, że jedni mówcy są emocjonalnie związani z kulturą ludową, że jest ona im bliska, droga, że widzą w niej wartości estetyczne i moralne, podczas gdy drudzy odnoszą się do niej z niechęcią, czasem zupełnie podświadomą, nieraz z lekceważeniem, w najlepszym razie z wyniosłą życzliwością. Na pierwszy plan wysuwają się zatem sądy wartościowe, oparte na uczuciowym podłożu: sądy te wypadają najrozmaiciej, zależnie od światopoglądu, sfery socjalnej, kierunku społecznego. W atmosferze tej rodzą się zarówno entuzjastyczne dytyramby na cześć kultury ludowej, jak też i niemniej ogólnikowe oceny ujemne”.

Tak to przed kilkadziesiątu laty treść terminu kultura ludowa wzbudzała w ówczesnym społeczeństwie określone skojarzenia, uczucia, postawy i wartościowania, dzieliła ludzi na obozy oraz była podstawą działań praktycznych. Sytuacja taka była właśnie powodem zajęcia się przez Bystronia wyłożoną we wspomnianej książce teorią tradycyjnej kultury ludowej. Ale nie tylko. Wychodząc z powszechnie stwierdzonego faktu, że „sama tradycyjna kultura ludowa przechodzi

poważny kryzys”, że „zaczyna się niwelacja kulturalna i urbanizacja, częściowo nawet i kosmopolityzacja”, Bystron sformułował szereg pytań, na które ze swej strony usiłował po części odpowiedzieć, a mianowicie: „czy należy [...] uznać dawne formy za skazane na nieuchronną zagładę i co najwyżej starać się je dla celów naukowych zinwentaryzować, czy też trzeba starać się o to, aby ta dawna kultura nie ustępowała bezwzględnie nowym formom, nie zawsze do potrzeb wsi dostosowanym? Czy uznać tradycyjną kulturę wsi za przeżytek przeszłości, który musi ustąpić przed nowym życiem, czy też starać się podtrzymać tę tradycję, otoczyć opieką, propagować jako trwałą wartość?”.

Na niektóre z tych pytań odpowiedziały w znacznej mierze nasze dzieje a w nich i historia polskiej kultury narodowej. Dzieje te ukazały przede wszystkim nieodwracalny kierunek zmian współczesnego świata z dominującymi w nich i wzmagającymi się procesami uniwersalnej uniformizacji cywilizacyjno-kulturowej. Ale zagadnienie wartościowania, miejsca i znaczenia tradycyjnej kultury ludowej w społeczeństwach narodowych nie przestało być aktualne zarówno od strony historycznej jak i współczesnej. Z jednej więc strony chodzi o wzajemny stosunek historyczny poszczególnych nurtów kultury narodowej, w tym szczególnie tego, który określa się jako kultura ludowa. Jakie to warunki i czynniki historyczne złożyły się na wykształcenie się i wyodrębnienie kultury ludowej w zestawieniu z całością dziejów kulturowych narodu? Zagadnień szczegółowych jest tu wiele.

Sytuacja dzisiejsza jest już inna niż wtedy, gdy J. St. Bystron pisał swoje dzieło. Niektóre zjawiska i problemy zdołały już się zdezaktualizować. Niemniej jednak sporo z poruszanej przez niego problematyki da się odnieść do naszych czasów. Aczkolwiek tradycyjna kultura ludowa uległa dalszej redukcji, to jednak wiele jej elementów przejawia się nadal w aktualnym życiu zarówno w postaci autentycznej, będącej dalszym ciągiem ludowej tradycji, jak i w formie wtórnej, refleksyjnie powoływanej do istnienia. Obie te strony zjawiska budzą — podobnie jak za czasów Bystronia — nieustające dyskusje, określone postawy i wartościowania, a także szeroki nurt działalności kulturalnej. Główna linia polityki kulturalnej jest jednak już jasna. Została ona niedawno wyrażona w syntetycznym hasle rzuc-

nym przez Ministerstwo Kultury i Sztuki w r. 1971: „Kultura ludowa — dobrem narodu”.

Gdy badania naukowe nad historią kultury ludowej i nad dokumentacją jej elementów przetrwałych do naszych czasów toczą się — z większym lub mniejszym nasileniem — raczej beznamiętnie, a prowadzone są przez liczne ośrodki etnograficzne i rzeszę badaczy-amatorów, to dużo jeszcze niedomówień, niejasności i białych plam istnieje w zakresie interpretacji roli tradycji i form, w jakich ona przejawia się lub ma się przejawiać we współczesnym życiu społeczno-kulturowym. Wystarczy przejrzeć czasopisma kulturalne, zwłaszcza z okresów odbywania różnych konkursów, spotkań i festiwali folklorystycznych.

Uwidacznia się zatem wyraźne miejsce do podjęcia tej samej, *mutatis mutandis*, problematyki, jaką postawił kiedyś prof. Bystroń. Podejmując tę problematykę nie mamy jednak tak daleko idącej ambicji. Nie zamierzamy dać tu systemu ujmującego całość zagadnienia kultury ludowej. Zamierzenia mamy tu znacznie skromniejsze. Chodzi nam raczej o osobiste zaangażowanie się w niektóre tylko aspekty tego obszernego zjawiska i zagadnienia, jakim stała się kultura ludowa.

Obrany tu główny kierunek obserwacji zawiera się w tytułowym zestawieniu: „Kultura ludowa — kultura narodowa”. Tak sformułowany tytuł pracy i podporządkowana jemu treść wymaga nieco wyjaśnień.

Trójczłonowa struktura pracy ma w przekonaniu autora składać się na pewną, wiążącą się całość. Są to trzy płaszczyzny rozważań i trzy strony spojrzenia na ten sam proces i ten sam problem, jaki wytworzył się na styku kultury ludowej z kulturą narodową.

Ów styk — że użyjemy tego mechanicznego określenia — trwał od początku wyodrębnienia się kultury ludowej jako swoistej rzeczywistości kulturowej. Był on przez długie okresy nie tylko naturalny, ale także bezrefleksyjny i bezproblemowy.

W procesie historycznym wytworzyły się w tym samym łożysku jakby dwa nurty. Choć istniały one w tych samych ramach czasowo-przestrzennych (organizacja polityczna państwa i struktura narodu czy społeczeństwa polskiego), choć istniał między nimi nie tylko ciąg-

ły kontakt, ale i symbioza — to jednak dwa te nurty kultury — ludowa i narodowa — stanowiły odmienne rzeczywistości i miały jakby odrębne zabarwienie. Tak na jeden, jak i na drugi nurt składały się jakby odrębne substancje, utrudniające wzajemne przenikanie. I chociaż przenikanie owo zachodziło stale, to nie zmieniało ono kolorytu obu tych nurtów.

Przyszedł jednak okres, kiedy, używając nadal porównań — między jeden i drugi nurt wcisnęło się jakby obce ciało, jakby nowy nurt złożony z innej zupełnie substancji. Stała się nim refleksja naukowa wyrosła na gruncie szerszych prądów myślowych, refleksja, która w swej części teoretycznej zmierzała do zanalizowania nurtu ludowego, zaś w swej stronie pragmatycznej usiłowała — w różnym zresztą nasileniu w czasie — doprowadzić do zmian we wzajemnym układzie obu nurtów, głównie w sensie ich zbliżenia się i wzajemnego przenikania. Tą refleksją naukową stało się ludoznawstwo, później określone jako etnografia. Ludoznawstwo pojawiło się właśnie wtedy, gdy zaczęły zarysowywać się coraz wyraźniej procesy i problemy kształtowania się nowoczesnego narodu o typie burżuazyjnym. Powstał wówczas problem kultury narodowej jako wyrazu jedności narodowego tworu, a z tym zagadnienie charakteru, wartości i znaczenia w nim kultury ludowej. Wciśnięcie zatem ludoznawstwa między obydwa człony naszej tu perspektywy widzenia nie jest dowolnością, lecz ich jakby organicznym łącznikiem.

Problem zasadniczy układu się więc nam w coś w rodzaju tryptyku, mającego swój odpowiednik w układzie treściowym pracy. Ale i tu potrzebne są wyjaśnienia.

Problem jest szeroki i wymagałby systematycznego rozpracowania w swej całości i złożoności. Praca podejmuje tylko niektóre zagadnienia, różnie zresztą potraktowane — od szkiców, poprzez bliższą analizę niektórych wycinków, do szerszych rozpraw. Pochodzi to stąd, że część treści pracy stanowi zestaw artykułów, opracowanych już uprzednio w różnych sytuacjach i z różnych okazji, co zresztą świadczy o aktualności problemu jako całości. Opracowania te zostały w części zaadaptowane do wymogów, jakie narzuciła struktura pracy, w części zaś stanowią teksty oryginalne. Znalazły się one w otoczeniu niektórych opracowań napisanych specjalnie, mających stanowić

bądź szersze tło dla ujęć bardziej szczegółowych, bądź pełnić funkcję powiązań między nimi. Stąd też wiele z problemów jest tutaj tylko zamarkowanych, czy też w ogóle nie podjętych. Tuszę jednak, że każda z części „tryptyku”, choć niepełna, pozwala na widzenie pewnych całości problemowych.

Część pierwsza więc usiłuje wpierw uchwycić kulturę ludową jako swoisty fenomen historyczny w jego istotnych wyznacznikach. Chodzi tu głównie o zarysowanie niejako „pokrewieństwa” kultury ludowej z ogólną kulturą społeczeństwa polskiego, o ujęcie źródeł jej takiego a nie innego kształtowania się. Zawarte ono zostało w dwóch pierwszych szkicach. Stanowią one jakby konspekt odrębnej dużej rozprawy, która powinna zostać kiedyś napisana. Dwa następne opracowania zawierają bardziej szczegółowe analizy tradycji ludowej w procesie wykształcania się nowego społeczeństwa i współczesnej kultury wsi, obserwowanego na przykładzie ziem województw zachodnich.

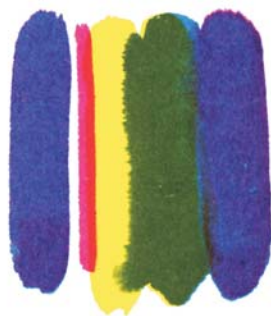
Materiały zawarte w części drugiej odnoszą się głównie do tego okresu historii społeczeństwa, w którym refleksja nad stosunkiem swoistych bytów — lud, naród, kultura ludowa, kultura narodowa — wywołała potrzebę poznania naukowego swego ludu i jego kultury. Społeczno-literacki i naukowy prąd ludowości stał się wówczas podstawą i ramami ukształtowania się nowej nauki — ludoznawstwa. Ramy kształtowania się tej nauki okazały się szersze, europejskie. Na tym tle polem śledzenia zasadniczych procesów w ich zarysie szkicowym stały się kraje słowiańskie, wykazujące — obok własnej specyfiki — wiele interesujących paraleli, tkwiących głównie w dwóch podstawowych ideach — ludowości i słowiańskości. Kształtowanie się owej nowej nauki było powiązane ściśle z procesami tworzenia się nowoczesnych narodów. Śledzenie owego procesu w ramach społeczeństwa polskiego jest ilustrowane na przykładzie działalności największego polskiego etnografa XIX w. — Oskara Kolberga.

Treść części trzeciej nawiązuje z jednej strony do zarysowanego w części pierwszej zrębu kultury ludowej, z drugiej zaś do prądu ludowości. Chodzi tu o wydobywanie z dziejów narodowych tego nurtu społeczno-kulturalnego, a także politycznego, który nie tylko przypisywał pewnym stronom czy elementom kultury ludowej określone

wartości narodowe, ale starał się je także wykorzystywać celem prze-
pojenia nimi kultury narodowej, a stąd ściślejszego zespolenia obu
tych nurtów. Końcowe wreszcie rozdziały zawierają zarysy niektó-
rych zjawisk współczesnego życia kulturalnego, w których ujawnia się
aktywna, względnie aktywizowana rola tradycji ludowych, jako już
wartości ogólnonarodowych.

Wszystkie zawarte tu opracowania, pośrednio czy bezpośrednio,
w sposób bądź szkicowy, bądź bardziej szczegółowy i systematyczny,
podejmują problematykę określoną głównym tytułem „Kultura ludo-
wa — kultura narodowa”, otaczają i atakują te kwestie z różnych
stron i ostatecznie składają się na pewien, choć nie wyczerpujący,
całościowy zarys problemu powiązany wiązką tożsamych nici mery-
torycznych i ideowych.

Podjętą do podjęcia tych problemów stało się wspomniane hasło
programowe: „Kultura ludowa — dobrem narodu”. Zastanawiając
się nad nim spostrzegłem, że od kilku lat w części swoich opracowań,
zarówno publikowanych jak i wygłaszanych w różnych okazjach,
wiele zagadnień z tego zakresu podejmowałem. To było bodźcem do
dalszej nad nimi pracy. Nie doszłoby jednak chyba do ujęcia ich
w pewną całość, gdyby nie szczerą i żywą zachętą kilku Kolegów
z Redakcji Ludowej Spółdzielni Wydawniczej — wydawnictwa, z któ-
rym utrzymuję dość ściśle kontakty od czasu jego powstania, od dzie-
sięciu lat zaś niemal na co dzień, a to z racji wydawania przez LSW
części *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, olbrzymiej serii wydawni-
czej, którą przypadło mi kierować.

KULTURA LUDOWA

Kultura ludowa — złożony i zmienny twór historyczny

KULTURA ETNICZNA A KULTURA LUDOWA

Nauki etnologiczne, noszące dzisiaj różne miana (etnografia, etnologia, antropologia kulturowa, antropologia społeczna i inne), choć w szczegółach różnie określają swoje cele, uważają za swój wspólny przedmiot badań kulturę konkretnych zbiorowości ludzkich. Podstawowymi i głównymi zbiorowościami stały się określone jednostki społeczno-kulturowe o swoistych cechach, takie jak plemię, lud, naród. Istnieją jednak w naukach etnologicznych różne ukierunkowania metodologiczne, stąd różne określenie celów badawczych. Jedne więc z nich kładą akcent na samą kulturę; w konsekwencji odrywają one elementy kulturowe od konkretnych grup ludzkich w imię stwarzania ponadgrupowych, teoretycznych schematów kulturowych, czegoś w rodzaju wyizolowanych „kultur”. Inne zaś ukierunkowania, bazując na metodzie konkretno-historycznej, kładą nacisk na ścisły związek kultury z całym życiem badanej grupy, usiłują uchwycić jej kulturową specyfikę, a dopiero w następnym etapie badań, już porównawczych, dojść do ustalenia prawidłowości kierujących rozwojem kultury w ogóle.

Dla tego drugiego ukierunkowania, niewątpliwie dominującego we współczesnych naukach etnologicznych, podstawowym stało się ustalenie i klasyfikacja owej podstawowej jednostki badawczej. Ponieważ w różnych językach istnieje nie tylko różnorodność nazw takiej jednost-

ki, ale także różny zakres ich pojmowania, proponuje się ostatnio stosowanie wszędzie jednolitego terminu. Jest nim etnos¹.

Etnos — jeśli już będziemy używać tego pojęcia — pojmowany jest zazwyczaj jako ukształtowana grupa ludzka, cechująca się odrębnym językiem (lub tylko gwara), wykazująca swoiste cechy własnej kultury, mająca własną nazwę oraz poczucie odrębności w stosunku do analogicznych grup innych. Istnieją różne wcielenia, różne postacie etnosu. Na jednym biegunie będzie stało plemię w społeczeństwach niecywilizowanych lub tzw. prymitywnych czy pierwotnych, na drugim zaś etniczna grupa narodowa w społeczeństwach (państwach) współczesnych. Z punktu widzenia nauk etnologicznych najbardziej interesujące są owe odrębności kulturowe etnosu. Mówiąc ogólnie, każdy etnos wykazuje w swej kulturze zarówno cechy własne, etniczne, jak też wspólne z innymi grupami etnicznymi, a więc elementy interetniczne. Przewaga pierwszych oznacza większy stopień swoistości i odrębności kulturowej, przewaga drugich — odwrotnie. Jest to równocześnie wyrazem stopnia ich homogeniczności lub heterogeniczności.

Etnos może istnieć w stanie rozproszonym i nie mieć w pełni rozwiniętej struktury (np. mniejszości narodowe w państwie), lub też reprezentować formację o charakterze całościowym, coś w rodzaju społeczno-etnicznego organizmu (np. narodowa społeczność państwowa)². Interesuje nas tutaj ta druga formacja, a raczej jej kultura. Otóż cechą tej formacji etnosu jest to, że reprezentuje ona kultury zupełne, samoistne, samowystarczalne, zaspokajające w pełni potrzeby swej grupy ludzkiej. Tak jest zarówno wtedy, gdy mamy na myśli plemię niecywilizowane, pierwotne, jak i społeczeństwo narodowe. Kultury te, niezależnie od ich cech homo- czy heterogenicznych, mogą być badane w pełni, bez odwoływania się do jakiejś drugiej, innej kultury. Istnieje między nimi ta różnica, że pierwsza — kultura plemienna — jest zazwyczaj bardziej zunifikowana i wewnętrznie spójna, gdy naro-

¹ J. V. Bromlej, *O charakterystyce poniatija „etnos”*. „Rasy i Narody” 1, 1971, s. 9–45. Tenże, *Ethnos and the Ethnosocial Organism*. „Ethnologia Slavica” t. III, 1971, s. 47–57.

² J. V. Bromlej, op. cit. Zob. też: *A Dictionary of the Social Sciences*, opr. J. Gould i W. L. Kolb, New York 1965, s. 243.

dowa więcej zróżnicowana jeśli nie tyle przestrzennie, to zawsze warstwowo, pionowo. Wiąże się to ściśle ze społeczną strukturą etnosu, w społeczeństwach cywilizowanych więc z uwarstwieniem społeczno-klasowym. W obu wypadkach będzie to jednak kultura etniczna.

A jak to jest z formacją nazywaną „kulturą ludową”? Jaki jest jej stosunek do etnosu i całej jego kultury?

Tu właśnie dotykamy naszego istotnego zagadnienia. Jest ono wielce złożone, ma długą historię i to nie tylko jako problem ściśle naukowy, ale także od strony jego reperkusji społeczno-politycznych. Problem kultury ludowej należy do takich zagadnień, które w społeczeństwach europejskich narobiły niezwykle dużo zamętu zarówno naukowego, jak i ideologicznego. Będzie o tym mowa w wielu partiach niniejszej książki. Tu wymieńmy skrótowo niektóre z tych zagadnień, niejako dla nadania ram treściowych naszym tu rozważaniom.

Problem kultury ludowej pojawił się w początkach XIX w. i odtąd nie przestał być aktualny do ostatnich czasów. Patrząc nań przez pryzmat poczynañ naukowych zauważamy, że dawna etnologia i później ukształtowana na jej bazie antropologia społeczna i kulturowa aż do niedawna nie podejmowały wcale badań kultur ludowych, ograniczając się wyłącznie do kultur plemiennych. Z drugiej jednak strony jest faktem, że właśnie w związku z pojawieniem się problemu kultur ludowych w krajach europejskich powstały — powiedzmy — „etnografie narodowe”, zajmujące się wyłącznie badaniami kultury własnego ludu. Nauki te, często pod różnymi nazwami, wiązały się już od swego początku z określonymi prądami umysłowymi, a niekiedy wręcz z kierunkami ideologii i praktyki politycznej, aż do narodowego szowinizmu włącznie³. Niezależnie od ukierunkowań politycznych, kulturę ludową pojmowano przeważnie jako z dawna w całej swej

³ Jaskrawym — i właściwie jedynym w takim stopniu — przykładem jest niemiecka *Volkskunde* niemal od początku swego powstania aż do powojennej zachodnoniemieckiej *Volkskunde der Heimatvertriebenen* (etnografia przesiedleńców). Do szczytu powiązanie to doszło za czasów hitlerizmu, kiedy to stworzono nacjonalistyczne mity o niemieckim chłopie i jego kulturze, ucieleśniającym rzekomo odwieczne idealne cechy „ducha” narodu niemieckiego jako narodu panów.

złożoności i w swym bogactwie ukształtowaną, przez całe wieki raczej niezmienną, samoistną i zamkniętą, jako więc oryginalny wytwór ludu i jako jego własną tradycję.

Nie wdając się w niuanse tych zagadnień powiedzmy sobie od razu, że kulturę ludową będziemy traktować jako zjawisko genetyczne, i że:

1) jest to wytwór osobliwy, swoją genezą związany z ukształtowaniem się stanowego ustroju feudalnego. Jako taki, twór ten był w swym kształtowaniu się odbiciem sytuacji swego nosiciela — ludu (w warunkach polskich głównie chłopstwa), zaś w swej konfiguracji był ciągle zmienny, w ślad za zmiennością samego ustroju i warunków bytowych ludu;

2) w stosunku do całego etnosu i jego kultury, lud nie stanowił autonomicznego organizmu społeczno-etnicznego, lecz był (i jest) tylko częścią społeczeństwa (*part society* — jak to określił A. L. Kroeber), a jego kultura tylko częścią kultury społeczeństwa (*part culture*)⁴. Jako zatem taka, kultura ludowa nie była autonomiczna, lecz współzyskująca z kulturą całego etnosu, utrzymująca z nią stałe kontakty jednostronne lub (zazwyczaj) wzajemne; czerpała jakby soki żywotne z tej szerszej, ale własnymi korzeniami, decydującymi o jej specyfice. Na kulturę ludową składały się zarówno elementy oryginalne, własne, jak też ogólnoetniczne oraz interetniczne. Obie — kultura etniczna i ludowa — przedstawiały więc sobą dwie różne, choć współzależne tradycje: tradycję wielką i tradycję małą⁵. Ta wielka, to tradycja wyższa, uczona, kultywowana świadomie przez uczonych, filozofów, teologów czy literatów, przekazywana bezpośrednio w szkołach i innych instytucjach drogą bezpośrednią i pośrednią (pismo, druk, obraz); ta druga, to tradycja i kultura „niższa”, nie uczona i nie przekazywana środkami technicznymi, lecz drogą bezpośredniej tradycji ustnej, i utrzymująca się sama w życiu społeczności lokalnych;

3) gdy, w odniesieniu do formy, kultura etnosu wykazuje w swej

Świetną krytyczną analizę tej nauki dał ostatnio (1972) profesor etnografii z Tybingi, Hermann Bausinger w pracy *Volkskunde*. Darmstadt (bez roku wyd.).

⁴ A. L. Kroeber, *Anthropology*. New York 1948, s. 284.

⁵ R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, s. 41 i nast. [W:] *The little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago, London 1967.

tradycji wielkiej zasadnicze ujednoczenia przestrzenne, to kultura ludowa — swoje regionalne odmiany, jako funkcje konkretnych uwarunkowań geograficzno-historycznych.

Mając na uwadze te ogólne ramy naszej problematyki, przejdźmy teraz do szkicowego wypełnienia tematycznego tych ram. Mamy na myśli oczywiście tylko etnos polski.

OD GRUPY PLEMIENNEJ DO WCZESNOŚREDNIOWIECZNEGO CHŁOPSTWA

Polska kultura ludowa ma wspomniane oryginalne korzenie w kulturze plemiennej — owej właśnie kulturze pierwotnej, pełnej, samowystarczalnej i autonomicznej. Jak więc doszło do jej zmiany na *part society* i *part culture* — do powstania chłopstwa i jego „własnej” kultury?

Istnieje w folklorze polskim podanie historyczne, zapisane już w XV w. przez Jana Długosza, o wędrowności plemion słowiańskich, szukających nowych siedzib. „Na czele konnej drużyny — czytamy — jechali wodzowie plemienni, trzech bracia rodzeni: Lech, Czech i Rus. Każdy z nich, choć na swój sposób dorodny, inny prezentował wygląd i naturę: Lech szczery i pogodny, Rus milczący i zamknięty w sobie, Czech niespokojny, bystry i ruchliwy [...]”⁶.

Każde podanie zawiera jakieś jądro historyczne. Podanie o Lechu, Czechu i Rusie jest dalekim echem okresu wędrowek Słowian, następnie jakby powstania trzech państw słowiańskich; wydaje się być także odbiciem różnic etniczno-kulturowych wyrażonych w charakterystykach osobowości owych trzech wodzów plemiennych, a stąd i stereotypów etnicznych Polaków, Czechów i Rusów.

Grupa etniczna Słowian lechickich wyłoniła się w wyniku długiego procesu różnicowania się Słowiańszczyzny pierwotnej. Współczesne badania historyczne, językowe, archeologiczne i etnograficzne stwierdzają zgodnie zasadniczą jedność językową i kulturową dawnych Słowian, nawet po okresie ich wędrowek w V–VII w. n.e. Stopniowe

⁶ Według: S. Świrko, *Orle gniazdo. Podania, legendy i baśnie wielkopolskie*. Poznań 1969, s. 13.



1. Polonijne zespoły folklorystyczne na Festiwalu w Rzeszowie
Fot. J. Burszta, 1972

wykształcanie się ze wspólnego pnia poszczególnych grup etnicznych Słowian (a więc regionalizacja ich kultury) następowało pod wpływem czynników geograficznych i losów politycznych, a także — jak zwłaszcza u Słowian bałkańskich — oddziaływania podłoża historycznego i wpływów zewnętrznych⁷. Tak wydzieliła się też ze Słowiańszczyzny polska grupa etniczna, która zajęła 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.

Kultura plemion już w zaraniu tworzenia się państwa polskiego wykazywała pewne różnice, o których mówi archeologia. Ale były

⁷ Zob. monumentalne dzieło H. Łowmiańskiego, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e.* T. I-IV, Warszawa 1963-1970. Z prac archeologicznych najobszerniejsze materiały zawiera dzieło W. Hensla *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, wyd. 3, Warszawa 1965. Proces rozwoju Słowian lechickich został ujęty m.in. w zwięzłym kompendium: A. Gardawski, J. Gąssowski: *Polska starożytna i wczesnośredniowieczna*. Warszawa 1961.

to różnice regionalne, wyznaczone zarówno warunkami geograficznymi, jak i wpływami zewnętrznymi. Ogół szczepów i plemion składał się jednak na całość etniczną polską, na polską grupę Słowian. Czynnikiem wiążącym i zarazem wyróżniającym polski etnos był przede wszystkim język oraz — mimo różnic regionalnych — jakieś wspólne inne cechy kulturowe. Kulturę polskiego etnosu tego okresu można śmiało zestawić właśnie ze wspomnianymi poprzednio kulturami tzw. prymitywnymi czy plemiennymi. Była to również kultura pełna, kompletna, wystarczająca, jeszcze warstwowo nie zróżnicowana — była to kultura jedna.

Już w X w. wykształciły się, wraz z powstaniem państwa, zręby ustroju feudalnego, stopniowo wzmocnianego i rozbudowywanego. Szło to równoległe ze zróżnicowaniem się samego społeczeństwa. W procesie feudalizacji wspólnot terytorialnych, umacniania się roli państwa i Kościoła wykształciła się już w końcu XII w. wielka, średnia i mała własność feudalna, oraz oparta na niej zróżnicowana warstwa czy klasa feudałów świeckich i duchownych. Z drugiej strony wytworzyło się stopniowo chłopstwo jako warstwa ludności w państwie i jako stan społeczny. Jest ono w pierwszym okresie feudalizacji niezbyt jeszcze ostro oddzielone od warstwy feudałów, a równocześnie już wyraźnie zróżnicowane wewnętrznie. Wolni chłopci, dziedzice, smardowie, rataje, niewolnicy, dziesiątnicy, czeladź dworska — oto kategorie ówczesnej ludności chłopskiej. Każda z nich miała inne prawa i obowiązki w ramach ustroju feudalnego. Rozwinęły się stopniowo różne obciążenia feudalne, obowiązujące w zasadzie tylko właśnie ludność chłopską⁸.

Tak więc okres wczesnośredniowieczny przyniósł wraz z organizacją państwa zróżnicowanie społeczne ludności, w tym wykształcenie się chłopstwa. Etnos pozostał ten sam, polski — nie licząc osadzonych tu i tam jeńców wojennych i warstwy obcych niewolnych z jednej, a napływowych cudzoziemców, którzy powiększyli klasę feudałów świeckich i duchownych — z drugiej strony.

Rozważmy, czy i jakie wynikły stąd konsekwencje kulturowe.

⁸ Syntetyczne omówienie tych procesów znajdzie czytelnik w opracowaniu W. Korty zamieszczonym w I tomie *Historii chłopów polskich*, pod red. S. Ingłota. T. I Warszawa 1970, s. 65–139.

U ŹRÓDEŁ WYODRĘBNIANIA SIĘ KULTURY CHŁOPIEJSZEJ

Jesteśmy tu nie tylko u początków stanowego różnicowania się społeczeństwa polskiego, ale zarazem u źródeł rozdzielania się — w ślad za zarysowanymi procesami społeczno-gospodarczymi i polityczno-historycznymi — jednolitej dotąd kultury etniczno-plemiennej na kilka nurtów. Zarysowało się ich wyraźnie trzy: kultura chłopska, miejska i feudalno-rycerska.

Nie może ulegać wątpliwości, że chłopci — i tylko oni — reprezentowali główny nurt etnicznej kultury prapolskiej. Podstawowym przebiegiem ich zajęciem była — jak ogółu ludności z okresu plemiennego — praca na roli i w ogóle nad wytwarzaniem podstawowych środków do życia. Już z tego wynikały podstawowe wyznaczniki ciągłości kulturowej: praca takimi samymi czy podobnymi narzędziami; bezpośrednio uzależnienie od warunków przyrodniczych; wynikający z systemu pracy ustrój rodzinny; związana z charakterem pracy i z otaczającym światem nadbudowa ideologiczna w postaci systemu wiedzy, wierzeń i interpretacji otaczającego świata — itd.

Nie możemy zająć się tutaj dokładnym opisem stanu tej kultury, znanej stosunkowo dobrze dzięki archeologii, tak świetnie rozwiniętej w ostatnich czasach, oraz dzięki badaniom historycznym i historyczno-porównawczym. Wspomnijmy tylko cechy najważniejsze⁹.

Tak więc ludność chłopska żyła nadal w niedużych osadach przeważnie samotnicznych, po części skupionych, otoczonych polami uprawnymi o układzie nieregularnym, rozrzuconym. Mieszkała w domostwach i zagrodach zbudowanych z drewna o technice zrębowej sumikowo-łątkowej czy słupowej, rzadziej w ziemiankach czy półziemiankach. Uprawiano podstawowe rośliny zbożowe — żyto, pszenicę, owies, jęczmień czy proso, z czego wyrabiano kasze i mąkę na placki. Uzupełniano pożywienie zbieractwem, łowieniem ryb i polowaniem na zwierzęta. Znano się na hodowaniu pszczół w barciach,

⁹ Szczegóły do kultury tego okresu znajdzie czytelnik zwłaszcza w pracy J. Kosztrzewskiego, *Kultura prapolska*, wyd. 3, Warszawa 1962. Zob. następnie: W. Hensel, *Polska przed tysiącem lat*, wyd. 3, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967. Syntezy zarys zawiera opracowanie J. Burszty, *Kultura wsi wczesnośredniowiecznej*. [W:] *Historia chłopów polskich*, op. cit., t. I, s. 139-153.

na ziołach leczniczych, z lnu i konopi wyrabiano przędzę i płótno, z wełny owczej sukno, a to umiano barwić na różne kolory. Z tych surowców sporządzano domowym sposobem odzież.

Konkretna sytuacja życiowa warunkowała też specyficzny poziom i atmosferę umysłową. Ciągłe uzależnienie od zjawisk przyrodniczych, obiektywnie trudno wytłumaczalnych — deszczów, błyskawic, piorunów, zmian księżyca itp., a także losów ludzkich (przypadków, nieszczęść, chorób itp.), było podstawą typowych u ludów prymitywnych pojęć animistycznych, prowadzących do kultu upersonifikowanych i diwinizowanych sił przyrody. Stąd tajemnicze i groźne zjawiska otaczającego świata tłumaczono działaniem demonów, półdemonów czy bóstw. Z wierzeniami tymi wiązały się z jednej strony zasady magicznego oddziaływania na otaczający świat, z drugiej system wierzeń religijnych i związany z nimi kult; stąd bóstwa słońca i ognia, nieba i gromów, polnych urodzajów, bydła, życia rodzinnego itp. Kultury religijne odprawiano w świętych gajach, nad wodami, na górach (np. Ślęza na Dolnym Śląsku, Łysa Góra w Górach Świętokrzyskich).

Taki to charakter miała wczesnośredniowieczna kultura ludności wiejskiej, odziedziczona z epoki wspólnoty słowiańskiej, a następnie rozwijana w ramach polskiego etnosu. Wiele podobieństw kultury polskiej i słowiańskiej przetrwało aż do w. XIX, co jasno wynika z monumentalnego dzieła K. Moszyńskiego¹⁰. Była to — powiedzielibyśmy dzisiaj — kultura jak najbardziej autochtoniczna i jako taka podtrzymywana i nadal rozwijana przez ludność wiejską.

Dalszy rozwój tej kultury nie był już w pełni autonomiczny. To tylko dziewiętnastowieczni myśliciele romantyczni byli przekonani, że lud zachował w niezmienionej i nieskażonej postaci cały zrąb kultury sprzed tysiąca lat. Owszem, sporo elementów kulturowych z tego okresu, zwłaszcza z zakresu wiedzy, wierzeń i magii, przetrwało w kulturze wsi aż w głąb XIX w., ale stanowiły one tylko część ogólniej tradycji kulturowej, na którą złożyło się wiele pierwiastków przejętych z zewnątrz. Rozwój kultury chłopskiej — jak zresztą każdej innej — miał charakter kumulatywny i synkretyczny, a więc łą-

¹⁰ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, wyd. 2, t. I i II, z. 1 i 2, Warszawa 1967, 1968.

na ziołach leczniczych, z lnu i konopi wyrabiano przędzę i płótno, z wełny owczej sukno, a to umiano barwić na różne kolory. Z tych surowców sporządzano domowym sposobem odzież.

Konkretna sytuacja życiowa warunkowała też specyficzny poziom i atmosferę umysłową. Ciągłe uzależnienie od zjawisk przyrodniczych, obiektywnie trudno wytłumaczalnych — deszczów, błyskawic, piorunów, zmian księżyca itp., a także losów ludzkich (przypadków, nieszczęść, chorób itp.), było podstawą typowych u ludów prymitywnych pojęć animistycznych, prowadzących do kultu upersonifikowanych i diwinizowanych sił przyrody. Stąd tajemnicze i groźne zjawiska otaczającego świata tłumaczono działaniem demonów, półdemonów czy bóstw. Z wierzeniami tymi wiązały się z jednej strony zasady magicznego oddziaływania na otaczający świat, z drugiej system wierzeń religijnych i związany z nimi kult; stąd bóstwa słońca i ognia, nieba i gromów, polnych urodzajów, bydła, życia rodzinnego itp. Kultury religijne odprawiano w świętych gajach, nad wodami, na górach (np. Ślęza na Dolnym Śląsku, Łysa Góra w Górach Świętokrzyskich).

Taki to charakter miała wczesnośredniowieczna kultura ludności wiejskiej, odziedziczona z epoki wspólnoty słowiańskiej, a następnie rozwijana w ramach polskiego etnosu. Wiele podobieństw kultury polskiej i słowiańskiej przetrwało aż do w. XIX, co jasno wynika z monumentalnego dzieła K. Moszyńskiego¹⁰. Była to — powiedzielibyśmy dzisiaj — kultura jak najbardziej autochtoniczna i jako taka podtrzymywana i nadal rozwijana przez ludność wiejską.

Dalszy rozwój tej kultury nie był już w pełni autonomiczny. To tylko dziewiętnastowieczni myśliciele romantyczni byli przekonani, że lud zachował w niezmięnionej i nieskażonej postaci cały zrąb kultury sprzed tysiąca lat. Owszem, sporo elementów kulturowych z tego okresu, zwłaszcza z zakresu wiedzy, wierzeń i magii, przetrwało w kulturze wsi aż w głąb XIX w., ale stanowiły one tylko cząstkę ogólnej tradycji kulturowej, na którą złożyło się wiele pierwiastków przejętych z zewnątrz. Rozwój kultury chłopskiej — jak zresztą każdej innej — miał charakter kumulatywny i synkretyczny, a więc łą-

¹⁰ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, wyd. 2, t. I i II, z. 1 i 2, Warszawa 1967, 1968.

czący w sobie elementy różnego pochodzenia, powstałe zarówno w procesie rozwoju wewnętrznego, jak i pochodzące z dyfuzji pierwiastków obcych. Ten swoisty mechanizm trwania i rozwoju kultury miał, jak się okazuje, charakter dialektyczny. Powodował, że kultura chłopska była kulturą polską, posiadającą takie cechy, które spajały wszystkie warstwy i klasy społeczeństwa, z drugiej jednak tę chłopską spośród innych wyróżniał, specyfikował i oddzielał.

Uwidoczniło się to wyraziście szczególnie właśnie w średniowieczu. Taką podwójną funkcję — i wiążącą, i wyróżniającą — pełniło chrześcijaństwo. Wraz z jego zaprowadzaniem w kraju Polska nie tylko została włączona w orbitę spraw politycznych Europy, ale także otwarta dla recepcji uniwersalnej europejskiej kultury średniowiecza, stała się „państwem średniowiecznej Europy” — jak trafnie to określił J. Dowiat¹¹. Religia chrześcijańska i terytorialna organizacja kościelna (archidiecezje, diecezje, parafie) stały się podporą organizacyjną państwa. Zaprowadzanie nowej religii w państwie i misje religijne do krajów sąsiednich były wyrazem polityki państwowej, centralizującej różne ziemie w jeden polityczny organizm. Czołowa pozycja duchowieństwa i hierarchia kościelna wiązały stanową strukturę społeczeństwa w zwartą całość. Rzadkie były wypadki rozbieżności między interesami państwowymi a kościelnymi. Religia chrześcijańska wcielała, czy usiłowała wcielić u wszystkich takie same idee, zasady, cnoty moralne i w ogóle jednolite wzory osobowości, dzięki czemu łagodziła ona obyczaje (np. zwalczała okrutne kary cielesne i zwyczajowe prawo zemsty), podnosiła znacznie pozycję kobiety w rodzinie i społeczeństwie itp.¹²

Zaprowadzanie nowej religii na miejsce kultu pogańskiego nie było aktem jednorazowym, lecz trwało długo, nawet całe wieki. Doprowadziło to do szczególnych przekształceń w kulturze chłopskiej z jednej, a do uwydatnienia różnic między tą a kulturą klasy feudałów z drugiej strony. Nowa religia objęła wprawdzie klasę feudałów — rycerstwo — oraz miasta, zaś lud wiejski pozostał jeszcze długo poza jej realnym wpływem, przechowując nadal elementy kultury pogańskiej. Z czasem jednak i tu przenikały elementy wnoszonej przez

¹¹ J. Dowiat, *Polska państwem średniowiecznej Europy*. Warszawa 1968.

¹² Zob. J. Dowiat, *Chrzest Polski*, wyd. 4. Warszawa 1962, s. 193 i nast.

chrześcijaństwo kultury zachodniej, a poprzez jego pośrednictwo także i antycznej¹³. Wiązały się one jednak w praktyce z elementami dawnymi, nawet właśnie dzięki działalności Kościoła. Ponieważ wyrugowanie z życia niezgodnych z chrześcijaństwem treści wierzeniowych, obrzędowych i kultowych okazało się niezwykle trudne, Kościół starał się nadawać im piętno chrześcijańskie, wysublimować je, niejako „ochrzcić”. Stąd wiele takich synkretycznych, pogańsko-chrześcijańskich treści znajdujemy jeszcze w czasach nowożytnych, np. w obrzędowości Bożego Narodzenia, Wielkiejnocy i innych, w zwyczajach i obrzędach rolniczych, domowych itd.¹⁴

Okazuje się np., że wprawdzie na przełomie X i XI w. na ziemiach polskich następuje — zapewne pod wpływem chrześcijaństwa — gwałtowne przejście z ciałopalnego na szkieletowy rytuał pogrzebowy, ale jednak na wielu terenach (Pomorze, Kujawy, Mazowsze, Podlasie, środkowa Polska, Lubelskie) aż do końca XII w. występuje równocześnie także i rytuał ciałopalny, jako kontynuacja dawnych praktyk pogańskich. Jak wiele dawnych treści magiczno-wierzeniowych tkwiło w życiu codziennym, świadczą niektóre źródła pisane z w. XIII, jak np. głośny katalog magii, używany przy spowiedzi¹⁵. W XIV w. Kościół walczył z pogańskimi praktykami magii wegetacyjnej, uprawianymi m.in. w dzień 1 maja, przerzucając je po części na dzień św. Jana, po części na Zielone Świąta¹⁶. O swoistym schryistianizowaniu magii — zjawisku zresztą typowym — świadczy np. wyjątek z piętnastowiecznego kazania: „na Gromnice obchodzą z święconymi gromnicami domy i krowy, wypalają im sierść w krzyż lub ostrzygają ją i tak palą, pewnie żeby się dobrze wodziły i by ani czarownica, ani pies wściekły im nie szkodziły; obchodzenie domu zabroni przystęp czarom lub raczej ochroni od gromu i gradu. Zarazem wró-

¹³ Zob.: W. Heckowa, *Pod znakiem świętego słońca*. Wrocław 1961.

¹⁴ W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*. Poznań 1926; Tenże, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*. Kraków 1931; W. Kozłowski, *Pochodzenie świąt chrześcijańskich*. Warszawa 1959; J. Burszta, *Kultura wsi średniowiecznej (do końca XV w.)*. [W:] *Historia chłopów polskich*, op. cit., t. I, s. 231–246.

¹⁵ E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*. Wrocław 1955.

¹⁶ W. Heckowa, op. cit., s. 116.

żą z wosku gromnicznego: dają mu okapywać na rękę lub rękawy, jeśli wcale nie kapie lub tylko niewiele, zła to wróżba¹⁷.

Nie wdając się w dalsze szczegóły można ogólnie powiedzieć, że w okresie średniowiecza stan chłopski, ograniczany coraz więcej ustawodawstwem feudalnym, zaczyna coraz wyraźniej żyć w obrębie własnego tylko kręgu spraw wiejskich i stanowych. W tym własnym kręgu zaszło sporo zmian. Ograniczając się tylko do zagadnienia mentalności można rzec, że działalność Kościoła wyzwoliła ostatecznie chłopów z plejady bożków i demonów w kulcie zewnętrznym, lecz cały mitologiczny świat pogański żył nadal pod formą obrzędów i zwyczajów, wierzeń osobistych, zabobonów i zabiegów magicznych. Został on jednak wzbogacony nowymi treściami: wiarą w Boga, w rzeszę świętych, w piekło i umieszczonych w nim diabłów czy szatanów różnej maści, pokroju, znaczenia i mocy. Ten świat nadmysłowy związał się ściśle z pracą w gospodarstwie wiejskim, z życiem na wsi i z sytuacją gospodarczą i społeczną stanu chłopskiego. Był to zatem już odrębny świat chłopskiej kultury.

TRZY NURTY KULTURY ŚREDNIOWIECZNEJ

Obok chłopskiego, ukształtował się świat odrębny, świat feudalny, rycersko-szlachecki. Na czym polegała jego odrębność kulturowa?

Omawiając skrótowo to obszerne zagadnienie, można powiedzieć następująco. Już w XIII w. stan rycerski stał się stanem zamkniętym, który wyraźnie społecznie i kulturowo odgrodził się od stanów innych — mieszczaństwa i chłopstwa. Podstawą ukształtowania się stanu rycerskiego była stworzona w średniowiecznej Europie instytucja rycerstwa, przeszczepiona na teren Polski w okresie tworzenia się ustroju państwa feudalnego, także przez Kościół. To właśnie duchowieństwo, początkowo głównie pochodzenia obcego (francuskiego, flamandzkiego, niemieckiego), przenosiło wzory zachodnie, nowe schematy prawne, obyczajowe i nowe instytucje. Rycerstwo — to nie tylko zawód, to nie tylko funkcja obrony kraju. To cała instytucja o swoistej organizacji wewnętrznej, normach prawnych, moralnych

¹⁷ A. Brückner, *Kazania średniowieczne*. Kraków 1895, cz. II, s. 4.

i obyczajowych oraz całym systemie własnych wartości. Do stanu rycerskiego wchodziło się niekoniecznie przez osobiste zalety i zasługi, ale przez urodzenie, a następnie przez rycerskie wychowanie i realizowanie obowiązującego tu wzoru kulturowego. Wychowanie na rycerza odbywało się zarówno w rodzinie, jak — a może i przede wszystkim — w domu obcym, we dworze czy na zamku¹⁸. Pasowanie na rycerza dokonywało się po wykazaniu przez adepta nie tylko umiejętności władania bronią, ale także po ujawnieniu odpowiednich cech osobowości: zwinności, wytrwałości, odwagi, czystości i kurtuazji rycerskiej. Pasowanie na rycerza miało zarazem charakter religijny i było traktowane — jak to wówczas mówiono — jako „ósmym sakramentem”¹⁹. Rycerza zaś obowiązywały określone normy wzoru osobowego: waleczność, honor, dotrzymywanie słowa (owo głośne także potem *verbum nobile* — słowo szlacheckie), troska o należyłą prezencję zewnętrzną itp., nawet specjalne rycerskie formy miłości. Istotnym przywilejem i istotną cechą stanu rycersko-szlacheckiego — i tylko tego stanu — było niezajmowanie się pracą fizyczną, pracą wytwórczą, lecz prowadzenie życia konsumpcyjnego. Co więcej, obowiązkiem była hojność, stąd rozrzutność i trwonienie majątku nie było czymś niezwykłym i nie bardzo ganionym. Ten wzór osobowy rycerza, a wkrótce szlachcica, był zupełnie przeciwstawny chłopskiemu. Już kronikarz XII w., Gall Anonim, rozróżniał wyraźnie te wzory w generycznych określeniach: *milites bellicos* i *rustici laboriosi* (waleczni rycerze i pracowici chłopi).

Stan rycersko-feudalny, a także powiązany z nim stan duchowny, były tymi, które rozporządzały wolnym czasem. Mogły więc — a nawet miały powinność — zajmować się kulturą, kulturą wyższą — literaturą, nauką, sztuką. Uczestniczyły one stąd w ogólnej kulturze Europy, co ułatwiał wspólny język porozumienia europejskiego — łacina.

Gdy więc chłopi, owi *laboriosi*, związani ściśle z pracą w gospodarstwie wiejskim i kształtujący swą kulturę tylko w łączności z ową

¹⁸ Zob. socjologiczną analizę instytucji rycerstwa i wychowania rycerskiego, a także rzemieślniczego, w pracy: J. Chałasiński, *Wychowanie w domu obcym jako instytucja społeczna*. Poznań 1928.

¹⁹ J. Dowiat, *Chrzest Polski*, cyt. wyd., s. 194.

pracą w konkretnym środowisku przyrodniczym, tworzyli zamknięte społeczności lokalne i regionalne — to stan feudałów świeckich i duchownych miał charakter grupy aterytorialnej. Należał do polskiej grupy etnicznej, ale zarazem do europejskiej wspólnoty kulturalnej. Jego kultura zatem musiała łączyć w sobie oba pierwiastki: słowiańsko-polski i uniwersalny, europejski. To właśnie wyznaczało odrębny nurt jego kultury w kulturze polskiej. Oczywiście, feudalne „doły” — drobne rycerstwo i prowincjonalne duchowieństwo — bliższe były pierwiastkowi pierwszemu, gdy „góra” raczej uniwersalnemu.

Pośrodku między chłopskim a rycersko-feudalnym stał stan mieszczański. To był też świat odrębny o swoistej kulturze. Powstanie miast — to właśnie dzieło średniowiecza. Zróżnicowanie się społeczeństwa i jego wzrost wzmogły zapotrzebowanie na zwiększoną wytwórczość rzemieślniczą. Wyłaniają się więc rzemieślnicy jako specjaliści, osiedli początkowo na podgrodziach i w wiejskich osadach rzemieślniczych (osady służebne). Średniowiecze wnosi z sobą model miasta — przestrzenny i prawno-organizacyjny. Interesują nas tu jednak sprawy kultury. Otóż z jednej strony podkreślić trzeba fakt dużej imigracji do miast rzemieślników pochodzenia obcego — niemieckiego, flamandzkiego lub walońskiego. Wnosili oni z sobą nie tylko gotowe, wykształcone na Zachodzie miejskie formy organizacyjne i prawne, ale i elementy obcej kultury. Istotą miasta ówczesnego była wyspecjalizowana wytwórczość rzemieślnicza w ramach organizacji cechów, gildii i korporacji. Warunkiem egzystencji rzemieślników objętych tą organizacją była praca wytwórcza w obrębie warsztatu. Tu odbywało się też szkolenie narybku, często napływowego ze wsi. Stąd było to również instytucjonalne „wychowywanie w domu obcym”. Co więcej, wyzwolenie na mistrza i w ogóle specjalizacja rzemieślnicza związana była często z typową wędrowną rzemieślników po świecie. Miasto skupiało również kupców, ci zaś, z natury swego procederu, musieli mieć szerokie kontakty handlowe. Stąd też miasta stały się — obok dworów pańskich — odrębnym kanałem recepcji wpływów szerszych, europejskich.

Miasto średniowieczne wykształcało stopniowo własną kulturę miejską, w sensie kultury materialnej, oraz kulturę mieszczańską, w znaczeniu wartości życiowych i stylu życia. Patrycjat miejski starał

się naśladować zewnętrznie kulturę feudalnej „góry”, wzór życia miał jednak inny: praca i oszczędność, zapobiegliwość i zysk, usłużność i układność — itp. Plebs miejski, składający się przeważnie z przybyśszów ze wsi, dla których przejście do miasta dawało osobistą wolność w myśl średniowiecznego powiedzenia *Die Stadtluft macht frei* (powietrze miejskie czyni wolnym), wnosił z sobą kulturę swej wsi i regionu.

Miasto było jednak silnym ośrodkiem oddziaływania na okolicę. Tu ludność okoliczna zaopatrywała się w wyroby miejskie (targi i jarmarki miejskie), tu mieściły się klasztory, kościoły i centra parafii, przy nich zaś parafialne szkoły itd. Miasto, wytwarzające swoją odrębną kulturę — kulturę stanu mieszczańskiego, nią promieniowało na okolicę, jak też przekazywało na wieś elementy kultury feudalnej i w ogóle europejskiej.

Można rzec, że każdy z powstałych w średniowieczu nurtów kultury osadził się w odrębnym środowisku ekologicznym. Środowiskiem kultury feudalnej były zamki, grody, dwory, klasztory i otwarta przestrzeń całego kraju; środowiskiem kultury stanu mieszczańskiego była przestrzeń zamknięta murami miejskimi, uregulowana modelowym układem wzajemnych odniesień rynku i ulic; kultury chłopskiej — wieś z otaczającą ją przestrzenią eksploatacji gospodarczej. Te dwa pierwsze środowiska ekologiczne nie uległy do końca średniowiecza większym zmianom, duże natomiast przeobrażenia zaszły w środowisku wiejskim.

Mamy tu na myśli wielką akcję osadniczą przeprowadzoną już w XII w. na Śląsku, a w XIII–XV w. na reszcie ziem polskich²⁰. Głównie dzięki inicjatywie feudałów założono w tym okresie setki nowych wsi oraz przeorganizowano przestrzennie (i zarazem prawnie) większość osad już istniejących. Ta swoista wielka reforma rolna średniowiecza, dokonywana na podstawie nowych norm zwyczajowo-

²⁰ Zob. syntetyczne ujęcie tej akcji: R. Heck, *Wielkie procesy osadnicze*. [W:] *Historia chłopów polskich*, op. cit., t. I, s. 165–173. Zob. też: J. Burszta, *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej. O kształtowaniu się krajobrazu osadniczego ziem polskich i rozplanowań wsi*. Wrocław 1958, s. 46–73.

prawnych (lokacja na tzw. prawie niemieckim), wniosła — prócz nowej siatki osad i pewnej liczby etnicznie obcego elementu osadniczego — regularne typy rozplanowań wsi i gruntów, związane po części z zaprowadzonym systemem gospodarki trójpolowej. Chodzi o niwowy i łąnowy układ gruntów oraz o regularne typy wsi: okolnicy, owalnicy, ulicówki i wsi łąnów leśnych. W efekcie tych zmian rodzina i zagroda chłopska zostały osadzone w ujednoliconych układach przestrzennych wsi. Okazały się one dość stabilne, gdyż w zasadniczych swych rysach zachowały się — mimo pewnych procesów wewnętrznego rozwoju — aż po w. XIX, a nawet, jak np. w Polsce południowej, widoczne są do dzisiaj. Te układy przestrzenne warunkowały w określony sposób współżycie społeczne mieszkańców wsi i rozwój jej kultury w czasach nowożytnych.

UBIÓR — WYRAZEM ODRĘBNOŚCI

Zarysowaliśmy wyżej ogólne warunki wyodrębniania się w średniowieczu trzech nurtów w kulturze ogólnopolskiej: rycersko-feudalnej, mieszczańskiej i chłopskiej. Owo wyodrębnianie się było powolne i stopniowe. Można by ten proces zilustrować niektórymi przykładami.

Wymownym może być przykład ubiorów, poznawanych coraz lepiej dzięki analizie zachowanych źródeł ikonograficznych. Tak więc w XII w., 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. Jednolitość tej samorodnej kultury podważały wpływy cywilizacji niesionej przez chrześcijaństwo, przenikające z dalekich Salonik, z bliższych Czech, Francji, Belgii i Niemiec, ale działanie ich nie od razu było tak znaczne jak w wiekach późniejszych”²¹. Już jednak pod koniec XII, a zwłaszcza w XIII w., warstwy wyższe porzucają dawne ubiory wywodzące się jeszcze z czasów pogańskich, na rzecz ubiorów

²¹ J. Rosen-Przeworska, *Ubiór na ziemiach polskich w okresie wczesnego średniowiecza*. „Polska Sztuka Ludowa” R. VIII, 1954, s. 14.



2. Ubiór w XII w. Z kolumny romańskiej kościoła w Strzelnie

kosmopolitycznych, wyrabianych w znacznej mierze z droższych tkanin importowanych z Flandrii i Anglii (cienkie sukno), bądź z Bliskiego Wschodu (aksamity, adamaszki, jedwabie)²². Przejmowanie wzorów europejskich nie jest jednak w tym wieku jeszcze powszechne; ubiory chłopskie, mieszczaństwa i rycerstwa nadal jeszcze nie wykazują większych różnic w kroju. Zróżnicowanie pogłębia się w XIV w. nie tylko w stroju, ale i w ubiorze codziennym. Feudalna góra — dwór panującego, magnateria, zamożne rycerstwo, a za nimi patrycjat miejski — przejmują pod koniec tego wieku wzory zagraniczne: włoskie, francuskie, niemieckie, czeskie, ruskie. „Szerokie jednak warstwy społeczeństwa w miastach i po wsiach trwają przy starych, tradycyjnych krojach”. Co więcej, już od XIV w. „[...] mieszczaństwu i chłopstwu zakazywano noszenia pewnych określonych form odzieży, używania kosztowniejszych tkanin i szlachetniejszych futer”²³. Nie wolno było np. naśladować strojów dworskich.

W XV w. doszło do wyraźnego wyróżnienia się ubiorów chłopskich spośród innych. Podkreślmy — ubiorów, a nie jednego ubioru. Wyodrębniony bowiem klasowo ubiór chłopski nie był wówczas jednolity na obszarze ziem polskich. Różne przyczyny: warunki geograficzne, sąsiedztwo miast, dróg handlowych, wpływy zewnętrzne, różnice w wytwórczości lokalnej, podziały administracji kościelnej, państwowej, feudalnej itd. — pociągnęły za sobą wyraźną regionalizację ubiorów chłopskich w Polsce w ciągu XV i XVI w.²⁴

W tym okresie wyodrębnia się także klasowy ubiór mieszczański, „[...] na którym znać 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 szlachcica”²⁵. Jeszcze większe zmiany uwi-

²² J. Rosen-Przeworska, *O ubiorze chłopskim od XIII wieku do Renesansu*. „Polska Sztuka Ludowa” R. VIII, 1954, s. 79–80.

²³ Tamże, s. 92–93.

²⁴ Zob. w tej sprawie źródłową rozprawę T. Seweryna, *Ubiór chłopski w Polsce (1450–1650)*. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. I, Kraków 1966, s. 9–74, zwłaszcza s. 31, 70 i nast.

²⁵ J. Rosen-Przeworska, *O ubiorze chłopskim...*, op. cit., s. 99.

daczniają się w ubiorze szlacheckim, „[...] coraz bardziej oddalającym się od dawnych wzorów ubioru polskiego. Ubiór mieszczański i szlachecki zatracą związki z przeszłością w znacznie większym stopniu, aniżeli ubiór chłopski”²⁶.

Wykształcenie się do okresu renesansu trzech odrębnych typów odzieży w społeczeństwie polskim — szlacheckiej, mieszczańskiej i chłopskiej — było ściśle związane z rozwojem struktury klasowej społeczeństwa. Było ono zewnętrznym wyrazem i legitymacją przynależności stanowej, a zarazem wizualnym odbiciem rozdzielania się polskiej kultury etnicznej na trzy nurty. Odrębny ubiór codzienny, szczególnie zaś strój, zaczął pełnić zgoła szerszą funkcję. Nie był on wynikiem zwykłych tylko konieczności ekonomicznych, tego mianowicie, na co było kogo stać. Tak mogło być po części tylko u chłopów z racji ich warunków życia: obciążeń feudalnych, ograniczonej wolności osobistej, zmniejszonych możliwości kontaktów z rynkiem, znacznej samowystarczalności ich gospodarstwa itp. Te właśnie warunki sprawiły, że ubiór chłopski różnicował się wówczas już w obrębie wsi według stopnia zamożności (większe bogactwo ubioru kmiecia niż zagrodnika), a następnie regionalnie.

Inaczej w klasie feudałów. Ubiór, odrębny od niższych warstw społeczeństwa, stał się stałym, uzewnętrznionym symbolem całego systemu wartości grupowych, tutaj 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 rekwizytów zewnętrznosci, 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 emocjonalnych i które oznaczały zarówno indywidualny wzór osobowy, jak i integrację grupową, a dla obcych zasadnicze kryterium odrębności stanowej. Zrozumiałe stają się stąd feudalne zakazy naśladowania przez inne stany ubiorów rycersko-szlacheckich.

Odtąd też odrębność stroju będzie pełniła tę funkcję aż prawie po czasy najnowsze.

²⁶ Tamże

W OKRESIE RENESANSU

Przejdźmy szybko przez stulecia XVI–XVIII. W dziejach kultury są to dwa kolejne okresy — renesansu i baroku. Co można powiedzieć istotnego o tych okresach z punktu widzenia interesującego nas tu zagadnienia?

W historii gospodarczej jest to okres zwany ogólnie folwarczno-pańszczyźnianym. System ten, uwidaczniający się już w okresie poprzednim, zaczął się teraz szybko rozwijać. Rycerstwo „przekuwa miecze na pługi” i staje się szlachtą. Ideałem życia szlachty staje się — jak to zachwalał ustami szlachcica Ponętowskiego w swoich *Notatach gospodarskich* (1588) Anzelm Gostomski, klasyczny niejako reprezentat ziemiańskiej ideologii: „Nie chcę, by miał szlachcic więcej, tylko jedną wieś, a dobrą, sto w niej kmieci rządnych [...], kościół w niej murowany [...], młyn trzema kół, tuż przy wsi — folwark z dawna sporządzony — browar bliżej od dwora, coby raz w raz zawarzał — tuż przy browarze drewnik, a w tyle chmielnik, ogród przy tym za kuchnią — gumno zawsze jako gaj, oborę jako natknął. Niech obejdą dziedzinę mytne lasy po dwu stron, spustne stawy po trzeciej, a łąki z jednej, wkoło niech ma pasze bezstronne, pastewnik dobrej trawy”.

Do idei ziemiańskiej szlachtę ówczesną nie trzeba było przekonywać. Z rycerzy przekształciła się ona w ziemian, budując w spokoju przez cały XVI w. ustrój folwarczno-pańszczyźniany. Ideał obrony ojczyzny stawał się coraz więcej pustym zawołaniem, rzeczywistym zaś dążeniem — spokojne życie na wsi, zyski z gospodarstwa wiejskiego prowadzonego systemem pańszczyźnianym i bezpośredni udział w życiu publicznym, aż łącznie do osobistego (*viritim*) wyboru króla. Treść etosu rycerskiego zmieniła się, inne niż przedtem wartości wzięły górę — powstał etos szlachecko-ziemiański. Powstał ideał polskiej Arkadii. Zaludniła się wówczas szlachtą dworsko-folwarczną wieś polska. Unikalnym w świecie stał się fakt, że liczba szlachty przekraczała w Polsce liczbę ludności miejskiej.²⁷ Nic więc dziwnego, że z czasem nie miasta, ale dwory ziemiańskie staną się ośrodkami oddziaływania kulturalnego na ludność wiejską.

²⁷ J. St. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. I. Warszawa 1960, s. 231.

Kiedy mówimy o okresie renesansu na wsi, mamy na myśli jego pierwszą połowę — okres, kiedy nie ujawniły się jeszcze wyraźniej ujemne skutki systemu poddańczo-pańszczyźnianego. Jest faktem, że wieś polska osiągnęła w końcu średniowiecza, gdzieś w połowie XVI w. szczyt swego rozwoju gospodarczego i kulturalnego na przestrzeni całej epoki feudalnej. Uwidaczniał się on w wielu dziedzinach.

Prężność demograficzna wsi dawała nadwyżkę ludności, która znalazła ujście w zwiększeniu liczby gospodarstw chłopskich, w odpływie do miast, a także w akcji osadniczej. W ciągu XV i XVI w. powstały na ziemiach polskich tysiące nowych osad wiejskich, zarówno rolniczych, jak związanych z przemysłem leśnym, hutniczym i innym. Okres ten charakteryzuje się stąd żywiołowymi wręcz procesami osadniczymi: na tereny Prus Książęcych i Warmii, na Podlasie, na ziemiach litewsko-białoruskie, Wołyń, Podole, Ruś Czerwoną, a nawet na przygraniczne tereny Brandenburgii i Pomorza. Osadnicy rolni z południowej Małopolski prą w Karpaty, gdzie stykają się w wyższych partiach gór z idącą ze wschodu falą osadnictwa wołoskiego; obie te fale zasiedlają teraz cały górski pas karpacki. W północnej Polsce rozwijać się zaczyna osadnictwo ołęderskie.

W okresie renesansu wykształcają się zasadnicze cechy wsi nowożytnej, które trwają bez większych zmian aż do końca okresu feudalnego z tym, że ulegają one później pewnemu załamaniu. Kultura wsi polskiej kształtowała się w szczególnych warunkach, a mianowicie: w sytuacji świetności gospodarczej, politycznej i kulturalnej Polski XVI i pierwszych dziesiątków lat XVII w., przy względnie dużej liczbie ludności wiejskiej oraz w żywych jeszcze kontaktach wsi z miastami.

Ustala się więc w tym okresie ostatecznie typ zagrody chłopskiej (kmiecej) złożonej z trzech odrębnych zabudowań: chałupy jedno- czy dwuizbowej z sienią i komorą, stodoły oraz budynku dla inwentarza żywego. Chłopi posiadają jeszcze własny żywy i martwy inwentarz, własne narzędzia rolnicze. Chałupa, budowana ich sumptem przez wiejskich i miejskich cieśli, przedstawia się solidnie, bo jest w ich własnym staraniu; bydło i inwentarz roboczy — również własny i liczny, tak jak i narzędzia rolnicze, w których pojawia się wiele części żelaznych; upowszechnia się dwudzielny wóz z ruchomym

przodkiem i nowożytny zaprzęg konny w postaci chomąta i szlei. Na paradny wyjazd kmiecie mają zdobne wozy z plecionym wasągami, w zimie sanki z karetą.

O samodzielności ekonomicznej chłopów XVI w. świadczy 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 uwidacznia się zestaw mebli: stół, zydeł, stołki, łóżka, skrzynie na odzież, półki na naczynia — wykonywanych z drzewa przez wiejskich i miejskich stolarzy na wzór renesansowych mebli mieszczańskich i dworskich. Takie też wyposażenie wnętrz mieszkań chłopskich przetrwało w zamniejszych domach chłopskich aż w głąb XIX w., a nawet i dłużej. W mieszkaniach kmieci w zachodniej i północnej Polsce pojawiają się piece kaflowe do ogrzewania izby. Przyjmuje się zdobienie mebli, naczyń i niektórych narzędzi przez ich malowanie lub rzeźbienie. Odzież chłopska ulega — zwłaszcza u kmieci — znacznemu wzbogaceniu. W ubiorze odświętnym pojawiają się te jego elementy, które znamy z czasów nowszych: szyta z sukna kramnego lub samodziału sukmana ze stojącym lub wykładanym kołnierzem, wcinana w pasie i z tyłu pofałdowana, podobna do tej siermięga, dalej wymyślnie krojone kaftany, wysokie buty z cholewami, na głowę stożkowata baranica, czapka magierka lub pilśniowy kapelusz itd. Znamienne, że krój odświętnej odzieży chłopskiej, szytej zarówno we wsi jak i przez krawców miejskich, zasadniczo nie różnił się jeszcze od kroju odzieży mieszczańskiej i niektórej szlacheckiej, gorszy był tylko materiał. W tym też okresie ustalają się wspomniane wyżej zróżnicowania regionalne w strojach ludowych, które rozwiną się w pełni w ciągu XIX w.

Zarówno ośrodki miejskie, jak i dwory promieniowały na wieś swą renesansową kulturą, co miało zasadnicze znaczenie dla wykształcenia się oblicza kultury ludowej. Wprawdzie dwór wprowadził już obowiązek pańszczyzny, objął chłopów swoją jurysdykcją i odciął od sądów państwowych, ścieśnił wieś chłopską na mniejszej przestrzeni (ze względu na wzrastające obszary folwarków), dzięki czemu doprowadził do rozwarstwienia chłopstwa; wprawdzie szlachta zaczęła przestrzegać zasady, że „kmieca rzecz: pług, cepy, radło, nie obiecał

(abecadło — tu w znaczeniu nauka) — niemniej jednak ujemne skutki tego systemu nie dały się jeszcze w większej mierze odczuć. Nastąpiło to dopiero później.

ETOS SZLACHECKI A CHŁOPI

Właśnie rozwinięty system folwarczno-pańszczyźniany doprowadził wkrótce kraj do regresu ekonomicznego. Historycy stwierdzają jego występowanie już od końca XVI w., nasilenie zaś w XVII w. Uwidocznił się on w dalszym rozwarstwieniu się wsi, w powstaniu warstwy małorolnych i biedoty wiejskiej, w odgrodzeniu wsi od miasta, w cofnięciu się gospodarstwa wiejskiego do poziomu samowystarczalne gospodarstwa naturalnej, w obniżeniu się poziomu umysłowego wsi itd.

Interesują nas tu głównie konsekwencje kulturowe regresu ekonomicznego. Do najważniejszych należy bez wątpienia zjawisko wyraźnej stagnacji kultury chłopskiej, zatrzymanie się jej rozwoju, nawet jej cofnięcia się i skostnienia. Faktem jest, że w kulturze materialnej wsi nie uwidaczniają się żadne postępowe zmiany aż niemal do początku XIX w. Dziedzictwo renesansowe wyraźnie zubożało i zakrzepło. Nic też dziwnego, że badając dziewiętnastowieczne wyposażenie techniczne gospodarstw i mieszkań chłopskich napotykałyśmy tyle śladów renesansowych.

Podobnie w zakresie kultury społecznej i umysłowej. Właśnie w tym okresie kultura wsi stała się wyraźnie tradycyjna, „wiernie przywiązana do form przez czasy ustalonych, niechętna nowościom, nie sprzyjająca samodzielnej twórczości”. „Jest to więc kultura wybitnie konserwatywna, bezwładna, bez dążności do rozwoju”²⁸.

Taką była w zasadzie nie tylko kultura chłopska, ale także kultura szerokiego gminu szlacheckiego; właśnie wówczas nastąpiło dalsze rozwarstwienie szlachty, którego dwoma biegunami były: magnateria i szlachta zaściankowa, szaraczkowa gołota. Dwory magnackie były ośrodkami wpływów mody europejskiej: w budownictwie, w ubiorze, w zwyczajach, w języku (makaronizm, potem francuszczyzna), w za-

²⁸ Tamże, s. 245.

interesowaniach, w gustach estetycznych itd. Gmin szlachecki natomiast gloryfikował swojski szlachecki obyczaj, tradycje ziemiańskie w ustalonych już gustach, w stylu życia i w stroju²⁹.

Nie oznacza to, aby nastąpiło jakoweś zbliżenie społeczne szlachty i chłopów. Przeciwnie, mamy do czynienia z procesem odwrotnym — społeczno-stanowego odgradzania się szlachty, nawet tej szaraczkowej, od chłopów, zamykania się w obrębie swego stanu i gorliwego strzeżenia przywilejów stanowych. Pozycja społeczna szlachcica nie wynikała ani z posiadania majątku, ani z prowadzenia jakiegoś zawodu i z wyników pracy. Nawet szaraczkowy szlachcic bez ziemi był zawsze „szlachetnie urodzony” i zawsze społecznie wyższy od zamożnego kmiecia, który jako chłop mógł być tylko „pracowity” (*laboriosus*). Szlachcic stworzony był do szabli, do polityki, nawet do noszenia korony, nigdy zaś do pracy. Przecież — w myśl zasady „złotej wolności” — czym szczyliła się polska szlachta w całej Europie — „szlachcic na zagrodzie równy [był] wojewodzie”.

Na straży owych wartości szlacheckich, owego stanowego etosu, stały nie tylko ustawy i przywileje konstytucyjne zdobywane przez kilka stuleci kosztem stopniowego ograniczenia władzy królewskiej, ale nawet literatura piękna. Wprawdzie często brała ona chłopów w obronę przed nadmiernym ciężarem i swawolą pana na folwarku, tak że stworzył się z tego cały nurt w literaturze polskiej od Mikołaja Reja, Jana Kochanowskiego, poprzez Piotra Skargę, Łukasza Górnickiego, Szymona Szymonowica, Krzysztofa Opalińskiego i innych, aż do Józefa Wybickiego czy Stanisława Staszica³⁰, jednak w literaturze tej przewija się znamieny wątek. Jest nim widzenie postaci chłopca jako nie tylko zapracowanego i wyzyskiwanego, ale także jako krapkowanego, leniwego, chytrego, nieszczerzego, skłonnego do picia i w ogóle takiego, którego trzeba stale pilnować i trzymać w ryzach³¹. Co więcej, w obronie tej przewija się, może mimowolnie, także

²⁹ Cz. Hernas, *Barok*. [W:] *Historia literatury polskiej*, pod red. K. Wyki. Warszawa 1973, s. 8–9.

³⁰ Zob.: M. Piszczkowski, *Obrońcy chłopów w literaturze polskiej*, cz. I i II, wyd. II. Kraków 1951; Tenże: *Wież pańszczyźniana w literaturze polskiej w. XV–XIX*. Warszawa 1972.

³¹ J. St. Bystroń, *Dzieje obyczajów...*, op. cit., t. I, s. 233–240.

jeszcze inny wątek — oto świat już od jego stworzenia jest tak urządzony, że szlachta była zawsze szlachtą, a chłopci chłopami: że jest to już taki boski porządek, że zatem nic tu nie można poradzić i chłopci muszą się z tym pogodzić. Chodzi tylko o to, by w traktowaniu chłopca nie było złej woli oraz przesady w obciążeniach i karach.

Taki stworzony w literaturze dla ochrony szlacheckiego etosu swoisty mit genetyczno-historyczny przebija np. w głośnym *Lamencie chłopskim na pany*, wierszowanym utworze anonimowym z pierwszej połowy XVII w. Oto chłopci — Gawęł, Kopera, Nawłok, Marchewka, Strączek, Badura, Dyrda, Mikuta i inni — gawędzą sobie w karczmie o chłopskiej biedzie i o krzywdach doznawanych od panów. Narzekania te kończą się znamieną przypowieścią o Ewie w raju, 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 zarosłe 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.
Kosarze, flisi, żeńcy i tak kmieci
Was chcę mieć wiecznie, także wasze dzieci!
A wy zaś drudzy te dary odnieście:
Rzemiosła macie pilnować na mieście!
Z was kołodzieje, smolarze i krawcy,
Kopcidymowie, garbarze, plugawcy».

A teraz znamienna sentencja:

Próżno się tedy frasujem na pany,
Onym od Boga rząd na nas podany³²

Mimo pozornej ostrości społecznej utworu, jego sens afirmujący porządek społeczny i klasowy, a zatem konserwatywny, jest nazbyt

³² M. Piszczkowski, *Wieś pańszczyźniana...*, op. cit., s. 98–106.

widoczny. Za jednym razem osadza on w dotychczasowym statusie społecznym nie tylko chłopów, ale i miejski plebs. Nie bez znaczenia były same nazwiska chłopskie i szlacheckie — te ostatnie zakończone zazwyczaj na -ski. Już samo ich brzmienie miało oznaczać przynależność stanową. Stąd też, gdy jakiś „pracowity” (chłop) lub „uczciwy” (mieszczanin) dostał się różnymi sposobami w obręb stanu szlacheckiego, zmieniał natychmiast nazwisko na -ski. Wystarczy zaglądnąć do głośnego zestawu *Liber chamorum*³³. Ta książka świadczy zresztą o odgradzaniu się stanu szlacheckiego od „warstw niższych”.

ODRĘBNOŚĆ STANOWA A MECHANIZM NAŚLADOWANIA

Była zatem szlachta społecznie czymś odmiennym od chłopów. Ale czy także pod względem swej kultury?

Wspomnieliśmy o odrębności kulturowej magnaterii. Nurt jej kultury płynął rzeczywiście odrębnym kosmopolitycznym korytem. Wspomnieliśmy też, że ogół szlachty — ów szlachecki gmin, szlachta wioskowa, cząstkowa, zagrodowa i gołota — związana była nadal z tradycją rodzinną. Znanca literatury tego okresu, Czesław Hernas stwierdza, że nastąpiło wówczas zbliżenie między kulturą zaścianków szlacheckich a kulturą chłopstwa; do dworców wkracza 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 przedostaje się na wieś; „[...] poprzez szlachecki dworek niejeden motyw kulturowy przenika i na wieś, skąd kultura baroku czerpie wzory prostoty i swojskości”³⁴.

Stwierdzenie niewątpliwie słuszne, ale dotyczy niektórych tylko

³³ Walerian Nekanda Trepka, *Liber generationis plebeanorum (Liber chamorum)*, wydali: Włodzimierz Dworzaczek, Julian Bartyś, Zbigniew Kuchowicz, pod red. Wł. Dworzaczka, cz. I i II. Wrocław, Warszawa, Kraków 1963. Rękopis tego interesującego źródła powstał w latach 1624–1640. Zawiera kilka tysięcy nazwisk „chamów”, którzy wcisnęli się w obręb stanu szlacheckiego. Wszyscy przybrali oczywiście nazwiska „szlacheckie”.

³⁴ Cz. Hernas, *Barok*, op. cit., s. 9.

dziedzin kultury — i to chyba tylko kultury umysłowej, zwłaszcza folkloru. Do tych zagadnień wrócimy później.

Inaczej było w zakresie kultury zewnętrznej, wizualnej, bezpośredniej. Weźmy np. pod uwagę stroje i dajmy tu miejsce wypowiedziom Jana St. Bystronia, świetnego znawcy kultury staropolskiej.

Mając na myśli ubiory całego społeczeństwa polskiego XVI–XVIII w., charakteryzuje wpiery stroje szlacheckie i powiada: „Co za rozmaitość strojów, jaki ich przepych, ile złota i barwy, jaka teatralność zewnętrznego wystąpienia! [...] odnosimy wrażenie, jakby jakiś ogromny pochód karnawałowy przesuwiał się przez Polskę w ciągu wieków [...]”.

Maskarada narodów, bal kostiumowy! Nie dość było różnic w ubiorze pomiędzy grupami etnicznymi, religijnymi, stanowymi i majątkowymi; manifestowano jeszcze w stroju kontakty z zagranicą, sympatie polityczne czy kulturalne, o ile już nie przywdziewano obcego stroju tylko dla mody”³⁵.

Właśnie w okresie baroku dominować zaczęła u szlachty cudzoziemszczyzna. Przywdziewano obce stroje, modę zagraniczną przywozili podróżujący po cudzych krajach magnaci, wprowadzała je wracająca ze studiów zagranicznych młodzież, dostarczała ich zdobycz wojenna itd.

A oto dostrzeżony i świetnie zilustrowany przez Bystronia swoisty mechanizm rozszerzania się mody w obrębie stanu szlacheckiego:

„Bogaty strój oznaczał dygnitarza, dawał świadectwo zamożności, znamionował przynależność do wyższej sfery; nie dziw, że przy powszechnej ambicji do wywyższenia swej sytuacji zaczęło się na szeroką skalę naśladownictwo mody, aby dorównać przynajmniej w zewnętrznym wystąpieniu tym, którym zazdrozczono 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 zaściankowej, która w myśl zasady równości szlacheckiej chciała tę równość w ubiorze zaznaczyć. Magnaci, widząc, że nie wyróżniają się już od masy szlacheckiej, wymyślali coraz to nowsze stroje, które co ambitniejsi czy bardziej pretensjonalni zie-

³⁵ J. St. Bystron, *Dzieje obyczajów...*, op. cit., t. II, s. 441.

mianie 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 dotrzymać tempa tych zmian”³⁶.

Nic tu dodać, nic ująć. Zaobserwowane przez Bystronia zjawisko należy do typowych prawidłowości rozszerzania się mody w społeczeństwach klasowo rozwarstwionych. Czy dotyczy to także stanów społecznie zależnych i upośledzonych? Czy proces ten idzie aż do społecznych „dołów”?

W połowie XVII w. kaznodzieja protestancki, Adam Gdacjusz, pouczał znamienne: „[...] 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 gburcki, chłopski stan z sobą przynosi”. To moralne pouczenie mieszczan i chłopów szło po linii generalnych zakazów i wielokrotnie ponawianych uchwał sejmowych skierowanych przeciw zbyt w strojach pod karą pieniężną. W istocie chodziło o to, by strojami nie naśladować właśnie szlachty. Że takie naśladownictwo było, świadczy m.in. właśnie wielokrotność podejmowanych takich uchwał. Odnośnie jednak do chłopów, sprawa miała wyglądać według Bystronia inaczej. Píše on:

„Więć nie brała udziału w tym powszechnym naśladownictwie, zarówno ze względu na ścisłą zależność od dziedzica, który na takie wybryki musiałby krzywo patrzyć, jak też i z powodu ubóstwa; przecie cały prawie ubiór wiejski sporządzono na wsi domowym sposobem i wyjątkowo tylko coś jeszcze kupowano dla ozdoby. Pewnie, że i tu przedostawały się też wpływy miejskie; przedmiotem pożądania elegantów 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”³⁷.

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

³⁶ Tamże, s. 449.

³⁷ Tamże, s. 454–457.

ludowymi, można od tej strony uchwycić typowy proces historyczny, na który składałyby się następujące elementy:

1) niezależnie od zakazów i nakazów, wieś przejmowała ze stroju warstw wyższych wszystko to, na co ją było stać. Istniało stąd wielokrotnie stwierdzane 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 przejścia 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. Tą drogą następowało przestrzenne zróżnicowanie strojów ludowych w postaci jego regionalnych form;

5) jako już ukształtowany, dany strój (bo tylko o strojach tu mówimy, 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.

Wszystkie te czynniki sprawiały, że stroje wiejskie były i musiały być inne niż „warstw wyższych”, że stawały się strojami chłopskimi, ludowymi.

DWA NURTY MUZYCZNE

Dla zagadnienia historycznego kształtowania się kultury ludowej w ramach etnicznej kultury ogólnopolskiej; a szczególnie dla zilustrowania rozdzielania się tej ostatniej na kilka nurtów — bardzo instruktywny okazuje się przykład instrumentarium muzycznego.

Jak wynikałoby ze szczegółowych dociekań w tym zakresie, gdzieś do przełomu XII i XIII w. istniało jednolite instrumentarium rodzime³⁸. Składały się na niego różne formy gęśli, piszczałki, dudy, bębenki i in. Budowali je domorośli amatorzy. Wraz z narastającym od przełomu tych wieków zróżnicowaniem społecznym i podziałem pracy następuje rozwój muzykowania na dworach i w środowiskach miejskich, a stąd wzmożone zapotrzebowanie na instrumenty. Stąd w ciągu średniowiecza budowanie instrumentów muzycznych rozdwa się na rzemieślnicze, miejskie, prowadzone przez specjalistów, ale bez reglamentacji cechowej, oraz na półamatorskie, chłopskie, obsługujące rynek wiejski. W konsekwencji ujawnia się „już pod koniec średniowiecza zjawisko rysowania się podziału instrumentarium na dwie odrębne grupy: ludowo-wiejską i profesjonalno-dworską. Jeszcze elementem łączącym jest tutaj wprawdzie środowisko mieszczkańskie, ale i ono wkrótce z wolna oddalać będzie instrumenty ludowo-wiejskie”. I tu niezmiernie dla nas interesujące stwierdzenie: „Te instrumenty ludowe, które zostały przez instrumentarium profesjonalne asymilowane, pozostaną w nim aż do XVIII–XIX w. Poza nimi żaden już instrument ludowy nie odegra ważniejszej roli w rozwoju instrumentarium profesjonalnego; ukształtowane instrumentarium ludowe pozostanie już bez zmian, a jedyne wpływy między obydwojma środowiskami przebiegać będą w kierunku odwrotnym — w formie wpływu wywieranego przez rozwijające się stale i coraz szybciej instrumenty profesjonalne na tradycyjne instrumenty ludowe”³⁹.

Zatrzymane w swym rozwoju i cofnięte do terenu wsi instrumentarium ludowe ulega więc w okresie renesansu pewnym udoskonaleniom, zapożyczonym głównie od profesjonalnego. Należą tu np. skrzypice, pojawiające się od połowy XV w. choć i te traktowane są jako instrument ludowy, rozwinięty potem w skrzypce. Wspólnym terenem występowania obu tych grup jest jeszcze środowisko miej-

³⁸ Dane do rozwoju instrumentarium muzycznego czerpiemy głównie z syntetycznej, a dobrze udokumentowanej rozprawy Włodzimierza Kamińskiego, *Instrumenty muzyczne na ziemiach polskich. Zarys problematyki rozwojowej*. Kraków 1971.

³⁹ Tamże, s. 80.



3. Wyjazd na naukę zagranicę. Drzeworyt z książki Mikołaja Reja
Zwierciadło, 1568 r.

(wg Bystronia)

skie, ale brak już jest dla nich wspólnego wytwórcy instrumentów. Mielibyśmy stąd już jakby trzy nurty instrumentarium. Dworskie, które rozwija się i upiększa, miejskie, znacznie od dworskiego skromniejsze, i ludowe — zachowawcze. Na instrumentarium ludowe (wiejskie) okresu renesansu składają się głównie instrumenty strunowe: skrzypce, serby (skrzypce łużyckie) i kobza (ta zresztą raczej w folklorze miejskim), ponadto trzystrunowe mazanki, czterostrunowa suka i cymbały. Z innych to: różne formy dud znanych w całej Polsce i o różnych nazwach (dudy, kozioł, siesieńki lub szerszeńki, czy gajdy). Zaś profesjonalne instrumentarium ma charakter kosmopolityczny, europejski. Właśnie w renesansie nastąpiło zarówno jego wzbogacenie, jak i ujednoczenie na terenie Europy. Wiąże się to z coraz to szybszym rozprzestrzenianiem się nowych instrumentów; gdy w średniowieczu dany instrument rozpowszechniał się na obszar Europy w ciągu nawet lat kilkudziesięciu, w XVIII w. — od kilku do kilkunastu, to w XX w. już tylko w ciągu kilku miesięcy. Ludowe zaś inaczej. „Tutaj proces wymiany dokonuje się niestęchanie 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 [...]”⁴⁰.

W przypadku muzyki instrumentalnej mamy do czynienia z klasycznym przykładem rozdzielenia się w okresie od końca średniowiecza kultury ogólnopolskiej na dwa odrębne nurty: profesjonalny i ludowy. Jakby łącznikiem między nimi stało się środowisko miejskie. Nurt muzyki ludowej został zdany na własną tradycję, którą przechowywał 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.

FEUDALNA SOCJOTECHNIKA A CHŁOPI

Wydzielanie się nurtu kultury ludowej nie byłoby w pełni zrozumiałe, gdybyśmy nie scharakteryzowali warunków społecznych życia ludności wiejskiej, a zatem i kształtowania się samej kultury środowisk wiejskich okresu folwarczno-pańszczyźnianego.

Rzeczpospolita szlachecka ze scentralizowanego dawniej państwa zamieniła się w tym okresie w sumę udzielnych państewek 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, to ostatnie, *nota bene*, złożone zaledwie z siedmiu wsi). Na bazie ogólnych przywilejów stanu szlacheckiego życie chłopów zostało zamknięte do ram tych właśnie dominów, tych „państw”. Aby móc wykorzystać chło-

⁴⁰ Tamże, s. 107.

pów do pracy pańszczyźnianej, aby móc czerpać z nich i z ich pracy wszelkie korzyści materialne, a równocześnie aby utrzymać poddańczą masę chłopską w uległości i, zarazem, społeczno-stanowej odległości — system feudalny rozwinął swoistą technikę kierowania życiem społecznym tej masy ludzkiej. Socjotechnika ta różniła się w zależności od konkretnych sytuacji.

Pan feudalny miał w obrębie swych dóbr w gruncie rzeczy władzę nieograniczoną. Skupiał w swoim ręku władzę ustawodawczą, sędowniczą 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.

W nowożytnych wsiach czynszowych, jakich szczególnie sporo było w Wielkopolsce i na Pomorzu, władza patrymonialna ograniczona była przywilejami pisemnymi, jakie uzyskał sołtys czy gromada. Właśnie na podstawie zawartej ugody, pan feudalny otrzymywał dochody w postaci czynszu oraz niektórych posług i danin, gromada zaś rządziła się sama, mając na swym czele urząd sołtysi. Gromada taka miała względnie dużą wewnętrzną samodzielność. Wsie czynszowe cechowały się stąd lepszą zabudową, większym dobrobytem i wyższą kulturą. W niektórych okolicach zachodniej Wielkopolski doszło w końcu XVIII w. 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 szeregu nakazów i zakazów: np. uczęszczania do kościoła, przestrzegania przykazań kościelnych, dbania o moralność, wymierzania 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 pełnię form 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 instytucja gromady, co narzędzie władzy patrymonialnej.

Właściciel dóbr miał tu 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 one wydawane ustnie i opanowywane pamięciowo, co pozwalało na ich naginanie do konkretnych sytuacji. Również pan był instancją sądowniczą — on sądził i on przyjmował apelacje. Ale nie sądził sam, lecz poprzez sąd gromadzki, złożony z wyznaczonych przez pana a 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, ekonomę, 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 on jeszcze znakomitym narzędziem, jakim była instytucja tzw. „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 tych sądach 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 dawnej i zakazaniu jaśnie pańskiemu, przeciw dobru pospolitemu i ku szkodzie”⁴¹.

Patrymonialne rządzenie wsią pańszczyźnianą poprzez wójta, ławę przysięgłych, sąd rugowy, dziesiętników itd. umożliwiało 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

⁴¹ J. Rafacz, *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII w.* Lublin 1922, s. 282.

w życiu publicznym, jak i prywatnym. System ten umożliwił również śledzenie czynów niezgodnych z wyznaczonymi normami i stosowanie sankcji negatywnych. Wydaje się też, że dzięki systemowi patrymonialnemu feudałom udało się, przynajmniej w dużej mierze, utrwalić w świadomości społeczności wioskowej przekonanie, że normy te i sankcje nie są jej narzucone, ale jej własne, wynikające z istniejącego na świecie takiego właśnie boskiego porządku. Utrwalaniu zasad patrymonialnego rządzenia służył także system kościelno-parafialny, starający się zrealizować idealny 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 boską i pańską itd.

Wszelkie odstępstwa od tego wzoru idealnego karane były surowo. Oto przykład kary za przestępstwo moralne. Niejaki Andrzej, młynarz we wsi Tryncza koło Przeworska, już żonaty, zostaje w 1681 r. ukarany przez sąd gromadzki za to, że niejaka Jadwiga Korytkówna została od niego brzemienna. Ukarany miał dać Jadwidze „za wieniec” grzywien 10, na wyżywienie dziecka oddać natychmiast 1 korzec żyta, 1/2 korca tatarski, 1/4 faski masła, wziąć to dziecko na wychowanie na półtora roku, do kościołów oo. bernardynów w Przeworsku i oo. dominikanów w Woli Sieniawskiej dać po 5 grzywien i po 2 świece à 18 gr, „pańskiej winy” miał uićić grz. 40, zaś „gromadzkiej winy” grz. 10, zaś do wiejskiego szpitala w Gniewczynie dać 2 pieczywa chleba oraz z 22 omlotów słomy zrobić snopki i pokryć nimi ów szpital, ponadto gromadę publicznie przeprosić⁴². W sumie za tę karę można było wówczas kupić pół niezłego gospodarstwa.

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 dziesiątników. W dobrach jednowioskowych pan rządził osobiście, w większych kompleksach dóbr wydawał on często dla oficjalistów specjalne instrukcje czy ustawy, wedle których mieli oni sprawować władzę. Nie wdając się bliżej

⁴² Księga sądowa wsi Tryncza. [W:] *Starodawne Prawa Polskie Pomniki*, t. XI, wyd. B. Ulanowski. Kraków 1922, s. 121–122.

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.

SYSTEM ZAMKNIĘTY CZY OTWARTY?

Tak urządzony ustrój poddańczo-pańszczyźniany i wspomniane wyżej systemy władzy patrymonialnej pociągały za sobą — niejako w ślad za izolacją gospodarczą — odcięcie wsi od szerszego świata i zamknięcie życia chłopskiego w granicach przestrzennych wsi i parafii, a najwyżej w obrębie klucza dóbr. Życie codzienne zamknęło się w całotygodniowym rytmie pracy na pańskim i na swoim gospodarstwie: w polu, w stodole, w browarze, w gorzelnii, w rudni i kuźnicy, w lesie, na łące i w domu. Nie oznaczało to jednak ani braku szerszych form życia społecznego, ani ścisłej izolacji od świata.

Jak ośrodkiem pracy zbiorowej poddanych był pański folwark, tak ośrodkiem życia społecznego była karczma, znajdująca się w każdej wsi. Tam przecież musiał zaglądać często każdy poddany, aby mógł — spełniając przymus propinacyjny — wypić w ciągu roku wyznaczoną mu przez dworskiego karczmarza określoną ilość gorzałki i piwa. Do karczmy zwyczajowo musieli wstępować kumowie idący z dzieckiem od chrztu. Tu wprost z kościoła zajeżdżało całe wesele i tu odbywało się ono kilka dni, stanowiąc przedmiot zainteresowania, a po części i udziału całej wsi. Wtedy to chłopcy zapominali o codziennym, ciężkim losie pańszczyźnianym; tańczyli do wtóru wiejskiej kapeli, śpiewali przyśpiewki, tu byli zarówno aktorami, jak i widzami praktykowanych zbiorowo w karczmie obrzędów wiejskich.

Karczma była naówczas jedną z ważniejszych instytucji łączności wsi „ze światem”. Tu przecież — jako w jedynym na wsi budynku przeznaczonym dla obcych — stawały karety z podróżnymi, korzystającymi z karczemnego noclegu. Zatrzymywali się tu wracający

z wojny żołnierze i ciury obozowe, opowiadając swoje wojenne przejścia, dalej wracający z odpustów, z miejsc świętych czy zgoła z Ziemi Świętej pątnicy, wreszcie ludzie luźni i wędrowni żebracy, jakich wówczas było bez liku. Tu zaglądali klechy, bakałarze, sowizdrzały, złodzieje, zbójnicy, buntownicy, zbiegli poddani itd. Wszyscy oni tworzyli w karczmie ciągle zmieniającą się, jakże pstrą i urozmaiconą scenerię, i jakże bogatą w najprzeróżniejsze i najdziwniejsze treści. Karczma była jakby ówczesnym telewizorem, stanowiącym dla większości poddańczej ludności 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 poprzez wiejską karczmę, kształtowały się treści życia umysłowego ówczesnej wsi. Nigdy nie zdołamy stwierdzić dokładnie, ile to treści kulturowych dostało się z szerokiego świata do wsi za pośrednictwem wiejskiej karczmy, możemy jednak być pewni, że wpływ ten był olbrzymi.

Drugą drogą pośredniego kontaktu 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 książkach. 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 tworzywem twórczości szlacheckich literatów XVI–XVIII w.⁴³ Tą drogą dostawały się na dwór niektóre elementy wiedzy ludowej, takie jak np. ludowe ziołolecznictwo. I odwrotnie. Na dworze gromadziły się dawne i nowo wydawane 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, itp. W każdym dworze znajdowało się jakieś kompendium praktycznej wiedzy w postaci np. *Zielnika* Syreniusza, czy tak popularnego od końca XVII w. encyklopedycznego podręcznika

⁴³ Cz. Hernas, *Barok*, op. cit., s. 67 i nast. Zob. również tego autora, *W kalinowym lesie*, t. I–II. Warszawa 1965.



4. Strój pary szlacheckiej z 1 połowy XVII w.
Muzeum Czartoryskich w Krakowie

(wg Bystronia)

J. K. Haura *Skład albo skarbiec ekonomii' ziemiańskiej, czy jak osławione w XVIII w. Nowe Ateny* B. Chmielowskiego. Poprzez izbę czeladną i poprzez chłopów umiejących czytać — a takich w XVIII w. było już nieco — ta mieszanina wiedzy praktycznej, wiadomości, fantazji i zabobonu dostawała się między lud wiejski wzbogacając jej dotychczasowe tradycyjne treści o nowe, „światowe” elementy. Tak jak np. 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 czasy stanisławowskie, w ślad za wpływem literatury francuskiej, rozpowszechniły wśród ludu szereg bajek magicznych i fantastycznych⁴⁴.

Wpływ dworu uwidocznić się musiał nawet w obrzędowości ludowej. Wprawdzie obchodzono zapewne po dawnemu np. 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 zmianie uległy np. zwyczaje rolnicze, a 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 w.

Wiek XVII i XVIII były okresem przemożnego wpływu Kościoła na postać kultury ludowej. Bez uwzględnienia tego wpływu nowożytna kultura społeczna i umysłowa ludu byłaby wręcz niewytłumaczalna. Od początków kontrreformacji aż przez prawie cały w. XVIII trwały ciągle misje, prowadzone przez różne zakony z jezuitami, a potem pijarami na czele, przy pomocy liczego duchowieństwa. Stałe oddziaływanie przez parafialną ambonę i konfesjonał, przez odpusty i klasztorne misje, przez żywe piśmiennictwo społeczno-religijne itd., działalność klechów i bakałarzy — pozostawiły głębokie ślady w zwyczajowości, obrzędowości i w treściach umysłowych ludu. Wskażmy na niektóre.

Działalność Kościoła zmierzała m.in. do przełożenia abstrakcyjnych pojęć dogmatycznych, zasad moralnych i faktów biblijnych na

⁴⁴ H. Kapełuś, *Bajka ludowa w dawnej Polsce*, ze wstępem J. Krzyżanowskiego. Warszawa 1968, s. 15 i nast.

proste pojęcia i wyobrażenia ludowe. Była to tzw. *Biblia pauperum*. Stąd np. Trójca św. przyjmuje postacie ludzkie, stąd żłóbek, stajenka, ubóstwo przy narodzeniu Chrystusa, macierzyństwo Matki Boskiej i losy Świętej Rodziny nabierają kolorytu polskiej wsi, są po prostu chłopskie. Pochodzą stąd — upowszechnione właśnie w tym okresie — obchody kołędników z szopką, przedstawienia jasełek i pochody zwane Herodami. Stąd pochodzi też nowy gatunek literatury, tworzony i kolportowany przez duchownych, klechów i bakałarzy, mianowicie kolędy i pastorałki, upowszechniane odtąd stale wśród ludu w postaci kanticzek.

Nie znaczy to, aby pod wpływem działalności Kościoła folklor chłopski tylko się wzbogacał. Ulegał on raczej dużym przekształceniom w swojej treści i wymowie. Folklorysty podkreślają m.in., że w okresie baroku zanika pod wpływem wzmożonej działalności religijnej nurt świeckich widowisk zapustnych, zaś widowiska jasełkowe i ludowa pastorałka, usunięte z prezentowania w kościele, stają się już tylko ludowymi. Gdy więc z jednej strony motywy tekstów dotąd kościelnych przenikają do folkloru, to z drugiej strony pierwiastki i formy ludowej stylistyki przedostają się do pieśni kościelnych⁴⁵.

Prócz wpływu na folklor religijny wsi mamy tu do czynienia z szerszym w ogóle procesem, a mianowicie kształtowaniem się pod wpływem Kościoła wierzeń o świecie nadzmysłowym i całego kontekstu wynikających z nich praktyk. Nauka kościelna wpoila przede wszystkim pojęcie o dwóch przeciwstawnych i zwalczających się światach: o świecie niebiańskim i o świecie 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 przede wszystkim w ludzi mających konszachty z diabłami, a stąd wyposażonych w dia-

⁴⁵ Cz. Hernas, *Barok*, op. cit., s. 168–170, 317–319, 445–447; Tenże, *W kalinowym lesie*, op. cit., t. I, s. 114–121; J. Krzyżanowski, *Dialog częstochowski*. [W:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*. Ossolineum 1972, s. 7–26; B. Krzyżaniak, *Pogłosy „Symfonii Anielskich” w repertuarze ludowym*, tamże, s. 27–69.

belską moc. Chodzi tu przede wszystkim o wiarę w czarownice. W średniowieczu nie było jeszcze upowszechnionego przekonania w tym zakresie, nie ma też jeszcze przed tymi istotami obawy. Wieki XVII i XVIII natomiast — to jedyny w Polsce okres procesów o czarę, w wyniku których poniosło śmierć 20–40 tys. kobiet⁴⁶.

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. Nam chodzi tu głównie o to, że czasy te ukształtowały typ umysłowości prostego człowieka przepojonej wiarą w istnienie nadzmysłowych sił, które mogą człowiekowi szkodzić, ale na które można wpływać poprzez odpowiednie praktyki magiczne. Tę wiarę, mającą zresztą głębsze 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.

Izolacja polityczna, społeczna i gospodarcza wsi nie oznaczała więc i nie pociągała za sobą izolacji kulturowej chłopstwa. Mimo zamknięcia w ramach wsi, parafii i dominium, chłopci mieli w rzeczywistości wiele bezpośrednich kontaktów ze światem. Oprócz wspomnianego stykania się z przedstawicielami tego świata już w obrębie wsi, możliwości te dawały im także przymusowe „odprawianie dróg”, a więc podwozy w dalekie nawet strony z pańskim zbożem i innymi produktami gospodarstwa wiejskiego, dalej udział w spławie wiślanym do Gdańska, wyjazdy na jarmarki, a 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 „oleñderska” na terenie Polski północno-zachodniej). O kulturowym wpływie tej kolonizacji nie mamy jednak bliższych danych.

Niewątpliwie drogą tych pośrednich i bezpośrednich styczności ów-

⁴⁶ Zob. w tych sprawach interesującą i źródłową rozprawę B. Baranowskiego, *Pożeganie z diabłem i czarownicą*. Łódź 1965.

czesnej ludności wiejskiej z szerokim światem upowszechniały się na dużych obszarach tożsame czy podobne treści kulturowe. Należały do nich także pieśni ludowe. Badania wykazują zdumiewające nieraz szerokie zasięgi tej samej pieśni, nawet interetniczne. Tak np. ludowa ballada z XVI w. *Szła dziewczeczka po wodę* objęła teren Polski, Czech, Moraw i Białorusi⁴⁷. Przykładów można by znaleźć wiele.

SPOŁECZEŃSTWO STAROPOLSKIE A KULTURA LUDOWA

Spojrzenie synoptyczne na kulturę społeczeństwa polskiego XVII i pierwszej połowy XVIII w. daje nieodparcie obrazy przeciwstawne: jego wewnętrznego zróżnicowania, a zarazem jakiejś jednolitości i tożsamości.

Zróżnicowanie i wręcz ostre kontrasty ujawniają się w zakresie kultury rzeczowej, wizualnej. Weźmijmy np. pod uwagę mieszkania. Istniała tu ogromna gradacja: wspaniałe pałace magnaterii położone zarówno w ośrodkach latyfundialnych jak i w miastach, a zwłaszcza w stolicy, w Warszawie, z ich wyszukaną kosmopolityczną pokazową infrastrukturą; dwory i dworki średniej szlachty, stanowiące — obok kościołów i klasztorów — charakterystyczny akcent wizualny polskiego krajobrazu; zubożone, niedorozwinięte, okaleczone w wyniku zwłaszcza ciągłych wojen i przemarszów wojsk miasta i miasteczka, których obraz nakreślił świetnie a zgryźliwie Krasicki w swej *Monachomanii*:

Były trzy karczmy, bram cztery ułomki,
Klasztorów dziewięć, i gdzieniegdzie domki...

Na drugim końcu zaś tej gamy mieszkania chłopów, dość wprawdzie zróżnicowane, ale przeważnie — jak to odbijają np. współczesne inwentarze wiejskie, czy jak to opisywali w swych pamiętnikach obcy podróżnicy — nędzne, drewniane, z goła z gliny czy chrustu, czasem nawet „budy w ziemi”.

Z mieszkaniami szły w parze stroje. Dla bogatej szlachty, jak pisał

⁴⁷ J. Horák, *Slovenské ľudové balady*. Bratislava 1965, s. 25 i 208.

Opaliński w swoich *Satyrach*:

Krawcy szyją telety, krają złotogłowy,
A z nich zaś prandypury, kaboje, kontosze,
Czuhaje i hazuki, i nie wiem co tylko,
Bo ile wymyślonych przezwisk i rodzajów
Szat różnych, tyle trzeba mieć w skrzyniach do stroju,
[...] Tysiąc tam będzie różnych odmian.

Ówczesne damy nosiły — jak informuje J. K. Haur — bogate i strojne „kornety, kufiety, bonety, półkornecie, fixmenty, fontazie, furyje, kukuriku, sergety, czyli surgoty, garnitury, ogazanty, manty, półmancie, rudisiany, sołtany, józefki, szustmany, ankry, szarpy, alsztyny, podwoniki, krymki, węgierki, kubraki, płaszczyki etc.”⁴⁸

Im niżej w ówczesne uwarstwienie społeczne, tym skromniejszy jest zestaw ubiorów, aż do chłopów, którzy ograniczali się do jednego stroju świątecznego na zimę i lato, a na co dzień do ubiorów z wyrabianego w domu płótna. I gdy „góra” — jak już wspomnieliśmy — zmieniała często zestaw strojów w ślad za naśladownictwem mody europejskiej, ubiory chłopskie wykazywały względną stabilność.

Elementy kultury materialnej, wizualnej, były tymi, które w sposób najbardziej efektywny pełniły funkcję społecznego odróżnienia i wyróżnienia. Stąd rozumiała jest taka dbałość o tę kulturę w tych sferach, w których społeczne wyróżnienie było jedną z naczelnych wartości życiowych. Ta idea życiowa zawarta została w szlacheckim powiedzeniu, pełniącym jakby główne zawołanie tego czasu: „Zastaw się — a postaw się”.

Inny nieco obraz uzyskujemy w zakresie kultury społeczno-symbolicznej. Rozpiętość jest tu znacznie mniejsza i nie zawsze istotna. Na przykład w zwyczajach i obrzędach wyłącznym okazuje się właściwie tylko kulig jako szlachecka zabawa karnawałowa. Inne były wspólne i w swej znaczeniowej istocie tożsame. Okazuje się więc, że np. 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 wyżej w „górze”, tym większa wystawność tego obrzędu, ale są to sprawy drugo-

⁴⁸ J. K. Haur, *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej*. Kraków 1693, s. 519.

rzędne. Podobnie było z obrzędami chrzcin i z pogrzebowymi. Towarzyszą im te same symbole znaczeniowe i te same praktyki wierzeniowo-magiczne. Takie same czy zupełnie podobne zabiegi symboliczne w dzień Wigilii spotykamy u wszystkich stanów i warstw społecznych (np. 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 w. stał się on właściwy tylko ludności wiejskiej i miejskiemu plebsowi. Podobnie było z wielkanocnym dyngusem⁴⁹ 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 znakomicie wcześniej, bo już w epoce plemiennnej. Późniejsze zróżnicowane 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 i analogie w innych kulturach ludowych.

Ze stroną zwyczajowo-obrzędową związane są zazwyczaj treści umysłowe: wiedza, wierzenia, wyobrażenia o świecie itd. — jednym słowem cała ludzka umysłowość, cała nadbudowa ideologiczna. Jakie były jej zasadnicze rysy w czasach saskich, czy i w jakiej mierze istniało jej zróżnicowanie klasowo-stanowe?

Obszerna literatura dotycząca tego okresu i przedmiotu wydaje się ukazywać obraz dość ujednoczony, jeśli wyłączymy feudalną górę. Wiadomo, że zarówno gmin szlachecki, jak nieliczne polskie miesz-

⁴⁹ Szczegóły znajdzie czytelnik m.in. w pracy: Z. Kuchowicz, *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i pierwszej poł. XVIII*. Warszawa 1957.

czaństwo nie miały wyraźniejszych ambicji kulturalnych i że do czasów saskich cały humanistyczny dorobek renesansu zginął niemal bez śladu. Drobna szlachta, jak i chłopci, 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 z takich podręcznych dzieł, jak wspomniany już *Skarbiec Haura* czy *Nowe Ateny* Chmielowskiego. Jeśli zaś wglądnijemy w treść tych dzieł, okaże się, że niemal dokładnie odpowiadała ona ówczesnej wiedzy chłopskiej. Było tak zarówno co do wiedzy o wszechświecie (Ziemia była nadal centrum świata, mimo że od odkrycia Kopernika minęło około 200 lat), jak i co do takich zjawisk, jak spadające gwiazdy (spadające dusze), tęcza jako smok pijący wodę, czy pojęcia o zwierzętach; klęski elementarne to nic innego jak kara boska; na otaczający świat można wpływać poprzez odpowiednie zaklęcia i zabiegi magiczne; wierzono w czary i czarownice (właśnie w tym okresie nastąpiło nasilenie procesów o czary), w różne duchy, w całą plejadę diabłów znanych z imienia i z charakteru oraz z miejsc ich pobytu. I wiele, wiele tym podobnych wierzeń, przekonań i praktyk.

Jeśli przyjmiemy, że te i tym podobne treści umysłowe były wspólne chłopom, szerokiemu gminowi szlacheckiemu i mieszkańcom miast — a tak bez większych poprawek trzeba by uczynić — powstaje wówczas pytanie, skąd wzięła się ta względna jednolitość. Czy zasadnicze źródło leżało w kulturze chłopskiej i czy stąd treści te były przejmowane? Czy odwrotnie, płynęły one z „góry”?

Powody wydają się być różne. Nie można nie przyjąć, że wiele z tych treści, z dawna ukształtowanych w kulturze chłopskiej, nawet te z okresu pogańskiego, przetrwały bez istotniejszych zmian w kulturze ludu i stąd różnymi kanałami przesiąkały w górę. Istnieje na to wiele świadectw. Istniała jednak inna jeszcze droga upowszechniania się takich treści. Była nią literatura.

Tu przychodzi na myśl o sto lat od okresu saskiego późniejsze dociekanie Wincentego Berwińskiego. W 1852 r. opublikował on głośne dzieło *Studia o literaturze ludowej*, któremu w dziesięć lat później nadał bezimiennie znamienity tytuł: *Studia o guslach, czarach,*

zabobonach i przesądach ludowych. W tym dwutomowym dziele Berwiński wykazuje, że niemal wszystko to, co znalazło się w umysłach ludu z tych dziedzin, ma pochodzenie książkowe. Właśnie książki przekazywały te treści z średniowiecznej kultury europejskiej oraz z odległej starożytności. Szczególnie dużo uwagi poświęcił Berwiński czarom i czarownicom. Po analizie szerokiej literatury porównawczej wnioskuje, że czarownice „nie są to narodowe, rodzimą wyobraźnią ukształcone postacie, ale są kosmopolitki; nie w tym lub owym kraju urodzone i wychowane, ale spotkane na drodze rozstajnej pomiędzy światem doczesnym a wiecznym z ojca wojującego Kościoła i z matki ciemnoty. Nikt mi też w czarownicach polskich wyszukać i wykazać nie zdoła cech wyłącznie narodowych i tylko czarownicom polskim właściwych [...]”. A na innym miejscu formułuje wniosek ogólny, „[...] że wszystkie w badaniach moich dotknięte gusła i zabobony, którym lud nasz dotąd hołduje, wszystkie wspomniane demony, straszdyła, fantastyczne istoty, które umysł jego do dziś dnia trwożą, wszystkie czarodziejskie obrządk i praktyki, które miejscami teraz jeszcze zachowuje, nie tylko przeszłością czasów słowiańskiego pogaństwa nie sięgają, ale że nawet niektóre z nich doszły do jego wiadomości nie tak nazbyt dawno (...)”.⁵⁰

Gdyby nawet Berwiński w swoich rozważaniach na temat genezy tych treści umysłowych ludu nie miał pełnej racji, to ważny jest tu dla nas inny fakt: że oto te i tym podobne treści były wspólne niewątpliwie całemu społeczeństwu polskiemu czasów saskich. Nie potrzeba tego szczegółowo uzasadniać, wynika to nazbyt jasno z odnośnej literatury. Tak więc te treści kulturalne nie wchodziły w odrębne, jak w innych dziedzinach, nurty, ale płynęły jednym, wspólnym korytem. Łączyły one całe lub prawie całe społeczeństwo polskie tamtych czasów.

Rozwinięte w XIX w. badania etnograficzne wydobywały z kultury ludowej i dokumentowały akurat te same treści, które wykazuje literatura czasów saskich. A treści tych w XIX w. poza nurtem kultury ludowej już raczej nie było. Właśnie dlatego badania etnograficzne nabierały wówczas cech wycieczek egzotycznych.

⁵⁰ R. W. Berwiński, *Studia o guslach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*. Poznań 1862, t. II, s. 181 i 208.



5. Mieszczanie gdańscy z końca XVI w. Muzeum Czartoryskich w Krakowie (wg Bystronia)

Z powyższego zestawienia wynikać się zdaje jeden podstawowy wniosek. Dziedziny kultury ludowej, o których mowa, ukształtowały się w pełni i ostatecznie w schyłkowym okresie feudalizmu z elementów różnego pochodzenia, ale w jednolitej atmosferze życia całego społeczeństwa. I gdy w życiu szlachty, ziemiaństwa, inteligencji i mieszczaństwa treści te już od drugiej połowy XVIII w. zaczęły stopniowo zanikać, a w XIX w. — przede wszystkim pod wpływem rozwoju oświaty — w większości ustąpiły, to zachowały się one niemal w pełni w kulturze ludu. Nastąpiło więc od końca XVIII w. jakby wtórne rozdzielenie ogólnego nurtu kultury społeczeństwa. Stało się tak dlatego, że w związku z konkretnymi warunkami życia chłopów, kultura ludowa musiała być nadal oparta na tradycji bezpośredniej, musiała zostać nadal tradycjonalistyczną, bezwładną, konserwatywną. Istotne zmiany zaczął wносить dopiero w XIX.

Ale nie było tak we wszystkich dziedzinach kultury. Wieś, nadal w sobie zamknięta i w znacznej mierze odgradzona od społeczeństwa, żyła własnym życiem nie tylko biernym, lecz także twórczym. Dotyczyło to zwłaszcza folkloru. Jest to już jednak inne zagadnienie.



6. Chłopka z XVII w. w stroju odświętnym. Fragment wota z Białcza, pow. Kościan. Obecnie Muzeum diecezjalne w Poznaniu (wg St. Błaszczyka, 1953)

Od kultury ludowej do kultury wsi współczesnej

REFORMY AGRARNE A KULTURA WSI

Od końca XVIII w. uwidacznia się początek zmian w kulturze wsi, które — początkowo powolne i nieznaczne — nabierają stopniowo na sile, by od drugiej połowy XIX w. poczynając, dać w efekcie inny obraz kultury wsi, a z tym i kultury ludowej.

Proces zmian kulturowych wsi polskiej był zjawiskiem złożonym i wyznaczonym szeregiem różnorodnych, współzależnych czynników. Jedne z nich stwarzały tylko sprzyjające okoliczności zmian i postępu, inne były wręcz nosicielem tych zmian. Trzeba też pamiętać, że czynniki zmian i postępu nie działały automatycznie jak siły mechaniczne, lecz swoiście przełamywały się w konkretnym oddziaływaniu. Jeśli bowiem chodzi o główny przedmiot tego oddziaływania — ludność wiejską, chłopską — to ów „współczynnik ludzki” musi być szczególnie brany pod uwagę w efektach wszelkiego odgórnego oddziaływania. Pod owym „współczynnikiem” należy rozumieć całą sferę postaw, wartościowań i treści umysłowych, ukształtowanych w warstwie chłopskiej poprzez wieki, tworzących to, co nazywamy umysłową kulturą ludową. Otóż uświadomić sobie musimy fakt, że odgórne oddziaływanie na wieś w imię postępu oznaczało często niszczenie tego, co stanowiło tę ludową tradycję. Przedstawiała więc ona często przeszkodę, którą należało usunąć, by wcielić w życie elementy postępu. Jeśli więc używamy pojęcia „kultura ludowa” i „kultura

wsi”, to w tym drugim określeniu, obok owego „współczynnika ludzkiego”, uwzględniać należy także efekty oddziaływania na wieś w sensie postępu w jej kulturze.

Czynne zainteresowanie się stanem i zmianami postępowymi w kulturze wsi wiąże się z tworzeniem nowożytnego państwa i kształtowaniem się nowoczesnego społeczeństwa narodowego. Różne też są tego początki w różnych krajach europejskich. W Szwecji np. pierwsze takie poczynania na wielką skalę rozpoczyna król Gustaw II Adolf w latach trzydziestych XVII w., kiedy to specjalnym edyktem nakazuje szczegółowe badanie kultury wsi, po czym nastąpiło wielowiekowe regulowanie stosunków wiejskich już w imię interesów państwa, a nie właścicieli dóbr feudalnych¹. Już też wtedy chłop szwedzki stanowił kościec armii szwedzkiej i podstawę europejskiej potęgi militarnej tego państwa. Jak wiemy, złożone tylko ze szlachty armie środkowoeuropejskie, w tym i polska, nie mogły się oprzeć tej potędze. W podobnym kierunku szły w XVIII w. usiłowania Fryderyków pruskich, którzy szeregiem kolejnych edyktów złagodzili poddaństwo, by je następnie znieść w końcu XVIII w., zagwarantowali możliwy byt chłopom jako podatnikom i jako dostarczycielom do armii rekruta, stworzyli też stałe warunki dla rozwoju szkolnictwa na wsi.

W Polsce Komisja Edukacji Narodowej — pierwsze w Europie Ministerstwo Oświaty — stworzyła podstawy dla szkolnictwa podstawowego, którego rozwój w czasie zaborów uległ jednak zahamowaniu. Konstytucja 3 Maja nie uregulowała sprawy chłopskiej, wzięła chłopów tylko w nieokreśloną „opiekę prawa i rządu krajowego”, która zresztą nie mogła być sprawowana. Nie został też wykonany uniwersał połaniecki Kościuszki. Pozostały więc z jednej strony odgórne regulacje rządów zaborczych, z drugiej działalność społeczna w tym zakresie samego społeczeństwa polskiego.

W akcji regulowania stosunków wiejskich prowadzonej przez władze zaborcze, a wynikającej głównie z zasady dostosowania objętych terytoriów do profilu własnego państwa — można wyróżnić trzy jej

¹ S. Svensson, *Das schwedische Antiquitätsmemorial aus dem Jahre 1630*. [W:] *Die Bauerngesellschaft im Ostseeraum und im Nordem um 1600*. „Acta Visbyensia” II. Uppsala 1966, s. 9–16.

rodzaje: 1) regulacje stosunków prawno-politycznych chłopów, 2) reformy agrarne i 3) bezpośrednie oddziaływania na kulturę wsi. Gdy dwie pierwsze akcje stwarzały właściwie tylko ogólne ramy dla warunków życia chłopskiego i mogły mieć dla samej kultury wsi znaczenie jedynie pośrednie i pochodne, to trzeci rodzaj oddziaływania — nas tutaj najbardziej interesujący — usiłował wpływać bezpośrednio na niektóre przynajmniej dziedziny tej kultury. Zagadnienia te są o tyle tutaj ważne, że różnice w oddziaływaniu w tych zakresach w poszczególnych zaborach, chociaż niewiele mogły zmienić sam etniczny typ kultury ludowej, jako kultury polskiej, to jednak wprowadziły z czasem różnice w poziomie cywilizacyjnym między zaborami, a więc oddziaływały na ową „kulturę wsi”.

Jak wiadomo, w efekcie różnic między zaborami powstała w końcu dość wyraźna różnica cywilizacyjna między terenami zaboru pruskiego z jednej a rosyjskiego i austriackiego z drugiej strony, widoczna w pewnej mierze jeszcze do dzisiaj. Stało się tak dlatego, że w zaborze pruskim miała miejsce seria poczynań, szczególnie właśnie trzeciego rodzaju, gdy w dwóch ostatnich zaborach były one nieliczne, a sprawy kultury wsi toczyły się tu niejako swym własnym nurtem.

Niewątpliwie akcja uwłaszczeniowa należała do tych akcji odgórnych administracji pruskiej, które miały największe znaczenie dla samej kultury wsi. Rozpoczęła się ona tu ze wszystkich zaborów najwcześniej, gdyż już w 1823 r., i trwała najdłużej, bo do końca lat sześćdziesiątych². Przeprowadzone w jej ramach liczne reformy stworzyły zasadniczo odmienny od innych terenów obraz zewnętrzny wsi, który bez większych zmian przetrwał do dzisiaj. Stworzono więc przede wszystkim inny układ gruntów. Odseparowano grunty folwarczne od chłopskich — i choć pewna część z tych ostatnich powiększyła grunty folwarczne, to jednak zlikwidowano tu podstawy sporów o serwituty, tak typowe dla wsi w Galicji, a zwłaszcza w Królestwie Polskim. Następnie zlikwidowano pochodzący jeszcze ze średniowiecza układ gruntów z jego trzypolowym podziałem, ze znacznym rozdrobieniem i szachownicą. Nowy układ stwarzał pola

² St. Michalkiewicz, *Historia społeczno-gospodarcza chłopów polskich w zaborze pruskim*. [W:] *Historia chłopów polskich*, pod red. S. Ingłota. T. II, Warszawa 1972, s. 27–156.

o układzie blokowym, łatwiejszym znacznie do uprawy, co ułatwiało znacznie późniejsze przejście z systemu trójpolowego do płodozmiennego. Tworzono przy tym zazwyczaj duże gospodarstwa chłopskie, zdolne do produkcji towarowej, co tak wyróżniać miało potem wieś wielkopolską i pomorską. Bez mała 1/3 ogółu wsi przebudowano, tzn. przeniesiono zabudowania chłopskie na inne miejsce, nadając nowym osadom regularne kształty, przeważnie rzędówek liniowych, rzadziej osiedli samotniczych. Przy takiej przebudowie ginęły dawne typy budownictwa — chałupy o konstrukcji wieńcowej (zrębowej), sumikowo-łątkowej, domy podcieniowe, gdyż stosowano powszechnie wzorce budowlane opracowane przez architektów berlińskich, a realizowane w terenie nakazem administracyjnym. Było to już budownictwo nazywane „z pruska”, a więc szkieletowe, przy wypełnieniu ścian gliną lub cegłą. To również z czasem zaczęło różnić wieś tego regionu od innych³. W sprawie budownictwa wiejskiego ukazało się tu zresztą dużo szczegółowych rozporządzeń administracyjnych, w wyniku których np. znikły kurne chaty, każdy dom posiadał komin wyprowadzony na dach, a piece piekarskie w znacznej mierze zostały przeniesione z obrębu domostw na pewną od nich odległość — itp. Wskutek tych rozporządzeń ustalił się tu inny typ wozu, tzw. „półtoraczny”, a więc szerszy niż na reszcie ziem polskich. W każdej też wsi utworzono szkołę i zaprowadzono przymus szkolny dla wszystkich dzieci. Była ona pomyślana oczywiście jako narzędzie germanizacji.

Regulacje spraw wiejskich na terenie Królestwa Polskiego nie poszły tak daleko, a zostały przeprowadzone w ten sposób, że stwarzały podstawy do długich sporów, napięć i walk między chłopami a dworem. Ziemiaństwo wykorzystano więc dla własnego interesu znany dekret napoleoński z 1807 r., który dawał chłopom „wolność osobistą, ale bez ziemi”, w wyniku czego chłopci stracili na rzecz dworu około 40% ogólnej powierzchni swych gruntów. W ramach długotrwałego procesu oczynszowania chłopów scalono wprawdzie grunty około 2/3 ogółu wsi (chłopskich), sprawa serwitutów jednak

³ W sprawie regulacji i zmian obrazu zewnętrznego wsi w okresie zaborów, zob.: J. Burszta, *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej*. Wrocław 1958, rozdz. IV, s. 124–159.

była ciągłym zarzewiem walk z dworem. Na uwagę zasługuje też fakt, że w ramach tych scaleń około 1/3 wsi została przebudowana na osady o charakterze regularnych rzędówek liniowych. Nie wkraczano przy tym w dalsze szczegóły zabudowy zagród, tak że pozostały tu nadal tradycyjne typy budownictwa wiejskiego. Przeprowadzone w Kongresówce uwłaszczenie chłopów w 1864 r. było aktem jednorazowym, nie wprowadzającym żadnych zmian w stanie posiadania, ani nie ulepszającym wadliwej struktury agrarnej. Utworzono natomiast sporą liczbę nowych gospodarstw małorolnych poprzez nadanie części bezrolnej służby folwarcznej. Rządy carskie nie kładły tu żadnego nacisku na rozwój szkolnictwa podstawowego, zapoczątkowana przez Komisję Edukacji Narodowej sieć szkolnictwa nie została podtrzymana, w drugiej zaś połowie XIX w. nałożono na szkoły bezwzględny obowiązek rusyfikacji kraju; nadal jednak szkoły były nieliczne i nisko zorganizowane. Działalność Stanisława Staszica, który ze swoich dóbr hrubieszowskich stworzył dla osiadłych w nich chłopów fundację w postaci Towarzystwa Rolniczego Hrubieszowskiego z własnym samorządem i szkołami, była na terenie Kongresówki czymś wyjątkowym⁴.

Wszystko to nie tworzyło oczywiście warunków sprzyjających postępowi cywilizacyjnemu tutejszej wsi. Spore znaczenie dla warunków życiowych miał tu także fakt znacznego odpływu ludności ze wsi do miast i przemysłu, ale tylko dla niektórych regionów.

Inna znów była sytuacja w Galicji. Uwłaszczenie z 1848 r. wypadło w dwa lata po głośnym powstaniu chłopów, które na długi okres zaogniło antagonistyczne stosunki między wsią a dworem. Uwłaszczenie nie uregulowało do końca sprawy serwitutów, o które toczyły się tysiące procesów, podsycających wrogość do dworów. Nadanie zaś chłopom ziemi na własność utrwaliło na długo wyjątkowo złą strukturę rolną tej prowincji: ogromne rozdrobnienie gruntów z nadzwyczaj rozwiniętą szachownicą, przeludnienie agrarne wsi, duży procent małorolnych itd. Brak przemysłu, a tym samym możliwości odpływu ludności ze wsi do miast były przyczyną typowej „nędzy galicyj-

⁴ H. Brodowska, *Historia społeczno-gospodarcza chłopów polskich w zaborze rosyjskim*. [W:] *Historia chłopów polskich*, op. cit., t. II, s. 290–457.

skiej”⁵. Szkolnictwo podstawowe rozwinęło się tu lepiej dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Poza tym nie było tu żadnych innych regulacji ogólnych dotyczących spraw kultury wsi⁶.

OD TRADYCYJNEGO DO NOWOCZESNEGO OBRAZU WSI

Obraz zewnętrzny wsi końca XVIII w. był funkcją całego okresu folwarczno-pańszczyźnianego. W jaki sposób system ten rzutował na stan wsi, świadczą różnice między wsiami czynszowymi a pańszczyźnianymi. Gdy te pierwsze miały — tak przynajmniej wynika z inwentarzy wielkopolskich i pomorskich — solidną zabudowę drewnianą i po części nawet murowaną, budynki kryte słomą, trzcina, a nawet dachówką — to wsie pańszczyźniane (budowane w znacznej mierze na koszt i zlecenie dworu) wyglądały przeważnie nędznie: chałupy z drzewa, częściowo z gliny i chrustu, zabudowania gospodarcze przeważnie z chrustu i gliny czy najwyżej z kiepskich okrągłaków, wszystkie przykryte słomą i trzcina⁷. Tam, gdzie chłopci mieli własne lasy lub łatwy dostęp do pańskich i mogli się sami budować — zagrody wyglądały bardziej solidnie: ściany budowano z grubych kłoców drzewa, ale znów często były one mało obrabiane i nie przepiłowywane i — jak opisywał J. Słomka w swych *Pamiętnikach* z pow. tarnobrzckiego około 1860 r. — „węgły wystawały prawie na pół metra, tak że gdy później drzewo podrożało, to węgły te obrzynano na opał [...]”⁸. Tradycyjnym zwyczajem chałupy takie stały z reguły szczytem do drogi, za nimi mieściły się gorzej już zbudowane chlewy, zaś z tyłu podwórza stała stodoła, jako trzeci element

⁵ S. Inglot, *Historia społeczno-gospodarcza chłopów polskich w zaborze austriackim*, jak wyżej, s. 161–286.

⁶ M. Chamcówna, *Szkolnictwo i oświata ludowa w dobie porzobiorowej*, jak wyżej, s. 568–627.

⁷ J. Burszta, T. Wróblewski, *Budownictwo gospodarcze*. [W:] *Kultura ludowa Wielkopolski* t. II. Poznań 1964, s. 53–111.

⁸ J. Słomka, *Pamiętniki włościanina od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, wyd. 2. Kraków 1929, s. 27.



7. J. P. Norblin: Sejmik w małym miasteczku
(wg A. Kępińskiej, 1958)

zagrody chłopskiej. Biedniejsi mieścili wszystko pod jednym dachem, biedota natomiast posiadała tylko chałupy jednoizbowe z sienią, mieszczące się na „nawsiu”, czy na różnych skrawkach gruntu. Wszystkie chałupy były dawniej kurne; kominy nad dach budowano najwcześniej (a nawet kaflowe piece w izbach gościnnych) u czynszowych chłopów, zwłaszcza na Pomorzu i w Wielkopolsce.

Właśnie w Poznańskim, na Śląsku i na Pomorzu, zmiany następowały najwcześniej. Dokładny obserwator wsi wielkopolskiej w latach 1865–1875, Oskar Kolberg, podkreślając znaczniejszą niż gdzie indziej zamożność chłopów dzięki wczesnemu uwłaszczeniu, wyrobionej już gospodarności itd., daje ogólne ujęcie zaszłych tu już zmian. „Odtąd wieś i zagroda — czytamy — tak dalece inną od dawniejszej przybrały postać, że dziś gdziekolwiek zaledwie napotkać się jeszcze daje w Księstwie widok wsi typowej lub chaty z okółem, wedle dawniejszego postawionej wzoru”; że oto tutejsza wieś „z dawnego otrząsnąwszy się pyłu i z pewnego acz malowniczego wydobywszy się beżładu, przez poprawę i wyprostowanie dróg swoich, płotów, jak i przez szeregi pod sznur stawianych domostw, błysła nową, jed-

nakowo dla każdego gospodarza odmierzoną szatą i nowego wszędzie prawie nabrała wejrzenia”⁹. Stąd i chłopskiej chaty nie nazywano tu już wówczas chałupą, lecz domem.

Na reszcie ziem polskich budownictwo drewniane zachowało się prawie do ostatnich czasów. Od lat siedemdziesiątych zanikały stopniowo, choć — jak się okazało — bardzo opornie, chaty kurne. Bogatsi stawiali chałupy dwuizbowe (izba i alkierz obok siebie, lub izba czarna, zwana też „piekarnią”, i biała, położone za sobą), ustawiając je coraz częściej szerokim frontem do ulicy. Już w ostatniej ćwierci XIX w. zaczęło się przyjmować u zamożniejszych stawianie u wejścia ozdobnego ganku, krycie dachu dachówką, często z łamanymi szczytami, gdy dach był czterospadowy; przy dachach dwuspadowych, które właśnie odtąd zaczęły się upowszechniać — zdobiono szczyty różnorodnym wyrzynaniem desek. Specjalny typ stanowi budownictwo góralskie, z racji swej bryły architektonicznej, rozplanowania wnętrza, jak i zdobnictwa. Ten typ przez pewien czas uznawany był jako polski styl narodowego budownictwa. W tym stylu też powstają dzisiaj na Podhalu murowane „chłopskie wille”. Obecnie powszechnie już przyjmuje się na wsi styl miejskiego budownictwa willowego.

Równoległe z tymi zmianami zmieniało się wnętrze mieszkalne. Ubity tok gliniany zaczął ustępować miejsca podłodze z heblowanych desek, nie pozwalającej już na trzymanie zimą w izbie cieląt, krów, gęsi, kur, zapasów jedzenia, paszy itd. — co nie było dawniej rzadkim zjawiskiem na terenach południowo-wschodnich. Małe okna o oprawnych w ołów szybach ustępują miejsca oknom dużym, dającym się otwierać; poprzeczny drążek w kącie do wieszania odzieży ustępuje skrzyni na ubrania, potem szafie; proste stołki i ławy — zydłom, ławkom ze skrzynią i oparciem; zbite z prostych desek łóżko (wyrko) pod ścianą — dwom fabrycznym łóżkom z połykiem, ustawionym w pośrodku izby; rzędy obrazów świętych pod sufitem — jednemu dużemu i kolorowemu, zawieszonemu symetrycznie nad obu łóżkami; zwykła płachta jako przykrycie na łóżko — wyszywanym białym nakryciem, a potem kolorowym, kupnym kapom; jedzenie z jednej miski drewnianymi łyżkami, typowe dla całego obszaru polskiego

⁹ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 9. Wrocław-Poznań 1963, s. 82-83.

jeszcze w połowie ubiegłego wieku — spożywaniu potraw na oddzielnych talerzach itd., itd.

W rolnictwie polskim trójpolówka panowała niepodzielnie aż do lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Od tego czasu dość szybko zanika ona w Polsce północno-zachodniej na rzecz płodozmianu, na reszcie ziem cofa się jednak wolniej w kierunku południowo i północno-wschodnim, by na tym ostatnim obszarze zaniknąć dopiero w okresie międzywojennym (przejawy jej znaleziono w Białostockiem jeszcze po ostatniej wojnie). Był to wielki przełom w rolnictwie, otwierający szeroko drogę postępowi w wielu dziedzinach gospodarki rolnej, umożliwiający zwiększenie ogólnej masy zboża, paszy, mleka, mięsa, tłuszczu, a także uprawę roślin przemysłowych, itd. Związane to było jednak z dalszymi zmianami: zastosowaniem ulepszonych narzędzi pracy, znajomością nowych technik oraz zwiększoną wiedzą rolniczą. To zaś wiązało się znów z koniecznością poważnych zmian w światopoglądzie ludzi na wsi.

WIEŚ KOLOROWA

Typowa odzież chłopska, zarówno codzienna jak i świąteczna, była na ziemiach polskich około połowy XIX w. znacznie zróżnicowana zarówno pod względem kolorystyki, kroju, jak i używanych na nią materiałów. Na tradycyjną odzież codzienną, noszoną jeszcze powszechnie na terenach centralnych, południowych i wschodnich, składały się: latem u mężczyzn zgrzebna koszula wypuszczana na spodnie i przewiązana sznurkiem lub pasem, także spodnie oraz kapelusz słomiany; zimą nakładano spodnie sukienne, skórzane, na wierzch rodzaj długiej kamizeli i dłuższą lub krótszą sukmanę. Odzież świąteczną stanowiła dla mężczyzny płótnianka (rodzaj płaszcz z samodzielnego płótna), kapelusz słomiany lub filcowy i „karbowane” buty (na co dzień chodzono boso), dla kobiety zaś biała płachta samodzielną narzucona na plecy i przytrzymywana z przodu rękami (*rańtuch*). Natomiast na Śląsku, w Poznańskim i na Pomorzu w odzieży codziennej uwidaczniało się już dużo kolorowych materiałów kupnych, z których szyto męskie kamizele (*brzuszlaki*, *spancerki*),

spodnie (noszone na szelkach, stąd koszuli na spodnie tu nie wyrzucano), kobiece spódniki, *jaki* (kaftany) itp.: po części chodzono nie boso, lecz w drewniakach.

Strój odświętny, w pierwszej połowie XIX w. jeszcze dość skromny i stonowany, ulega po uwłaszczeniu znacznemu wzbogaceniu zarówno pod względem kroju, zróżnicowania jego elementów, jak i kolorystyki oraz ozdób. Rozkwiwały niejako wówczas męskie sukmany, szyte z materiałów kupowanych (zachodnie tereny Polski), jak i jeszcze z samodzielnego sukna. W literaturze przedmiotu wyodrębniono dwa typy sukman: na południu sukmana krótsza z szerokim kołnierzem wykładanym, na północy — długa z kołnierzem stojącym, obie różnie ozdabiane. Noszono też sukienne lub z innego materiału bluzy bez rękawów, sukienne lub skórzane spodnie wpuszczane w buty, paradne kapelusze albo sukienne czapki okrągłe, wysokie, zwane na południu *magierami*, lub czapki rogatywki. Kolory czapek były różne, zależnie od okolicy i regionu. U kobiet wystąpiły bogato zdobione gorsety, różnorodne czepki, kolorowe spódnice i chustki na głowę, aż do nadzwyczaj bogato haftowanego złotogłowa kaszubskiego.

Odrębnie od reszty kształtował się strój góralski.

Odzież chłopska była w znacznej mierze oryginalnym wytworem ludu, po części jednak naśladowała w krojach i kolorach elementy ubioru szlacheckiego i mieszczańskiego. Największy rozkwit stroju ludowego przypadł w części zachodniej i północno-zachodniej na lata 1850–1870, a we wschodniej i południowej na okres 1870–1890. Po tych okresach datuje się stopniowe zanikanie strojów ludowych, postępujące z reguły w kierunku południowo-wschodnim¹⁰. Wchodzą w użycie coraz bardziej gotowe części odzieży pochodzenia fabrycznego lub rzemieślniczego, czasem także wojskowego. Autor rękopiśmiennej monografii o dziejach kultury swej wsi, Stanisław Witkoś z Moderówki w pow. krośnieńskim w Małopolsce, opisuje, że dawniej „bogatsi gospodarze nosili w zimie gładkie, nagie, białe kozuchy o kroju zbliżonym do płóciarki (płótnianki — J.B.), zapinane również na 5 guzików zrobionych ze skóry, i duże wystające петельki.

¹⁰ Zob. w tej sprawie poszczególne zeszyty *Atlasu Polskich Strojów Ludowych*, wydawanych przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Kołnierz u kożucha miał kształt stożkowaty, zwiślał prawie do pasa, «dekolb» duży, odsłaniający piersi”. Ale następują zmiany. Oto „około 1885 roku, tj. od czasu zbudowania kolei Kraków-Krosno, pojawiły się w handlu, przywożone podobno z Węgier, granatowe mantle — wojskowe płaszcze oraz inne części ubrań wojskowych, które kupowano w mieście na jarmarkach po dość niskich cenach. Ubrania te, a szczególnie płaszcze, noszono w dni świąteczne niezadko nawet do pierwszej wojny światowej. Równocześnie sprzedawano *oberoki*, tj. płaszcze, które kupowali szczególnie kawalerzy”. Inaczej było ze strojem góralskim. Pod wpływem dużego zainteresowania społeczeństwa polskiego tym strojem, datującego się od momentu „odkrycia” Podhala i Góralczyzny przez inteligencję twórczą w końcu XIX w., strój ten nie tylko utrzymywał się nadal, ale nawet ulegał wzbogaceniu.

Po uwłaszczeniu chłopów znacznie rozbudowują się i wzbogacają obrzędowe formy życia. Wykwita przede wszystkim obrzędowość weselna ludu polskiego. Rozciąga się ona we wszystkich składających się na nią etapach (od wieczoru dziewiczego do poprawin) na kilka dni, nawet do pełnego tygodnia; angażuje nie tylko rodzinę i pełny krąg krewnych oraz sąsiedztwo, ale nawet całą społeczność wiejską, w wypełnianiu zaś ustalonych etapów wesela wyzwała swobodną twórczość muzyczno-wokalną, instrumentalną i taneczną. W ten sposób obrzęd weselny urasta do najwspanialszego wytworu zbiorowego życia na wsi oraz kolorowego widowiska-obrzędu, mającego swoje specyficzne oblicze w różnych regionach kraju¹¹. Weśle staje się stąd przedmiotem twórczości malarzy, poetów i pisarzy.

Pełne formy wesel ludowych, zróżnicowane regionalnie pod względem treści tanecznych i muzyczno-wokalnych, ale zachowujące podstawowy, wspólny schemat obrzędowy, zachowały się aż w głąb okresu międzywojennego. Te formy i treści funkcjonowały nawet wtedy, gdy nie towarzyszyły już im regionalne stroje.

¹¹ Istnieje duża liczba opracowań monograficznych wesel. Ich regionalne formy z wieku XIX znajdzie czytelnik przede wszystkim w *Dzielałch wszystkich* O. Kolberga.



8. J. P. Norblin: Moda swojska i obca (1794).
Muzeum Czartoryskich w Krakowie
(wg Bystronia)

Ogólnie biorąc, stroje ludowe w dwóch — trzech dziesięcioleciach po uwłaszczeniu dochodzą do szczytu swego rozwoju. Do tego czasu wchłonęły one w siebie wszelkie zewnętrzne wpływy — renesansowe, barokowe (te uwidaczniały się aż do połowy XVIII w.), szlacheckie, duchowne itd., następnie rozwijane twórczą inwencją — ukształtowały się ostatecznie we wszelkie typy regionalne, jakie utrwaliła i jeszcze nadal utrwała etnografia. W regionalizacji tej różną rolę odegrał przemysł i handel, dostarczające zarówno surowców do ich wyrobu, jak i oferujące gotowe elementy czy całe ich zestawy, nadal według gustów i upodobań ludowych. Stąd też wytwórczość domowa odgrywała stopniowo coraz mniejszą rolę. To, co dzisiaj uważa się za strój ludowy danego regionu, pochodzi przeważnie z tego okresu. Tylko w nielicznych regionach strój rozwijał się jeszcze i później (np. strój Księżaków łowickich, szamotulski, podhalański i in.). Od lat osiemdziesiątych datuje się stopniowe odchodzenie ludności wiejskiej od swych strojów regionalnych. Zaczęły one zanikać wpierw u warstw biedniackich wsi. Stroje ludowe utrzymały się dłużej bądź w regionach bardziej zachowawczych (góry, obszary leśne, peryferie etniczne), bądź tam, gdzie dany strój uzyskał szczególne uznanie ze strony społeczeństwa, lub też był działalnością społeczną celowo podtrzymywany (strój góralski, łowicki, opoczyński, biskupiański, szamotulski, kaszubski). I w tych też regionach stroje ludowe nie tylko zatrzymały się w swym rozwoju, ale tuż po I wojnie zaczęły gwałtownie zanikać.

Z obrzędowości dorocznej do najbardziej bogatych należy okres tzw. *Godów*, tj. od wigilii Bożego Narodzenia do święta Trzech Króli. Nagromadziły się w tej obrzędowości — jak wiemy — elementy różnego pochodzenia: słowiańskie, jeszcze z epoki pogańskiej, ze starożytności klasycznej oraz te, wniesione przez chrześcijaństwo. Stąd znalazło się tu — obok religijnych — szereg treści o charakterze wierzeniowo-magicznym, zwłaszcza z obrzęgu magii wegetacyjnej. Do szczególnie charakterystycznych treści związanych z obrzędowością Bożego Narodzenia należą tworzone w ciągu wieków przez lud i dla ludu przepiękne kolędy i pastorałki, do dzisiaj jeszcze zachowane

i śpiewane. Należy tu też choinka (drzewko), która rozpowszechniła się na wsi polskiej właśnie w XIX w.

Z obrzędowością Godów związane są też charakterystyczne koledowanie z gwiazdą, z szopką, pochody przebierańców (koza, turoń, koń, bocian, różne postacie ludzkie), odgrywanie jasełek, tzw. Herodów — a więc swoistej sztuki dramatycznej o tekstach częstokroć bardzo dawnych.

Szereg interesujących zwyczajów występował w czasie Zapustów: pochody maszkar (dziada, baby, cygana, niedźwiedzia itp.), różne formy obrzędowych zabaw (*kurek*, *podkoziółek*), tańce kobiet „na wysoki len”, niszczenie bałwana — symbolu zimy itp. A znów w czasie Wielkanocy powszechne było bardzo ciekawe i bogate zdobienie gotowanych jajek, zwanych pisankami lub kraszankami — zwyczaj przetrwały do dzisiaj. Na większości terenów Polski występowała wówczas (a jeszcze i dziś) charakterystyczna straż przy grobie Chrystusa, zwana na południu Polski *turkami*. Uzbrojona w broń palną czy sieczną (zazwyczaj imitowaną), nosiła ciekawe historyczne mundury i wykonywała tradycyjne obchody po wsi.

Dużą atrakcją, ciekawym obrzędem, a zarazem widowiskiem i zabawą były (i są do dzisiaj) tradycyjne dożynki. Poprzedzone różnymi zwyczajami związanymi z rozpoczęciem i zakończeniem żniw, dochodziły do punktu kulminacyjnego w czasie pochodu dożynkowego i wręczania wieńca żniwnego panu we dworze czy najbardziej szanowanemu gospodarzowi. Towarzyszyła temu kapela wiejska, chóralne śpiewy, przemówienia i wygłaszanie satyrycznych czy komicznych wierszy. Wszystko to kończyło się huczną zabawą.

INDYWIDUALNA I ZBIOROWA EKSPRESJA TWÓRCZA

Życie wsi tradycyjnej nie ograniczało się tylko do pracy nad wytwarzaniem środków do życia. To nie tylko niezbędna organizacja społeczności lokalnej jako jednostki produkcyjnej. Życie to miało — jak już widzieliśmy — swą stronę rozrywkowo-estetyczną, miało też swój aspekt artystyczny — sztukę ludową. Z wszystkimi stronami życia wsi — z pracą na roli, w gospodarstwie domowym, z życiem

rodzinnym, z wytwórczością rzemieślniczą, z życiem sąsiedzkim i całej gromady — z wszystkim tym wiązało się ściśle swoiste piękno, wyrażone w wykorzystywaniu wytworów własnej sztuki, jak i w ciągłym stwarzaniu takich wytworów piękna. Właśnie w. XIX w. życiu ludu cechował się szczególnym rozwojem sztuki ludowej. Rozwijają się wówczas dziedziny sztuki występujące już w ubiegłych wiekach, jak też pojawiają się nowe jej rodzaje. Tak dzieje się zarówno w zakresie wytworów materialnych, jak i w artystycznej twórczości słownej, czy muzycznej i innej.

Wspomnieliśmy o rozwoju ludowego budownictwa i architektury drewnianej. Uwidocznił się on w pełnym rozwoju brył architektonicznych chałup chłopskich, które nabrały wyraźnego piętna lokalnego i ułożyły się w swoiste typy regionalne budownictwa ludowego, takie jak: chata podhalańska, orawska, krakowska, lubelska, typ centralny (Wielkopolska, Kujawy, Sieradzko-Łęczyckie, Kurpie) określane jako typ chałup „klasycznych” w proporcjach, konstrukcji i w rozplanowaniu wnętrza — i inne¹². Ludowi artyści wyrażali się także w budowaniu przydrożnych kaplic, kapliczek, rzeźbionych słupów, krzyży — tak typowych dla wiejskiego krajobrazu Polski.

Z budowaniem kapliczek wiąże się w znacznej mierze tradycyjna ludowa rzeźba figuralna, reprezentowana m.in. przez typową figurkę Chrystusa Frasobliwego, a także niektórych postaci świętych, jak Jana Nepomucena, Floriana, Benona czy Izydora-Oracza¹³. Do typowych ludowych rzeźb figuralnych należy również figura Matki Boskiej w różnych odmianach. Jak podkreślili znawcy sztuki ludowej, ekspresja artystyczna rzeźbionej w drewnie postaci przewyższała często ekspresję sztuki uczonej, oficjalnej¹⁴.

Z domem, mieszkaniem, z urządzeniem i wystrojem wnętrza tradycyjnych izb wiejskich, z życiem rodziny w społeczności wiejskiej wią-

¹² Istnieje również w tym zakresie sporo opracowań monograficznych do poszczególnych regionów. Próbę ich regionalizacji na obszarze Polski przedstawia opracowanie I. Tłoczka, *Chałupy polskie*. Warszawa 1958.

¹³ Zob.: T. Seweryn, *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*. Warszawa 1958; M. A. Kowalski, *Śladami świętków*. Warszawa 1971.

¹⁴ M.in. R. Reinfuss, J. Świdorski, *Sztuka ludowa w Polsce*. Kraków 1960; J. Grabowski, *Sztuka ludowa*. Warszawa 1967.

zało się szereg dalszych dziedzin ludowej wytwórczości artystycznej.

Przede wszystkim ludowe meblarstwo. Zestaw mebli i ich ludowa estetyka decydowały o wyrazie izb wiejskich. Spotykane w XIX w. w chatach chłopskich meble były bezpośrednią ewolucją mebli miejskich z końca XVIII i z początku XIX w. Należały tu wspomniane już kredensy, skrzynie ludowe w swoistej malaturze (motywy kwiatowe w bukietach, wazonach, dzbanach, kwiatach abstrakcyjnych itd.) oraz o ornamentcie ryzowanym, typowym dla Polski południowej. Skrzynie ludowe — podobnie jak stroje czy typy chałup — wykształciły się również w regionalne odmiany (skrzynie podhalańskie, krakowskie, lubelskie, Polski centralnej, mazowieckie itd.)¹⁵. Mniej zróżnicowane były już — typowe również dla wnętrz izb i komór chłopskich — kufry.

Ze sprzętami, meblami i naczyniami drewnianymi było związane ludowe snycerstwo użytkowe. Rytami zdobiono łyżniki, ławy i ławki, stołki, naczynia i narzędzia drewniane (czerpaki, garnce, łopaty szufle, formy do masła i do ciasta czy pierników) itp. Podobne elementy zdobnicze stosowano w wyrobach kowalskich: przy okuciach wozów, kufrów, skrzyń, przy zamkach, kratkach, przy wyrobie artystycznie zdobionych krzyży, a także ozdób. Ludowe kowalstwo artystyczne jest wykwittem głównie XIX w.

Artystyczna ceramika ludowa, występująca w kulturze ludowej od wielu wieków, wiązała się głównie z wytwarzaniem i zdobieniem naczyń glinianych. Powstały tą drogą charakterystyczne typy regionalne garnków, dwojaków, dzbanów, mis, donic i innych pojemników na płyny czy produkty żywnościowe. W ciągu XIX w. rozwijały się nadal żywo poszczególne ośrodki regionalne wytwórczości ceramicznej, np.: rzeszowski z wieloma lokalnymi ośrodkami (Medynia Głogowska, Zalesie, Kołaczyce, Brzostek, Leżajsk), kielecko-sandomierski (Iłża, Ćmielów), krakowski, łowicki, białostocki — i wiele innych. Każdy z nich wyróżniał się czy to specjalną formą wytwarzanych naczyń, czy też ich zdobieniem różnymi technikami: stempelkową, radełkową, flamerowaniem, glazurowaniem itd.¹⁶. Tak zdobione gli-

¹⁵ R. Reinfuss, *Ludowe skrzynie malowane*. Warszawa 1954.

¹⁶ R. Reinfuss, *Garncarstwo ludowe*. Warszawa 1955.

niane miski i talerze, ustawiane rzędem na półkach i w szafach za szkłem, stanowiły charakterystyczny wystrój estetyczny izb wiejskich.

Kiedy już mówimy o wystroju izby wiejskiej, nie sposób jest nie wspomnieć o obrazach. Aczkolwiek wieszanie obrazów w izbie wiejskiej jest tradycją starszą, sięgającą XVII w., to przybrała ona pełne wymiary dopiero w XIX w. Tradycja ta wiązała się głównie z kultem religijnym. Typowym zjawiskiem w izbach bogatszych włościan tego okresu były rzędy obrazów świętych wiszące dookoła ścian. Obrazy na płótnie, papierze, desce i na szkle, wytwarzane w wielu ośrodkach kraju przez twórców ludowych (Częstochowa, Tursko, Gidle, Leżajsk, Skulsk, Płazów k. Lubaczowa, Bobrek k. Oświęcimia i inne) rozchodziły się szeroko po kraju dzięki odpustom, jarmarkom, pątnikom, jak i wędrownym „obraznikom”. Obrazy te, o tematyce maryjnej, chrystusowej, a także wyobrażające wybranych świętych, były — jak wskazują badania — zarówno prawdziwym obiektem kultu religijnego, jak i określonych zabiegów magicznych, związanych z tradycyjną umysłowością chłopską. W ciągu XIX w. rozszerzyły się na ziemiach południowo-zachodnich Polski obrazki na szkle, przedstawiające zarówno tematykę religijną, jak i świecką (np. w górach i na Śląsku oraz w Krakowskim — tematyka zbójnicka). Dopiero na początku XIX w. rozwinęły się w niektórych regionach (Małopolska środkowa, Łowickie) malowanki na ścianach, a dość szeroko w kraju, zwłaszcza w okresie ostatnim, tzw. „dywany”, tj. duże obrazy na papierze czy płótnie, wieszane na ścianach zamiast dywanów¹⁷.

Także ludowa wycinanka z papieru (do ozdabiania ścian) rozwinęła się dopiero w XIX w. Jest szczególne, że rozwinęła się ona tylko w niektórych regionach Polski północno-wschodniej, centralnej i południowej. Jest to sztuka żywa do dzisiaj.

Charakterystycznym osiągnięciem polskiej kultury i sztuki ludowej stała się ludowa tkanina. Zarówno w postaci użytkowej (odzież), jak i dekoracyjnej, tkanina stała się wręcz symbolem kolorytu wsi polskiej. Chodzi tu głównie o najbardziej rozpowszechniony na terenie ziem polskich typ tkaniny (głównie wełnianej); zwanej pasiakiem — a więc tkanej w kolorowe podłużne czy poprzeczne pasy, przy odpo-

¹⁷ R. Reinfuss, *Malarstwo ludowe*. Kraków 1962.

wiednim (zmiennym zresztą) następstwie i harmonii kolorów. Tworzone w formie pasów, spódnic, nakryć kobiecych na ramiona, spodni męskich itp., pasiaki stały się w pewnej mierze wyrazem i symbolem „ludowej mody polskiej”, choć występowały one w XIX w. tylko na obszarze Polski centralnej i północno-wschodniej.

Z tkanin dekoracyjnych na uwagę zasłużyły ludowe dywany, kilimy i różne przykrycia. Tworzone zawsze z surowców własnych i dla wiejskich odbiorców (w XIX w.), wykazywały szereg odmian regionalnych, różniących się nie tylko kolorystyką i wzornictwem (dość zresztą zmiennym), ale i techniką wykonania. Dywany dwuosnowowe, rozpowszechnione w ciągu XIX w. na terenie Mazur, Suwalszczyzny i Białostockiego, wytwarzane są tam do dzisiaj i żywo poszukiwane przez szeroki krąg odbiorców, nie tylko z Polski.

Ze zdobnictwem stroju ludowego, tak w XIX w. rozwiniętym i wzbogaconym kolorystycznie, wiąże się ściśle haft. Stosowany jest on do dekoracji koszul, fartuchów, zapasek, gorsetów, chustek — nawet kożuchów i spodni. Właśnie haft, znany zresztą dawniej w sztuce oficjalnej, a na wsi upowszechniony głównie w XIX w., przyczynił się zasadniczo do wzbogacenia i upiększenia strojów. Sprawił on, że niektóre stroje ludowe (np. żywiecki, cieszyński, nowosądecki) stały się wręcz przepyszne. Wiele z dziewiętnastowiecznych ośrodków hafciarskich (na Śląsku Cieszyńskim, w Krakowskim, Poznańskim, na Kurpiach) jest i dzisiaj nadal żywych.

FOLKLOR

Istotną, a niezwykle obszerną część tradycyjnej kultury ludowej stanowił folklor, jako artystyczna twórczość ludowa wyrażona w słowie, w pieśni, w melodii instrumentalnej czy w tańcu.

Folklor należy do tych dziedzin kultury, które nagromadziły w sobie wytwory artystyczne wielu wieków, wytwory zarówno własne jak i obce, ale dostosowane ściśle do potrzeb własnych i własnego stylu życia. Jest to twórczość przekazywana z pokoleń na pokolenia, ciągle jednak przetwarzana, a zarazem stale tworzona od nowa w odpowiednich sytuacjach. Folklor stanowią te dobra kulturowe, które speł-

niały i pełnią w życiu szereg konkretnych funkcji, zaspokajają określone potrzeby w życiu człowieka. Zaklęcie słowne dawało w przekonaniu działających moc wpływania na siły przyrody i miało sprowadzać pożądane skutki. Przysłowia były „mądrością narodów”, podania i legendy stwarzały wizje przeszłości i pełniły rolę artystycznej fabuły. Zagadki i bajki ćwiczyły umysł, dawały moralną satysfakcję i stanowiły namiastkę swoistej filozofii życia. Żart, satyra, kawały, anegdota były zarówno satyrą życiową, rozwiązywały wiele konkretnych sytuacji, jak i umilały życie. Twórczość dramatyczna (jasełka, pochody kolędników, Herodów, maszkar) zaspokajały potrzebę widowisk i przeżyć dramatycznych. Najwięcej zaś treści folklorystycznych zgromadziło się dookoła zwyczajów i obrzędów: rodzinnych, dorocznych, zawodowych, oraz wokół motywów religijnych. W nich słowo mówione spletało się z symboliką gestu i stąd z określonym znaczeniem; śpiew jednostkowy wyrażał tęsknoty serca, zaś zbiorowy, chóralski pełnił wiele funkcji. Na przykład na weselu wiejskim podkreślał głęboką powagę obrzędu, był spontaniczną zbiorową ekspresją artystyczną, a także instrumentem zalotów. Pieśń, taniec i muzyka były z sobą ściśle powiązane, dawały możliwość indywidualnego pokazu, a zarazem twórczości, podniecały, egzaltowały, uruchamiały wszystkie sprężyny ciała i ducha w swoistej ekspresji folklorystycznej.

Do najbardziej bogatych i barwnych zjawisk folklorystycznych należy niewątpliwie wspomniany już, tradycyjny obrzęd weselny ludu polskiego, tak chętnie opisywany w dawnej i nowszej literaturze etnograficznej. I nic dziwnego. Obrzęd weselny bowiem zawarł w sobie na raz wiele powiązanych z sobą elementów natury zarówno społecznej, jak i ściśle folklorystycznej.

Złożonym zjawiskiem był już etap wstępny. Dobieraniu się młodych towarzyszy musiała szeroka znajomość pieśni zalotnych i — oczywiście — należyta umiejętność tańców. Ugoda dwóch stron — zmówiny — to nie tylko formalność o charakterze prawnym, ale także ustalone, symboliczne formy zachowania, wyrażające określoną treść znaczeniową, w tym także magiczną. Zaprosiny na wesele, czy to przez družbę, czy to przez pannę młodą z druhną z jednej, a pana młodego z družbą z drugiej strony — były równocześnie pokazem strojów, znajomości szerokiego repertuaru pieśni (śpiewanych przez

jadących na koniach *proszaczy*), jak i zewnętrznym wyrazem więzi z kręgiem sąsiedzkim oraz krewnych i powinowatych, stąd i z całą społecznością wiejską.

Tradycyjne wesele trwało kilka dni: od zabawy młodzieży w przeddzień ślubu, przez pierwszy dzień wesela w dniu ślubu, drugi dzień, aż do poprawin czy przenosin. Każdy z nich miał inny koloryt. Najbardziej bogaty w formy obrzędowe i w towarzyszącą im treść wokalnno-muzyczną i taneczną był dzień ślubu. Zwrócono w literaturze etnograficznej uwagę, że pożegnanie panny młodej z rodzicami przed wyjazdem do ślubu miało w sobie coś ze starożytnej greckiej sztuki scenicznej. Występowała tu też symbolika magiczna, podobnie jak i przy powrocie od ślubu, czy przy obrzędzie oczepin, stanowiącym moment przełomowy wesela. Podczas zabawy weselnej tańczono wszystkie znane we wsi i w okolicy tańce, a każdy region miał swój ich zestaw: jeden o tempie bardziej powolnym, majestatycznym i „chodzonym”, drugi o rytmie szybszym i o formach przeważnie obrotowych, inny wreszcie cechował się tańcami szybkimi, żywiołowymi i skocznymi.

Spośród różnych gatunków tańca niektóre wykazały tendencje do zanikania. Do nich należą tańce korowodowe, dawniej dość popularne, zachowane w polskim folklorze tanecznym jeszcze na północnym wschodzie (Kurpie). Mało popularne były tańce w dwóch szeregach tancerzy. Tańce zespołowe występują głównie w kulturze Górali Podhalańskich (zbójnicki), a w formie zabawy na terenach zachodnich (tańce o typie zawodowym, jak szewc, ceglarnik, miotlarz i inne, będące prawdopodobnie pochodzenia miejskiego). Najbardziej rozpowszechniły się dwa rodzaje tańca: tańce parami za parą przodkującą (krakowiak, mazur) oraz wirowe tańce parami (oberek, polka, walc itp.)¹⁸.

Typową cechą polskiego folkloru tanecznego jest jego ścisłe powiązanie z muzyką instrumentalną oraz z muzyką wokalną, głównie ze śpiewami o charakterze przeważnie przyśpiewek. Nie ma zabawy bez

¹⁸ T. Zyglar, *Polskie tańce ludowe*. Kraków 1952; A. Glapa, A. Kowalski, *Tańce i zabawy wielkopolskie*. Wrocław 1961 (tu zebrana szersza bibliografia); G. Dąbrowska, *Tradycyjny folklor taneczny w życiu wsi na Mazowszu, cz. I i II*, 1972 (maszynopis).

udziału kapeli, a tej towarzyszy zazwyczaj śpiew. Charakter muzyki instrumentalnej jest niejako wyznaczony muzyką wokalną — i odwrotnie. Stąd więc kapele odgrywają w zasadzie te melodie, które istnieją w połączeniu z tekstem słownym jako pieśni. A znów śpiewane melodie (zwłaszcza przyśpiewki) mają rytmikę, tempo i melodykę muzyki instrumentalnej. To powiązanie pieśni z tańcem daje możliwość ciągłego tworzenia nowych przyśpiewek; pod znane już melodie podkłada się wiele tekstów, często układanych na poczekaniu.

Właśnie dominujący repertuar przyśpiewkowo-taneczny pozwala na wyróżnienie kilku regionów: krakowiaka (Małopolska zachodnia), polki (Małopolska wschodnia i zachodnia), oberka (region centralny), strefę tańców góralskich (drobny, krzesany, zbójnicki), tańców śląskich (trojak), czy wielkopolskiego wiwata.

Polska pieśń ludowa ma charakter przeważnie jednogłosowy, obojętne, czy to jest pieśń obrzędowa, powszechna (śpiewana w różnych okazjach i luźnie), towarzysko-taneczna, czy też o charakterze zawodowym (np. pieśni pastuchów, szewskie itp.). Tą jednogłosowością odróżnia się polski obszar etniczny od wschodniosłowiańskich, cechujących się wielogłosowością pieśni. Okazuje się, że polska pieśń ludowa rozwinęła się w takim kierunku, który utrudnił względnie uniemożliwił jej śpiewanie na głosy (m.in. przyspieszone tempo melodii, utanecznienie rytmiki i falującą linię melodyczną, od tonów wysokich do niskich). Wielogłosowość pieśni występuje tylko u Górali.

Polski folklor muzyczny rozwijał się w ciągu wieków — jak już było wspomniane — w znacznej mierze w nurcie odrębnym, w izolacji od muzyki profesjonalnej i od kultury klas uprzywilejowanych. Właśnie na przykładzie muzyki uwidacznia się wyraziście wykrystalizowanie się w XIX w. omawianego już podziału kultury ogólnopolskiej na dwa główne nurty: kultury chłopskiej i kultury elitarnej — szlachecko-ziemiańsko-inteligenckiej. Oba te nurty kultury, choć odrębne, nie były — jak wiemy — nigdy od siebie ściśle izolowane. W ciągu wieków wiele treści czy elementów, wytworzonych w obrębie kultury elitarnej, przenikało do życia ludu. I odwrotnie: niektóre elementy kultury ludowej przedostawały się do kultury elitarnej i nabrały charakteru ogólnonarodowego.



9. Strój chłopski z okolic Sandomierza z około połowy XIX w.
(wg broszury *Opowiadanie o ubiorach...*, Kraków 1863)

Do takich należał między innymi właśnie folklor muzyczny. Tak więc np. ludowe formy tańców mazurkowych i „chodzonych” (o rytmie późniejszego poloneza) przenikały z dawna do szlachty i stały się tańcami ogólnonarodowymi. Co więcej, tą drogą, poprzez dworskie życie szlachty, zaczęły one przenikać do wielu krajów europejskich

już od końca XVI i w ciągu XVII w. Znane były one w tych krajach pod nazwami: *chorea polonica*, *baletto polacco*, *danse polonaise*, czy jako *polnischer Tanz*. Badania wykazały, że były to tańce o właściwościach stylistycznych tańców ludowych. Również poprzez kontakty dworskie przedostały się w ciągu XVIII i na początku XIX w. tańce polskie do Skandynawii. Do dziś w Finlandii, Szwecji i Norwegii znane są tańce pod nazwą: *polska*, *pols*, *polskor* — tańce figuralne o metrum trzymiarowym, przypominające kadencje polonezowe, a także inne, o rytmach mazurkowych.

TRADYCYJNA FILOZOFIA ŻYCIA

Mieszkańca wsi, tak jak i każdego człowieka, nie można traktować tylko jako istotę pracującą i działającą — jako *homo faber*. Każdej czynności odpowiada jakaś sfera myśli, jakiś sens nadawany działaniu. Podobnie też jakiś sens i porządek musiano nadawać całemu otaczającemu światu. Nie można oczekiwać, by chłopci, przeważnie niepiśmienni, mieli pogląd na świat zbliżony do naukowego, tak jak nie miała go szlachta np. XVII w. Nie można jednak powiedzieć, aby chłopci nie mieli żadnego światopoglądu. W dziejach kultury z dawna ukształtowała się swoista filozofia ludowa. Filozofia ta była przedziwnym zlepkiem nauki Kościoła z jednej strony, swoście zresztą pojmowanej, z drugiej zaś — ukształtowanej poprzez wieki wiedzy ludowej i całej sfery wierzeń. Wszystko to opierało się na jednej podstawowej zasadzie, mianowicie na magicznym poglądzie na świat. Magia była niejako odpowiednikiem dzisiejszej, naukowej zasady interpretacji świata. Składało się na nią przeświadczenie, że cały otaczający świat, przedziwnie w swoich szczegółach powiązany i współzależny, kierowany jest przez nieokreśloną tajemniczą siłę czy siły, na które można jednak wpływać poprzez odpowiednie zabiegi celem ich unieszkodliwienia lub też pozyskania dla własnego dobra. Filozofia ta nie zawsze była w swej całości logicznie zgodna, a jednak tworzyła jakiś system. Z jednej bowiem strony pod wpływem nauki Kościoła wierzone, że wszystko zależy od woli boskiej, której należy się poddać, z drugiej jednak, że istnieją jakieś inne jeszcze siły bez-

pośrednio wpływające na losy ludzkie i na cały otaczający świat¹⁹.

Obok więc wiary nauczonej przez Kościół istniał cały system wierzeń demonologicznych, a więc w nadziemskie istoty kierujące określonymi zjawiskami i mogące człowiekowi pomagać lub szkodzić. Chmurami, deszczem kierowali *planetnicy*, w domu mieszkaly istoty, ni to duchy przodków, ni to inne postacie, jak: *skrzaty*, *podziomki* czy *krasnołudki*, *gniotki*, *mory*, *zmory*; na polach uwijały się w żniwa *południce* niebezpieczne dla dzieci i dla śpiących w południe na miedzach ludzi; w wodach umieszczano *topielice*, *topielców* czy *wodników*, *rusalki* lub *dziwożony*; w zaroślach — *jędze*, *jędzony*, w lesie — diabła *borowca* itd.²⁰. Wśród ludzi zaś żyły *cioty*, wiedźmy i baby, mające konszachty z diabłami i stąd posiadające szczególną moc szkodenia ludziom i bydłu. One to odbierały krowom mleko i zadawały ludziom choroby przez samo już chuchnięcie, dotknięcie lub wprost spojrzanie. Oczywiście, były różne sposoby ochrony przed ciotami i usuwania zadawanego przez nie zła, ale należało je jednak znać. Stąd też powstawał określony zasób praktycznej wiedzy w tym zakresie, przekazywanej z pokolenia na pokolenie.

Dawniejszy mieszkaniec wsi przepelniony był stale lękiem przed tymi istotami i siłami. Były też w każdej wsi specjalne miejsca, gdzie straszło, jak: skrzyżowanie dróg, cmentarz, miejsce, gdzie popełniono zbrodnię lub (zawsze) tam, gdzie ktoś się powiesił. Ponadto istniał lęk przed *złą godziną*. Były bowiem nie tylko feralne dni (poniedziałek i piątek), ale i godziny. Stąd gdy rozpoczynano jakąś nową pracę, wymawiano życzenie: „Daj Boże rozpocząć w szczęśliwą godzinę”.

Szeroką sferę magicznego poglądu na świat przedstawia lecznictwo ludowe. Według wierzeń ludowych, choroby pochodziły z wielu przyczyn: z *zadania*, z wiatru, z powietrza, z księżyca itd. Stąd pochodziły odpowiednio dobrane praktyki: „zamawianie” choroby przez odpowiednie zaklęcia (tekstów różnych zaklęć znano bardzo wiele), jej zakopywanie, wynoszenie, przenoszenie, przewlekanie itp. Powszechnym mniemaniem było, że choroba jest istotą żywą, wchodzą-

¹⁹ Zob. rozdział *Magia*. [W:] K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, wyd. 2, t. II, z. 1. Warszawa 1967, s. 266–367.

²⁰ K. Moszyński, op. cit., s. 416–710 (rozdział o wierzeniach); St. Czernik, *Trzy zorze dziewicze*. Łódź 1968.



10. Okrężne. Obraz K. Alchimowicza
(wg „Kłosów” 1880)

cą w człowieka, np. przez otwarte usta podczas snu. Stąd należało ją w ciele ograniczyć przez zakreślenie święconą kredą, umiejscowienie w jakimś punkcie, a potem zniszczenie, np. przez przypiekanie, czy też przez wypędzenie jej z człowieka poprzez uprzykrzenie jej pobytu w nim (np. przez zażywanie wstrętnych substancji) itp. Oczywiście, stosowano też zabiegi racjonalne (ziołolecznictwo), ale zazwyczaj w połączeniu z zabiegami magicznymi. Wierzono bowiem, że siła oddziaływania nie leży tyle w samych środkach (np. w maściach, płynach), co właśnie w samym sposobie magicznego zabiegu. Stąd odpowiednie słowa, gesty, zbieranie wody z siedmiu źródeł, liczenie czy stosowanie czegoś trzy, siedem lub dziewięć razy itp.²¹

Podobne wierzenia i praktyki magiczne odnosiły się oczywiście

²¹ K. Moszyński, tamże, s. 175–232 (rozdział: *Medycyna*).

także i do całego zakresu rolnictwa. Wynik zabiegów człowieka był tu zawsze niepewny, zależny od wielu okoliczności, co tym bardziej dawało szerokie możliwości powstawania wierzeń o swoistej współzależności zjawisk, o wpływie złych mocy i stwarzało pole do przeprowadni, a zarazem do magicznych praktyk w celu osiągnięcia pożądanego efektu. Praktyki te można było obserwować w najprzeróżniejszych porach roku, a zwłaszcza w dni, którym przypisywano szczególne znaczenie dla całego roku. Takimi były np. święta Bożego Narodzenia. Szczególne znaczenie przypisywano Wigilii. Przez obwiązywanie słomą drzew w sadzie czy potrząsanie nimi (jakoby strząsało się owoce) starano zapewnić sobie przyszłą obfitość owoców; tzw. *bicie kop*, tj. wbijanie w szpary ścian i sufitu żdźbeł zboża branych ze snopa wigilijnego, miało sprowadzić przyszły urodzaj, podobnie jak obsypywanie się ziarnem w drugi dzień tych świąt. Na półpościu topiono zimę — *śmierciche* w postaci bałwana i wnoszono do wsi nowe życie symbolizowane przez zieloną gałąź — *gaik*. Oblewanie się wodą w drugi dzień świąt wielkanocnych miało zapewnić obfitość deszczu w lecie, a kładzenie długiej słomy na polu obsianym lenem — zmuszać len do dorodnego wzrostu; kapustę miało zmuszać do rośnięcia położenie dużych kamieni itp. Najczęstszym zabiegiem było właśnie „podpowiadanie” przyrodzie czy owym siłom rządzącym procesami życia na podstawie symbolicznej analogii, jakie są życzenia ludzi, zmuszanie niejako do działania tych sił w kierunku przez siebie pożądanym.

Podobnie w życiu osobistym. Losy człowieka — wierzone — zależały szczególnie od jakichś nieokreślonych, dobrych i złych mocy. Trzeba było złe unieszkodliwić, zyskać zaś dobre. W tym celu starano się np. w dzień Wigilii być zdrowym, pracowitym, radosnym, nie pożyczać nic nikomu — by tak było cały rok; umycie się w dzień Bożego Narodzenia w wodzie, do której wrzucono srebrną monetę, chroniło od chorób, stąd powiedzenie: „zdrow jak pieniądz”; podobnie mycie się w wodzie z kilku źródeł, zaczerpniętej w dzień Wielkanocy przed wschodem słońca; smaganie się zieloną różgą w określonych dniach dawało siły witalne, a obsypywanie kogoś zbożem czy witanie się „kosmatą ręką” (przez kożuch) zapewniało obfitość i bogactwo; miotła postawiona pod progiem chroniła od czarownic,

a napis święconą na Trzech Króli kredą na drzwiach znamienych liter: K+M+B — chronił dom i zagrodę od wszelkiego zła. Można było także nosić ze sobą określone zioła w woreczku zawieszonym na piersi, a zle nie miało dostępu do człowieka, w niebezpiecznych zaś sytuacjach odpowiednie splunięcie czy słowa zaklęcia odwracało czyhające nieszczęście. Oboranie zaś całej wsi pługiem ciągniętym przez byczki-bliźniaki popędzane przez chłopców-bliźniaków chroniło ją na zawsze od zarazy.

Przykładów takich można by przytoczyć bez liku. Praktyki takie nazywamy — z dzisiejszego punktu widzenia — przesadami i zabobonami. Nie były one jednak takimi dla mieszkańców wsi przed stu lat, a jeszcze i długo potem. Był to tylko inny, ludowy sposób pojmowania i wyjaśniania świata. Był jego swoistym uporządkowaniem, a stąd i radzeniem sobie z nim we wszelkich sytuacjach. Stwarzał możliwości egzystencji, dawał ludziom określone środki i narzędzia radzenia sobie z przeciwnościami, siłę wobec ciągłego strachu przed nieokreślonymi mocami. Co więcej, ten magiczny sposób widzenia świata sprowadzał te nieokreślone siły do określonych, znanych szczegółowych konkretów, które można było sobie wyobrazić i je nazwać, określić ich istotę, a stąd odpowiednio się wobec nich zachować. Dawało to pewność siebie i uspokajało — a to było bardzo ważne.

W PROCESIE ZMIAN

Naszkicowana wyżej filozofia życia i wynikająca z niej prakseologia była poprzez wieki immanentną częścią kultury chłopskiej. Z biegiem czasu, już od zamierzchłych okresów, rozbudowywała się ona i zmieniała. Pełnię takiej filozofii zastaje w. XIX. Można powiedzieć, że mentalność mieszkańców wsi była wówczas taka, jak omówiona poprzednio umysłowość społeczeństwa polskiego w XVII w. Ale właśnie w XIX w. ta filozofia, a zarazem i wiedza ludowa, zaczyna stykać się z inną, taką mianowicie, która jest wyrazem obiektywnej wiedzy i zdobyczy nauki, czy też praktycznym zastosowaniem jej wyników. Spotykają się więc dwa stanowiska zasadniczo różne i wzajemnie sobie przeciwstawne. To, co nazywamy postępowaniem cywiliza-

cyjnym czy rozwojem kultury „na wsi”, napotyka na opór, leżący właśnie w panowaniu w umysłach ludzkich treści tradycyjnych.

Nowa, obiektywna, naukowa wiedza i nowoczesna technika przenikać zaczyna na wieś przez szkołę, książkę, wspomniane kółka rolnicze, stowarzyszenia oświatowe, przez kontakty z gospodarstwami (zazwyczaj z folwarcznymi) wchodzącymi na nowe drogi itp. Właśnie dzieje kultury wsi od około połowy XIX w. do naszych niemal czasów znamionuje front zderzenia zmniejszającego się stopniowo świata tradycji z zajmującym coraz więcej miejsca światem nowoczesności. Jest to zarazem stopniowe podważanie mającego wielowiekową historię tradycyjno-magicznego obrazu świata na rzecz takiego, jaki daje nauka i nowoczesna technika.

Chłop dziewiętnastowieczny został powszechnie określony w literaturze jako niechętny nowościom tradycjonalista. W świetle powyższego jest to zrozumiałe. Przyjmowanie nowości — to przecież zarazem burzenie tradycyjnie ustalonego porządku świata, to konieczność dokonania w umyśle rewolucyjnych zmian, celem wytworzenia nowego, porządkującego świat obrazu. Nie było to łatwe i nie mogło dokonać się od razu.

Jakżeż bowiem przekonać kogoś, że nie ma związku: między ustaniem choroby a jej zażegnaniem czy okadzeniem człowieka przez mądrą, skoro wskazuje się na pozytywne wypadki; między spotkaniem na drodze starej baby z pustym wiadrem a nieszczęściem w podróży; między związaniem łyżek po kolacji wigilijnej a spokojnym zachowywaniem się i nierozbieganiem się krów na pastwisku; między jajkiem podłożonym pod pierwszą skibę a dobrymi plonami; że nie cisza zachowywana w czasie siewu zboża i trzymanie wtedy pod językiem ziarna chronią od gryzoni; że suchoty w rodzinie nie są skutkiem uczynienia „zaciosu” przez niezycliwego cieślę w czasie budowy domu; że łopata od chleba wystawiona w czasie burzy przed dom nie uchroniła od piorunów i nie odwróciła burzy — i tak dalej?

Na miejsce wszechogarniającej przyczynowości magicznej musiało wkroczyć wyjaśnienie zjawisk oparte na naukowej empirii, ale to nie było ani proste, ani nie mogło zachodzić szybko. By przekonać się, że ktoś nie jest opętany przez diabła, ale cierpi na zaburzenia psychiczne, potrzebna była pewna doza wiedzy o chorobach psychicz-

nych; by dojsć do wniosku, że wpływ nawozu na wzrost roślin nie polega na „grzaniu” gleby, lecz na czym innym, potrzeba było wiedzy z zakresu agrotechniki; że krowy nie tracą mleka z powodu czarownic, lecz złego ich chowu i karmienia — znów innego rodzaju wiadomości. Takich i tym podobnych wiadomości i wiedzy nie musiał posiadać każdy chłop. Nową technikę jednak wprowadzał wtedy, kiedy utwierdził się w przekonaniu opartym na konkretnych przykładach.

Wydaje się, że nie jest to jeszcze wszystko, że na przyjmowanie nowości i postęp istotny wpływ ma realizacja nowego wzoru osobowego rolnika, wzoru różnego od tradycyjnego. Na mieszkańców wsi nie można patrzeć tylko jako na pojedyncze indywidua. Każdy z nich był członkiem społeczności wiejskiej, każda zaś taka społeczność miała ściśle ustalone normy czy wzory zachowania się, narzucane za pomocą różnych sankcji wszystkim swym członkom. Siła tych wzorów i sankcji stojących na straży ich realizacji była tak wielka, że bano się je przekroczyć. Wiadomo, że zasadniczy wzór dawnego chłopca zorganizowany był wokół podstawowej zasady niezmienności, jakżeż powszechnie wyrażonej w powiedzeniu: „ojcowie i dziadowie tak czynili i było dobrze, ja też tak będę czynił”.

W tradycyjnych warunkach życie społeczne jednostki sprowadzało się do działania w trzech podstawowych grupach społecznych: rodzinnej, sąsiedzkiej i gromadzko-parafialnej. W każdej z nich obowiązywały określone wzory współżycia społecznego, które również zaczęły ulegać zmianom. Przyglądnijmy się krótko zmianom w społeczności gromadzkiej.

Dawna wieś była społecznością zaspokajającą wszystkie niemal życiowe potrzeby jej mieszkańców, mogła być też stąd w znacznej mierze izolowana od szerszego świata. Społeczność taka miała swoje autorytety społeczne: księdza na parafii, pana we dworze, nauczyciela w szkole, wójta we wsi, czy też starszego, zasłużonego dla gromady, mądrego (i zazwyczaj zamożniejszego) gospodarza²². Ich głos we wszystkich sprawach był decydujący, oni mieli m.in. za zadanie likwidowanie wewnętrznych napięć i konfliktów, ich też autorytet decydował o przyjmowaniu się czy odrzucaniu nowości.

²² O autorytetach wiejskich, zob. J. St. Bystron, *Kultura ludowa*. Warszawa 1936, passim.

Okazuje się, że narastający postęp cywilizacyjny i zmiany kulturowe na wsi przeszły potem niejako obok tych autorytetów, czy też ponad nimi. Zmieniła się stojąca na straży tradycji opinia społeczna, powstały nowe autorytety, nowe wartości i wzory społeczno-kulturowe. Nowości wnosili wysłużeni żołnierze, wracający na zimę sezonowi robotnicy, reemigranci z Ameryki, młodzież ze szkół ogólnych, potem szeroko z zawodowych, absolwenci uniwersytetów ludowych, szkół rolniczych i wreszcie po ostatniej wojnie liczni chłopo-robotnicy. Zamknięta do niedawna wieś stała się z czasem szeroko otwarta i utrzymująca żywe kontakty z szerokim światem. Pod naporem tego szerokiego świata i jego wymogów poczęło się przeobrażać we wsi wszystko. Mechanizm tych przeobrażeń jest już jednak specjalnym zagadnieniem.

RZECZYWISTOŚĆ WSPÓŁCZESNA

Współczesną rzeczywistość społeczno-kulturową wsi cechuje szeroki jeszcze front zderzenia między cofającymi się i zanikającymi w przyspieszonym tempie przejawami tradycyjnej kultury, a napierającymi coraz silniej elementami nowego, urbanistycznego wzoru kultury. Zderzenie to nie nastąpiło — jak już widzieliśmy — dopiero po ostatniej wojnie. Stało się ono tylko bardziej widoczne.

Postępującą urbanizację wsi możemy obserwować w trzech płaszczyznach: zwiększającego się użytkowania przedmiotów cechujących kulturę miejską; przemian — ogólnie mówiąc — świadomości ludzi z tradycyjnej na nowoczesną; przekształceń stosunków międzyludzkich z organizacji tradycyjnej, o typie grupy czy wspólnoty pierwotnej, na organizację o dominujących instytucjach rzeczowo-formalnych.

Najwyraźniej rzuca się w oczy proces zwiększającego się użytkowania przedmiotów cechujących do niedawna kulturę miejską: miejskiego typu ubrań, radia, telewizji, nowoczesnych urządzeń wewnątrz mieszkalnych, z lodówkami, pralkami, odkurzaczami, nawet łazienkami. Uwidacznia się budowa nowych domów zupełnie na wzór miejskich will, dążność mieszkańców wsi do posiadania dobrej szosy,

kina, ośrodka zdrowia, restauracji, klubów, czytelnicy, biblioteki, traktorów, prywatnych samochodów itd. Ujawnia się powszechna dążność do tego, aby cywilizacyjne warunki życia na wsi możliwie zbliżyć do tych w osiedlach miejskich. Tendencja do modernizacji pociąga za sobą szybkie wychodzenie z użycia tych wszystkich przedmiotów, które dają się zastąpić miejskimi, a które tak właśnie wyróżniały dawniej chłopów od innych warstw społeczeństwa i stanowiły o wizualnym wyrazie tradycyjnej kultury ludowej. W tej dążności do zlikwidowania miejsko-wiejskiej różnicy cywilizacyjnej mieszkańcy wsi wstydzą się często przyznawać do tego, że takie „starocie” jeszcze się w ich zagrodzie czy we wsi znajdują. Przy rosnącym dobrobycie ludności wsi proces urbanizacyjny w tym zakresie jest ułatwiony i postępuje istotnie szybko. Jednym hamulcem wydaje się być tylko kwestia wysokości kosztów inwestycyjnych²³.

Dawna lokalna społeczność wiejska w swej tradycyjnej postaci już nie istnieje. Nie ma już autorytetu starszych, który kiedyś stał na straży niezmienności tradycyjnych norm obyczajowych. Siła oddziaływania opinii społecznej zasadniczo zmalała, tak że zachowania ludzi, niezgodne z dawnym kodeksem obyczajowym, nie budzą już negatywnych sankcji lub budzą w stopniu znacznie słabszym. Wypędzenie Jagny ze wsi, jak w *Chłopach* Reymonta, jest już dziś niemożliwe. Gdy dawniej wychodząca za mąż biedna panna mogła swobodnie chodzić po wsi i zbierać datki na ucztę weselną, to dzisiaj pomysły takie są dla mieszkańców wsi nie do przyjęcia; zresztą kategoria „biednych” właściwie też zanikła. Jeśli kiedyś wszyscy sąsiedzi pomagali sąsiadowi w postawieniu domu jedynie za poczęstunek, to dom murowany budują dzisiaj najęci murarze przy pomocy rodziny lub też zgoła zawodowa firma budowlana za pełną odpłatnością. Używanie w stosunkach towarzyskich między ludźmi na wsi zamiast wyrażenia „ty” — czy powszechnego kiedyś „wy” — określenia „pan” jest nie tylko przejawem mody wziętej z miasta, ale także znacznego urzeczowienia stosunków międzyludzkich na wsi i postępu dezinteg-

²³ R. Turski, *Dynamika przemian społecznych w Polsce*. Warszawa 1961; *Przemiany w Polsce Ludowej*, pod red. A. Sarapaty. Warszawa 1965; A. Pawelczyńska, *Dynamika przemian kulturowych na wsi*. Warszawa 1966; Wł. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Warszawa 1972.

racji tradycyjnej społeczności wiejskiej. Dezintegrację tę widać m.in. w coraz większym wyizolowaniu się rodzin wiejskich ze sąsiedztwa i zamykaniu się ich w obrębie domu, zagrody i gospodarstwa. Typowe dla dawnej wsi zgromadzenia sąsiedzkie (zbierano się w długie jesienne i zimowe wieczory, by omawiać wszystko co interesujące, czy zgłoś opowiadać bajki, legendy, podania i w ogóle dziwne opowieści) zastąpiła gazeta, książka, radio, a zwłaszcza zastępuje telewizor. Nowoczesna struktura organizacyjna wsi ma coraz mniej wspólnego ze społecznymi ugrupowaniami typu grupy pierwotnej, coraz zaś więcej ma charakter celowej organizacji formalnej, a więc o dominującej treści stosunków rzeczowych. Jest to wynik oddziaływania takich form organizacyjnych, jak partia polityczna, kółko rolnicze, związek hodowców, meliorantów, spółdzielnia spożywców, spółdzielnia mleczarska, koło gospodyń wiejskich, różne branżowe zrzeszenia producentów itd. One to stwarzają nową, formalno-celową organizację społeczności lokalnej o typie stosunków międzyludzkich już zdecydowanie urzeczowionych. Poprzez te organizacje mieszkańcy wsi wiążą się ze specjalistycznymi sprawami gromady, powiatu, województwa i całego państwa²⁴.

Równoległe z nasycaniem życia wsi wytworami kultury zurbanizowanej oraz ze zmianami organizacji życia społecznego następowały głębokie przeobrażenia w świadomości ludzi na wsi. Przeżyta wojna i okupacja, czynny udział w oporze przeciw eksterminacyjnej polityce okupanta, a następnie wielkie rewolucyjne wydarzenia po powstaniu Polski Ludowej: likwidacja klasy obszarników, reforma rolna, nacjonalizacja podstawowych gałęzi gospodarki, zasiedlania ziem zachodnich i północnych, realizacja podstaw ustroju socjalistycznego — wszystko to złożyło się na ogromny wstrząs psychiczny, jaki w ciągu kilku lat przeżyła ludność wsi, i na dokonanie w umysłowości ludzi głębokich przeobrażeń. Pogłębiały się one stopniowo i objęły wszystkie dziedziny życia.

Powojenne warunki dały nieograniczone wręcz możliwości wyjścia nadmiaru zbędnej ludności ze wsi. Możliwości migracji przestrzennych, w pierw na Ziemi Odzyskane, potem stały i stopniowy *exodus* do miast i przemysłu, pełne możliwości kształcenia się młodzieży

²⁴ B. Gałęski, *Innowacje a społeczność wiejska*. Warszawa 1971.

wiejskiej i podkreślana stale jej nadzwyczajna wręcz ruchliwość — utrwaliły się w świadomości ludzi ze wsi jako coś oczywistego i normalnego. Jest to wręcz rewolucyjna zmiana postaw. W ślad za bezpośrednim kontaktem wsi z szerokim światem, następowały wzmożone zainteresowania tym światem, zaspokajane czytelnictwem prasy i książek, uczęszczaniem na różnorodne kursy dokształceniowe, przyswajaniem wiadomości z radia, telewizji itp.

Proces przekształcania świadomości za pomocą książkowych elementów wiedzy zaszedł nawet u starszego pokolenia bardzo daleko, mimo że ze wszystkich dziedzin kultury najsilniejszą tendencję do przetrwania wykazują tradycyjne treści umysłowe. I choć z pamięci ludzi etnograf może wydobyć szerokie jeszcze pokłady zabobonnego i magicznego myślenia, to w konkretnym życiu przejawiają się one już słabo. To już nie modlitwa do św. Floriana i obraz św. Agaty zdolają ugasić pożar, lecz straż pożarna; nie okadzanie bydła dymem ze święconych ziół zapewni dobry chów i mleczność, lecz należyte przestrzeganie zasad higieny i racjonalnego żywienia; nie święcenie ziarna żniwnego da dobry plon, lecz użycie nasienia selekcyjnego i właściwa uprawa gleby; choroba człowieka to nie los, „dopust boży” lub czary, lecz konkretna przyczyna przyrodnicza — i wiele podobnych. W świadomości ludzi wsi miejsce tradycyjnych, magiczno-religijnych wyobrażeń o świecie zajęła wiara w rozum, w ludzką wynalazczość i przekonanie, że efekty daje działalność zgodna z poznаныmi prawami przyrody.

Wszystko to rzutuje w jakiś sposób na przewartościowanie tradycyjnych norm moralnych oraz na przemianę treści i form wierzeń religijnych, z tymi wyraźnie powiązanych. Są to sprawy bardzo skomplikowane i mające wiele różnych stron i wyznaczników, nie dadzą się też one tutaj bliżej przedstawić. Z jednej strony bowiem mamy — u starszego pokolenia — silne pokłady tradycji w postaci zarówno teologicznego, jak i metafizycznego pojmowania świata i życia, że mianowicie wszystko, co istnieje, jest rządzone myślą bożą; stąd wynikające postawy fatalizmu życiowego. Równocześnie uwidacznia się pewne zubożenie w zakresie spraw religijnych oraz niektóre przejawy procesu laicyzacji. Dotyczy to głównie młodego pokolenia wsi.

O przyszłej kulturze wsi zdecyduje niewątpliwie w sposób zasadniczy młode pokolenie. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że wchodząca dziś w życie generacja wiejska tworzy coś w rodzaju przełomu w stylu kultury wsi. Nie było chyba jeszcze w historii wsi takiego okresu, w którym by młodzież tak zasadniczo różniła się w swoich dążnościach i odrębnościach stylu życia od pokolenia poprzedniego. Według tradycyjnych wzorów społeczno-kulturowych wsi, cechujących się dominującą zasadą niezmienności form życiowych, młode pokolenie było kształtowane zawsze ściśle według tradycyjnego modelu pokolenia starszego, i choć nigdy nie było identyczne, gdyż w przejmowanej od starszego pokolenia tradycji zachodziła zawsze pewna selekcja treści — to jednak zasadniczy typ zrębu kultury pozostawał ten sam. W odniesieniu natomiast do dzisiejszego pokolenia młodych — można chyba mówić o jakiejś zmianie jakościowej zarówno w treściach jego świadomości, jak i w stylu życia.

Można by powiedzieć, że młode pokolenie dzisiejszej wsi rozprawia się generalnie z tradycyjnym dziedzictwem przeszłości. Na tym ogólnym tle dążenia młodego pokolenia wsi rozszczepiają się na dwie zasadnicze tendencje: wyjścia ze wsi do zawodów pozarolniczych oraz nowego samookreślenia się we wsi i w ramach zawodu rolnika. U młodzieży, która pozostała na gospodarstwie, mamy kilka równoległych tendencji. Z ogólnego więc dążenia do egalitaryzmu społecznego, cechującego się równoczesnym zafascynowaniem cywilizacją miejską, rodzi się — przynajmniej w początkowej fazie podstawy urbanizacyjnej — tendencja do niejako „zacierania śladów przeszłości” poprzez, z jednej strony, niechęć i negatywną ocenę tradycyjnych cech kultury wsi, które określały dawny status chłopów, ich społeczne upośledzenie, a więc jest to coś w rodzaju „wstydu za kulturę ojców”. Odpowiednikiem tej postawy staje się, z drugiej strony, tendencja do bezkrytycznego a przyspieszonego przejmowania tego wszystkiego, co „miejskie”. Jest to oczywiście sytuacja jak najbardziej sprzyjająca zanikowi we wsi resztek przejawów tradycyjnej kultury ludowej oraz szybkiej internalizacji u młodego pokolenia urbanistycznego modelu kultury. Toteż zjawiskiem zupełnie zrozumiałym jest dynamika zmian w tzw. „stylu życia” tej młodzieży, ujawniana szczególnie w modnym ubieraniu się, uczesaniu, w sposobie spędza-



11. Chrystus Frasobliwy. Figura z kapliczki. Muzeum w Rzeszowie
(wg J. Grabowski, *Dawna polska rzeźba ludowa*, 1968)

nia wolnego czasu i w stylu rozrywki (zabawy publiczne, „prywatki”, zainteresowania sportowe, motorowe, itp.).

Ale młode pokolenie wsi to aktualni już lub przyszli rolnicy. Młodzież ta — w perspektywie szerokich możliwości wyjścia ze wsi — pozostała w niej bądź z wyboru, bądź z konieczności. Zwłaszcza ta pierwsza kategoria ujawnia tendencję samookreślenia się w zawodzie rolnika poprzez refleksję nad tym zawodem i nad jego pozycją społeczną. W tym zakresie młodzież odchodzi od dawnych stereotypów związanych z warstwą chłopską, od kryteriów warstwowych wyższości i niższości w hierarchii społecznej — do kategorii nowoczesnych określanых mianem „rolnik”.

Nowego samookreślenia się we wsi szuka więc młodzież nie w tradycyjnej pozycji chłopa z jego obciążeniami historycznymi, ale w zawodowej pozycji rolnika, która mogłaby stać w równym rzędzie z innymi zawodami. Pozycja ta uzależniona jest jednak od spełnienia wielu warunków, które mogłyby przekształcić tradycyjne gospodarstwo chłopskie w nowoczesne o cechach przedsiębiorstwa. Stąd pochodzi szereg przewartościowań i nowych tendencji. Ziemia (grunt) nie jest już więc wartościowana jako rodzinna czy rodowa własność, dająca sama z siebie odpowiednią pozycję społeczną, ale jako warsztat pracy, prowadzony na zasadach najwyższej możliwie dochodowości (stąd np. odchodzenie od prowadzenia wszystkich tradycyjnych działów gospodarki chłopskiej na rzecz specjalizacji uprawy roślin przemysłowych, leczniczych, prowadzenia określonej hodowli itp.). Prowadzenie takiego przedsiębiorstwa rolnego wymaga nie tylko rachunkowej kalkulacji — dość obcej tradycyjnemu gospodarowaniu — ale przede wszystkim konkretnych umiejętności technicznych: posługiwania się maszynami i aparatami, znajomości gleboznawstwa, wiadomości biologicznych, ekonomicznych itp. Równoległe z tym przejawia się zasada ekonomii wysiłku i czasu, stąd usiłowania w kierunku coraz większego umaszynowania i zautomatyzowania wielu czynności, a przez to zdobycia wolnego czasu.

Czas wolny — było to pojęcie w tradycyjnym gospodarstwie nieznanе. W gospodarstwie pracowano długo, od świtu do późnej nocy. Czas „wolny” stwarzały tylko święta i niedziele, usankcjonowane religijnie zakazem pracy, oraz dni jarmarczne, odpustowe i takie

uroczystości, jak wesela. Tymczasem współczesne pokolenie wsi usiłuje — nie bez wpływu modelu miejskiego — wstawić ten czas wolny w rozkład codziennego dnia pracy. Ten czas wolny ma już swoje określone przeznaczenie: nie tylko rozrywka, pojmowana w sposób tradycyjny i nowoczesny, ale także zarówno „uczenie się na rolnika”, jak i zaspokajanie potrzeb ogólnokulturalnych²⁵.

Jest to nowy, znamieny proces leżący jak najbardziej na linii realizacji urbanistycznego modelu kultury. Obejmuje on jednak dotąd tylko część młodzieży wiejskiej, mianowicie tę najbardziej świadomą i przodującą we wsi. Ogół zaś młodzieży przejmuje z modelu miejskiego raczej najbardziej łatwe i powierzchowne elementy — i to na ogół również powierzchownie.

Ogólny proces jest jednak bardziej złożony. Można mianowicie zauważyć wyraźny u mieszkańców wsi proces refleksji nad tradycją kultury chłopskiej, dostrzeganie w tej tradycji nieprzemijających wartości i dążność nawiązywania do nich. Ale o tym pomówimy w trzeciej części tej książki.

Wypada tutaj zakończyć naszą wędrówkę poprzez wielowiekową historię kultury ludowej jakimś ogólnym stwierdzeniem. Śledziliśmy jej powstawanie i rozwój na tle polskiej kultury etnicznej i w związku z przekształceniami się całego społeczeństwa polskiego. W dziejach tych obserwowaliśmy różnorodne warunki wydzielenia się z polskiej kultury etnicznej odrębnego nurtu kultury ludowej. Nasze ogólne stwierdzenie nie może być inne jak to, że oto w dzisiejszych czasach mamy do czynienia z procesem łączenia się kilku nurtów kultury, w tym i ludowej, w jedną ogólną, egalitarną kulturę narodową. Obie dziejowe tradycje — wielka i mała — przenikają się wzajemnie i tworzą jedną tradycję ogólną, obejmującą całe społeczeństwo narodowe.

²⁵ J. Chałasiński, *Od chłopca do rolnika*. [W:] J. Chałasiński, *Rewolucja młodości. Studia o awansie młodego pokolenia wsi i integracji narodu polskiego*. Warszawa 1969, s. 157–172; Tamże inne jeszcze rozprawy na ten temat.

Tradycje kultur regionalnych w osadnictwie wiejskim na ziemiach województw zachodnich

KONSEKWENCJE DEMOGRAFICZNE SPOSOBU ZASIEDLENIA

Zasiedlenie ziem odzyskanych po ostatniej wojnie było wynikiem połączenia się w jeden nurt osadnictwa planowego, organizowanego i kierowanego przez odpowiednie władze państwowe według określonych zasad — z jednej strony, oraz migracji żywiołowych, spontanicznych — z drugiej. Państwowy Urząd Repatriacyjny, powiatowe i wojewódzkie komitety przesiedleńcze oraz współpracujące z nimi Biuro Studiów Osadniczo-Przesiedleńczych i wreszcie nadrzędna instytucja — Ministerstwo Ziem Odzyskanych usiłowały pokierować akcją osadniczą według zasad geograficzno-gospodarczych i społeczno-kulturowych. Odpowiadały one dwom założeniom: 1.) kierować migracjami według równoleżnikowych stref glebowo-klimatycznych, a więc osiedlać grupy osadników w analogicznych warunkach geograficznych i gospodarczych; 2.) osadzać na ziemiach zachodnich większe, zwarte grupy ludności tak, aby mogły one zachować dawne swoje więzi społeczne i swą lokalną kulturę. W ten sposób chciano przyspieszyć proces dostosowania się osadników do nowego środowiska¹. Zasad tych nie dało się jednak konsekwentnie przeprowadzić.

¹ Zob. K. Dobrowolski, *Uwagi o osadnictwie Ziem Odzyskanych*. „I Sesja Rady Naukowej dla zagadnień Ziem Odzyskanych” zeszyt 2, Kraków 1945; R. Buławski, *Problemy osadniczo-przesiedleńcze Ziem Odzyskanych* (tamże); J. Ziółkowski, *Przeobrażenia demograficzne i społeczne na Ziemiach Zachodnich*. „Kultura i Spo-

Zarówno transporty osadników i repatriantów, jak i żywiolowe, luźne fale osadników kierowały się we wszystkie strony ziem zachodnich. Tak więc np. osadników z przeludnionego woj. kieleckiego, lubelskiego czy rzeszowskiego możemy dzisiaj spotkać we wsiach i miastach Dolnego Śląska, Ziemi Lubuskiej Pomorza Zachodniego oraz na Warmii i Mazurach. Podobnie jest z osadnikami z Poznańskiego. Wprawdzie repatriantów z Małopolski wschodniej i Wołynia kierowano głównie na Śląsk, a z Wileńszczyzny na tereny północne (Warmia i Mazury oraz Pomorze Zachodnie), wprawdzie mamy mniej lub bardziej zwarte i liczne tereny zamieszkałe przez autochtonów — niemal wszędzie jednak struktura ludności województw, powiatów, wsi i miast ziem zachodnich przedstawia się jako różnorodna mozaika demograficzna².

Tak więc np. ludność Pszczewa w woj. zielonogórskim składała się (1959) z dwóch głównych kategorii: osadników z Polski centralnej (952 osoby), pochodzących aż z 10 województw, w tym najwięcej z poznańskiego, oraz z repatriantów z ZSRR (252 osoby), pochodzących z 7 byłych województw wschodnich³. Na ludność trzech wsi w pow. koszalińskim składali się osadnicy i repatrianci z 11 woj. Polski centralnej i z 6 byłych województw wschodnich⁴. Przykłady tego rodzaju można by mnożyć.

Osadzenie się w jednej konkretnej zbiorowości terytorialnej czy społeczności lokalnej różnorodnych grup osadników stanowi bardzo ciekawy i złożony problem demograficzny, socjologiczny i kulturowy.

łeczeństwo” nr 3/1959, s. 34 i n.; S. Banasiak, *Działalność osadnicza Państwowego Urzędu Repatriacyjnego na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945–1947*. Poznań 1963; W. Markiewicz, *Zasiedlenie i zagospodarowanie Ziem Zachodnich (1945–1964)*. „Przegląd Zachodni” nr 4/1964, s. 236–242.

² Strukturę ludności poszczególnych województw Ziem Zachodnich opracował L. Kosiński w rozprawie pt. *Pochodzenie ludności Ziem Zachodnich*. W pracy zbiorowej pod red. B. Gruchmana i J. Ziółkowskiego, *Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego Ziem Zachodnich w latach 1945–1958*. Poznań 1960, s. 143 i n.

³ *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*. Praca zbiorowa pod red. Z. Dulczewskiego. Poznań 1961, s. 42–47.

⁴ *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*. Praca zbiorowa pod red. J. Burszty. Poznań 1964, s. 18.

Zadaniem demografii jest m.in. ustalenie poszczególnych kategorii ludności Ziemi Zachodnich i ich liczbowego udziału w zaludnieniu poszczególnych jednostek terytorialnych — województw, powiatów, gromad lub wsi⁵. Socjologia bada współzycie w ramach społeczności terytorialnych, adaptację oraz proces integrowania się tych kategorii, pojmowanych tu już jako grupy, w jedną zwartą społeczność lokalną. Zadaniem etnografii jest ukazanie tych kategorii od strony ich kultury.

Samo pojęcie kategorii jest jeszcze zatem „beztreściowe”. Zarówno w badaniach demograficznych, socjologicznych, jak i etnograficznych wydziela się tu pewien zbiór ludzi na podstawie jednej tylko cechy „zewnętrznej”, mianowicie pochodzenia terytorialnego. Dopiero wtórnie bada się, czy i w jakiej mierze wydzielonemu tak skupieniu ludzi towarzyszy — już w konkretnym środowisku — jakaś im właściwa treść społeczna w postaci np. wspólnych postaw i dążeń, więzi społecznej, świadomości grupowej czy też wspólnych cech kulturowych, przy czym etnografia bada przede wszystkim obiektywne właściwości kulturowe danej kategorii, socjologia zaś skupia swoją uwagę raczej na interpersonalnych stosunkach i na strukturach społecznych.

W literaturze dotyczącej osadnictwa na terenie województw zachodnich⁶ przyjęło się wyróżnianie czterech kategorii ludności: autochtonów, osadników z tzw. Polski centralnej, repatriantów (głównie z terenów Związku Radzieckiego) oraz reemigrantów.

⁵ Zob. np. M. Bytnar-Suboczowa, *Układ przestrzenny ruchów ludnościowych w powiecie opolskim*. „Lud” nr 46/1961, s. 172–195. Wbrew wprowadzającemu w błąd tytułowi, jest to przedstawienie struktury demograficznej powiatu według spisu z 1946 i z 1949 r.

⁶ Rozumiane tu — już tradycyjnie — jako całość tych terenów, które na mocy uchwał poczdamskich wróciły w granice państwa polskiego, a więc jako obszar określony dawniej „Ziemiemi Odzyskanymi”. Zob. W. Markiewicz, *Zasiedlenie i zagospodarowanie...*, op. cit., s. 232.

KATEGORIE DEMOGRAFICZNE A ZAGADNIENIE TYPU KULTURY REGIONALNEJ

Problematyka kulturowa migracji, zwłaszcza masowych, wynika już z faktu, że nie jest to zjawisko zwykłej geograficznej zmiany miejsca jednostek i grup ludzkich, tak jak to występuje w przetransportowaniu przedmiotów. To nie jest przemieszczenie się zbiorowości ludzkich jako tworów społecznych, a więc nie sprowadza się li tylko do sumy procesów społecznych, na które składają się międzyludzkie i międzygrupowe stosunki społeczne. Są to także procesy typu *stricte* kulturowego. Migracje bowiem, zwłaszcza masowe — a tak było np. w wypadkach repatriacji czy przesiedlenia się całych grup — wywołują określone zmiany w strukturze kulturowej tego obszaru, skąd migrujące grupy pochodzą. Na terenach zasiedlanych natomiast doprowadzają do powstania małych lub większych społeczności niejednorodnych kulturowo właśnie dlatego, że zostają one zasiedlone przez różnorodne pod względem kultury grupy ludzkie. Każde bowiem skupienie wnosi w nowe środowisko własną, dotychczasową kulturę czy też zespół jej wybranych elementów. Problemy kulturowe powstają już w momencie rozpoczęcia migracji i nie kończą się bynajmniej wraz z osadniczą stabilizacją. Najbardziej interesujące zjawiska powstają właśnie wtedy, gdy te różne kulturowo grupy zaczynają tworzyć jedną społeczność lokalną.

W związku z tym nasuwa się jedno ze wstępnych pytań, w jakiej mierze i dlaczego istnieją owe zróżnicowania kulturowe i jakie mają one znaczenie w kształtowaniu się społeczności lokalnych.

Odkąd zaczęto interesować się kulturą ludu, zauważono, że obraz tej kultury jest różny w poszczególnych regionach kraju. Stwierdził to już Kołłątaj, który w programie badań ludoznawczych z 1802 r. powiada, że „trzeba nam poznać obyczaje pospółstwa we wszystkich prowincjach, województwach i powiatach”⁷, a pierwszy popularny obraz regionalizacji etnograficznej Polski dał Wincenty Pol w *Pieśni*

⁷ H. Kołłątaj, *Korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim...*, wyd. F. Foj-siewicz. T. 1, Kraków 1844, s. 21 i n. Cytuję za: W. Bieńkowski, *Poprzednicy Oskara Kolberga na polu badań ludoznawczych w Polsce*. „Archiwum Etnograficzne PTL” nr 12/1956, s. 14.

o ziemi naszej. Podstawą wyjściową badań etnograficznych stało się od dawna założenie, że istniejący podział kraju na konkretne regiony etnograficzne i grupy regionalne dokonał się pod wpływem szeregu czynników: warunków środowiska geograficznego, różnic w podstawowych zajęciach ludności, odmiennych dziejów społeczno-gospodarczych i politycznych, różnych postaci dyfuzji kulturowej i wreszcie samorodnej twórczości ludowej. W wyniku działania tego zespołu czynników różnie ukształtowała się — w ramach pewnych wspólnych cech kultury narodowej — struktura kulturowa dzielnic, regionów, obszarów i okolic kraju.

Możemy więc mówić o regionalnych typach kultury ludowej istniejących do ostatnich czasów mimo procesu niwelacji kulturowej zapoczątkowanego w XIX w., a postępującego gwałtownie w ostatnich dziesiątkach lat. Co więcej, regionalny typ kultury był (czy nawet jeszcze jest) rzeczywistością bardziej uchwytną i realną, aniżeli typ kultury narodowej. Da się on mniej lub bardziej wyraźnie uchwycić na podstawie cech niektórych przynajmniej zespołów elementów kulturowych, takich jak: pewne elementy kultury materialnej (narzędzia i techniki pracy, wytwory pracy, mieszkania, ubiór itp.) oraz społecznej i umysłowej (charakterystyczny sposób bycia, zwyczajowość, zasady moralne, cechy gwarowe języka, nazwa danej grupy i świadomość przynależności do tej grupy itp.). Cechy te dadzą się stosunkowo łatwo ustalić w postępowaniu analitycznym. One też są zwykle przedmiotem monografii regionalnych. Trudniej jest jednak na podstawie ich odmienności zdefiniować odrębność typu danej kultury. O pewnej odrębności regionalnej możemy mówić już wtedy, gdy kilka z tych elementów danej grupy wykazuje odmiennosc od analogicznych elementów innej grupy lub grup sąsiednich. Są one wyrazem specyficznej organizacji danej kultury regionalnej, w której pewne cechy kulturowe odgrywają rolę dominant. Owe dominanty, jako wyraz pewnej syntezy danej kultury czy kultur regionalnych sprawiają, że dadzą się one uchwycić i przestrzennie wyodrębnić właśnie jako kultury regionalne czy — używając terminu S. Żółkiewskiego — podkultury lokalno-tradycyjne⁸.

⁸ S. Żółkiewski, *O kulturze Polski Ludowej*. Warszawa 1964, s. 149 i n.



12. Stroje ludowe utrzymały się tylko w niektórych regionach.
Okolice Opoczna

Fot. J. Burszta, 1962

Istotną cechą każdej lokalnej kultury — zwłaszcza jej strony materialnej — jest „osadzenie” się w terenie: w konkretnym krajobrazie, w warunkach geograficznych i przyrodniczych, we wzajemnych stosunkach — człowiek (grupy ludzkie) i środowisko geograficzne. Trudno jest nawet wyobrazić sobie jakąś „podkulturę” bez jej właściwego środowiska: typów domów bez rzeźby terenu, rolnictwa czy hodowli bez rodzaju gleby i krajobrazu itp. Nawet pojedynczego człowieka umieszcza się w rzeczywistej czy wyobrażonej przestrzeni. Warunki geograficzno-przyrodnicze, rodzaj zajęć ludności, struktura społeczno-ekonomiczna środowiska, następnie wszystko to, co składa się na szeroko rozumianą historię danego regionu sprawia, że wytwarza się specyficzny typ regionalny człowieka i grupy, tak wyraźnie zarysowany przez dawniejszych etnografów.

Co jednak dzieje się wtedy, gdy grupa ludzka opuszcza dotychczasowe swoje środowisko geograficzne i przenosi się w zgoła inne?

Powiedzieliśmy już, że migracje wywołują pewne zmiany w strukturze kulturowej obszaru macierzystego, a w nowych środowiskach doprowadzają do zetknięć, zderzeń różnych typów kulturowych. Jak to zjawisko wygląda w rzeczywistości? Obserwujmy zatem od tej strony poszczególne kategorie ludności województw zachodnich.

ZRÓŻNICOWANIE KULTUROWE LUDNOŚCI RODZIMEJ I PRZEOBRAŻENIA JEJ ŚWIADOMOŚCI

Ludność rodzima tworzy trzy główne skupiska: w woj. opolskim i katowickim, gdzie mieszkała do 1950 r. ponad połowa z prawie milionowej masy tej ludności, oraz w woj. olsztyńskim (około 1/5). Występuje ona też w mniejszym i różnym nasileniu we wszystkich województwach zachodnich i północnych. Etnograficznie można wyróżnić następujące większe grupy: Ślązaków w województwach śląskich, Mazurów i Warmiaków w woj. olsztyńskim i częściowo gdańskim, Kaszubów na terenach przygranicznych woj. gdańskiego i koszalińskiego oraz niewielką grupę Chwalimiaków w okolicach Babi-mostu.

Polska ludność rodzima na ziemiach zachodnich stanowi typowe zjawisko pogranicza etnicznego. Odcięta w różnych okresach historycznych od macierzystej grupy etnicznej nie tylko zmniejszała się liczebnie⁹, ale podlegała długi czas różnorodnym wpływom niemieckim. Wpływy te były jednak w różnych dziedzinach różne. W zakresie tradycyjnej kultury ludowej były one tak nieznaczące, że nie zmieniły charakteru etnicznego tych grup i nie odcięły ich typologicznie od sąsiednich polskich regionów etnograficznych¹⁰. Dotyczy to ludności mazurskiej w byłych Prusach Wschodnich, Kaszubów na terenie pow. bytowskiego, Ziemi Złotowskiej, autochtonów na Ziemi

⁹ S. Golachowski, K. Weysenhof, *Polska ludność rodzima na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. [W:] *Ziemia Zachodnie i Północne. Zagadnienia demograficzne*. Cz. 1, Poznań 1959, s. 37–60.

¹⁰ Zob. np.: M. Znamierowska-Prüfferowa, *Gospodarka i obyczaje ludowe*. [W:] *Warmia i Mazury*. Praca zbiorowa pod red. S. Zajchowskiej i M. Kiełczewskiej-Zaleskiej (*Ziemia Staropolski* t. IV). Poznań 1953, s. 228–245; A. Kutrze-

Lubuskiej czy ludności polskiej na Śląsku Górnym. Polsko-niemiecka granica państwowa w okresie międzywojennym nie była na żadnym odcinku granicą etnograficzną. Różnice między grupami ludności rodzimej a ludnością polską innych obszarów były tego samego rodzaju, co różnice między mieszkańcami poszczególnych regionów etnograficznych Polski.

Elementy wyróżniające *a limine* autochtonów od ogółu ludności napływowej były innego rodzaju. Można mówić o różnicy: 1) stopnia cywilizacyjnego, 2) stopnia uświadomienia narodowego i 3) o różnicach ideologicznych. W początkowym okresie zasiedlenia Ziemi Zachodnich zaszły na tych terenach pewne niepomyślne wydarzenia, które wyizolowały na jakiś czas tę ludność od osadników i wywarły znacznie większy wpływ na kształtowanie się współżycia obu odłamów ludności, aniżeli wszystkie wymienione wyżej różnice.

Stopień cywilizacyjny poszczególnych autochtonicznych grup regionalnych był różny. Niższy u Kaszubów i Mazurów pruskich, wyższy nieco u Warmiaków, najwyższy u autochtonów śląskich. Ludność polska na Ziemi Lubuskiej nie wyróżniała się cywilizacyjnie niemal niczym od ludności sąsiedniego woj. poznańskiego.

Graniczący z północnym, piaszczystym Mazowszem i z ubogim a lesistym terenem kurpiowskim obszar Warmii i Mazur odcinał się od tych ziem dość wyraźnie. Wprawdzie sporo było tu słomianych strzech, drewnianych zabudowań, żurawi studziennych itp., jednak ogólny wygląd wsi, miasteczek czy miast różnił się od mazowieckich: brukowane drogi, większość zabudowań z cegły, wsie uporządkowane i zelektryfikowane, pola zmeliorowane i z dawna przestrzennie uporządkowane, wysoka agrotechnika itd. Podobny obraz przedstawiały wsie polskie na terenie pow. Miastko, Złotów czy Bytów, choć w zakresie kultury rolniczej sporo jeszcze było tam elementów tradycji¹¹.

bianka, *Lud i jego zwyczaje*. [W:] *Ziemia Lubuska*. Praca zbiorowa pod red. M. Szczanieckiego i S. Zajchowskiej (*Ziemia Staropolska* t. III), Poznań 1950, s. 167–190; M.] Gładysz, *Kultura ludowa północno-zachodniej Opolszczyzny*. [W:] *Stare i Nowe Siołkowice*. Praca zbiorowa pod red. M. Gładysza. Wrocław 1963, s. 34–58.

¹¹ Zob. R. Kukier, *Pochodzenie etniczne i specyfika etnograficzna ludności powiatu Miastko w latach 1945–1960*. „Lud” nr 48/1963, s. 399–444.

Wsie Śląska Opolskiego, skupiającego największą liczbę autochtónów, wykazywały najwyższy stopień zurbanizowania; można nawet powiedzieć, że wiele wsi przypominało raczej miasteczka. Były to wsie o wysokim wyposażeniu technicznym, zelektryfikowane i w znacznej mierze skanalizowane. Chociaż wykazywały one duży stopień rozwarstwienia klasowego (silna warstwa gburów i spora liczba małych i bezrolnych), to jednak dzięki dobrej glebie i możliwościom zarobku w przemyśle charakteryzowały się wysokim standardem życiowym. Dla większości osadników ten wysoki poziom kultury materialnej stanowił swoiste zaskoczenie („to miasto, a nie wieś” — słyszy się w terenie od osadników).

W kulturze dnia codziennego wszystkich grup autochtonicznych można było zauważyć sporo naleciałości niemieckich: m.in. w ubiorze, w wystroju wnętrz mieszkań, w zestawach pożywienia, nawet w zwyczajowości i obrzędowości. Uwidocznily się one także w zakresie leksykalnym języka.

W procesie zrastania się ludności miejscowej z napływową znaczną rolę odgrywa stopień świadomości narodowej, tj. poczucie więzi ideologicznej z narodową grupą polską i państwem polskim.

Wiadomo, że długoletnia i wyrafinowana akcja germanizacyjna polegała m.in. na celowym izolowaniu tej ludności od kontaktów z polskością. Ze strony polskiej brakowało natomiast wyraźnej i szerszej akcji politycznej. Te dwa czynniki zadecydowały, że różny był stopień uświadomienia ludności miejscowej. Część była narodowo obojętna, a do polskiej zaliczana z racji języka, pochodzenia, czy religii. Niemcy stosowali trzystopniowe pojęcia polskości: „Polak”, „Prawdziwy Polak” (*echter Pole*) i „zatwardziały Polak” (*Stockpole*). Tych ostatnich ludność miejscowa nazywała „wielkimi Polakami”, poprzednich natomiast „mniejszymi Polakami”¹². Byli też tacy, któ-

¹² S. Golachowski, K. Weysenhof, *Polska ludność rodzima na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. [W:] *Ziemie Zachodnie i Północne. Zagadnienia demograficzne*. Cz. 1, Poznań 1959, s. 37–60; Z. Dulczewski, *Problematyka badań socjograficznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, jw., cz. 2, s. 100–105; S. Nowakowski, *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*, op. cit.; J. Ziółkowski, *Przeobrażenia demograficzne...*, op. cit., s. 31, 40–42; W. Markiewicz, *Zasiedlenie i zagospodarowanie...*, op. cit., s. 248.



13. Typowy dom średniozamożnego chłopa małopolskiego.
Grodzisko Dolne pow. Leżajsk

Fot. J. Burszta, 1938

rzy posiadając pewne przynajmniej poczucie świadomości narodowej, ze względu na dobro własne czy dzieci nie ujawniali swej polskości¹³. Trzeba też zaznaczyć, że na ogół autochtoni o Polsce wiedzieli niewiele. W wyniku działania propagandy niemieckiej oczerniającej stosunki panujące w Polsce i polskiej działalności narodowej na obczyźnie powstały w świadomości autochtonów dwa odmienne obrazy Polski: negatywny i pozytywny, przy czym ten drugi zawierał duży ładunek optymistycznych wyobrażeń.

Owa idealna wizja Polski została tuż po odzyskaniu tych ziem w sposób radykalny skonfrontowana z rzeczywistością. Złożyło się na to kilka czynników. W pierwszej, pozafrontowej już fali szły na ziemie odzyskane rzesze różnego rodzaju ludzi, pragnących w pofrontowej, nieuregulowanej sytuacji „odbić” sobie krzywdy doznane od reżimu hitlerowskiego i zyskać możliwie największą ilość dóbr materialnych. W ich rozumieniu takie postępowanie było wyrównaniem

¹³ S. Ossowski, *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. „Przegląd Socjologiczny” nr 9/1947, s. 82.

krzywd za wojnę, było swego rodzaju sprawiedliwością dziejową. Stąd też pierwsze zetknięcie się autochtonów z ludnością polską, to spotkanie z tzw. szabrownikami¹⁴. Administracja polska, w początkowym niezwykle trudnym okresie nie zawsze stojąca na wysokości zadania, zbyt długo nie uregulowała wyraźnie spraw obywatelstwa polskiego ludności miejscowej oraz jej kwestii majątkowych, które stały się podstawą wielu konfliktów między obu tymi grupami ludności. Napływający osadnicy nie posiadali też odpowiedniej wiedzy historycznej, aby rozumieć subtelności narodowe autochtonów. Traktowali ich często jako Niemców, w czym pewną rolę grały wspomniane różnice cywilizacyjne jak i to, że ludność ta żyła w pomieszaniu z resztkami nie uszłej przed frontem ludności niemieckiej. Równocześnie niebagatelnym był fakt, że Polska, obejmująca te ziemie we władanie, nie była w swym ustroju tą, o jakiej myśleli i jaką znali uświadomieni narodowo autochtoni. Była to przecież Polska socjalistyczna¹⁵.

Wszystkie te i inne czynniki sprawiły, że w postawach ludności rodzimej zaszły poważne zmiany. Nastąpił — naturalny w takich sytuacjach — psychospołeczny proces negatywizacji jako reakcja na odmienne od oczekiwanego zachowanie wobec niej ludności napływowej. Powstałe stąd poczucie zagrożenia wzmogło izolację społeczną grupy autochtonów¹⁶ i przejściowo zbliżyło ich do ludności niemieckiej, co ujawniło się zwłaszcza w okresie emigracji do Niemiec w ramach tzw. akcji łączenia rodzin. Wszystko to utrudniało przez szereg lat życie się miejscowej ludności z grupami napływowymi i integrację społeczno-kulturową obu kategorii ludności. Podtrzymywanie swoich odmiennych tradycji kulturowych było u tej ludności przejawem więzi grupowej. Dopiero w ostatnich kilku latach nastąpiły w tym zakresie zasadnicze przeobrażenia.

¹⁴ Zob. np. W. Wrzesiński, *Proces zasiedlenia województwa olsztyńskiego w latach 1945–1949*. [W:] *Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego Ziemi Zachodnich w latach 1945–1958*, op. cit., s. 174–175.

¹⁵ L. M. Szwengrub, *Zagadnienie polskiej świadomości narodowej u Warmiaków i Mazurów*. Powielona rozprawa doktorska. Poznań 1963.

¹⁶ Zob. Z. Dulczewski, *Społeczne aspekty migracji na Ziemiach Zachodnich*. Poznań 1964, s. 100–105.

CECHY REGIONALNE OSADNIKÓW Z POLSKI CENTRALNEJ

Ludność napływowa z dzisiejszego terenu Polski, określona w publikacjach mianem osadników, stanowiła podstawową masę zaludnienia ziem zachodnich. W strukturze demograficznej poszczególnych województw po ustaleniu się osadnictwa jest ona reprezentowana w różnym stopniu, różnie też przedstawia się jej rozmieszczenie przestrzenne w stosunku do terytorialnego pochodzenia. Choć występuje ona w każdym z powiatów Polski zachodniej, to wszędzie miesza się bądź z autochtonami, bądź z ludnością napływową z zagranicy. Największa liczba osadników pochodzi z przeludnionych województw centralnych i południowo-wschodnich, a więc z kieleckiego, lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego, a następnie z warszawskiego i łódzkiego. Łącznie stanowią oni około 24% zaludnienia ziem zachodnich¹⁷. Dawne województwa północno-zachodnie, tzw. Centrala, dały około 12% osadników. Ogółem zatem około połowa ludności województw zachodnich to tzw. „Centralniacy”. Osadnicy ci tworzą z innymi grupami ludności nie tylko swoistą mozaikę demograficzną we wszystkich województwach, ale wykazują duże rozproszenie terytorialne. Osadników z jednego województwa — jak już wspominaliśmy — można spotkać niemal na całym obszarze Polski zachodniej, co wyraźnie ukazują badania szczegółowe¹⁸.

To swoiste wymieszanie się ludności sprawia, że statystyczne jej kategorie występują w strukturze społeczności lokalnych nie tylko w różnych złożeniach, ale także w różnych lokalnych określeniach. Przyczynia się do tego zarówno różne pochodzenie, jak też czasami różna narodowość osadników (np. w wypadku mniejszości narodowych), a zawsze pewne różnice kulturowe.

¹⁷ L. Kosiński, op. cit., s. 144.

¹⁸ Np. Z. Dulczewski i A. Kwilecki, *Spoleczeństwo wielkopolskie w osadnictwie Ziemi Zachodnich* (Poznań 1962), zwłaszcza tabela na s. 60 i mapa na s. 61; R. Kukier, *Pochodzenie etniczne i specyfika etnograficzna ludności powiatu Miastko...*, op. cit.; I. Turnau, *Studia nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*. Poznań 1960 i inne. Zob. też zestawienia tabelaryczne i diagramy w rozprawie L. Kosińskiego, *Pochodzenie ludności...*, op. cit.,

Statystyczne pojęcie osadników z obszarów współczesnej Polski, tzw. osadników z Polski centralnej czy wprost z „Centrali”, operuje jednostką administracyjną województwa. Potoczne pojęcie „z Centrali” jest dość płynne, gdyż w codziennym użyciu występuje raz jako określenie generalne, w innych sytuacjach znów zastępowane jest określeniami cząstkowymi. W pierwszym wypadku obejmuje się tym mianem wszystkich osadników pochodzących z tych terenów międzywojennego państwa polskiego, które po ostatniej wojnie pozostały przy Polsce, a więc zarówno z Pomorza, z Poznańskiego, z Lubelskiego, jak i Rzeszowskiego czy Krakowskiego. Istnieje tu jednak pewien wyjątek. Nigdy mianowicie nie określa się tak osadników przybyłych na teren województw zachodnich w ramach „Akcji W”, a więc ludności ukraińskiej i łemkowskiej. Tę określa się zawsze pojęciem szczegółowym. Ogólnego natomiast — „z Centrali” — używa się na oznaczenie reszty ludności bądź w określeniach zdawkowych, bądź wtedy, gdy chodzi o przeciwstawienie większych grup ludności (np. „za Buga” a „z Centrali”). Jeśli natomiast chodziło o dokładniejsze sprecyzowanie pochodzenia terytorialnego osadnika, występowały utarte szczegółowe nazwy regionalne. Urabiano je zazwyczaj od miana miasta wojewódzkiego. W takim ujęciu określały one większą grupę regionalną osadników. Mamy więc: Poznaniaków (tj. nie mieszkańców Poznania, ale województwa poznańskiego)¹⁹, Warszawiaków (nigdy jednak „z Mazowsza” lub „Mazurów”), Lubliniaków (lub Lublinian), czy inne tworzone od nazwy miasta wojewódzkiego, jak: „z Kieleckiego”, „z Rzeszowskiego”, „z Krakowskiego” (lub „od Krakowa”). Niekiedy występuje określenie według miasta powiatowego. Zachodzi to wówczas, jeśli z danej okolicy przybyła znaczna grupa osadników. Tak określa się np. Wielunian, Żywczan itp.

Konkretna treść takich określeń potocznych jest najczęściej dwójaka. W pewnych sytuacjach precyzuje ona tylko pochodzenie regionalne, w innych natomiast zawiera wyraźne zabarwienie społeczne i kulturowe. Jeśli tylko w danej miejscowości czy okolicy osiedliło się kilka rodzin z pewnego terenu „Centrali”, zostawały one określane mianem grupowym (Poznaniacy, Wielunianie, Lubliniaci itp.).

¹⁹ Stąd na ich oznaczenie należy używać dużych liter, jako nazw grup regionalnych.

Takie wzajemne nazewnictwo międzygrupowe kryło w sobie treść zarówno socjologiczną, jak i etnograficzną.

Jeszcze wyraźniej wystąpiło to w stosunku do Ukraińców i Łemków, repatriantów i reemigrantów, jako do grup znacznie bardziej kontrastowych.

Sytuację społeczną Ukraińców i Łemków definiowało, poza podstawową różnicą narodowości i wyznania, późne i przymusowe ich przesiedlenie, związane — jak wiadomo — z działalnością terrorystów nacjonalistycznych band ukraińskich, zwłaszcza na terenie Bieszczadów²⁰. Ta sytuacja izolowała ich początkowo spośród innych grup osadników, zwłaszcza pochodzących z Małopolski i z Lubelskiego. Stąd częste ich ogólne określanie jako „Ukraińców”. Odrębność tych grup podkreślały też znaczne różnice kulturowe: odmienność języka, niski stosunkowo stopień kultury materialnej, inna zwyczajowość, obrzędowość itd.

Jak realny i pełen treści był w przeszłości podział kraju na poszczególne regiony etnograficzne, świadczą dawne opracowania, a zwłaszcza jedyne w swoim rodzaju dzieła Oskara Kolberga²¹. Każdy region etnograficzny dawnej Polski posiada w nich ujęcie monograficzne, stosownie do swej specyfiki. Największe w historii Polski ruchy migracyjne, jakimi było zasiedlenie województw zachodnich, przypadły na drugą połowę XX w., kiedy w wyniku procesów niwelacyjnych z dawnej kultury tradycyjnej pozostało już niewiele. Okazuje się jednak, że mimo tego rozpadu każdą niemal grupę regionalną ludności osadniczej można było wyodrębnić, podobnie jak to uczynił w dziełach swoich Kolberg, czy autorzy innych opracowań monograficznych. Pierwsze dokładniejsze badania etnograficzne przeprowadzone na terenach Polski zachodniej wykazały²² stosunkowo duże

²⁰ Zob. A. Kwilecki, *Grupa Łemków na Ziemiach Zachodnich*. [W:] *Tworzenie się nowego społeczeństwa...*, op. cit., s. 233–299.

²¹ Wznawiane przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w ramach obchodów tysiąclecia państwa polskiego. Dawne ich wydanie jest obecnie uzupełniane nowymi tomami opracowanymi z zachowanych rękopisów, pod wspólnym tytułem *Dzieła wszystkie* Oskara Kolberga. W całości obejmą one 80 tomów, a dotyczą wszystkich regionów etnograficznych dawnej Polski.

²² Np. *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, op. cit.; J. Pawłowska, *Wybra-*

bogactwo tradycyjnej kultury, wniesionej przez osadników w nowe środowisko, jak również różnice istniejące pomiędzy poszczególnymi kulturami lokalnymi w zakresie ilości i formy szczegółowych elementów. Szczególnie w pierwszych latach osadnictwa każda grupa, po nadaniu jej nazwy zależnej od pochodzenia, była przez lokalną społeczność wyodrębniana jako nowa jednostka kulturowa. Wyodrębnienie takie jest w rzeczywistości niemal zawsze powiązane z określonym stereotypem takiej grupy, czy to utworzonym dawniej a przeniesionym w nowe miejsce, czy już na nowym miejscu utworzonym.

W konsekwencji powinniśmy podać oddzielną charakterystykę kulturową każdej takiej grupy, jaka tylko była w konkretnych zbiorowościach wydzielana i charakteryzowana. Byłoby to jednak zadanie trudne, żmudne i zbyt schematyczne. Trudne głównie dlatego, że rzeczywista treść charakterystyki każdej grupy zależy w znacznej mierze od tego, w jakie ona wchodzi w danej społeczności układy strukturalno-regionalne. Ocena grupowa i stereotyp powstają dopiero wtedy, gdy osadnicy z danego regionu są dostatecznie liczni i wtedy, gdy istnieją w tej społeczności inne różniące się grupy. Im większa kontrastowość kulturowa takich grup, tym ostrzejsze ich wydzielanie i tym wyraźniejsze ich stereotypy. Powstają bowiem znaczne różnice w charakterystyce takiej samej grupy w różnych społecznościach lokalnych.

Na podstawie zawartych w charakterystykach grupowych wspólnych cech i niektórych treści stereotypów oraz w zestawieniu z obiektywnym stanem kultury ludowej w Polsce, można tę typologię kulturową znacznie uprościć.

Dotychczasowe badania nad przestrzennym zróżnicowaniem kultury ludowej w Polsce wykazały m.in. dwa znamienne fakty²³. Oto,

ne zagadnienia z kultury duchowej dolnośląskiej wsi Pracze w powiecie milickim. „Rocznik Etnografii Śląskiej” I, Wrocław 1961, s. 75–96; tenże, *Z badań nad rolnictwem w Kotlinie Kłodzkiej* (tamże, s. 97–106); tenże, *Niektóre zwyczaje górali podhalańskich we wsi Krajanów (powiat Nowa Ruda)*. „Prace i Materiały Etnograficzne” t. 23, Wrocław 1964, s. 309–338; tenże, *Uwagi nad przemianami w zakresie literatury ludowej we wsi dolnośląskiej w latach 1945–1960* (tamże, s. 379–382) i inne.

²³ Zob. *Polski Atlas Etnograficzny zeszyt 1*, Warszawa 1964, mapy 3–57.

po pierwsze — zasięgi przestrzenne poszczególnych wytworów kulturowych są tak różne i rozbieżne, że nie odtwarzają one zasięgów ugrupowań etnograficznych, o jakich mowa. Pierwsze próby ich podsumowania dają inny obraz regionalizacji Polski²⁴. Drugi fakt ukazuje stopniowe nasilenie wpływów zachodnich i cofanie się kultury tradycyjnej z północnego zachodu na południowy wschód, z wyłączeniem kresów północno-wschodnich, odpowiadających pod względem stopnia tradycyjności w pewnym przybliżeniu terenom południowo-wschodnim.

To ostatnie stwierdzenie jest dla naszych potrzeb istotniejsze. Okazuje się, że we współżyciu grupowym i we wzajemnych ocenach rolę odgrywają nie tyle formalne różnice wniesionych tradycyjnych elementów kulturowych (np. narzędzi, pożywienia, gwary itp.), ile ich ilość i stopień tradycyjności czy zgoła archaiczności. Pierwsze wywołują przede wszystkim zainteresowanie czy zdziwienie, drugie są bezpośrednią podstawą wartościowania i pożywką dla stereotypów. W wartościowaniu tym występuje zawsze jakaś dominanta. Od tej więc raczej strony można przeprowadzić bliższą typologię kulturową osadników.

Wziąwszy pod uwagę powyższe kryterium, można osadników z Polski centralnej podzielić na trzy zasadnicze grupy: 1) północno-zachodnią, 2) centralną, 3) kresową (południowy wschód i północny wschód Polski). Jako odrębną grupę, wydzieloną z racji jej wybitnej kontrastowości, należy wymienić 4) grupę ukraińsko-łemkowską.

Północno-zachodnie grupy osadników. Składają się na nie osadnicy z województw: poznańskiego, bydgoskiego i gdańskiego, a więc z tych, które były w przeszłości bardziej wystawione na zachodnie wpływy kulturowe. Można by tu dodać jeszcze osadników z woj. katowickiego. Najliczniejszą i najbardziej wyróżniającą się w terenie „podgrupę” stanowią Poznaniacy i w stosunku do nich istnieje też wyraźny stereotyp.

Poznańskie posiadało ze wszystkich województw (poza woj. gdańskim) najdłuższą linię graniczną z ziemiami odzyskanymi i dlatego

²⁴ Por. J. Gajek, *Studia nad etnograficzną regionalizacją Polski*. „Lud” t. 47/1962, s. 165–209 (zob. tam kilka artykułów na tematy szczegółowe).

mogło odegrać istotną rolę w zasiedleniu przyległych terytoriów, zwłaszcza powiatów przygranicznych. Nic też dziwnego, że osadnicy z Poznańskiego stanowią tam poważny procent ludności²⁵. W podobnej sytuacji znajdowały się województwa gdańskie i bydgoskie. Istniała tam zatem możliwość łatwej ekspansji na przyległe tereny odzyskane. Ruch migracyjny też został wcześniej i dobrze zorganizowany, m.in. w formie tzw. patronatów poszczególnych powiatów i miast nad powiatami i miastami województw zachodnich; stąd osadnicy z tych trzech województw odegrali istotną rolę w organizowaniu administracji na objętych terenach.

W ruchu migracyjnym wzięły udział wszystkie warstwy ludności: inteligencja, robotnicy, małorolni i inni; tacy, którzy posiadali swe warsztaty pracy, i tacy, którzy zamierzali je zdobyć na nowych obszarach. Byli wśród nich i pełni oddania pionierzy, i zwykli osadnicy. Nieduża odległość od dotychczasowego miejsca zamieszkania pozwalała na dobrą penetrację terenu, a wczesne migracje dały możliwość zajęcia najlepszych gospodarstw, warsztatów pracy i mieszkań. Ponieważ osadnicy ci pochodzili z terenów o podobnym czy zbliżonym poziomie techniczno-kulturowym co mieszkańcy ziem zachodnich, wielu z nich przebywało też w czasie wojny na terenie Niemiec, stali się od razu w nowym środowisku nie tylko organizatorami administracji, ale i autorytetami we wszystkich niemal sprawach.

Uwidoczniło się to zwłaszcza na wsi. W sytuacji, gdy większość osadników ani nie znała miejscowych warunków glebowych, ani nowoczesnej agrotechniki, nie umiała należycie posługiwać się niektórymi urządzeniami techniczno-cywilizacyjnymi, osadnicy z Poznańskiego, Bydgoskiego i Gdańskiego stali się w nowym środowisku niemal natychmiast doradcami i arbitrami w zakresie spraw techniczno-gospodarczych. Powszechnie zostali uznani za przodujących, wzorowych gospodarzy. Pokazywali więc innym, jak powinno się tu orać

²⁵ Odsetek ludności z Poznańskiego wynosi: w woj. zielonogórskim — 21,9% ludności napływowej; w woj. wrocławskim — 7,8%. W pasie powiatów przygranicznych odsetek osadników z Wielkopolski wynosił przeciętnie ok. 30%, w niektórych miejscowościach nawet 2/3 (zob. L. Kosiński, *Pochodzenie ludności...*, op. cit., s. 145); Z. Dulczewski, A. Kwilecki, *Spoleczeństwo wielkopolskie w osadnictwie Ziemi Zachodnich*, op. cit., s. 26-62.

ziemię, karmić bydło i trzodę, jak używać nawozów, posługiwać się maszynami rolniczymi, naprawiać pompy wodne itd. Do treści stereotypu osadnika z tych województw wszedł więc przede wszystkim element „dobrego gospodarza”. Zjawisko to zaczęło się z czasem rozszerzać także na inne dziedziny. Przedmiotem naśladowania stał się więc sposób zarządzania wewnątrz mieszkalnych Poznaniaków, ich sposób ubierania się (dla niektórych było to „po pańsku”), a nawet sposób przygotowania potraw itp.

Nie wszystko jednak w stereotypie Poznaniaka było dodatnie (każdy stereotyp powstaje zresztą głównie na tle — słusznym czy domniemanym — cech negatywnych). Ustaliło się na ogół traktowanie tych osadników za oszczędnych aż do skąpstwa, nawet egoistycznych i samolubnych, za zamykających się w obrębie swojej grupy i niezbyt chętnych do współżycia z innymi aż do niegościnnności itp. Z czasem w sprawach gospodarczych i cywilizacyjnych inne grupy stały również na odpowiednim poziomie, a wzorowi gospodarze wyrosli w obrębie każdej niemal z grup. Równocześnie, gdy okazało się, że przyjmowany dotąd ogólnie wzór nie obejmuje bynajmniej wszystkich Poznaniaków i gdy w kulturze innych grup odkryto szereg wartości, elementy dodatnie stereotypu zaczęły błędąć, a z tym i cały stereotyp stał się bezprzedmiotowy i chociaż trwa jeszcze, stracił jednak zasadniczo swoją użyteczność.

Grupy centralne. Należą do nich osadnicy z województw śródkowych: warszawskiego, łódzkiego, kieleckiego, części lubelskiego i krakowskiego, a więc z terenów dość gęsto zaludnionych i zniszczonych wojną. Część tych osadników przebywała na robotach w Niemczech, część straciła zabudowania w czasie działań wojennych. Spory procent stanowili małorolni i robotnicy rolni. Migrowali oni zarówno na tereny Warmii i Mazur, jak i innych województw zachodnich.

Osadnicy ci pochodzili z terenów wewnętrznie niezbyt zróżnicowanych pod względem stopnia kultury materialnej. Nieznaczne różnice oraz dość szeroki teren ich rekrutacji sprawiły, że na obszarach osiedleńczych zostali ujęci jako grupy odrębne²⁶. Nie były to jednak

²⁶ Analizę współżycia w jednej wsi Iwięcin w pow. koszalińskim, dwu z tych grup — Wieluniaków i Lubliniaków — przeprowadził Z. Jasiewicz w publikacji *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, op. cit., s. 50–84.

nigdy skupienia z sobą kontrastujące, tak że ich wzajemne współzycie układało się wszędzie dobrze. Dość głębokie różnice występowały między nimi w zakresie stopnia cywilizacyjnego, różnice te miały jednak charakter raczej indywidualny. Dla tych, którzy pracowali w majątkach obszarniczych lub przebywali na robotach w Niemczech, adaptacja do nowych technicznych warunków nie przedstawiała większej trudności. Dorównywali w tym zakresie Poznaniakom. Ci natomiast, którzy przybyli wprost ze swej wsi rodzinnej (dotyczy to zwłaszcza woj. łódzkiego i kieleckiego), reprezentowali stosunkowo jeszcze tradycyjny typ rolnika i musieli się do nowych warunków technicznych dostosowywać. Ponieważ część z nich zabrała z sobą inwentarz ruchomy, żywy i martwy, na nowym miejscu rozpoczynali gospodarowanie na sposób tradycyjny. Stawiało ich to oczywiście w sytuacji podporządkowanej wobec grup osadników z północnego zachodu. Ale już samo objęcie samodzielnego i dużego gospodarstwa na zachodzie było dla tych osadników, rekrutujących się przeważnie z biedoty, istotnym awansem. Tak też fakt ten traktowali. Wyzwoliło to z kolei w nich ogromną energię i ambicje dobrego gospodarowania. Trwali też mocno na otrzymanych gospodarstwach. Gdy pewna część osadników z woj. poznańskiego i bydgoskiego po pewnym czasie swego pobytu na obszarach odzyskanych wróciła w strony rodzinne (tak było np. w Koszalińskim), to wypadki takie wśród osadników z grup centralnych były raczej nieznanne. Okazali się oni też bardzo aktywnym elementem gospodarczo-organizacyjnym i społeczno-politycznym, z nich wyrosli później przodujący rolnicy i przodownicy społeczni wsi.

Sposób migracji na zachód był różny: zorganizowanymi transportami, a więc w większych grupach, co pozwalało (jak ze wsi Żmiąca)²⁷ odtworzyć nieraz na nowym miejscu swe dawne środowisko z dotychczasową organizacją społeczną, z dotychczasowymi instytucjami, lub w małych grupkach sąsiedzkich czy nawet indywidualnie, by później ściągnąć na nowe miejsce członków rodziny, krewnych czy znajomych.

Grupy tych osadników przybyły z regionów pod względem trady-

²⁷ Zob. Z. T. Wierzbicki, *Adaptacja emigracji ze wsi Żmiąca (powiat limanowski) na Ziemiach Zachodnich*. „Przegląd Zachodni” nr 1/1960, s. 94–112.



14. Wielkanocne „turki”. Grodzisko Dolne, pow. Leżajsk
Fot. St. Kusza, 1962

cyjnej kultury ludowej zachowawczych²⁸ i wnieśli w nowe środowisko duże jej zasoby. W gospodarstwie domowym migrantów przybyłych z województw centralnych początkowo widać było sporo tradycyjnych naczyń i narzędzi, powszechna była znajomość rzemiosła i przemysłu domowego (np. tkactwa, obróbki drewna), zdobnictwa, spotykało się nawet stroje ludowe (grupa łódzka i kielecka). Osadnicy ci wnieśli z sobą bogatą jeszcze sferę zwyczajów, obyczajów i wiedzy ludowej. Obchodzone w tych grupach obrzędy chrzcin, wesel i pogrzebów miały swój „styl”, a niektóre ze zwyczajów dorocznych stały się nawet własnością całej społeczności (np. tzw. *Herody* w okresie świąt gwiazdkowych). Łatwo też można było spotkać przejawy

²⁸ Por. prace etnograficzne ośrodka łódzkiego, np.: *Studia i materiały do historii kultury wsi polskiej w XIX i XX w.* pod red. K. Zawistowicz-Adamskiej. Wrocław 1958; *Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. „Seria Etnograficzna”* nr 1-8; „*Łódzkie Studia Etnograficzne*” t. 1-6 (1959-1964).

tradycyjnej wiedzy i praktyk ludowych przyniesionych przez te grupy na ziemie zachodnie.

Grupy kresowe. Wydzieliliśmy je spośród innych na podstawie stopnia tradycyjności ich kultury. Wszelkie materiały etnograficzne wykazują istotnie, że tereny Rzeszowskiego i południowo-wschodnia część Lubelskiego z jednej, a obszar woj. białostockiego i przyległe doń tereny woj. warszawskiego z drugiej strony — zachowały ze wszystkich regionów współczesnej Polski stosunkowo najbardziej tradycyjną kulturę ludową²⁹. Oczywiście, oba obszary różnią się pod względem typu swej kultury, łączy je jednak we wspólną kategorię ów stan kultury tradycyjnej. Ze względu na różne położenie geograficzne powinny one jednakże być omawiane oddzielnie.

Rzeszowskie i południowo-wschodnia część Lubelskiego są spośród rolniczych obszarów Polski najgęściej zaludnione. Struktura wsi jest tam specyficzna: brak większej liczby dużych gospodarstw chłopskich, a równocześnie i ludności bezrolnej (robotników rolnych), natomiast duża liczba drobnych i karłowatych gospodarstw. Spośród tej ostatniej warstwy ludności wiejskiej rekrutowali się niemal wyłącznie wyjeżdżający do województw zachodnich, tak jak ongiś emigranci amerykańscy. Była to ludność bardzo prężna, przedsiębiorcza, dająca sobie radę w różnych sytuacjach życiowych. Wyjeżdżali zbiorowo i pojedynczo, promieniście we wszystkie strony, z pewną przewagą kierunku na Dolny Śląsk. Są też na ziemiach zachodnich tak przestrzennie rozproszeni, że rzadko tworzą większe skupienia. Stąd też ich stereotyp grupowy nie jest zbyt wyraźny. Dali się wszędzie poznać z pracowitości oraz z szacunku do otrzymanej roli i gospodarstwa. Niewątpliwie żywy był jeszcze wśród tych osadników tak znamieny dawniej „mit własnej parceli”, który właśnie dzięki osadnictwu na Ziemiach Zachodnich stał się dla nich rzeczywistością. Z reguły rzadko zabierali z sobą inwentarz. Dorabiali się na miejscu wyzyskując istniejące i nadarżające się okoliczności.

²⁹ Por. choćby: F. Kotula, *Z Sandomierskiej Puszczy*. Kraków 1962; Z. Staszczak, *Budownictwo chłopskie w Lubelskiem*. „Prace i Materiały Etnograficzne” t. 24, Wrocław 1963; S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*. Cz. 1, Białystok 1964; *Kurpie. Puszcza Zielona*. Pod red. A. Kutrzeby-Pojnarowej. Wrocław-Warszawa-Kraków, t. 1 — 1962, t. II — 1964.

Osadnicy pochodzący z kresów północno-wschodnich obrali jeden główny kierunek migracji, mianowicie na przyłączoną do woj. białostockiego wschodnią część byłych Prus Wschodnich, gdzie skupiło się około 72% migrantów z woj. białostockiego³⁰, oraz na południowe, przygraniczne powiaty woj. olsztyńskiego, gdzie osiadła znaczna większość osadników z północnych i północno-wschodnich powiatów woj. warszawskiego. Na inne tereny Polski zachodniej udały się nieznaczne tylko grupy osadników. Było to zatem typowe osadnictwo przygraniczne, jak na pograniczu wielkopolsko-lubuskim. Miało ono jednak inny nieco aspekt społeczny, a także i kulturowy.

Na wyzwolone tereny byłych Prus Wschodnich ruszyli licznie osadnicy z przygranicznych powiatów woj. białostockiego i warszawskiego już w marcu i kwietniu 1945 r. Była to ludność uboga z piaszczystych i po części puszczańskich terenów, ludność o niskim standardzie życiowym. Celem tych pierwszych migracji, zupełnie spontanicznych (tzw. „dzikie” osadnictwo) było — w okresie trwającej wojny, gdy na terenach byłych Prus Wschodnich mieszkało jeszcze sporo ludności niemieckiej — nie tyle osadzenie się na stałe, ile po prostu „szaber”³¹. Dopiero od lata 1945 r. zaczęto tam kierować akcją osadniczą. Doszło wówczas szybko do zasiedlenia powiatów przylegających do obu województw. Na tych terenach osadnicy z pasa przygranicznego stanowią ponad połowę ogółu mieszkańców. W północnej części Olsztyńskiego, mającego inną strukturę rolną (przewaga majątków obszarniczych byłych junkrów), osadników tych niemal się nie spotyka.

Mamy tu zatem do czynienia z typowym osadnictwem przygranicznym przeprowadzonym przez ludność reprezentującą zasadniczo tradycyjny jeszcze poziom gospodarowania. Następstwem tego osadnictwa było rozszerzenie się kultury regionalnej na nowe tereny, na których kultura ta zderzyła się z inną, wyższą technicznie, reprezentowaną przez miejscowych Mazurów i Warmiaków oraz pozostałych tam jeszcze przez pewien czas Niemców. Zetknięcie się tych kategorii ludności pozostawiło bardzo głębokie ślady w pamięci i w postawach

³⁰ L. Kosiński, *Pochodzenie ludności...*, op. cit., s. 145.

³¹ W. Wrzesiński, *Proces zasiedlenia woj. olsztyńskiego...*, op. cit., s. 174 i in.

autochtonów³². Dopiero w ostatnich latach zaszły tam zasadnicze przeobrażenia, także kulturowe.

Ukraińcy i Łemkowie oraz inne drobniejsze grupy etnograficzne ludności górskiej, jak Bojkowie, Dolinianie (z powiatów sanockiego i leskiego), Rusini szlacheccy (z pow. nowotarskiego) stanowią jako osadnicy odrębne zagadnienie. W ramach wspomnianej wojaskowej akcji „Wisła” („Akcja W”) zostali oni w liczbie około 150 tys. wysiedleni w 1947 r. z południowo-wschodniej części Lubelskiego i Rzeszowskiego głównie na teren województw: olsztyńskiego, koszańskiego i szczecińskiego³³. W niektórych okolicach stanowią oni niemal całą ludność wsi, w większości jednak są rozrzućeni po kilka czy kilkanaście rodzin na terenach wspomnianych województw. Spotyka się ich także w woj. zielonogórskim, wrocławskim i opolskim³⁴.

Jak wiadomo, te grupy ludności zostały przesiedlone w dwa lata po zakończeniu wojny w zorganizowanych transportach, skierowanych z góry na określone miejsca. Przesiedleńcy zabrali ze sobą cały swój ruchomy dobytek, dotychczasową odzież, znacznie różniącą się od ubioru reszty osadników, urządzenia wewnątrz mieszkalnych, narzędzia rolnicze i inne, konie, bydło, trzodę, drób, zboże, nasiona itd. Mogli objąć w posiadanie już tylko gospodarstwa opuszczone, dotąd nie zajęte, pozbawione zarówno mebli, jak i narzędzi oraz inwentarza żywego. W pierwszym okresie musieli zatem posługiwać się wszystkimi rekwizytami swej kultury. A była to kultura wnosząca elementy najbardziej kontrastujące. Różnice ujawniały się w ubiorze, w gospodarowaniu, w zajęciach, w zwyczajach i obyczajach, nawet w strukturze rodziny. Szczególnie wyróżniała się kultura grup pochodzących z Bieszczadów (Bojków, Dolinian, Łemków, jako kultura górską). Osadnicy ci różnili się od reszty ludności także wyznaniem (grecko-katolicy i prawosławni) oraz językiem (ukraiński i gwary łemkowskie). Nic więc dziwnego, że dla jednych stanowili oni przedmiot niegasnącego dłuęo zaciekawienia, wśród innych zaś budzili obawę, nie-

³² L. M. Szwengrub, *Zagadnienie polskiej świadomości narodowej u Warmiaków i Mazurów*, op. cit.

³³ A. Kwilecki, *Liczebność i rozmieszczenie grup mniejszości narodowych...*, op. cit., s. 379.

³⁴ Tamże, s. 380–382.

chęć a nawet wrogość. Osadnicy z Rzeszowskiego i Lubelskiego oraz repatrianci z woj. lwowskiego i Wołynia, którzy odczuli boleśnie w czasie wojny działalność ukraińskich band nacjonalistycznych (UPA), ustosunkowani byli do nich wrogo. Był to też swego rodzaju stereotyp.

Odizolowani od innych osadników zamknęli się oni w ramach własnych grup lokalnych, co niewątpliwie sprzyjało dłuższemu zachowaniu wielu elementów ich bardzo jeszcze tradycyjnej kultury, zwłaszcza społecznej i umysłowej. W zakresie kultury materialnej Ukraińcy, Łemkowie i inni ulegli zasadniczej zmianie. Okazało się, że w dziedzinie gospodarczej są oni bardzo uzdolnieni i elastyczni. W krótkim czasie dzięki tym zdolnościom, a zwłaszcza cechującej ich pracowitości, zapobiegliwości i pilności, potrafiliby przyswoić sobie wysoki poziom umiejętności agrotechnicznych. Dzisiaj są to najczęściej wzorowi rolnicy. Kulturowe różnice w innych dziedzinach jeszcze pozostały, choć najbardziej kontrastowe elementy budzące u innych zdziwienie, niezrozumienie czy krytykę, zanikły. Znamienne, że Łemkowie na ziemiach zachodnich są jedynymi bodaj specjalistami w rzemiośle drzewnym.

REPATRIANCI NA TERENACH WOJEWÓDZTW ZACHODNICH

Trzecią, podstawową grupę ludności województw zachodnich stanowią przybysze z zagranicy. W literaturze ustalono się wydzielenie spośród nich dwóch grup: repatriantów i reemigrantów, przy czym pierwsza obejmuje ludność polską przesiedloną z terenów przyłączonych do Związku Radzieckiego po ostatniej wojnie i z głębi ZSRR oraz z krajów Europy południowej, drugą stanowią Polacy powracający z obczyzny, z różnych krajów Europy.

Najliczniejszą grupę ludności napływowej z zagranicy stanowią repatrianci ze Związku Radzieckiego. W ramach pierwszej akcji repatriacyjnej (1945–1947) przybyło stamtąd na ziemie zachodnie około 1240 tys. osób³⁵, w latach późniejszych (1955–1958) ponad 216 tys.,

³⁵ K. Żygułski, *Repatrianci na Ziemiach Zachodnich. Studium socjologiczne*. Poznań 1962, s. 68.

z czego 80% osiedliło się w województwach zachodnich³⁶. Łącznie repatrianci z ZSRR, zwani potocznie repatriantami „zza Buga”, stanowią 43% siedmiomilionowej masy ludności Polski zachodniej³⁷. Osiedlili się oni przede wszystkim na wsi na całym obszarze tych ziem, przy czym największą liczbę wchłonęły kolejno województwa: wrocławskie, olsztyńskie, zielonogórskie, koszalińskie i szczecińskie. Przybywali oni, zwłaszcza w ramach pierwszej akcji, grupowo, całymi transportami i podobnie grupowo się osadzali. Czasem są oni jedynymi mieszkańcami danej miejscowości, często jednak występują w mniejszym czy większym pomieszeniu z innymi grupami ludności.

Repatrianci z ZSRR nie stanowią ani społecznie, ani kulturowo grupy jednolitej. Wprawdzie ludność rodzima czy osadnicy z „Centrali” nadali im miano — „zza Buga” („Zabugowcy”, „Zabużanie” czy z wyraźnym już odcieniem pejoratywnym — „Zabugole” czy „Chadziaje”), wprawdzie wykazują oni wiele wspólnych cech społecznych i kulturowych, to jednak w rzeczywistości stanowią kilka odrębnych grup regionalnych. Odrębną więc grupę stanowią repatrianci z Ukraińskiej SRR (z byłych województw: lwowskiego, tarnopolskiego i wołyńskiego), odrębną znów repatrianci z Białoruskiej SRR. W obrębie każdej z nich możemy z kolei wydzielić mniejsze zespoły, zależnie od regionalnego pochodzenia. Wyróżnia się w kontaktach międzygrupowych osadników: „od Lwowa”, „od Tarnopola”, „z Wołynia” (lub Wołyniacy), „z Polesia” czy „od Wilna”. Repatriantów z Białorusi określa się potocznie — „Białorusy”.

Od strony społeczno-kulturowej inne oblicze miała pierwsza, inne druga repatriacja. Pierwsza objęła, jak wiadomo, ludność polską zarówno wsi jak i miast mieszkającą na byłych wschodnich terenach Polski. Repatrianci wyjeżdżali do Polski specjalnymi transportami kolejowymi przewożącymi ludność z jednych okolic. Wyjeżdżali więc oni zwartymi grupami lokalnymi i podobnie grupowo osiedlali się

³⁶ K. Żygulski, op. cit., s. 19.

³⁷ K. Żygulski, *Z badań nad procesami adaptacji i integracji społecznej repatriantów*. [W:] *Tworzenie się nowego społeczeństwa...*, op. cit., s. 183. L. Kosiński szacuje udział repatriantów w zaludnieniu tych ziem na ok. 30% (*Pochodzenie ludności...*, op. cit., s. 144).



15. Grupa osadników z Lwowskiego we wsi Pyrzany w pow. Gorzów Wlkp.
Fot. J. Burszta, 1967

na ziemiach zachodnich. Zdarzało się, że dany transport długo krążył w poszukiwaniu takiego miejsca, gdzie cała grupa mogłaby zamieszkać. Poszukiwano nawet zewnętrznych podobieństw miejscowości nowej do dawnej³⁸. Ułatwiała to m.in. proces przystosowywania się do nowego środowiska.

W pierwszej repatriacji stosowano dość konsekwentnie zasadę przesiedlania pasami równoleżnikowymi (wschód–zachód), a więc w podobne warunki krajobrazowe i zbliżone klimatycznie. Stąd też repatrianci z byłej Małopolski wschodniej i z Wołynia osadzili się głównie na terenach Dolnego Śląska, repatrianci z byłych kresów północno-wschodnich — w woj. zielonogórskim, na Pomorzu Zachodnim oraz w północnej części woj. olsztyńskiego.

Do tej fali repatriacji możemy zaliczyć też osadników wojskowych. Armia Polska na terenie ZSRR składała się z mężczyzn pochodzących głównie z byłych polskich terenów wschodnich. Po zakończeniu

³⁸ K. Żygulski, *Repatrianci...*, op. cit., s. 83.

działań wojennych mogli się oni osiedlać na ziemiach zachodnich z prawem pierwszeństwa do objęcia gospodarstwa. I jak repatrianci-rolnicy osadzali się gromadami, tak i osadnicy wojskowi z jednej jednostki czy oddziału osiadali zwykle razem w jednej wsi i okolicy, ściągając później swoje rodziny. Stąd mamy dzisiaj wsie zasiedlone wyłącznie osadnikami wojskowymi (np. wieś Górzyn w pow. Lubsko w woj. zielonogórskim).

Druga fala repatriacji z ZSRR (1955–1958) objęła Polaków z głębi terytorium Związku Radzieckiego. Było to już raczej osadnictwo indywidualne obejmujące w dużej mierze ludność miejską i inteligencję. Repatrianci ci niechętnie osadzali się na wsi (zresztą już niemal w pełni zasiedlonej), woleli raczej miasto lub osadnictwo podmiejskie. Często dosiedlali się do swych rodzin czy krewnych mieszkających już na terenie województw zachodnich³⁹.

Repatrianci z ZSRR stanowili w swej masie grupę różniącą się zasadniczo od pozostałych osadników ziem zachodnich. Żyli dotąd na kresach wschodnich w otoczeniu odmiennych narodowości i w środowisku innej kultury. Jak każde życie w diasporze, sprzyjało to rozwinięciu się uświadomienia narodowo-politycznego. Właśnie patriotyzm był głównym motywem podjęcia decyzji migracji do Polski⁴⁰. Patriotyzm ów był rozwinięty u grup południowych, stykających się z ludnością ukraińską, aż do postaw nacjonalistycznych, co w zasadniczej mierze prowadziło do rozdźwięków a nawet konfliktów z wszystkimi grupami z „Akcji W”, a także z ludnością rodzimą. Utrzymywaniu się tych postaw sprzyjało grupowe osadnictwo na ziemiach zachodnich i silna więź wewnętrzna poszczególnych grup. W nowe miejsce osadnicy ci przenieśli się bowiem często z ustaloną strukturą i hierarchią wewnątrzgrupową oraz działającymi bez przerwy dotychczasowymi instytucjami⁴¹. Podobnie silną więź organiza-

³⁹ Tamże, s. 122–132, 204–206.

⁴⁰ Z. Dulczewski, *Spoleczne aspekty migracji...*, op. cit., s. 114; S. Nowakowski, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*. Poznań 1957, s. 41 i n.

⁴¹ Np. część wsi Wierciszewo w pow. koszalińskim zajęła zwarta grupa repatriantów z Wołynia pochodząca z jednej wsi, która osiedliła się tu zwarcie wraz ze swym dotychczasowym nauczycielem i sołtysem. Zob. *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, op. cit

cyjną wykazali na nowym miejscu osadnicy wojskowi. Nieco luźniejszą więź wewnętrzną wykazywali repatrianci z Białorusi (z Polesia, Nowogródzczyzny, Wileńszczyzny).

Repatrianci różnili się od innych grup osadniczych także wniesioną w nowe środowisko kulturą. Repatrianci pierwszej fali przywieźli z sobą, podobnie jak przesiedleńcy z „Akcji W”, ruchome mienie: odzież, sprzęty, narzędzia rolnicze i inne, wyposażenia wnętrz mieszkań, zboże, inwentarz żywy itp. To wyposażenie kulturowe kontrastowało dość znacznie z poziomem techniczno-materialnym istniejącym na terenie województw zachodnich. Kontrastował też początkowy sposób ich życia i gospodarowania. Zaczęli używać na nowym miejscu przywiezionych z sobą drewnianych narzędzi rolniczych⁴², uprawiali rolę, siali, swoimi metodami sadzili kartofle, zboże żęli sierpami itp. Do miejscowych, nowoczesnych urządzeń adaptowali się stopniowo⁴³, pochodzili wszak z typowych terenów „Polski B” o znacznie niższym poziomie cywilizacyjnym.

Jak w dziedzinie materialnej, tak też w społecznej i duchowej kultura repatriantów miała typowe cechy tradycyjne. Wnieśli przede wszystkim bardzo ciekawą a bogatą obrzędowość dłuższy czas praktykowaną w nowym środowisku niemal bez zmian. Obchodzi się jeszcze gdzieś np. „po swojemu” wesela i pogrzeby. Nawet pomniki na cmentarzach mówią o ich pewnej odrębności. Repatrianci mieli na początku swoisty sposób witania i wzajemnego tytułowania się o cechach wschodnich, a także charakterystycznych dla kultury drobnej szlachty. Wiele grup repatrianckich bowiem — to dawna szlachta zaściankowa czy zagrodowa, istotą swej kultury materialnej nie różniąca się od chłopów. Ponieważ tereny wschodnie zachowały do ostatnich czasów niemal pełnię tradycyjnej kultury, można u tych grup osadników odkryć jeszcze dzisiaj prawdziwe skarby etnograficzne. Do dziś zachowali bardzo bogate wierzenia, tradycyjną wiedzę o świecie oraz różnego rodzaju praktyki z dużą dozą elementów magicznych, zwłaszcza jeśli chodzi o leczenie domowe. Dotyczy to zwłaszcza repatriantów z Białoruskiej SRR. W ich domach można

⁴² Zob. J. Tomaszewski, *Z badań nad integracją społeczną na Ziemiach Zachodnich*. „Przegląd Zachodni” nr 1-2/1958, s. 241-259.

⁴³ K. Żygulski, *Repatrianci...*, op. cit.

zauważyć ślady typowego, tradycyjnego wyposażenia wnętrz z charakterystycznymi samodzielowymi dywanikami na podłodze, podobnie wykonanymi dywanami na ścianach, makatkami bądź wyszywanimi, bądź malowanymi (tzw. „widoki”), czy wreszcie tak typowymi lambrekinami w drzwiach.

Do stereotypu osadnika repatrianta z ZSRR weszło — jako jeden z dodatknych elementów — pojęcie dobrej, smacznej „kuchni wschodniej”, naśladowanej nawet przez inne grupy. Kuchnia ta cechuje się różnorodnością zup, potraw, ostrymi przyprawami i swoistym przyrządzaniem ciast, a zwłaszcza potraw mięsnych⁴⁴. Do stereotypu tego wchodzi także osobiste cechy repatriantów, jak: serdeczność, gościnność, życzliwość i, oczywiście, specyficzna „wschodnia” gwara.

Te cechy kulturowe, przejawiające się bardzo wyraźnie zwłaszcza w początkowym okresie pobytu na ziemiach zachodnich, izolowały w pewnej mierze repatriantów od innych grup, zwłaszcza wobec nich kontrastowych, jak autochtonów, a nawet Poznaniaków. Tam, gdzie wypadło repatriantom współżyć w jednej miejscowości tylko z grupą autochtonów, tam dotąd istnieje między obu kategoriami ludności dystans społeczny⁴⁵. Stosunkowo najłatwiej doszło do zbliżenia między repatriantami a osadnikami z centralnych i północnych obszarów Polski. Obecnie zresztą w kulturze codziennego życia repatriantów nastąpiły tak duże przeobrażenia, że tylko w krańcowych wypadkach istnieją wyraźniejsze przedziały społeczne. Bieżące życie zniosło większość uprzedzeń czy różnic społecznych i kulturowych.

Dotyczy to również grup repatriantów z południowo-wschodniej Europy. Mamy tu do czynienia z dwiema kategoriami: repatriantami z Rumunii i z Jugosławii. Obie te grupy osiedliły się na terenie Śląska: z Rumunii na Opolszczyźnie, z Jugosławii na Dolnym Śląsku (woj. wrocławskie). Ciekawie przedstawiają się wyniki badań obu tych ka-

⁴⁴ Zob. M. Burszta, E. Stachowiak, *Stare i nowe w gospodarstwie kobiecym*. [W:] *Stare i nowe w kulturze wsi koszańskiej*, op. cit., s. 102–132.

⁴⁵ Zob. np. opolską wieś N. badaną przez K. Żygulskiego (*Repatrianci*, op. cit., s. 81 i n.).

zauważyć ślady typowego, tradycyjnego wyposażenia wnętrz z charakterystycznymi samodzielowymi dywanikami na podłodze, podobnie wykonanymi dywanami na ścianach, makatkami bądź wyszywanyymi, bądź malowanymi (tzw. „widoki”), czy wreszcie tak typowymi lambrekinami w drzwiach.

Do stereotypu osadnika repatrianta z ZSRR weszło — jako jeden z dodatknych elementów — pojęcie dobrej, smacznej „kuchni wschodniej”, naśladowanej nawet przez inne grupy. Kuchnia ta cechuje się różnorodnością zup, potraw, ostrymi przyprawami i swoistym przyrządzaniem ciast, a zwłaszcza potraw mięsnych⁴⁴. Do stereotypu tego wchodzi także osobiste cechy repatriantów, jak: serdeczność, gościnność, życzliwość i, oczywiście, specyficzna „wschodnia” gwara.

Te cechy kulturowe, przejawiające się bardzo wyraźnie zwłaszcza w początkowym okresie pobytu na ziemiach zachodnich, izolowały w pewnej mierze repatriantów od innych grup, zwłaszcza wobec nich kontrastowych, jak autochtonów, a nawet Poznaniaków. Tam, gdzie wypadło repatriantom współżyć w jednej miejscowości tylko z grupą autochtonów, tam dotąd istnieje między obu kategoriami ludności dystans społeczny⁴⁵. Stosunkowo najłatwiej doszło do zbliżenia między repatriantami a osadnikami z centralnych i północnych obszarów Polski. Obecnie zresztą w kulturze codziennego życia repatriantów nastąpiły tak duże przeobrażenia, że tylko w krańcowych wypadkach istnieją wyraźniejsze przedziały społeczne. Bieżące życie zniosło większość uprzedzeń czy różnic społecznych i kulturowych.

Dotyczy to również grup repatriantów z południowo-wschodniej Europy. Mamy tu do czynienia z dwiema kategoriami: repatriantami z Rumunii i z Jugosławii. Obie te grupy osiedliły się na terenie Śląska: z Rumunii na Opolszczyźnie, z Jugosławii na Dolnym Śląsku (woj. wrocławskie). Ciekawie przedstawiają się wyniki badań obu tych ka-

⁴⁴ Zob. M. Burszta, E. Stachowiak, *Stare i nowe w gospodarstwie kobiecym*. [W:] *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, op. cit., s. 102–132.

⁴⁵ Zob. np. opolską wieś N. badaną przez K. Żygulskiego (*Repatrianci*, op. cit., s. 81 i n.).

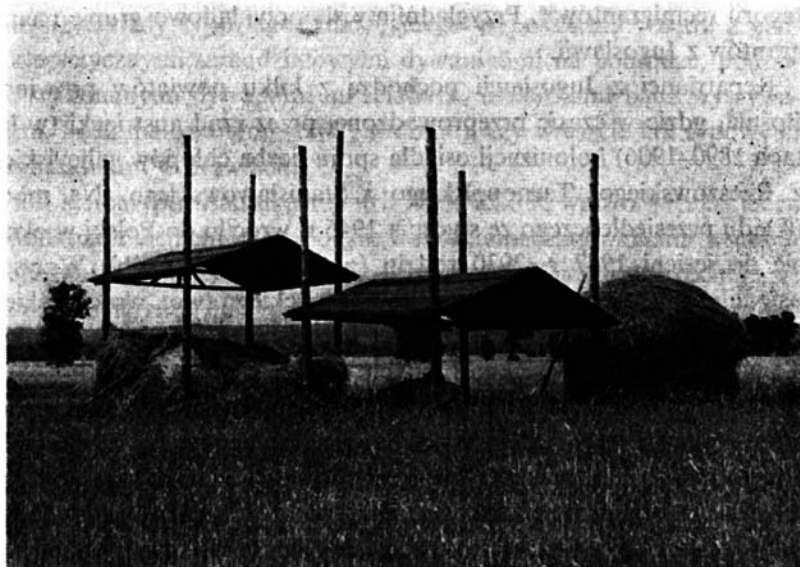
tegorii reemigrantów⁴⁶. Przyglądnijmy się przykładowo grupie reemigrantów z Jugosławii.

Repatrianci z Jugosławii pochodzą z kilku powiatów prowincji Bośnia, gdzie w czasie przeprowadzonej przez rząd austriacki (w latach 1890–1906) kolonizacji osiadła spora liczba chłopów galicyjskich z Rzeszowskiego, Tarnopolskiego i Stanisławowskiego. Na mocy układu przesiedleńczego ze stycznia 1946 r. wróciło do Polski w okresie do jesieni 1947 r. 2930 rodzin (ponad 15 tys. osób). Wszyscy osiedlili się w wielu wsiach pow. bolesławieckiego (woj. wrocławskie), m.in. w Bolesławicach, Gościszowie, Różyńcu, Osiecznicy, Ołoboku, Tomaszowie Bolesławieckim i innych.

Repatrianci z Jugosławii wrócili ze swoim ruchomym majątkiem oraz ze swoją organizacją wykształconą szczególnie w czasie walk partyzanckich z Niemcami. Po osiedleniu się na ziemiach zachodnich ich własna organizacja funkcjonowała nadal do tego stopnia, że repatrianci czuli się całkowicie samodzielni. Ponieważ towarzyskie kontakty utrzymywali przez dłuższy czas tylko w obrębie własnej grupy, pomawiano ich nawet o chęć wprowadzenia autonomii. Przezywano ich też „cyganami” i „bogosłowianami”.

Charakterystyczne, że w czasie sześćdziesięcioletniego pobytu na terenie Bośni osadnicy ci zachowali niemal w pełni swą wyniesioną z ojczyzny kulturę lokalną, wzbogacając ją o pewne elementy przejęte od okolicznej ludności. Sprzyjała temu względna ich izolacja, różnice wyznaniowe oraz silna więź narodowa. Powróciwszy do Polski przynieśli z sobą ukształtowaną w Bośni kulturę, z której wiele elementów zanikło, wiele jednak jest dotąd żywych i utrzyma się prawdopodobnie jeszcze długo. Tak więc repatrianci wybudowali sobie w otrzymanych domach piece piekarskie w izbach dla wypieku zakwaszonego ciasta; niektórzy wybudowali sobie w domach (przez wyburzenie szerokiego komina) przestronną sień, spełniającą określone funkcje gospodarcze; nadal — jak w Bośni — kartofle przechowują w kopcach, nadal lubią uprawiać kukurydzę, z której przygo-

⁴⁶ K. Kwaśniewski, *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Bośni*, „Zeszyty Etnograficzne” t. 1, Wrocław 1963 (ukazały się w 1965 r.) s. 81–104; M. Meysner-Rostworowska, *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Rumunii na Dolnym Śląsku*. Tamże s. 105–127.



16. Przeniesiony na ziemię Polski zachodniej przez repatriantów z ZSRR
typ brogu

Fot. J. Burszta, 1968

towują tradycyjne potrawy, ulubionym napojem jest kawa i „rakija” (samogon, który w Bośni mogli produkować, tu zaś — z racji zakazu — zastąpili go domowym winem); lubią nadal gotować na żelaznej kuchence z piecykiem, zwanej „fiakier”, używać zakrzywionych noży, mężczyźni nadal noszą długie buty, a kobiety wiążą chustki pod brodą itd. Podobnie zachowali szereg zwyczajów i obyczajów (*dyngus*, sianie siana na stół w wigilię, rozdawanie żebrakom bułek i pierogów itp.). Śpiewają nadal (także po serbsku) szereg starych pieśni, ozdabiają ściany dywanikami i obrazami świętych wieszanymi wzdłuż szczytowej ściany izby. Lista zaś wniesionych zabobonów i praktyk magicznych byłaby dość długa.

Typ kulturowy repatriantów różni się zatem w dużej mierze od typu innych grup osadniczych. Istnieje wiele czynników podtrzymujących w tym skupieniu kulturowe tradycje dawnego środowiska, m.in. wysokie mniemanie o swej grupie i jej historii, uświetnionej tak bardzo w walkach partyzanckich.

Jak wykazują badania, i ta dość zwarta kultura repatriancka ulega poważnym przeobrażeniom i coraz bardziej wyrównywuje się z ogólną kulturą wsi śląskiej, z tym że zmiany te postępują tu stosunkowo wolno. Inaczej jest natomiast wśród repatriantów z Rumunii. Jest to grupa starsza; pierwsi emigranci przybyli do Rumunii przed 160 laty, później dopływali dalsi. Ciekawe, że grupa ta wykazuje wyraźną tendencję do jak najdalej idącego i jak najszybszego upodobnienia się do ogólnej kultury miejscowej.

REEMIGRANCI

Po ostatniej wojnie zarówno w wyniku zawarcia odpowiednich układów między poszczególnymi rządami, jak również indywidualnie wróciło do kraju około 200 tys. Polaków, którzy w okresie międzywojennym wyjechali za granicę (do Francji, Niemiec zachodnich, Belgii, Holandii i krajów skandynawskich) w poszukiwaniu pracy. Większość z nich, bo około 150 tys., osiedliła się na ziemiach zachodnich⁴⁷. Z tej liczby największą grupę stanowią reemigranci z Francji (około 50 tys.) osiedli w ośrodkach przemysłowo-górnicznych, głównie w Wałbrzychu.

Osiedlenie się reemigrantów w miastach i w ośrodkach przemysłowych a nie na wsi (spotyka się ich tam tylko w wypadkach indywidualnych) sprawia, że związane z nimi problemy mają zasadniczo charakter socjologiczny, a zagadnienia kulturowe, o jakie nam tutaj chodzi, schodzą raczej na dalszy plan. Zwrócimy też uwagę tylko na niektóre ważniejsze z naszego punktu widzenia zjawiska.

Zagadnienie reemigrantów z Francji (grupy reemigrantów z innych krajów nie zostały dotąd przebadane) analizują głównie dwie prace: S. Nowakowskiego i W. Markiewicza⁴⁸. Oto co na podstawie i na marginesie tych rozpraw można tutaj powiedzieć.

⁴⁷ Z. Dulczewski, *Spoleczne aspekty migracji...*, op. cit., s. 119.

⁴⁸ S. Nowakowski, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*. Poznań 1957; W. Markiewicz, *Przeobrażenia świadomości narodowej reemigrantów polskich z Francji*. Poznań 1960. Zob. też Z. Dulczewski, *Spoleczne aspekty migracji...*, op. cit., s. 118-122.

Po powrocie z Francji (w latach 1946–1947), gdzie zatrudnieni byli głównie w kopalniach węgla, reemigranci cechowali się najwyższym spośród wszystkich osadników uświadomieniem klasowym i wyrobieniem społeczno-politycznym z racji swego udziału w związkach klasowych i organizacjach polskich we Francji. W środowiskach miejsko-przemysłowych, złożonych z ludności najróżnorodniejszego pochodzenia i z reguły o niższym wyrobieniu a nawet kulturze, stali się grupą organizacyjnie i politycznie dominującą. Wrócili przecież do Polski ze względów ideologicznych. Posiadali wyraźne poczucie wyższości w stosunku do „zbieraniny” ludzkiej, w jakiej osiedli. W nowym środowisku przypisywali sobie (co jest zjawiskiem często spotykanym wśród reemigrantów) wszystkie te dodatnie cechy, jakie posiadał kraj, w którym przebywali, natomiast innym miejscowym grupom przyznawali wszystkie ujemne cechy, jakie im przypisywano na emigracji⁴⁹. Ta „inność” i „wyższość” wymagała podkreślenia przez demonstrowanie tych cech, które miały udowodniać ich bezpośredni związek z kulturą kraju, z którego wrócili, w tym wypadku znamion kultury francuskiej. Zarówno ich stanowisko społeczno-polityczne, jak i okazywany w stycznościach kulturowy wzór francuski, wyizolowały tę grupę, która zamieszkuje w zwartych osiedlach i skupiskach górniczych, ze środowiska. Z drugiej znów strony inne skupienia danej społeczności lokalnej ujawniały w stosunku do tych reemigrantów postawy niechęci a nawet wrogości. Niechęć ta wywodziła się zarówno z doświadczonej odmienności społeczno-ideologicznej i kulturowej, jak też wpływała z przeniesienia na reemigrantów pewnych ujemnych cech stereotypu Francuza, jakie się w opinii utrwaliły.

Wszystkie te i inne fakty utrudniały w znacznym stopniu współzycie z innymi grupami osadników, hamowały integrację społeczną osiedli. Stanowiły one też zasadniczą zaporę przed przejmowaniem przez inne grupy elementów kultury „francuskiej”, jakie wnosili reemigranci.

Inne kategorie reemigrantów, mniej liczebne, nie odegrały większej roli w procesach społeczno-kulturowych i rozplynęły się w masie ludności województw zachodnich.

⁴⁹ Por. S. Nowakowski, *Adaptacja ludności...*, s. 70–73.

MNIEJSZOŚCI NARODOWE

Z wyjątkiem omówionych wyżej grup Ukraińców, Łemków i wspomnianych pokrewnych im drobniejszych skupień, była mowa jedynie o ludności polskiej, zamieszkującej ziemię zachodnie. Mamy jednak jeszcze na omawianych obszarach szereg drobnych grup mniejszości narodowych, nie przekraczających łącznie 43 tys. ludzi⁵⁰.

Żyje tu więc ludność żydowska, która w liczbie około kilkunastu tysięcy skupiła się głównie w ośrodkach miejskich, przede wszystkim na Śląsku, nie tworząc żadnych większych skupień. Składają się na nią zarówno nieliczne grupy ocalałe z pogromu hitlerowskiego, jak też reemigranci i repatrianci z ZSRR.

Drugą grupę stanowi ludność niemiecka (w 1961 r. około 3000) pozostała głównie na Dolnym Śląsku, a także w woj. zielonogórskim i koszalińskim.

Rosjanie (około 19 tys.) żyją w rozproszeniu, pojedynczymi rodzinami czy indywidualnie w wielu miastach. Zwartą grupę stanowią jedynie potomkowie dawnych emigrantów z Rosji carskiej (filiponi, zwani także „staroobrzędowcami”) na pograniczu powiatów Pisz i Mrągowo w woj. olsztyńskim.

W woj. olsztyńskim i w części białostockiego pozostała kilkutyśięcna grupa Białorusinów jako ludność autochtoniczna. Do tej kategorii ludności należy zaliczyć również kolonie czeskie w powiatach Kłodzko i Strzelin. We Wrocławiu i w Gorzowie spotykamy kilkadziesięciorodzinne grupy Litwinów, a w kilku miastach Dolnego Śląska około 8-tysięczną rzeszę greckich i macedońskich uchodźców politycznych. Można wreszcie wspomnieć o małych grupach Cyganów mieszkających w różnych stronach Polski zachodniej, prowadzących jeszcze częściowo koczowniczy tryb życia.

W sumie mniejszości narodowe (wraz z najliczniejszą grupą ukraińską i łemkowską) stanowią około 2% całej ludności województw zachodnich i północnych⁵¹.

Przedstawienie typu kulturowego grup mniejszości narodowych

⁵⁰ A. Kwilecki, *Liczebność i rozmieszczenie grup mniejszości narodowych na Ziemiach Zachodnich*. „Przegląd Zachodni” nr 4/1964, s. 276–387.

⁵¹ Wszystkie dane za A. Kwileckim, op. cit.

zaprowadziłoby nas zbyt daleko. W wypadkach ich małej liczby nie jest to rzeczą konieczną, większe zaś grupy wymagałyby specjalnego omówienia.

ZAKOŃCZENIE

Jak widać, poszczególne regiony Polski zachodniej wykazują pewne różnice w strukturze osadniczej ludności. Tak więc Dolny Śląsk wydaje się mieć tę strukturę najbardziej urozmaiconą. Występują tam bowiem następujące kategorie: autochtoni (w liczbie największej), repatrianci z ZSRR (prawie połowa ludności), reemigranci z Francji, Rumunii i Jugosławii, imigranci z Grecji i Jugosławii, Niemcy, Żydzi i Cyganie. Województwo olsztyńskie ma również sporą liczbę autochtonów, poważną część ludności ukraińskiej i łemkowskiej, repatriantów, głównie w północnej części województwa, oraz osadników z przygranicznych województw. Zamieszkują tu również Rosjanie, Białorusini. Struktura osadnicza woj. zielonogórskiego, szczecińskiego i koszalińskiego jest mniej więcej jednakowa. Poza grupą autochtoniczną w przygranicznych powiatach koszalińskiego i rozproszonymi Ukraińcami i Łemkami, występują tu niemal równe skupiska repatriantów i osadników z Polski centralnej.

Uwagi te dotyczyły strony statystyczno-demograficznej. Bliższa obserwacja — jak to już na niektórych przykładach widzieliśmy — prowadzi do wniosku, że mamy do czynienia z określonymi społecznościami lokalnymi (wsie, miasta, miasteczka), z których każda ma swoją własną, specyficzną strukturę ludnościową. Dopiero w obrębie społeczności lokalnych, zwłaszcza wiejskich, ujawnia się konkretna treść typów kulturowych grup osadniczych, których analiza możliwa jest tylko na tle życia tych społeczności.

Omówione wyżej (ze względu na szczupłość miejsca zazwyczaj na zbyt ogólnie i pobieżnie) typy kulturowe poszczególnych kategorii ludności województw zachodnich zostały uchwycone niejako „w stadium wyjściowym”, na początku osadnictwa czy w pierwszym okresie wzajemnego ich współżycia, rzadko tylko, niejako przykładowo, wybiegaliśmy naprzód w bliższe nam lata. Tymczasem w okresie mi-

nionego ćwierćwiecza zaszły w omawianej tu problematyce istotne przeobrażenia; przede wszystkim szybko postępujący a niezmiernie ciekawy proces wyrównywania się — równoległe z postępującą integracją społeczną — wzorów i typów kulturowych i tworzenia się nowej kultury wsi, które w żadnym wypadku nie jest sumą wniesionych i zastanych kultur regionalnych. Jest to kultura o nowym obliczu i nowej jakości. Są to jednak już odrębne zagadnienia.

„Przegląd Zachodni” nr 11: 1966.

Publikowane pod tytułem: *Kategorie społeczno-kulturowe ludności Ziemi Zachodnich*

Tradycje regionalne w procesie integracji kulturowej wsi

REGIONALNE ODMIANY KULTURY TRADYCYJNEJ

W okresie Polski Ludowej nastąpiły na wsi polskiej — jak już wspomnieliśmy — ogromne przeobrażenia związane z tworzeniem się socjalistycznego społeczeństwa i jego współczesnej kultury. Wyznacznikami tego zjawiska były i są podstawowe procesy industrializacji, urbanizacji, postępu techniczno-cywilizacyjnego, rozwoju oświaty i upowszechnienia kultury masowej. Procesy te są mniej więcej jednolite na wszystkich ziemiach polskich, stąd też i kształtowanie się współczesnej kultury wsi wykazuje wszędzie ten sam kierunek i jest w zasadzie tożsame.

Kiedy jednak spojrzymy wstecz na minione ćwierćwiecze, to musimy stwierdzić, że wieś ziem wcielonych do obszaru państwa po wojnie miała swoją specyfikę. Była ona rezultatem niepowtarzalnego i jednorazowego w tak wielkiej skali procesu „stapiania się” w jednym tyglu (jakim jest każda wieś, powiat czy szerszy region) wniesionych przez osadników z różnych części Polski i Europy różnorodnych, kultur regionalnych w jedno współczesne oblicze kulturowe wsi. Był to proces, który w takiej postaci i rozmiarach zaszedł w Europie jedynie na ziemiach polskich — tam, gdzie na tereny opuszczone przysły milionowe rzesze złożone z zupełnie nowych grup osadników, które osiadły bądź obok ludności tubylczej, autochtonicznej, bądź obok siebie na terenach opuszczonych przez poprzednich mieszkańców.

Na temat integracji społeczno-kulturowej w społecznościach lokalnych tych ziem — jednego z najbardziej niewątpliwie interesujących zjawisk i problemów — powstała spora literatura socjologiczna i etnograficzna¹. W analizie procesu integracji wychodzono bądź od strony zjawisk społecznych, uwzględniając przez ich pryzmat zjawiska ściśle kulturowe, bądź — jak w badaniach etnograficznych — odwrotnie, właśnie od zjawisk kulturowych. Punkt dojścia był ten sam. Nas interesuje tu owo drugie podejście².

Człowiek wyciska na swym otoczeniu, środowisku wsi i regionie określone piętno kulturowe. Efektami swego życia indywidualnego i zbiorowego tworzy zarówno bardziej trwałe znamiona kultury — przez wyniki swej działalności, jak i przejściowe, ale uchwytnie — przez swoje postawy, zachowania i wyrażane wartościowanie.

U podłoża posługiwania się terminem „integracja kulturowa” — rozumianym tu jako proces narastania i upowszechniania się w obrębie określonej zbiorowości terytorialnej, na bazie konkretnych warunków bytu, wspólnych (uznanych społecznie) elementów kulturowych, wykazujących tendencję do uniformizacji i wiążących się w określoną strukturę formalną — leży nie jakieś ogólne pojmowanie kultury „w ogóle”, lecz szczegółowe, w sensie określonej formacji czasowo-przestrzennej. W tym właśnie tkwi istota zagadnienia. Szczególnie w tradycyjnej rzeczywistości kulturowej spotykamy, obok większej, ale dość niejasno się wyodrębniającej ogólnej „polskiej kul-

¹ Do roku 1967 została ona zebrana i scharakteryzowana przez A. Kwileckiego w pracy: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, praca zbiorowa pod red. W. Markiewicza i P. Rybickiego. Poznań 1967, s. 385–432. Zobacz też bibliografię przytaczaną w rozdziale poprzednim.

² Opracowanie niniejsze jest w większości adaptacją fragmentów kilku opracowań autora celem wydobycia z nich tematyki określonej tytułem. Chodzi tu o następujące opracowania: *Integracja kulturowa wsi koszalińskiej*. „Przegląd Zachodnio-Pomorski” z. 5, 1965; *Zagadnienia integracji kulturowej wsi na ziemiach zachodnich*. „Roczniki Socjologii Wsi” t. 5, 1966; *O niektórych cechach i tendencjach przemian kultury wsi na ziemiach zachodnich*. [W:] *Przemiany wsi na Ziemiach Zachodnich i północnych w okresie XXV-lecia Polski Ludowej na przykładzie Warmii i Mazur*. Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego. Olsztyn 1970; *Wieś ziem zachodnich w strukturze kulturowej Polski*. [W:] *Ruch ludowy na ziemiach zachodnich i północnych w Polsce Ludowej. Materiały z Sesji [...] pod red. Z. Hemmerlinga*. Warszawa 1972.

tury ludowej”, ukształtowane historycznie, określone lokalne specyfiki kulturowe w postaci tzw. kultur regionalnych czy podkultur lokalno-tradycyjnych (np. kultura góralska, kaszubska, kurpiowska czy kultura wsi poznańskiej). Wyodrębniają się one znacznie wyraźniej i stanowią bardziej realną rzeczywistość, aniżeli jakaś ogólna, „polska” kultura ludowa. Są one bowiem wyrazem historycznych i ekologicznych odrębności środowisk lokalnych, powstałych w określonych warunkach geograficznych i historycznych jako efekt obiektywizujących się społecznie doświadczeń wielu pokoleń.

Im bardziej wstecz, tym większe i bardziej wyraziste różnice istniały między polskimi kulturami regionalnymi. Do niedawna, po części nawet jeszcze dzisiaj, każda z takich podkultur lokalno-tradycyjnych miała szereg swoistych cech. W kulturze materialnej będą to np. określone typy domów, mieszkań, zagród, tradycyjnych narzędzi czy technik. W kulturze społecznej znajdujemy swoście ukształtowany doroczny czy rodzinny cykl zwyczajów i obrzędów (bądź też tylko ich resztki), określoną strukturę rodziny, sąsiedztwa czy wsi, dalej specyficznie skonstruowany system wartości, postaw i wzorów społeczno-kulturowych.

Są to zjawiska zarówno poza- i ponadosobowe, jak i intrapersonalne, zawarte w obrębie struktury osobowości jednostki. „Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem — pisze Ruth Benedict. — Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia”. I dalej: „Historia życia każdej jednostki jest przede wszystkim procesem przystosowania się do wzorów i zasad przekazanych przez tradycję społeczności, w której żyje”³. Zatem człowiek, obok swych cech indywidualnych, a w znacznej mierze od nich niezależnie, jest w swej psychospołecznej konfiguracji wytworem, odbiciem i reprezentantem typu kultury własnego środowiska, własnej grupy terytorialnej; jest więc nosicielem regionalnych postaw, społecznych wartości i innych cech ukształtowanych według obowiązującego regionalnego wzoru kulturowego. Na tej to podstawie jednolita w szeregu swych cech kultura narodo-

³ R. Benedict, *Wzory kultury*, ze wstępem A. Kłoskowskiej. Warszawa 1966, s. 65-66.

wa — tutaj kultura polska — rozkładała się (i rozkłada) przestrzenie na szereg podkultur regionalnych o właściwych im specyficznych i realnie uchwytnych cechach.

„ZDERZENIE KULTUR” W SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH

Wiemy z poprzedniego rozdziału, jak wyglądało „tworzywo”, z którego zaczęły kształtować się w procesie zasiedlenia i zagospodarowania ziem odzyskanych po drugiej wojnie światowej nowe społeczności wiejskie. Było to tworzywo z jednej „gliny”, bo etnicznie polskie, ale w swych typach i wzorach kulturowych bardzo zróżnicowane.

Kiedy — jak to głosi współczesna piosenka — „szli na zachód osadnicy szlakiem Wielkiej Niedźwiedzicy”, to szli oni nie tylko jako indywidualia, ani niejako jakaś ukształtowana masa. Przybywali na te ziemie jako konkretni osadnicy z Mazowsza, z Lubelskiego, z Kieleckiego, z Rzeszowskiego itd.; jako repatrianci z Polesia, z Wileńszczyzny czy z głębokiej Białorusi; wreszcie jako reemigranci z Jugosławii, Rumunii czy Francji.

Osadnicy szli na zachód nie tak jak niegdyś kolonizatorzy prerii amerykańskich. Chociaż mogli wybierać i wybierali siedziby, to nie budowali domów, zagród i osiedli. Zastawali je gotowe i zazwyczaj odmienne od tych w stronach rodzinnych gdzieś w centrum Polski czy na Wschodzie.

Zastawali też z reguły doskonalsze, nowocześniejsze urządzenia techniczne. Wszystko to wymagało od nich określonego wysiłku adaptacyjnego: do murowanych zabudowań i wielu izb mieszkalnych, do ciężkich wozów i pługów, do maszyn rolniczych i elektryczności, do sztucznego nawożenia gleby i urządzeń melioracyjnych, do specyficznego płodozmianu itd. We wsiach centralnej Polski takie postępowe zmiany agrotechniczne wkraczały stopniowo, na ziemiach odzyskanych natomiast stawały przed osadnikami wymagania natychmiastowe.

Osadnicy, przychodzący pojedynczo, parami, rodzinami, grupami krewnych, niekiedy nawet całymi wsiami i gromadami, wnosili ze so-

bą — inaczej być nie mogło — do tej samej wsi swój regionalny „bagaż” kulturowy, różny u różnych grup lokalnych, nie zawsze adekwatny do nowego techniczno-cywilizacyjnego i społecznego środowiska.

Powstawało stąd zjawisko rzeczywiście unikalne. Jedna wieś osadnicza syntetyzowała w sobie całą przestrzenną strukturę etniczno-kulturową kraju i mniejszości polskich w Europie, lub przynajmniej część tej struktury. Podobnie było z całym społeczeństwem tych ziem. W swoim wywiadzie prasowym I sekretarz KW PZPR w Koszalinie, Stanisław Kujda, przytoczył znamiennej charakterystykę wypowiedzianą przez jednego z tutejszych pamiętnikarzy, że było to „społeczeństwo dziesięciu języków i poglądów”⁴.

Z tworzywa tego powstawały dwa zasadnicze typy społeczności wiejskich. Pierwszy, będący rezultatem — zapożyczając terminu od historyków — osadnictwa „na surowym korzeniu”, to społeczności wiejskie złożone wyłącznie z napływowych grup osadników. Takich było najwięcej. Drugi typ to jakby społeczności „na pniu”, a więc przetrwałe i uzupełniane przez dosiedlanie osadników, gdzie to było potrzeba, do ludności autochtonicznej. W obydwu tych typach mamy do czynienia z odrębną rzeczywistością społeczno-kulturową.

Wieś osadnicza, przedstawiająca właśnie typową mozaikę społeczno-kulturową, odzwierciedliła w mikroskali te procesy 25-lecia, które zachodziły i zachodzą w ujęciu makroskopowym w całym społeczeństwie polskim. Ale ukazała je — jak w retorcie czy próbowce — w przebiegu wybitnie przyśpieszonym, skondensowanym, w rysach bardziej wyraźnych i zdecydowanych. Były to procesy — jak w reakcji chemicznej — na początku dość burzliwe.

Od momentu zasiedlenia poszczególnych wsi przez grupy osadników z różnorodnych regionów doszło do swoistego „zderzenia” się owych regionalnych czy lokalnych postaci kulturowych zarówno autochtonicznych, jak wniesionych przez osadników. W wyniku styczności rzeczowych i społecznych, w trakcie bieżącego życia i jego codziennych manifestacji ujawniły się poszczególne odrębności czy wspólności kulturowe. W ślad za ich dostrzeżeniem i określeniem

⁴ „Współczesność” nr 9, 1970.

przez osadników jako „swoje” i „nie swoje” czy „obce”, poszło wykształcenie się między jednostkami czy grupami osadników poczucia swojskości, bliskości lub obcości. Albowiem „tym, co rzeczywiście wiąże ludzi ze sobą, jest typ ich kultury — wspólne idee i sposób życia”⁵. I odwrotnie — odmienność kultury, odrębność idei i sposobu życia oddalają ludzi od siebie.

W pierwszym okresie osadnictwa w obrębie każdej wiejskiej społeczności lokalnej musiała powstać dość skomplikowana sytuacja społeczno-kulturowa, której „rozwiązywanie” — jak to można określić — trwa do dzisiaj w postaci właśnie procesu społeczno-kulturowej integracji. Prześledźmy pokrótce zasadniczy kierunek tego procesu, jego etapy i dzisiejsze efekty.

Ujawnione w życiu codziennym odmienności kulturowe (inne sposoby techniczne w pracy, różnice w zwyczajowości i obrzędowości, inny wzór moralny, odrębność języka czy gwary itd.) — przy domieszcze treści zawartych w świadomości historycznej poszczególnych grup osadników — doprowadziły do powstania wzajemnych opinii grupowych. Powstała cała ich hierarchia zarówno dodatnia, jak zwłaszcza ujemna, w postaci serii stereotypów. To był typowy proces początkowej dezorganizacji społecznej w obrębie wsi, któremu towarzyszyło zamykanie się grup osadniczych, zwłaszcza ocenianych ujemnie, niejako w obronie własnych wartości społeczno-kulturowych. W obrębie poszczególnych wsi powstawały grupy „samiych swoich”, jakie odtworzono w znanym filmie.

Z czasem jednak w ogniu tych opinii zaczęły się relatywizować „swoje” wartości grupowe, „swoje” wzory kulturowe, w tradycyjnym układzie stosunków zawsze przecież uważane za naturalne, jedyne i absolutne. Stąd powstała swoista dezorientacja, a w ślad za nią poszukiwanie nowych orientacji, nowych wzorów społeczno-kulturowych, takich, które by zostały uznane przez opinię środowiska. Przed negatywną oceną, przynajmniej części swych cech kulturowych, nie ostała się żadna z grup osadniczych, nawet i autochtoni. Można by dać tutaj szereg konkretnych przykładów. Dla nas ważne są jednak przede wszystkim konsekwencje takiej sytuacji.

⁵ R. Benedict, op. cit., s. 80.



Zamiast — jak dawniej — kosą... Mścice, pow. Koszalin
Fot. St. Kusza, 1961

Otóż można zanotować jeden z najistotniejszych faktów świadczących o tym, że w efekcie działania opinii społecznej i utartych stereotypów, relatywizacji własnych wzorów kulturowych i poszukiwania nowych oraz w procesie adaptacji do nowego środowiska geograficznego i do jego warunków techniczno-organizacyjnych jak również do wymagań nowoczesności — nastąpić musiał etap stopniowego rozpadu zintegrowanych dotąd kultur regionalnych, które „zderzyły się” w tym nowym środowisku.

Postępy tego rozpadu były różne wśród różnych grup osadników: proces ten najszybciej i najbardziej radykalnie przebiegał w tych grupach, które charakteryzowały się najbardziej tradycyjnymi czy archaicznymi elementami kulturowymi (Łemkowie, repatrianci z ZSRR, osadnicy ze wschodniej Polski), a więc tymi, które budziły najwięcej zaciekawienia, zdziwienia czy kpin i krytyki. Wolniejszy był zanik tradycji u grup centralnych, a zwłaszcza zachodnich, najbardziej powolny — rzecz zrozumiała — u autochtonów. Najszybszy zanik tra-

dycyjnych elementów kulturowych następował w dziedzinie materialnej; zrezygnowano szybko z resztek tradycyjnych ubiorów ludowych oraz z tych narzędzi i tych technik, które stały się nieadekwatne do nowych warunków agrotechnicznych. Należały tu np.: wąskie wozy, sierpy do żęcia zbóż, płytka orka i orka w zagony, wypas bydła na powrozach, wyrób płócien w domowych warsztatach, jedzenie z jednej miski (spotykane jeszcze u Łemków) itp.

Bardziej skomplikowana była sytuacja w zakresie kultury społecznej. Elementy te wykazują zawsze tendencję większej trwałości choćby przez to, że znaczna ich część może być ograniczona do obrębu rodziny i życia domowego, a więc mogą, choćby po części, ująć spod pręgierza opinii społecznej. Jeszcze bardziej stabilna sytuacja jest w zakresie treści umysłowych, zawartych w społeczno-kulturowej konfiguracji osobowości, toteż jeszcze dzisiaj znaleźć tu można wiele interesujących, archaicznych zgoła elementów.

OD ADAPTACJI DO SPOŁECZNO-KULTUROWEJ INTEGRACJI

Rozpad zintegrowanych dotąd zrębów poszczególnych kultur regionalnych był tylko częścią kształtujących się coraz silniej przeobrażeń kulturowych w wiejskich społecznościach lokalnych. Zaniknąć, „rozpaść się bez śladu” mogą tylko takie elementy kultury, które nie są funkcjonalnie związane z całością systemu kulturowego, a więc, mówiąc prościej, nie są niezbędne w codziennym życiu. Przykładów na taki rozpad tradycyjnych kultur ludowych można by dać wiele. Natomiast te elementy, które są funkcjonalnie niezbędne, a spotykają się z krytyką środowiska, np. z powodu swej tradycyjności czy braku uznania społecznego ze strony dominującej grupy, zostają zastąpione bądź analogicznymi elementami w nowej formie, bądź innymi o nowej treści, adekwatnymi do bieżących potrzeb. Był to właśnie proces szeroko pojętej adaptacji, rozumianej jako dostosowywanie się poszczególnych grup ludności do: 1) zastanych obiektywnych warunków geograficznych i techniczno-cywilizacyjnych nowego środowiska, 2) tradycyjnych form kulturowych innych grup

w procesie współzycia z nimi oraz 3) nowoczesnych zdobyczy techniczno-cywilizacyjnych.

Interesuje nas zwłaszcza proces drugi. Odbywał się on głównie na drodze wzajemnych zapożyczeń kulturowych — przejmowania obcych dotąd elementów kulturowych poprzez naśladownictwo czy twórcze ich dostosowywanie do aktualnych potrzeb. Taką drogą niektóre elementy kulturowe przenikały z jednych grup w drugie, co było już zdecydowanym przejawem integracji kulturowej. Szansę upowszechnienia się miały oczywiście te elementy kulturowe, które w opinii środowiska uznane zostały jako szczególnie wartościowe, przydatne i których posiadanie przysparza uznania społecznego. Tu doszła do głosu wspomniana, ustalona w danej społeczności hierarchia wartości. Ponieważ wiele elementów kultury autochtonicznej było uznane za najbardziej adekwatne, były one — choć nie bez oporów — przejmowane przez osadników. Podobnie wysoko wartościowano, ze względu głównie na odpowiedni poziom agrotechniczny, kulturę osadników z Polski zachodniej, zwłaszcza rolników z Poznańskiego. W tym względzie byli oni przez inne grupy (prócz autochtonów) powszechnie naśladowani. Naśladownictwo to objęło także inne dziedziny kultury tych osadników, co było jednak raczej zjawiskiem przejściowym. Badania wykazały, że zwłaszcza w zakresie kultury społecznej każda z grup miała coś atrakcyjnego do „oferowania” i przekazania innym. Tak było np. z niektórymi sposobami przyrządzania potraw, w czym — jak już wiemy — celowały grupy repatriantów, tak ze sposobem spędzania wolnego czasu, zabawami, zwyczajami i obrzędami dorocznymi i rodzinnymi, z elementami plastyki ludowej itp.

Każda wieś integrowała się kulturowo na swój specyficzny sposób, głównie w zależności od swego składu demograficzno-osadniczego, a więc od tego, ile i jakie grupy osadników skupiała oraz które z nich dominowały nie tyle liczbowo, co w uznaniu społecznym.

I gdyby tak wyobrazić sobie daną wieś jako system zupełnie zamknięty i izolowany od wpływów zewnętrznego świata (rodzaj izolatu kulturowego), wówczas jej konfiguracja kulturowa byłaby niczym innym, jak rezultatem z jednej strony stopienia się, integracji kulturowych elementów zastanych i w jej obręb wniesionych, z dru-

giej — wewnętrznego rozwoju i twórczości. Byłaby to kultura dość stabilna, o dość wyraźnie określonej strukturze. Każda wieś miałaby wówczas swoją specyfikę.

Ale żadna społeczność wiejska nie była wydzieloną, izolowaną całością. Była zawsze częścią szerszego świata, częścią społeczności regionalnej i całego społeczeństwa narodowego. Reprezentantem tego społeczeństwa byli już miejscowi działacze na niwie gospodarczej i społeczno-kulturalnej oraz odpowiadające miejscowym i szerszym potrzebom organizacje i instytucje. Kanałami masowego przekazu — przez szkołę, organizacje, pisma, książki, radio, telewizję itd., kanałami państwowej polityki inwestycyjnej i kulturalnej — przesiąkały stale do społeczności wiejskiej wartości i treści kultury urbanistycznej i ogólnonarodowej, tworząc łącznie z poprzednimi pulsujący nurt przemian społeczno-kulturowych i politycznych. I tylko w takim aspekcie można mówić o typowych dla społeczności wiejskich województw zachodnich procesach adaptacji i integracji społeczno-kulturowej.

Podczas procesów adaptacji i integracji doszło do przewyciężenia typowych stereotypów grupowych, dezorganizujących przez dłuższy czas życie wiejskich społeczności lokalnych, stereotypów wyrosłych na wzajemnej ocenie cech i wartości regionalnych. Stać się tak mogło dlatego, że całkowicie zostały podważone absolutne poprzednio wartości podkultur regionalnych. Integracja społeczno-kulturowa dokonywała się stąd nie na sumie tych regionalnych wartości kulturowych, ale na bazie kultury ogólnonarodowej, przy wyraźnej jednak — co znamienne — absorpcji najlepszych elementów, cech i wartości wszystkich tych regionalnych podkultur.

Nieco inaczej przebiegały (i przebiegają) procesy integracyjne przy osadnictwie „na pniu”, a więc we wsiach autochtonicznych. Używając nadal tego przyrodniczego porównania można powiedzieć, że sytuację wyznaczał tu charakter czy gatunek samego „pnia” decydujący o przyjęciu czy nieprzyjęciu się szczepu.

Istnieją więc pewne różnice między poszczególnymi odłami ludności rodzimej, mające swoje źródła w odrębnościach ich historycznych losów. Tak więc ludność przygranicznych wsi Ziemi Lubuskiej, oddzielona od ludności Poznańskiego granicą polityczną dopiero

w 1918 r., włączyła się od razu i bez reszty w bieżące życie gospodarcze i społeczno-polityczne, wykazując przez cały okres powojenny najbardziej poprawne współzycie z ludnością osadniczą. Podobną sytuację mamy na terenie Złotowskiego. Nieco już inaczej ułożyły się te sprawy na terenie Śląska Opolskiego czy Bytowskiego, odciętego od macierzy już na początku drugiej połowy XVII w. (1657), czy zwłaszcza na Mazurach.

Dajmy jako przykład wieś Śląska Opolskiego. Dokładne badania wykazały⁶, że autochtonów Śląska Opolskiego cechuje m.in. duże przywiązanie do własnych tradycji zwyczajowych i obrzędowych: obchodzą np. nadal nie dzień imienin, lecz urodzin, w obrzędowości weselnej urządzają swój „wieczór kawalerski”, przestrzegają swego porządku w orszaku weselnym, obchodzą uroczystość Marzanny, na Popielec urządzają tradycyjny bal maskowo-kostiumowy, mają swój zestaw potraw wigilijnych. Zachowali oni nawet szereg tradycyjnych elementów swej kultury materialnej, jak np.: kopaczki zębate do podważania buraków, zdejmowanie skóry z zabitej świni, karmienie bydła wyłącznie w oborze, ciężkie śląskie chomąta w zaprzęgu końskim, czterokołne wózki do wywożenia narzędzi w pole, *jaczki* śląskie w stroju. Podobne zjawiska zauważyć można u Kaszubów bytowskich oraz u Warmiaków i Mazurów. U wszystkich tych uwidaczniają się silne związki lokalno-rodzinne, a w kontaktach z osadnikami swoiste poczucie „gospodarzy” o wysokim ekonomicznym poziomie. W postawie społeczno-politycznej natomiast uwidacznia się u nich przecenianie spraw politycznych jako źródeł konfliktów.

Na takich właśnie terenach proces współzycia ludności autochtonicznej z osadniczą przebiegał w sposób bardziej złożony i procesy integracji miały tu swoją specyfikę. Trudno jest tutaj tę złożoność i specyfikę bardziej dokładnie przedstawić. Ogólnie mówiąc, ludność autochtoniczna w swej masie, pozostająca długie okresy dziejów w całkowitej izolacji od Polski, zachowała — w różnym zresztą stopniu — wyobrażenie i poczucie ojczyzny ideologicznej, a więc związku czy przynależności do społeczeństwa polskiego. Poczucie ojczyzny ideologicznej opierało się na świadomości odrębności języka w sto-

⁶ K. Kwaśniewski, *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po drugiej wojnie światowej*. Opole 1966.

sunku do Niemców, a podobieństwa (czy nawet tożsamości) do języka ogólnopolskiego, jak również na pewnej wiedzy i tradycji historycznej. Ale izolacja przestrzenna i kulturowa od narodu polskiego i własne odrębne dzieje oraz cechy własnej kultury regionalnej składały się na wytworzenie obrazu „ojczyzny prywatnej”, lokalnej⁷, a nawet na poczucie odrębności etnicznej, zwłaszcza tam, gdzie wchodziła w grę odmiennosc wyznania (Mazurzy). Kiedy więc „ojczyzna ideologiczna” w okresie zasiedlania czy dosiedlania (bo taki charakter głównie miało tu osadnictwo) doznała wspomnianej uprzednio konfrontacji, pojawiły się postawy niechęci i tendencje separatyzmu i zamykania się w obrębie własnej grupy.

W takiej też sytuacji trudno było oczekiwać szybkich procesów integracyjnych. Nie można było spodziewać się, że autochtoni, uważający swą kulturę (w typowych warunkach izolacji) za jedyną i absolutną, a w kontaktach z osadnikami za wyższą — szybko będą starali się ją zmienić i upodobnić do kultury imigrantów. Narastanie poczucia więzi z macierzą mogło dokonywać się dwoma równoległymi drogami: 1) uznaniem i wysokim szacunkiem wartości kultury autochtonicznej jako lokalnego przejawu kultury ogólnonarodowej; 2) stopniowym nasiąkaniem kultury ogólnopolskiej elementami kultury autochtonicznej. Tę prawdę zrozumieli szybko lokalni działacze pochodzenia autochtonicznego, po tej linii też poszła — choć nie od razu i nie zawsze prawidłowo i konsekwentnie — państwowa polityka kulturalna.

SPÓŁECZNOŚCI WIEJSKIE NA TERENIE WOJEWÓDZTW ZACHODNICH PO 25 LATACH

Miała więc wieś ziem zachodnich w zestawieniu z wsiami reszty obszaru ziem polskich swoje specyficzne cechy. Miała też niepowtarzalną społeczno-kulturową historię w ciągu 25-lecia. Czy ma ona

⁷ Rozróżnienie i znaczenie tych pojęć, zob.: St. Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. „Przegląd Socjologiczny” t. IX, 1947, s. 73–124.

jakieś swoje cechy dzisiaj? Czy i czym wyróżnia się we współczesnej strukturze kulturowej Polski? Czy można mówić o jakiejś specyfice w sytuacji, gdy ster spraw bierze w swoje ręce pokolenie już na tych ziemiach urodzone i tu wychowane?

Właśnie, pokolenie młode. Tu już natrafiamy na pierwszą znaną cechę. Ludność województw zachodnich jest w swym składzie najbardziej ze wszystkich młoda. Jak wykazują badania demograficzne, największy był i jest tu przyrost naturalny, największy też procent ludzi w wieku młodym i średnim.

Z młodością i prężnością demograficzną idzie w parze — można rzec — młodość kulturalna. Znany jest ogromny awans kulturalny tych ziem. Prowincje, które za czasów niemieckich miały tylko trzy uczelnie wyższe, w tym jedną tylko uczelnię wielowydziałową, we Wrocławiu, dopracowały się 27 wyższych uczelni o około stu tysiącach studentów oraz ponad 7 tysięcy pracowników naukowych, mają one — dalej — setki lokalnych stowarzyszeń społeczno-kulturalnych, miłośników regionu i miasta, tysiące klubów, bibliotek, kin, zorganizowany w pełni system szkolnictwa ogólnego i zawodowego itd.

Ale nie o ogólnych sprawach nauki, kultury i oświaty chcielibyśmy tu mówić. Ważny jest dla nas fakt, że dzisiejsza młodzież wiejska Polski zachodniej ma wszelkie możliwości awansu. Jest to awans już drugiego pokolenia. Bo pierwsze — ich ojcowie — doznali społecznego i ekonomicznego awansu najczęściej już przez sam fakt osadzenia się na tych ziemiach. Drogi tego awansu można było tu wybierać dowolnie, zależało to od osobistych upodobań, energii i zaradności danego osadnika czy jego rodziny. Z tych też względów ruchliwość społeczna w sensie zarówno pionowym (awansu społecznego) jak i przestrzennym była na tych ziemiach większa niż gdzie indziej.

Przytoczymy tu wymowny przykład. W jednym z numerów (26, 1970) „Życia i Nowoczesności”, dodatku do „Życia Warszawy”, w artykule J. Zielińskiego, *Czy jesteśmy konserwatywni?*, można było czytać znamienne stwierdzenie, znakomicie oddające zjawisko, o które nam tu chodzi.

„Wielka migracja — czytamy — która objęła po wojnie miliony ludzi, oznaczała ich przeniesienie nie tylko z jednego terytorium na

drugie, zza Bugu na ziemię zachodnie czy ze wsi do miasta, lecz także przeniesienie ich w czasie, przejście z jednej epoki, z jednej cywilizacji do drugiej, i to natychmiast, nieomal z dnia na dzień.

W tych warunkach opanowywania nowoczesnej techniki wyglądało trochę tak, jak pokochanie tygrysa w owym rosyjskim dowcipie: «i śmieszno, i straszno». Niedawno przygotowywałem do druku książkowego prace będące plonem konkursu redakcji «Dookoła Świata» pod nazwą *Technika i ja*, którego uczestnicy opisywali często swe pierwsze zetknięcia z techniką. Cóż za niezwykła lektura! Z wielu prac utkwiła mi najbardziej jedna: chłopak z Podola, przeniesiony na ziemię zachodnie, odkrywa, że szklane bańki u sufitu, które dobrze rozbija się z procy, świecą lepiej niż lampa naftowa. Nowe miejsce, w które go przeniesiono, jest pełne tajemniczych i budzących lęk urządzeń: gdy raz dzieci wywlekają z jakiegoś kąta odkurzaczy, starsi chłopcy zastanawiają się, do czego to może służyć, a kiedy pewien człek bardziej oblatany w świecie powiada, że to taka elektryczna miotła, wybuchają gromkim śmiechem. Bohater opowieści dostaje lanie za bawienie się transformatorciem, bo dorośli myślą, że to... mina, tylko z taką techniką się dotychczas spotykali.

Jak myślicie, co robi dziś ten chłopak z Podola? Pracuje na stanowisku kierownika maszyn w wielkim przedsiębiorstwie żeglugowym, które — jak pisze — na miejsce starych wysłużonych jednostek otrzymuje nowoczesne statki pasażerskie, kabotażowce, wodoloty, a w niedalekiej przyszłości poduszkowce! Człowiek ten przeszedł w ciągu niewielu lat drogę, na którą gdzie indziej trzeba było kilku pokoleń”.

Trudno jest zdecydowanie twierdzić, że wykształciła się jakaś specyficzna konfiguracja osobowości mieszkańca wsi tych ziem, pewne jednak jej cechy wydają się ujawniać jako efekt ogólnych warunków bytu i wspomnianego poprzednio, tak złożonego tworzywa demograficznego społeczności wiejskich.

Badania etnograficzne wykazały na przykład, że tradycyjna kultura wiejska w pierwszym okresie osadnictwa została w tych społecznościach w jakiś przedziwny sposób wzbogacona, bardziej złożona i zróżnicowana. Z kultury każdej bowiem grupy jakiś charakterystyczny element czy elementy stały się z czasem — choćby przejściowo —

własnością wspólną lub też w jakiś sposób zaznaczyły się w życiu wsi. Po prostu wartości te skumulowały się; jedni wnieśli np. umiejętności rękodzielnicze uwidocznione w różnej wytwórczości, także artystycznej, drudzy — jakieś formy zwyczajów i obrzędów, inni znów — muzyczno-wokalne treści folklorystyczne itd.

Można więc było obserwować, jak np. osadnicy z gór, zwłaszcza Łemkowie, ujawnili na ziemiach zachodnich szeroką znajomość obróbki drewna — ciesiołki, wyrobu naczyń i narzędzi drewnianych, zabawek itp. Wielu z nich prowadzi te uboczne zajęcia nadal, już zazwyczaj w ramach organizacji spółdzielczości pracy, wytwarzając nawet szeroką masę towarową na eksport (przykład — wieś Ołobok w pow. świebodzińskim). Inni z tymi umiejętnościami przeszli do odpowiednich zajęć w rzemiośle czy w fabrykach. Repatrianci z Białorusi, Wileńszczyzny, czy Rumunii wnieśli z sobą umiejętności ceramiczne i utworzyli nowe ośrodki garncarskie na zachodzie, gdzie jego znajomość wygasła dawno. Wśród tych repatriantów, zwłaszcza wśród kobiet, znalazła się spora liczba umiejących wyrabiać sztuczne kwiaty, wyszywać makatki, haftować, malować „widoki” do ozdobienia ścian itp. One też wykazały szczególną znajomość roślin leczniczych i domowych sposobów leczenia, których to umiejętności uczyły się od nich inne kobiety. Można było też obserwować, jak osadnicy z centrum czy z południa Polski ożywili wiejskie życie towarzyskie przez szczególnie żywy u nich folklor muzyczny oraz przez obchodzenie różnych tradycyjnych zwyczajów i obrzędów dorocznych i rodzinnych, częstokroć — przynajmniej przejściowo — naśladowanych przez inne grupy. Niektóre z tych zwyczajów utrzymały się do dzisiaj. Podobnie we wsiach o składzie mieszanym, autochtoniczno-osadniczym, niektóre miejscowe zwyczaje i obrzędy stały się ogólną własnością nowej społeczności.

Dłuższa obserwacja środowisk osadniczych wskazywałaby, że osobowość osadników stała się jakaś bardziej bogata — w wyniku zapewne szerokiego zakresu doznań i przeżyć osobistych, jakie stały się ich udziałem w tak złożonym środowisku. Psychika ich stała się jakaś łatwiejsza i bardziej podatna na przyjmowanie zmian i nowości, pozbawiona niejako typowego wiejskiego konserwatyzmu. Jest to zrozumiałe, albowiem we wsiach, z których pochodzili osadnicy — na-



18. Repatrianci z Rumunii założyli w Brzeźnicy, pow. Żagań, swój regionalny zespół folklorystyczny „Watra” i kapelę
Fot. J. Burszta, 1972

zwijmy je wsiami „starymi” — o ustabilizowanej i mało zmiennej strukturze, istniały uregulowane tradycją i silną opinią środowiska mało elastyczne i zmienne normy zachowania, wywodzące się z tradycyjnych obyczajów. Nowe środowisko, w ramach typowych zderzeń kulturowych, przewartościowało te tradycyjne normy, dając jednostce szerokie szanse dla samodzielnego myślenia i działania, wręcz narzucało postawy racjonalizacji i indywidualizacji, jako niezbędne warunki osobistego sukcesu. Prosta stąd była droga do poszukiwań w celu racjonalnego samookreślenia się w otaczającym świecie, poszukiwań wspieranych przez przebyte doświadczenia, przez sprzyjające warunki cywilizacyjne, łatwość modernizacji w zakresie bytu codziennego oraz przez możliwości szerokich kontaktów z otaczającym światem. Tym chyba tłumaczy się zauważone w niektórych społecznościach mieszanych repatriancko-autochtonicznych zjawisko, że repatrianci stali się w nich grupą bardziej aktywną i prężną, aniżeli mieszkający z nimi autochtoni. Gdy ci ostatni, tkwiąc w dawnym

swoim środowisku z jego tradycyjnymi cechami, w swym rozwoju społecznym jakby się zatrzymali, to repatrianci, nabrawszy niejako rozmachu, zdołali w swej aktywności tamtych prześcignąć, o czym świadczyć może np. statystyka zajmowanych przez nich kierowniczych stanowisk w większości instytucji gospodarczych i społeczno-kulturalnych. Można rzec, że wykrystalizowała się u nich świadomość zarówno awansu społeczno-kulturalnego, jak i politycznej roli osadnika na Ziemiach Odzyskanych, a stąd pełniejsze zaangażowanie w sprawy polityczne regionu i kraju.

Te i inne cechy współczesnych mieszkańców wsi tych ziem są odzwierciedleniem właściwości samych społeczności wioskowych. Są to społeczności nowe, o niespełna trzydziestoletniej zaledwie historii, i to historii bardzo przyspieszonej i skondensowanej, ale zarazem bogatszej, niż to zazwyczaj było we wsiach starych. Znakomitą ilustracją mogą tu być np. przeobrażenia w mowie. Kiedy we wsiach starych lokalne gwary nie zostały w zasadzie naruszone, tutaj na miejscach owych „dziesięciu języków” zapanował (u średniego i młodego pokolenia) poprawny i czysty język literacki — ten z radia, telewizji i ze sceny. Ten język stał się także bazą repolonizacji ludności rodzimej oraz widocznej polonizacji niektórych grup osadników. Inny znów przykład: gdy społeczne więzi lokalne i regionalne w starych okolicach oparte są o mgliste tradycje historyczne, często o feudalnych jeszcze korzeniach, to w regionach zachodnich oparte są one o wyznaczniki nowe: wspólne zdobycze ekonomiczne, socjalne i kulturalne regionu z ostatnich 25 lat. Do nich dopiero dorabia się — jako swoiste derywacje — tradycje historyczne, jak to jest np. z Dniami Winobrania w Zielonej Górze, czy z „historyczną” rywalizacją między Białogardem a Świdwinem, zogniskowaną w wojnie o zarekwirowanie krowy, jaka miała miejsce jeszcze w średniowieczu, a co — wskrzeszone — doprowadziło ostatnio do ostrych konfliktów między tymi miastami. I wiele innych.

Na takich to podstawach wytwarza się w społecznościach wiejskich zarówno lokalny patriotyzm, jak też zracjonalizowana, ale zarazem nczuciowa samowiedza ponadlokalna oraz powiązania wyższego stopnia o charakterze więzi regionalnych.

Prowadzi to do powstania charakterystycznego dzisiaj zjawiska,

mianowicie współczesnego regionalizmu w postaci ojczyzny regionalnej, jako terytorialnych ram społeczno-kulturalnego i politycznego życia społeczności wyższego rzędu a zarazem składowego elementu i forum kształtowania się współczesnej kultury narodowej, będącej jednością regionalnych różnorodności.

„NASZA WIEŚ”. WIZJE PRZYSZŁOŚCI

Na zakończenie podejźmy bliżej do konkretnej rzeczywistości. Wejźmy dla przykładu w obręb dwóch społeczności wiejskich, tym razem na Ziemi Lubuskiej. Oto do jakich spostrzeżeń można dojść po przeanalizowaniu współczesnego życia, postaw i myśli skierowanych ku przyszłości mieszkańców tych dwóch wsi⁸.

Starsze i średnie pokolenie mieszkańców wsi lubuskiej, wyrosłe i żyjące przez pewien okres swego życia w poprzednim miejscu zamieszkania, czy to na wsi w Polsce centralnej, czy też na Wołyniu, Polesiu, Białorusi itd., wraca często myślą i słowem do stron rodzinnych. Kiedy jednak porównuje dzisiejsze swoje życie z dawnym, w stronach rodzinnych, używa zazwyczaj dwóch przeciwstawnych określeń: „nasza wieś” — i „tamta wieś”. Wieś lubuska stała się „naszą”, obraz wsi rodzinnej odpłynął już w historyczną przeszłość. I ciekawe: chociaż wielu dzisiejszych mieszkańców odwiedziło swoje rodzinne strony i poznało sytuację na dzisiejszej „tamtej wsi”, to przeciwstawiając życie tu i tam porównuje „naszą” wieś dzisiejszą z „tamtą” z okresu przedwojennego. Zestawia bowiem nie dwa synchroniczne etapy obiektywne, ale niejako obrazy dwóch etapów swego życia w ich materialnych uwarunkowaniach z różnego okresu.

Ten swoisty mechanizm myślowy sprawia, że obraz stron rodzinnych, chociaż — jak to zazwyczaj bywa — im bardziej odległy, tym więcej idealny i wysublimowany — to jednak w zestawieniu ze współczesnym życiem na wsi wychodzi prawie zawsze w barwach ujem-

⁸ Zob.: J. Burszta, *Wieś lubuska. Na podstawie badań wsi Gluchowo i Łęgowo*. [W:] *Spoleczeństwo ziem zachodnich. Studium porównawcze wyników badań socjologicznych w województwie zielonogórskim*. Praca zbiorowa pod red. Z. Dulczewskiego. Poznań 1971, s. 105–149.

nych, czy — raczej — kontrastowo przeciwnych. Wydaje się też, że na treść tych kontrastowych obrazów składają się zwłaszcza jakieś specjalnie dokuczliwe doświadczenia i problemy życiowe z „tamtej wsi”, które w „naszej” wsi znalazły pozytywne rozwiązanie. Stąd chyba pochodzą różne treści odpowiedzi na zadawane pytania o interesujące nas tu różnice.

Dadzą się one zebrać w kilka grup tematycznych. Tak więc w wysokiej ocenie „naszej” wsi dominującą rolę gra docenianie istnienia cywilizacyjno-kulturalnych urządzeń i inwestycji: elektryczności, bitych dróg, dobrych połączeń komunikacyjnych, bliskości miasta czy miast, względnie łatwości dostania się do nich (gdy „tam”: nafta lub zgoła łuczyno, kiepskie błotniste lub piaszczyste miękkie drogi, brak połączeń z miastem), dalej istnienie we wsi szkoły, sklepów („tam był tylko jeden, żydowski”); tu dobre, solidne murowane mieszkania, zwarta wieś — tam liche, drewniane budynki, mieszkania jednoizboowe itd. Druga płaszczyzna — to różnica w poziomie życia: tutaj praca dla wszystkich i dostatek, tam (dla biedniejszych) brak pracy, bieda, niepewność jutra, tu zaś „spokojnie i bezpiecznie”; „tamta wieś biedna, odcięta od świata, tu dużo lepiej...”. Jeden z osadników z Poznńskiego tak to sformułował: „Tamta wieś folwarczna, bieda i brak było mieszkania, a w Łęgowie to pracy dużo i dobrze się mieszka” (ma tu 3 ha gruntu). Dalej: tu mogą swobodnie kształcić dzieci, tam było to niemożliwe. Zaś repatrianci wysuwają m.in. na czoło fakt jednolitej narodowości i „życia w zgodzie”, gdy „życie na tamtej wsi było niepewne, bo dużo narodowości: Żydzi, Ukraińcy, Rumuni, Polacy, różne były wiary, nawet mahometanie” (z Lwowskiego).

Nie zawsze jednak zestawienie obu obrazów i stanów jest wyraźnie przeciwstawne. Wielu podnosi fakt, że wprawdzie tam była bieda, stąd częste kłótnie i spory o miedzę, o szkody itp., wiele dlatego było między ludźmi nienawiści, gdy tu życie spokojne, bez napięć, w zgodzie i w harmonii — „ale mieszkańcy są nie tak ściśle połączeni jak tam byli”. „Tu jest więcej postępu, szkoła, kolej i tak dalej — a tam nie było prawie nic. Bieda. Ale ludzie byli bardziej ze sobą złączeni, lepiej się znali” (z Polesia). Sporo więc stąd uwag, że „w naszej wsi brak jeszcze tradycji”, że „tradycja dopiero narasta”. Spostrzeżenie to istotnie bardzo charakterystyczne.

Gdy chodziło o stwierdzenie różnic między własną wsią a innymi oraz o to, jakie to zmiany chciano by widzieć w swojej wsi, to do typowych należały: we wsi buduje się jeszcze za mało (najwięcej stwierdzeń), niewystarczająca jest jeszcze troska o wygląd zagród, zabudowań, opłotowań itp. Z postulowanych zaś zmian wymieniano: więcej połączeń PKS i w ogóle wybudowanie przystanku PKS, rampy kolejowej, aby można było na miejscu korzystać z transportu wagonowego (istnieje tu tylko stacja przelotowa PKP), ustanowienie agencji pocztowej, założenie wodociągu (Łęgowo ma go otrzymać w najbliższej przyszłości), lepszą drogę przez wieś, wybudowanie łąźni, nowego budynku szkolnego, chodników przy głównej drodze, założenie żłobka i przedszkola, powiększenie liczby sklepów i lepsze ich zaopatrzenie. Nie są to tylko luźne marzenia ale — jak się przy bliższym wejrzeniu okazuje — rzeczywiste kierunki starań mieszkańców obu wsi.

Takim wypowiedziom i zamierzeniom towarzyszy jakaś wizja przyszłości wsi i życia na wsi. Szerokie to zagadnienie, zawarte w odpowiedziach na trzy kolejne pytania kwestionariusza, można by tu ująć w sposób najbardziej skrótowy w postaci rozwartego wachlarza różnych myśli, składających się jednak na logiczno-rzeczową całość.

Wieś przyszłości będzie więc w swej całości podobna do miasta. Będzie miała wodociągi, drogi, szosy, oświetlenie, dużo sklepów, ogrody przy domach. Znikną małe gospodarstwa (w Łęgowie odbierze się kolejarzom ich małe gospodarstwa), które przejmą PGR-y. Na dużych gospodarstwach — kierowanych przez rolników, którzy ukończą szkoły rolnicze — pracować będą traktory, maszyny, kombajny, będzie w ogóle „więcej maszyn” i większa mechanizacja; za tym pójdzie specjalizacja gospodarstw w określonych kierunkach, a „kółko rolnicze będzie narzucało sposób uprawy”. Część mieszkańców wsi będzie dojeżdżała do pracy do miasta, rolnikom zaś skróci się znacznie czas pracy („praca będzie jak w fabryce, na minuty”), będą więc mieli czas na zajęcia kulturalne i „będą prowadzić miejski styl życia”, a „moda będzie jak w mieście”. Będzie na wsi oczywiście

dużo motorów i samochodów — i w ogóle będzie „dużo udogodnień”.

W przeplataniu się techniczno-gospodarczej wizji przyszłej wsi z jej wizją społeczno-kulturalną przebija w wypowiedziach zasadniczy nurt przyszłościowego ustroju agrarnego. Można w nurcie tym uchwycić pewną gradację: ściślejsze oddzielenie pracy pozarolniczej od rolniczej, ta druga ma się odbywać na gospodarstwach dużych, kierowanych przez kółka rolnicze, następnie forma dużego gospodarstwa pod postacią PGR, potem „większa kolektywizacja” aż do sytuacji, gdy „cała wieś będzie pod wspólną gospodarką”.

W tych ostatnich elementach wizji przyszłego ustroju wsi można spostrzegać bądź odbicie wspomnień z przeszłości, bądź też nasuwające się rolnikom wnioski o takim właśnie naturalnym kierunku przyszłego rozwoju rolnictwa.

Współczesny obraz cywilizacyjny wsi lubuskiej jest więc dość jasny i wyrazisty. W omawianym okresie wieś ta uczyniła bardzo poważny skok w kierunku technicyzacji i modernizacji gospodarstwa rolnego oraz realizacji urbanistycznego modelu życia. Ten model życia doznał powszechnej internalizacji, on wyznacza aktualnie dążenie i wizje przyszłości. On też określa sytuację i losy tradycyjnych elementów kultury ludowej.

Wiemy dobrze z dawniejszych opracowań etnograficzno-socjologicznych, jak wiele tradycji kulturowych zostało w nowe środowisko wniesionych przez poszczególne grupy osadników, jak dochodziło na tym tle do swoistych „zderzeń kulturowych”, jak następował proces akomodacji i adaptacji oraz zjawisko szersze — integracji kulturowej. W ramach tych procesów istotnym zjawiskiem był i jest rozpad tradycyjnych elementów kultury ludowej. Rozpad ten okazał się najszybszy i najbardziej radykalny właśnie w wiejskich społecznościach mieszanych, złożonych z różnych grup osadników, gdy we wsiach autochtonicznych istnieje duże poszanowanie tradycji i znaczne jeszcze jej pozostałości.

Przytoczyliśmy poprzednio kilka głosów osadników mówiących o tym, że we współżyciu ludzi na wsi brak jest obecnie tradycji. Pod tym mianem rozumiano głównie brak tradycyjnych form współżycia sąsiedzkiego i zbiorowego w ich różnorodnych przejawach. Kiedy się

pyta we wsi o przejawy kulturowych tradycji, otrzymuje się zazwyczaj ogólne stwierdzenie tego rodzaju: „u nas nie ma już nic, wszystko zanikło”. Kiedy się tych przejawów szuka dokładniej, można ich znaleźć dużo, ale... raczej w pamięci ludzi, jako rzeczywistych przejawów życiowych jest ich dzisiaj istotnie mało. Znikły one przede wszystkim ze zbiorowego życia wsi lub też zachowały się dosłownie ich resztki. Tak więc tu i tam zbierają się dziewczyny i chłopcy na „Andrzejki” i „Katarzynki”, by przy próbie lania wosku czy innych wróżb pobawić się i pożartować. W okresie Godów chodzą po kołędzie już tylko grupy dzieci, żywy w tym kiedyś udział starszych zanikł zupełnie. Nie ma w obu wsiach śródopostnych czy wielkanocnych przebierańców, nie praktykuje się tradycyjnych zwyczajów pierwszomajowych, ustraja się zaś tu i tam domy zielenią na Zielone Świąta. Nie ma też obrzędów sobótkowych. Są dożynki jako forma zbiorowego święta, łącząca w sobie nieco starych treści z nowymi. Na weselach wiejskich, urządzanych już zupełnie na modłę miejską, można jeszcze usłyszeć nieco dawnych pieśni ludowych — itp.

Znacznie więcej tradycji kulturowych przejawia się w zamkniętym życiu rodzinnym, np. w zestawie obrzędowych potraw, w sposobie obchodzenia świąt dorocznych, w magicznych praktykach związanych z chowem drobiu, hodowlą bydła, z rozpoczynaniem czy zakończeniem prac polnych. Utrzymuje je przy życiu jednak już tylko starsze pokolenie.

Tak się już zwykło przyjmować, że w dzisiejszym życiu społeczności wiejskiej tradycja i współczesność stanowią jakoby dwa przeciwstawne treściowo bieguny. Nie musi być jednak tak, aby modernizacja i urbanizacja życia, aby osiąganie wysokiego stopnia cywilizacyjnego na wsi miało koniecznie wiązać się z całkowitym zerwaniem z tradycją. Że tak nie jest, świadczyć może oblicze kulturowe wielu współczesnych wysoko rozwiniętych społeczeństw (np. narody skandynawskie). A jednak w „cichej” opinii i przeświadczeniu mieszkańców naszych wsi sprawy te wydają się nawzajem wyłączać. Słyszeliśmy w terenie wielokrotne oświadczenia, że ludzie wstydzą się owych dawnych tradycji, jako przejawu zacofania, starają się więc z tą tradycją celowo zerwać.

Spocstrzega się jednak na wsi lubuskiej już wyraźne świadome na-

wiązywanie do własnych tradycji kulturowych, nie tylko w sensie tęsknoty za kształtami przeszłości, ale w postaci nadawania im wtórnych niejako wartości, już w aspekcie tworzenia się współczesnej kultury narodowej, absorbującej także najlepsze wartości kultury ludowej.

2

LUD
NARÓD
LUDOZNAWSTWO



Z genezy ludoznawstwa słowiańskiego w dobie oświecenia i romantyzmu

UWAGI WSTĘPNE

W krajach Europy zachodniej i północnej istnieją z dawna, obok folklorystyki, dwie odrębne nauki ludoznawcze, oddzielone od siebie organizacyjnie i problemowo, kształcące adeptów każda we własnych ramach instytucjonalnych. Jedna — to nauka o kulturach ludowych w krajach cywilizowanych (nazywana bądź tradycyjnie etnografią, bądź własnym, narodowym określeniem), druga — to nauka o kulturach plemiennych, dawniej nazywana przeważnie etnologią. Oddzielenie ich najjaśniej wystąpiło w nauce niemieckiej, gdzie dwie te nauki występują pod mianami: *Volkskunde* i *Völkerkunde*. Oddzielenie ich nie jest — jak wiadomo — sprawą czasów nowszych, lecz datuje się już od początku ich powstawania, a wiąże się z odmiennymi warunkami i okolicznościami, w jakich każda z tych nauk powstawała.

Ludoznawstwo — jak wiele innych nauk społecznych — jest dzieckiem w. XIX. Historia tej dyscypliny sięga wprawdzie znacznie dalej wstecz, w średniowiecze i w starożytność, ale tylko w odniesieniu do stopniowej kumulacji faktów i refleksji naukowej dotyczącej ich przedmiotu.

Powstanie i profilowanie się każdej z nauk społecznych wiąże się z całym kompleksem problemów. Uproszczona jest sytuacja wtedy, gdy kształtowanie się danej nauki traktujemy formalnie, jako mianowicie stopniowe następstwo refleksji i systematyki nagromadzonych

wiadomości i ich przekształcanie się w system naukowy, czy różne systemy (szkoły) naukowe. Obracamy się wówczas tylko w obrębie samego nurtu myśli naukowej. Przykładem mogą być tu nauki ścisłe, np. matematyka. Znacznie natomiast komplikuje się sprawa wówczas, gdy samą myśl naukową chcielibyśmy powiązać z jej wyznacznikami leżącymi już poza systemami naukowymi, a więc z szeroko pojmowanymi warunkami czasu i miejsca. Należą tu właśnie nauki społeczne.

Do najbardziej wrażliwych na wszelkie uwarunkowania zewnętrzne należą bez wątpienia etnografia, w pewnej mierze także folklorystyka. I nic dziwnego. Dotyczą one określonej formacji ludzkiej, w warunkach europejskich ludu jako części społeczeństwa państwowego czy narodowego, sumy jego dorobku kulturowego, roli i znaczenia tej kultury w życiu społeczeństwa itd. Jest stąd zrozumiałe, że ludoznawstwo (w sensie owej *Volkskunde*) mogło się pojawić — abstrahując od rozwoju samej myśli naukowej „jako takiej” — dopiero na odpowiednim etapie rozwoju społeczeństw europejskich, wtedy mianowicie, gdy „lud” stał się problemem w obrębie życia tych społeczeństw a „nauka o ludzie” miała w jakiś sposób problem ten rozwiązywać. Nauka ta zatem już od swego początku wiązała się w określony sposób z wartościowaniem owej formacji społecznej — ludu i jego kultury. Stąd pochodzi fakt, że sama idea tej nauki — jako czegoś w założeniu swym obiektywnego — musiała się wiązać z jednej strony z odpowiednimi poglądami filozoficznymi, z drugiej — z określoną polityką społeczną, administracyjno-państwową, ekonomiczną itd.¹

Z tego wielce złożonego i obszernego problemu podejmiemy tu tylko jeden aspekt i okres, mianowicie zagadnienie powiązań między kształtowaniem się początków etnografii i folklorystyki a filozoficznymi i umysłowo-literackimi prądami oświecenia i romantyzmu. Polem obserwacji będą kraje słowiańskie, w których — jak wiadomo — oba prądy odegrały swoistą rolę i przybrały różne odcienie. Z ko-

¹ Uwarunkowania myśli o społeczeństwie świetnie zostały zanalizowane np. w pracy: H. Becker i H. E. Bernes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, cz. 1, Warszawa 1964, część 2, Warszawa 1965.

nieczności często będziemy musieli posługiwać się dawno znanymi i wręcz banalnymi stwierdzeniami, które jednak w zestawieniach porównawczych mogą doprowadzić do interesujących perspektyw badawczych. Nie trzeba podkreślać, że całe zagadnienie jest nader obszerne, stąd da się ono tu przedstawić tylko w ogólnych zarysach, bez większej liczby szczegółów i niuansów i raczej jako ramy do szerszego opracowania. Sprawę utrudnia zresztą bardzo skąpa literatura komparatystyczna.

Sama myśl naukowa jest z reguły zjawiskiem szerszym, nie dającym się zamknąć w granicach nawet dużego kraju. Nowe koncepcje, nowe stanowiska teoretyczno-metodologiczne, nowe kierunki czy „szkoły” dyfundują wolniej lub szybciej z miejsca ich powstania poza granice państwowe, etniczne, wyznaniowe i inne, a dopiero zrodzony z nich dorobek daje się sumować według języka, kraju czy państwa. Toż samo, acz bardziej wyraziście, dzieje się z prądami umysłowymi — artystycznymi, literackimi, filozoficznymi itd., takimi, które — będąc same oparte na konkretnych koncepcjach naukowych — stają się inspiracją i zarzewiem nowej twórczości naukowej i innej w poszczególnych krajach. Twórczość taka wykazuje stąd zazwyczaj szerokie, międzynarodowe paralele, z drugiej jednak strony — szereg cech krajowych czy etnicznych.

Umysłowo-literacki prąd romantyzmu jest tu świetnym przykładem. Zrodzony na zachodzie Europy, przybrał odmienne cechy w Anglii, Francji czy we Włoszech. W Niemczech nabrał znów innego zabarwienia i stąd promieniował na wszystkie kraje słowiańskie, wywołując w nich ukształtowanie kolejnych „narodowych” romantyzmów, o cechach w zasadzie paralelnych, a jednak także i odrębnych. Nas jednak interesuje kształtowanie się ściśle z nim związanego ludoznawstwa w jego skrzydle etnograficznym z jednej, a folklorystycznym z drugiej strony.

Musi się tu jednak dać pewne wyjaśnienie. Mówiąc o etnografii i o folklorystyce zadajemy swoisty gwałt rzeczywistości historycznej w tym sensie, że ani w okresie oświecenia, ani romantyzmu nie znano jeszcze terminu „folklor” (upowszechnił się on dopiero w latach pięćdziesiątych XIX w.), a (znany już) termin „etnografia” nie był w powszechnym użyciu. Stało się to dopiero w ciągu drugiej połowy XIX w.

Używanie jednak obu tych terminów jest tu nader wygodne. Na oznaczenie obu tych nauk w ich początkach będziemy posługiwali się także łącznym określeniem „ludoznawstwo”, tak w XIX w. modnym.

Wyjdźmy od kilku podstawowych założeń i stwierdzeń — nazbyt może oczywistych, ale tu potrzebnych dla uporządkowania zagadnienia:

1. początki etnografii i folklorystyki sięgają epoki oświecenia i były z postacią tego prądu ściśle związane. Romantyzm był prądem kontrastowym i przeciwstawnym zasadom myślowym oświecenia;

2. oświecenie i romantyzm były prądami umysłowymi, które ogarnęły całą Europę, w krajach słowiańskich zaś były swoiście przetworzoną recepcją (często spóźnioną) podstawowych myśli Zachodu;

3. w oświeceniu rozwój ludoznawstwa wiąże się z myślą naukową tego okresu, w romantyzmie zaś głównie z prądem literackim, stąd inny musiał być wpływ tych dwu okresów na etnografię, a inny na folklorystykę.

IDEE OŚWIECENIA A MYŚL ETNOGRAFICZNA

Kiedy patrzy się na rozwój myśli ludoznawczej w powiązaniu z ogólnymi prądami umysłowymi w ogólnym skrócie syntetycznym, niejako „z lotu ptaka”, nasuwa się porównanie ze słynną triadą Hegla, że mianowicie rozwój odbywa się od tezy, poprzez antytezę, do syntezy.

Jest oto faktem, że rozwój etnografii od jej pierwszych refleksji teoretycznych (np. od J. F. Lafitau z początków XVIII w., uważanego za pierwszego etnografa) do pierwszego systemu naukowego (kierunku ewolucjonistycznego) — przebiega przez trzy odrębne epoki prądów umysłowych: oświecenie, romantyzm i pozytywizm. Myśl oświeceniowa jest tu jakby ową tezą, romantyzm antytezą, a pozytywizm (właściwy okres powstania etnografii i wyodrębnionej z niej folklorystyki) — syntezą. Porównanie to można oczywiście traktować tylko jako dobrą płaszczyznę odniesienia. Jeśli zatem mówimy o wpływie myśli romantycznej na etnografię jako swoistej „antytezy” w stosunku do oświecenia, musimy oczywiście przypomnieć sobie

ową „tezę” i — zgodnie z tematem — jej zasadnicze odbicie w krajach słowiańskich.

U podłoża prądu oświecenia leżało, jak wiadomo, kilka podstawowych koncepcji: przekonanie o sile rozumu zdolnego objąć, zrozumieć i wyjaśnić otaczający świat zgodny z „porządkiem natury”, o możliwości uporządkowania świata, zlikwidowania jego napięć i sprzeczności; z wiary w możliwość wiernego odczytania rzeczywistości zrodził się swoisty kult faktów i wysiłki w celu ich poznania i usystematyzowania; stąd pochodzi wiązanie celów poznawczych z praktycznymi, wprzęganie osiągnięć nauki w racjonalne, lepsze urządzenie świata; przekonanie, że świat ludzki cechuje się ciągłym postępem, a czynnikami przekształcania w tym kierunku świata są nauka i technika.

W koncepcjach oświecenia i w ich konkretnych osiągnięciach publikacyjnych tkwią zalążki i nawet konsekwentne już programy obu gałęzi etnografii. Z jednej strony tej, która została ukierunkowana na ludy pierwotne i na globalną kulturę świata, a która rozwinęła się później w etnologię (w krajach niemieckich głównie jako *Völkerkunde*, a w krajach anglosaskich w antropologię społeczną względnie kulturową). Drugą gałęzią etnografii tkwiącą korzeniami w oświeceniu, to nauka skierowana na kultury ludowe w krajach cywilizowanych, rozwinięta w wielu krajach w oddzielną od poprzedniej naukę pod różnymi zresztą nazwami (etnografia, *Volkskunde*, *folk life research*, *folk-liv-forskning*, *národopis*). Pierwsza rozwinęła się dzięki podniętom idącym ze strony podróży i odkryć geograficznych, na podstawie kumulacji refleksji etnologicznej i teorii rozwoju ludzkości (J. F. Lafitau, G. Vico, C. L. Montesquieu, D. Hume, J. A. N. Condorcet, J. G. Herder i in.). Powstała tak teoria człowieka pierwotnego, owego „dzikiego”, następnie — zasadnicze dla powstania etnologii: metoda porównawcza i oparta na idei postępu myśl o rozwoju ludzkości i jej przechodzeniu przez kolejne etapy.

Nas interesuje tutaj ta druga gałąź etnografii. Okoliczności jej kształtowania się wyglądają na bardziej złożone i bardziej zmienne. Pojęcie postępu jako wyrastającej z przesłanek rozumowych kategorii filozoficznej skierowało uwagę myślicieli na strukturę społeczeństw europejskich i na zagadnienie wartości jednostki oraz jej stosunku

do społeczeństwa i państwa (tu zwłaszcza teorie J. J. Rousseau). Spekulatywne teorie historiozoficzne, oparte na idei postępu ludzkości, zostały w odniesieniu do społeczeństw zachodnioeuropejskich przełożone na ideę walki o „prawa człowieka i obywatela” — o zniesienie tyranii, zaprowadzenia tolerancji religijnej, równości obywatelskiej, poszanowania jego godności, starania o jego oświecenie (walka o szkoły publiczne, w Polsce np. działalność Komisji Edukacji Narodowej). Te zasady, a także teorie ekonomiczne fizjokratyzmu oraz klasycznej szkoły ekonomii politycznej, zwróciły uwagę na lud, jako podstawę egzystencji nowoczesnego oświeconego i scentralizowanego państwa. Lud stał się odtąd nie tylko przedmiotem spekulacji filozoficznych, historiozoficznych i utopii socjalistycznych, ale także obiektem badań topograficzno-statystycznych. Chodziło o zdanie sobie sprawy z liczby, rozmieszczenia, podstawy bytu i własności ludu jako kamienia węgielnego takiego właśnie państwa². Doprowadziło to do przejścia z zainteresowań tylko człowiekiem i jego pozycją społeczną także na wytwory tego człowieka — a więc na kulturę ludową. Nie dziwne zatem, że obok znanego już wcześniej (choć jeszcze nie upowszechnionego) terminu *ethnographia*, pojawia się na obszarze niemieckim w publikacjach J. Madera po raz pierwszy (1787) termin *Volkskunde*, odtąd coraz szerzej stosowany³. Idea oświeceniowa jednak zakładała ogólny postęp kultury społeczeństwa. Zgodnie więc z ogólnymi tendencjami powstały wówczas pierwsze projekty szeroko zakrojonych badań kultury ludowej — typowe właśnie dla epoki oświecenia.

Ale myśl oświeceniowa łączyła z tymi badaniami swoistą ocenę kultury ludu: to nie tylko lud był uciskany, biedny i ciemny, ale i jego kultura była niska, zacofana i zabobonna. Znamienne, że właśnie wówczas stworzono pojęcie zabobonów i przesądów! Stąd oczywiście praktyczne podejście do całości tej kultury: należy ją poznać po to, by ją zmienić — podnieść, polepszyć, oczyścić z wsteczności, jednym słowem, „oświecić” i zbliżyć do kultury elitarnej.

² B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa 1967, część II, *Oświecenie*, s. 335–812.

³ I. Weber-Kellermann, *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1969, s. 5.

To były zasadnicze idee oświecenia na Zachodzie. Były one z jednej strony wyznaniem politycznym mieszczaństwa — nowej, prężnej klasy społecznej, dążącej do uzyskania odpowiedniego statusu w organizmie społeczno-państwowym. Boć przecież dopiero idee oświecenia zniosły wielowiekowe przekonania o ustanowionym przez Boga porządku społeczno-stanowym. Z drugiej znów strony idee te stały w służbie scentralizowanego, oświeconego absolutyzmu, opierającego się na kształtującym się narodzie. W tym nowoczesnym organizmie narodowym stykały się na zasadzie równości wszystkie stany, klasy i kultury, a podstawą tej struktury był lud.

Istniało więc swoiste zapotrzebowanie na poznanie tego ludu. Mnożą się statystyczno-topograficzne opisy poszczególnych prowincji kraju, pojawiają się — jak w Niemczech — domagania włączenia „nauki o ludzie” w programy szkolne⁴, typowym zaś zjawiskiem stają się publikowane opisy podróży, zawierające zarysy obrazów etnograficznych poszczególnych krajów czy prowincji.

POCZĄTKI ETNOGRAFII I FOLKLORYSTYKI EPOKI OŚWIECENIA W KRAJACH SŁOWIAŃSKICH

Prądy oświeceniowe — jak każde inne — oddziaływały, aczkolwiek ze znacznym opóźnieniem, na kraje słowiańskie różnymi drogami⁵. Przelamywały się one jednak rozmaicie w zależności od konkretnych sytuacji. Różna też była ich funkcja w odniesieniu do kształtowania się idei ludoznawstwa (tylko to zagadnienie nas tu obchodzi). Przecież większość ludów słowiańskich nie stanowiła dotąd państw narodowych, żaden z nich nie przedstawiał społeczeństwa o typie burżuazyjnym. Swoją państwowość posiadali Rosjanie i Polacy (do rozbiorów); Łużyczanie, Czesi, Słowacy, Słoweńcy, Chorwaci — wchodzili w skład państwa niemieckiego lub monarchii austriackiej; Słowianie bałkańscy — Serbowie, Macedończycy, Buł-

⁴ I. Weber-Kellermann, op. cit., s. 6.

⁵ W. Markow, *Bemerkungen zur slawischen Aufklärung*. [W:] *Deutschslawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten*. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, wyd. H. H. Bielfeld, Berlin 1956, s. 349–366.

garzy — byli w całości lub w części pod panowaniem rozpadającego się z wolna feudalnego państwa tureckiego.

Oświecenie w Rosji wykazuje wiele pokrewieństwa z zachodnim, ma jednak w całości swój własny wyraz i samodzielną linię rozwoju. W tym okresie — jak to wykazują M. K. Azadowski i S. A. Tokarew — zaczyna się historia rosyjskiej folklorystyki i etnografii⁶. Jest to zarazem okres tworzenia się silnego narodowego państwa i jego ekspansji na zewnątrz, zwłaszcza na Wschód, a także epoka kształtowania się rosyjskiej narodowej kultury⁷. Działacze i myśliciele oświeceniowi skupieni przy dworze carskim, w akademii, na uniwersytetach, przy redakcjach pism, na stanowiskach administracyjnych, w wojsku itp. — byli reprezentantami tych procesów, a ich linia działania pokrywała się z interesami scentralizowanego absolutnego państwa i jego feudalnego ustroju pańszczyźnianego.

Jest szczególnie, że zainteresowania etnograficzne rodzą się nie w odniesieniu do badań ludu rosyjskiego, lecz w łączności z ekspedycjami na Daleki Wschód i z odkryciami (dokonywanymi także przez zesłańców politycznych) ludów Syberii⁸. Poza W. N. Tatiszczewem (1686–1750), autorem *Leksykonu rosyjskiego* (1744–1745; wydane dopiero w r. 1793), a zarazem pierwszym, który wypracował obszerną ankietę dla zebrania danych historyczno-etnograficznych⁹ — aż do końca XVIII w. nie pojawiła się żadna praca etnograficzna o ludzie rosyjskim. Głośna 4-tomowa rozprawa I. G. Georgi'ego z lat 1776–1780, napisana zresztą po niemiecku, *Opisanie wszystkich w państwie rosyjskim żyjących ludów*, nie zawierała opisu ludu rosyjskiego. Dopiero N. I. Antonowski w drugim rosyjskim wydaniu tej pracy (1799) uzupełnia ją takimże opisem¹⁰. Powstało natomiast do tego czasu wiele dzieł opisujących ludy Dalekiego Wschodu aż po rosyjską Amerykę.

⁶ M. K. Azadovskij, *Istorija ruskoj folkloristiki*, Moskwa 1958; S. A. Tokarev, *Istorija ruskoj etnografii*, Moskwa 1966.

⁷ M. K. Azadovskij, op. cit., s. 42.

⁸ Pierwszą monografią etnograficzną — jak wykazuje Tokarev — jest krótkie opisanie ludu Ostiaków G. Nowickiego (1715), zesłańca na Sybir. Tokarev, op. cit., s. 76.

⁹ S. A. Tokarev, op. cit., s. 79–82.

¹⁰ Tamże, s. 103, 125–131.



19. Stroje Skalmierzaków i Proszowiaków z około połowy XIX w.
(wg broszury *Opowiadanie o ubiorach...*, Kraków 1863)

Odrębnymi drogami kroczyła natomiast folklorystyka. W łączności z procesami tworzenia się narodowej kultury i z problemami narodowej samoświadomości, szereg pisarzy, poetów, encyklopedystów, jak: G. N. Tiepłow, I. Bogdanowicz, W. K. Tredziakowski, M. D. Czulkow, N. I. Nowikow, M. J. Popow i in. — zwróciło uwagę na rosyjskie pieśni ludowe, muzykę, przysłowia, opowieści i inne gatun-

ki folkloru. Opublikowano też szereg ich zbiorów¹¹. Wraz z kształtowaniem się rosyjskiej nauki historycznej — z jej pierwszymi znakomitymi przedstawicielami, jak W. N. Tatiszczew (1686–1750), I. N. Boltin (1735–1792), a zwłaszcza M. W. Łomonosow (1711–1765) — wraz z podjęciem problemów etnogenezy i mitologii, dokumentowane przejawy folkloru zaczęto traktować jako źródła historyczne, jako zabytki i ślady dawno minionej przeszłości. Zainteresowania folklorem miały więc w Rosji podwójne źródło: jedno w obrębie nauki o literaturze narodowej, i drugie — w ramach nauki historycznej.

Stosunek do folkloru był jednak typowo oświeceniowy. Traktowano folklor jako przejaw prymitywu, niskiej kultury, jako językowe i inne pozostałości jeszcze z epoki przedchrześcijańskiej itp.¹² Postawa więc czysto racjonalistyczno-oświeceniowa. Była to — jak mówi Azadowski — „ludowość stroniąca od ludu i stwarzająca sobie o nim zupełnie iluzoryczne pojęcie”¹³. W efekcie zaś walk klasowych w Rosji (powstania chłopskie), a potem wpływu rewolucji francuskiej — dominowała niechęć do mas ludowych i obawa przed nimi.

Nowa epoka w folklorystyce rosyjskiej rozpoczyna się dopiero wraz z narastaniem tendencji demokratycznych (zwłaszcza wpływ pism A. N. Radiszczewa, 1749–1802), kiedy to zaczęto uznawać wartości literacko-estetyczne i etyczne literatury ludowej.

Ewidentny jest wpływ idei oświeceniowych na powstanie zainteresowań ludem i jego kulturą w Polsce, a zatem na początki polskiej etnografii i folklorystyki¹⁴. Wprawdzie realną inspiracją zainteresowań chłopami jako stanem było tło społeczne epoki — kryzys ustroju pańszczyźnianego i „sprawa chłopska” — ale to właśnie znajduje odbicie w ideach polskiego oświecenia i to w szerszym aspekcie, mia-

¹¹ M. K. Azadovskij, op. cit., s. 42–81.

¹² Tamże, s. 93.

¹³ Tamże, s. 97.

¹⁴ A. Kutrzebiana, *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*, Kraków 1948; W. Bieńkowski, *Poprzednicy Oskara Kolberga na polu badań ludoznawczych w Polsce*, Wrocław 1956; A. Woźniak, *Źródła zainteresowań ludoznawczych w ideologii polskiego oświecenia*. „Etnografia Polska” t. XV, z. 2, s. 37–51.

nowicie w ramach procesu kształtowania się nowoczesnego narodu i świadomości narodowej.

Przejęta z Zachodu i dostosowana do warunków polskich teoria fizjokratyzmu nakazywała traktować rolników jako fundament bytu państwowego, a w położeniu chłopów wprowadzić zasadnicze ulepszenia — stąd rozmach publicystyki w tej sprawie. Dała ona pewne tylko efekty, doprowadziła jednak do niejakiego odbicia w literaturze rzeczywistego położenia chłopów.

Nie miał żadnego istotnego i bezpośredniego wpływu na ideę ludoznawstwa polskiego przejęty również z Zachodu sentymentalizm jako kierunek estetyczno-literacki. Uczył on widzieć rzeczywistość wiejską w obrazach nierzeczywistych, wysublimowanych i wyidealizowanych. Prowadził z jednej strony do szukania inspiracji dla własnej twórczości w utworach poezji ludowej, stąd też stwarzał pewną zachętę do zbierania tych utworów¹⁵. Były to jednak już załączki prądu późniejszego — romantyzmu.

Głębsze korzenie polskiego ludoznawstwa tkwią w oświeceniowym historyzmie. Na miejsce dotychczasowej historii kronikarskiej kształtują się nowe zasady historii oparte na racjonalizmie, empiryzmie i sensualizmie, na naczelnej idei postępu; za przedmiot swych zainteresowań nauka ta bierze po raz pierwszy wszystkie klasy narodu, poza tym także instytucje społeczne i gospodarcze, obyczaje i w ogóle sprawy kultury¹⁶. Tak stawiał sprawy historyk nadworny i autor *Historii narodu polskiego* Adam Naruszewicz, za nim też Franciszek Salezy Jezierski traktował tradycję ludową jako źródło równie ważne jak pisane źródło historyczne. Historyk-encyklopedysta, autor prac o Żydach, Karaimach, Cyganach i Tatarach, historyk prawa i działacz na niwie szkolnictwa, Tadeusz Czacki, szukał również źródeł historycznych w „gminnych tradycjach”, a za siłę napędową całego rozwoju społecznego uważał postępek rozumu.

¹⁵ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*, t. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965.

¹⁶ M. H. Serejski, *Wstęp*. [W:] *Historycy o historii. Od Adama Naruszewicza do Stanisława Kętrzyńskiego. 1775–1918*, wyd. M. H. Serejski, Warszawa 1962, s. 13 i nast.; A. F. Grabski, *Orientacje polskiej myśli historycznej. Studia i rozważania*, Wrocław 1972, rozdz. I i II.

Ale po katastrofie rozbiorów nie można było w warunkach polskich być „historykiem świata chłodnym”. Sytuacja stała się szczególnie: upadek państwa zamknął dotychczasowe dzieje narodu i skierował polską myśl historyczną na specyficzne tory. Historii zaczęto przypisywać większą niż gdzie indziej rolę. Próbom racjonalizacji tragedii narodowej, przekonaniu, że historia miała ocalić imię narodu polskiego, odpowiadała z jednej strony myśl o jej wychowawczo-narodowej roli przyszłych pokoleń, z drugiej zaś określone praktyczne poczynania. „Należało zatem przeszłość Polski dokładnie badać. Zabytki chronić przed niszczeniem, rejestrować, ocalać, gromadzić na sposób muzealny”¹⁷. Stąd właśnie pochodzi program historii narodu polskiego opracowany w 1802 r. przez H. Kołłątaja, w którym po raz pierwszy znalazł miejsce pełny etnograficzny program odzwierciedlenia kultury ludu „we wszystkich prowincjach, województwach, powiatach”¹⁸. Z tej samej potrzeby pochodzić się zdaje odkryty niedawno bardzo szczegółowy kwestionariusz etnograficzny T. Czackiego z r. 1805, przeznaczony do badań w guberniach wołyńskiej, kijowskiej i podolskiej¹⁹. Kwestionariusz ten zadziwia nas swoją wszechstronnością i dokładnością.

Od tego też czasu w ramach Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk i w działalności Uniwersytetu Wileńskiego mnożą się liczne plany i próby kwestionariuszy badawczych i konkursów na opisy „gminne” w różnych dzielnicach kraju²⁰. W tych właśnie ośrodkach utrzymywała się szczególnie długo racjonalistyczna myśl oświeceniowa. We wspomnianym Towarzystwie Warszawskim Przyjaciół Nauk planowano wydanie dużego zbioru pieśni ludowych polskich i sło-

¹⁷ A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...* Warszawa 1972, s. 7.

¹⁸ X Hugona Kołłątaja „Korespondencja historyczna z Tadeuszem Czackim [...]”, wyd. F. Kajsiewicz, Kraków 1844, t. 1, s. 21–22

¹⁹ R. Wojciechowski, *Materiały z pierwszego okresu polskich zainteresowań folklorystycznych*. [W:] *Między dawnymi a nowymi laty. Studia folklorystyczne*, pod red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970, s. 51–57.

²⁰ Zob. R. Wojciechowski, op. cit., s. 52 — tu zestaw tych usiłowań. Zob. też: *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863*, pod red. H. Kapełuś i J. Krzyżanowskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, rozdział *Warszawskie pióra* R. Wojciechowskiego (s. 15–60) oraz S. Świrki, *Litwa i Białoruś* (s. 169 i nast.).

wiańskich, tu też powstawały studia nad dawną Słowiańszczyzną, tu kwitło słowianofilstwo jako konkurująca z okcydentalizmem postawa w stosunku do przeszłości narodowej²¹.

W sumie można powiedzieć, że polska myśl oświeceniowa doprowadziła do powstania pełnego niemal programu badań etnograficznych i po części folklorystycznych, choć program ten nie został w swej części etnograficznej aż do czasów O. Kolberga wykonany. „Zawiniła” tu znacznie — jak niżej zobaczymy — myśl romantyczna. Drugą cechą tego okresu był wspomniany już fakt traktowania kultury ludowej jako pełnowartościowego źródła historycznego do odtworzenia kultury narodowej. Ale aktualnej kulturze tego ludu — tej etnograficznej zwłaszcza — towarzyszyła na ogół ocena pejoratywna i postawa jej podniesienia w imię idei postępu.

Reszta Słowiańszczyzny — to mozaika ludów słowiańskich Europy środkowej i Bałkanów, włączonych w obce im organizmy polityczno-państwowe: Rzeszę Niemiecką, monarchię habsburską i Turcję. Kiedy śledzi się wpływ idei oświecenia na początki etnografii w tych krajach — to w krajach bałkańskich (tureckich) sprawa ma się zupełnie inaczej niż w reszcie krajów słowiańskich.

W wyniku wielowiekowej niewoli tureckiej ludy południowosłowiańskie — Macedończycy, Bułgarzy, Serbowie — były ludami jednowarstwowymi, chłopskimi, bez własnego mieszczaństwa i klasy feudalnej, ludami o przedfeudalnej jeszcze strukturze typu patriarchalnego i o archaicznych cechach swej kultury²². Brak było tu nosicieli idei rewolucji mieszczańskiej i dążności narodowej. Nie docierały tu prądy oświeceniowe, nie było też idei oświeconego absolutyzmu. Początki etnografii wiążą się w tych krajach dopiero z walkami niepodległościowymi drugiej połowy XIX w. Wcześniejsze zaś od tych zainteresowania folklorystyczne były dziełem bądź uczonych obcych narodowości (Niemców, Czechów), bądź emigrantów z tych krajów²³. Wiązały się one głównie z prądem romantyzmu.

²¹ A. F. Grabski, *Orientacje...*, s. 146 i nast.

²² W. Markov, op. cit.

²³ Ch. Wakarelski, *Etnografia Bulgarii*, Wrocław 1965, s. 51; N. J. Hagen-Torn, *Iz istorii bolgarskoj folkloristiki XIX wieka*, „Russkij Folklor”, t. 3, 1958, s. 260–278.

Sytuacja w krajach słowiańskich wchodzących w skład Niemiec i Austrii rozwinęła się dość jednolicie. Jest właśnie znamienne, że początki etnografii wiążą się tu ściśle z prądem oświeceniowym i to w podwójnym znaczeniu: z jednej strony chodzi o powstanie zainteresowań etnograficznych poszczególnymi grupami etnicznymi składającymi się na ludność tych państw (etnografia grup etnicznych), z drugiej to początki etnografii własnej grupy etnicznej, a więc etnografii narodowych. Gdy prąd pierwszy wiązał się z ideami i postulatami oświeconego absolutyzmu, to prąd drugi był załącznikiem i wykładnią narodowego odrodzenia poszczególnych słowiańskich grup etnicznych.

Filozofia oświeconego absolutyzmu hołdowała tendencjom merkantylistycznym w rozwijającym się przemyśle, zaś w rolnictwie zasadom fizjokratyzmu. I tu natrafiamy na realizowanie zasadniczego ciągu myślowego: zasady fizjokratyzmu postulowały podniesienie rolnictwa jako ważnej dziedziny bytu państwowego na wyższy poziom poprzez serię reform i oparcie rolnictwa na zasadach racjonalnych; stąd z jednej strony bogata literatura fachowo-rolnicza, z drugiej seria prac statystycznych, geograficznych i innych, dających rzeźbanie w rzeczywistej sytuacji, zwłaszcza w poznaniu ludu rolniczego; stąd swoiste „odkrycie” grup etnicznych (nie wchodzących dotąd w problematykę polityki państwowej) i postulaty poznania ich kultury; stąd znów „odkrycie” kultury ludu jako swoistego fenomenu, ale zarazem tendencje do oceny tej kultury według zasad idei postępu. Stąd też nieograniczanie się w opisie do obiektywnego odzwierciedlenia stanu tej kultury, lecz ukazywanie jej w łączności z postulatami zwalczania zacofania, przesądów, zabobonów, „złych” zwyczajów w życiu rodzinnym, wiejskim itd.

Literatura ta przestaje być publikowana po łacinie — jak to było jeszcze przeważnie w XVII w. — lecz ukazuje się w języku niemieckim, czasem francuskim. W językach tych publikują swoje prace także przedstawiciele „mniejszości narodowych”, a więc oświeceniowi reprezentanci swych grup etnicznych. Z czasem jednak zaczyna powstawać literatura w słowiańskich językach narodowych. Tak powstała nie tylko dość bogata literatura etnograficzna dotycząca poszczególnych ludów słowiańskich w tych państwach, ale także —

w ramach owej „etnografii narodowej” — pierwsza idea wielkiej wspólnoty słowiańskiej.

Zjawiska te można prześledzić na dowolnym przykładzie. Tak było więc z ludoznawstwem na Łużycach, gdzie okres oświecenia, dzięki piśmiennictwu niemieckiemu jak i łużyckiemu, dał zarówno dość jasny obraz kultury ludu, jak też doprowadził do powstania łużyckich organizacji kulturalnych oraz łużyckiego piśmiennictwa, w tym i łużyckiej etnografii²⁴.

Podobnie w Czechach. Literaturę oświeceniową w duchu józefińskim o charakterze statystyczno-opisowym i pragmatyczno-opisowym reprezentuje J. Mader, poługujący się — jak wiemy — już w r. 1787 terminem *Volkskunde*²⁵. Na drugim biegunie zaś mamy Józefa Dobrowskiego (1753–1829), wielkiego przedstawiciela czeskiej folklorystyki, twórcę jej początków, a zarazem twórcę naukowych badań Słowiańszczyzny, którego podejście do kultury ludowej, w tym i folkloru, było typowo racjonalistyczne²⁶.

Oświeceniowe korzenie etnografii na terenie należącej do Węgier Słowacji zostały świetnie ukazane w książce Wiery Urbancowej²⁷. Obok typowych dla tego okresu podróźniczych opisów kraju (prace takie powstawały i w innych krajach, także wśród Słowian południo-

²⁴ P. Nedo, *Grundriss der sorbischen Volksdichtung*. Bautzen 1966, rozdz. I; P. Nowotny, *Zur Bedeutung der Volkskunde im Prozess des nationalen Erwachens der Sorben*. [W:] „Lëtöpis”. Festschrift für Paul Nedo. Reihe C — *Volkskunde*, nr 11/12, 1968/69, s. 166 i nast.

Do najwybitniejszych należał nauczyciel gimnazjalny w Görlitz, Jan Horčanski (1722–1799), uważający się za Łużyczanina, autor wielu prac, m. in. *Von den Sitten und Gebräuchen der Lausitzer Wenden* (1782), oraz K. G. Anton, działacz założonego w 1779 r. Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften w Görlitz, autor pierwszego zarysu etnografii Słowian (*Erste Linien eines Versuches über der alten Slawen Ursprung, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse*, Leipzig 1783).

²⁵ J. Mader, *Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen*, Prag 1787. Zob. H. Möller, *Aus den Anfängen der Volkskunde als Wissenschaft*. „Zeitschrift für Volkskunde”, Jhrg. 60, 1964, s. 217–233.

²⁶ J. Horák, *Jacob Grimm und die slawische Volkskunde*. „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde” Bd. IX, 1963, s. 11–3.

²⁷ V. Urbančova, *Počiatky slovenskej etnografie*. Bratislava 1970.

wych)²⁸, opisów, zwracających główną uwagę na kulturę materialną i obyczaje, obok wypływających z fizjokratycznej polityki państwa rozpraw statystycznych, geograficznych, typograficznych i rolniczych, pojawiają się w tym czasie już paraetnograficzne monografie regionów i opisy kultury ludu jako tematy samodzielne (np. J. Melzer, 1811), a także opisy etnograficzne poszczególnych grup etnicznych — Słowaków, Węgrów, Rusinów, Słoweńców, Chorwatów i in. Twórcą takiej etnografii był głównie Jan Czapłowicz (1780–1847), autor wielu prac opisowych i teoretycznych. On to pierwszy w krajach słowiańskich — jak dotąd by wynikało — zaczął używać terminu etnografia (od 1822), sformułował jej teoretyczne podstawy i zadania. Był zaś typowym przedstawicielem oświecenia. Pojmował on etnografię jako dyscyplinę narodową, co koronuje niejako oświeceniową myśl etnograficzną.

To wszechstronne uwarunkowanie etnografii jako „nauki o ludzie” i jej dalszy prawidłowy — rzecz można — rozwój został, jak niżej zobaczymy, w znacznej mierze zwichnięty na pewien czas przez prąd romantyzmu, który w swej swoistej jednostronności położył nacisk głównie na zagadnienia folkloru, z dużym zaniedbaniem spraw ściśle etnograficznych.

W NIEMIECKIM MATECZNIKU ROMANTYZMU

Giuseppe Cocchiara w swojej głośnej pracy *Dzieje folklorystyki w Europie* (wyd. polskie 1971) poświęcił 100 stron okresowi romantyzmu, w tym jednak tylko 11 folklorystyce w krajach słowiańskich, autorowi — jak to słusznie stwierdza w przedmowie J. Krzyżanowski — mało znanych. Nie mamy analogicznego dzieła traktującego o dziejach etnografii w Europie. Istnieją tylko historie etnografii narodowych i etnografii powszechnej (etnologii)²⁹. Gdyby jednak takie

²⁸ Zob. przypisy do rozprawy O. Kolberga, *Obrazy Słowiańszczyzny południowej*. [W:] O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 63, Wrocław-Poznań 1971, s. 26–258.

²⁹ Jeden z nielicznych w literaturze europejskiej ogólnych zarysów historii etnografii, a to Wilhelma E. Mühlmana, *Geschichte der Anthropologie*, wyd. 2, Frankfurt am Main-Bonn, 1968, jest tylko historią myśli zachodniej, głównie niemiecko-anglosaskiej. Z krajów leżących na wschód nie mamy prawie żadnej informacji

dzieło powstało, to zapewne okres romantyzmu byłby w nim dość chudy. Bo romantyzm — to okres narodzin i dominacji folklorystyki, a nie etnografii. Rozwój tej ostatniej został wyraźnie zahamowany.

Romantyzm zachodni miał w folklorystyce inne oblicze niż w Europie środkowej i w krajach słowiańskich. Gdy w ślad za angielskimi falsyfikatami *Pieśni Osjana* J. Macphersona (1762) i innymi publikacjami rzekomo ludowych pieśni, w literaturze zachodnioeuropejskiej nastąpił nawrót do przyrody, życia wiejskiego, do idei Rousseau, do poezji ludowej jako do śladów historii narodowej a zarazem zwrot ku irracjonalnym źródłom życia — to prąd ten stał się na Zachodzie czysto literackim, bez społeczno-politycznych konsekwencji w odniesieniu do narodu i ludu. W każdym kraju poszukiwano swojego narodowego Homera, lud zaś, a raczej jego rzeczywistość czy domniemaną twórczość poetycką, traktowano jako jedyne źródło do czasów przedhistorycznych, a zarazem jako najlepszy środek do wychowawczego oddziaływania na naród. Była to wyraźna opozycja i antyteza stosunku do oświeceniowego racjonalizmu i klasycznej doktryny literackiej.

Ta zasadnicza literacko-historyczna idea szybko przeszła przez Europę powodując w każdym kraju poszukiwania za domniemanymi wspaniałymi twórcami poezji ludowej z zamierzchłych czasów.

Była to — jak wiadomo — jedna tylko strona sprawy. Preromantyczna i romantyczna idea literacka została w Niemczech, zwłaszcza okresu napoleońskiego, przetworzona i zaopatrzona w idealistyczne podstawy filozoficzne i w narodowo-polityczną ideologię. Powstała tak specyficzna postać romantyzmu niemieckiego dzięki sumie niemal równoczesnych poglądów wybitnych myślicieli. Gdy w filozofii sztuki romantycznej i w ogóle w wypracowaniu zwartego światopoglądu niemieckiej szkoły romantycznej szczególnie zasługi położył F. W. J. Schelling (1775–1854)³⁰, w filozofii i historii i państwa i kilka zaledwie nazwisk, wtrąconych zresztą na marginesie. Okres romantyzmu (i tylko niemieckiego) omówiony jest na 7 stronach (s. 67–72). Inne z przykładowych opracowań ogólnych (Ugo Bianchi, *Storia dell' ethnologia*, Roma 1965) nie zawiera żadnych informacji dotyczących ludów i krajów europejskich.

³⁰ A. Orłowski, *Młody Schelling i romantyczna filozofia historii*. [W:] *Historia i wolność. Studia z dziejów ideologii XIX w.* Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. 7, Warszawa 1961, s. 53–95.

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 (1744–1803) oddziałł na Europę, a zwłaszcza na Słowiańszczyznę, dwoma głównie dziełami: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) 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, a to głównie: przez stanowisko w sprawie samej filozofii, gdyż — jak pisał — „wszelka filozofia, która ma się stać własnością ludu, musi uczynić 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 i że 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 mają odegrać zasadniczą rolę³¹.

³¹ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałęcki, t. I i II, Warszawa 1962; zob. przedmowę E. Adlera, s. IX–XXXII.

Herder pisał o Słowianach m.in. tak: „Miłośnicy rolnictwa, mieli zapasy zboża i trzody, niektóre rzemiosła i sztuki, a płodami kraju swojego i pilności otworzyli wokoło handel pożyteczny. [...] W Niemczech trudnili się rolnictwem, umieli łąć i topić metale, przyrządzali sól, robili płótno i miód warzyli, szczepili drzewa owocowe i według sobie właściwych obyczajów wiodli wesołe, muzyczne życie.

Byli łagodni, uczynni, gościnni aż do rozrzutności, miłośnicy wiejskiej swobody, a przy tym ulegli i posłuszni, nieprzyjaciele napadów i grabieży. To wszystko przecież nie zasłoniło ich od ucisku, owszem, było jego przyczyną. [...] Jednakowoż koło przemennego czasu niewstrzymanie się toczy i gdy te ludy po większej części najpiękniejsze ziemie w Europie zamieszkały, gdy inaczej myśleć nie można, jak że prawodawstwo i polityka w Europie, zamiast ducha wojennego, zawsze więcej spokojną pracowitość i przyjazne stosunki ludów pomiędzy sobą ustalać muszą i będą — wtenczas i wy, tak głęboko upadłe, a niegdyś pracowite i szczęśliwe ludy,

Myśli Herdera kontynuował szczególnie F. Schlegel (1772–1829), główny ideolog wczesnego romantyzmu niemieckiego uzasadniający i rozwijający myśli Herdera o literaturze ludowej jako „duzy narodu”; że oto najwspanialszym okresem historii było średniowiecze, że jakoś romantyczna powstała ze związku „ducha nordyckiego z duchem chrześcijaństwa”, że wreszcie indywidualna osobowość jest 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 rozdarcia szczepowego — to 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 szedł zarówno bezpośrednio z Jany, Berlina, Heidelbergu czy Wiednia, jak i pośrednio przez samą dyfuzję literatury niemieckiej czy francuskiej³².

Równoległe z tym ideologiczno-filozoficznym wpływem szedł z Niemiec inny, czysto folklorystyczny. W ślad za wezwaniem Herdera opublikowano 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 1812–1823 ukazały się głośne w świecie 3-tomowe *Kinder- und Hausmärchen* braci Grimmów (Jakuba i Wilhelma), w latach zaś 1816–1818 tychże *Deutsche Sagen*; nieco później wyszły opracowania słownikowe i gramatyki; stąd rzeczywiste początki językoznawstwa i zastosowanie metody historyczno-porównawczej w literaturze. Folklorystyka niemiecka zaczęła teraz gwałtownie promieniować na Europę, także na Słowiańszczyznę³³.

obudzić się [...], uwolnić od więzów i używać będziecie jako własności waszej pięknych krain od Adriatyckiego Morza aż do Karpatów, od Donu aż do Muldy i wolno wam będzie kiedyś święcić uroczystość waszej spokojnej pracy i handlu”. — Przekład K. Brodzińskiego, *Listy o polskiej literaturze*. [W:] *Pisma estetyczno-krytyczne*, oprac. Z. J. Nowak, t. I, Wrocław 1964, s. 84–85.

³² Zob. J. Matl, *Slawische und deutsche Romantik*. [W:] *Deutschslawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten*, Berlin 1956, s. 375 i in. Wiadomo także skądinąd, że najbardziej wziętymi w całej Europie były wówczas uniwersytety niemieckie, gdzie kształciła się zasadnicza większość młodzieży z krajów słowiańskich.

³³ Zob. J. Horák, op. cit.

Zanim jednak przejdziemy do krótkiego omówienia ideowego prądu romantyzmu w krajach słowiańskich i jego związku z ludoznawstwem — zobaczmy, jakie możliwości i jakie uwarunkowania dla kształtowania się etnografii i folklorystyki przedstawiał oddziaływały tak silnie na kraje słowiańskie romantyzm niemiecki.

Romantyzm był zarówno prądem historycznym, jak i (przede wszystkim) literacko-artystycznym. W obu tych odgałęzieniach (inne — jak np. romantyzm ekonomiczny czy w muzyce — nas tu nie interesują) romantyzm przedstawiał swoisty model widzenia świata, jego odtwarzania oraz specyficzny do tego świata stosunek.

Ludoznawstwo ukształtowało się jako nauka historyczna, zatem można zasadnie szukać jego uwarunkowań czysto obiektywnie naukowych (w tym wypadku w romantycznym historyzmie). Jak się jednak okazuje, uwarunkowania te miały raczej charakter negatywny — nie wpłynęły pobudzająco na badania typu etnograficznego. Romantyzm historyczny, reprezentowany głównie przez Leopolda Rankego, był antypragmatyczny, przeciwny tak przecież zaangażowanej w ideę postępu filozoficznej historii oświecenia; wstawiał wprawdzie na to miejsce obiektywistyczną postawę badawczą „jak to rzeczywiście było”, ale zarazem — wbrew tej zasadzie — hołdował intuicyjnemu rozumieniu „woli działających wybitnych jednostek, ducha epoki czy takich instytucji jak państwo — w ostatecznym rachunku twór myśli Boga. Wszelkie zmiany w historii są wyrazem woli Boga [...]. Prawa postępu zostały zastąpione przez idee lub tendencje rządzące okresami i one to były przedmiotem, który należało w badaniu wykryć. Najczęściej odwoływano się do idei ducha narodu, nader popularnej wśród historyków doby tzw. romantyzmu”³⁴. Jak z jednej strony przestrzegano „obiektywnego” idiografizmu, tak z drugiej popadano w historiozoficzną metafizykę i w idealistyczne koncepcje finalistyczne typu „ducha narodu”. Ta szkoła historyczna (Savigny, K. F. Eichhorn, B. G. Niebuhr, J. Grimm, L. Ranke) usiłowała pracować tylko na dobrze udokumentowanych źródłach — a tych w stosunku do kultury ludowej raczej nie było. Kiedy jeszcze uwzględni się podkreślane w literaturze niemieckiej jej estetyczne zabarwienie (stąd nie-

³⁴ J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 75 i 79.

chęć do „brzydkich” i „nieokrzęsanych” ludów egzotycznych) negatywne uwarunkowanie rozwoju zarówno etnografii jak i etnologii — aby posłużyć się tymi dawnymi rozróżnieniami — staje się widoczne. Nie dziwne więc, że zamiast dążności do konkretnych badań ludoznawczych, zapanowały wówczas spekulacje na temat ludów i ich ras. Nie wyczuwano w ogóle — jak to stwierdza Mühlmann — potrzeby konfrontacji owych spekulacji etnicznych w konkretnych badaniach terenowych³⁵.

Zatem nie w historyzmie *sensu stricto*, ale w koncepcjach filozoficznych oraz w prądzie literackim należy szukać powiązań zainteresowań etnograficznych, a zwłaszcza folklorystycznych. Herder dał i upowszechnił pojęcie narodu, ludu i ducha ludu (*Volkgeist*). Pojęcia te zrobiły odtąd zawrotną karierę; rozdmuchane w okresie upadku Niemiec za czasów napoleońskich przewijały się odtąd jako idol niemieckiej etnografii i folklorystyki, aż do osiągnięcia karykaturalnych rozmiarów w okresie hitlerowskiego nazizmu³⁶. Ta romantyczna idea — idea narodu, narodowości, świadomość narodowej odrębności i narodowego indywidualizmu — miała niezwykłą siłę promieniowania zwłaszcza na te narody — jak większość słowiańskich — które były częścią obcych im państw.

Romantyczna treść pojęcia ludu i jego miejsca w obrębie narodu oraz powstające zagadnienie świadomości i odrębności narodowej z jednej strony, a światowa kariera *Pieśni Osjana* z drugiej — skanalizowały się na terenie Niemiec głównie w dwóch kierunkach poczynań: w powstaniu badań językoznawczych oraz we wspomnianym już poszukiwaniu i badaniu poezji i prozy ludowej jako właśnie naj-

³⁵ W. Mühlmann, op. cit., s. 67.

³⁶ Można dodać, że ten właśnie idol „ludu”, „ducha ludu” wpędził etnografię niemiecką w okresie hitlerizmu w taki kryzys, z którego jeszcze dotąd nie może ona wyjść. A jego źródła tkwią właśnie w romantyzmie. Niech wystarczy jeden przykład. W r. 1810 — wtedy, gdy ustawały już zainteresowania etnograficzne — F. L. Jahn opublikował książkę *Deutsches Volkstum*, zawierającą fascynacje niemieckim „duchem ludu” i służącą wyraźnie celom polityczno-narodowego (nawet nacjonalistycznego) wychowania. Książka ta miała do r. 1944 aż 16 wydań. W jej też duchu za czasów Hitlera przemianowano berlińską katedrę etnografii na katedrę „für Volkstumskunde”. To mówi samo za siebie. — Zob. też: H. Bausinger, *Volkskunde*, op. cit.

czystszych, nieskażonych przejawów i języka i kultury narodowej w ogóle. Epoka romantyzmu to właśnie okres, w którym nastąpiło odejście od dotychczasowej koncepcji biblijnego pochodzenia języków (wieża Babel) i twierdzenia, że język jest darem Boga.

Narodzone wówczas językoznawstwo porównawcze (głównie działalność braci Grimm) wskazało, że każdy język jest wynikiem długiego procesu rozwoju i ono też wniosło koncepcję rodzin językowych — słowiańskiej, fińsko-ugryjskiej, uralo-altajskiej itd.

Jest rzeczą niezmiernie charakterystyczną, że właśnie problemy językoznawstwa doprowadziły wtedy do konkretnych ekspedycji badawczych, m.in. aż w głąb Azji, mających jednak na celu zagadnienia ściśle językowe, a nie etnograficzne. Uzyskane przez te ekspedycje materiały etnograficzne nie były zaprogramowane³⁷.

Historia niemieckiego ludoznawstwa w okresie romantyzmu jest bardzo pouczająca. I. Weber-Kellermann określa ten okres jako *Verklärung der Volkskunde* — przeobrażenie ludoznawstwa. Można by go nazwać także dosadniej — zahamowaniem etnografii. Okazuje się bowiem, że zainteresowania etnograficzne wówczas niemal zupełnie zanikły, gdy w poprzednim okresie nie tylko wypracowano pełny niemal program etnografii kraju i żądano nauczania etnografii w szkołach wyższych, ale i powstało wiele wartościowych opracowań etnograficznych. Tymczasem „teraz przyszedł całkiem nowy element do wiedzy o ludzie: nie obejmowała ona już [...] nauki o ludności, opisu jego położenia, jego zewnętrznego i wewnętrznego sposobu życia, do czego zmierzali pisarze oświeceniowi; teraz miała ona służyć tylko poznaniu tajemnic ducha ludu, którego istnienie starano się uchwycić i wykazać w manifestacjach kulturowych ludu przede wszystkim w pieśni, bajce, podaniu, wierzeniu i w kulcie”³⁸. Dopiero w latach czterdziestych zagadnienie etnografii podejmie W. H. Riehl (1823–1897), dając pełne naukowe podstawy tej nauce.

³⁷ W. Mühlmann, op. cit., s. 70–72.

³⁸ I. Weber-Kellermann, op. cit., s. 12.

SŁOWIAŃSKIE PARALELE LUDOZNAWCZE W DOBIE ROMANTYZMU

Czy można mówić o romantycznym *Verklärung der Volkskunde* w krajach słowiańskich? Czy posiew romantyzmu był tu taki sam? Co można zapisać na konto samej czystej idei, a co wyrosło w ludoznawstwie z rodzaju słowiańskiej gleby?

Dzieje ludoznawstwa w każdym z krajów słowiańskich wykazują 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 kwiatem estetycznego sentymentalizmu, gdy pod wpływem pisarzy angielskich powstał literacki prąd scottyzmu 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 *Reliques Percy’ego* czy wspomnianej już *Pieśni Osjana* Macphersona; 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 in., 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*, które wyzwoliły drżące tendencje i siły, które rozświetliły 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 poe-

tyckiej. Nie chodzi nam tu, oczywiście, o odtworzenie tej bogatej i obszernej historii, ale jedynie o zarysowanie jej głównych linii celem wydobycia ludoznawczych konsekwencji tego ruchu.

Zachód zachwycił się nadal swym Osjanem, Niemcy odkrytymi w połowie XVIII w. Nibelungami, Duńczycy otrzymali (1811) swoje *Alddänische Heldenlieder*, a Szwedzi *Svenska Folkvisor* (1815), Lönrot dał potem Finom głośną *Kalewalę*, zaś Kreutzwald Estończykom ich epopeę *Kalevipoeg*. Słowianie szukali swoich historycznych epopei ludowych. Czacki wierzył w pilnie poszukiwanego przez siebie polskiego Osjana, tak jak i Chodakowski³⁹. Wiodące w polskim ruchu umysłowym Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk ogłosiło (1821) 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 Króldworski* i *Zielonogórski*.

Uderzyły i działały pobudzające zwłaszcza zbiory epickich pieśni serbskich Vuka Stefanowicza Karadžicia (1787–1864) i późniejsze powiększone ich wydania, tłumaczone na wiele języków. Ich wpływ na ruch zbieracki w krajach słowiańskich był rzeczywiście ogromny⁴⁰.

Chodziło nie tylko o pieśni, ale i inne wytwory ludowej twórczości. Właśnie tu „pionierem w pracy zbierackiej i badawczej nad słowiańską poetycką twórczością ludową — pisze znawca zagadnienia, Małasz-Aksamitowa — był właściwie Zorian Dołęga-Chodakowski (Adam Czarnocki). On pierwszy z kijem w rękę i torbą na plecach przeszedł pieszo tysiące kilometrów drogami Białorusi, Ukrainy, Polski i Rosji, zaglądając pod strzechy chat chłopskich, zapisując pieśni, baśnie, legendy, zagadki ludu, badając jego obrzędy i zwyczaje”. „Sięgając do materiału folklorystycznego Chodakowski widział w nim drogocenne źródło do zrozumienia głębokiej starożytności ludów słowiańskich [...], uważał za niezbędne przestudiować wspólny

³⁹ Zob.: M. Szyjkowski, *Osjan w Polsce na tle genezy romantycznego ruchu*, Kraków 1912.

⁴⁰ J. Horák, op. cit., s. 13 i nast.; M. Gavazzi, *Razvoj i stanje etnografije u Jugoslavii*. „Lud Słowiański” I, z. 2, 1930, s. B. 269; N. I. Hagen-Torn, op. cit., s. 261 i nast.; *Dzieje folklorystyki polskiej*, op. cit., s. 69–73; V. E. Gusev, *Vuk Karadžić i russkaja folkloristika*. „Russkaja Literatura” 1964, nr 2, s. 149–165.



20. Z wierzeń ludowych. Diabeł Boruta

Rys. M. E. Andrioli

okres historii słowiańskiej” a w tym celu „zwrócić się do relikwów kultury materialnej, języka i twórczości ustno-poetyckiej wszystkich narodów słowiańskich, od gór Uralskich i Kamy na zachód do Łaby i Lasów Hercyńskich, od północnej Dźwiny na południe do gór Bałkańskich i morza Adriatyckiego”⁴¹.

U Chodakowskiego znajdujemy najpełniejszy program badań ludoznawczych i ich znaczenia, program podzielany powszechnie przez romantycznych folklorystów słowiańskich. W tym duchu trwa we wszystkich krajach żywa akcja zbieracka i wychodzą publikacje zbiorów ludowej twórczości poetyckiej.

Na terenie Łużyc zbierają i publikują 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, a zwłaszcza czeskich, polskich i rosyjskich⁴². Z terenu Czech, Moraw i Słowacji znane są głośne nazwiska: J. P. Szafarzyk, F. W. Czelakowski, J. Kollar, F. Palacki, J. B. Benedicti, K. J. Erben, F. Suszil i inni⁴³. Na terenie Jugosławii, obok głośnego Karadžicia działali: S. Vraz, I. Kukuljević-Sakcinski, M. Stojanović, S. Ljubić, czy Polak, Emil Korytko⁴⁴.

Na folklorystów bułgarskich, działających, z racji tureckiego ucisku, głównie na emigracji, wpływał — choć ze znacznym opóźnieniem — z jednej strony przykład Karadžicia, który pierwszy w ogóle opublikował nieco pieśni bułgarskich, a następnie rosyjskie prace

⁴¹ L. Małasz-Aksamitowa, *Pionier folklorystyki słowiańskiej Zorian Dołęga-Chodakowski*. „Literatura Ludowa” R. 11; 1967, nr 1–3, s. 95–97. Zob. gruntowną rozprawę z tekstami niektórych pism w oprac. J. Maślanki: Zorian Dołęga-Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, Warszawa 1967.

⁴² P. Nedo, op. cit., s. 61–68. Z braku miejsca tu i w następnych partiach nie będziemy wymieniać tytułów publikacji i zajmować się nimi bliżej, odsyłając jedynie do ważniejszych opracowań.

⁴³ J. Horák, op. cit., s. 18–36; V. Urbancova, op. cit., s. 155–165; J. Polivka, *Folklorystyka czeska. Przegląd bibliograficzny*. „Wista”, t. 2, 1888, s. 563–581.

⁴⁴ M. Gavazzi, op. cit., s. B. 267–273; St. Stojkova, *Vklad učených Rossiji w razvitije bolgarskoj folkloristiki XIX weka*. „Russkij Folklor” VIII, Moskwa 1963, s. 280; V. Novak, *Delež zahodnih in vzhodnih Slovanov v raziskovanju slovensko ljudske kulture*. „Slavistična Revija”, r. 19, z. 4, 1971, s. 385–403.

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 in. Rozmach badawczy zaczyna się jednak dopiero po wojnie krymskiej⁴⁵.

W Polsce I. B. Rakowiecki tłumaczy i publikuje oba czeskie rękopisy — *Krółodworski* i *Zielonogórski*⁴⁶, przeważają tu jednak opracowania ogólnohistoryczne, o których jeszcze wspomnimy. Dopiero w latach trzydziestych publikują swoje zbiory pieśni ludowych Wacław z Oleska (Zaleski), Ż. Pauli, K. W. Wójcicki.

W Rosji, po pierwszych, oświeceniowych zainteresowaniach twórczością ludową następuje — szczególnie po r. 1812 — wzmożenie tego zainteresowania już o charakterze romantycznym. Ukazuje się np. nowe wydanie pierwszego zbioru pieśni rosyjskich K. Daniłowa (1818), I. M. Snegiriew publikuje pierwszy zbiór przysłów (1822), za czym idą jego następne prace folklorystyczne (1831, 1837). Działą tu spora grupa rosyjskich słowianofilów, uznających twórczość ludową za nieskażony pierwiastek ludowości. Typowo romantyczne prace I. I. Sriezniewskiego (1831, 1832, 1833) dotyczą Ukrainy i Słowacji, a M. A. Maksymowicz daje większy zbiór pieśni małosyjskich (1827). Białoruską folklorystyką (pieśniami, mitologią) interesują się wprawdzie Polacy (M. Czarnowska, 1817, Z. Dołęga-Chodakowski, J. Czeczot, R. Zienkiewicz i in.), narasta wkrótce działalność Białorusinów (I. Grigorowicz, I. Nosowicz, P. Szpilewski i in.)⁴⁷.

⁴⁵ P. Dinekow, *B'lgarski folklor*, cz. I, Sofija 1959, s. 71–155; N. I. Hagen-Torn, op. cit., s. 260–278; St. Stojkova, op. cit., s. 273–287.

⁴⁶ Zob. w tej sprawie: A. F. Grabski, op. cit., s. 170 i in.; *Dzieje folklorystyki polskiej*, s. 44 i nast.

⁴⁷ A. Tokarev, op. cit.; M. K. Azadowskij, op. cit.; I. Sołoniewicz, *Białoruska folklorystyka XIX i XX w.* „Literatura Ludowa” R. 11, 1967, nr 1–3, s. 15–28; V. K. Bondarchik, *Basic stages and tendencies in the development of prerevolutionary Belorussian ethnography*. Moskov 1964; V. K. Bandarčyk, *Gistoryja belaruskaj etnagrafii XIX st.*, Mińsk 1964, s. 30–57; Tenże, *Belaruskaja etnagrafija u pracach polskich dasledčykan XIX st.* „Lud” t. 51, 1967, s. 93–102.

FUNKCJA POEZJI LUDOWEJ. LUDOWOŚĆ I IDEA SŁOWIAŃSKA

Poetycka twórczość ludowa urosła w dobie romantyzmu do naczelnej wartości. Wynikało to bezpośrednio już z filozofii romantycznej. W opozycji do idei oświeceniowych uważano, że świat nie da się ogarnąć na zwykłej drodze rozumu, że 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 podkreślanie wartości umysłowych (duchowych)⁴⁸.

Poezja ludu ma — prócz wartości artystycznych, które w oświeceniu były jedynym powodem zainteresowania tą poezją — także inne wartości: odzwierciedla — jak to głosił Herder — nastroje ludów, ich indywidualność. Od strony zaś historycznej zawiera w sobie zakrzepłe ślady dawnej przeszłości, nie zawarte w dokumentach pisanych. Można więc na jej podstawie zrekonstruować „ludowy” etap dawnej historii narodowej.

Z tych podstawowych założeń wypłynęły niezmiernie istotne konsekwencje: literackie, ideologiczne i naukowo-poznawcze.

Poeci romantyczni (Mickiewicz, Puszkina, Prešeren, Mažuranić i in.) nie tylko byli zafascynowani ludową poezją, ale opierali się na niej i tworzyli wedle jej kanonów. Kryłow pisał bajki według stylu języka ludowego, tak jak W. W. Żukowski swoje ballady. N. M. Karamzin stał się głóscielem odnowy rosyjskiego języka literackiego, który ma opierać się bezpośrednio na języku ludu. Okazało się też, że w takich krajach, w których narodowość słowiańską reprezentował tylko lud — jak to było na Łużycach, w Czechach, Słowacji, Bułgarii i w krajach jugosłowiańskich — dialekty ludowe awansowały w tym właśnie okresie do pozycji języka narodowego, a ludowa twórczość poetycka stała się początkiem literatury narodowej. Było to oczywiście wyrazem narodowego odręczenia.

Nie bez słuszności można powiedzieć, że zainteresowanie formą dokumentowanej twórczości ludowej doprowadziło do powstania

⁴⁸ Cz. Zgorzelski, *Romantyzm w Polsce*, Lublin 1957, s. 10 i nast.

i rozwoju językoznawstwa. Dzięki takim właśnie zainteresowaniom Dobrowskiego i Szafarzyka powstaje w Pradze centrum slawistyczne, prowadzące m.in. badania językoznawcze. Rosyjska Akademia Nauk wysłała w latach trzydziestych i czterdziestych kilku młodych uczonych (I. I. Srezniewskiego, P. I. Prejsa, J. Wenelina, W. I. Grigorowicza, O. M. Bodiańskiego, później nieco A. F. Hilferdinga) do poszczególnych krajów słowiańskich celem głównie poznania i opracowania słowiańskich języków i stworzenia w Rosji mocnego ośrodka slawistycznego⁴⁹.

Obchodzą nas tu jednak szczególnie sprawy ludoznawcze. Przypomnijmy sobie dokonania Chodakowskiego: poprzez uchwycenie tego, co kryje się w umysłach ludzi w kurnych i zadymionych chatach chłopów, dotrzeć można do pierwotnej kultury narodu i do pierwotnej kultury Słowian. Powstały stąd dwa istotne ukierunkowania: badania starożytności narodowych i badania starożytności słowiańskich — oba wykształcone w postać potężnej siły ideomotorycznej, oba doprowadziły ostatecznie do powstania czegoś w rodzaju mitów. Przedmiotem zainteresowań bowiem nie stała się aktualna rzeczywistość społeczno-kulturowa, ale kultury w czasie bardzo odległe: starożytność krajowa i starożytność słowiańska — obie ujmowane przede wszystkim przez pryzmat ludowej tradycji. Taką była praca Rakowskiego *Prawda ruska* (1820–1822), taką głośna rozprawa W. Surowieckiego *Śledzenie początków narodów słowiańskich* (1824), tłumaczona wkrótce na język niemiecki przez Szafarzyka (1828), taką wreszcie praca tegoż ostatniego *Slovanské starožitnosti* (1836–1837).

Bardzo wyraziście ujawnia się to w Rosji, gdzie A. Kornilowicz wydaje (1824) pracę *Russkaja starina*. Zwłaszcza w latach trzydziestych dominuje u historyków i folklorystów rosyjskich entuzjasmowanie się dawnymi patriarchalnymi czasami, ucieleśnionymi w obszczyźnie — podstawowej komórce społecznej starej Rusi jako małej wspólnoty gminnej opartej na kolektywnym władaniu ziemią, wspólnocie wiary i obyczaju, i rządzonej przez zgromadzenie członków wspólnoty — „mir”. Typowym przedstawicielem był tam I. P. Sacharow.

Kiedy w Polsce ucieczka w przeszłość — i to w przeszłość bezcza-

⁴⁹ S. A. Tokarev, op. cit., s. 259–264; St. Stojkova, op. cit., s. 280 i in.

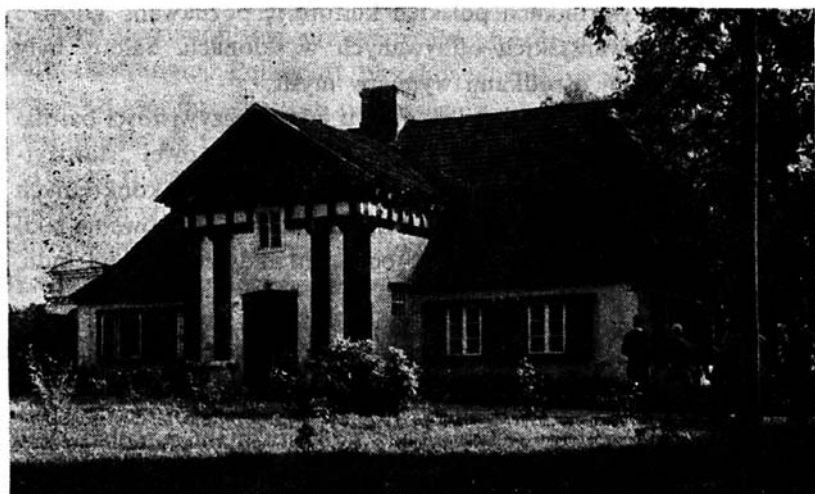
sową — była po części ucieczką z rzeczywistości aktualnej, z czasu — jakby to powiedział M. Eliade⁵⁰ — historycznego w czas sakralny, do źródeł *sacrum* i niejako do świętej przestrzeni zarówno narodowej jak i słowiańskiej, to w Rosji idealizacja ruskiej stariny stała się podstawą podzielanego przez konserwatywnych myślicieli stanowiska „oficjalnej ludowości”⁵¹.

Na glebie słowiańskiej wykwitły dwie podstawowe idee: ludowości i słowiańskości (idei słowiańskiej). Były to idee złożone, współzależne, idee będące nie tylko jakimś synkretycznym hasłem o określonej konstrukcji treściowej, ale zarazem dynamiczną manifestacją stosunku do rzeczywistości, do otaczającego świata. To jakby nowa religia, nowe wyznanie intelektualistów tej epoki. Ta postawa, ta romantyczna religia działała selektywnie; pozwalała widzieć tylko pewne strony rzeczywistości, a znieczulała na inne. To jakby atmosfera intelektualna, w której swoiście przełamywała się rzeczywistość etnograficzno-folklorystyczna, atmosfera, przez którą przenikały tylko pewne elementy tej rzeczywistości, a i te nabierały specyficznych kształtów.

Ludowość — to zjawisko bardzo szerokie, wyrażające zarówno konkretne postawy jak i treści. Były to jednak postawy i treści różne w poszczególnych krajach, w zależności od sytuacji społeczno-gospodarczej, polityczno-klasowej i historyczno-kulturowej; przejawiał się w nich pewien stosunek do spraw ludu jako części społeczeństwa, uwidoczniiony w typowo ówczesnym określeniu ludolubstwa, przejawiało się specyficzne, dodatnie wartościowanie niektórych wytworów ludu, tutaj słownej twórczości artystycznej, ludowej literatury, przejawiało się wreszcie określone widzenie cech tego ludu jako ucielesnienia cech narodowych, aż do utożsamienia ludowości z narodowością. Stąd poszło pojęcie indywidualizmu narodowego. Różnie jednak było w odniesieniu do spraw państwa. Ludowość przełamywała się tu swoiście w zależności od postaci tzw. kwestii chłopskiej. Inaczej było tam, gdzie poddaństwo chłopów było zniesione i złagodzone, a inaczej w tych krajach (jak w Polsce i w Rosji), gdzie system poddańczo-pańszczyźniany trwał nadal i był podstawą struktury i ekonomiki państwa.

⁵⁰ M. Eliade, *Sacrum — Mit — Historia*, Warszawa 1970.

⁵¹ Tokarev, op. cit., s. 198–200.



21. Dworek w Grabonogu k. Gostynia. Miejsce pobytu Edmunda Bojanowskiego, folklorysty romantycznego

Fot. J. Burszta, 1967

Zdając sobie sprawę z nieuniknionych tu uproszczeń, można przedstawić istotne cechy ludowości (mamy tu głównie na myśli stosunki polskie i rosyjskie) następująco:

1) pojmowanie ludu jako „gminu”, jako jakiejś bezkształtnej masy, bez większego zwracania uwagi na jego zróżnicowanie zarówno regionalne jak i narodowe; ważne, że ten gmin przechowuje skarby folkloru, które należy wydobyć, obojętnie od jakiej grupy etnicznej. Stąd polscy folklorysty romantyczni zwrócili uwagę nie tyle na folklor ludu polskiego, lecz raczej na ukraiński i białoruski, uważając je za bardziej interesujące i bogate⁵²; na zróżnicowania etniczne wyczuleni byli tylko ci, których interesowały różnice językowe;

2) 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-eko-

⁵² Zob.: *Dzieje folklorystyki polskiej*, s. 54; H. Kapeliś, *Romantyzm i folklor*. [W:] *Problemy polskiego romantyzmu*, s. 307 i in.; V. A. Juzvenko, *Ukraińska narodna poeńska twórciś u polskiej folklorystyki XIX st.*, Kiiw 1961.

nomicznych. W warunkach polskich kulturę tę poznawano głównie w dyskusjach towarzyskich odbywanych w salonach. Salony były wówczas głównymi ośrodkami wymiany myśli;

3) widzenie tej kultury umysłowej ludu jako rzeczywistości bardzo odległej w czasie, choć istniejącej aktualnie (obsesja owej „starożytności”). Stąd wyrwanie 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”; stąd —

4) przypisywanie tym wytworom kulturowym specyficznej roli jako z jednej strony w pełni uprawnionego źródła historycznego, z drugiej zaś jako wartości aktualnej w życiu narodowym i elementu w swoistym wzorze kulturowym romantyka. Chodzi tu 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.

W konsekwencji więc romantyczna ludowość stała się takim systemem myślowym i ideologicznym, oznaczała takie widzenie rzeczywistości, w którym a) nie było miejsca na zainteresowania *stricto* etnograficzne, a całe pole widzenia zajęły zjawiska folkloru; romantyzm był więc systemem ze swej istoty antyetnograficznym; b) akceptowano istniejący stan kulturowy, który sam w sobie jest wartościowy i należy go jak najdłużej zachować; stąd c) naturalną postawą wobec rzeczywistości było stanowisko konserwatywne. Pod tym więc względem prąd romantyzmu był antytezą oświecenia.

Słowiańskość (idea słowiańska, sławizm) — to, jak widzieliśmy, nowo narodzona właśnie 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. Idea ta miała różne wykwyty: od powstania uświadomienia narodowego i narodowego odrodzenia u podległych ludów słowiańskich (Czesi, Słowa-

cy, 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, jak w soczewce zbiegną się marzenia romantyków o różnych sposobach zmiany świata, o przywróceniu złotego wieku ludzkości, którego najwyższym wcieleniem w przeszłości była właśnie — w mniemaniu współczesnych ideologów — starożytna Słowiańszczyzna”⁵³.

Stwierdzenie powyższe odnosi się do romantyzmu polskiego, ale charakteryzuje ono *mutatis mutandis*, także inne romantyzmy.

Slawizm jako myśl historyczna był utopią, iluzorycznym poglądem na szczęśliwy jakoby okres pierwotnych dziejów Słowian, cechujący się sieliskością i łagodnością życia ludu rolniczego, wykazującego wysokie cnoty moralne, żyjącego w pokoju, harmonii i zgodzie z sąsiedami. 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, ale fazą historyczno-rozwojową sięgającą głębiej. Nadał tym ludom świadomość ich bytu jako narodów kulturalnych w pełnym znaczeniu, pobudził ich działalność poetycką, naukową, w zakresie oświaty, zakładania własnych związków kulturalnych i akcji narodowo-politycznych⁵⁴. Tak było u Łużyczan, Czechów, Słowaków, Bułgarów i innych ludów bałkańskich. Nic dziwnego, że okres romantyzmu był tam określony jako „słowiański renesans”. I gdy idee oświeceniowe józefinizmu osadzały te ludy pokojowo w ramach monarchii habsburskiej, a więc nie były rewolu-

⁵³ M. Janion, *Uwagi o polskim słowianofilstwie*. „Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego”, t. 1, 1952, nr 1, s. 38.

⁵⁴ J. Matl, op. cit., s. 371; A. Zieliński, *Naród i narodowość w polskiej literaturze i publicystyce lat 1815–1831*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969; M. Arnaudow, *Očerki po bl'garskija folklor*, Sofia 1968.

cyjne — to właśnie rewolucyjnym stał się dla nich romantyczny renesans słowiański. Idee oświeceniowe zresztą nie wygasły zarówno w tych, jak i innych krajach słowiańskich. Romantyzm był dla tych Słowian niejako dalszym ciągiem pionierskiego oświecenia⁵⁵. I to miało swoje znaczenie dla etnografii.

LOSY ETNOGRAFII

Powiedzieliśmy wyżej, że z istoty swego systemu myślowego romantyzm był antyetnograficzny. Było tak w istocie. Rzecz jednak w tym, że romantycy „zmysłów w jednej nie utracili burzy”, że nie zawsze byli konsekwentni w tym systemie, a także i w tym, że romantyzm w krajach słowiańskich potrafił powiązać się z niektórymi ideami oświeceniowymi.

Jest jednak niezbitym faktem, że romantyzm, który doprowadził do gwałtownego rozwoju folklorystyki jako odrośla filologii i historii — opóźnił znacznie rozwój samej etnografii, tak świetnie rozpoczętej w epoce oświecenia. Oto kilka uzasadniających faktów:

W Polsce o programach Kołłątaja zapomniano na z górą czterdzieści lat. Dopiero drugie, młodsze pokolenie romantyków rozwija na dobre badania etnograficzne, ale są to już lata pięćdziesiąte, stojące pod wpływem pozytywizmu⁵⁶. A ten był przecież następnym z kolei prądem oświeceniowym. Tymczasem nie ma nic większego z etnografii do zanotowania. *Lud polski* Gołębiowskiego (1828) — to przecież jeszcze pokłosie oświeceniowe. Jest też oczywiste, że polski mesjanizm nie sprzyjał realnemu odbiciu rzeczywistości, a więc etnografii.

W Czechach i na Słowacji — jak to wykazała Urbanowa — kończy się w latach trzydziestych oświeceniowy rozmach etnografii i równowaga między badaniami kultury materialnej a umysłowej; przedmiotem zainteresowania jest tylko folklor⁵⁷.

⁵⁵ W. Markow, op. cit., s. 359.

⁵⁶ Zob. B. Skarga, *Narodziny pozytywizmu polskiego*, Warszawa 1964.

⁵⁷ V. Urbanowa, op. cit., s. 161. Czymś szczególnym jest na Łużycach dzieło J. E. Smolerja i L. Haupta, *Pjesnički hornych a delnych lužiskich Serbov* (t. 1-2,

W Rosji do lat czterdziestych nie było godnej uwagi pracy etnograficznej. Gdy w r. 1845 Rosyjskie Towarzystwo Geograficzne utworzyło oddział etnograficzny (termin „etnografia” zjawia się w piśmiennictwie rosyjskim w r. 1826), to — mimo zaplanowania — nie było w jego ramach żadnych badań etnograficznych, ale tylko folklorystyczne. Jeszcze Bielińskiego interesowała głównie ustna twórczość ludowa. Wprawdzie za pierwszego etnografa został uznany A. W. Tereszchenko dzięki swojej publikacji z r. 1848 pt. *Byt ruskogo naroda*, to jednak przełom następuje dopiero wtedy, gdy opozycyjne w stosunku do słowianofilów grupy okcydentalistów („zapadników”) z takimi czołowymi przedstawicielami, jak: T. N. Granowski, K. D. Kawielin i W. N. Majkow, stanęła na pozycjach pozytywistycznych, i gdy w ramach Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego N. I. Nadiżdina ukonkretnił zadania etnografii i pierwszy zarysował jej stanowisko metodologiczne⁵⁸.

Wcześniejsze rosyjskie zainteresowania ludoznawcze (etnograficzne) miały charakter nieprogramowy i wyrażały się przede wszystkim w luźnych artykułach w czasopismach. Zainteresowania te były związane głównie z pracami geograficznymi. I w Polsce W. Pol pierwszy wykłada etnografię (1851/1852) z bazy geografii. Folklorystyka natomiast była w Niemczech wykładowym przedmiotem uniwersyteckim za czasów Grimmów, a w Rosji wchodzi na stałe do tych programów w latach czterdziestych. W Niemczech zasady etnografii formułuje dopiero W. H. Riehl w połowie lat pięćdziesiątych⁵⁹.

Kiedy jednak (w okresie pozytywizmu) powstała etnografia jako system naukowy, folklorystyka stała się zasadniczo jej integralną częścią.

Grymi 1841–1843). Obok pieśni i innych materiałów folklorystycznych mamy tu prawie pełną monografię etnograficzną tej grupy etnicznej, monografię, która stała się potem wzorem naśladowanym przez etnografów także innych krajów. Jest to właściwie w słowiańskim ludoznawstwie wydarzenie unikalne, świadczące, że luźnyca myśl etnograficzna szła własnymi drogami.

⁵⁸ S. A. Tokarev, op. cit., s. 185, 266–270, 272. Zob. też: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1961, s. 325 i in.

⁵⁹ M. K. Azadowski, op. cit., s. 21; I. Weber-Kellermann, op. cit., s. 29–35; K. Zawistowicz-Adamska, *Wincenty Pol — badacz kultury ludowej*, Warszawa 1966.

Oskar Kolberg — twórca podstaw ludoznawstwa polskiego

OGÓLNE WARUNKI KSZTAŁTOWANIA SIĘ POCZĄTKÓW POLSKIEGO LUDOZNAWSTWA

Początki kształtowania się ludoznawstwa — tego, zorientowanego na kultury ludowe — wykazują w krajach europejskich zasadnicze podobieństwa, mają wiele paraleli. Wszędzie jest ono dzieckiem w. XIX, wszędzie też jest początkowo powiązane z tożsamymi czy podobnymi prądami umysłowymi — naukowymi i literackimi — z ideami tworzenia się nowoczesnych narodów i narodowych kultur; odnosi się w podobny sposób do ludu jako części narodu i do jego kultury jako części kultury całego społeczeństwa narodowego, itp.

Dzieje ludoznawstwa w poszczególnych krajach wykazują zarazem — jak widzieliśmy — swoją specyfikę, uwidocznioną zarówno w różnicach pojawiania się danych zjawisk w czasie, w tempie i natężeniu badań, jak też w różnym kładzeniu akcentu na łączność poszczególnych jego dziedzin ze stosunkami społecznymi, politycznymi i z rozwojem narodowej sztuki, literatury, nauki etc. Poza tymi różnicami można śledzić szczególnie jeszcze jedną, a mianowicie różnicę w położeniu tych, którzy tę naukę tworzyli, a więc różny status twórców ludoznawstwa; stąd niejednolite warunki obiektywne dla kształtowania się myśli naukowej.

Polska kultura, sztuka, literatura i nauka, a w tym i ludoznawstwo, mają swoją specyfikę. Mówi się o XIX w., że to epoka wielkich ludzi, tytanów pracy, czynu, myśli i nauki. I słusznie. Ale ludzie tacy

wyrastali, żyli i działali w różnych krajach w warunkach niejednakowych. Zdając sobie sprawę z wyraźnych uproszczeń można stwierdzić, że działalność takich ludzi miała w jednych krajach charakter przeważnie instytucjonalny, gdy w innych — w tym w Polsce — przeważnie jednostkowy, indywidualny. Można więc powiedzieć, że np. w krajach skandynawskich i niemieckich ludoznawstwo rozwijało się przeważnie w ramach instytutów i ośrodków akademickich, uniwersyteckich i innych, zyskiwało poparcie władz i stawało się dyscypliną uznawaną oficjalnie już w pierwszej połowie XIX w.

W Polsce sytuacja była trudniejsza. Podzielony zaborami kraj przechodził co pewien czas wstrząsy wojenne, powstaniowe, rewolucyjne, i represje polityczne zaborców. Założony w 1816 r. Uniwersytet Warszawski został już w 1831 r. zamknięty, nie mógł więc odegrać większej roli w rozwoju nauki. Podobnie został zamknięty wtedy Uniwersytet Wileński. Ponownie otwarty w 1817 r. Uniwersytet Lwowski miał do lat siedemdziesiątych język wykładowy niemiecki. Nawet Uniwersytet Jagielloński, długo z wykładowym językiem łacińskim, bywał poddawany okresowo germanizacji. Ważną rolę odegrało założone w 1800 r. Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk. Uprawiało ono wszystkie ówczesne dziedziny nauki, w tym i ludoznawstwo (przeprowadzanie ankiet, konkursów, ogłaszanie serii publikacji itd.) — ale i ono zostało w 1832 r. zamknięte. Życie naukowe skoncentrowało się w obrębie redakcji niektórych czasopism oraz w luźnych grupach, takich jak np. Cyganeria Warszawska. Wincenty Pol wykłada wprawdzie (jako pierwszy w Polsce) w latach 1851/1852 etnografię, ale tylko przejściowo i w ramach geografii. Przedmiotem uniwersyteckim etnografia staje się dopiero w 1910 r. we Lwowie. Krakowska Akademia Umiejętności otwiera sekcję antropologii i etnografii w 1871 r.

W takich warunkach ludoznawstwem zajmowała się od jego początku inteligencja różnego pochodzenia i statusu; to luźna, żyjąca „bez przydziału” na bruku miejskim, parająca się literaturą, pracująca w urzędach, na stanowiskach domowych nauczycieli itp.; to ziemiańska, żyjąca w swoich włościach i dworach czy na urzędach państwowych; to znów, jak Seweryn Goszczyński, najważniejszy przed Kolbergiem twórca monografii regionalnej — konspiracyjna i rewolucyjna, przenosząca się z miejsca na miejsce, zmuszona często

Nr. 42.

Rok 13.

PRZYJACIEL LUDU.

Leszno, dnia 17. Października 1846.

Przemysław i jego żona Ludgarda. — Kilka postrzeżeń o rozmowie i towarzysztwie (dokończenie). —
Legenda przez Ad. Am. Kosińskiego. — Dalej cięży zbiór piewki Colberga. — Trzeci zeszytu dziesiątego roku I.
pisma miesięcznego: Kościół i Szkoła.



król Przemysław z żoną swoją Ludgardą.

do ucieczki z kraju. Zorian Dołęga Chodakowski, pierwszy realizator programu badawczego Kołłątaja, żył z łaski dworów pańskich i ciągle kołatał u władz o subwencje na swe badania, w czasie których zresztą postradał swe młode życie. Zagadnieniami kultury regionu zajmowali się z amatorska lokalni działacze — urzędnicy, nauczyciele, księża, lekarze itd., tacy jak: Gustaw Gizewiusz, Marcin Giersz, Wojciech Kętrzyński na Mazurach i Warmii; Krzysztof C. Mrongowiusz, Florian Ceynowa, Julian Preis na Kaszubach; Józef Lompa, Roman Zmorski, Andrzej Cińciała na Śląsku; Ryszard W. Berwiński, Franciszek Wawrowski, Edmund Bojanowski w Poznańskim. I tym podobnie w innych regionach.

Cechą i efektem takiej sytuacji ludoznawstwa polskiego było to, że albo dotyczyło ono wąskiego zakresu spraw regionalnych, albo obejmowało zainteresowaniami jedną czy tylko niektóre dziedziny kultury ludowej, zwłaszcza pieśni. Testamentu Kołłątaja o konieczności badania całej kultury ludu „we wszystkich prowincjach, województwach i powiatach” nie realizował nikt. Pierwszym stał się Oskar Kolberg.

Oskar Kolberg należy niewątpliwie do tych wielkich ludzi XIX w., którzy — jak Józef Ignacy Kraszewski, Samuel Bogumił Linde, twórca *Słownika języka polskiego*, czy Karol Estreicher, autor *Bibliografii polskiej* i inni tym podobni — stali się indywidualnymi instytucjami tworzącymi bogactwo kultury polskiej. Kolberg był jednym z tych, „którzy na przekór wszystkiemu, mimo niekorzystnych warunków i trudności stawianych przez zaborcę, mimo niekiedy obojętności ogółu i niedostatecznego poparcia ze strony własnego społeczeństwa, tylko dzięki hartowi woli, samozaparciu, benedyktyńskiej wprost pracowitości, umiłowaniu nauki i przekonaniu o pożyteczności i doniosłości podjętego trudu, potrafili dokonać rzeczy, które swoim wymiarem, rangą i znaczeniem wydają się przerastać możliwości jednego człowieka, rzeczy kiedy indziej stanowiące rezultat pracy instytucji czy choćby kolektywów badawczych [...]”¹.

¹ R. Górski, *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności*. Warszawa 1970, s. 5–6.

POSTAĆ TWÓRCY I JEGO DZIEŁO

W dzienniku krakowskim „Nowa Reforma” z 1889 r. w numerze 107 znajdujemy charakterystyczny obrazek naszkicowany piórem przyjaciela i opiekuna Oskara Kolberga, dra Izydora Kopernickiego:

„Rzecz to zwykła w mieście niewielkim a tak niepospolitym jak Kraków, że spotykając często tę samą osobę nieznaną, która wyróżnia się z tłumu nie tyle imponującą, ile pociągającą swoją postacią, chce się mimo woli dowiedzieć, kto to jest taki? Zaspokojenie zaś tej ciekawości sprawia nam zadowolenie niezwykle, gdy się dowiemy, że jest to osoba, przed którą czoło uchylić się godzi [...].

[...] odziany zawsze nader skromnie, a nawet ubogo, przygarbiony wiekiem i nałogową pracą przy biurku [...] zastanawia on każdego niepospolitym wyrazem swej myślącej fizjonomii i właściwym jej wzrokiem, rzucanym przez okulary ze strudzonych oczu, do którego dołączywszy również właściwą postawę głowy, wyciągniętej naprzód i niby w coś się wsłuchującej — mamy przed sobą typową, niezmiernie wyrazistą postać badacza i szperacza naukowego.

[...] czcigodną tą osobą w Krakowie jest Oskar Kolberg, szeroko w świecie naukowym znany [...].”

Do najbardziej chyba interesujących dociekań z zakresu historii kultury należy rzutowanie czyjegoś wielkiego osiągnięcia z zakresu nauki na tło społeczne. Z wielu wynikających stąd kierunków obserwacji szczególnie frapujące są dwa kompleksy zagadnień: związane z osobowością twórcy z jednej oraz z postawą społeczeństwa w stosunku do twórcy i z reakcją na jego dzieło, z drugiej strony. Problematyka wzbogaca się a zarazem zaostrza i wyjaskrawia wówczas, gdy owe *opus* dotyczy żywotnych spraw samego społeczeństwa, np. jakichś stron jego życia czy kultury, a zwłaszcza wtedy, gdy wiąże się bezpośrednio lub choćby pośrednio z klasowymi układami tego życia i kultury.

Interesuje więc nas przede wszystkim sama osobowość twórcy: jak ukształtowała się ona w konkretnych warunkach życia, jakie i jak działały w nim siły ideomotoryczne w wyznaczeniu programu owego *opus*, jakie były warunki realizacji tego dzieła, jakie opory społeczne trzeba było pokonywać i jak one były przełamywane. Interesuje nas

dalej, czy i w jakiej mierze samo dzieło leżało na linii społecznych tendencji, czy i jak przekraczało je lub wybiegało w przód, jakie stąd budziło reakcje, jaki wywierało wpływ w swej dziedzinie lub na dziedziny pokrewne itp. Jakże wreszcie były te elementy dzieła, które zapewniały mu wówczas uznanie w społeczeństwie, a jakie te, które, mimo znacznego upływu czasu — wyznaczają jego aktualną wartość.

Stawiając ten szereg pytań mamy na myśli dzieło życia Oskara Kolberga, twórcy podstaw polskiej etnografii i folklorystyki w XIX w., które ukazuje się od 1961 r. w postaci jego *Dzieł wszystkich*. W r. 1970 wyszedł jubileuszowy, gdyż pięćdziesiąty tom tych *Dzieł*, w końcu r. 1972 było już 55 tomów. Jest więc szczególna okazja do bliższego zainteresowania opinii czytelniczej owym niezwykłym *opus vitae*. Warto zatem dotknąć choćby niektórych spośród wyżej zarysowanych zagadnień, a przynajmniej spróbować ująć je w takiej właśnie perspektywie. Całość zagadnienia bowiem jest nazbyt rozległa i złożona, wymaga dużo miejsca i szerokich studiów specjalistycznych.

Oskar Kolberg nie ma chyba w Polsce dotąd nigdzie pomnika. Istnieje tylko kilka tablic pamiątkowych, jego imieniem nazwano kilka szkół, kilka ulic w miastach, filharmonię w Kielcach — i to bodaj wszystko. Pięknym pomnikiem, wzniesionym sobie przez samego Kolberga, jest ten, który przybiera stopniowo coraz pełniejszy kształt w postaci publikowanych właśnie jego *Dzieł wszystkich*, obliczonych na 80 tomów obejmujących co najmniej 30 tys. stron druku. Istotny jest także fakt, że mimo upływu ponad 80 lat od śmierci O. Kolberga, jego nazwisko pojawia się dzisiaj często w naszym życiu społeczno-kulturalnym: w prasie, publikacjach, w radiu, telewizji, w programach artystycznych, muzyce oraz opracowaniach naukowych z zakresu etnografii, etnomuzykologii, folklorystyki czy historii kultury polskiej. Jest tak przede wszystkim dlatego, że w swoich *Dzielałach* dał zarówno materiałowe podstawy do rozwoju tych dziedzin, jak i przekazał potomności taki zasób faktów źródłowych, który wykazuje nadal aktualność tak w nauce, jak i we współczesnym życiu kulturalnym.

KILKA PRZYPOMNIENÍ I INFORMACJI

Oskar Kolberg zmarł w Krakowie w dniu 3 czerwca 1890 r. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę naukową. Główny jej zrab, najbardziej znany społeczeństwu i stanowiący niejako synonim działalności życiowej Kolberga, stanowiła seria 34 tomów etnograficzno-folklorystycznych monografii regionalnych. Do tomu 23 włącznie seria ta (poza tomem pierwszym, specjalistycznym i odrębnym, zatytułowanym *Pieśni ludu polskiego*, 1857) nosi naczelny tytuł *Lud* z wyjaśniającym szczegółowo układ treściowy podtytułem: *Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Następných 10 tomów nosi naczelny tytuł regionu (*Mazowsze, Pokucie, Chełmskie*) z odmiennym podtytułem: *Obraz etnograficzny*. Potocznie i w skrócie całość tych tomów (a także wydane po jego śmierci) nazywano *Ludem*, tak jak często dzieje się to i dzisiaj.

Obok tych podstawowych publikacji monograficznych, jako zasadniczego tytułu do sławy, pozostawił Kolberg po sobie mnóstwo innych opracowań, bądź to oddzielnych pozycji muzycznych, jak np. *Pieśni ludu polskiego*, drukowane w Poznaniu (1842–1845), bądź większych całości etnograficzno-folklorystycznych (jak np. publikowane w krakowskim „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej” w latach 1877–1889, wcześniej jeszcze w „Bibliotece Warszawskiej” i w kalendarzach), wreszcie — najliczniejsza grupa — mnóstwo pojedynczych opisów, omówień, recenzji, syntetycznych haseł, drobnych rozpraw i artykułów, a także większych studiów teoretycznych, rozrzuconych po licznych czasopismach krajowych². Jest tych prac

² Oto ich zestaw w układzie chronologicznym z wyszczególnieniem lat zamieszczenia w nich przez Kolberga artykułów: „Dziennik Domowy” (1842), „Tygodnik Literacki” (1842), Leszczyński „Przyjaciół Ludu” (1844–1847), „Biblioteka Warszawska” (1841–1870), „Dzwon Literacki” (1846), „Kronika Wiadomości Krajowych” (1857), „Ruch Muzyczny” (1857–1858), „Pamiętnik Muzyczny” (1862), „Tygodnik Ilustrowany” (1866), „Kłosa” (1868–1870), „Opiekun Domowy” (1869), „Na Dziś” (1872), „Gazeta Toruńska” (1875), „Przewodnik Naukowy i Literacki” (1876), „Tygodnik Powszechny” (1882), „Kwartalnik Historyczny” (1890). Należy wymienić tu także *Encyklopedię powszechną* Orgelbranda (1859–1870), gdzie mieści się kilkadziesiąt haseł Kolberga sygnowanych: O. K.

łącznie około 200. Większość z nich została już przez współczesnych zapoznana. Dotyczyły one szerokiego zakresu spraw: etnografii, folklorystyki, muzyki i historii kultury, biografistyki, językoznawstwa, historii politycznej, nawet geografii.

W swojej „Ostatniej woli” zestawił Kolberg niewydany jeszcze a gromadzony przez całe życie terenowy materiał rękopiśmienny oraz wyciągi ze źródeł publikowanych (głównie z czasopism) w postaci spisu zawartości 400 tek, które przekazał pod opiekę swemu przyjacielowi, drowi Izidorowi Kopernickiemu. Po śmierci tegoż (1891) znalazły się one w Akademii Umiejętności w Krakowie. Przechodziły odtąd różne koleje. W okresie poprzedzającym pierwszą wojnę światową z rękopisów tych wydano 4 monografie regionalne (obecnie *Dziela wszystkie*, tomy fotooffsetowej reedycji 34 i 36 — *Chelmskie II i Wolyń* — i nowo opracowane, oparte na rękopisach tomy 43 i 48 — *Śląsk i Tarnowskie-Rzeszowskie*).

Spuścizna rękopiśmienna Kolberga stanowiła w okresie międzywojennym przedmiot żywych zainteresowań etnografów i muzykologów (A. Fischer, T. Seweryn, K. Hławiczka, A. Chybiński, M. Turczynowiczowa i inni). Apelowano o jej opublikowanie, nie znalazł się jednak żaden mecenas, ani żadna instytucja, która by podjęła wielce złożone i kosztowne przedsięwzięcie. W czasie okupacji przechowywano teki w ukryciu (T. Seweryn), ostatecznie po wyzwoleniu Krakowa znaczną część tego zbioru odnaleziono, część zdołano wykupić z rąk prywatnych, i tak rękopisy znalazły się w czterech archiwach: Polskiej Akademii Nauk, Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego oraz w archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (Lublin, później Poznań i Wrocław). Po tych dość szczęśliwie zakończonych dziejach spuścizna rękopiśmienna Kolberga liczy obecnie 76 tomów (tek) stanowiących 71 jednostek archiwalnych (tytułów)³. Kilka z nich zawiera materiały już opublikowane. Zawartość tek jest zresztą — po wielu ingerencjach — całkowicie przemieszana i zupełnie odmienna od tej, jaką pozostawił Kolberg.

³ O dziejach rękopisów, ich zestawie, treści i sposobach ich wykorzystywania zob.: J. Burszta, *Spuścizna rękopiśmienna Oskara Kolberga i jej opracowanie*. [W:] O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 39, *Pomorze*, s. V–XIX.

Zabiegi o wydanie całej spuścizny O. Kolberga mają już w Polsce Ludowej swoją historię, a wejście na drogę realizacji jest rezultatem dość złożonego zbiorowego wysiłku, zapoczątkowanego w 1949 r. przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze (J. Czekanowski, J. Gajek). Zainicjowało ono wydanie całości w ramach planu wydawniczego PTL na lata 1949–1955. Spuściznie Kolbergowskiej poświęcono specjalną sesję naukową w Jeleniej Górze w 1954 r. Tegoż roku inicjatywę poparła Polska Akademia Nauk zlecając wydanie *Dzieł* Kolberga Zakładowi Narodowemu im. Ossolińskich we Wrocławiu. Termin produkcji został jednak przesunięty. Dopiero specjalna dotacja Prezydium Rady Ministrów z 1958 r. pozwoliła zorganizować zespół autorsko-redakcyjny. Uchwała Rady Państwa z dnia 13 lipca 1960 r. zleciła Polskiemu Towarzystwu Ludoznawczemu wydanie *Dzieł* pod opieką naukową Polskiej Akademii Nauk. Ukonstytuował się następnie od nowa Komitet Redakcyjny oraz Redakcja Naczelna we Wrocławiu, a wkrótce w Poznaniu⁴. Ustalono też wówczas ogólną liczbę przewidywanych tomów *Dzieł* na 66. Po wypracowaniu ostatecznej koncepcji wydawniczej poszczególne tomy zaczęły ukazywać się rytmicznie, w pierw wydanie fotooffsetowe, następnie opracowania z rękopisów. W konkretnej pracy i po dalszym rozeznaniu się w spuściznie okazało się, że liczbę tomów *Dzieł*, wraz z niezbędnymi komentarzami do części fotooffsetowej oraz indeksami do całości, należało zwiększyć do 80 tomów.

Ostateczny układ treściowy całości *Dzieł* przedstawia się więc następująco:

- tomy 1–36 pieśni i monografie etnograficzne
- „ 37–38 komentarze do części fotooffsetowej
- „ 39–57 dalsze monografie etnograficzne
- „ 58–59 materiały do etnografii Słowian
- „ 61–63 studia, rozprawy i artykuły
- „ 64–66 korespondencja O. Kolberga
- „ 67–69 twórczość muzyczna i opracowania melodii ludowych

⁴ Bliższe szczegóły o całości przebiegu tych zbiorowych usiłowań znajdzie czytelnik w omówieniu: J. Burszta, M. Tarko, *Wydanie «Dzieł wszystkich» Oskara Kolberga*. „Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału I PAN”, z. 4, 1964, ss. 45–56.

tomy 70–74 suplementy i miscellanea, tj. materiały uzupełniające monografie regionalne i problemowe

„ 75–80 biografia Kolberga oraz opracowania indeksowe.

Okazało się, wbrew początkowym oczekiwaniom, że spuścizna Kolberga jest nadzwyczaj bogata i różnorodna, a jako plon pracy jednego człowieka — wręcz niewiarygodna. W sumie więc mamy dzieło, któremu podobnego w historii kultury w ogóle trudno się doszukać. Tym bardziej więc zaciekawia jego twórca.

NARODZINY, EWOLUCJA I STABILIZACJA IDEI ŻYCIOWEJ

Z twierdzeń psychologii społecznej i z nauk o osobowości człowieka zdaje się pochodzić ogólne przekonanie, że lata młodzieńcze wyściskają najsilniejsze piętno na osobowości człowieka, że podchwyczone w tym okresie ideały i ukierunkowania życiowe kształtują najsilniej osobowość i działają w dalszym życiu jako główna siła motoryczna. Gdyby tak było istotnie, mielibyśmy pierwszy klucz do osobowości Kolberga.

Oskar Kolberg nie napisał pamiętników. Co więcej, w tak dużej spuściznie rękopisów nie ma prawie zapisów ściśle osobistych, które zdradzałyby nam bezpośrednio niuanse jego osobowości. Osobiste sprawy — widać — skrywał jak najtroskliwiej. Istnieją wprawdzie trzy opaste tomy jego korespondencji, ale jest ona nazbyt zawołowana formami grzecznościowymi i kurtuazją ówczesnego życia, a w treści dotyczy prawie wyłącznie spraw wydawniczych. Rozporządzamy stąd ułamkowymi informacjami, które jednak — rzutowane na okoliczności czasu i miejsca — mogą zarysować nam zasadnicze cechy osobowości Kolberga i od tej strony wyjaśnić jego dzieło.

Kolberg rozpoczął swoją działalność zbieracką, która wniosła mu pierwsze, później publikowane zbiory, w najbliższych okolicach Warszawy w 1839 r. Był wówczas w wieku 25 lat, po dwuletnich studiach muzycznych w Berlinie, po kilku latach pracy zawodowej jako domowy nauczyciel gry na fortepianie i po rocznym pobycie w okolicy Homla na Białorusi w charakterze nauczyciela we dworze ziemian-

skim. Wróciwszy do Warszawy znów żył z udzielania prywatnie lekcji muzyki. W 1845 r. objął — dzięki staraniom swego starszego brata Wilhelma — posadę księgowego w zarządzie kolei warszawsko-wiedeńskiej. Był więc Kolberg typowym reprezentantem tworzącej się inteligencji, warstwy polskiego społeczeństwa tak świetnie zanalizowanej przez J. Chałasińskiego⁵.

Praca księgowego, przy której wytrwał Kolberg do 1861 r., nie leżała bynajmniej na linii jego wykształcenia i ukierunkowania życiowego. Była po prostu koniecznością, toteż upust swym upodobaniom i przygotowaniu dawał on poza pracą zawodową. Był bowiem kształconym muzykiem o wielkich nawet ambicjach. Biografowie Kolberga⁶ podają zgodnie, że zasadniczy wpływ na ukierunkowanie muzyczne — obok wrodzonych zdolności — miał fakt kilkuletniego za lat chłopięcych sąsiedowania w pałacu Kazimierzowskim w Warszawie z rodziną Mikołaja Chopina, gdzie podziwiał wirtuozowską grę Fryderyka. Gry na tym instrumencie uczy się Oskar wraz z nauką elementarza, a jako uczeń liceum warszawskiego (1824–1830) pobiera równocześnie naukę muzyki u znanych warszawskich muzyków, Vettera, Elsnera i Dobrzyńskiego. Po zamknięciu przez władze carskie liceum Kolberg musiał jąć się pracy zarobkowej w kantorze bankowym Fraenkla, dzierżawcy fabryk żelaza na Kielecczyźnie, u którego ojciec Oskara, Juliusz — później profesor uniwersytetu (zmarły w 1831 r.) — był generalnym nadzorcą. I teraz zachodzi zdarzenie, jak w moralizatorskiej powiastce. Fraenkel staje się mecenasem Oskara; przyłapawszy go na potajnym studiowaniu muzyki w czasie pracy, a widząc jej umiłowanie u Kolberga — posyła go na własny koszt na studia muzyczne do Berlina.

Kolberg aż do osiągnięcia poważnego wieku marzył o karierze muzyka i kompozytora. Napisał nawet muzykę do dwóch krótkich oper i operetki; jedna z tych oper była kilkakrotnie wystawiana w Warszawie. Ale w zawodzie, do którego się przygotował, kariery nie zro-

⁵ J. Chałasiński, *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*. Warszawa 1946; także: *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Warszawa 1958, i inne prace tegoż autora.

⁶ Szczególnie: I. Kopernicki, w przedmowie do *Przemyskiego*, 1891 (*Dziela wszystkie* t. 35); St. Lam, *Oskar Kolberg. Żywot i praca*. Lwów 1914.



23. Oskar Kolberg

bił; „talent miał za krótki” — jak to współcześni ocenili. Opierając się na tej umiejętności zaplanował i zrealizował swoje wielkie dzieło. Dokonał tego na drodze niejako społecznej, na uboczu ówczesnej organizacji życia społeczno-zawodowego, na marginesie nawet społeczno-klasowej struktury społeczeństwa — jako bowiem reprezentant nielicznej wówczas jeszcze inteligencji twórczej i bez żadnego instytucjonalnego oparcia swej egzystencji. Dokonał tego dzieła sam, siłą swojej twórczej i nadzwyczaj chyba zdyscyplinowanej osobowości, kierowany jedynie własną ideą życiową. Był mocną indywidualnością, był sam dla siebie całą instytucją. Jako „wolny”, twórczy inteligent stworzył sobą i swą działalnością nowy, złożony wzór społeczny takiego inteligenta: naukowca — muzykologa — etnografa — folklorysty — językoznawcy. Był też istotnie dla wielu współczesnych wzorem, który naśladowano, ale postać ta została — jak się okazało — niepowtarzalna.

Był Kolberg dzieckiem XIX w. Przeszedł niejako „przez sam środek” dwóch kolejnych okresów w dziejach kultury — romantycznego i pozytywistycznego. Młodość jego kształtowała się w romantyzmie; był pod pewnym względem typowym reprezentantem tego prądu kulturalno-umysłowego i niektóre cechy osobowości Kolberga wykształcone w tym okresie, charakteryzowały go stale. Kiedy rozpoczynał swoje badania terenowe celem zbierania „pieśni gminnych”, szedł — zresztą w dobranym gronie „warszawskiej cyganerii” — utartą już przez romantyków drogą. Interesowała go wtedy tylko pieśń ludowa. Poszukiwania pieśni ludowych miały już wówczas swoją historię. Uplłynęło przeszło trzydzieści lat od wspomnianego już oświeceniowego pełnego programu badań ludoznawczych Kołłątaja.

Programu Kołłątaja nie podjął jednak w całości nikt. Zaważyła tu w znacznym stopniu ogólna atmosfera romantycznego „ludolubstwa”, a w szczególności postać pierwszego programowego entuzjasty tych badań, Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego (Adama Czarnockiego), który ukierunkował badania głównie na pieśni i mitologię.

Typową metodą badań romantyków było docieranie do wsi i chat w przebraniu pielgrzyma lub chłopca, jak to jeszcze w latach czterdziestych głosił ich przedstawiciel Roman Zmorski, że „za nieodzowny warunek zewnętrzności prawdziwego poety uważać [należy] dłu-

gie włosy spadające na ramiona i sękaty kij w rękę, surdut chłopskiego kroju z grubego sukna na sobie”. Ruszyło w teren wielu zbieraczy celem gromadzenia pieśni, podań i obyczajów ludu w przekonaniu, że tą drogą uzyskają bezpośrednie źródła do przeszłości słowiańskiej, w życiu ludu zachowanej tak jak owad w bryłce bursztynu.

Zbieractwo pieśni ludowych miało już przed Kolbergiem swoją tradycję i wysuwało się na czoło, w ślad niejako za hasłem Mickiewicza o „pieśni gminnej”. W. Surowiecki, K. Brodziński i inni byli przekonani, że także w pieśni ludowej zawarta jest najodleglejsza przeszłość, że ona sama zawiera skondensowaną historię ludu, jak przysłowia — jego praktyczną filozofię. W tej atmosferze powstały — już po 1831 r. — zbiory pieśni Waclawa z Oleska (W. Zaleskiego, 1833), K. Wł. Wójcickiego *Pieśni ludu Białochrobatów...* (1836), dwa poważne zbiory pieśni polskich i ruskich w Galicji Żegoty Paulego (1838, 1839–1840) i J. J. Lipińskiego (1842), rękopiśmienne zbiory K. C. Mrongowiusza, G. Gizewiusza i innych.

Równocześnie niektórzy próbują pójść drogą wskazaną przez Kołłątaja i dawać pełniejsze opisy „obyczajów ludu”. Należą tu opracowania I. Lubicz-Czerwińskiego, Ł. Gołębiowskiego, S. Goszczyńskiego i wielu innych. Jeden z nowszych nieco badaczy i współczesny Kolbergowi — K. Wł. Wójcicki wspominał, że w okresie wystąpienia Kolberga „sypały się niemal rok rocznie różnej woni i barwy kwiaty poezji ludowej z coraz bogatszymi zbiorami podań, powieści i przysłów [...]. Około dwustu dzieł, broszur i rozpraw oddzielnie wydanych, nie licząc rozrzuconych w wielkiej liczbie badań po rozmaitych pismach czasowych, mamy wyłącznie poświęconych pracom w tym kierunku”⁷.

Dobłą i trafną charakterystykę badań przedkolbergowskich dał znany historyk Wł. Smoleński. Pisał on, że wszystkim tym romantycznym badaczom terenowym przyświecał „raczej motyw literacko-społeczny, niż świadomość badania naukowego istoty ludu, zaklętej w pieśniach, klechdach, przysłowiach, zagadkach, zwyczajach, ubiorze itp. Wszyscy oni — pisze dalej Smoleński — w historii byli antykwariuszami, antropologii nie tknęli, przygotowania do studiów po-

⁷ „Biblioteka Warszawska” 1869, t. I, s. 134 i nast.

równawczych nie posiadali żadnego, potrzeba metody umiejętnej w badaniu przechodziła granicę ich pojęć. Żaden z nich chyba nie studiował A. Humboldta, Malte-Bruna, Klaprotha, Edwardsa, a każdy mógłby o sobie powiedzieć: «czucie i wiara silniej mówi do mnie, niż mędrca szkiełko i oko»⁸.

W takiej to atmosferze tkwi Kolberg w zaraniu swych poszukiwań terenowych. Jako prywatny nauczyciel znajduje czas, włącza się do grona warszawskiej cyganerii i z nią razem czyni kilkudniowe nieraz wycieczki w okolice Warszawy. Wyjeżdża też sam, i to w dalsze strony — już nie na modłę Chodakowskiego czy Zmorskiego i bez chłopskiego przebrania. Ma też i swoje przygody, kiedy — nie rozumiany przez chłopów — musi salwować się ucieczką. Są to przecież czasy rewolucyjnego wrzenia i ostrych antagonizmów klasowych na wsi, okresu popularyzowania się wśród chłopów pieśni G. Ehrenberga *Gdy naród do boju...*

Ale nie o to tutaj chodzi. Istotne jest to, że Kolberg, publikujący w latach 1840–1845 swoje zbiorki pieśni ludowych, ujawnił się od razu społeczeństwu jako badacz o kilka klas wyższy niż jego poprzednicy. Ukazał nie tylko dobre fachowe przygotowanie, umiejętność w zdobywaniu materiału, co było na owe czasy sprawą arcytrudną, rzetelność w podejściu do pieśni, ale też wyraźne założenia naukowe oraz społeczne. Te ostatnie dlatego, że do oryginalnych i wiernie oddanych melodii dołącza akompaniament fortepianowy. Zadaniem, jakie sobie w stosunku do pieśni ludowej postawił, było: „wiernie ją schwycić i oddać w zupełności, ozdobić i ubrać w przygrywki, przystroić w harmonię” — jak to pisze w przedmowie do pierwszego zeszytu *Pieśni ludu polskiego*, publikowanego w 1842 r. w Poznaniu. Pragnął bowiem, aby pieśni te były odgrywane na fortepianach w salonach, by zdobyły popularność w „sferach wyższych”, a przez to, aby stały się elementem kultury narodowej.

Postawę naukową Kolberga można widzieć przede wszystkim w tendencji oddawania tekstu wraz z melodią oraz w próbie charakterystyki poszczególnych rodzajów pieśni i ich systematyki.

„Kiedy obecnie tylu miłośników Słowiańszczyzny — pisze dalej

⁸ „Kwartalnik Historyczny”, R. I, 1887, s. 281, przy okazji recenzji O. Kolberga, *Mazowsze*, cz. 1 i 2.

Kolberg — pracuje nad wydobyciem zapomnianych i poniewieranych skarbów umysłowych różnych pokoleń, kiedy wartość pieśni gminnych dziś już należycie ocenioną została [...], sądzę, że dogodzę potrzebie czasu i współziomków, gdy tyle ważną, a może ważniejszą jeszcze pieśni tych część, to jest muzykę, dołączę do już istniejących zbiorów. I w rzeczy samej, częstokroć pieśń sama przez się licha, dla melodii jedynie przetrwała i upowszechniła się wszędzie. Melodia jest duszą pieśni gminnej; w niej poznasz myśl i serce jak w zwierciadle, ona znamionuje ducha każdego pokolenia”.

Zastanawia się nad charakterem kolejnych gatunków pieśni i tańców, nad mazurem „malującym krzepki charakter ludu”, krakowiankiem odznaczającym się „niezakłóconą pogodą”, nad pieśniami historycznymi i obrzędowymi, które „u nas pierwsze miały gniazdo”.

Na tak przedstawione społeczeństwu pieśni ludu żywo zareagowano. Zaraz po ukazaniu się w 1842 r. pierwszego zeszytu *Pieśni*, pośpiesza z ich oceną M. A. Szulc z Poznania, pedagog i późniejszy biografista Chopina, który miał możliwość oglądania dalszych zeszytów pieśni w rękopisie u Żupańskiego. Szulc ustawia Kolberga od razu w rzędzie najlepszych badaczy kultury ludowej, wysoko oceniając tę właśnie metodę Kolberga. Dotychczasowe prace w tym względzie — według recenzenta — „poczynione były ze wszech miar nieudolnie [...], we wszystkich zbiorach pieśni ludu aż po dziś dzień wydanych muzyka mylnie uważaną była za rzecz tylko dodatkową i zbyteczną [...]”. Ponadto „noszą na sobie cechy niedbalstwa, braku usposobienia, pośpiechu i najgrubszej nieznajomości ducha muzyki polskiej i teorii kompozycji”. Stąd też — pisze — „cieszymy się, że możemy powitać w p. Kolbergu młodzieńca znakomitych talentów, sił krzepkich, kompozytora, który się zaprawił na najlepszych dziełach, wykarmił narodową muzyką [...]”. Jeśli więc szczęśliwy zamiar Kolberga „zupełnie przywieziony będzie do skutku, zapełni w literaturze muzycznej próżnią, którą dotkliwie czuliśmy”⁹.

Znacznie później, gdyż w 1856 r., kiedy ukazało się już pięć zeszytów *Pieśni* (ostatni w 1845 r.) ich gruntowną ocenę i analizę fachową dał znany kompozytor i krytyk muzyczny, Józef Sikorski. Interesuje

⁹ M. A. Szulc, *Pieśni ludu polskiego* (rec.). „Tygodnik Literacki” nr 42, 1842, ss. 335–336.

go głównie strona muzyczna pieśni i jej stosunek do tekstu. Otóż tu poezja ludowa, „która w tekście oglądana, nie ma ani połowy tej siły wnikałej w duszę [...]. Muzyka jest tu dopełnieniem tekstu i objaśnieniem jego”. Właśnie melodia zwraca uwagę słuchacza „na pojęcie ludu za pośrednictwem uczucia się objawiające, ale nadto uczy nas poznawać charaktery pojedynczych ludzi [...], a co ważniejsze jeszcze, daje nam charakterystykę całej okolicy [...]. Do pewnego stopnia z muzyki poznać można i wiek pieśni, a tym samym i faktu w tekście zamkniętego [...]”. Trudne zagadnienie symboliki muzycznej rzadko kto w ogóle podejmował, a o to zdaje się chodzi Kolbergowi — i oto jakby dlatego publikacja pieśni zebranych przez p. Kolberga się rozpoczęła. Jeśli istotnie w porę przychodzi (czyżby rzecz obchodząca naród cały kiedykolwiek mogła przyjść nie w porę?), to dobre winna mieć powodzenie”. Krytyk spodziewa się, że Kolberg, najbardziej ze wszystkich wprowadzony w zagadnienie, zdoła wyjaśnić cechy polskiej pieśni ludowej, do czego „trzeba tu jakby matematyki”. Apeluje też do Kolberga, „że tylko tym sposobem przekona wszystkich o ważności swego przedmiotu, który wielu bardzo lekko ceni, a przyszłego badacza ludowych melodii wprowadzić może na drogę, na którą by on sam z siebie nie trafił”¹⁰.

Szulec akceptował dorabiany przez Kolberga do jednogłosowych pieśni akompaniament fortepianowy. Sikorski o nim nic nie wspomina. Widocznie sprawa była już nieaktualna. Wcześniej bowiem Karol Libelt mocno wystąpił przeciw takiej praktyce¹¹. Kolberg uwagi te wziął sobie do serca i po pewnym czasie nigdy już do tego nie wracał, będąc wierny melodii, „tak jak wybiegła z ust ludu bez żadnego przystroju harmonijnego” — jak sam oświadcza. Próbuje tylko

¹⁰ J. Sikorski, *Pieśni ludu polskiego przez Oskara Kolberga*. „Gazeta Codzienna”, Warszawa 1856, nr nr 219 i 297.

¹¹ Była to anonimowa krytyczna recenzja na łamach „Dziennika Domowego” (Poznań 1842, nr 21). Zob. też: K. Libelt, *Pisma pomniejszych*. Poznań 1849–1859. Libelt uważał, że „wszelkie zdobywanie się na sztukę, wszelkie dodatki na koszt wierności i prostoty w oddaniu melodii ludowej nie są na swoim miejscu”. Podobna była też opinia Chopina. Zob.: M. Sobieski, *Oskar Kolberg jako kompozytor i folklorysta muzyczny*. [W:] O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. I *Pieśni ludu polskiego*, 1961, s. XLVIII.

wykorzystać melodie ludowe wraz z towarzyszącymi im obrzędami do swej kompozytorskiej twórczości. Tak stwarza do tekstu Teofila Lenartowicza operę *Król pasterzy*, tekst muzyczny do operetki *Janek spod Ojcowa*, napisanej przez J. K. Gregorowicza, oraz instrumentalizację przeróbki *Wiesława K. Brodzińskiego*.

Równocześnie w okresie 1842–1857 niemal corocznie udaje się w różne okolice kraju celem gromadzenia pieśni ludowych do swoich zbiorów. Publikuje je też w „Przyjacielu Ludu”, w „Bibliotece Warszawskiej”, w „Dzwonie Literackim” i innych czasopismach.

W tym to właśnie okresie stawia Kolberg przed sobą wielkie zadanie życiowe: opracowanie systematyki polskich pieśni ludowych poprzez zestawienie i porównywanie wariantów melodycznych tych samych pieśni z różnych okolic w kraju, by tą drogą dojść do uchwycenia właściwości regionalnych muzycznego folkloru Polski. Program zaiste niezwykle naukowo ambitny, po raz pierwszy w ogóle postawiony, ale niezmiernie trudny do zrealizowania. Skromny, cichy człowiek, bez stałych środków do życia, utrzymujący się z honorariów autorskich za różne drobne prace — podejmuje się zadania wystarczającego dla pracy dużego instytutu naukowego na wiele dziesiątków lat!

Zapowiedzią, a zarazem wstępną realizacją tego dzieła jest wydany w Warszawie w 1857 r. duży tom pt. *Pieśni ludu polskiego*, zawierający 466 tekstów pieśni z melodiami i 10 barwnych rycin strojów ludowych. We wstępie wyjaśnia Kolberg swój pogląd na pieśni i swoje zamierzenia.

Dzieło to zyskało jednoznacznie pozytywną opinię. Na przykład recenzent „Gazety W. Ks. Poznańskiego”, podpisujący się kryptonimem B., ocenia tę pracę jako sumienną, staranną, jako „arcyważny nabytek dla literatury naszej”; przyznaje słuszne założenia Kolberga, nie zgadza się jednak z szukaniem podobieństwa w greckim systemie melodycznym. Szukanie podobieństw to tylko „zamęt w nauce, którego dzięki poszukiwaniom każdego źródła gdzieś daleko za sobą, między obcymi, już dosyć mamy. Patrzmy na polską pieśń polskim okiem, a pewno dopatrzym w niej tego, co nasze prawdziwie”¹².

¹² B., *Pieśni ludu polskiego*. „Gazeta W. Ks. Poznańskiego” nr 140 z 19 VI 1857.

Zabrał głos też J. I. Kraszewski. W *Liście z Żytomierza* do „Gazety Warszawskiej” *Pieśni ludu polskiego* określa jako „prawdziwe dzieło zamiłowania i poświęcenia [...] a wykonane tak, że rzadko która narodowość pochłubić się może podobnym”. Pod względem zaś powiązań melodii ze słowem „jest to pierwszy krok w tym rodzaju, bo inne próby [...] stawać nawet do miary nie mogą [...], ale ta praca wyczerpuje do dna zadanie obznajmienia nas z charakterem naszej muzyki ludowej”. Podkreślając ogromny wkład pracy Kolberga w zebranie pieśni i trudności w badaniach terenowych, szczegółową ocenę pracy zostawia recenzentom muzycznym, „ona się nam wydaje niezmiernej wagi i wartości, a nastajemy na to usilnie, bo p. Kolberg nie wahał się jej część życia swojego poświęcić; sam zbierał, porównywał, gromadził, spisywał, sam wreszcie musiał wydać własnym kosztem — gdyż się nakładca nie znalazł — i pomnikowym dziełem nas obdarzył”¹³.

To pierwsze wielkie dzieło Kolberga stało się w kraju głośne, a Kolberg coraz bardziej społeczeństwu znany. Pisz o nim i o tym dziele wielu. I zdawałoby się, że Kolberg pójdzie po tej linii badań i pracy dalej. Okazało się po kilku latach, że ciężar gatunkowy badań przeniósł gdzie indziej i że z tej linii wyrosła odrośl, która wkrótce przerodziła się w główny kierunek jego badań kulturowych, tj. etnograficzny. W kilku latach nastąpiła więc metamorfoza: z muzykologa-folklorysty stał się Kolberg etnografem-folklorystą.

Wypowiada się Kolberg w tym względzie wyraźniej znacznie później, gdyż dopiero w 1885 r., kiedy w przedmowie do pierwszego tomu *Mazowsza* pisze, że w czasie, kiedy to badał po 1840 r. tylko muzykę ludową, dostrzegł „ściśłą tych utworów z obrzędami, zwyczajami i całym bytem ludu łączność”, stąd trzeba było przy spisywaniu pieśni i melodii „uwypatniać całą sytuację, która je zrodziła i do działania powoływała”.

To wręcz nowoczesne spojrzenie na kulturę, zapewne zrodzone pod wpływem bystrej obserwacji i doskonałej znajomości życia wsi, a może także kontaktów książkowych z nauką europejską — doprowadziło Kolberga do przeorganizowania całej koncepcji badawczo-wy-

¹³ „Gazeta Warszawska” 1857, nr nr 206 i 207.

dawniczej: już nie systematyka i teoria polskiej pieśni ludowej w ogóle — i tylko pieśni — ale badanie całej, pełnej kultury ludu w jej konkretnych postaciach regionalnych. Nazywa on je „prowincjami” lub (także zupełnie nowocześnie) „zamkniętymi częstkami”. Chce dać pełen obraz życia i kultury chłopca w ramach tak wydzielających się całości regionalnych. W ten sposób doszedł Kolberg od lokalnych wariantów pieśni do uchwycenia regionu i jego kultury jako rzeczywistej jednostki badań naukowych. Dla takiego też regionu stworzył — pierwszy w Polsce i jeden z pierwszych w Europie — model monografii etnograficznej, naśladowany później przez innych.

Ów niepełny jeszcze model ukazał w pierwszym tomie monograficznym *Ludu*, tj. w *Sandomierskiem* (1865). Przedmowa do tego tomu wskazuje, że góruje tu jeszcze zainteresowanie pieśnią i porównawcze na nią spojrzenie. Ale już są tu działy: „Ziemia”, „Chata”, „Ubiór”, „Obrzędy”, już są — chociaż wyrażone w przypisach — zainteresowania wierzeniami, folklorem słownym, do zjawisk językowych włącznie. Ale był to właśnie czas, kiedy Kolberg ustalał swój gigantyczny plan polegający na powielaniu takiego modelu monografii dla całego terytorium Polski. I plan ten podaje do wiadomości społeczeństwa w głośnym piśmie z lutego 1865 r. do redakcji „Biblioteki Warszawskiej”¹⁴. Precyzuje w nim cały kolejny układ „przedmiotów, na jakie wszechstronną zwrócić bacność uprasza się” — i apeluje do czytelników, by przez nadsyłanie materiałów dopomogli mu w wykonaniu zadania, a to „dorzucenie cegiełki do dzieła tyle użytecznego i narodowego bardzo jest rzeczą chlubną [...]”.

CZŁOWIEK I DZIEŁO W OCENIE WSPÓŁCZESNYCH

W 1865 r., kiedy istniał już ustalony w pełni plan dzieła obliczonego na 42 tomy, i kiedy wyszedł pierwszy tom *Ludu*, Kolberg ukończył 51 lat życia, zaś na dzień przed swoją śmiercią, przeprowadzał ko-

¹⁴ Zob.: „Biblioteka Warszawska” 1865, t. II, s. 306–308. Także: O. Kolberg, *Korespondencja*, t. I (*Dzieła wszystkie* t. 64), s. 102–106.

rektę kilku pierwszych arkuszy już 34-go z kolei tomu. Jak tego dzieła dokonał?

Przypomnijmy sprawy dość dobrze znane. Od 1861 r. przestał być urzędnikiem. Pisywał do wszystkich niemal ówczesnych czasopism, aby honoraria przeznaczać na druk *Ludu*. W miesiącach letnich wyjeżdżał „w Polskę”, co rok w inne regiony. Był prawie we wszystkich. Wędrował po kraju nie z kosturem w ręku, jak pół wieku przed nim Chodakowski, ale:

„[...] wybierając się w jakąś nie znaną sobie stronę kraju — informuje I. Kopernicki — starał się on pozyskać tam sobie zawczasu gościnne przyjęcie i chętne poparcie u kilku osób miejscowych, znających dobrze lud okoliczny i posiadających jego zaufanie, a przez to mogących pod każdym względem ułatwić mu jego badania. Udawszy się tam, przesiadywał on w każdym domu tak długo, jak tego była potrzeba i przy pomocy gościnnego i uczynnego gospodarza przyjaźnił się z miejscowymi grajkami i śpiewaczkami, wyszukiwał sobie starych bazarzy, doświadczone swachy weselne, lekarki itp., których usłużność, cierpliwość, wymowę, gadatliwość i otwartość musiał zwykle zdobywać poczęstunkami i zapłatą”¹⁵.

Przebywał tak np. u Norwidów w Wysocem na Mazowszu, u Biesiekierskich w Bodzanowie na Kujawach, w Czeszewie u Libelta, w Morownicy u Niegolewskich (Poznańskie), u Hemplów w Chełmskiem, u Bliźińskich w Bóbrce, w Czortowcu u Przybysławskich itd., najdłużej zaś, bo jako domownik, u Konopków w Modlnicy pod Krakowem. Była to wówczas charakterystyczna, pozytywna rola kulturalna ziemiańskich dworów.

Ogłoszony w 1865 r. *List otwarty* Kolberga do społeczeństwa zyskał rozgłos, pisały o tym gazety¹⁶, tą też drogą oraz przez osobiste kontakty w czasie podróży po kraju zyskiwał on korespondentów nadsyłających mu terenowe materiały według kwestionariusza, jaki w tym liście zamieścił. Do wieloletnich i najbardziej efektywnych należeli np.: Józef Bliźiński, znany literat i komediopisarz (Kujawy), Antonina Konopczanka (Krakowskie), B. Moraczewska, W. Niego-

¹⁵ I. Kopernicki, *Oskar Kolberg*. „Nowa Reforma” nr 109 z 12 IV 1889.

¹⁶ Np. „Gazeta Polska” nr 29 z 7 II 1865.

245 w Kalisza, Błazek

Chłop jeden, łamiący i pijak, wychodził często za wieś i koczował,
i tam opijał, kładł się gdzie w krzakach lub na polu. I tak przelał
niekiedy z półdnia i więcej. A pan w pobliskim pałacu dowiedział się
o nim i o jego sprawach. Wdając nabawił swoim sługom, żeby tam
o tam poszli, i znaleźli chłopca pod krzakami albo pod płotem, i żeby
go ~~prze-~~ przenieśli spiznego do pałacu. I tak się też stało; stady i tak,
i widziąc że lary chłopie jak i opijał, tak odarty, brudny, nieczysty
(nieogarnisty, nieczysty). Przenieśli go cicho do pałacu; a tam był
na stole taki obłep (obłepienie) cęty marmurowy, ale pod pałacem;
i rozbrałi do naga tego chłopca i w kątku potrzyli. Na środku
obłepu postawili ogromny kocioł i w nim nagrali ogień (to tak pan
Karol) antoni goj zwrócić było ciemno, a sami poproszycami za-
diabli; promienni (promienni; murzy; czarni) zawięzi łamiący
kocioł ognia. Chłop, jak się odecknął, patrzy, a on tu nazi jak niebodek
shromnie lary, a tu ~~to~~ taka koto koto Krzyszczak (Krzyszczak)
i przychodzi do niego diabły, i na srebrnej tacy podają mu o cęty
kuba smoty roztopionej i obaj gony do picia. Chłop dźwi się,
taka, nie chce, a tu mu wrzają: pij, pij tego dobrego, kiej się

24. Fotokopia rękopisu O. Kolberga (czystopis)

lewska (Poznańskie), W. Siarkowski (Kieleckie), S. Witwicki, Wł. Przybysławski, H. Szopowicz, M. Hemplówna (ziemie ruskie)¹⁷.

Trzeci rodzaj materiałów źródłowych, z których konstruował Kolberg kolejne monografie *Ludu*, stanowiły dane ze źródeł publikowanych. Były nimi publikacje typu etnograficznego, historycznego, archeologicznego, opisy miejscowości, regionów, opisy podróźnicze, kroniki itp., następnie czasopisma od ogólnokrajowych począwszy, do całkiem zapoznanych efemeryd lokalnych. Każdy tom *Dzieli wszystkich* wydawany z rękopisów zawiera spis bibliograficzny wszystkich tych źródeł. Rzadko wypadało go uzupełniać pozycjami

¹⁷ Zob. w tej sprawie: E. Krzyżaniak, *Oskar Kolberg jako badacz kultury ludowej*. „Życie i Myśl” nr 3, 1966, s. 20–33; A. Skrukwa, *Władysław Siarkowski — współpracownik Oskara Kolberga*. [W:] *W świecie pieśni i bajki. Studia folklorystyczne*. Pod red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego. Ossolineum, 1969, s. 247–257. Zob. też: O. Kolberg, *Korespondencja*, t. 1–3 (*Dziela wszystkie* t. 64–66).

Kolbergowi nie znanymi. Orientował się też niezłe w etnograficznej literaturze zagranicznej.

Opracowanie tych trzech rodzajów materiałów źródłowych wymagało iście benedyktyńskiej, mrówczej pracy. Wykonywał ją Kolberg w wolne od podróży miesiące roku. Czas ten musiał dzielić na: pisanie różnorodnych, bieżących artykułów zarówno z wewnętrznej potrzeby, jak i dla honorarium, które stanowiło podstawę skromnego utrzymania i umożliwiało wykupienie tomów z drukarni, przygotowywanie kolejnych tomów *Ludu* jako swojej głównej pracy, wraz z ich korektami, a corocznie wychodziło kilka tomów, rozprowadzanie i sprzedaż opublikowanych tomów. Pracował — jak to wspominają jemu współcześni — regularnie, po kilkanaście godzin dziennie. Żył sam. Czasem żałował, że się nie ożenił, zaraz jednak tłumaczył sobie, że tylko w takich warunkach mógł wszystkie czas poświęcić swemu dziełu¹⁸.

Usiłował Kolberg zainteresować społeczeństwo zbytem swego *Ludu*. Szło mu to jednak — jak często pisze — „tępo”. W Wielkopolsce ogłosił subskrypcję na *W. Ks. Poznańskie*. Udała się tylko w części. Zbывał przeważnie swe dzieła poprzez księgarzy, rozprowadzał je też osobiście i przez pocztę. Stale był w tarapatkach finansowych, a mimo to znaleźli się tacy, którzy nabierali go na grubszą pożyczkę nigdy nie zwróconą. Nakładcą jednego tomu był Ludwik Gumpłowicz, księgarz krakowski, późniejszy profesor w Grazu, znany socjolog. Pewną pomoc otrzymał od Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, póź-

¹⁸ Jak można wnosić, Kolberg nie miał dla ożenku ani czasu, ani zręczności. W odpowiedzi na *List otwarty* nawiązał z Kolbergiem kontakt Józef Bliziński, gospodarujący w Bodzanowie na Kujawach. Nastąpiła między nimi zażyła przyjaźń i Kolberg jakiś czas przebywał w jego dworku. Bliziński, znany z realistycznego odtwarzania w swych sztukach postaci rzeczywistych, przedstawił — jak to z miejsca spostrzegli współcześni — postać Kolberga w swej komedii *Marcowy kawaler*, w osobie Heliodora, zamiłowanego etnografa, przebywającego właśnie w dworku pana Ignacego (samego Blizińskiego?). Heliodor, „poważny, suchy, łysy, w okularach”, chodzący zawsze ze swoją „notyską”, zaleca się do gospodyni, Pawłowej, mówiącej gwara. Usiłuje ją pocałować, ale utyka w swych zamiarach „dla zanotowania jakiegoś wyrazu czy akurat poprawienia okularów” (R. Wojciechowski, *Z dziejów jednej przyjaźni*. „Literatura Ludowa” R. VII, 1963, nr 2-3, Kujawy, s. 46).

niej Akademii Umiejętności, a także z warszawskiej Kasy im. Miąnowskiego — zawsze jednak za określoną liczbę egzemplarzy danego tomu. Głównie też przez wymianę *Ludu* nawiązał Kolberg kontakty zagraniczne, zwłaszcza z folklorystami słowiańskimi — z Aleksandrem Hilferdingiem z Petersburga, Primusem Sobotką i Ludwikiem Kubą z Pragi, F. S. Kraussem, folklorystą słoweńskim, Marinem Drinowem z Bułgarii i in.¹⁹

Mimo trudności *Lud* się rozchodził, a Kolberg, dzięki także innym różnorodnym swoim publikacjom, stawał się coraz bardziej popularny w kraju i znany za granicą. Świadczy o tym m.in. narastająca i poszerzająca się stopniowo korespondencja, będąca znakomitym odbiciem wszystkich spraw, którymi Kolberg żył. Wcześniej też jego model monografii regionalnej zaczyna być przez innych przejmowany i naśladowany. Jednymi z pierwszych byli np. J. Grajnert, W. Siarkowski czy B. Hoff, późniejszy współpracownik Kolberga, dostarczający mu kolorowych rycin. Hoff po zapoznaniu się z pierwszym tomem *Kujaw* zachwyca się jego treścią i według jej układu opracowuje swoje zbiory terenowe. Wielu było takich, którzy — bez przyznawania się — kopiowali w swoich pracach układ *Ludu* Kolberga.

Poszczególne serie *Ludu* stają się też przedmiotem mniej lub bardziej fachowych ocen. Wielokrotnie zabiera w tej sprawie głos K. Wł. Wójcicki. Omawiając pierwszy tom *Kujaw* na tle dotychczasowej literatury tego rodzaju pisze, że „na czele wszystkich pierwszeństwo za prawdę należy p. Oskarowi Kolbergowi”, który „wyłącznie oddał się pracom etnograficznym i na tym polu najobfitsze zebrał plony”. Szczególnie cieszy go sposób oddania pieśni z melodiami, czyni jednak pewien zarzut Kolbergowi, że „przy tak dokładnych badaniach nie godzi się i nie można opuszczać ani licznych pieśni pobożnych, które są w ustach ludu, ani też zaniedbywać bliższego rozpatrzenia co do jego gorącej wiary i praktyk z nią połączonych [...]”²⁰. Kolberg trzymał się jednak stale raz wytyczonej drogi. Interesował się po części także i takimi pieśniami, ale nie jako przejawem pobożności, lecz kultury i jej przeszłości. W innych recenzjach Wójcicki podkreśla

¹⁹ J. Burszta, *Kontakty Oskara Kolberga z etnografami i folklorystami słowiańskimi*. [W:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 3, Warszawa 1968, s. 203–209.

²⁰ „Biblioteka Warszawska”, 1869, t. I, s. 134–140.

m.in. ważność tak szeroko zakrojonych badań Kolberga z tej racji, że „dzisiaj, przy zmianach stosunków rolniczych, które są zapowiedzią lepszej przyszłości, lud nasz szybko ulega przemianie. Zbiera więc co rychlej wszystko pomiędzy nim należy, co tylko może charakterystykę jego stanowić”²¹.

Podobnie pisze w parę lat później recenzent „Dziennika Poznańskiego” M. A. Szulc, który miał możliwość poznania pracy terenowej Kolberga w czasie jednej z wycieczek w Poznańskim i podziwiał „sumiennosc i staranność, z jaką dopytywał się o każdy szczegół z życia ludu i z jaką zapisywał sobie wszystko, cokolwiek mogło się przyczynić do jak najdokładniejszego opisu ludu naszego”. Ten właśnie lud zachował najwierniej swoje tradycje, ale „cywilizacja nowoczesna poczyna jednakże tu i ówdzie zacierać znamiona narodowe [...] pokrywając wszystko jednostajną, bezbarwną powłoką”. Póki czas, należy więc skrzętnie opisywać „wszystkie objawy rodzinnego życia”, jak to właśnie doskonale czyni Kolberg. Mieści się tu też znamienna uwaga, że „druk tego dzieła [ma on na myśli *W. Ks. Poznańskie*] postępuje jednakże z wolna, gdyż publiczność nasza za mało je popiera”²².

Z wielu względów, o których trudno tu pisać, nie jest to zaskakujące. Kolberg zresztą nie pisał swoich dzieł dla szerokiego społeczeństwa, nie popularyzował ich. Był dalekowzroczny. Chociaż chodziło mu o normalny ich zbyt, to przecież miał na względzie głównie cele naukowo-poznawcze. Od tej też strony jest szczególnie przez ówczesnych specjalistów ceniony. Tak też widzą jego dzieła za granicą. Na przykład W. Nehring, profesor uniwersytetu wrocławskiego i redaktor berlińskiego „Archiv für slawische Philologie”, rzutując 9 wydanych tomów *Ludu* na tło ogólnego dorobku slawistyki powiada, że „dzieło Kolberga jest bez wątpienia najważniejszym osiągnięciem pojedynczego badacza na polu etnografii słowiańskiej”²³.

²¹ Tamże, 1872, t. III, s. 472–475. Inne oceny — tamże: 1874, t. III, s. 160–161, 1875, t. I, s. 478–479. Prawdopodobnie pióra Wójcickiego jest recenzja zamieszczona w „Kłosach”, 1877, s. 64 (podpis: W.).

²² „Dziennik Poznański” nr 225 z 2 X 1875.

²³ W. Nehring, *Die philologischen Arbeiten bei den Polen in neuerer Zeit*. „Archiv für slawische Philologie”, Berlin 1876, t. I, s. 249–266.

Nie inaczej oceniają dzieło Kolberga ówcześni fachwci krytycy w kraju. Mający już swój poważny dorobek etnograficzny Zygmunt Gloger poświęca omówieniu dzieł Kolberga specjalne artykuły. W jednym z nich pisze zaraz na wstępie, że:

„Oskar Kolberg, jako sumienny, umiejętny i niezmordowany zbieracz materiałów etnograficznych w ogóle, a w szczególności melodii, zajmuje dziś pierwsze miejsce na swoim polu nie tylko w piśmiennictwie naszym, ale i całej Słowiańszczyzny”.

„Cóżkolwiek bądź — pisze dalej — dwanaście serii *Ludu* Kolberga stanowią już tak wspaniałe dzieło, jakim w literaturze etnograficznej podobno żaden inny lud w Europie poszczycić się nie może”.

Gloger niepokoi się jednak, gdyż:

„Oglądając u sędziwego badacza ten ogrom notatek, stanowiący prawdziwy labirynt, do którego on tylko jeden klucz posiada, smutnego doznałem wrażenia. Kolberg liczy już 65 lat i ma zdrowie bardzo wątpliwe, a następcy po sobie nie ma żadnego. Zaiste, nie ma wśród nas nikogo, który by łączył w sobie, jak ten starzec, głęboką znajomość muzyki ludów z wysokim wykształceniem naukowym i nieporównaną wytrwałością w sumiennym i umiejętnym gromadzeniu materiałów etnograficznych”²⁴.

Obok wielu innych pochwalnych głosów, m.in. znanego historyka W. Smoleńskiego, który pisał (1887), że „kilkunastotomowy *Lud* nieocenione zawiera skarby i zagranicą nawet imponuje ogromem” — były oczywiście i głosy krytyczne, wytykające drobne usterki w tekście, słabą stronę techniczną wydawnictwa, posądzające Kolberga o brak zmysłu krytycznego²⁵, domagające się większej ilości odsyłań do wariantów tekstowych, podawania nazwisk informatorów i wykonawców pieśni, zarzucające rozbijanie niektórych pieśni na kilka samodzielnych części, zbyt obfite korzystanie z materiałów publikowa-

²⁴ Z. Gloger, *Oskar Kolberg i jego prace*. „Kłós”, 1880, nr 789, s. 107–110; nr 790, s. 124; zob. też: Z. Gloger, *Oskar Kolberg*. „Tygodnik Ilustrowany” nr 273, 1881, s. 177–178. Tu m.in. zastanawia się Gloger nad formami pomocy dla Kolberga, aby jego dzieło mogło dalej wychodzić („potrzeba by tylko 50 prenumeratorów” a „mogłyby corocznie wyjść dwa tomy”).

²⁵ Np. H. Biegeleisen w „Bibliotece Warszawskiej”, 1886, t. IV, s. 431–441. Na tę recenzję odpowiedział Kolberg obszernym artykułem.

nych itd.²⁶ Wszyscy jednak byli zgodni w uznaniu ogromu i wagi całego dzieła.

W 1889 r. z inicjatywy naukowego i literacko-artystycznego środowiska krakowskiego urządzono Kolbergowi jubileusz 50-lecia jego pracy naukowej. Z okazji tej ukazały się w prasie i w czasopismach naukowych artykuły omawiające jego postać, prace badawcze i charakteryzujące cały dorobek naukowy. Pisali m.in. Izydor Kopernicki, Adam Pług (Antoni Pietkiewicz) i Jan Karłowicz²⁷. Działo się to wtedy, kiedy ukazało się już 27 tomów *Ludu* dotyczących dziewięciu regionów etnograficznych kraju. Ze zdumieniem podsumowywano imponujący dorobek skromnego człowieka, który ukończył właśnie 75 lat życia i nadal był bardzo czynny w spiesznym opracowaniu i publikowaniu planu swej półwiekowej konsekwentnej pracy badawczej. Oceny te nie były zwykłymi laurkami, ale wyrazem szczerego podziwu nad zdumiewającym efektem, jaki z tego podsumowania wynikał. Wiedzano przecież także, że jeszcze drugie tyle materiału ma Kolberg w rękopisach. Słusznie więc stwierdzono, że Kolberg „nie jest wprawdzie ani pierwszym, ani jedynym u nas pracownikiem tego rodzaju, ale to pewna, że nikt ani przed nim, ani współcześnie z nim tyle i takich jak on płonów nie zebrał”. Z podziwem zastanawiano się nad faktem, jak mógł ten człowiek, „będąc przez całe życie tylko nauczycielem muzyki, urzędnikiem biurowym i rezydentem w domu przyjacielskim, zdobyć się na środki tak znaczne, jakich wymagało wydanie tylu szacownych dzieł” (A. Pług).

Przypadający na 31 maja 1889 r. jubileusz stanowił apogeum uznania Kolberga ze strony społeczeństwa. Jubileusz urządzono — jak to mówi szczegółowe sprawozdanie — pod hasłem: „Cześć Kolbergowi”. Naczelnym zaś tytułem uroczystości był fakt, że:

„Nie polityk, nie człowiek stronnictwa, lecz bezprzykładnie skromny, cichy a sumienny i skrzętny badacz, chluba narodu, dziś już uznany przez obcych, zazdroszczących go nam, jako znakomity et-

²⁶ Np. I. Franko w recenzji *Pokucia*, część III. „Kwartalnik Historyczny”, 1889, t. III, s. 740–741.

²⁷ I. Kopernicki, *Oskar Kolberg*, „Nowa Reforma”, 1889, odb.; A. Pług, *Oskar Kolberg. W pięćdziesiątą rocznicę jego pracy na polu etnografii*. „Kłosy” nr 1249, 1889, s. 353–354; J. Karłowicz, *Oskar Kolberg*. „Wisła”, 1889, t. III, s. 468–473.

nografa polski — Oskar Kolberg, dziełami swoimi zbudował sobie monumentalny pomnik, który potomność podziwiać będzie”²⁸.

Do sali Towarzystwa Strzeleckiego, gdzie odbywała się główna uroczystość, przybyli przedstawiciele zarówno miejscowego świata nauki, sztuki i literatury, jak też ze Lwowa i Warszawy. Przybył prezes Akademii dr Józef Majer, Jan Matejko, Juliusz Kossak, Michał Bałucki, „grono literatów, artystów, profesorów itd.” Byli przedstawiciele krakowskiej „Czytelni Akademickiej”, ruskiego stowarzyszenia akademickiego w Krakowie, deputacja chłopów z Modlnicy pod Krakowem oraz „grono wieśniaków i wieśniaczek”, które po przemówieniach i po występach orkiestry wojskowej „odśpiewało harmonijnie i z dziarskim zacięciem pieśni ludowe: *Kwiatki nasze, Wesół i szczęśliwy* (krakowiak Moniuszko–Żeleński), *Dwie gwiazdki* Jana Galla, umyślnie przybyłego na obchód, wreszcie *Skoro zabłyśnie piękny poranek* i *Stoi Maryś w oknie Maszyńskiego*”.

Znamienne były niektóre akcenty wygłoszonych na uroczystości przemówień. Przewodniczący Komitetu Jubileuszowego, Ksawery Konopka podkreślał, że jubilat „trafił w serce narodu, boć opisał jego serce, żywotną siłę ludu polskiego i ruskiego, który wraz z młodzieżą polską i ruską jedyną jest nadzieją pomyślniejszej dla całego narodu przyszłości”.

Reprezentant „Czytelni Akademickiej”, Damazy Miśko, podnosił odkrywczą działalność Kolberga przez ukazanie nie znanego dotąd świata, który był „tuż obok nas: pod słomianą strzechą naszej wiejskiej chaty, pod grubą siermięgą polskiego chłopca”. Na świat ten patrzono dotąd „ślepyimi oczyma”; w różnorodne dźwięki jego życia wsłuchiowano się „głuchymi uszami”. „Świat ten to lud nasz, którego pracą i potem żyliśmy [...]. Słowem, odkryłeś niewyczerpane źródło, w którym nie tylko dzisiejsza poezja i literatura piękna zaczyna szukać natchnienia, ale z którego czerpać «wiedzę o ludzkiej» pełnymi garściami będą ci wszyscy, komu jest drogie dobro ojczyzny i kto lud uważa za podwalinę naszego narodowego bytu”.

W podobnym tonie przemawiał przedstawiciel ruskiego stowarzyszenia akademickiego „Akademiczna Hromada”. Z czułością zwraca-

²⁸ A. K., *Uczenie zasług Oskara Kolberga*, „Nowa Reforma” nr 126, 1889.

cali się do niego chłopi z Modlnicy, „że to właśnie nasze zwyczaje i obyczaje nasze, śpiewy i pieśni badałeś i zbierałeś, aby to, co w nas dobrego i pięknego, zachować dla przyszłości”.

Rzeczywiście, trafne a zarazem przewidujące były te proste i szczerze wyznania i stwierdzenia.

O znaczeniu i popularności Kolberga w całym kraju świadczyły szczególnie telegramy i adresy gratulacyjne. Nadesłali je m.in.: J. Karłowicz, A. Cieszkowski, L. Gumplowicz, H. Rewakowicz, B. Wysłouch, I. Franko, J. Kasprowicz, towarzystwa naukowe i muzyczne w kraju i niektóre z zagranicy, dyrekcje szkół muzycznych i artystycznych, organizacje społeczno-kulturalne, redakcje krajowych czasopism i wydawnictw, w tym zbiorowy od 32 redakcji czasopism warszawskich, a Koło Artystyczno-Literackie ze Lwowa przysłało adres z 1145 podpisami.

Jako dar jubileuszowy dla Kolberga ofiarował się wydać ostatni przygotowywany przez jubilata tom *Przemyskie* „kosztem własnym szczerzy wielbiciel prac jego i zasług, hrabia Wł. Dzieduszycki”²⁹.

DAWNIEJ I OBECNIE

W okresie jubileuszu oraz w rok potem, w związku ze śmiercią Kolberga, współcześni podsumowali nie tylko niezwykle dzieło jednego skromnego człowieka, realizującego z uporem i z pełnym samozaparciem jedyną ideę swego życia, ale w pewnym sensie naświetlili także społeczną i naukową sytuację w zakresie badań ludoznawczych.

Gdy Kolberg w latach czterdziestych zaczynał swoją działalność badawczo-publikacyjną, nie było w obiegu ani terminów: etnografia i folklorystyka, ani nie używano też określenia: kultura ludowa. Zakres jego zainteresowań przedmiotowych określano wieloma szczegółowymi oznaczeniami: muzyka i poezja ludowa, pieśni ludu (ale już nie ludowe), powieści ludu, wierzenia, świat nadzmysłowy, obrzędy, zwyczaje itd. Na warunki materialne życia ludu nie zwracano jeszcze żadnej uwagi. To dopiero Kolberg wprowadził działy: „Wieś”, „Chata”, „Zajęcia domowe” itp.

²⁹ I. Kopernicki, *Śmierć Kolberga*. „Wisła”, 1890. t. IV, s. 509–513.

W czasie jubileuszu i później nazywano Kolberga „etnografem” — i to największym polskim etnografem. Terminu: „etnograficzny” zaczyna używać Kolberg od serii *Sandomierskie*, końcowe zaś tomy *Ludu* określa wręcz jako „Obrazy etnograficzne”. I w tym leży chyba istota sprawy.

Kiedy Kolberg zaczął publikować swoje serie *Ludu*, nie było jeszcze żadnej teorii etnograficznej czy folklorystycznej. Istniało spopularyzowane przez Kołłątaja przekonanie, że trzeba badać życie „pospółstwa” we wszystkich prowincjach kraju — a to dlatego, że „lud” w ujęciu przedstawicieli oświecenia i romantyzmu, mający wejść w skład tworzącego się narodu, wykazuje inne cechy tego życia. Romantycy widzieli w tej inności nienaruszone i zachowane w pełni pokłady słowiańskie i staropolskie, na których może się oprzeć i odbudować naród polski. A gdy R. W. Berwiński w swoich *Studiach o literaturze ludowej* (1854) wykazał, że tak nie jest — został wówczas przemilczany.

Kolberg wystartował także z takiej romantycznej pozycji, w pracy badawczej wykazywał jednak inne nastawienie. Badając pieśni ludowe traktował je przede wszystkim jako fakt kulturowy, jako zjawisko. Stąd pochodzi wiązanie w jego pracach tekstu z melodią oraz precyzja i skrupulatność w ich dokumentowaniu. Tak bowiem zadokumentowany fakt ma podstawowe znaczenie dla dalszych dociekań.

W 1884 r. odbył się w Krakowie zjazd i sesja naukowa im. Kochanowskiego. Wśród wielu odczytów był też i referat znanego historyka literatury, prof. Piotra Chmielowskiego — *Jak należy traktować utwory poezji ludowej w historii literatury polskiej*. Po naświetleniu historii badań owej „poezji ludowej” (Chmielowski przeciwny był używaniu terminu „literatura ludowa”), referent skoncentrował się na problemie postawionym jeszcze przez Kołłątaja, czy i w jakiej mierze utwory ludowe można traktować z punktu widzenia formy i treści jako zabytek epoki przedchrześcijańskiej, a stąd czy można mówić — jak to myśleli romantycy — o takiejże epoce literatury polskiej. Wśród wielu dyskutantów (m.in. J. Hanusz, F. Smolka, S. Matusiak) zabrał głos także Kolberg, „przyjęty hucznymi oklaskami”. Skromnie, ale realistycznie i znamienne dokonał samooceny swego dzieła, a zarazem wyłożył swoje stanowisko.

„Przedmiot, którym ja się zajmuję — mówił — jest dopiero początkiem i niejako wstępem do tego, co ma być stworzonym [...]. Ja daję właśnie materiał do tych wszystkich prac i mam go dużo jeszcze w tece. W miarę zaś postępu tego wydawnictwa, być może, że i poglądy w wielu razach się zmieniają, ponieważ to, co było dotąd powiedziane, było oparte na poznaniu egzystujących zbiorów [...]. Ja nie badam wszystkiego tak głęboko, bo daję materiał [...]. Jednakże to jest tylko częścią rzeczy. To, co p. Chmielowski powiada o pieśni ludowej, jest prawdą według mego przekonania. Rzeczywiście nie jest to literatura dawniejsza, tylko literatura nowa, a tylko są pewne momenta, pewne wskazówki, które [...] mogą mieć w sobie rzeczy nadzwyczaj stare, sięgające zamierzchłej przeszłości, które dopiero stamtąd wydobyć należy [...]. Pieśni więc w ten sposób użyte, będą rozjaśniać historię, ale w literaturze muszą być traktowane jako tylko dzisiaj nabyte, a nie jako literatura ludowa przedchrześcijańska [...]” (Inaczej jest zaś z zabobonami i gusłami)⁸⁰.

Zdawał sobie Kolberg dobrze sprawę zarówno z możliwości genetycznego i historycznego interpretowania faktów kulturowych, jak też z ich zmienności w przestrzeni. Pociągało go więcej to drugie. Tak ustawił też treść pierwszego tomu — *Pieśni ludu*. A ponieważ wcześniej począł ujmować pojedynczy fakt kulturowy w jego pełnym kontekście — prosta była stąd droga do ustalenia modelu pełnej etnograficznej monografii i jej powielania w seriach *Ludu*.

Ostatnimi słowami wypowiedzianymi przez Kolberga były: „według sił moich zrobiłem za życia co mogłem [...], a to, co po sobie zostawiam, przyda się ludziom na długo”.

Można by dużo mówić na temat, co zrobił i jak to się przydaje. Znaczenie naukowe jego dorobku można najzwyczajniej ująć w trzech punktach: 1) dokumentacja niezmierzonej liczby faktów kulturowych, 2) systematyka tych faktów w formie treściowego układu monografii etnograficznej, 3) odzwierciedlenie głównego zarysu obrazu kulturowego kraju w podziale regionalnym.

1. Dokumentacja faktów kulturowych. Ta była dla Kolberga podstawowa i najważniejsza. Kiedy w latach siedemdziesiątych

⁸⁰ „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce”, Kraków, 1886, t. 5, s. 162 i nast.



25. Przed plebanią. Obraz Fr. Kostrzewskiego
(wg „Kłosów” 1870)

interesował się rozwojem etnografii w świecie i gdy stwierdził, że u nas ona „zaledwie kielkować zaczyna”, to zdecydowanie podkreślał, że nauka ta „oprzec się winna na autentycznych dowodach leżących w kronikach, dokumentach, dyplomatach, mapach, planach itd.”, i że etnografia „wzrost i korzyści swe zawdzięczać będzie liczbie, dokładności i wiarygodności dostarczanych jej materiałów, typów, okazów, opisów, fotografii i rysunków szczegółowych i zbiorowych. Bez nich ani zdolności autora, ani jego zabiegi i prace na wnioskach osobistych i domysłach częstokroć oparte [...] pożądanego nie odniosą skutku”³¹. Toteż w swej pracy badawczej z pełną dokładnością notował warianty melodyczne, treściowe, językowe, odmiany obrzędów, zwyczajów, wszelkich utworów literatury ustnej, sam szkicował stroje, chaty, narzędzia, typy ludowe itd. W tej dokładności repre-

³¹ O. Kolberg, *Obecne stanowisko etnografii*. „Przewodnik Naukowy i Literacki”, R. IV, 1876, s. 710–726.

zentował, można rzec, w pełni pozytywistyczne stanowisko metodologiczne w nauce.

Ta właśnie troska o dokładną dokumentację faktów zapewniła jego dziełom nieprzemijającą wartość. Kolberg do ostatnich lat swego życia miał pełną świadomość przydatności takich właśnie jego prac, w których „materiał podany [...] ma dostarczyć karmi i żywiołu naukowego różnym gałęziom wiedzy z etnografią spowinowaconym, do dalszego użytkowania [...]”. Tak też się stało.

Materiał przez niego zgromadzony został w pełni wykorzystany w syntezach etnografii Polski A. Fischera, J. St. Bystronia, St. Poniatowskiego, K. Moszyńskiego i in., w monografiach etnograficznych większych i mniejszych regionów, w setkach monografii problemowych — etnograficznych, folklorystycznych i itp. Nawet współczesne językoznawstwo znajduje tu zupełnie przydatne źródło. Okazuje się — co stwierdzają zapoznani z jego rękopisami specjaliści — że zapisy gwarowe Kolberga odpowiadają współczesnym wymogom dokumentacji językowej, a że pochodzą one sprzed stu lat — tym większa ich wartość.

Mówiąc w ostatnim słowie: „to [...] przyda się ludziom na długo” — Kolberg zapewne nie przypuszczał, że w drugiej połowie XX w. jego dzieła będą niewyczerpalnym źródłem dla amatorskich i zawodowych zespołów pieśni i tańca, setek teatrów amatorskich, zawodowych, lalkowych czy innych, występów estradowych, audycji radiowych i telewizyjnych, filmów dziecięcych, krajoznawczych, oświatowo-kulturalnych itd., a nawet dla artystycznych zespołów „mocnego uderzenia” — jak to obserwujemy właśnie dzisiaj. O tym wszystkim można by napisać już teraz sporą książkę.

2. Systematyka układu monografii regionalnych. Kolberg stworzył tu — jak wspomnieliśmy — wyraźny wzór, który, jak się okazało, został przez jemu współczesnych i potomnych w całości przejęty i — po pewnym, późniejszym usystematyzowaniu w szczegółach — jest powszechnie stosowany do ostatnich czasów. Dotąd też nie ma u nas innego, lepszego modelu opisowego kultury ludowej. Można nawet powiedzieć, że pod tym względem etnografia opisowa ma u nas, w porównaniu z europejską, specyficzne cechy. Okazuje się też, że do Kolbergowskiej systematyki pieśni ludowej oraz

poszczególnych gatunków folkloru, folklorystyka współczesna niewiele już dorzuciła.

3. Zarys regionalizacji etnograficznej kraju. Dzięki temu, że Kolberg — jako jedyny zresztą dotąd — zrealizował niemal w pełni program Kołłątaja, praca jego legła u podstaw wszystkich późniejszych opracowań układu etnograficznego kraju oraz różnorodnych studiów porównawczych, o które tak Kolbergowi chodziło.

*

Świadomość znaczenia naukowego i różnorodnej przydatności dzieła Kolberga istniała w społeczeństwie polskim stale. Gorzej było z dostępem do jego dzieła. Jan Karłowicz już w 1892 r. wołał: „Kto i kiedy dostarczy nam reszty spuścizny po Kolbergu?” Na innym zaś miejscu pisał: „I jeszcze jedna, gorzka niestety uwaga. Faktem jest, że kompletnych egzemplarzy pism Kolberga jest w Warszawie najwyżej dwa”³². Mimo wysiłków wielu ludzi, monumentalne *Dzieła wszystkie* O. Kolberga ukazują się dopiero w Polsce Ludowej. Jest to wyrazem nie tylko hołdu złożonego przez społeczeństwo twórczej pracy wielkiego Polaka XIX w., ale także uznania roli nauki i samej kultury ludowej w tworzeniu się nowoczesnego społeczeństwa polskiego oraz świadomości znaczenia tej kultury we współczesnym i przyszłym życiu kulturalnym narodu.

Publikowane z pewnymi zmianami
i pod innym tytułem w kwartalniku „Kultura i Społeczeństwo” nr 3, 1970.

³² Jan Karłowicz w recenzjach kilku ostatnich tomów *Ludu* w „Kwartalniku Historycznym”, R. VI, 1892, s. 357.

Oskar Kolberg a Słowiańszczyzna

OGÓLNE OSIĄGNIĘCIA BADAWCZE KOLBERGA NAD SŁOWIAŃSZCZYNĄ

Oskar Kolberg należy bez wątpienia do największych postaci w etnografii polskiej, a zapewne także i słowiańskiej. Jego *Lud* i zbiory pieśni tworzą dzieło, któremu równego trudno jest znaleźć¹.

Kolberg objął badaniami przede wszystkim kulturę ludu polskiego; dał opisy etnograficzne wszystkich regionów etnograficznych ziem polskich oraz zgromadził olbrzymią wręcz ilość materiału folklorystycznego, zwłaszcza pieśni. Będąc z wykształcenia muzykiem, na ten dział kultury ludu zwracał szczególną uwagę i pragnął stworzyć wystarczający materiał do studiów porównawczych nad typologią pieśni ludowych, zarówno polskich jak i słowiańskich. Takie studia były

¹ *Dziela wszystkie* O. Kolberga opracowane są do druku przez Redakcję Naczelną w Poznaniu w ramach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, na podstawie uchwały Rady Państwa z 1960 r. Do końca r. 1972 z całej spuścizny Kolberga zawartej w pierwodrukach i rękopisach, ukazało się 55 tomów. Reszta znajduje się w stopniowym opracowywaniu. *Dziela* wydawane są z dotacji finansowych Polskiej Akademii Nauk.

Omawiany tutaj temat nawiązuje do następujących opracowań: J. Burszta, *Kontakty Oskara Kolberga z etnografami i folklorystami słowiańskimi*. [W:] *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 3. *Nauka o literaturze*. Warszawa 1968; Tenże, *Die Interessen Oskar Kolbergs für Kultur der West- und Südslawen*. „Ethnologia Slavica”, t. III, 1972.

początkowo jego wyłącznym planem naukowym. Dał temu wyraz w I tomie swych dzieł — *Pieśni ludu polskiego* (1857). W tym też okresie — jak będzie o tym niżej mowa — interesował się pieśniami ludowymi sąsiednich terenów — Białorusi, Ukrainy, Litwy, pieśniami łużyckimi, czeskimi oraz południowych Słowian. Gdy przeszedł do opracowywania pełnych monografii etnograficznych poszczególnych regionów polskich i sąsiednich (Litwy, Białorusi, Rusi Czerwonej) — pieśń sama oraz związane z nią obrzędy stanowiły dla niego nadal pierwszoplanowy przedmiot badań.

W zakresie zbierania i opracowywania pieśni ludowych Kolberg poszedł w ślady swych polskich i europejskich poprzedników, takich jak: V. S. Karadzić, P. J. Szafarzyk, M. A. Maksymowicz, Wacław z Oleska, J. Kollar, Ž. Pauli, J. P. Sacharow, J. Smolerj, L. Haupt, K. J. Erben i inni. Ale, w przeciwieństwie do większości z nich, większą wartość przypisywał nie tekstom, lecz melodiom². I w tym zakresie był oryginalny. Kiedy zaś podjął serię regionalnych monografii etnograficznych, to nowatorskim był zarówno w ustaleniu jednolitego schematu treściowego takich monografii, jak też w ustaleniu planu badań kultury ludowej na tak olbrzymim słowiańskim obszarze. Podejmując badania całości kultury ludowej Kolberg świadom był tego, że wkracza w obręb kilku naraz nauk — i to nauk nowych, dopiero się kształtujących — i że tworzy dla nich zasadniczą bazę materiałową. Jeden był jednak dla tych nauk obiekt badań — lud słowiański. W jednym z listów z 1869 r. pisał: „Z zamiłowania do wszystkiego, co ma na celu śledzenie bytu teraźniejszego, jak i wyświecenia przeszłości słowiańskiego ludu, zbieram już od lat 30, podróżując po bliskich mi i dalszych prowincjach kraju, który zamieszkuje, materiały dotyczące się etnografii, lingwistyki, poezji, muzyki, słowem, wszystkiego, co charakter ludu i jego życie obecne i przeszłe wystawia w najprawdziwszym świetle, a co doprowadzić może bada-

² Do czasów Kolberga nie zwracano większej uwagi na melodie pieśni ludowych uważając je — jak pisał ówczesny krytyk muzyczny M. A. Szulc — „za rzecz tylko dodatkową i zbyteczną”. Kolberg, wydając w latach 1842–1845 pierwszy swój 6-zeszytowy zbiorek *Pieśni ludu polskiego*, wszystkie zaopatrzył w nuty. Podobnie uczynił we wspomnianym wielkim zbiorze z r. 1857 również pod tytułem *Pieśni ludu polskiego*.

czy do należytego ocenienia wielkiej zasługi i znaczenia Słowian w ogólnym postępie i kulturze ludzkości”³.

Zwierzenia powyższe zawierają lapidarne ujęcie naczelnego zadania całego życia Kolberga, jego dewizy życiowej. Zrodzone z romantycznego uniesienia zainteresowania badawcze pieśnią ludową rozrosły się do pozytywistycznego programu gigantycznych rozmiarów — stworzenia podstaw do poznania kultury Słowian. Nikt z poprzedników Kolberga, ani z jemu współczesnych, zadania takiego sobie nie postawił — zadania, przekraczającego niewątpliwie siły i możliwości jednego człowieka. Ten olbrzymi program Kolberg konsekwentnie realizował. I chociaż mógł on położyć największą uwagę — rzecz oczywista — na polski obszar etniczny, to jednak badania tego obszaru ściśle mu się wiązały i przeplatały z badaniami tych słowiańskich grup etnicznych, do których dane mu było dotrzeć. Na terenach zaś etnicznie mieszanych i przejściowych oba te zainteresowania — polskie i słowiańskie — tak ściśle się z sobą wiążą, że po prostu trudno je od siebie oddzielić.

SŁOWIAŃSZCZYNA WSCHODNIA

Był więc Kolberg etnografem i folklorystą słowiańskim. Poza ziemiami polskimi najwięcej wysiłku badawczego włożył w badanie sąsiednich wschodnich grup etnicznych Słowian: Białorusinów, ruskich grup etnicznych w ówczesnej wschodniej Galicji (Lwowskie, Stanisławowskie, Tarnopolskie) i górali ruskich w Karpatach (Hucułów, Bojków, Łemków), mniej zajmował się Ukrainą właściwą.

Na dorobek badawczy Kolberga można spojrzeć dwojako: 1) od strony rodzaju naukowego opracowania, 2) biorąc pod uwagę region etniczny czy etnograficzny. Oba te ujęcia są wzajemnie komplementarne.

W opracowaniach i w całej spuściźnie zbieracko-badawczej można wydzielić trzy główne grupy: 1) monografie regionalne, 2) zbiory jednotematyczne, 3) rozprawy syntetyczno-teoretyczne.

³ O. Kolberg, *Korespondencja, część I (Dziela wszystkie, t. 64)*, s. 232, list do A. Przeździeckiego.

Główną i reprezentacyjną częścią spuścizny Kolberga są wspomniane monografie etnograficzne, czy ściślej — etnograficzno-folklorystyczne. Każda z nich dotyczy określonego regionu, wydzielonego na jakiejś zasadzie (etnonimu, jednostki administracyjnej, języka itp.), a zawiera opisy i materiały tworzące podstawę do poznania poszczególnych dziedzin kultury ludności zamieszkującej ten region. Spośród całości *Dzieł wszystkich* aż 61 tomów ma taki charakter regionalny, przy czym 55 tomów — to monografie pełne. Został w nich ujęty cały polski obszar etnograficzny w jego podziale na regiony oraz szeroki pas terytoriów sąsiednich. Jest znamienne, że aż 17 tomów monografii regionalnych dotyczy Słowian wschodnich. Materiały do etnografii Słowian zachodnich i południowych, nie stanowiące zresztą pełnych monografii, zawarte zostały w dwóch specjalistycznych tomach (t. 58 i 59) oraz w tomie zbiorowym o charakterze studiów (t. 63, *Studia, rozprawy, artykuły*).

Jak z tego wynika, szczególnie nacisk kładł Kolberg na tereny wschodnie. W ciągu 28 lat najbardziej intensywnego okresu badawczego (1858–1886) przebywał on 19 razy na terenach zamieszkałych przez ludność ukraińską i białoruską, podczas gdy tylko 4-krotnie był na terenach czechosłowackich, raz na Łużycach i jeden raz na obszarze Słowian południowych.

Część monografii regionalnych dotyczy terenów etnicznie przejściowych, polsko-ukraińskich. Do takich należą: *Chelmskie* (t. 33, 34 i 47), *Przemyskie* (t. 35), *Wolyń* (t. 36), *Sanockie-Krośnieńskie* (t. 49–51). Bardziej zwartych regionów dotyczą tomy *Dzieł wszystkich*, jak: *Pokucie i Ruś Karpacka* (tomy: 29–32 oraz 54 i 55), *Ruś Czerwona* (t. 56–57) oraz *Białoruś-Polesie* (t. 52). Można tu wreszcie dodać mieszany, polsko-litewski tom *Litwa* (t. 53).

Jest znamienne, że zainteresowania etnograficzno-folklorystyczne Kolberga i cała jego ponad 50-letnia działalność badawcza wzięły swój początek od zetknięcia się badacza ze wschodnio-słowiańską i litewską kulturą ludową. Było to w latach 1836–1838, kiedy to Kolberg był na tamtych terenach nauczycielem domowym i odbył wielomiesięczną podróż po Białorusi, Litwie i Łotwie, i kiedy to interesował się jeszcze wyłącznie pieśniami ludowymi. Później tereny wschodnie stały się przedmiotem jego systematycznych i długotrwa-

łych badań, przy czym najwięcej zainteresowania okazał dla kultury grup ukraińskich.

Monografie tych grup — jak zresztą i innych — zostały oparte na materiałach różnego pochodzenia: będących wynikiem własnych badań terenowych, uzyskanych z badań współpracujących z Kolbergiem etnografów, folklorystów i zbieraczy-amatorów, wreszcie pochodzących ze źródeł publikowanych różnego rodzaju. Powstały tak pełne niemal zarysy kultury ludowej wspomnianych regionów i grup etnicznych, częstokroć dotąd jedyne. Dla współczesnej etnografii, folklorystyki, etnomuzykologii i językoznawstwa przedstawiają one bezcenną wartość. Świadczą o tym odgłosy recenzyjne na temat opublikowanych dotąd monografii⁴.

Tym wschodnim terenom — litewskim, białoruskim i ukraińskim — Kolberg poświęcił także szereg specjalistycznych artykułów poruszających problematykę pieśni, zwyczajów i obrzędów, typów etnograficznych, niektórych gatunków folkloru itd., o których na tym miejscu nie będziemy bliżej mówić⁵. Należy wszakże nadmienić, że w uznaniu tych prac już w 1865 r. Kolberg został mianowany członkiem-korespondentem Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. Ścisłejsze kontakty naukowe nawiązał m.in. ze znanym sławistą

⁴ Victoria A. Juzvenko, *Pol'skij fol'klorist Oskar Kolberg — zbirac i doslidnik ukrains'koj narodnoj poetičnoj tvorčosti*. „Narodna Tvorčist ta Etnografija” 1961, t. 2, s. 65–71; Ljudmila N. Vinogradova, *Mesto i značenje Kol'berga v pol'skoj fol'kloristike*. „Sovetskoje Slavjanovedenje” 1967, t. 6, s. 40–48; V. K. Bandarčyk, *Belaruskaja etnografija u pracach polskich dasledčykv XIX st.* „Lud” 1967, t. 51, cz. I, s. 93–163; Jonynas Ambrozius, *Oskaras Kolbergas ir Lietuva*. „Perguli” 1968, nr 9; N. Dubrovskaja (Kiraj), *Trud Oskara Kol'berga „Lud” i ego mesto v pol'skoj fol'kloristike*. „Slavica”. Annales Instituti Philologiae Slavicae Universitatis Dubrenensis de Ludovico Kossouth Nominatae, 1968, t. 8, s. 49–59; V. A. Juzvenko, *66 tomiv fol'klornogo zybrannja Oskara Kolberga*. „Narodna Tvorčist' ta Etnografija” 1969, nr 6, s. 25–29; Tejże, *Nove narodzennja fol'klorističnych prac O. Kol'berga*, „Slov'jans'ke Literaturoznavstvo: Fol'kloristyka” 1970, nr 6, s. 92–94; L. A. Malaš-Aksamitova, E. R. Sabalenka, *Belarus' u etnografična-fol'klornaj spadčyne O. Kol'berga*. „Vesci Akademii Navuk BSSR”, seryja Gramadskich Navuk, 1970, nr 3, s. 125–127 i in.

⁵ Zob.: M. Tarko, *Prace i materialy Oskara Kolberga dotyczące kultury ludowej Słowian wschodnich i zachodnich oraz Litwy*. [W:] *Ludowość dawniej i dziś*. Studia folklorystyczne, t. IV, Ossolineum 1973 (w druku).

rosyjskim, Aleksandrem Hilferdingiem (1831–1872), autorem znakomitej rozprawy *Ostatki Slavjan na jużnom bieriegu Baltijskiego Moria* (1862). Pracę tę przełożył Kolberg na język polski i później zabiegał o jej wydanie w serii prac krakowskiej Akademii Umiejętności (opublikowano ją dopiero ostatnio w t. 39 *Dzieł wszystkich pt. Pomorze*). Kolberg usiłował uzyskać od wspomnianego Towarzystwa Geograficznego pomoc w wydawaniu jego *Ludu*.

SŁOWIANIE ZACHODNI

Różne były zainteresowania Kolberga grupami ludności słowiańskiej zamieszkałymi w obrębie państwa pruskiego. Gdy grupie ludności polskiej zamieszkałej w Prusach Wschodnich — Warmiakom i Mazurom — poświęcił specjalne badania terenowe w r. 1875 i okazały tom pt. *Mazury Pruskie (Dziela, t. 40)*, to zainteresowanie Słowianami w Niemczech wschodnich były raczej marginesowe. Problem wymarłych już Słowian Połabskich poznał głównie z dzieła A. Schleichera *Laut- und Formenlehre der polabischen Sprache* (Petersburg 1871), na podstawie którego ułożył słownik wyrazów połabskich i ich odmian z podaniem polskich znaczeń. Zanotował też kilka krytycznych uwag o opracowaniu Schleichera dotyczących etymologii i pisowni przyjętej przez tego uczonego.

Głębsze i szersze, choć również przede wszystkim pośrednie, były zainteresowania Kolberga kulturą Serbów Łużyckich. Był na Łużycach przejazdem w r. 1878, poczynił pewne badania w terenie, nawiązał kontakt z miejscowymi działaczami oraz zdobył plik obcych rękopisów zawierających pewne materiały do kultury Łużyczan. W końcu przełożył na polski znaczną część dzieła L. Haupta i J. E. Smolerja *Volkslieder der Sorben in der Ober- und Niederlausitz* (1840). Był Kolberg ponadto w stałym kontakcie z polskim uczonym i działaczem społecznym Alfonsem Parczewskim, który był wydawcą kalendarza dolnołużyckiego *Pratyja*, inicjatorem i założycielem Towarzystwa Pomocy Naukowej w Budziszynie i Towarzystwa Polsko-Łużyckiego.

Wspomniane rękopisy obce, jakie Kolberg uzyskał, pochodzą

z r. 1826 i są zapisami terenowymi o różnej treści: listy nazw miejscowości w brzmieniu niemieckim i łużyckim, krótkie opowiadania, krótki opis wesela, stroju łużyckiego, zestawienia słownikowe wyrazów serbskich z ich polskimi znaczeniami, przede wszystkim zaś 249 oryginalnych tekstów pieśni łużyckich, po części z melodiami (także same melodie), zapisane przez kogoś na pewno w terenie.

Najobszerniejszy jednak zbiór rękopisów z Łużyc stanowią wypisy i opracowania niektórych partii ze wspomnianego dzieła L. Haupta i J. E. Smolerja *Volkslieder der Sorben...* Kolberg poznał dobrze „pjesnicki hornych i delnych Łuziskich Serbow”, wypisał z nich szereg pieśni i przełożył na język polski (niektóre opublikował w tomach *Pomorze i Śląsk*). Zainteresował się też szczególnie całością kultury ludowej Łużyc; dokonał przekładu znacznej części rozdziałów III–VI tego dzieła z opisem wesela na czele. Do tego ostatniego umiejętnie dobrał odpowiednie pieśni i te — w ładnym tłumaczeniu na polski — wstawił we właściwe miejsca obrzędu. Gromadził też dotyczącą tego regionu bibliografię.

Kolberg nie miał większych możliwości poznania z autopsji kultury ludu czeskiego i słowackiego. Był w Pradze, ale krótko, w r. 1841. Krótki był również jego pobyt w Słowacji (okolice Bardiowa) w r. 1861. W miarę jednak możliwości gromadził z tych krajów materiały, głównie pieśni. Skorzystał więc m.in. z napotkania w Warszawie znanych szeroko w Polsce druciarzy słowackich, by zapisać wprost od nich 21 pieśni. Opublikował je w 1846 r. w czasopiśmie „Dzwon Literacki”, zaopatrując wstępem zawierającym krótką historię zbierania i publikowania pieśni czeskich i słowackich (Kollar, Erben, Martinowski) oraz zwięzłą ich charakterystykę. Pisał tam m.in.: „Wszystkie te pieśni, acz w wielkiej części zarażone obczyzną (zwłaszcza niemieczyzną), przedstawiają niepoślednie życie i tej gałęzi ducha słowiańskiego [...]”. Wcześniej, bo już w 1841 r., opublikował Kolberg zwięzłą charakterystykę — na tle ogólnosłowiańskim — pieśni czeskich i słowackich na podstawie analizy 2-tomowego zbioru pieśni Jana Kollara, zawierającego słowackie *Národné zpěvanký*. Pisał tam m.in.: „[...] melodie Słowaków noszą wpośród nich piętno oryginalności



26. Fragment rękopisu O. Kolberga zawierający pieśni chorwackie

i charakterystycznej właściwości, albowiem w górach, wąwozach i po mniej dostępnych dolinach Karpatów zachowały się one jak najświeższe i jak najwierniej razem z ich dawnymi zwyczajami, klechdami, podaniami, przysłowiami i innymi skarbami rodowości; gdy tymczasem Czesi od wieków z Niemcami w ciągłej żyją styczności, przejmują strój, zwyczaje, a ich pieśni, melodie, tańce i gry już to poszły w zapomnienie, już z niemieckimi pomieszane lub z tychże naśladowane bywają. Toż samo, acz z większym pobłażaniem, da się i o serbskich pieśniach powiedzieć, które częstokroć nowo-greckim, tureckim lub albańskim tchną duchem”⁶. Następuje dalej charakterystyka gatunków i analiza tonalności tych pieśni.

W rękopisach znajdujemy również kilkanaście pieśni, w tym także zapisy dokonane obcą ręką. Są to pieśni zarówno czeskie jak słowackie, m.in. z Orawy, z okolic Trenczyna i Koszyc.

⁶ O. Kolberg, *Melodie ludu slowiańskiego*. „Biblioteka Warszawska” 1841, t. 3, s. 502–505; *Pieśni czeskie i slowackie*. „Dzwon Literacki” 1846, t. 4, s. 272–284.

W r. 1864 Kolberg publikuje artykuł *Rozwój pieśni w Czechach pod względem muzycznym*⁷, będący starannym tłumaczeniem rozprawy E. A. Melisza o pieśni czeskiej, zamieszczonej w czasopiśmie „Dali-bor”. Świadczy to o stałych zainteresowaniach Kolberga historią i charakterem pieśni słowiańskich.

Jak wynika z zachowanych rękopisów, bliższe kontakty Kolberga z Czechami i czeskimi ośrodkami wydawniczymi rozpoczęły się dopiero w 1880 r. Inicjatywa wyszła ze strony czeskiej. W dniu 10 września 1880 r. redaktor czasopisma ilustrowanego „Světazor”, wychodzącego w Pradze od 1867 r., Primus Sobotka, autor pracy *Rostlinstvo a jeho význam v národních písních i pověstech* (1879), zwraca się pisemnie do Kolberga jako do wielce zasłużonego „na polu etnografii słowiańskiej, dzięki swemu znakomitemu dziełu *Lud*”, o nadesłanie mu swej fotografii celem zamieszczenia, wraz z życiorysem, w tym czasopiśmie⁸. Tym samym więc stał się Kolberg dobrze znany publiczności czeskiej.

Pięć lat później rozpoczyna się, trwająca aż do śmierci Kolberga, znamienna a bardzo ciekawa wymiana korespondencji z Ludwikiem Kubą, czeskim folklorystą muzycznym, pisarzem i malarzem. Korespondencję inicjuje Kuba. Rozpoczynając wydawania swej monumentalnej antologii pt. *Slovanstvo ve svých zpěvech* (od 1884 r.), mającej objąć pieśni z wszystkich krajów słowiańskich, Kuba już od drugiego zeszytu korzystał — jak przyznaje w pierwszym liście z 18 maja 1885 — z *Ludu* bez zezwolenia autora. O to właśnie zezwolenie prosi, bo — jak podaje w nieco łamanej polszczyźnie — „staram się korzystać ze wszystkich oryginalnych materyałów etnograficznych objętych nuty do pieśni, której bądź z różnych farb, z których się składa tęcza języków naszych słowiańskich i chcę podać publiczności słowiańskiej, i szczególnie czeskiej, bukiet zebrany na tych naszych niwach [...]”⁹. Odtąd rozpoczyna się między młodym, zaledwie 22-letnim Ludwikiem Kubą, a 70-letnim prawie Oskarem Kolbergiem, bardzo ciekawa wymiana myśli, usług i wydawnictw, o czym informuje 16 zachowanych listów z lat 1885–1889. Kuba posyła Kolbergowi ko-

⁷ „Biblioteka Warszawska” 1864, t. 4, s. 295–301.

⁸ O. Kolberg, *Korespondencja*, jw., list 757 i 759.

⁹ O. Kolberg, *Korespondencja*, część III (*Dziela wszystkie*, t. 66, s. 255).

lejne wychodzące z druku zeszyty *Slovanstva*, zbiera materiały o życiu i działalności Kolberga i omówienie jego postaci publikuje w czasopiśmie „Osvěta”; Kolberg zaś — jak zazwyczaj w takich wypadkach — posyła Kubie kolejne tomy *Ludu*, za co otrzymuje od niego gorące wyrazy podziękowania. W ogóle Kuba zwraca się zawsze do Kolberga w słowach najwyższego uznania, a z wyraźną nutą panslawistyczną: „Czyn Pański — pisał Kuba w marcu 1886 r. — zachowam na zawsze w swoim sercu jako gorącą pamiątkę o sławnym mężu, który obok swej uczoneści był również entuzjastą praktycznego kultywowania wzajemności słowiańskiej”.

Kuba w poszukiwaniu oryginalnych pieśni ludowych do swoich zbiorów zwiedza kolejno poszczególne kraje słowiańskie. W 1886 r. zwiedził Łużyce; wtedy również, na zaproszenie Kolberga, przyjechał — po drodze na Ruś — do Krakowa. Celem jego pobytu w Polsce jest — jak pisze niewprawnym jeszcze językiem polskim o sporej dozie czechizmów — „ażebym drogować po polskich wsiach a zeznać na własne ucho ludowe pieśni; oprócz tego pragne poznać polskie skrzypki, ludowe muzyczne narzędzie, znać także [...] niektóre ludowe obyczaje (np. *Okreżne* itd.), tańce, ubiory”. Chciałby też „na polskiej wsi trzy lub cztery dni mieszkać w karczmie”. Zamierzając zwiedzić Krakowskie, Sandomierskie, Mazowsze i Kujawy, prosi, „ażebyś mnie Pan rekomendował niektórym panom w Krakowie, w Warszawie itp.” Wyczuwając zaś swą niezbyt poprawną polszczyznę w liście (tym razem nie mógł korzystać z pomocy kolegi znającego dobrze język polski), dodaje: „Proszę darować ortografijską lichotę”.

Do spotkania z Kolbergiem w Krakowie doszło gdzieś w końcu 1886 r. W liście pisanym po czesku z 29 marca 1887 r. Kuba dziękuje Kolbergowi za „przyjacielskie przyjęcie i gościnną ochotę, z jaką byłem u Państwa przywitany”. Po wielu latach wspomina z rozrzewnieniem tę wizytę, malując w znamienitych słowach mieszkanie, samą postać Kolberga i sytuację, w jakich się spotykali¹⁰.

Korespondencja obu tych znamienitych ludzi kończy się w czerwcu 1889 r. W następnym roku Kolberg kończy swój pracowity żywot.

¹⁰ Tamże, s. 429; L. Kuba, *Moje styki s Oskarem Kolbergem*. „Lud” t. 39, 1930, s. 76–77.

BADANIA SŁOWIAN POŁUDNIOWYCH

Szczególnie pociągała Kolberga Słowiańszczyzna południowa, ściślej mówiąc, kultura ludowa narodów składających się na dzisiejszą Jugosławię. Ciekawe, że ludy te traktował on jako jeden naród. W artykule, napisanym już po odbyciu w r. 1857 kilkutygodniowej podróży badawczej do okolic Lublany, Zagrzebia, Triestu i tzw. wówczas Primoria, pisał Kolberg następująco: „Naród ten, rozdzielony pomiędzy panowanie austriackie i tureckie, jak niemniej rzymskokatolickim i greckim [wyznaniem], nie używający samoistności (prócz niejkiej u Serbów), na mnóstwo rozstrzelił się części i rozpadł na narzecza prowincjonalne, które dziś garną się ku sobie, zespolić się usiłujące pod hasłem pobratymstwa, języka, literatury, obyczajów itp., słowem — wspólnej im narodowości”¹¹.

W czasie wspomnianej podróży naukowej Kolberg zgromadził dość bogaty rękopiśmienny zbiór kilkuset pieśni i melodii bądź bezpośrednio w terenie, bądź z drugiej ręki jako obce rękopisy czy też odpisy ze zbiorów już wydanych, zwłaszcza Aloiza Kalauza (*Srbski napjevi*, 1850), Matije Achacela (*Koroške in Štajerske pesmi*, 1855), Józefa Hašnika (*Dobrovoljke*, 1854) i innych. Zbiory te, jak i wiążące się z nimi opracowania Kolberga, są właśnie obecnie opracowywane do wydania. Z cytowanego artykułu widać, że Kolberg rozeznał się doskonale zarówno w stanie zbiorów pieśni z tych terenów, jak też w ruchu kulturalnym i społeczno-politycznym, jaki wówczas panował w części kraju podległej Austrii. Między innymi pisze: „W Lublanie i na innych punktach liczne potworzyły się stowarzyszenia, które obok przywidzeń i zachceń politycznych i praktyczniejsze wytykały sobie cele, jak np. wspieranie ojczyźnej literatury, języka, oświaty. W szale, jaki wszystkich ogarnął, zatknięto sztandar narodowości słoweńskiej, szukając opiekuńczych dlań skrzydeł. Na biesiadach śpiewano pieśni narodowe i hymny patriotyczne [...]”¹²

Prócz pieśni, które — jak pamiętamy — były dla Kolberga, zwłaszcza w pierwszym okresie jego działalności, głównym kierunkiem pra-

¹¹ O. Kolberg, *Ruch muzyczny u niektórych plemion Słowian południowych*. „Ruch Muzyczny” 1860, nr 12, s. 193–196.

¹² Tamże, s. 194.

cy zbierackiej i badań, ujawniły się w odniesieniu do Słowiańszczyzny południowej szersze jego zainteresowania i dociekania: historia tego kraju ze szczególnym uwzględnieniem genezy i dziejów poszczególnych grup etnicznych, ich sposób życia, a stąd tak frapujące zróżnicowanie kulturowe. Wszystko to pociągnęło twórcę *Ludu* do szerszych zgoła studiów, rozpoczętych w czasie owej wyprawy naukowej w 1857 r., a kontynuowanych w późniejszych latach. Poważnym efektem tych zainteresowań jest spore opracowanie pt. *Obrazy Słowiańszczyzny południowej*. Zostało ono wydrukowane w kilku numerach „Gazety Polskiej” w latach 1871–72, potem zapomniane, a obecnie wydobyte znowu na światło dzienne¹³.

Opracowanie to jest ze wszech miar interesujące, także — jak się okazało z bezpośredniego rozeznania prof. dra P. Vlachovicia — dla etnografów jugosłowiańskich¹⁴. Podtytuł opracowania *Obrazów* informuje, że je autor „z rozmaitych źródeł skreślił”. Otóż właśnie to. Kanwą rozprawy są wiadomości zawarte w 2-tomowym dziele z r. 1830 (II wydanie) Janusa Pannoniusa *Illyrien und Dalmatien, oder Sitten, Gebräuche und Trachten der Illyren und Dalmatier und ihrer Nachbarn*, które znowu jest tłumaczeniem publikacji Bretona w języku francuskim z r. 1815, ta praca zaś z kolei przekładem dzieła B. Hacqueta *Abbildung und Beschreibung der Südwest-und Östlichen Wenden, Illyrien und Slawen* z r. 1801. Ale nie o to chodzi. Kolberg o takiej genezie swego źródła wiedział, porównywał też te wszystkie trzy opracowania z sobą, wykazując przeróżne różnice. Jednak nie tylko. Jak nam pisze, dopełnia to źródło „rysami skądinąd zaczerpniętymi, jak niemniej zdobytymi własnym, acz przelotnym tylko rzutem oka na kraj i ludzi tamtejszych”.

Właśnie w *Obrazach Słowiańszczyzny* można łatwo wydobyć owe dalsze źródła wiadomości, już publikowane. Oto niektóre: J. D. F. Neigebauer *Die Süd-Slawen und derer Länder* (1851); zbiory pieśni

¹³ O. Kolberg, *Obrazy Słowiańszczyzny południowej*. [W:] *Dzieła wszystkie*, t. 63, s. 26–258. Zob. w tym tomie przedmowy do tegoż opracowania Kolberga.

¹⁴ P. Vlachović, *Jugosłowiańska kultura ludowa i folklor w pracach Oskara Kolberga*. „Lud”, t. 57, 1973 (w druku). W tej sprawie: A. Skrukwa, *Południowosłowiańskie prace i materiały Oskara Kolberga*. [W:] *Ludowość dawniej i dziś. Studia folklorystyczne*, t. IV (w druku).

J. Čudiny (po włosku); *Slovénske pèsmi Krajnskiga naróda*, t. 1–5, 1839–1844 (to publikowany zbiór pieśni zebranych przez Polaka, E. Korytkę, publikowany w Lublanie); Th. Vernaleken *Alpensagen. Volksüberlieferung aus der Schweiz, aus Voralberg, Kärnten, Steiermark, Salzberg, Ober- und Niederösterreich* (1858); V. Kračmanov *Narodne pripovedke* (1858); *Kalendarčik Slovenski* (1855 i inne); dalej prace J. Lelewela, P. J. Szafarzyka, A. Haxthausena, H. Noe, zbiorki F. Carrary, R. Zmorskiego, V. Karadzicia — i innych.

Ważne jest to, że te różne źródła krytycznie wykorzystane i własne wiadomości bezpośrednie połączył Kolberg w jedno całościowe, oryginalne opracowanie przedstawiające dzisiaj jeszcze znakomitą a zapoznaną wartość etnograficzno-folklorystyczną. Każda z dzielnic — Iliria, Dalmacja, Chorwacja, Slavonia, Wojwodina itd. — zostały tu opracowane mniej więcej według jednolitego układu treści: historia kraju i osadnictwa, prowincje, cechy ludu, ugrupowania etniczne i etnograficzne, rys kultury materialnej, obyczajowość, religia itd., przy czym opisy obrzędowości przetykane są tekstami co celniejszych pieśni w tłumaczeniu na polski. Z całości ujawnia się wspaniała mozaika narodowościowa i kulturowa tego kraju z okresu przed stu laty. Zostanie ona jeszcze wzbogacona przez opublikowanie wspomnianego zbioru pieśni zachowanego w rękopisach.

W ostatnim dziesięcioleciu swego życia Kolberg utrzymywał serdeczne kontakty ze słoweńskim folklorystą i etnologiem, Fryderykiem Salomonem Kraussem: wymieniają z sobą książki, informują się o swoich pracach, problemach i trudnościach, posyłają sobie nawzajem materiały źródłowe, w końcu listownie — modłą południowosłowiańską — zawierają pobratymstwo¹⁵.

Jest jednak ciekawe, że korespondencja z uczonymi południowosłowiańskimi datuje się dopiero z ostatnich pięciu lat życia Kolberga. Rozpoczyna ją sam Kolberg. Pod datą 10 maja 1885 r. znajdujemy kopię listu pisanego do filologa chorwackiego i jednego z twórców nowoczesnej sławistyki, prof. Vatroslava Jagicia (1838–1923), wydawcy czasopisma sławistycznego „Archiv für Slavische Philologie”. Kolberg, dowiedziawszy się od prof. L. Malinowskiego, że Jagić posiada

¹⁵ Zob. O. Kolberg, *Korespondencja*, t. III, op. cit., listy z lat 1886–1889.

część tylko tomów *Ludu*, posyła mu resztę wydanych tomów „z prośbą, aby łaskawie były przyjęte i życzenia, aby do dalszych Waszych prac na tym polu jak najobfitszy i najwdzięczniejszy przyniosły Wam materiał”¹⁶. Interesujące jednak, że w pozostałych rękopisach nie znajdujemy już śladów dalszej korespondencji. Być może, nie podjął jej sam Jagić.

Korespondencja z Kraussem jest natomiast bardzo obfita, gdyż liczy 29 listów z obu stron, w tym większość pisana przez Kraussa. Przypomina ona w dużej mierze kontakty z Kubą. Jest prawdopodobne, że kontakt Kraussa z Kolbergiem został nawiązany za pośrednictwem Izzydora Kopernickiego, który często pojawia się w listach Kraussa. Istnieje też wzmianka, że w 1886 r. widział się on z Kraussem w Wiedniu (tam Krauss mieszkał) i przekazał mu pozdrowienia od Kolberga. Pierwszy rozpoczął więc sam Krauss, przesyłając Kolbergowi świeżo wydany epicki poemat ludowy *Smailagić Meho*. Krauss pisuje po serbochorwacku, Kolberg odpowiada po polsku. Tylko raz zdobywa się Krauss na list po niemiecku, co Kolberg przyjmuje niechętnie, wymiana więc wraca do poprzedniej formy. I tak jak z Kubą, następuje ciągła, aż do końca 1889 r. trwająca, wymiana wydawanych przez obu ksiątek i dzielenie się wrażeniami z ich poznawania¹⁷. Krauss wykorzystuje natychmiast dane czerpane z *Ludu*, podobnie jak Kolberg odsyła do dzieł Kraussa w tomach oddanych do druku (np. *Pokucie*, cz. IV). Krauss narzeka na brak zainteresowania jego pracami u rodaków Słoweńców, „dlatego tym bardziej cieszy mnie fakt — podkreśla — że uczony takiej miary, jakim Pan jest, ma dla mnie uznanie. Jest to dla mnie znacznie miłsze, niż gdyby król serbski mianował mnie pierwszej klasy witeziem”. W ślad za wymianą ksiątek idzie użyczenie sobie wzajemnie potrzebnych informacji w niektórych kwestiach, a nawet materiałów. Krauss pisze np. książkę pt. *Šreca*, zawierającą studia na temat pojęcia szczęścia u południowych Słowian, i prosi Kolberga o analogiczne materiały z Polski. Kolberg znów, widząc duże zainteresowanie Kraussa pieśnią ludową i w ogóle folklorem, posyła mu 5 tomików pieśni ludowych słoweń-

¹⁶ Tamże, s. 248.

¹⁷ F. S. Krauss był już wówczas autorem m.in. następujących dzieł: *Sagen und Märchen der Südslawen* (1883–1884), *Sitte und Brauch der Südslawen* (1885).

skich, jakie zebrał Emil Korytko, jako galicyjski zesłaniec polityczny przebywający w latach 1837–1839 w Lublanie, posyła też znaleziony w papierach pośmiertnych po Korytce (Kolberg czynił specjalne poszukiwania u rodziny Korytki w Piadykach pod Kołomyją) zbiór 500 przysłów słoweńskich.

W ślad za bardzo szczerą dalszą wymianą korespondencji wzajemna przyjazna temperatura uczuć stopniowo wzrasta. Po wymianie fotografii Krauss prosi Kolberga, aby był dla niego przybranym ojcem (*poočim*), on zaś chce być jego przybranym synem (*posinak*). Stąd też — modą niejako turecko-bizantyjską — inwokuje listy do Kolberga np. tak: „Sławą okryty mój przyjacielu, czcigodny mój ojczy przybrany”, lub: „Osmanbegu celebiji beg — Kolbergovicu, u Krakovu gradu bijelome, selam!” (Pozdrowienie uczonemu begowi Kolbergowi w sławnym grodzie Krakowie!). Kolberg był — jak zawsze w swoich tego rodzaju listach — uprzejmy, serdeczny, ale i rzeczowy. Dziękując za przesyłane mu przez Kraussa książki, stwierdza: „Z nich to uczę się coraz lepiej poznawać lud południowo-słowiański, nieodrodny pod wielu względami od naszego. A mam nadzieję, że i Wy z dzieł moich coraz lepiej poznacie i pokochacie nasz lud polski” (list z 1 czerwca 1889 r.). I chociaż zgodził się na „posinaka”, do końca tytułował Kraussa „szanownym Panem”.

Z południowej Słowiańszczyzny można wymienić jednego jeszcze uczonego, z którym łączyły Kolberga pewne kontakty. Był nim Marcin Drinov, historyk, etnograf i językoznawca bułgarski (1838–1906), założyciel (1869) Bułgarskiego Towarzystwa Naukowego. O tym że Kolberg gdzieś się z nim poznał osobiście (może w czasie podróży Drinova po Europie w czasie powstania w 1876 r. Bułgarów przeciw Turkom), można wnosić pośrednio z listu F. H. Lewestama do Kolberga z 3 czerwca 1876 r., w którym przesyła on pozdrowienia od Drinova, który — jak pisze Lewestam — w czasie zamierzonego pobytu w Krakowie „prosił mnie o introdukowanie go do Twojej znajomości. Liczy on na to, że mu zechcesz wskazówkami swoimi być pomocny w dopięciu celu naukowego podróży”¹⁸. Nie znajdujemy jednak żadnych śladów dalszych z nim kontaktów.

¹⁸ *Korespondencja*, jw., t. I, s. 323–324.

UWAGI OGÓLNE

Z zapoznania się z pracami sławistycznymi Kolberga i z jego kontaktami ze współczesnymi mu uczonymi zajmującymi się naukowo etnografią i folklorystyką słowiańską, wyłania się zarys jego osobowości, jego stosunek do spraw Słowiańszczyzny. Uderza przede wszystkim duża skromność Kolberga, opanowanie, rzeczowość i wyraźne skrywanie swych uczuć, postaw i dążeń. Jest widoczne, że losy historyczne Słowian i ich aktualny byt narodowy, przeważnie w uciśku innych narodów i państw, leżały mu głęboko na sercu. Spostrzegł „topnienie Słowiańszczyzny na jej krańcach zachodnich” pod naporem zaborczego germanizmu, ale — niejako za ideą Herdera — wyczuwał przyszłą wielką kartę Słowian w historii. Nie dał się jednak porwać ani romantycznym uniesieniom idealizacyjnym, ani nie stał się później panslawistą. Swoje polityczne stanowisko — a takie niewątpliwie miał — starannie ukrywał. Ujawniał się na zewnątrz jako pozytywista i dawał temu wyraz w konkretnych badaniach.

Słowiańszczyzna nie była dla Kolberga jakimś tworem o swoistej immanentnej „słowiańskości”, o jakiejś „duszy”, jaką np. widzieli w ludzie germańskim uczeni niemieccy. Słowiańszczyzna to po prostu konglomerat wielu ludów mieszkających przestrzennie obok siebie czy nawet z sobą, wykazujących wprawdzie pewne kulturowe pokrewieństwo, ale także — a może przede wszystkim — przestrzenne (regionalne) zróżnicowanie kulturowe. Całej postawie badawczej Kolberga przyświecało założenie o konieczności szczegółowych badań regionu po regionie, dbałość — jak sam pisze — „o zestawienie systematyczne wszelkich różnic, odmian, drobnych odcieni i o metodyczne ich porównanie. Działanie takie przyczyni się — pisze dalej Kolberg — do łatwiejszego wyśledzenia, co w wyobrażeniach, pieśniach, zwyczajach jest specyficzną własnością miejscowości, powiatu, prowincji, plemienia (dajmy na to: słowiańskiego), a co i w jakiej dozie naleciałością obcego plemienia, narodu, prowincji itd. [...] i jak dalece wyobrażenia jednych ludzi oddziaływały na wyobrażenia drugich”¹⁹.

¹⁹ O. Kolberg, *Studia, rozprawy, artykuły*, op. cit., s. 265.

To zasadnicze stanowisko teoretyczno-metodologiczne Kolberga — założenie najzupełniej poprawne, pod którym podpisałby się każdy współczesny etnograf — stosowane było w pełni także w zarysowanych badaniach Słowiańszczyzny. Kolberg unikał teoretyzowania i przedwczesnych uogólnień, był nawet ich zdecydowanym przeciwnikiem, a jeśli je czynił, to zawsze tylko na podstawie konkretnych danych. Był w pełni świadom, że stwarza dla nauki konkretny materiał. „Przedmiot, którym ja się zajmuję — mówił na uroczystym swoim jubileuszu w rok przed śmiercią — jest dopiero początkiem i niejako wstępem do tego, co ma być stworzonym [...]”.

I właśnie dlatego cała spuścizna naukowa Kolberga przedstawia dzisiaj nieprzemijającą wartość.

KULTURA LUDOWA
KULTURA NARODOWA



Kultura ludowa wartością narodową

Syn jeszcze minie...

lecz ty wspomnisz, wnuku,
to, co dziś znika wam,
czytane pędem...

Cyprian K. Norwid

ODRĘBNOŚĆ I SYMBIOZA TRZECH NURTÓW KULTURY A PAŃSTWO FEUDALNE

Fenomenem historii feudalnych społeczeństw europejskich było wykształcenie się poprzez wieki odrębnego i specyficznego nurtu kultury feudalnie zależnego ludu, nazwanej dopiero w ciągu XIX w. kulturą ludową. Nurt ten kształtował się — jak to poprzednio naszkicowaliśmy — paralelnie z nurtem kultury elitarnej, rycersko-szlacheckiej, z drugiej zaś strony z nurtem kultury mieszczańskiej. Każdy z tych nurtów związany był w swym formowaniu się z odrębną klasą społeczną, a ściślej, z odrębnym stanem społecznym, ze specyficznym więc własnym środowiskiem; odróżniał się stąd od innych zarówno szeregiem cech zewnętrznych, wizualnych, jak też formami życia społecznego oraz swoistym systemem wartości kulturowych.

W okresie sarmatyzmu „w kulturze szlacheckiej — pisze historyk literatury tego okresu M. Klimowicz — 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 Scypionów, Grakchów i innych bohaterów; realia kultury i obyczaju rzymskiego wtargnęły do ceremoniału, stylu życia przeciętnego szlach-

cica, który na zebraniach towarzyskich i publicznych cytował Cyce-rona, używał mowy «mieszanej», polsko-łacińskiej, na sesjach sejmowych przybierał pozy Katona, a w tasiemcowych panegirykach i oracjach porównywał ich adresatów do Lukullusów i Cezarów”¹. Równocześnie ujawniał się u szlachty duży wpływ kulturowy Orientu. Stamtąd przejmowała ona broń (karabele, dzidy, czekany, buzdygany, buńczuki, sajdaki, kołczany), szczegóły końskiej uprzęży (czapraki, wojluki, kulbaki), czy strój (kontusze, czekmany, opończe). Podobnie było w estetyce życia codziennego, w drobnych upodobaniach i skłonnościach².

Miała kultura szlachecka swoją własną kolorystykę, swoje własne wartości i piętno. Miała ją także kultura chłopska oraz mieszczańska. Wszystkie te nurty kultury żyły jednak nie tylko obok siebie, w stanie izolowanym, ale także z sobą, a pod niektórymi względami także w swoistej symbiozie. Przejawem tej symbiozy był jeden z podstawowych procesów kulturotwórczych, mianowicie kulturowa osmoza, określona w nauce dyfuzją kulturową. Chodzi tu o proces przenikania pewnych elementów kulturowych, właściwych danemu nurtowi, w obręb innych nurtów kultury.

A więc np. z dworu poprzez izbę czeladną przedostawały się na wieś od XVI w. bajki fantastyczne, magiczne i cudowne, od schyłku tegoż wieku opowiadania orientalne, w czasach saskich zaznaczył się wpływ literatury kaznodziejskiej w postaci opowieści hagiograficznych, podaniowych, legendowych i anegdotycznych³. Z kościołów i klasztorów weszło do tradycji wiejskiej szereg pieśni religijnych, a zwłaszcza kolęd: w średniowieczu ogólnoeuropejskich, potem tworzonych na miejscu⁴.

W hierarchiczno-stanowej strukturze społeczeństwa i przy takimże charakterze nurtów kultury proces dyfuzji kulturowej miał przeważ-

¹ M. Klimowicz, *Oświecenie*. Warszawa 1972, s. 9–10.

² J. Reychman, *Orient w kulturze polskiego oświecenia*. Warszawa–Wrocław–Kraków 1964, s. 11 i 89.

³ H. Kapełuś, *Bajka ludowa w dawnej Polsce, op. cit.*, s. 8–28.

⁴ Takimi były np. *Symfonie anielskie* Jana Żabczyca z r. 1630, które odbiły się wyraźnie w repertuarze ludowym. J. Krzyżanowski, *Pogłosy Symfonii anielskich w repertuarze ludowym*. [W:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystycz-*



27. W drodze na jarmark. Rys. Przyszychowski
(wg „Tygodnika Ilustrowanego” 1866)

nie charakter pionowy, odgórny — przesiąkania czy opadania elementów kulturowych ze stanów wyższych do niższych. Dało to niektórym teoretykom asumpt do twierdzenia, że kultura ludowa jest niczym więcej, jak zlepkiem opadłych w dół dóbr kulturowych. W rzeczywistości — jak wiemy — było inaczej. „Opadłe” elementy kulturowe stawały się w kulturze ludu własnymi nie przez ich bierne przejście, ale przez twórcze dostosowanie do całości zrębu własnej kultury. Ale proces odbywał się także w kierunku odwrotnym — z dołu do góry. Wiemy, jak np. ludowe pieśni i tańce, niektóre obrzędy i wierzenia, nawet elementy ludowych strojów itd. przenikały do kultury mieszczańskiej i szlacheckiej.

ne, op. cit., s. 27–69. Dobre przykłady i analizy tego wpływu (często wzajemnego) znajdujemy w pracy B. Krzyżaniak, *Rękopis z 1721 r. Biblioteki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu jako źródło do historii kołęd w Polsce XVII i XVIII w.* (maszynopis).

Właśnie na skutek takich procesów dyfuzji międzystanowej, a także dzięki istnieniu w każdym z tych nurtów wspólnych elementów tradycyjnych (np. języka) — kultura społeczeństwa stawała się, mimo istnienia owych subkultur, pewną całością, nabierała jednolitych cech o charakterze etnicznym. Powstawała tak polska kultura ogólnonarodowa, chociaż wewnętrznie mocno zróżnicowana.

Procesy dyfuzji, zarówno tej pionowej, interstanowej, jak i przestrzennej, interregionalnej i interetnicznej — towarzyszyły stale zarówno dziejom kultury chłopskiej, jak i kultury całego społeczeństwa. Niektórymi przejawami tych procesów zajmowaliśmy się w części pierwszej niniejszej publikacji. Teraz chodzi nam o co innego. Aby jednak do tego przejść, należy podać wpieryw kilka stwierdzeń ogólnych.

Otóż aż w głąb, czy nawet aż pod koniec w. XVIII procesy kulturowej dyfuzji interstanowej przebiegały w sposób naturalny tak, jak na to pozwalały obiektywne warunki. Zachodziły więc one przez zwykłą osmozę społeczno-kulturową; kulturowe elementy obce nie były celowo przeszczepiane, a więc nie były ani zaprogramowane przez te czy inne grupy i siły społeczne, ani też nie stanowiły jakowegoś problemu społecznego, kulturalnego czy politycznego. Obok oporów obiektywnych (np. brak kontaktów, środków ekonomicznych, opory leżące w postawach psychospołecznych itp.) procesy te napotykały jedynie na wydawane od czasu do czasu zakazy prawne, o wątpliwej zresztą efektywności. Podkreślało to jedynie kategoriałną odrębność każdego z tych nurtów kultury. Ale za polską uważana była przez klasę feudalną jedynie jej własna, elitarna kultura. Tylko ta była wyrazem jedności państwowej. Idea państwa szlacheckiego nie była oparta ani na jedności kultury wszystkich klas i warstw społeczeństwa, ani też na zasadzie tożsamości etnicznej.

Jest znów fenomenem zarówno polskim jak europejskim, że od drugiej połowy względnie od końca XVIII w. kultura ludowa zaczyna być przedmiotem zainteresowania przedstawicieli kultury elitarnej; staje się problemem o dość szerokim kontekście, przewijającym się odtąd stale w dziejach społecznych, kultury i polityki społeczeństw europejskich. Jaki to problem? Jakie są jego uwarunkowania? Jaki

jest jego kontekst? Jakie są jego przejawy i jakie oblicza? Czy są to tylko sprawy czysto intelektualne, problemy teoretyczne, czy też także praktyki kulturalnej, a może i politycznej? — Oto nasuwający się tu szereg pytań, na które postaramy się dać odpowiedzi w szkicowym ich zarysie.

MIT LUDOWOŚCI W SŁUŻBIE NACJONALIZMU

W części drugiej niniejszej publikacji zarysowaliśmy najważniejszy przejaw zainteresowania się kulturą ludową tego okresu w postaci ukształtowania się nowej nauki — ludoznawstwa. Omówiliśmy jego początki w krajach słowiańskich w ramach dwóch kolejnych prądów umysłowych — oświecenia i romantyzmu. Wskazaliśmy też na społeczno-polityczne uwarunkowania początków ludoznawstwa leżące w specyfice sytuacji w poszczególnych krajach słowiańskich. Widzieliśmy tam, jak dalece sprawy kultury ludowej zostały od początku uwikłane w problemy narodowo-polityczne, jak wiązały się one z postawami patriotycznymi, z ideą narodową, z walkami narodowo-wyzwoleńczymi itd.

Ludoznawstwo jako nauka, właśnie dlatego że za przedmiot swoich zainteresowań obrało byt ludu i jego kulturę, nie zawsze mogło być wolne od owych narodowych i społeczno-politycznych powiązań. Chodzi głównie o to, że w trakcie formowania się nauki o własnym ludzie dochodziło do ustalenia pewnych pojęć, do sformułowania takich poglądów i stanowisk, które w odpowiednich sytuacjach w życiu danego społeczeństwa bywały podchwywane przez siły społeczne jako kierunek ideologii oraz wynikającej stąd praktyki społecznej i narodowo-politycznej. Tak ukształtowane poglądy i ukierunkowania, urosłe czasem do swoistych mitów, mogły stać się na długo cechą danego ludoznawstwa „narodowego”.

Dajmy jaskrawy przykład, przykład szczególnie ujemnego takiego powiązania. Jest nim ludoznawstwo niemieckie (*Volkskunde*). Wspomnieliśmy już o nim w części poprzedniej, tu warto zatrzymać się nad tym nieco dłużej. Będzie to dla nas jakby płaszczyzną odniesienia zarówno w ocenie i interpretacji zjawisk z obrębu historii ludoznawstwa

polskiego, jak też roli kultury ludowej w procesie tworzenia się społeczeństwa narodowego i jego kultury.

Historia ludoznawstwa niemieckiego doczekała się dopiero ostatnio należytej krytycznej oceny. Chodzi tu przede wszystkim o wspomnianą już książkę Hermanna Bausingera, kierownika ośrodka etnograficznego w Tybindze, pt. *Volkskunde*⁵. Bausingerowi chodzi głównie o wydobycie z przeszłości ludoznawstwa niemieckiego z jego okresu kształtowania się w ciągu XIX w. takich pojęć i ukierunkowań badawczych, które nie tylko stały się trwałą jego cechą i przejawiały się w nim aż do ostatnich czasów, ale legły także u podstaw ideologii niemieckiego nacjonalizmu i szowinizmu aż do hitleryzmu włącznie. One też doprowadziły do klęski etnografii niemieckiej, z której nie może się ona podźwignąć.

Podstawowy zręb takich założeń, pojęć i praktyk badawczych powstał już w ciągu pierwszej połowy XIX w. Tacy autorzy, jak: J. Möser, R. Z. Becker, Fr. L. Jahn, E. M. Arndt i inni ustalili, rozbudowali i utrwaliли pojęcia: lud (*Volk*), ludowość (*Volkstum*), duch ludu (*Volksgeist*), plemię, szczerp (*Stamm*), obyczaj (*Sitte*), niemieckość (*Deutschtum*), jako zmystyfikowaną, przetrwałą niezmiennie od czasów germańskich rzeczywistość. Z wielostronnej działalności badawczej centralnej postaci ludoznawstwa niemieckiego, Jakuba Grimma, pozostała stała skłonność do wiązania etnografii z badaniami filologicznymi; wydobyto stąd i utrwalono z tej działalności „ahistoryczny krajobraz pierwotności”, „niehistoryczne formy myślenia”, pojęcie niezmiennej ciągłości (*Kontinuität*) jako nie podlegającej dyskusji przesłanki sprowadzania zjawisk z aktualnego życia ludu niemieckiego do germańskiego lub indogermańskiego świata wierzeń czy w ogóle do wykazywania pradawności poszczególnych elementów kultury niemieckiego ludu. Stąd powstała później teza o tożsamości cech bio-

⁵ H. Bausinger, *Volkskunde*. Wydawnictwo C. A. Koch's Verlag, Darmstadt, b.r. wyd. (1971). Krytycznej ocenie historii niemieckiego ludoznawstwa przeznacza Bausinger szczególnie pierwszą partię książki (s. 12–73), w następnych zaś śledzi konsekwencje takiej właśnie historii. Jest to niewątpliwie najlepsze dotąd i jedyne w swoim rodzaju opracowanie samokrytyczne z grona etnografów niemieckich. Poprzednia w tej materii pozycja I. Weber-Kellermann, *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*, op. cit., choć słuszna w swym ukierunkowaniu, jest nazbyt skrótowa.

logicznych i psychicznych niemieckich chłopów i dawnych Germanów. W. H. Riehl, twórca teoretycznych podstaw etnografii niemieckiej, uzasadniał, że „dusza ludu” (*Volksseele*) jest podstawową wartością narodową; operował stąd pojęciem „organicznej jedności osobowości ludu” (s. 55) jako podstawowej i nieziennej struktury psychicznej ludu. Wszystko to stawiało niemiecki lud i jego kulturę poza historią. Riehl w połowie XIX w. postulował odnowienie struktury współczesnego społeczeństwa niemieckiego opierając się na chłopach z jednej, a szlachcie z drugiej strony, jako na najszlachetniejszych wykwitach niemieckiej historii i kultury. W latach osiemdziesiątych Ferdynand Tönnies sformułował głośne potem pojęcie wspólnoty (*Gemeinschaft*), które odegrało szczególną rolę właśnie w etnografii niemieckiej. Chodzi o to, że podciągane pod to pojęcie takie grupy społeczne, jak rodzina, sąsiedztwo, wieś, plemię i naród — wyposażano z góry w odpowiednie atrybuty, takie jak: cechy organicznej zbiorowości powiązanej w sposób naturalny przez dziedzictwo krwi, podobieństwo psychiczne itp., przyjmowane również jako typowe cechy germańskie. Kultura ludowa miała być właśnie wyrazem życia owych wspólnot. Takie antycypowane cechy tych wspólnot zastępowały w etnografii niemieckiej potrzebę badań konkretnej rzeczywistości, a nawet takie badania wręcz wykluczały. Były one — jak i pojęcia poprzednie — swoistą mitologizacją. Nie dziwne zatem, że etnografia ta zaniedbała całkowicie badania kultury materialnej.

Bausinger mocno podkreśla fakt, że w wyniku takiej historii niemieckiego ludoznawstwa wiele pojęć i określeń wypracowanych i upowszechnionych w jego obrębie zostało przejętych i zastosowanych w ideologii nazistowskiej oraz w praktyce wychowawczej. Ideologia hitlerowska była oparta na takiej właśnie mitologizacji: pojmowaniu chłopstwa i kultury chłopskiej jako wywodzących się w prostej linii z germańskiego ustroju plemiennego, zachowaniu przez to chłopstwo czystości rasy germańskiej, możliwości bezpośredniego kulturowego nawrotu do pierwszego tysiąclecia (bo drugie zostało — jak twierdzono — zatrute wpływem chrześcijaństwa), traktowaniu rasy germańskiej jako czystej rasy panów itd. Stąd wywodził się cały system wychowawczy, a także realizowana ustawa o chłopskich gospodarstwach dziedzicznych, nawiązujących rzekomo do starogermańskiego ustro-

ju rolnego. Był to zdecydowanie rasistowski mit chłopski⁶. Odczuli go boleśnie chłopci w krajach podbitych w czasie ostatniej wojny.

Okazuje się, że etnografia zachodnioniemiecka, odżegnująca się po wojnie formalnie od hitleryzmu, nie wyzbyła się owych zmitologizowanych, mętnych i tak obciążonych niesławną przeszłością pojęć i praktyk badawczych. Przejawiało się to przez z górą 20 lat w tzw. etnografii przesiedleńców. Co więcej, wywodzące się z takiego ukierunkowania etnografii praktyczne poczynania z zakresu folklorystyki przewijają się nadal w życiu społeczeństwa zachodnioniemieckiego.

Dzieje etnografii i folklorystyki europejskiej wykazują, że charakter ludoznawstwa niemieckiego był czymś wyjątkowym. W żadnym bowiem kraju nie utrzymywały się tak bezkrytycznie i tak długo w nauce i w praktyce naszkicowane wyżej teorie, poglądy i stanowiska, nigdzie nie doszło do tak bezpośredniego powiązania polityki i praktyki kulturalnej z treściami ludoznawstwa. Dalekie było od tego ludoznawstwo w krajach słowiańskich, w tym także polskie. Powiązanie jego ze sprawami narodowymi — występujące przecież w każdym kraju — miało tu inny charakter. Wiązało się mianowicie z patriotyzmem. Ludoznawstwo niemieckie natomiast było jedną z pożywek nacjonalizmu i jego szczytowej formy — szowinizmu. A są to różnice istotne.

Po tym naszkicowaniu szerszego tła i pożytecznej tu płaszczyzny odniesienia, wróćmy do spraw polskich.

PODŁOŻE PIERWSZYCH PROGRAMOWYCH ZAINTERESOWAŃ KULTURĄ LUDU W POLSCE

W 1794 r. Jan Stefani (1746–1829), z pochodzenia Czech, koncertmistrz orkiestry króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, osiadły

⁶ Zob. J. Szczepański, *Rasistowski mit chłopski*. „Przegląd Socjologiczny”, t. VII, 1939, s. 47–79. W tym duchu pisano też dzieje chłopów niemieckich. Zob. np. obszerną publikację M. Rumpfa, *Deutsches Bauernleben*, Stuttgart 1936. Bausinger (*op. cit.*, s. 72) zwraca uwagę na charakterystyczny fakt: w latach trzydziestych, kiedy ludność wiejska w Niemczech liczyła tylko 10% ludności kraju, stała była mowa o chłopstwie i o wartościowaniu jego kultury, a do największych uroczystości państwowych i zbiorowych obchodów należały dożynki.

w Polsce dopiero od r. 1771, przedstawia społeczeństwu polskiemu jedną ze swych 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. Kompozytor wykorzystał i przetworzył ludowe pieśni i melodie taneczne, dostosowując je do potrzeb orkiestralnych i chóralnych; w całej operze dominowała melodyka ludowa.

W tymże samym 1794 r. Tadeusz Kościuszko, składając na Rynku Krakowskim przysięgę narodowi polskiemu, zakłada krakowską sukmanę i czapkę magierę. Moment ten został w ciągu XIX w. spopularyzowany. Utrwalony na obrazach, stał się elementem wnętrz większości domów polskich, częsty był także w izbach chłopskich. Kościuszko w chłopskiej sukmanie stał się symbolem narodowym.

Oba te fakty nie są ani przypadkowe, ani od siebie oderwane. Można i należy je traktować jako znamiona czasu, jako wyraz przeobrażeń, jakie już się dokonały w społeczeństwie polskim tego okresu. Musiały zająć w umysłowości ludzi jakieś istotne przewartościowania, skoro strój chłopski mógł być wzięty jako symbol wartości narodowych, a ludowe melodie i tańce jako tworzywo najwyższego gatunku muzyki — opery — który to gatunek startuje dopiero na gruncie polskim i to właśnie opierając się na treściach folklorystycznych. Oba fakty były przejawem określonego wartościowania ludu i jego kultury. Skąd się ono wzięło?

Fenomen powstania w drugiej połowie XVIII w. zainteresowań chłopami i chłopską kulturą wynikał z sytuacji bardzo złożonej. Istnieją tu — mówiąc najzwyczajniej — dwie grupy zjawisk i zagadnień: 1) przemiany w ekonomice i strukturze społeczeństwa polskiego tej doby; 2) prądy umysłowe, określone jako „przewrót umysłowy”. Poszczególnych elementów tych dwóch grup zjawisk nie można oczywiście przedstawić na tym miejscu analitycznie, lecz tylko w sposób hasłowy, podkreślając tylko niektóre zjawiska.

Tak więc w grupie pierwszej do najważniejszych zjawisk należą: zarysowujący się bardzo wyraźnie kryzys systemu gospodarki folwarczno-pańszczyźnianej, stąd szereg poczynań reformujących ustrój rolny w postaci czynszowań i innych typów reform magnackich i szlacheckich; początki i rozwój przemysłu manufakturowego, dwor-



28. Tadeusz Kościuszko na tle krajobrazu podkrakowskiego.
Litografia wg rysunku A. Maurina. Muz. Narod. w Warszawie

skiego i latyfundijskiego, przemysłu ciężkiego (fabryki żelaza i in.), tekstylnego, ożywienie miejskiej wytwórczości rzemieślniczej itp., wzrost wymiany towarowej na rynku wewnętrznym i zewnętrznym; załamywanie się stąd ustroju stanowego, czego przejawem stają się ruchome struktury społeczne: wzrost liczby ludności miejskiej, powiększenie się kategorii „ludzi luźnych”, powstawanie warstwy inteligencji miejskiej itp.⁷. Wszystko to zapowiadało schyłek ustroju feudalnego i narodziny układu kapitalistycznego, a co za tym idzie — konieczność przemian w strukturze społeczeństwa ze stanowego we wczesnoburżuazyjny.

Wyrazem zaszłych czy zarysowujących się dopiero zmian ekonomicznych i społecznych był ów „przewrót umysłowy”⁸. Złożyło się na niego kilka równoległych prądów myślowych. Wspólną bazą dla nich była oświeceniowa myśl racjonalistyczna, na którą wskazaliśmy w poprzednich rozdziałach tej pracy. Na niej oparta więc była teoria fizjokratyzmu, przejęta z myśli zachodniej i zastosowana do warunków polskich. Wychodziła ona z pojęć „prawa natury” i „naturalnego porządku fizyczno-moralnego” jako podstawowych kategorii, na których należy oprzeć porządek społeczny⁹. Dla fizjokratów, przyjmujących że źródłem bogactwa kraju jest rolnictwo, centralną stała się kwestia agrarna, stąd więc i chłopska. Grupa fizjokratów (Andrzej Zamoyski, F. S. Jezierski, St. Staszic, H. Kołłątaj i in.) musiała więc głosić hasła radykalne: krytykę poddaństwa pańszczyźnianego chłopów, nieograniczonej patrymonialnej władzy pana, ciężarów pańszczyźnianych, ucisku i bezprawia itd. Stąd prosta już była droga do podkreślania znaczenia „producentów rolnych” dla kraju i roli „pospółstwa” w życiu narodu. F. S. Jezierski głosił, np.: „Według mnie pospółstwo winno by się nazywać najpierwszym stanem narodu, albo — wyraźnie mówiąc — zupełnym narodem. Bogactwo i moc pań-

⁷ Syntetyczne ujęcie tych zjawisk znajdzie czytelnik m.in. w pracy T. Łepkowski, *Polska — narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*. Warszawa 1967.

⁸ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, wyd. 3. Warszawa 1949.

⁹ K. Opałek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*. Warszawa 1953; C. Bobińska, *Spoleczno-ekonomiczne idee polskiego oświecenia*. W pracy zbior.: *Kołłątaj i wiek oświecenia*. Warszawa 1951 (tu inne jeszcze opracowania dotyczące tych zagadnień).

stwa pospółstwo składa i pospółstwo utrzymuje charakter narodu”. I następnie niezmiernie trafne a dla nas tu ważne spostrzeżenie Jezierskiego: 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. Pospółstwo zaś rozróżnia narody, utrzymuje rodowitość języka ojczystego, zachowuje zwyczaje i trzyma się jednostajnego sposobu życia” [podkr. J. B.]¹⁰.

Stwierdzenie Jezierskiego będzie się powtarzać w różnych sformułowaniach i okazjach u wielu innych współczesnych autorów i ideologów postępu. Po raz pierwszy w historii polskiej mamy tu spostrzeżenie i oświadczenie, że: 1) chłopstwo stanowi podstawową siłę ekonomiczną w społeczeństwie rolniczym; 2) jest ono podstawą struktury państwa, i że 3) lud — i tylko on — reprezentuje polską kulturę etniczną, a zatem kultura ta ma pełne wartości narodowe.

Takie i tym podobne, liczne wówczas stwierdzenia miały charakter przeważnie publicystyczny. Jako takie weszły do świadomości kręgu ówczesnej inteligencji twórczej i zdobywały sobie zwolna prawo obywatelstwa w społeczeństwie. Stały się one podstawą stałego już nurtu zainteresowania się ludem oraz jego kulturą. Ale myśl obozu postępowego umieszczała lud nadal na dole hierarchicznej struktury społeczeństwa państwowego, obok szlachty i „stanu trzeciego”. Chodziło tylko o to, by sytuację tego ludu polepszyć, by stał się on wolnym, gdyż — jak to głosił Kołłątaj — „nie może być ten kraj wolnym, gdzie człowiek jest niewolnikiem”. Równoległe z domaganiem się zasadniczych reform społecznych istniał prąd zmierzający do podniesienia kultury ludu. Stąd rozpoczyna się wówczas seria publikacji „książek dla ludu”.

Lud i jego kultura stały się przedmiotem zainteresowania także w ramach myśli historycznej. Było to konsekwencją zarówno syntetycznych ujęć „rodu ludzkiego”¹¹, jak też postawienia po raz pierw-

¹⁰ B. Leśnodorski, *Kuźnica Kołłątajowska. Wybór źródeł*. Warszawa 1949, s. 20.

¹¹ St. Staszic, *Ród ludzki...*, oprac. Z. Daszkowski, t. 1–3, Warszawa 1959; H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii od początku rodu ludzkiego*, wyd. F. Kojśiewicz, t. 1–2, Kraków 1842.

szy programu historii narodowej, o czym była już mowa w poprzedniej części. W ten program badań włączono także — chodzi głównie o pisma H. Kołłątaja — badanie „obyczajów ludu wiejskiego”. Zbadanie ich ma dać według Kołłątaja wzbogacenie dziejów Polski, ma ukazać zmaganie się człowieka z otaczającą przyrodą o zapewnienie sobie bytu, narastanie wiedzy o świecie, odbicie zróżnicowań kraju według jego prowincji itd. Co więcej, kultura ludowa może stać się znakomitym źródłem natchnienia dla poetów i pisarzy, dla literatury pięknej¹².

Kultura ludu miała więc stać się częścią dziejów narodowych. Zainteresowanie tymi dziejami wywołało w ówczesnym społeczeństwie bezpośrednie badania folklorystyczne. Chodzi mianowicie o podania dotyczące pierwotnych dziejów Polski (Piaś, Rzepicha, Popiel, Lech, Czech, Krakus, Wanda). Zajęło się tym — prócz Adama Naruszewicza, autora *Historii narodu polskiego* — wielu pisarzy i poetów, jak: Jan Skorski, Gottfryd Lengnich, Józef Aleksander Jabłonowski, Stanisław Kleczewski, Ignacy Krasicki, Michał Dymitr Krajewski i in.¹³. Niektórzy, jak F. S. Jezierski, obok nawiązywania do literatury staropolskiej, badając podania sięgnęli bezpośrednio do tradycji ludowej.

*

Tak więc zarówno *Krakowiacy i Górale* Stefaniego jak i krakowska sukmana Kościuszki nie były czymś przypadkowym, nie pojawiły się na pustym tle, lecz leżały na linii nowego ruchu ideologicznego. Ruch ten był wyrazem dążeń najbardziej światłych umysłów owej epoki, zogniskowanych z czasem w obozie „Kuźnicy Kołłątajowskiej”. Zmierzał on nie tyle do zmiany stanowej struktury społeczeństwa na taką, która odpowiadałaby potrzebom czasu, ile do powiązania tych stanów, już wtedy rozpadających się, w jedną społeczność narodową poprzez zniesienie przywilejów stanowych, „uobywatelnienie” mieszczan i chłopów, do stworzenia z tych stanów, klas i warstw

¹² H. Kołłątaj, *Korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim...*, wyd. F. Koj-siewicz, *op. cit.*, t. 3, 1845, *passim*.

¹³ Zob.: J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświe-cenia*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1968.

pełnego społeczeństwa narodowego. W programie działań znaleźć się musiały także sprawy kultury. Należało odejść od stanowiska, że tylko kultura szlachecka jest tą jedyną i wyłączną, że do kultury narodowej trzeba włączyć także kulturę „pospółstwa”. Szukano też w tej kulturze takich wartości, które godne by były postawienia ich w rządzie narodowych. Stefani znalazł je w folklorze muzycznym i tanecznym, Kościuszko podniósł jeden ze strojów ludowych do godności narodowego, jako równorzędnego kontuszowi. A znów Franciszek Karpiński i Ignacy Krasicki pierwsi zwrócili uwagę na pieśni ludowe. Karpiński, „poeta serca”, modelował swoją twórczość poetycką według ludowej. Jego kolęda *Bóg się rodzi, moc truchleje...* oparta na konwencjach poezji ludowej od razu i na trwałe weszła do kultury wszystkich klas i warstw narodu.

Zwrócenie uwagi na pieśni ludowe jako element kultury narodowej znalazło oparcie w ówczesnej myśli europejskiej. Był to okres nawiązania żywych kontaktów z piśmiennictwem Zachodu przez przedstawicieli polskiej nauki i literatury. Właśnie w ten sposób zapuszcza korzenie w Polsce (szczególnie wybija się tu ośrodek magnacki w Puławach) literacki sentymentalizm wywodzący się z wpływów idei Rousseau'a; równocześnie jest to pierwsza recepcja osjanizmu. Do przekładu *Pieśni Osjana* Macphersona przystępują: F. Karpiński, I. Krasicki, A. Feliński, F. Kniaźnin, wpływ Osjana uwidacznia się w twórczości J. U. Niemcewicza i innych¹⁴.

Były to już wpływy nowego prądu, preromantyzmu. Narodzone w tym okresie idee rozwiną się wkrótce w pełną postać romantyzmu, a ten doprowadzi już do wykształcenia się nurtu myślowego, który będzie programowo wiązał folklor z najwyższymi wartościami kultury narodowej — z poezją i muzyką.

LUDOWOŚĆ W POLSKIEJ KULTURZE ROMANTYCZNEJ

Z okresem romantyzmu wchodzimy w szeroki i złożony kompleks zagadnień, w samą głębię spraw: kształtowania się narodu, poczucia

¹⁴ M. Szykowski, *Osjan w Polsce*, op. cit., s. 42–81; M. Klimowicz, *Oświecenie*, op. cit., s. 274–290.

i świadomości narodowej, narodu jako jedności moralnej, narodu a kultury, ludu i narodu, kultury ludowej a kultury narodowej itd. Z tego złożonego kompleksu wybierzmy tylko jedną linię obserwacji, mianowicie styk kultury ludowej z kształtującą się kulturą narodową. Na tym styku wyrosło — jak to omówiono w części poprzedniej — polskie, słowiańskie i europejskie ludoznawstwo. Tutaj jednak interesować nas będzie nie ono, ale problem bezpośredniego wiązania kultury ludowej z narodową w jej poszczególnych dziedzinach. Chodzi nam oczywiście o stosunki polskie.

Na wstępie nie można znów nie nawiązać do głównego inspiratora myśli romantycznej na jej styku z kulturą ludu. Zacytujemy głos historyka literatury. „Herder — pisze Maria Straszewska — «jeden z największych mężów, jakiego wydały Niemcy», jak powie Mickiewicz — w swych koncepcjach ideowych związany z postępowymi dążeniami wieku, późniejszy zwolennik rewolucji francuskiej, pierwszy przeciwstawił ponadczasowym, elitarnym kanonom piękna — różnorodność, bogactwo, piękno sztuki rozmaitych ludów. Przedstawił je w historycznym rozwoju i etnograficznym uwarunkowaniu. Uznał śpiew, z niego wywodzącą się poezję za najbardziej spontaniczną ekspresję ludzkich uczuć i poezję miał za dar uniwersalny. To on [...] odkrywał w całej ponętności kultury ludowe, również i Słowian, czar egzotyki orientalnej. Odślaniał także ludowy charakter arcydzieł rozmaitych literatur [...] sprzyjał zainteresowaniom historycznym [...] Wskazał też drogi późniejszych poszukiwań folklorystycznych, dociekania tradycji narodowej w twórczości ludowej i w rodzimej starej kulturze [...]. Wszystko to przejmie romantyzm”¹⁵.

W poszczególnych częściach a nawet i krajach Europy romantyzm miał swoje specyficzne oblicze. Romantyzm polski wyróżniał się spośród innych bezwzględną supremacją literatury i jej szczególną rolą w naszej kulturze tamtego okresu, w obrębie zaś tej literatury trzy były cechy wyróżniające: ludowość, narodowość i historyzm. Polski romantyzm, to „nie magiczno-demoniczna ludowość niemiecka, nie sentymentalne, poetyckie, rycerskie średniowiecze ani nie mitologia Północy i romańskie ballady”, lecz przede wszystkim „intensywne przeżywanie rodzimej rzeczywistości i niemal pasja odkrywania

¹⁵ M. Straszewska, *Romantyzm*. Warszawa 1964, s. 23–24.

nieznanych krain słowiańskiej, rodzimej, regionalnej kultury”¹⁶.

Literatura romantyczna była zjawiskiem szerokim. Operowała swoistymi środkami wyrazu: osobowością poetycką, życiem wewnętrznym poety i pisarza, dominującą uczuciowością, irracjonalnością, tajemniczością, kolorystyką opisu itd. Nie chodzi nam tu o stronę poetycko-literacką samą w sobie. Interesuje nas jej ludowość, szczególnie zaś ludowe tworzywo. Otóż można tu wyróżnić dwie strony: szukanie tego tworzywa oraz jego adaptację.

W r. 1860 Cyprian Norwid wspomina w liście do przyjaciela: „Czy pamiętasz te czasy, kiedy po 1830 roku całe prawie polskie piśmiennictwo w góry i lasy poszło gminnych poszukiwać podań — kiedy wyraz bajka nabrał powagi — wyraz gawęda stał się między stylu rodzaje policzonym nazwiskiem — wyraz nie znany pierwszej klechda od-nie-pomniał się — kiedy przysłowie Salomonową nieledwo koronę filozoficzną wdziało — kiedy w kraju Wójcicki Kazimierz Władysław akcenta nieznane salonom świetnym bez fraka wprowadził w towarzystwo, a w Paryżu Chopin grał mazurki i obertasa [...]. Kto ten czarodziejski flet dał w ręce myśli polskiej? — czy to zrobiło się przez statut jakiego towarzystwa, ku temu zorganizowanego [...] bynajmniej! Po listopadowym powstania upadku [...] nastąpiło przecież lat kilkanaście literatury wyłącznie gminnej [...]”¹⁷.

Z samych poszukiwań powstały wówczas zbiory folklorystyczne, domena działania pierwszych ludoznawców. Adaptacja tworzywa folklorystycznego — to już domena poetów i literatów, to ów węższy nurt ludowości w ówczesnej literaturze polskiej. Dewizę wykorzystania poezji ludowej jako tworzywa do poezji — powiedzmy — wielkiej wygłosił już Kazimierz Brodziński. Pisał on: „Niezawodną jest rzeczą, że pieśni ludu są źródłem najpiękniejszej poezji i że sztuka, robiąca z nich całość, uwiecznia razem i charakter narodu, i jego oświecenie”¹⁸. Po tworzywo folklorystyczne sięga wielka trójca poetów. Uwidacznia się ona szczególnie u Adama Mickiewicza (*Dziady*, *Ballady i romanse* [1822] i inne). Przebija ona w całej twórczości Juliusza Słowackiego.

¹⁶ Tamże, s. 128–130.

¹⁷ Cyprian Norwid, *Pisma o sztuce i literaturze*. Warszawa 1938, s. 197.

¹⁸ K. Brodziński, *O klasycyzmie i romantyczności...*, wyd. 4, Kraków, b.r., s. 84.

„Ludowe” ma więc u literackich romantyków dwojakie znaczenie: jest nim oryginalna twórczość ludowa w postaci poszczególnych gatunków folkloru, które szczegółowo wymienił Norwid; jest ludowym też to, co powstaje jako sztuka literacka w procesie przetworzenia folklorystycznego autentyku. Oba uważane są za narodowe dobro, ale w różnym znaczeniu. Literaturę narodową, żywą, godną upowszechnienia, żyjącą w ustach inteligencji może być tylko literacka sztuka oparta na ludowości, taka, która jest jakby syntezą, zespoleniem ludowo-narodowym. Ludowy autentyk zaś ma, owszem, wielkie swoje wartości, właśnie przez romantyków odkryte, ale same w sobie nie tyle aktualne, co historyczne — właśnie jako domniemany pierwszy, przedhistoryczny etap literatury narodowej, przechowany jakoby z tamtego okresu w wiernej tradycji ludowej. Chyba żeby to były utwory na poziomie Osjana. Właśnie dlatego przez kilka dziesiątków lat takiego polskiego Osjana poszukiwano. Takie właśnie przekonanie o pogańskich reliktach twórczości ludowej i pieśni gminu, o takim właśnie pierwszym okresie literatury narodowej — panowało niemal niepodzielnie w społeczności literackiej, mimo wielu głosów powątpiewania. Przekonanie to zostało przezwyciężone dopiero w okresie pełnego pozytywizmu.

Aktualne, literackie znaczenie twórczości ludowej wyczerpywać się zdawało tylko w jego roli jako folklorystycznego tworzywa. Było tym — jak to określił Norwid: „Podnoszenie ludowych natchnień do potęgi, przenikającej i ogarniającej ludzkość całą, podnoszenie ludowego do ludzkości [...]”¹⁹. W tym znaczeniu poezja romantyczna zostaje istotnie przepojona ludowością. Przetworzony artystycznie folklor stał się organiczną częścią utworu jako przejawu kultury narodowej, a stąd dorobkiem ogólnoludzkim.

Tak było jednak tylko w poezji. Inaczej już w beletrystyce. W czasach stanisławowskich pojawiła się w Polsce powieść jako nowy gatunek literacki. W ramach tego gatunku powstał nowy rodzaj, mianowicie powieść społeczna, a więc zawierająca jako motyw zasadniczy

¹⁹ C. K. Norwid, *Promethidion. Dzieła*. Warszawa 1934, s. 522.

sprawy społeczne. Powieść społeczna będzie odąd stałym i nasilającym się stopniowo nurtem literatury polskiej, będzie odbijać w sobie napięcia społeczne, lansować idee moralizatorskie, ukierunkowania postępowe i reformistyczne, jak też konserwatywne i wsteczne; będzie spełniać w znacznej mierze rolę prasy, odzwierciedlać i kształtować poglądy różnych obozów i orientacji społecznych. Obok więc głównego nurtu powieści ujmującego wyłącznie sprawy stanu szlacheckiego, drugi dotyczy stanu mieszczańskiego, trzeci zaś nurt zaczyna w coraz silniejszym stopniu odbijać sprawy chłopskie²⁰. Powieść „chłopska”, dość jeszcze słabo występująca w czasach Księstwa Warszawskiego, ożywia się po 1815 r., a zwłaszcza po 1830 r., by w latach czterdziestych dojść do dużego nasilenia. Powieści z motywem chłopskim piszą m.in.: J. Lipiński, J. U. Niemcewicz, F. Skarbek, M. Wirtemberska, C. K. Norwid, B. Dziekoński, A. Wilkoński, P. Wilkońska, B. Moraczewska, E. Dembowski, S. Goszczyński, K. W. Wójcicki, J. I. Kraszewski — i wielu innych.

Wejście wsi i chłopów do beletrystyki w okresie oświecenia i romantyzmu ma jednak inny charakter niż w przypadku poezji. Wnoszone w obręb literatury treści chłopskie nie stają się immanentną częścią jej formy. To nie są wytwory czy tematy folkloru, czy w ogóle kultury ludowej jako całości, takie, które z racji ich literackiego podjęcia czy przetworzenia nadawałyby tej literaturze jej charakterystyczne ludowe cechy formalne i strukturalne. Nie są to też inspiracje brane z postaci ludowego wytworu kulturowego, mogące doprowadzić do jakiegoś nowego gatunku czy rodzaju literatury. Są to natomiast tylko tematy literackie, jakimi stają się chłopcy jako stan, klasa i warstwa społeczna; jest to po prostu literackie odbicie ówczesnej „kwestii włościańskiej” z jej stroną społeczno-ekonomiczną (pańszczyzna, czynsze, wolność chłopów itd.), polityczną i etyczno-moralną. Jest w tym wszystkim także odbicie narastającej a złożonej kwestii narodowej, w sensie przyszłego modelu struktury narodu. Stąd przeważają takie motywy powieściowe, jak: dobry pan — zły pan; obraz wsi jako sielanki, bądź odwrotnie — jako środowiska gnębienia chło-

²⁰ Zob.: W. Wołk-Gumplowiczowa, *Chłopi, mieszczaństwo i szlachta w powieści polskiej w pierwszej połowie XIX w.* „Przegląd Socjologiczny”, t. VII, 1939, s. 211–328.



29. Krakowiacy z około połowy XIX w.
(wg broszury *Opowiadanie o ubiorach...*, Kraków 1863)

pów; cechy psychiczne chłopów, motyw zemsty itd. Przy tym wszystkim istnieje w tych powieściach słabe odbicie rzeczywistego bytu chłopów i ich kultury, mimo że jednym ze źródeł tych zainteresowań literackich są rozwijające się równocześnie badania etnograficzne. Nie ma też w tej literaturze wartościowania kultury ludowej jako składnika kultury narodu.

O ludowości w polskiej beletrystyce pierwszej połowy XIX w. trudno jest zatem mówić. Nie stanowią przecież o tym ani „tematy chłopskie”, chłopskie postacie bohaterów i wiejskie tło, ani też wprowadzane do tej literatury wyrażenia z gwar lokalnych.

Do znakomitego połączenia pierwiastka ludowego z narodowym i podniesienia tegoż „do ludzkości” doszło w muzyce romantycznej, kiedy to ukształtowały się w Europie i w Polsce narodowe style muzyczne²¹. Pewne elementy narodowe stwierdza się już w muzyce średniowiecznej dzięki właśnie wpływom muzyki ludowej, zwłaszcza tanecznej. „W okresie renesansu udział elementu ludowego w muzyce coraz bardziej wzrastał, o czym świadczą pieśni świeckie oraz liczne tańce. Natomiast w XVII w. wystąpiły [w Europie — przyp. J. B.] już wyraźne przejawy poczucia odrębności narodowej”, co uwidoczniło się głównie w nawiązywaniu do tradycji muzycznej, „zwłaszcza do pieśni ludowej”²². W Polsce — jak wspomniano — właśnie tańce i muzyka ludowa inspirowały Stefanię w pracy nad pierwszą operą. W tym duchu tworzy też Karol Kurpiński (1785–1857); chodzi zwłaszcza o jego opery w stylu wodewilowym z wyraźnym wpływem tworzywa ludowego (*Krakowiacy i Górale*), czy balety (*Nowe krakowiaki*, *Wesele w Ojcowie*). Myśl o stworzeniu stylu narodowego w muzyce, zawierającego elementy muzyki ludowej, przyświeca całej twórczości muzycznej oraz działalności pedagogicznej i organizacyjnej Józefa Elsnera (1769–1854).

Czasy romantyzmu wyniosły muzykę na same szczyty sztuki, gdyż właśnie muzyka mogła wyrażać najlepiej te istotne wartości ducha,

²¹ E. Dziebowska, *O polskiej szkole narodowej*, [W:] *Szkice o kulturze muzycznej XIX w.*, pod red. Z. Chechlińskiej. Warszawa 1971, s. 9–11.

²² Tamże, s. 15–16.

które cechowały umysłowość romantyczną — stany uczuciowe, niezgłębione własne „ja”, sięganie w sfery metafizyki itd.²³ Jest szczególnie, że w dobie romantyzmu muzyka wiąże się z jednej strony z literaturą piękną — w tym szczególnie z tą, która jest przesiąknięta ludowością — z drugiej bezpośrednio z muzyką ludową. „Wpłynęły na to — pisze E. Dziębowska — zarówno idee filozoficzne, przyznające 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, wyrażone w pieśniach, balladach, legendach, mitach, stał się źródłem odrodzenia literatury narodowej w różnych krajach”²⁴. To samo dzieje się w zakresie muzyki. Ludowość zaczęła się tu przejawiać w postaci tworzywa do pieśni, ballad i tańców, w utworach scenicznych, kameralnych itd. Dzięki właśnie temu „ludowe” przenikało w „narodowe”, a to znów stawało się wartością ogólnoludzką. Właśnie w ciągu pierwszej połowy XIX w. tworzą się w muzyce europejskiej „szkoły narodowe”, a te przez ich „europeizację” wchodzą w wartości ogólnoeuropejskie. Tak Michał Glinka (1804–1857) kładzie podwaliny pod rosyjską muzykę narodową przez oparcie swej twórczości na elementach muzyki ludowej, podobnie jak czynią to późniejsi wielcy kompozytorzy: A. P. Borodin (1833–1887), czy zwłaszcza N. Rimski-Korsakow (1844–1908). Również poprzez przejęcie własnej twórczości folklorem muzycznym B. Smetana (1824–1884) dał podstawy narodowego stylu muzyki czeskiej. Dla narodowej muzyki węgierskiej podobną rolę odegra później Bela Bartók (1881–1946). Styl narodowy w muzyce uwidacznia się właśnie wówczas, „kiedy kompozytor przetwarza folklor muzyczny swego kraju, lub też wyraźnie nawiązuje do rodzimej tradycji artystycznej”²⁵.

Powiązanie tworzywa ludowego z warsztatem kompozytorskim doszło do szczytu w twórczości Fryderyka Chopina w jego mazurkach, polonezach i innych utworach. Chopin, twórca nowoczesnej pianistyki, osiągnął nie tylko najwyższy poziom w muzyce romantycznej, ale właśnie przez powiązanie swej twórczości z muzycznym

²³ M. Straszewska, *Romantyzm, op. cit.*, s. 85.

²⁴ E. Dziębowska, *op. cit.*, s. 17.

²⁵ Tamże, s. 19.

tworzywem ludowym stał się twórcą polskiej muzyki narodowej²⁶. Podobne związki dostrzegamy w twórczości Stanisława Moniuszki, czy to w jego stylizacji piosenek ludowych (np. *Wesół i szczęśliwy Krakowiaczek ci ja*), czy w ludowej inspiracji i stylizacji ludowego tworzywa w operze *Halka*, czy też w tworzeniu dla społeczeństwa śpiewników domowych z muzyką uwidaczniającą rytmy taneczne krakowiaka, mazura, kujawiaka i itp. do wierszy W. Syrokomli, J. Czeczota, W. Pola i innych, wierszy przepojonych właśnie romantyczną ludowością. Na tę drogę wszedł również Kolberg. W okresie swej najintensywniejszej twórczości muzycznej (lata 1848–1859) napisał i opublikował sporo pieśni i tańców, jak np.: *Mazur bez słów*, *Nasze siola* (zawierające kujawiaki i obertasy) i inne. Zdołał się też na większe dzieła oparte na muzyce ludowej. Chodzi mianowicie o kompozycje muzyczne do trzech dzieł dramatycznych: Jana Kantego Gregorowicza *Janek spod Ojcowa*, Teofila Lenartowicza *Król pasterzy* (wykonanego pierwszy raz w 1853 r., zaś w końcu 1972 r. pokazanego w telewizji) oraz Seweryny Duchnińskiej-Pruszkowej *Wiesław*. Wcześniej już swoje pierwsze zbiorki pieśni publikowane w latach 1842–1845 Kolberg opatrzył akompaniamentem muzycznym, tak jak uczynił to już jeden z pierwszych zbieraczy pieśni ludowych, Karol J. Lipiński (1790–1861). Chodzi o *Muzykę do Pieśni polskich i ruskich ludu galicyjskiego zebranych i wydanych przez Wacława z Oleska* (1833).

Zagadnienie związku folkloru muzycznego z kulturą narodową określił dobitnie w r. 1843 wybitny krytyk muzyczny, J. Sikorski, pisząc: „Jak w poezji ludu leży zaród do poematu narodowego, tak w melodiach gminnych jest wątek do muzyki narodowej”²⁷. 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; uważa-

²⁶ Z. Lissa, *Problemy polskiego stylu narodowego w twórczości Chopina*. „Rocznik Chopinowski”, t. 1, Kraków 1956, s. 96–171.

²⁷ J. Sikorski, *O muzyce. (Ułamek)*. „Biblioteka Warszawska” 1843, t. 2, s. 665–673.

no ją za narodową tym bardziej, im więcej w niej było pierwiastków ludowych”²⁸.

Co do stosunku kompozytora do ludowego tworzywa muzycznego i jego wykorzystania nasuwają się trafne rozróżnienia znanego krytyka muzycznego, Michała Kondrackiego, badającego specjalnie ten problem. Otóż — zdaniem Kondrackiego — stosunek ten może 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 K. J. Lipiński i początkowo Kolberg). Podejście to uważa Kondracki raczej za niewłaściwe, gdyż sprowadza się ono do martwego operowania autentycznymi melodiami, jest banalizowaniem autentyku za pomocą konwencjonalnej harmonii zwłaszcza wtedy, gdy harmonizowaniu pieśni ludowych nie towarzyszy należyte wczucie się w rodzaj i charakter specyficznej harmonii, jaka powinna temu towarzyszyć.

Co innego podejście „krytyczne”. Twórca wykorzystuje tu tylko ideę, charakterystyczne zwroty, akcenty rytmiczne czy ogólne pomysły muzyczne, „stylizując jednak ten materiał po swojemu, przetwarzając go w sobie, czerpiąc z niego swe własne myśli i tematy, stające się częścią integralną twórczego natchnienia, zainspirowanego ludowym wzorem, który się zupełnie zatracza, służąc tylko jako pretekst do wysnucia jak najdalej idących własnych kombinacji muzycznych”. Twórca traktuje 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 [...]”²⁹. Tak właśnie czynili wspomniani twórcy narodowego stylu w muzyce.

²⁸ A. Nowak-Romanowicz, *Muzyka polskiego oświecenia i wczesnego romantyzmu*, [W:] *Z dziejów polskiej kultury muzycznej*, t. 2, Kraków 1966, s. 118–119.

²⁹ M. Kondracki, *Muzyka ludowa jako materiał do twórczości muzycznej*. „Kwartalnik Muzyczny” 1931, nr 12/13, s. 406–413.

LUD — NARÓD — KULTURA NARODOWA — FOLKLORYZM

Próbujemy zebrać razem w jedno ujęcie różnorodne fakty, procesy, tendencje i przejawy i poszukać w nich jakiegoś wspólnego mianownika. Widzieliśmy, że wejście stanu chłopskiego w nurt polskiej myśli ekonomicznej i społeczno-politycznej, że objęcie ludu i jego kultury orbitą oświeceniowej i romantycznej myśli filozoficznej, historycznej, ludoznawczej i prądów literackich odbywało się równoległe ze szczególnym wartościowaniem niektórych elementów kultury ludowej, za czym poszło bezpośrednio czynne zainteresowanie się tymi wybranymi elementami i ich wykorzystywanie dla określonych celów.

Wszystkie te procesy wiązały się bezpośrednio ze złożonym procesem kształtowania się narodu, stały się trwałym odtąd nurtem tego procesu, przejawiającym się zresztą w różnym nasileniu. Treścią tego nurtu była sprawa ludu jako składowej części narodu oraz roli kultury ludowej w tworzącej się właśnie kulturze narodowej.

Zagadnieniu kształtowania się narodu polskiego poświęcili ostatnio historycy i socjologowie sporo uwagi, ukazując w analizach szczegółowych i w ujęciach syntetycznych — na tle ogólnych prawidłowości tworzenia się narodów — specyfikę polską. Wszyscy badacze zgodni są na ogół w poglądach, że aczkolwiek elementy świadomości narodowej, niezbędnej dla skryształizowania się narodowej więzi powstawały już od średniowiecza, to właściwy początek kształtowania się narodu w jego nowoczesnej postaci należy odnieść do przełomu XVIII i XIX w. „Naród — stwierdza zdecydowanie J. Chałasiński — nie jest produktem ustroju stanowego, w którym urodzenie określa społeczne miejsce jednostki; naród jest produktem rozpadu społeczeństwa stanowego”³⁰. Dotąd pojęcie „naród” miało inny sens, obejmowało mianowicie li tylko stan szlachecki. „Do procesów przekształcania się narodu — pisze ten sam uczyony — należy

³⁰ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, op. cit., s. 34. W sprawie teorii Chałasińskiego, w tym także odnośnie do teorii narodu, zob. ciekawą polemikę na łamach „Kwartalnika Historycznego”: M. M. Drozdowski, *Spór wokół twórczości Józefa Chałasińskiego*, oraz: J. Borkowski, *Józefa Chałasińskiego rozmyślania o chłopach i narodzie* (nr 1, 1970, s. 117–136).

ewolucja znaczenia terminu «naród», którego pierwotny sens — naród szlachecki — przekształca się w naród o nowoczesnym demokratycznym sensie³¹. Idea państwa szlacheckiego obejmowała różne narody, nie była związana z ideą etniczną; obejmowała także wszystkie stany społeczeństwa, ale w tej mozaice i piramidzie zarazem narodem była tylko szlachta. Okazuje się, że jeszcze w reformach szkolnych Stanisława Konarskiego, a nawet w pismach politycznych Józefa Wybickiego czy w ustanawianiu Komisji Edukacji Narodowej w 1773 r. chodziło tylko o „naród szlachecki”³². Myśli i programy, włączające w obręb narodu także mieszczaństwo i chłopów, pojawiają się dopiero w nurcie filozofii społecznej końca XVIII w., zwłaszcza w pismach Staszica i Kołłątaja, zaś formalnie dopiero Konstytucja 3 Maja wprowadza do ustawodawstwa polskiego konsekwentnie jednolite pojęcie narodu.

Działo się to równolegle z zachwianiem i stopniowym rozpadaniem się zarówno idei jak i struktury stanowej. Pojawiła się wówczas także nowa warstwa społeczna — inteligencja, która będzie odtąd kuźnicą i reprezentantem nowych idei, nowej nadbudowy ideologicznej nad zmieniającą się bazą, w tym właśnie idei narodowej. „Kształtowanie się nowoczesnego narodu — pisze J. Chałasiński — jest bardzo ściśle związane z tym typem niezależnej inteligencji, jako swoistej warstwy społecznej. Warstwa ta, związana z rozwojem miejskich ośrodków kultury, nie mieści się w dawnych ramach stanowego społeczeństwa i nabiera coraz bardziej charakteru ogólnonarodowego”³³. Ta warstwa inteligencji, element luźno związany z ustrojem stanowym i stanowiąca ważny czynnik formowania idei narodowej, nie miała na celu unicestwienia stanowości społeczeństwa, lecz powiązanie wszystkich stanów i warstw w jedną społeczność narodową. W tym celu poszukiwała takich treści, które by mogły obejmować całość społeczeństwa i tę całość powiązać wspólnymi więziami. Poszukiwała — inaczej mówiąc — zasady integracji narodowej. W związku z utratą

³¹ J. Chałasiński, *Tradycje i perspektywy przyszłości kultury polskiej*. Warszawa 1970, s. 53.

³² B. Leśnodorski, *Dzielo Sejmu Czteroletniego*. Wrocław 1951, s. 102 i in.; J. Chałasiński, *Tradycje...*, *op. cit.*, s. 53–54.

³³ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, *op. cit.*, s. 121.

niepodległości nie mogła być nią siła polityczna i jawne propagowanie idei państwa (ku temu celowi zmierzała Insurekcja Kościuszkowska i powstanie listopadowe) — zasadą integracji stała się idea narodu i powiązana z nią ściśle idea kultury narodowej³⁴.

Propagowana wówczas przez ideologów oświecenia i romantyzmu idea narodu to szeroki problem, z którym musimy obejść się tutaj krótko. Otóż, mimo że ideą tą objęto także chłopów i mieszczaństwo, była ona jednak konserwatywna i klasowa. Mimo wciągnięcia przez Kościuszkę chłopów do walki o wolność, ojczyzna pozostała nadal przywilejem szlacheckim, co tak dobitnie ukazał Leon Kruczkowski w głośnej powieści *Kordian i Cham*. Idea narodu nie naruszała stanowo-klasowej struktury społeczeństwa, nie znosiła szlacheckich przywilejów, miała natomiast dawać szlachcie moralne prawo do kierownictwa masami ludowymi. Nawet Łukasz Gołębiowski, autor pierwszej syntetycznej pracy etnograficznej *Lud polski* (1830) głosił, że chłopów pańszczyźnianych nie można zamienić nawet na czynszowników, gdyż jeszcze nie pora ku temu. Ówczesne powieści zaś propagowały pański patriarchalizm jako główny sposób załatwiania „kwestii włościańskiej”. Inne o tym pojęcie mieli chłopci, o czym świadczy seria ich społeczno-rewolucyjnych wystąpień. Jest też charakterystyczne, że idea narodu jako jedności etnicznej obejmowała również tylko szlachtę. Zasada ta nie odnosiła się do chłopów. Ich przynależność etniczna (chłopci ukraińscy, białoruscy, litewscy, żmudcy) traktowana była nie jako odrębność narodowa, a jedynie jako specyfika etnograficzna, jako odrębność regionalna.

Pojęcie kultury narodowej miało również cechy elitarne. Kultura narodowa — to polskie uniwersytety (choć te przeważnie jeszcze z językiem wykładowym łacińskim), polskie szkoły (ale raczej dla szlachty), polskie piśmiennictwo historyczne, publicystyczne, polska poezja,

³⁴ „Przez cały rozwój ludzkości — pisał B. Malinowski — istniały zawsze dwie zasady integracji i zjednoczenia: zasada zjednoczenia przez narodową kulturę, ucieleśniona w plemieniu-narodzie, czyli narodzie, oraz zasada zjednoczenia przez siłę polityczną, ucieleśniona w plemieniu-państwie, czyli państwie [...] Rzeczywistymi nosicielami kultury od początków ewolucji aż do naszych czasów są narody, czyli kulturowo zjednoczone ludy świata [...]”. B. Malinowski *Freedom and Civilization*. London 1947, s. 256 i nast. Cytuję za: J. Chałasiński, *Kultura i naród*, *op. cit.*, s. 24.



30. Łużycki zespół folklorystyczny w czasie Festiwalu Kultury Łużyckiej w 1972 r.

Fot. J. Burszta

teatry, malarstwo, muzyka itd. To także polskie stroje narodowe w rozumieniu właśnie strojów szlacheckich. Elementy tej kultury pełniły istotną rolę w wytwarzaniu refleksyjnej zasady integracji narodowej, ale integracji górnych warstw społeczeństwa, jako elementy ich narodowej więzi. Bo istotnie — jak stwierdza Chałasiński — „naród jest narodem dzięki kulturze”³⁵.

W obręb tak właśnie pojmowanej kultury narodowej zaczęto świadomie i celowo włączać niektóre wybrane elementy kultury chłopskiej, kultury ludowej, elementy zarówno wizualne, materialne, wcielane w odpowiednich sytuacjach w sposób niejako bezpośredni, jak i niektóre jej wytwory niematerialne, symboliczne, włączone do narodowej kultury już raczej tylko poprzez ich przetworzenie.

Do pierwszych weszły stroje ludowe. Oddajmy głos historykowi. Tadeusz Łepkowski zarysowuje syntetyczny obraz z tego okresu. „Zawrotną niemal karierę — czytamy — jako symbol i ludowości,

³⁵ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, op. cit., s. 24.

i polskości, zrobił strój krakowski. Silnie wyodrębniony na schyłku XVIII stulecia, umocnił się jako symbol narodowy, ponaddzielnicy. 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 rychło 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. Tańce ludowe w XVIII i XIX w. zaczęły przenikać, po odpowiednich transformacjach, do dworów i do miast. Już za Stanisława Augusta starego krakowiaka tańcowała szlachta. Podobnie rzecz się miała z mazurem. W pierwszej połowie XIX stulecia inteligencja miejska zainteresowała się kujawiakiem i rychło przyswoiła go środowiskom nieludowym”³⁶.

Była już mowa o tym, jakie zainteresowanie, szczególnie u romantyków, wzbudził folklor. Obok rozwijających się badań — niemal wyłącznie folklorystycznych — elementy ludowej poezji i muzyki stały się tworzywem artystycznym, dzięki czemu polska poezja i muzyka nabrały właśnie cech narodowych i stały się odtąd najbardziej efektywnym środkiem wychowania narodowo-patriotycznego. Było tak nie tylko u nas³⁷.

³⁶ T. Łepkowski, *Polska — narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*. Warszawa 1967, s. 472 i nast.

³⁷ Wręcz klasycznym przykładem funkcji tworzywa ludowego dla powstania ogólnonarodowych trwałych wartości są Serbowie łużyccy. Właśnie na początku XIX w. zaczyna się narodowe odrodzenie Łużyczan, w czym zasadniczą rolę odegrała inteligencja łużycka. W jej działalności doszło m.in. do wykorzystania pieśni ludowych jako tworzywa poetyckiego, i do powiązania stworzonej tak poezji z muzyką. Oto nestor łużyckiej poezji, Handrij Zejler (1804–1872), w ogólnym prądzie romantyzmu, opierając się na poezji ludu łużyckiego, napisał w r. 1845 liryczny cykl pt. *Počasy* („Pory roku”). A znów twórca łużyckiej muzyki, Awgust Kocor (1822–1904), skomponował do tej poezji Zejlera w latach 1849–1860 muzykę na solo wokalne, chór i orkiestrę. Powstało tak wspaniałe oratorium, z którego szczególnie powodzenie miało *Nalěčo* („Wiosna”). Prapremiera wystawienia oratorium „Wiosna” odbyła się już w 1861 r.; powtarzano je potem wielokrotnie aż do r. 1933, kiedy to zostało ono przez władze hitlerowskie zakazane. Po ostatniej wojnie po uzyskaniu przez Łużyczan narodowej swobody w ramach Niemiec-

Zjawisko wykorzystywania wytworów kultury ludu bądź przez przenoszenie ich w inne od autentycznego środowiska, bądź w postaci tworzywa do twórczości artystycznej (poezji, muzyki czy sztuki), w obu przypadkach w celu pełnienia szerszej funkcji w życiu społeczeństwa, wymaga jakiegoś terminologicznego określenia. Nazwijmy to zjawisko folkloryzmem. Pozostawiając na potem bliższe zajęcie się tym określeniem zauważmy tutaj, że polski folkloryzm okresu oświecenia i romantyzmu (podobnie jak łużycki, i chyba także w innych krajach słowiańskich) był wyrazem tworzenia się ogólnej kultury narodowej. Chociaż był po części przemijającą modą (np. w ubiorach), to w swej całości nadawał tej tworzącej się kulturze jej narodowe, polskie zabarwienie, wiązał i łączył oddzielne dotąd nurty kultury w bardziej spójną całość. Wzmacniał poczucie świadomości narodowej i był elementem narodowej integracji. Był więc w ogólnym swym wyrazie czynnikiem patriotycznym.

Inny charakter miał — jak wspomnieliśmy — równoległy temu folkloryzm niemiecki. Przy bezkrytycznym i bezgranicznym posługiwaniu się ludowo-narodowymi mitami został on tam z czasem wprzęgnięty w służbę wybujałego narodowego szowinizmu.

W OKRESIE POZYTYWIZMU

Nowa rewolucja intelektualna w umysłowości inteligencji i liberalnej burżuazji — prąd pozytywizmu polskiego (1864–1890) — wniosła zasadnicze przewartościowania w ocenie ludu i jego kultury. Pozytywizm był jakby antytezą romantyzmu, przeciwstawiał się jego podstawowym zasadom i ideom literackim i społeczno-politycznym; był cyklicznym nawrotem do idei oświecenia, już jednak „o piętro wy-

kiej Republiki Demokratycznej było wznawiane niemal corocznie, już w nowym opracowaniu muzycznym Jana Bulanka. Ostatnie wystawienie, które miałem możliwość oglądać i słuchać bezpośrednio, miało miejsce w Budziszynie 25 maja 1972 r. Oratorium *Nalěčo* zalicza się do światowych osiągnięć poetyczno-muzycznych. — Zob.: Handrij Zejler, *Nalěčo. Lyriska pěseň. Tekstowa knižka za oratorij »Nalěčo« wot Korle Awgusta Kocora*. Budyšin 1972, z przedmową Jana Rawpa (też po niemiecku, *Der Frühling*).

żej” i w nowych okolicznościach. W swej stronie filozoficznej głosił znów wiarę w rozum, w siłę jego poznania i w możliwość racjonalnego urządzenia świata stosownie do „wiedzy pozytywnej”, opartej na szczegółowym rozpoznaniu faktów i całej rzeczywistości. W płaszczyźnie ekonomicznej pozytywizm głosił hasła gospodarności, ekonomiczności, postępu technicznego, kapitalizacji itd. W literaturze na miejsce uczuciowego bohatera romantycznego, stawiał fabrykanta i inżyniera, kupca, przedsiębiorcę.

W stosunku do ludu pozytywiści głosili „pracę od podstaw”, a więc i nad ludem i dla ludu, a to w imię zwalczania jego umysłowego zacofania przez rozwój oświaty, nauczanie racjonalnego gospodarowania itp. Stąd rozszerzanie nauczania elementarnego, powstanie i rozpowszechnianie wielu czasopism dla ludu, takich jak „Zorza” (od 1866) „Szkółka Niedzielną” (1838–1852), czy „Gazeta Świąteczna” (od 1881). Stąd też po raz pierwszy notuje się fakt pisania specjalnych sztuk teatralnych dla ludu (Wł. L. Anczyc, J. Grajner i in.), czy też takich umoralniających książeczek, jak *Mądry Wach* (Poznańskie), mających swoje wzory w głośnym moralizatorskim podręczniku dla szkół parafialnych księżny Izabeli Czartoryskiej jeszcze z 1811 r. pt. *Pielgrzym w Dobromilu*. Bo właśnie w oddziaływaniu oświatowym na lud przyświecał inteligencji pożądaný wzór idealny chłopca, który należało urzeczywistniać, a na który składały się takie cechy osobowości, jak: pracowitość, skromność, skrętność, zapobiegliwość, pobożność, uległość zwierzchności, godzenie się z wolą Bożą itd. Bo chłop, choć uwolniony z pańszczyzny, miał być nadal poddany opiece patriarchalnej pana, miał być jego posłusznym podopiecznym. Stąd też w programach pozytywistycznych chłopci mieli być nadal izolowani od przemysłu i życia miejskiego³⁸.

Pozytywizm był nie tylko prądem ekonomicznym i społeczno-politycznym, ale także — a może przede wszystkim — ruchem publicystyczno-literackim. Literatura została przesiąknięta podstawową zasadą myślenia pozytywistycznego, to jest postulatem szczegółowego, wiernego odzwierciedlenia rzeczywistości, opartego na wręcz jakby

³⁸ Zob.: S. Ignar, „Gazeta Świąteczna” i jej korespondent spod Łodzi. Studium socjologiczne z zagadnień kształtowania się świadomości społecznej chłopów. „Przeгляд Socjologiczny”, t. X, 1948, s. 191–273.

naukowej obserwacji świata³⁹. Stąd pochodzi głęboka treściowo pozytywistyczna publicystyka społeczno-literacka (zwłaszcza Aleksandra Świętochowskiego i Bolesława Prusa), stąd też klasyczne dzieła literatury tego okresu takich pisarzy, jak: Prus, Orzeszkowa, Sienkiewicz czy Dygasiński. W pozytywistycznym spojrzeniu realizmu krytycznego znajduje pełne odbicie rzeczywisty stan chłopstwa polskiego. Pisarze pozytywiści „zajęli się nie tylko tym, że chłop polski nie jest zdolny do korzystania z tych możliwości, które przed nim otworzyły reformy agrarne, ale także, a może nawet bardziej tym, że jest głodny, że degeneruje się w nędzy, że dzieci wiejskie giną z braku dozoru lub nadmiaru przesądów, że żyjąc w takich warunkach materialnych lud wiejski jest ciemny, leniwy, ospały”⁴⁰. Wieś, chłop, kultura wsi — weszły więc do literatury pozytywistycznej na zasadzie tylko rzeczowego literackiego tematu. Chodziło po prostu o realistyczne odbicie tej wiejsko-chłopskiej rzeczywistości.

Podobnie było w malarstwie. I tu wieś i chłop znalazły swoje wyraźne odbicie. Na jakich jednak zasadach? „Wiek XIX — pisał znawca przedmiotu, Juliusz Starzyński — upływał pod znakiem przeobrażenia wszystkich przejawów twórczości ideologią narodową, ideologią walki o utraconą wolność polityczną. W mobilizacji sił duchowych, mającej na celu odbudowę niepodległego państwa, sztuka otrzymała ważne zadania dydaktyczne: krzewienia kultu bohaterów i męczenników, upamiętniania wielkich momentów historii, pogłębiania miłości kraju rodzinnego. W malarstwie dominowały wątki literackie [...]”⁴¹. Miejsce wsi i chłopstwa w malarstwie zostało wyznaczone (obok takich tematów i postaci, jak Bartosz Głowacki) ramami owej miłości kraju rodzinnego. Piotr Michałowski (1800–1855) pierwszy daje serię portretów chłopskich, Józef Szelmentowski (1833–1876) jest jednym z pierwszych twórców realistycznego pejzażu polskiego, w którym zawarł obrazy z życia wsi. Wojciech Gerson (1831–1901) w swoich licznych wędrówkach po kraju i w ramach propagowania idei sztuki narodowej stwarzał dokumentację etnograficzną chłopskich typów regionalnych. Aleksander Kotsis (1836–1877)

³⁹ J. Kulczycka-Saloni, *Pozytywizm*. Warszawa 1971, s. 38–49.

⁴⁰ Tamże, s. 50–51.

⁴¹ J. Starzyński, *Polska droga do samodzielności w sztuce*. Warszawa 1973, s. 21.

naukowej obserwacji świata³⁹. Stąd pochodzi głęboka treściowo pozytywistyczna publicystyka społeczno-literacka (zwłaszcza Aleksandra Świętochowskiego i Bolesława Prusa), stąd też klasyczne dzieła literatury tego okresu takich pisarzy, jak: Prus, Orzeszkowa, Sienkiewicz czy Dygasiński. W pozytywistycznym spojrzeniu realizmu krytycznego znajduje pełne odbicie rzeczywisty stan chłopstwa polskiego. Pisarze pozytywiści „zajęli się nie tylko tym, że chłop polski nie jest zdolny do korzystania z tych możliwości, które przed nim otworzyły reformy agrarne, ale także, a może nawet bardziej tym, że jest głodny, że degeneruje się w nędzy, że dzieci wiejskie giną z braku dozoru lub nadmiaru przesądów, że żyjąc w takich warunkach materialnych lud wiejski jest ciemny, leniwy, ospały”⁴⁰. Wieś, chłop, kultura wsi — weszły więc do literatury pozytywistycznej na zasadzie tylko rzeczowego literackiego tematu. Chodziło po prostu o realistyczne odbicie tej wiejsko-chłopskiej rzeczywistości.

Podobnie było w malarstwie. I tu wieś i chłop znalazły swoje wyraźne odbicie. Na jakich jednak zasadach? „Wiek XIX — pisze znawca przedmiotu, Juliusz Starzyński — upływał pod znakiem przeobrażenia wszystkich przejawów twórczości ideologią narodową, ideologią walki o utraconą wolność polityczną. W mobilizacji sił duchowych, mającej na celu odbudowę niepodległego państwa, sztuka otrzymała ważne zadania dydaktyczne: krzewienia kultu bohaterów i męczenników, upamiętniania wielkich momentów historii, pogłębiania miłości kraju rodzinnego. W malarstwie dominowały wątki literackie [...]”⁴¹. Miejsce wsi i chłopstwa w malarstwie zostało wyznaczone (obok takich tematów i postaci, jak Bartosz Głowacki) ramami owej miłości kraju rodzinnego. Piotr Michałowski (1800–1855) pierwszy daje serię portretów chłopskich, Józef Szelmentowski (1833–1876) jest jednym z pierwszych twórców realistycznego pejzażu polskiego, w którym zawarł obrazy z życia wsi. Wojciech Gerson (1831–1901) w swoich licznych wędrówkach po kraju i w ramach propagowania idei sztuki narodowej stwarzał dokumentację etnograficzną chłopskich typów regionalnych. Aleksander Kotsis (1836–1877)

³⁹ J. Kulczycka-Saloni, *Pozytywizm*. Warszawa 1971, s. 38–49.

⁴⁰ Tamże, s. 50–51.

⁴¹ J. Starzyński, *Polska droga do samodzielności w sztuce*. Warszawa 1973, s. 21.

dał serię realistycznych scen z życia ludu oraz studia portretów chłopskich. Franciszek Kostrzewski (1826–1911), malarz a zwłaszcza rysownik i znakomity ilustrator walczył o sztukę narodową o cechach realistycznych, a swoje postawy uzewnętrznił w serii typów, pejzaży i scen rodzajowych. Naturalizm, realizm, piękno rodzinnego pejzażu, sceny rodzajowe o tematyce wiejskiej przebijają w twórczości braci Gierymskich (Maksymiliana, 1846–1874 i Aleksandra, 1850–1901), a szczególnie Józefa Chełmońskiego (1849–1914). W twórczości tych i innych jeszcze artystów przebija zdecydowanie program pozytywistyczny: nie tyle dbałość o cechy ogólne, reprezentatywne, nie o „typizowanie”, lecz wręcz jakby fotograficzna „dokumentalność”, a więc oddawanie wszelkich szczegółów, charakterystycznych cech indywidualnych, o ujęcie różnorodności i ogromu przejawów życia natury⁴². Zmierzano wówczas — jak to scharakteryzował Stanisław Witkiewicz (1851–1915) — „do zbadania i jak najwszechstronniejszego przedstawienia natury takiej, jaką ona jest, z całą przypadkowością układu przedmiotów i z całą ścisłością rozkładu światła, harmonii, barw i doskonałością kształtów”⁴³.

Taka postawa metodologiczna dawała istotnie dobre odbicie w malarstwie i rysunkach ukazujących różne strony życia ludzi w mieście i na wsi. Tak jak i w literaturze, lud stał się tematem sztuk pięknych, zwłaszcza malarstwa. Ale tylko tematem. Temat ludowy nie miał żadnego jeszcze wpływu na samą formę sztuki, na jej strukturę. Ani w literaturze, ani w sztuce nie było jeszcze wyjścia poza sam ludowy temat.

Naturalizm, realizm i swoisty idiografizm sztuki pozytywistycznej powodował, że sztuka ludowa, choć już zauważona, nie stała się przedmiotem zainteresowania. Po prostu nie była traktowana jako sztuka, gdyż nie odpowiadała wspomnianym kanonom sztuki oficjalnej. Była ona gatunkowo inna. W tej sytuacji godne uwagi jest stanowisko J. I. Kraszewskiego. Już w r. 1845 zwracał on uwagę na

⁴² H. Cękalska-Zborowska, *Wież w malarstwie i rysunku naszych artystów*. Warszawa 1969, s. 124.

⁴³ S. Witkiewicz, *Sztuka i krytyka u nas. Pisma wybrane*. Warszawa 1949, t. I, s. 81. Ciekawe omówienie daje A. Osęka, *Błąd Witkiewicza*, „Kultura” 1972, nr 36.

piękno cerkwi ukraińskich, a w swej rozprawie *Sztuka u Słowian* (1860) domagał się rozszerzenia pojęcia sztuki także na wytwory ludowego rzemiosła służące codziennemu życiu. Ale był to głos oderwany. Sztukę tę odkryje dopiero następny prąd umysłowy — neoromantyzm.

Pozytywizm był jednak tym okresem, w którym kultura ludowa znalazła pełne niemal zainteresowanie w ramach usamodzielniających się właśnie nauk — etnografii i folklorystyki. Odkryto ostatecznie zróżnicowanie etnograficzne kraju, uznano kulturę ludową jako zjawisko *sui generis*, które należy poznać w jej postaciach regionalnych. Poznawaniu tego zjawiska 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 opisu. Okres pozytywizmu pokrywał się niemal z dominacją w etnografii teorii ewolucjonizmu schematycznego, usiłującego uporządkować dzieje kultury ludzkości według kolejnych stadiów rozwojowych, jak też wyjaśnić ewolucję poszczególnych wytworów kulturowych. Jak się okazuje, nieczęsto badania konkretne nawiązywały do ogólnej teorii kultury, a powodowały się jedynie dążnością do możliwie dokładnej dokumentacji stanu kultury, zwłaszcza właśnie regionalnej. Jak widzieliśmy w poprzedniej części pracy, największy badacz kultury ludowej XIX w., Oskar Kolberg, powodował się raczej tym drugim stanowiskiem. Podobne stanowisko reprezentowali badacze regionalni we wszystkich prowincjach kraju.

Etnograficzne badania regionalne miały jeden ważny aspekt, mianowicie narodowy. Miały taki charakter zwłaszcza na pograniczach etnicznych, tam, gdzie — jak na Mazurach, na Warmii, na Kaszubach czy w ogóle na Pomorzu, na Śląsku itd. — byt narodu został w wyniku wzmoczonej akcji germanizacyjnej zagrożony. Dokumentacja kultury ludowej w jej najróżniejszych szczegółach równała się na tych terenach stwierdzeniu stanu polskości. Utrwaliło się powszechnie przekonanie, że o sytuacji narodowej w jej zasięgu przestrzennym decyduje przede wszystkim lud ze swoją kulturą. Przekonanie to było podstawą powstania w ciągu XIX w. ruchu społeczno-kulturalnego o charakterze regionalnym, mającego na celu

pielegnowanie polskosci poprzez wydobywanie i utrwalanie tradycji kulturalnych, w tym zwlaszcza wlasnie ludowych, danego regionu. Ruch regionalny mial zatem charakter walki narodowo-wyzwoleńczej⁴⁴.

Jest znamienne, ze polska mysł etnograficzna w owym powiazaniu z mysłą narodowa nie zesla na mityczne manowce. Gdy w r. 1887 M. Zdziechowski opublikowal w Petersburgu pod wplywem niemieckiej „psychologii plemiennej” (*Völkerpsychologie*), bedacej w pewnej mierze kontynuacja niemieckiej mysli romantycznej o „duchu narodów” — prace pt. *Zarysy psychologii szczepu slowianskiego*, w ktorej nawiazывal do mesjanizmu i slowianofilstwa — otrzymal ze strony Ludwika Krzywickiego cieta odprawę. Krzywicki slusznie wykazywal, ze ow „duch” slowianski nie stanowi jakowej immanentnej „idei plemiennej”, ale da sie wytlumaczyc po prostu konkretnymi warunkami kulturowo-historycznymi⁴⁵.

NEOROMANTYCZNY FOLKLORYZM

I znów „powracająca fala”. W latach osiemdziesiątych XIX w. pozytywizm jako ruch umysłowy zaczął słabnąć i ustępować miejsca nawrotowi do romantyzmu. Na czoło wybiła się znów idea niepodległości, oparta jednak już nie na pozytywistycznej „pracy organicznej”, organicznym rozwoju społecznym i ugodowości, lecz na wartościach ideowych, postawach romantycznych, uczuciach, sile ducha, idei narodu. Był to ważny okres w dziejach kultury polskiej, okres tzw. Młodej Polski (1890–1910).

Okres Młodej Polski, określane także jako neoromantyzm, zaznaczył się zarówno w kulturze politycznej, jak zwłaszcza artystycznej. Był prądem literackim, nawiązującym bezpośrednio do wielkiej literatury romantycznej, do jej literackich szlaków — farysowego, kon-

⁴⁴ Zob.: B. Gołębiowski, *Genealogia regionalizmu*. „Tygodnik Kulturalny” 1969, nr 46; J. Bujak, *Szkice z dziejów regionalizmu kulturalnego w Polsce*. „Profile” 1972, nr 1, s. 19–23.

⁴⁵ L. Krzywicki, *Próba psychologii plemiennej Słowian*. [W:] Ludwik Krzywicki, *Dzieła*, t. 3, *Artykuły i rozprawy 1886–1888*. Warszawa 1959, s. 435–439.

radowego, anhelicznego czy szlaku Króla Ducha (bohaterzy utworów Wyspiańskiego, Kasprowicza, Żeromskiego i in.⁴⁶). Był to także prąd w sztuce — w malarstwie, w plastyce, w sztuce użytkowej — prąd, który nadał sztuce polskiej jej wyraźne samodzielne piętno. Jako taki, neoromantyzm dokonał zasadniczego zwrotu w poglądach na kulturę ludową. Pokładał więc wielkie nadzieje w ludzie, w chłopach i wiara ta stała się jakby zawołaniem. „Chłop potęgą jest, i basta!” — wołał Wyspiański w *Weselu*. „Z ludu, przez lud, do Polski” — stało się hasłem ogólnym. Doprowadziło to do wytworzenia się u inteligencji twórczej specyficznej postawy, określonej jako „bałamucenie się na ludowo”, czy wprost jako chłopomaniństwo, a wiązało się nie tylko z wysokim wartościowaniem kultury ludowej, ale wręcz z odkryciem jej nowych, dotąd nie zauważonych dziedzin. Odkryciem tym była sztuka ludowa. W takiej sytuacji prosta już była droga do folkloryzmu, po raz pierwszy tak szeroko i świadomie w dziejach kultury polskiej uprawianego.

Jak mogło dojść do zauważenia sztuki ludowej i do uznania jej wartości jako w ogóle sztuki? O jej uznanie za sztukę wołał Norwid; potem Kraszewski — jak wspomnieliśmy — domagał się uznania „sztuki Słowian” również za sztukę narodową. Głosy te były jednak przedwczesne w sytuacji, gdy jedynym ideałem, jedynym kryterium i wzorcem była sztuka renesansu, kierowana zasadami naturalizmu, proporcji, szczegółowości i finezyjności. W tym świetle sztuka ludowa była uważana jako prosta, gruba, niezręczna, nieudolna, sprzeczna z naturalistycznym widzeniem artystycznym. Musiały dopiero przyjść nowe prądy metodologiczne w sztuce oficjalnej, nowe zasady patrzenia na sztukę, wyraźne odejście od naturalistycznego dogmatyzmu, nagięcie się sztuki uczonej do innego widzenia świata — co ukazały dopiero nowe prądy: kubizm, formizm, itp. — by sztuka ludowa została zauważona i uznana⁴⁷. Nie dziwne zatem, że w pierw zauważono artyzm w ludowej architektonice i w sztuce dekoracyjnej,

⁴⁶ W. Feldman, *Dziedzictwo romantyzmu w literaturze Młodej Polski*. [W:] M. Straszewska, *Romantyzm, op. cit.*, s. 325. Szczegółową analizę literatury tego okresu znajdzie czytelnik w wyczerpującej pracy J. Krzyżanowskiego, *Neoromantyzm polski 1890–1918*. Ossolineum 1971.

⁴⁷ K. Piwocki, *Sztuka ludowa w nauce o sztuce*. „Lud” 1967, t. 51, s. 359–388.

długo zaś jeszcze nie spostrzegano ludowych świątków, owych „Chrystusików Frasośliwych” i innych rzeźb figuralnych, malarstwa na szkłe, czy innych rodzajów ludowej plastyki. Uznanie pełnej wartości sztuki ludowej nastąpiło właściwie dopiero w Polsce Ludowej.

Przewrót w poglądach na sztukę ludową mógł być zatem konsekwencją ogólnego przewrotu w widzeniu artystycznym. A taki właśnie dokonywał się w ówczesnym świecie. „W okresie, o którym mówimy — pisze J. Starzyński — a który z grubsza można wyznaczyć datami 1880–1910 r., w sztuce europejskiej rozpoczynał się jeden z najgłębszych przełomów. W perspektywie historycznej daje się to porównać z przemianą, jaka już kiedyś miała miejsce w dziejach europejskiej kultury artystycznej na przejściu od późnego antyku do średniowiecza. 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. Przemiana o podobnej doniosłości zachodziła również w sztuce europejskiej omawianego okresu. Słusznie upatrujemy tu początek wszystkich niemal istotnych wątków sztuki XX w., tych konfliktów i zawiązków nowej artystycznej drogi, które dziś jeszcze pełne są fermentu i zapowiedzi ogólnościatowych przemian kultury”⁴⁸.

Droga do takiego przewrotu w sztuce była jednak długa i w rzeczywistości — jak to wyżej zaznaczył znakomity znawca przedmiotu — trwa do dzisiaj. Ale neoromantyczna ludowość i wynikiły z niej folklorizm nie musiały być konsekwencją tego przewrotu. Wychodziły one niejako naprzeciw zarysowującym się tendencjom, nawet je ubiegały. Wywodziły się one bowiem z ogólnej atmosfery walki o kulturę narodową, także w jej powiązaniu z kulturą ludową. Dopiero z czasem — jak jeszcze będzie o tym mowa — doszło do zbliżenia kanonów sztuki oficjalnej, sztuki „wielkiej”, do tych, jakimi kierowała się sztuka ludowa. Tworzenie kultury narodowej w okresie Młodej Polski nie było połączone z pełnym „uobywatelnieniem” kultury ludowej jako takiej. Chodziło raczej o wydobywanie z tej kultury pewnych elementów w celu bądź ich wykorzystania w „twór-

⁴⁸ J. Starzyński, *Polska droga do samodzielności w sztuce*, *op. cit.*, s. 25.

czości wielkiej”, bądź też ich upowszechnienia, już jednak w postaci „ulepszonej”, przestyliowanej, zaadaptowanej. Ludowy autentyk zdobywa sobie dopiero z czasem prawo obywatelstwa i pełne uznanie jako sam w sobie wartościowy.

Jednym z przejawów neoromantycznej ludowości było czerpanie inspiracji folklorystycznej w twórczości malarskiej. Jak romantyzm zapoczątkował i wprowadził folkloryzm w literaturze i w muzyce, tak dopiero neoromantyzm folkloryzm w sztuce. Ujawnia się to przede wszystkim w twórczości Jacka Malczewskiego (1855–1929), tak świetnie ostatnio zanalizowanej przez Kazimierza Wykę. „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”⁴⁹. Wyka wyróżnia, także na innym miejscu⁵⁰, trzy postacie, trzy niejako stopnie inspiracji folklorystycznej w sztuce. W pierwszym z nastawień twórczych 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 wspomnieliśmy. Była to wizualna dokumentacja epoki oparta na temacie ludowym, nie wkraczająca w dziedzinę struktur folklorystycznych, czy w świat ludowego widzenia i wyobraźni. 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, jako 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 *Rusalki* (1887–1888). Drugi cykl, równie reprezentatywny, *Bajki I*, *Bajki II* (1902) nie wykazuje tak ścisłej zależności od wątków zapisanych przez folklorystów, dowodzi zaś, iż Mal-

⁴⁹ K. Wyka, *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*. Kraków 1971, s. 23.

⁵⁰ K. Wyka, *Inspiracje folklorystyczne w sztuce polskiej. Na przykładzie twórczości Jacka Malczewskiego*. [W:] *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*, pod red. R. Górskiego i J. Krzyżanowskiego. Ossolineum 1972, s. 71–93.

czewski doskonale się orientował w samej strukturze ludowego przekazu baśniowego⁵¹. 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-warsztatowym⁵².”

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 r. 1910 pojawiły się w sztuce kanony zbliżone do tych, jakie kierowały sztuką ludową, a więc: anaturalizm, prostota, schematyczność, skrótowość i w ogóle uproszczenia formalne⁵³. 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: Wł. Skoczylas, T. Czyżewski, Z. Pronaszko, J. Szczepkowski czy L. Chwistek. „Skoczylas sięgnął głównie po drzeworyt ludowy z obszaru Podhala i wprowadził go do obiegu oficjalnego drzeworytnictwa polskiego. Czyżewski na wzór ludowy skojarzony z uproszczeniem formalnym podejmował motywy religijne (*Głowa Chrystusa, Madonna*). Inspiracje rzeźby ludowej przejęte zostały w kompozycjach Chwistka (*Projekt ołtarza, Pietà*) i Jana Szczepkowskiego⁵⁴.”

⁵¹ K. Wyka, *Inspiracje...*, *op. cit.*, s. 79. Dokładną analizę obu cyklów przeprowadził Wyka we wspomnianej książce *Thanatos...*, *op. cit.*, s. 24–31. Zob. też szczegółową monografię J. Puciata-Pawłowskiej, *Jacek Malczewski*. Ossolineum 1968.

⁵² Tamże, s. 80.

⁵³ O cechach sztuki ludowej, zob. m.in.: A. Jackowski, J. Jarnuszkiewiczowa, *Sztuka ludu polskiego*. Warszawa 1967.

⁵⁴ K. Wyka, *Inspiracje...*, *op. cit.*, s. 81.



31. Jacek Malczewski. Rusalki — Topielec w uściskach Dziwożony, 1888.
Muz. Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

W takich cechach sztuki polskiej, jak: sięganie do źródeł rodzimej twórczości ludowej, walka o styl narodowy na przełomie XIX i XX w. 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 w., 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 uzasadnić⁵⁵.

*

Już tylko krótko naszkicujmy inne, równoległe z wyżej omówionymi, ważniejsze wydarzenia końca XIX w. i początku XX w. wynikłe niejako na styku kultury ludowej i narodowej. W atmosferze ludowości propagowanej przez literatów i grono inteligencji twórczej, przede wszystkim w środowisku krakowsko-zakopiańskim, zwrócono szczególną uwagę na kulturę góralską, dokonano niejako jej odkrycia

⁵⁵ J. Starzyński, *Polska droga do samodzielności w sztuce*, op. cit., s. 13–24.

i wysokiej oceny graniczącej wręcz z mitologizacją. Uważano Górali wręcz za najwyborniejszą odmianę polskiej rasy, o nadzwyczajnej wręcz inteligencji i wielkiej wrażliwości na piękno otaczającego świata. Zasługą głównie Stanisława Witkiewicza, malarza, krytyka i literata, było zwrócenie szczególnej uwagi na podhalańskie budownictwo i zdobnictwo. W poszukiwaniu stylu narodowego w budownictwie i w kierowaniu się względami patriotycznymi, Witkiewicz głosił teorię o prapolskości i pralechickości stylu budownictwa góralskiego⁵⁶. Teoria ta została przyjęta przez innych. Uważano, że styl zakopiański — to styl dawnego budownictwa polskiego w ogóle⁵⁷. W tym stylu forsuje Witkiewicz budowę gmachu muzeum w Zakopanem, ten styl sam rozwija, propaguje i upowszechnia. Stąd „zaledwie z półsłowa i malarskiego szkicu Witkiewicza — pisze pięknie J. Oryźyna — rasowi cieśle podhalańscy budują wille-dworzyszcza o łamanych spadzistych dachach krytych gontem, wspartych na ozdobnych rysiach”⁵⁸.

I ten rodzaj folkloryzmu idzie następnie przez Polskę. Styl podhalański przyjął się nie tylko u Górali (całe Podhale zostało tak zabudowane), ale były liczne przypadki budowania na nizinach całych wsi w ten sposób, nawet domów murowanych, bo styl ten urósł od razu do ogólnonarodowego.

Wokół stylu zakopiańskiego i w ogóle w sprawie sztuki podhalańskiej, a potem i innych regionów, rozwinęła się do czasów pierwszej wojny ożywiona dyskusja. Zabierało tu głos wielu, m.in.: Walery Eliasz Radzikowski, Zygmunt Wasilewski, Seweryn Udziela, Stanisław Ciszewski, Jerzy Warchałowski, Adam Zakrzewski, Jan Karłowicz i inni. W wyniku tej dyskusji pogląd na sztukę ludową uległ stopniowej zmianie. Nie tylko rozszerzono to pojęcie z budownictwa

⁵⁶ S. Witkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 3. Wstęp M. Gładysz, komentarz R. Hennel. Kraków 1971 (tu m.in. głośna rozprawa z 1904 r. *Styl zakopiański*).

⁵⁷ S. Udziela pisał w r. 1904: „Dziś jest pewnikiem, że budownictwo zakopiańskie było w Polsce powszechnym, że zajmowało całkowicie jej rdzenne siedziby i sięgało razem z innymi wpływami na wschód, a styl zakopiański, który u nas był już kiedyś na wyższym szczeblu rozwoju, mógłby być po prostu nazwany stylem polskim”. („Lud” 1904, t. 10, s. 463, recenzja pierwszego zeszytu *Styli zakopiańskiego*).

⁵⁸ J. Oryźyna, *O sztukę ludową. Pamiętnik pracy*. Warszawa 1965, s. 37.

i zdobnictwa na malarstwo i rzeźbę, ale przestano traktować tę sztukę jako tylko zjawisko etnograficzne, jako materiał do twórczości artystów zawodowych, przechodząc z wolna do jej uznawania jako wartości autonomicznej, jako posiadającej obiektywne walory artystyczne. Przeważało jednak długo przekonanie, że sztuka ta nadaje się do upowszechnienia — jako właśnie sztuka narodowa — dopiero po jej zmodyfikowaniu, stylizacyjnym upiększeniu.⁵⁹

Na tym podłożu powstaje w społeczeństwie polskim przed pierwszą wojną ożywiony ruch w kierunku skierowania przejawów ludowego przemysłu domowego na tory produkcji masowej, inspirowania go stylizowanym i kierowanym z góry wzornictwem. Kieruje tym ruchem galicyjskie Towarzystwo Polskiej Sztuki Stosowanej (od 1901 r.) ze swym organem „Polska Sztuka Stosowana” (1906–1910), jak też warszawskie Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego. Powstają w tym zakresie szkoły rzemiosł (szczególną rolę odegrała tu szkoła przemysłu ludowego w Zakopanem i Kołomyi), prowadzone są kursy, rozwijają się ośrodki koszykarskie, koronkarskie, garncarskie, snycerskie, kilimkarskie itd. W rozwijaniu twórczości ludowej i jej odpowiednim ukierunkowaniu starano się znaleźć wyraz odrębności narodowej w sztuce stosowanej, a szczególnie dekoracyjnej. Wiele z tych ośrodków, wówczas stworzonych, wytwarza do dzisiaj masę eksportową chłopskiego przemysłu ludowego: Rudnik nad Sanem, Sułkowice pod Krakowem, Bobowa w Rzeszowskim, ośrodki wielkopolskiego czy kaszubskiego koronkarstwa i hafciarstwa, ptaszki ceramiczne z Ilży, siwaki podlaskie itd.⁶⁰

DROGI I ROZDROŻA FOLKLORYZMU OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Zjawiska styku kultury ludowej i kultury narodowej w okresie międzywojennym składają się na dość złożony i skomplikowany

⁵⁹ S. Błaszczak, *Współczesne przeobrażenie sztuki ludowej. (Z badań nad folklorem)*. „Polska Sztuka Ludowa” 1970, nr 3–4, s. 137–138.

⁶⁰ J. Oryźyna, *O sztukę ludową, op. cit.*; A. Wojciechowski, *Elementy sztuki ludowej w polskim przemyśle artystycznym XIX i XX wieku*. Wrocław 1953.

obraz, przedstawiający sam w sobie temat dużej rozprawy. Występuje tu bowiem wiele płaszczyzn spraw i zagadnień o różnym nacyonaleniu, po części zająbiających się lub pokrywających, po części rozbieżnych. W ogólnej atmosferze umacniania niepodległości świeżo wskrzeszonego państwa zderzały się z sobą różne siły i dążności: odziedziczone po przeszłości tradycje, prądy ogólnoeuropejskie, żywiołowo powstające tendencje oddolne oraz rządowa polityka kulturalna, zresztą w czasie zmienna, zmierzająca jednak do nadania kulturze jej charakteru narodowego. Wszystko to na tle i w związku z dość specyficzną strukturą społeczeństwa narodowego i jego kultury, nazbyt obciążonych dziedzictwem historycznym. Z tego konglomeratu zjawisk i problemów wybierzemy tu niektóre tylko płaszczyzny rozważań.

Jednym z najbardziej ożywionych prądów i zakresów działalności, obejmującej cały kraj, a kierowany przez inteligencję, był regionalizm. Ruch regionalny czerpał z wielkiego swego dorobku z okresu zaborów. Do tego dorobku należała przyswojona już społeczeństwu idea, nawiązująca bezpośrednio do europejskiej teorii regionalizmu, bądź też powstała samorzutnie jako urzeczywistnianie haseł patriotyzmu. Opierała się ona na nauce ojczystej przyrody, geografii, historii, kładła nacisk na wytwory etnograficzne i folklorystyczne jako wartości regionalne a zarazem ogólnonarodowe itd. Do tego dorobku należały też istniejące lub wskrzeszone towarzystwa społeczno-kulturalne, regionalne lub ogólnonarodowe, jak: Towarzystwo Tatrzańskie (od 1873 r.), warszawskie Towarzystwo Krajoznawcze (od 1906 r.), Polskie Towarzystwo Ludoznawcze (od 1895 r.), a także spora liczba małych towarzystw i zrzeszeń regionalnych. Podjęły one efektywną działalność w zakresie tworzenia lokalnych zbiorów pamiątek historycznych i etnograficznych, zakładania archiwów i muzeów regionalnych⁶¹.

⁶¹ „Samo tylko Polskie Towarzystwo Krajoznawcze — informuje J. Bujak — w latach 1906–1914 założyło 12 muzeów regionalnych, z których większość od razu stała się ośrodkami życia naukowego i kulturalnego w swych okolicach. Również i po odzyskaniu niepodległości PTK nie zaniechało muzeotwórczej działalności powołując w okresie 1917–1939 dalszych 25 placówek muzealnych”. J. Bujak, *Szkice z dziejów regionalizmu kulturalnego w Polsce*, op. cit., s. 22.

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 odtwarzało się 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 specyficzna 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 regionalizmu stał się A. Patkowski (1890–1942), autor dużej rozprawy *Regionalizm w Europie* (1924), jak też szeregu 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 do 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”⁶².

Do ideologów regionalizmu należał także jeden z najświetniejszych umysłów tych czasów, Żeromski. Wyraził on przekonanie o kulturotwórczej a zarazem postępowej roli warstw ludowych w kulturze pol-

⁶² J. Oryńczyna, *O sztukę ludową*, op. cit., s. 63.

skiej. Był przekonany, że na tradycji ludowej, gwarach ludowych, folklorze można oprzeć rozwój poezji, sztuki i współczesnego teatru. Bo — jak pisał — „chodzi właśnie o to, ażeby język literacki, polski, historyczny, pański, wielkomiński uczynić językiem wyrastającym ze wszystkich gwar polskich”⁶³. Nie był to tylko czysty postulat. Sam Żeromski w znacznej mierze go zrealizował. W tym kierunku poszła twórczość literacka Jana Kasprowicza. „Przebył on bowiem — pisze K. Wyka — wszystkie etapy: temat ludowy w sonetach *Z chatupy* i dramacie; inspirację folklorystyczno-symboliczną w *Hymnach*; nawiązanie do sztuki ludowej w *Moim świecie*, którego podtytuł wyznacza dobitnie ową intencję: *Pieśni na gęśliczkach i malowanki na szkle*”⁶⁴. Inspiracje folklorystyczne różnego stopnia można by oczywiście znaleźć u wielu ówczesnych twórców, na czele z Władysławem Reymontem (*Chłopi*). Inspiracje te były czymś normalnym u pisarzy pochodzenia chłopskiego i robotniczego. Twórczość taka stanowiła, oczywiście, jeden tylko z nurtów literatury międzywojennej. Literatura ta miała bowiem nadal przeważnie charakter elitarny, a dominowała w niej tematyka szlachecka.

W zakresie inspiracji folklorystycznych w muzyce na czoło wybija się twórczość Karola Szymanowskiego (1882–1937), jego utwory chóralne i pieśni (*Pieśni kurpiowskie*), symfonie i balety. Na szczególną uwagę zasługują tu *Harnasie* oparte na tematyce i rytmice pieśni Podhala. „Drugi kwartet tego twórcy — pisze M. Kondracki — może służyć za przykład inkarnacji materii ludowej w indywidualną twórczość kompozytorską przez wchłonięcie i zasymilowanie i następnie wyemancypowanie stylu i inwencji”⁶⁵. Twórczość Szymanowskiego była wówczas szczytowym osiągnięciem folkloryzmu muzycznego.

W sztuce polskiej tego okresu ścierało się z sobą kolejno wiele prądów i orientacji artystycznych. Wśród tych przewijają się stale dwa główne ukierunkowania. Pierwsze, nas tu mniej interesujące, zmie-

⁶³ S. Żeromski, *Snobizm i postęp*. Warszawa–Kraków 1923, s. 109.

⁶⁴ K. Wyka, *Inspiracje folklorystyczne...*, op. cit., s. 82.

⁶⁵ M. Kondracki, *Muzyka ludowa jako materiał do twórczości muzycznej*, op. cit., s. 410.



32. Władysław Skoczylas. Taniec zbójników. Drzeworyt (1919)

rzało do zupełnej samodzielności i niezależności sztuki i usiłowało nawiązywać do prądów międzynarodowych. Drugie, za którym stała także polityka kulturalna rządu i jego mecenat, zmierzało do ukształtowania stylu narodowego w sztuce. Obok poczyniń nowatorskich istniało w tym ukierunkowaniu stałe nawiązywanie do tradycji, do dorobku ekspresjonistów i formistów — tych kierunków, które dały, przede wszystkim dzięki działalności Leona Chwistka i Stanisława Ignacego Witkiewicza, podstawy teoretyczne dla wszystkich późniejszych prądów sztuki nowoczesnej⁶⁶. W poczynaniach przedstawicieli tego ukierunkowania, które dopracowało się rzeczywiście specyfiki polskiego stylu narodowego, szczególnie w sztuce dekoracyjnej, znajdujemy nawiązania do tradycji sztuki ludowej. Uwidacznia się to przede wszystkim w twórczości Władysława Skoczylasa (1883–1934), organizatora polskiego ruchu artystycznego, który na podstawie właśnie tradycji ludowej stworzył nowoczesny polski styl drzeworytu, czym oddziaływał także na młodszych twórców. Dzięki właśnie tej

⁶⁶ J. Starzyński, *Polska droga do samodzielności w sztuce*, op. cit., s. 43–67.



33. Folklorystyka w twórczości plastycznej Zofii Stryjeńskiej.
Z cyklu *Tańce polskie*

działalności ówczesna polska grafika odgrywała w Europie przodującą rolę⁶⁷. Drugim ważnym wydarzeniem jest „wybuchowa twórczość Zofii Stryjeńskiej, nawiązująca do tradycji ludowej. Jej liniowo-płaszczyznowy styl dekoracyjny stawia sobie wyraźne założenia polskości i słowiańskości, rozwijając w ostro akcentowanej rytmice jaskrawą żywość kolorów”⁶⁸.

W ramach ogólnego prądu regionalizmu, działalności społeczno-kulturalnej różnych grup i organizacji oraz mecenatu państwa zwrócono szczególną uwagę na sztukę ludową. Chodzi nam tu głównie o usiłowania w kierunku zarówno swoistej „opieki nad sztuką ludową”, jak i zorganizowanie masowej wytwórczości rzemieślniczo-chałupniczej opartej na wzorach ludowych. Działa w tym zakresie Szkoła Przemysłu Drzewnego w Zakopanem pod kierunkiem K. Stryjeńskiego, Spółdzielnia „Ład”, „Warsztaty Krakowskie”, Szkoła Instruktorów Tkactwa, Kilimiarstwa i Koszykarstwa w Warszawie, towarzystwo „Artystyczne Rękodzieło Wsi” w Warszawie — i inne, a ich wysiłki są o tyle ułatwione, że w duchu popierania przemysłu ludowego wyszła — na wniosek posła ludowego, M. Malinowskiego — specjalna ustawa sejmowa z dn. 31 VII 1924 r. W ten sposób rzeczywiście „uprzemysłowiono” wytwórczość garncarską, koszykarską, w drewnie, wyroby płócienne (szczególny nacisk, aż wręcz do forsowania mody, kładziono na płótna lniane), wytwarzanie kilimów i dywanów⁶⁹. Sprawa stosunku do ludowej wytwórczości autentycznej, upiększania i stylizacji wzorów ludowych — jest już odrębnym zagadnieniem.

Interesujące zjawiska inspiracji folklorystycznej zaszły w zakresie sztuki teatralnej. Na tej linii są do zanotowania takie nazwiska, jak S. Żeromskiego, J. Cierniaka i L. Schillera. Ale linia ta zaczyna się wcześniej, mianowicie od działalności S. Wyspiańskiego, od której należy więc rozpocząć.

Twórczość Wyspiańskiego (1869–1907) powinna być omówiona

⁶⁷ M. Walicki, J. Starzyński, *Dzieje sztuki polskiej*. Warszawa 1936, s. 264 i nast.

⁶⁸ Tamże, s. 265.

⁶⁹ J. Oryńczyna, *op. cit.*, s. 52–76.

od strony inspiracji folklorystycznej właściwie przy każdej dziedzinie działalności artystycznej uprawianej w okresie Młodej Polski. Był przecież poetą, artystą malarzem, dramaturgiem i inscenizatorem. Był zjawiskiem niepowtarzalnym, nie do naśladowania. W zakresie sztuki teatralnej wniósł ten nurt i koloryt, który był natchnieniem dla wspomnianych wyżej twórców. W swoich dramatach łączył wątki klasyczne z romantycznymi, sięgał do folkloru, do mitów historycznych i legend, łączył te wszystkie elementy swoistym, niepowtarzalnym językiem i stylem w jedno zespolone widowisko, powiązane z aktualnymi problemami politycznymi i kulturalnymi, co w konsekwencji zawierało w sobie ogromną siłę ekspresji, wstrząsało umysłami i podniecało uczuciami narodowe. Tak np. w dramacie *Bolesław Śmiały* (1900) przyodział postaci z czasów piastowskich w kierezje, a równocześnie włączył w ich przyozdobienie ludowe motywy krakowskie, podhalańskie, ruskie, dając niezwykle barwną, ale i jednorodną w swym polsko-narodowym wyrazie sztukę.

Być może, Wyspiańskiego miał na myśli Żeromski, gdy w poszukiwaniu repertuaru dla teatru o typie ludowym wskazywał na podobne źródła i inspiracje. Pisał on: „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 teatru, 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”⁷⁰.

Równoległe trwa inne zjawisko. Jest nim działalność Leona Schillera (1887–1954). Z bogatych i różnorodnych jego osiągnięć jako piosenkarza, krytyka i historyka teatru, inscenizatora, reżysera i autora sztuk teatralnych interesuje nas ta linia twórczości artystycznej, która została oparta na tradycjach staropolskich i ludowych. Swoim charakterem nawiązuje ona z jednej strony do spuścizny romantycznej i młodopolskiej, z drugiej do wskazań i pragnień Żeromskiego.

⁷⁰ S. Żeromski, *Snobizm i postęp*, op. cit., s. 117.

W sumie stanowi jednak zjawisko oryginalne. Z tkwienia w romantycznym nurcie literatury i sztuki scenicznej, z manii kolekcjonerstwa pieśni staropolskich i z pogłębianych studiów nad staropolszczyzną i nad folklorem stworzył Schiller serię wielkich widowisk i rewii ludowych, które weszły na trwałe do historii polskiej kultury teatralnej⁷¹.

O charakterze tych widowisk świadczą już same ich tytuły. Oto niektóre: *Szopka staropolska — misterium o cudownym Narodzeniu Pańskim, krotofilnymi intermediami przeplatane* (premiera w Teatrze Polskim w Warszawie w styczniu 1919 r.); *Wielkanoc. Historia o Męce Najświętszej i Chwalebny Zmartwychwstaniu Pańskim w 3 sprawach. Treść widowiska według misterium Mikołaja z Wilkowiecka, dewocji, oficjów i obrzędów ludowych ułożył...* (premiera w Teatrze „Reduta” w kwietniu 1923 r.). W treści, napisanej zresztą przy współpracy innych, spotykamy sceny z misterii powiązane z groteskowymi intermediami, postacie żołnierzy Piłata współwystępują z czarunami oraz z ludowymi scenami dyngusowymi, z chodzeniem z gajkiem, nowym latkiem itp. To znów inne: *Pastorałka. Misterium ludowe w układzie Leona Schillera i Jana Maklakiewicza* (premiera w teatrze „Reduta” w grudniu 1922 r., publikacja z r. 1931). Misterium to było już po wojnie kilkakrotnie wznowione na scenach polskich. Łączy ono w sobie: teksty ludowe i staropolskie, dawny materiał kołędniczy z obchodem wiejskich kołędników w różnorodnych strojach regionalnych, sceny biblijne ze zwyczajami ludowymi, tworząc 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 r.), czy: *Kulig. Widowisko staropolskie*. Układ tekstu, muzyka i reżyseria L. Schillera. Dekoracje W. Drabik, Z. Stryjeńska, W. Skoczyła, A. Pronaszko i in., grane podczas Powszechnej Wystawy Krajowej w Poznaniu w 1929 r. Jednym z ostatnich widowisk tego typu są *Gody. Widowisko w 15 sprawach*. Układ sceniczny L. Schiller, reżyseria E. Wierciński, inscenizacja J. Mierzejewska (1933).

Widowiska sceniczne Schillera o charakterze staropolsko-ludowo-

⁷¹ E. Csató, *Idee teatralne Leona Schillera*. Warszawa 1968.



34. *Pastoralka* L. Schillera na scenie Teatru Nowego w Poznaniu 1972/73
Fot. G. Wyszomirska

-wodewilowym zostały oparte na inspiracjach nie jednego, a kilku na raz folklorów: historyczno-szlacheckiego, miejsko-ludowego, parafialnego, chłopskiego, żołnierskiego i in. 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 zapewniało tym widowiskom dużą siłę ekspresji i wpływu na widzów. Okazuje się też, że w Schillerowskiej koncepcji widowiska ludowego i jego sukcesach tkwiły zarodki dalszych ukierunkowań teatralnych. Chodzi mianowicie o wpływ Schillera na teatr ludowy okresu międzywojennego.

Wpływ ten uwidocznił się zarówno w koncepcjach teatru ludowego Jędrzeja Cierniaka, jak też w „teatrze z głowy” czy „teatrze inscenizacji” Ignacego i Zofii Solarzów, upowszechnianym w ruchu mło-

dowiejskim. Solarzowa oglądała w r. 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 tradycji⁷².

Jędrzej Cierniak (1886–1942), redaktor „Teatru Ludowego” (od 1925), działacz oświaty pozaszkolnej, inicjator i pierwszy prezes Instytutu Teatrów Ludowych (założonego w 1929 r.; wiceprezesem był właśnie Schiller), stworzył wysiłkiem całego swego życia nową koncepcję i postać teatru dla ludu wiejskiego i miejskiego. Koncepcja ta zrodziła się z buntu przeciw niesprawiedliwości społecznej. Cierniak widział odsunięcie wsi od udziału w dobrach kultury narodowej i sam doświadczał (był pochodzenia chłopskiego) skutków tego odsunięcia. Buntował się przeciw tandecie kulturalnej, którą karmiono lud, przeciw patronowaniu wsi przez konserwatywne ziemiaństwo. 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 wpływania 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

⁷² Korzystam tu z użyzonego mi łaskawie maszynopisu rozprawy doktorskiej M. Mikuty, *Jędrzej Cierniak, pedagog, pisarz i reformator polskiego teatru ludowego*, Katowice 1972. Zawiera ona pełne i krytyczne opracowanie całej twórczości Cierniaka. Zob. też: J. Cierniak, *Źródła i nurty polskiego teatru ludowego. Wybór pism, inscenizacji i listów*, opracował i słowem wstępnym opatrzył Antoni Olcha. Warszawa 1963. Z wcześniejszych opracowań, zob.: J. Cierniak, *Zaborowska nuta*, opracował J. Zawieyski, wstępami poprzedzili St. Pigoń i J. Zawieyski. Warszawa 1956; A. Olcha, *Jędrzej Cierniak i jego dzieło. Wstęp do źródeł i nurtów polskiego teatru ludowego*. Warszawa 1963. Zob. też sztukę samego Cierniaka, *W słonecznym kręgu. Widowisko cykliczne*. Warszawa 1948.

i wyuczenie się ról, ale bezpośrednio i swobodnie oddawanie na scenie prawdy życia i stąd prawdy artystycznej. Ale folklor nie ma być tu nienaruszalnym „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.

Koncepcja teatru Cierniaka wiązała się więc z sytuacją chłopów w społeczeństwie, ze swoistym pojęciem kultury ludowej, z własną koncepcją ludowości i ze 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 one 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 ogólnonarodowej⁷³. Inscenizowane w teatrze małych form obchody, korowody na wolnym powietrzu, obrzędy weselne, sobótkowe i inne owiane były mistyką zarówno religijną jak słowiańską⁷⁴. 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 lu-

⁷³ Zob.: S. Adamski, *Twórcy i współtwórcy*. Warszawa 1970, s. 43, 77 i in.

⁷⁴ Jest charakterystyczne, że mity słowiańskie stały się także programem i zawołaniem przy próbach zakładania w Polsce po r. 1933 partii o charakterze faszystowskim. Np. Polska Partia Narodowych Socjalistów z efemerycznym, jak i ona sama, organem „Warta”, głosiła hasło: „Lud i Bóg”. Jako symbol partyjny wybrała „Kołomir prasłowiański”, który wyobraża „Krań słońca zamykający zieleni pól naszych i Krzyż — znak chrześcijański i cierpienia ludu”. Prób takich polityczno-faszystowskich ugrupowań o cechach folklorystycznych było kilka. — Zob. A. Paczkowski, *Z folkloru politycznego II Rzeczypospolitej: narodowy socjalizm*. „Więź” 1973, nr 3, s. 74–83.

dowych w Szycach i Gaci, a także prasy młodzieżowej — estetyzm, doskonałość osobowości jednostki, głębia jej życia duchowego w myśl jakby przekonania S. J. Witkiewicza, że stan dusz ludzkich decyduje o ustroju społeczeństwa.

Jak mogło dojść w ruchu ludowym (młodzieżowym) do takich folklorystycznych dewiacji ideologicznych, mających rzeczywiście pewne podobieństwo do wspomnianego poprzednio folkloryzmu niemieckiego? Podobieństwo (wyjąwszy próby zakładania wspomnianych w przypisie ugrupowań politycznych) było raczej pozorne, a istota tkwiła gdzie indziej. Folkloryzm ludowcowy — żeby go tak nazwać — miał u nas inny charakter i zmierzał do innych celów.

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 „pańskiej” kultury, zmierzał do nadania własnej kulturze, kulturze chłopskiej, wartości autonomicznych i ogólnonarodowych. Stąd pochodził swoisty mistycyzm w ocenie wartości tej kultury i stąd — dalej — demonstracyjne wręcz ukazywanie jej elementów: strojów, pieśni, obrzędów, gwary; demonstrowanie modelu społeczno-kulturalnego chłopca 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 wyostrenia 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. Ciężała 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 agra-

rystyczny. 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 wręcz 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 wyśmiewano), 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, mił 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 swojemu patriotyczny. A że tak było, świadczą osobiste dzieje w czasie okupacji wychowanych na owym folkloryzmie młodoludowców, jak i dzieje całego ruchu ludowego tego okresu.

W POLSCE LUDOWEJ

W wyniku zasadniczych przeobrażeń społeczno-gospodarczych i politycznych w Polsce Ludowej wykształciła się nowa, demokratyczna struktura społeczeństwa socjalistycznego, znikły wszelkie uprzywilejowania klasowe i elitarny charakter kultury narodowej. Wraz z gwałtownymi procesami industrializacji, urbanizacji i modernizacji procesów wytwórczych oraz w ślad za gwałtownym postępem oświaty i kultury masowej — nastąpiło wyrównywanie się kultury narodowej. Towarzyszy temu rozpad tradycyjnej kultury wsi. Ta tradycyjna kultura ludowa stała się w jej klasycznych kształtach już zasadniczo faktem historycznym. Oba, tak kiedyś rozdzielone nurty kultury — kultura „pańska” i „chłopska” — połączyły się po raz pierwszy w swej historii w jeden ogólny nurt kultury narodowej, coraz bardziej wyrównanej i jednolitej. Połączenie różnych dotąd nur-

tów kultury nie ma jednak charakteru mechanicznego zlepku ich tradycyjnych elementów, nie jest ich przeniesieniem z przeszłości w teraźniejszość. Powstała i ciągle tworzy się nowa kultura — kultura współczesna, w której elementy tradycji stają się tylko tworzywem nowej rzeczywistości, nowej jakości kulturowej. B. Suchodolski pisze, że kulturą polską XIX w. staje się coraz bardziej sprawą historycznego wykształcenia. „Zapewne tylko bardzo nieliczne jej twory wytrzymają zmianę czasów i warunków, stając się żywym składnikiem świadomości współczesnych ludzi”⁷⁵.

Odnosi się to również do kultury ludowej. Ale przy odchodzeniu tej rzeczywistości w przeszłość historyczną uwidacznia się zmiana stosunku do niej, zmiana w jej ocenie. Gdy tradycyjna kultura ludowa w swoim zasadniczym zrębie stała się już raczej przeszłością, gdy przestała być związana z życiem określonej warstwy narodu — chłopów — nabrała ona zupełnie innego znaczenia i zaczęła być inaczej wartościowana. To już nie przejaw zacofania, prymitywizmu itp., jak to dawniej określano. Tradycyjna kultura wsi, podobnie jak folklor miejsko-robotniczy, stały się przedmiotem szczególnego zainteresowania zarówno jako wykwit życia pracującego ludu, jak też zwłaszcza z racji dostrzeżonych w niej walorów estetycznych, widowiskowych i rozrywkowych. Wreszcie kultura ludowa została oficjalnie uznana za piękny przejaw tradycji kultury narodowej. Te więc fakty stały się podstawowym źródłem współczesnego folkloryzmu. Pozostawiając na potem omówienie źródeł, charakteru i roli tego folkloryzmu, przyglądnijmy się jego głównym współczesnym przejawom, oczywiście także w zarysie skrótowym.

Folkloryzm muzyczny (instrumentalny, wokalny i taneczny) jest postacią folkloryzmu najbardziej rozpowszechnioną. Wykazuje też najbardziej typowe i wielostronne zjawiska.

Polityka kulturalna państwa po 1945 r. zmierzała do wyrównania przepaści między stanem kultury warstw elitarnych a kulturą ludu.

⁷⁵ B. Suchodolski, *Tradycje kultury polskiej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1968, nr 4, s. 8.



35. W Zakopiańskich Zakładach Wzorcowych Cepelii.
Fot. J. Burszta, 1972

Polityka ta objęła także kulturę muzyczną. Postawiono przed muzyką polską program jej przekształcenia ideowego w sensie treściowym oraz w kierunku większej komunikatywności i upowszechniania u masowego odbiorcy. Chodziło o stworzenie muzyki o charakterze narodowym. Doszło do zwrotu w kierunku większej ekspresywności muzyki opartej już na nowszych technikach i środkach, a w treści — do nawiązywania z jednej strony do tradycji narodowych, z drugiej — właśnie do folkloru. W tym okresie kompozytorzy w niespotykanych dotychczas rozmiarach czerpią materiał z zasobów muzyki ludowej, przetwarzają go, czy wręcz wykorzystują w postaci cytatów. Język muzyczny większości utworów, ich faktura, instrumentacja itd. ukierunkowane są właściwościami muzyki ludowej. Ujawniło się to, zwłaszcza w okresie do 1956 r., w twórczości symfonicznej takich kompozytorów, jak: S. Wisłocki, F. Rybicki, G. Bacewiczówna, K. Sikorski, W. Lutosławski i inni. W twórczości ich przejawiają się elementy ludowej muzyki góralskiej, kurpiowskiej, rzeszowskiej itp. Podobnie jest w kantatach i pieśniach chóralnych tych i innych twórców⁷⁶.

Tak było w muzyce elitarnej. Ciekawy proces zaszedł równocześnie w muzyce popularnej, instrumentalnej i wokalne oraz w związanym z nią tańcu ludowym. Na bazie ogólnej polityki kulturalnej i mecenatu państwowego nastąpił zaraz po wojnie gwałtowny renesans folkloru muzycznego. Powyciągano schowane podczas okupacji tradycyjne instrumenty, w przypadku ich braku rekonstruowano je i wytwarzano od nowa, a powstałe masowo kapele ludowe zaczęły ten folklor swego regionu odgrywać. To było jednak już wyjście ludowego autentyku poza jego naturalne środowisko, w którym się ukształtował i żył od wieków. Wkroczył on teraz szerokim frontem na sceny i estrady, stał się stałą częścią programów radiowych, zaś później, od rozpowszechniania się telewizji — i telewizyjnych, oraz nieodłączną częścią uroczystości regionalnych i państwowych. Przez kilka lat był on wszędzie odgrywany przez autentyczne ludowe kapele i grupy taneczne i przez autentycznych śpiewaków. Folklor ten zdołał zachwycić i porwać za sobą widownię i odbiorców. Urządzane

⁷⁶ *Polska współczesna kultura muzyczna 1944–1956*. Praca zbiorowa pod red. E. Dziębowskiej. Kraków 1968, s. 11–60 (artykuł Z. Lissy).

co pewien czas Festiwale Muzyki Ludowej (pierwszy odbył się w 1947 r., ważny okazał się festiwal warszawski w 1949 r.) stały się nie tylko ogólnopolskim przeglądem żywotności w tej dziedzinie, ale zdołały zaktywizować w tym kierunku środowiska lokalne i regionalne.

Owa autentyzowana forma folkloru nie trwała jednak długo. Wraz z masowym wykorzystaniem folkloru w świetlicach, klubach, domach kultury i na estradach zaszła konieczność dostosowania go do wymogów sceny i widowiska. Wynikł stąd szeroki prąd aranżacji folkloru, a więc często daleko idąca stylizacja i modyfikacja, cięcia i scalania utworów z różnych regionów, włączanie w teksty oryginalne różnych wstawek itp. Jednym słowem typowy proces folkloryzacji w tym zakresie. Doprowadziło to do zatarcia granic między twórczością ludową, amatorską i zawodową⁷⁷.

Stopniowo jednak ta forma twórczości i wykonania zaczęła budzić refleksje i krytykę. Nastąpiło swoiste rozdwojenie. Część wykonawców — pod znacznym wpływem głosów etnografów i folklorystów opowiadających się za autentyzmem — odstąpiła od aranżacji. Zaczęła odtwarzać muzykę możliwie według wzorów autentycznych, branych już zazwyczaj (gdy chodzi o melodie i teksty) ze źródeł drukowanych. To jest jeden współczesny nurt folkloryzmu, pokazywany w telewizji, na uroczystościach itp., któremu patronują etnografowie i folklorysty. Nurt ten jednak jest bardzo wąski i coraz bardziej słabnący. Po prostu coraz mniej jest takich, którzy potrafią grać na ludowych instrumentach. Młodzieży współczesnej ten rodzaj muzyki nie bierze, uważa ją ona za staroświecczynę. Swoje oparcie ma on głównie w zespołach pieśni i tańca, a związany jest zwłaszcza z odgrywaniem obrzędów. Właśnie dlatego ten folkloryzm jest przyjmowany z dużym sentymentem.

Ale oto mamy do czynienia z nowym niezwykłym zjawiskiem. Gdy w muzyce ogólnonarodowej folklor przestał być tworzywem dla wielkiej muzyki, gdy przesycono się muzyką lekką opartą na folkloryzacji amatorskiej, i gdy folkloryzm autentyczny związał się raczej

⁷⁷ J. Sobieska, *Folklor muzyczny w praktyce i nauce*, [W:] *Polska współczesna kultura muzyczna*, op. cit., s. 156–164.

z odgrywaniem obrzędów, powstał nagle — nie wiadomo na jak długo — muzyczny folklorizm big-beatowy. „Wybuchł” on na Festiwalu Opolskim w 1968 r. Oto spośród powstałych licznych zespołów „mocnego uderzenia”, które dotąd opierały się wyłącznie na naśladownictwie wzorów zagranicznych, niektóre z nich („Trubadurzy”, „Niebiesko-Czarni”, „Skaldowie”, a zwłaszcza „No-To-Co”) sięgnęły po pieśni ludowe, czerpane najczęściej z *Dzieli* O. Kolberga, i przetransponowały je na rytm i harmonię big-beatową. Nastąpił fenomen. Wykonywane w ten sposób utwory ludowe (niektóre stworzone na wzór ludowy) uzyskały entuzjastyczne przyjęcie i triumfalnie wkroczyły do radia, telewizji i na estrady⁷⁸. Gdy dotąd około 90% repertuaru muzyki lekkiej w radiu wypełniały utwory pochodzenia zagranicznego, odąd sytuacja się odwróciła. Masowo upowszechniły się też płyty z tymi nagraniami. Ta swoista moda na beatowy folklorizm (obejmujący nawet takie utwory ludowe, jak kołędy) nabrał znów różnych odcieni: od możliwie autentyzowanych do zupełnie nowej twórczości luźno związanej ze wzorem. Muzyka ta weszła do współczesnego nurtu „pop-music”, choć nie wiadomo na jak długo.

Sztuka ludowa, w szczególności plastyka jako pełnoprawna dziedzina sztuki i wartość estetyczna ogólnego znaczenia została — jak wiadomo — odkryta i uznana niedawno, w ślad za odejściem od zasad naturalistycznych w sztuce i zapanowaniem nowych tendencji metodologicznych. Pełne uznanie wartości tej sztuki nastąpiło właśnie dopiero po r. 1945 równoległe z jej wszechstronną dokumentacją terenową. „Wartościowanie to — pisze trafnie znawca przedmiotu,

⁷⁸ Charakterystykę najwybitniejszego ówczesnie łódzkiego zespołu skifflowego „No-To-Co” znajdujemy np. w artykułach: Anna Boska, *No-To-Co*. „Świat” 1968, nr 51–52; Mateusz Świącicki, *No-To-Co*. „Polska” 1968, nr 12. Ostatni autor był opiekunem artystycznym omawianej grupy. Pisał on m.in.: „No-To-Co odkryło metodę integralnego łączenia folkloru ze współczesnymi rytmami, czyniąc to z niemałym entuzjazmem”. Zob. też: A. Rowiński, *Festiwal i wajchowi*. „Życie Literackie” 1968, nr 29. Podobne oparcie programów muzycznych na folklorze muzycznym ujawniło się w innych zespołach. Zob.: J. Wilczko, *Tym razem na ludowo*. „Litera” 1970, nr 11.

S. Błaszczyk — nie jest wynikiem wyłącznie analizy, dokonanej w aspekcie formy, choć miała ona znaczenie decydujące, nie jest związane również tylko z faktem pojawienia się prądów artystycznych zbliżających się w swym wyrazie plastycznym do sztuki ludowej — jak kubizm, formizm, ekspresjonizm, ale historycznie uzasadnioną potrzebą wynikłą z przemian społecznych, niemalże moralnym społecznym nakazem wyrównania różnic dzielących w przeszłości naród na lud i na tych, którzy od ludu swą elitarną kulturą się odizolowali”⁷⁹. W ślad za tym poszedł daleko idący mecenat państwa zmierzający głównie do podtrzymania istniejącej twórczości czy nawet jej rozwoju. Zarejestrowano twórców ludowych, otoczono ich opieką, nakłoniono do rozwijania twórczości, przydzielono stypendia i uczniów, urządzano oficjalnie kursy z nagrodami itd. Zorganizowano również sprzedaż wytworów twórców ludowych. Była to więc i jest nadal akcja podtrzymania i rozwoju sztuki autentycznej.

Równocześnie zachodzą znamienne folklorystyczne przeobrażenia tej sztuki. Z jednej strony trwa proces nieuchronnego zanikania tradycyjnej sztuki ludowej. „Sztuka ludowa ginie — pisze A. Jackowski — i miejsce jej zastępuje bądź sztuka z zewnątrz, odbierana przeważnie biernie, bądź twórczość własna — amatorska, a w nielicznych przypadkach naiwna”⁸⁰. Pojawia się nowa sztuka ludowa (np. malowidła z jeleniami), zaś tradycyjna, w sztuczny sposób podtrzymywana, ulega przekształceniom folkloryzacyjnym, „żyje dalej dzięki folklorystycznej modzie i jak moda podlega kaprysom, przede wszystkim różnym sposobom przyswajania na użytek powszechny”⁸¹. Nie jest to już sztuka w sensie tradycyjnym, nie jest ani sztuką amatorską, ani naiwną. Tak np. w sztuce figuratywnej „twórca o pokroju folklorystycznym podporządkowuje się świadomie formalnym schematom sztuki ludowej, usiłując zachować lub opanować styl ludowy i w tym stylu uprawiać tak zwaną tematykę ludową”⁸². Przykładem może być twórczość Antoniego Toborowicza z Woli Libertowskiej,

⁷⁹ S. Błaszczyk, *Współczesne przeobrażenia sztuki ludowej*, *op. cit.*, s. 136.

⁸⁰ A. Jackowski, *Pogranicze sztuki naiwnej i ludowej*. „Polska Sztuka Ludowa” 1968, nr 1-2, s. 56.

⁸¹ S. Błaszczyk, *op. cit.*, s. 139.

⁸² Tamże, s. 139.

pow. Olkusz, olśnionego i oczarowanego formą sztuki ludowej, która według jego słów „jest bardziej ludzka. Nowoczesna sztuka bije w łeb, straszy, przeraża [...]. Uważam, że w sztuce ludowej można znaleźć więcej wartości — i emocjonalnych i estetycznych”⁸³.

Dla ogólnej charakterystyki posłużmy się znów sformułowaniem znawcy przedmiotu: „W twórczości plastycznej, uprawianej w ramach folklorystycznych zainteresowań [...] mamy do czynienia z wzorowaniem się na sztuce ludowej, z podpatrywaniem i naśladowaniem jej formy, nie aprobowanej już przez środowisko, które sztukę ludową zrodziło. Twórcy są albo kontynuatorami do niedawna żywych tradycji artystycznych, często wszakże już inspirowanymi, albo świadomymi naśladowcami stylu ludowego, w twórczości figuratywnej zaś uprawiającymi tak zwaną tematykę ludową”⁸⁴.

Tak dzieje się również w ramach masowej wytwórczości przemysłowej, jaką prowadzi Centrala Przemysłu Ludowego i Artystycznego. Skupieni w niej autentyczni twórcy ludowi (w liczbie kilkuset) produkują swe wyroby według wzorów tradycyjnych, często przez powielanie tych samych tematów, dla masowego odbiorcy, już nie ludowego. Równoległe CPLiA rozwija masową wytwórczość rzemieślniczą opartą na wystylizowanych wzorach tradycyjnych licznego zestawu przedmiotów użytkowych dla odbiorców w kraju i zagranicą⁸⁵.

Równocześnie płynie w naszym społeczeństwie — i nie tylko w naszym — szeroki prąd folkloryzmu, określanej jako „moda na ludowość” czy zgoła „na prymitywizm”. Do tego prądu można zaliczyć gromadzenie w mieszkaniach „ludowej starzyzny” — oryginalnych mebli, narzędzi czy ich części, naczyń, lamp naftowych przerabianych na elektryczne, zegarów ściennych, wyrabianie przez amatorów przed-

⁸³ A. Krasnowolski, *Antoni Toborowicz a sztuka ludowa*. „Polska Sztuka Ludowa” 1971, nr 4, s. 252.

⁸⁴ S. Błaszczuk, *op. cit.*, s. 142.

⁸⁵ L. Buczek, *Udział plastycznej twórczości ludowej w kształtowaniu współczesnego wzornictwa przemysłowego*. „Polska Sztuka Ludowa” 1970, nr 3–4, s. 203–212; W. Telakowska, *Twórczość ludowa w nowym wzornictwie*. Warszawa 1954; tenże, *W kręgu chłopskiej kultury. Inwencja ludowa we współczesnej wytwórczości*. Warszawa 1970. Omówienie działalności Cepelii, zob. m.in.: M. Arpad Kowalski, *Mecenas czy byznesmen?* „Kultura” 1971, nr 51.



36. Jesień Tatrzańska 1972. Brama wejściowa

Fot. J. Burszta

miotów z korzeni, kory, słomy itp., podrabianie ikon, murzyńskich masek, obrazków na szkle itd. A znów polska gastronomia urządza coraz częściej wnętrza restauracji i kawiarni na ludowo (wystrój ścian, podłóg, meble, bufet, kelnerki w strojach ludowych). Przykładów corocznie mamy sporo.

Stroje ludowe nie są już żywym elementem w kulturze współczesnej wsi polskiej, w kilku jedynie regionach (Gostyńskie, Kieleckie, Podhale) pozostały niektóre ich fragmenty. Istnieje natomiast powszechny renesans strojów ludowych we wszystkich regionach dla celów widowiskowych. Każdy zespół regionalny muzyczny, pieśni i tańca — a liczba tych zespołów idzie już w tysiące — odtworzył czy odtwarza realistycznie dawne stroje swego regionu z okresu ich najświetniejszego rozwoju i te pokazuje na występach dla publiczności.

Około 1950 r. powstała w Warszawie pracownia produkcyjno-naukowa (Centrala Obsługi Przedsiębiorstw i Instytucji Artystycznych — skrót: COPIA), która na podstawie wzorów autentycznych czy też tylko dokumentacji rysunkowej i malarskiej — wytwarza w odpowiedniej liczbie egzemplarzy stroje poszczególnych regionów. Klientami tej pracowni są liczne zespoły pieśni i tańca, w tym także zagraniczne i... typowo wiejskie⁸⁶. Jest więc dzisiaj tak, że młodzież wiejska, chcąc się „przebrać na ludowo”, jedzie po swoje stroje regionalne do stolicy...

„Na ludowo” stało się zresztą ostatnim krzykiem mody. To już nie tylko kupowanie na ulicy miasta od sprzedawców gdzieś spod Nowego Targu kierpców góralskich, takichże spinek jako modnej biżuterii, pogoń za kupnem kożuszków góralskich, wełnianych samodzielnych chust na głowę itp., ale wręcz programowe sięganie wytwórci odzieży i domów mody po wzory plastyczne w tkaninie i w kroju wprost do tradycyjnych strojów ludowych. Zakład odzieżowy w Szczecinie „Dana” projektuje stale liczne modele sukienek z kolorowych materiałów zwanych „chłópkami”. Podobnie warszawska „Cora” czy „Moda Polska”. Projekty mody (raczej tylko damskiej) są zresztą oparte nie tylko na ludowości polskiej, ale czerpane szeroko ze świata⁸⁷.

O tym zaś, że w Polonii zagranicznej stroje ludowe (zwłaszcza krakowskie i podhalańskie) stały się z dawna symbolem polskości w ogóle i stałym elementem każdej narodowej uroczystości — wiemy dobrze już od dawna.

Gdy jednak zespoły lokalne i regionalne mniejszego kalibru usiłują odtwarzać autentyczne stroje regionalne (w tym duchu działa też wspomniana COPIA), to zespoły renomowane — jak „Mazowsze” i „Śląsk” — hołdują daleko posuniętej stylizacji. Tym zagadnieniem jednak nie będziemy się tu zajmować. A znów w teatralnych wodewilach, jak np. w wystawianym nie tak dawno *Kuligu* L. Schillera, ujawniła się swoista *licentia artistica* — idąca zresztą po linii idei samego Schillera — doprowadzająca nawet do łączenia przy jednej

⁸⁶ Zob. miesięcznik „Polska” 1965, nr 12, artykuł: *Moda à rebours*.

⁸⁷ Zob.: J. Jarnuszkiewiczowa, *Moda współczesna a sztuka ludowa*. „Polska Sztuka Ludowa” nr 3/4, 1970, s. 181–192.

osobie elementów strojów ludowych z elementami historycznych strojów narodowych⁸⁸.

Folklorystyka obrzędowa uprawiana jest w dwojakich formach organizacyjnych: 1) przez amatorskie zespoły teatralne lub inne jako sztuka widowiskowa, 2) jako forma towarzyskiej zabawy. Pierwsza forma przejawia się przede wszystkim w ludowym obrzędzie weselnym i ma swoją niezmienną postać od czasów międzywojennych: dobrany zespół, opierając się na autentycznych wzorach tradycyjnego wesela lokalnego, odgrywa je na scenie w autentycznych strojach i przy podobnej kapeli. Istnieje w tym zakresie duża tendencja do autentyzmu regionalnego. Są jednak próby stworzenia — na podstawie wyboru autentycznych tekstów i melodii — postaci syntetycznej „wesela ogólnopolskiego”⁸⁹. Sceniczna forma (także czasem w plenerze) ludowych wesel jest bardzo chętnie widziana przez samą ludność wiejską. Każdy tu niemal region, większy czy mniejszy, ma takie swoje teatralne wesele. Wesela te, czy raczej ich fragmenty, są też często pokazywane w telewizji.

Już raczej tylko w formie towarzyskiej zabawy młodzieży odtwarzane są kolejne obrzędy cyklu dorocznego. Istnieje w tym zakresie nie wygasła jeszcze tradycja (chodzenie po kołędzie z szopką — znana jest tu zwłaszcza krakowska — z gwiazdą, pochód Herodów, pochód zapustnych „drabów” itp.), większość jednak obrzędów jest już typowym folklorystycznym. Jest charakterystyczne, że pisma młodzieżowe zawierają w odpowiednich porach roku szczegółowe pouczenia,

⁸⁸ O wystawieniu tej sztuki w opracowaniu T. Kozłowskiego, E. Nahlika i A. Bystronia znajdujemy charakterystyczną notatkę B. Kurowskiego w czasopiśmie „Warmia i Mazury” z dn. 2 II 1966: „A więc staropolska zabawa zimowa z muzyką, tańcami, przebierańcami, zawierająca siedem różnych widowisk m.in. *Kłopot z ulanami*, *A w Warszawie na ulicy*, *Gody weselne czy Kurdesz nad kurdeszami*”. Realizatorzy *Kuligu* — czytamy dalej — postarali się także o nadanie widowisku złożonemu przeciw z materiału niejednorodnego, jednolitości folklorystycznej”. Rzecz dzieje się na Warmii w takich miejscowościach, jak Biskupiec, Ukta i inne. „Jest to poza tym kulig bardziej ludowy niżli szlachecki [...]. Ułani to nie ułani prawdziwi, tylko chłopcy spod Olsztyna, którzy na ludowy strój nałożyli jakieś tam elementy ułańskiego munduru. Ta zasada stosowana jest konsekwentnie — nawet w scenie z warszawskiej ulicy”.

⁸⁹ S. Iłowski, *Polskie gody weselne*. Warszawa 1968.

jak urządzać „Andrzejki”, „Katarzynki”, kulig zapustny, Marzannę, dyngusowe lanie na Wielkanoc itp.⁹⁰. Istnieje zresztą od wielu lat w Warszawie instytucja (Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego, obecnie Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury), której zadaniem jest, między innymi, czuwanie nad odpowiednim odtwarzaniem folkloru. Właśnie ta instytucja wyspecjalizowała się w wydawaniu odpowiednich poradników⁹¹.

W literaturze — obok sporej plejady autentycznych pisarzy i poetów ludowych, których utwory publikuje się — folklorizm literacki (np. dialogi pisane gwara) przejawia się u wielu współczesnych pisarzy i poetów polskich (np. J. Kurek, J. Kapeniak, J. Harasymowicz). I tu zresztą dochodzi do znamienego przewartościowania. Na przykład Jan Bolesław Ożóg powiedział kiedyś, iż nie jest on pisarzem ludowym, lecz „chłopskim pisarzem narodowym”.

Folklor literacki (folklor w znaczeniu węższym, a więc owa „literatura ludowa”) wykorzystywany jest szeroko w prasie, radiu, telewizji i w wielu formach scenicznych. Z okazji ważniejszych dni cyklu dorocznego (np. okresy świąt) prasa cytuje ludowe przepowiednie czy przysłowia, różne anegdoty, ludowe opowiadki itp., brane zazwyczaj z *Dzieł* Kolberga. Szczególnie zaś dużo folklorizmu spotkać można w czasopismach przeznaczonych za granicę, jak np. miesięczniku „Polska”. W programach radiowych istniały czy istnieją stałe serie folklorystyczne, oparte również głównie na Kolbergu (np. „Śladami Kolberga”, „Wieś tańczy i śpiewa” i wiele innych). Nawet radiowe programy ekonomiczne z danych regionów mają swoją oprawę folklorystyczną, zwłaszcza muzyczną.

⁹⁰ Zob. np.: „Sztandar Młodych” nr 284, 29 XI 1965 (jak obchodzić Andrzejki, Katarzynki, zresztą według tekstów Kolberga); „Zarzewie” z dn. 17 XII 1967 poucza młodzież o sposobie urządzania zabaw tanecznych, a zwłaszcza jak urządzać po ludowemu zapusty, ostatki, kulig itp. To samo w numerze z dn. 24 III 1968 r. (programy urządzania obchodu Marzanny, dyngusowego lania, odwiedzin z kogutkiem oraz konkursów na pisanki).

⁹¹ Zob. np.: G. Dąbrowska, *Obzędy i zwyczaje doroczne jako widowisko, część I, II i III*. Warszawa 1968.

Zjawisko jest tu zresztą znacznie szersze i dotyczy nie tylko folkloru wiejskiego. Starsi pamiętają, jaką karierę zrobili przed wojną Szczepcio i Tońcio na folklorze lwowskim, Wiech — na warszawskim, a do niedawna S. Strugarek na folklorze poznańskim, obecnie zaś — na całkowicie stylizowanym, a właściwie przez siebie stwarzanym — softys Kierdziołek (J. Ofierski). Szczególne nasycenie folkloryzmem, tym opartym na książkach, istnieje kilka razy w roku, zwłaszcza w okresie świąt Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy: owe kolędy, pastorałki, opowieści wigilijne, wróżby itd. Przy tej okazji warto odnotować swoistą twórczość Ernesta Brylla. Kiedy fachowcy od folkloru, nie mogąc w jego *Balladzie wigilijnej* odróżnić tekstów autentycznych (z Kolberga itp.) od jego własnych pytali o wyjaśnienie, to okazało się, że autentykiem był tylko jeden tekst, reszta zaś twórczością Brylla przez udane naśladownictwo⁹².

Można by tu wspomnieć także o kabaretach literackich, czy literacko-śpiewaczych. Jest coś z folkloryzmu w kabarecie „Złoty Kłós” mającym swoje miejsce w warszawskim Domu Chłopa. Istnieją nawet głosy domagające się tego folkloryzmu więcej, gdyż „ciągle jeszcze na artystyczne odczytanie czeka cały Kolberg”⁹³. Furorę zrobił w jednoosobowym kabarecie Wojciech Siemion w swojej tak naładowanej folkloryzmem *Pastoralce* czy *Wieży malowanej*.

W ostatnich latach niektóre teatry zrobiły na folkloryzmie karierę. Tak, na przykład, teatr krakowski „Groteska” dał w 1966 r. przedstawienie *Od Krakowa jadę*, na które złożyło się „absolutnie urocze widowisko” — jak pisała prasa — oparte na przyjętych z Kolberga tekstach i melodiach. Teatr ten dał w kraju ponad 530 przedstawień, a potem miał znakomite tournée zagraniczne. Podobnie gdański teatr „Miniaturka” ze swoim, opartym także na Kolbergu, lalkowym widowisku *Bo w Mazurze taka dusza...* Tak jest też w innych tekstach lalkowych — poznańskim „Marcinku”, łódzkim „Pinokio” czy „Arlekinie” itp. Po folklor, nie tylko wiejski, w połączeniu z muzyką współczesną sięgnął niedawno Państwowy Teatr im. W. Bogusław-

⁹² Np. artykuł Z. Jastrzębskiej, *Hej Kolęda, Kolęda, czyli od Schillera do Brylla*, „Filipinka” nr 26, 29 XII 1968.

⁹³ „Zarzewie” nr z dn. 1 IX 1968.

skiego w Kaliszu. Na gościnnych występach w Teatrze Żydowskim w Warszawie dał w lutym 1973 r. *Widowisko Bożenarodzeniowe na podstawie Biblii, z tekstami staropolskimi, ludowymi kołędami, tańcem i muzyką beatową*.

Telewizja pokazuje bardzo dużo folkloru i folkloryzmu niemal codziennie, a stale — w programach niedzielnych; zawsze dużo — wtedy, gdy odbywają się jakieś „Dni Folkloru”. A jest ich coraz więcej, gdyż każdy prawie większy region usiłuje ze swoich „Dni” stworzyć atrakcję ogólnopolską, a nawet ściągnąć widzów zagranicznych. Jest tych „Dni” już tak dużo, że tylko część z nich ma swoje odbicie w telewizji⁹⁴. Dobre przyjęcie u publiczności telewizyjnej i recenzentów znalazło wiele programów folklorystycznych przepojonych stylizowaną ludowością, jak np. widowisko filmowe *Kulig* (nadane 31 grudnia 1968 i 1 stycznia 1969), katowickie programy z serii „Muzyka i Moda”, „Z teki folklorystycznej Adolfa Dygacza” i wiele innych.

Mało jeszcze dotąd uwidoczniiony nurt folkloryzmu przejawia się w produkcji filmów krótkometrażowych, dziecięcych i rozrywkowych, jak np. Jerzego Szeskiego *Ballada o Kasiuleńce i Jasiu* (adaptacja ludowej ballady z *Dzieł* O. Kolberga), czy J. Szeskiego i Jana Koehera *Ballady mazowieckie* i inne. Jak film pełnometrażowy może z powodzeniem czerpać tworzywo z tradycji ludowej kultury i sztuki, ukazał Kazimierz Kutz w swoich głośnych filmach *Sól ziemi czarnej* oraz *Perła w koronie*.

Na zakończenie tego, nazbyt zresztą szkicowego przeglądu można dodać, że wszystko, co tu przedstawiliśmy dla stosunków polskich, można — *mutatis mutandis* — odnieść do każdego bodaj kraju europejskiego. Bo folkloryzm jest dzisiaj zjawiskiem szerokim — nie tylko europejskim, ale światowym.

⁹⁴ Jest tych dni sporo: „Jesień Tatrzańska”, „Sabałowe Bajania”, „Dni Folkloru Podgórze”, „Tydzień Kultury Beskidzkiej”, „Dni Kultury Świętokrzyskiej”, „Dymarki Świętokrzyskie”, „Dni Kolbergowskie” (w Przysusze), „Gdańskie Dni Folkloru” — i wiele innych.

FOLKLORYZM, TRADYCJA, CYWILIZACJA WSPÓŁCZESNA

Przebiegliśmy dzieje kultury polskiej od końca XVIII w. z punktu widzenia miejsca i roli w nich kultury ludowej. Widzieliśmy, że dziejom tym towarzyszyło stale, z mniejszym lub większym nasileniem, obok zainteresowań o charakterze naukowym, zjawisko umyślnego, zamierzonego, celowego przenoszenia w odpowiednich sytuacjach wybranych elementów kultury ludowej z ich oryginalnego, naturalnego środowiska, aktualnego czy już historycznego, w inne, szersze, w obręb całego społeczeństwa i jego kultury. Przenoszenie to, związane zawsze z odpowiednim dodatnim wartościowaniem tych elementów, przybierało różną postać: to zwykłej „wstawki”, bez zmiany formy (także przy jej „podrabianiu”) lub też przy pewnych zamierzonych lub koniecznych deformacjach, przy przydzielaniu im zazwyczaj innej od oryginalnej funkcji (np. przy plastyce, strojach); to odzwierciedlenia wycinka „rzeczywistości ludowej” w określonej konwencji artystycznej kultury elitarnej (w poezji, literaturze, malarstwie), co nadawało temu odzwierciedleniu koloryt „ludowości”; to wreszcie jako tworzywa do stworzenia innej już postaci wytworu kulturowego, będącego efektem indywidualnej twórczości artystycznej, orientowanej jednak wartościami tego tworzywa (np. inspiracje folklorystyczne w muzyce).

Zjawisko to, określane w przeszłości przeważnie „ludowością” (czasem pejoratywnie „chłopomaństwem”), towarzyszyło dziejom kultury wtedy, gdy istniał — obok elitarnego — nurt kultury ludowej; towarzyszy ono także życiu współczesnemu, kiedy to odrębność nurtu kultury ludowej przestała istnieć. Uważny obserwator naszego współczesnego życia zauważy, że na określenie tego, bądź co bądź dość jednak jasno wyodrębniającego się i dość nawet jednolitego zjawiska i dzisiaj nie ma jednoznacznego terminu. Słyszy się i czyta często określenie „ludowość”, używane zawsze z konkretnym określnikiem. A więc „ludowość” w sztuce, na scenie, w literaturze, w teatrze itp. Jest to nazwa obciążona historycznie, nazbyt może nieokreślona i niewygodna z racji właśnie konieczności używania określnika. Drugim, raczej powszechnie stosowanym terminem jest „folklor”:

„folklor polski”, „wiejski”, „miejski” — ba, często manierą publicystów jest pisanie: folklor „ludowy” (!), co jest oczywiście niezgrabną tautologią, zdradzającą brak znajomości etymologii i sensu owego terminu. Prowadzi on zresztą do nieporozumień. Etnografowie i folklorysty używają określenia „folklor” w znaczeniu węższym, niż to jest potocznie w prasie, radiu czy telewizji. Rozumieją pod nim mianowicie tylko część autentycznej kultury ludowej, tj. bądź tylko „literaturę ludową”, bądź — szerzej — także obrzędy, muzykę i sztukę ludową. Przy takim ujmowaniu sprawy termin „folklor” jest nie tylko częścią kultury ludowej, ale także owej kultury autentycznej. Natomiast cała wielka sfera rzeczywistości, o której tu mowa, pozostaje poza nim — a więc bez swej właściwej nazwy. Konsekwentnie też cała ta sfera pozostaje zazwyczaj poza polem naukowego i praktycznego zainteresowania folklorystów i etnografów, jako sfera im obca. Co więcej, rzeczywistości tej albo usiłuje się nie dostrzegać, albo też wiele jej współczesnych przejawów traktuje się jako zło — może zło konieczne, ale zawsze jako fakt, który jest dla autentyku czymś wrogim, niszczącym, zniekształcającym i w ogóle niepożądanym⁹⁵. Ale stanowisko to niczego oczywiście nie rozwiązuje. Używając więc tu na oznaczenie wspomnianego zjawiska terminu „folkloryzm” i odróżniając go od „folkloru” wydaje się celowe poświęcić nieco uwagi obu tym pojęciom i ich desygnatom⁹⁶.

⁹⁵ Takie opinie słyszy się często. Ujawniają się one w publicystyce i na różnych konferencjach. Podobne opinie ujawniono na sesji naukowej w Poznaniu w dniach 16–17 VI 1969 pn. „Folklor w życiu współczesnym”, zorganizowanej w ramach Festiwalu Folkloru Polskiego. Zob.: *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej w Poznaniu 1969*. Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne. Poznań 1970. Na tej sesji właśnie zaproponowaliśmy stosowanie w nauce i praktyce rozróżnień między folklorem a folkloryzmem.

⁹⁶ Tu niezbędne jest pewne wyjaśnienie. Rozróżnienie między folklorem a tymi zjawiskami, które określamy folkloryzmem, dokonałem po raz pierwszy (także pierwszy raz w Polsce) na konferencji folklorystycznej w Zakopanem w dniach 17–19 XI 1965 r. Zjawisko to nazwałem wówczas — tak *ad hoc*, na poczekaniu — „folkloryzacją”. (Zob.: J. Burszta, *Folklor, folklorystyka, folkloryzacja*. „Teatr Ludowy” nr 1–2, 1966, s. 39–40). Wówczas nie znałem jeszcze nowszej literatury zachodniemieckiej, w której za Hansem Moserem i Hermannem Bausingerem (po ożywionej zresztą dyskusji) przyjęł się termin *Folklorismus*. Mniej więcej równocześnie znany folklorysta amerykański, Richard M. Dorson, zastosował na



37. Z Festiwalu Folklorystycznego w Poznaniu 1969 r.

Fot. J. Burszta

Określenie folklor i folkloryzm odnoszą się do dwóch kategorialnie 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 trans-

oznaczenie tego zjawiska (choć i tu, jak w literaturze niemieckiej, nieco bardziej wąsko niż tutaj pojmowanego) termin *fakelore*, w przeciwstawieniu do *folklore*. Jak więc widać, poszukiwania terminologiczne szły w różnych miejscach niezależnie od siebie, jakby na zasadzie konwergencji, a wywołała je potrzeba chwili. Chyba w wyniku międzynarodowej dyskusji przeprowadzonej z inicjatywy H. Bausingera na łamach „Zeitschrift für Volkskunde” (zeszyt 1, 1969) przyjął się w Europie termin „folklorizm”. Na temat folkloryzmu w poszczególnych krajach zabierali w tym piśmie głos: H. Bausinger (o ogólnych problemach folkloryzmu w Europie), J. Burszta (Polska), T. Dömötör (Węgry), D. Antonijević (Jugosławia), H. Trümpy (Szwajcaria), J. Dias (Portugalia) i R. M. Dorson (USA).

misję 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 potrzeby⁹⁷. Niektóre tylko gatunki folkloru — pewne formy i treści słowne, niektóre dziedziny sztuki i muzyki — 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 zaaranżowanych. 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 np. 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 tym treściom obcymi, dla zaspokojenia indywidualnych czy zbiorowych potrzeb estetycznych i innych; 3) wystę-

⁹⁷ Jeśli chodzi o folklor w węższym znaczeniu (literatura ustna), to oczywiście nie dochodzi do jego całkowitego zaniku. Jest on w swej zmienności czymś stale żywym. Rozpadają się dawne jego klasyczne gatunki, powstają jednak treści nowe, tylko częściowo mieszczące się w tradycyjnej klasyfikacji. Por.: D. Simonides, *Współczesna śląska proza ludowa*. „Zeszyty Naukowe WSP”, nr 24, Seria B, Opole 1969.

powanie 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, jaki został wyżej scharakteryzowany, ma nie tylko ograniczone możliwości życia i rozwoju, ale — jak zresztą cała tradycyjna kultura ludowa — kurczy się i staje raczej kategorią historyczną, to folklorizm 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.

Żywo obchodząca etnografów i folklorystów sprawa stylizacji, aranżacji, przeróbek, dostosowywania i przetwarzania elementów folkloru według zasad sztuki do ich współczesnej formy, jakiej żąda właśnie współczesny, masowy odbiorca — jest sama w sobie niezmiernie ważna, stanowi jednak odrębne i szerokie zagadnienie. Tutaj można powiedzieć tylko ogólnie, że czy się chce, czy nie, w folkloryzmie muszą zachodzić w porównaniu do autentyku zawsze określone zmiany i dostosowania. Pozostaje więc tylko kwestia, jak daleko one mogą czy powinny pójść.

Jako właśnie taki, folklorizm budzi sprzeczne opinie i postawy. Z negatywnymi ocenami spotyka się zwłaszcza owo odstępstwo od autentyku, owo dostosowywanie, dopasowywanie, owe stylizacje i aranżacje. Spotyka się — także u nas — głosy o „zafałszowaniu”, „nieprawdziwości”, „sztucznej” czy „wyeksploatowanej ludowości”, „podrabianiu kultury ludowej”, o „naszym słodkim prymitywie” itp. Opinie dodatnie znów podkreślają potrzebę owych przejawów jako zaspokajających potrzeby estetycznych przeżyć, pomagających w wyrabianiu postaw twórczych, aktywnemu udziałowi w kulturze itd. Nie będziemy na tym miejscu podejmować polemiki. Interesuje nas raczej samo zjawisko: dlaczego istnieje, jakie są siły utrzymujące go i jaką pełni ono rolę?

W przeszłości — jak widzieliśmy — folklorizm był tym spoiwem, który łączył czy miał 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 folklorizm dzisiaj i jaką pełni on funkcję?

Stefan Czarnowski mówił, że folklor polski jest bardzo zróżnicowany stosownie do grup, z których składa się społeczeństwo. Obok więc wiejskiego, chłopskiego, istnieje folklor miejski, drobnej czy średniej szlachty, folklor inteligencji i proletariatu miejskiego⁹⁸. Otóż w dzisiejszej kulturze narodowej, obok nurtu folklorizmu 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 folklorystyki stały się już zamkniętymi kartami historii narodowej. W procesach wspólnego 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 folklorystyki, ale w prądzie bazującego właśnie na nich współczesnego patriotyzmu

⁹⁸ S. Czarnowski, *Kształtowanie się folkloru polskiego. Dzieła*, t. V. Warszawa 1956, s. 93.

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 wręcz 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 „zglajchszaltowaniu” nabierają własnego zabarwienia, co je chroni przed zgubną uniformizacją. Dzięki temu kultury poszczególnych społeczeństw uzyskują własne oblicze, własną niepowtarzalną indywidualność — stają się zintegrowanymi kulturami narodowymi.

Współczesny folklor widowiskowy

Zarys postaci zjawiska

NAUKOWE I POTOCZNE ROZUMIENIE FOLKLORU

Zagadnienie folkloru, jako części ogólnej kultury społeczeństwa, jest zawsze złożone, a czasem i kłopotliwe, a to z wielu względów.

Przed około czterdziestu laty S. Czarnowski podkreślał, że folkloru — chociaż jest on tworem historycznym „[...] nie można rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia historii jego powstania. Folklor jest tworem żywym, złożonym z form, symbolów, z działania i obyczajów, i nie będąc czymś zorganizowanym, obowiązującym, koniecznym czy popartym sankcjami, jest przecież uznawany, przestrzegany i praktykowany [...]. Za tą zróżnicowaną całością, jaką jest folklor, kryją się pojęcia, wyobrażenia, obyczaj i formy życia społecznego”. „Nie ulega wątpliwości — głosił Czarnowski dalej — że folklor polski jest bardzo zróżnicowany w poszczególnych grupach, z których składa się społeczeństwo. Istnieje folklor (czy raczej folklory, jego grupy lokalne), który w miastach jest inny niż na wsi, a na wsi ma nie tylko nierównomierny stopień rozwoju, ale także inny charakter ogólny — w zależności od tego, czy w grę wchodzi dawna wieś królewska lub duchowna, czy też wieś, która była własnością prywatną. Z drugiej strony, istnieje folklor klasowy, właściwy drobnej czy średniej szlachcie, inteligencji czy proletariatu miejskiemu. Mamy też folklor, który można by nazwać folklorem zakrystii [...]”¹.

Owa historyczna i aktualna wielopostaciowość folkloru stanowi

¹ S. Czarnowski, *Kształtowanie się folkloru polskiego*, op. cit., s. 92-93.

jedną tylko stronę złożoności zagadnienia. Druga powstaje w związku z różnicami w pojmowaniu zakresu folkloru. Istnieją — praktycznie rzecz biorąc — trzy różne jego rozumienia. Pierwsze to takie, jakie przeważa w folklorystyce, gdzie folklor utożsamia się z ludową twórczością literacką, czy — inaczej — z literaturą ustną, a badania obejmują przeważnie tekstologię, z małym uwzględnieniem warunków środowiskowych oraz tych sfer życia, z którymi ta literatura jest powiązana i z nimi współwystępuje (obrzędy, wierzenia i muzyka). Niezależnie od ukierunkowań i tendencji metodologicznych panujących w folklorystyce², mamy tu do czynienia z pojmowaniem folkloru w ścisłym znaczeniu (*sensu stricto*).

W badaniach prowadzonych przez etnografów spotykamy się zazwyczaj z szerszym rozumieniem folkloru. Prócz owej literatury ustnej wchodzi tu stale pod uwagę także wierzenia, zwyczaje i obrzędy, dramaty i muzyka, a także tradycyjna wiedza, religia, magia, wróżby, gry i zabawy, taniec i prawo zwyczajowe, „i to na tle całokształtu kultury, a zwłaszcza gospodarki”³. Jest to więc rozumienie folkloru *sensu largo*, a więc rozszerzone. W konsekwencji tego różnego pojmowania w dyskusjach (zwłaszcza interdyscyplinarnych) uczestnicy muszą częstokroć określać, co pod pojęciem folkloru rozumieją.

Oba powyższe pojmowania folkloru są — można rzec — wewnętrzną sprawą naukowców, którzy w ten czy inny sposób zawsze dochodzą do porozumienia. Ale mamy jeszcze rzeczywistość szerszą, mianowicie potoczne rozumienie folkloru, reprezentowane zwłaszcza przez prasę i działaczy kulturalno-oświatowych, słyszane w radiu i spotykane w telewizji, a podzielane dzisiaj ogólnie przez całe społeczeństwo — poza oczywiście folklorystami i etnografami. Tak jak i w innych krajach, tak i u nas, folklor stał się współcześnie synonimem całej tradycyjnej kultury ludowej — tej właśnie, omawianej w prasie i w radiu oraz pokazywanej w telewizji. Do folkloru zalicza się więc nie tylko występy kapel ludowych, obrzęd topienia Marzanny i pokazywane na scenie wesele ludowe wed-

² W tej sprawie zob.: R. M. Dorson, *Current folklore theories*. „Current Anthropology”, vol. 4, nr 1, luty 1963, s. 93–112.

³ J. Klimaszewska, *Pojęcie folkloru — tradycyjne i współczesne*. „Teatr Ludowy”, nr 1–2, 1966, s. 11.

ług tradycyjnego wzoru i w strojach regionalnych, ale także malowane ściany chałup łowickich, wycinankę kurpiowską, pisanki, gliniany garnek — siwak, ludowy kilim białostocki itd., a nawet dokonywany według recept archeologów wytop żelaza z rudy darniowej (oczywiście w ubiorach wczesnopiastowskich) w czasie dorocznych „Dymarek Świętokrzyskich”, ściągających, *notabene*, setki tysięcy widzów. Jest to więc najszersze (*sensu largissimo*) pojmowanie folkloru, odnoszone do wszystkich tych zjawisk kulturowych w naszym życiu współczesnym, które mają jakiś bezpośredni związek z ludową kulturą tradycyjną.

Można by tu pomyśleć, że fakt tak szerokiego pojmowania folkloru jest zwykłą pomyłką merytoryczną, a jego powszechne występowanie należy — jak wiele temu podobnych — do kategorii potocznego myślenia. Jako taki zatem może być on przedmiotem zainteresowania socjologów, pozostaje natomiast obojętny dla folklorystów i etnografów, działających w obrębie ściśle wyznaczonych swoich zakresów tradycyjnych zainteresowań przedmiotowych⁴. O słuszności takiego stanowiska świadczyć mogłoby to, że u nas istotnie ogół przedstawicieli obydwu nauk — folklorystyki i etnografii — przechodzi bądź z postawą negacji, bądź raczej obojętnie obok tych zjawisk, które wyrosły i utrzymują się, i to w dosyć silnym natężeniu, na styku kultury tradycyjnej ze współczesnymi formami życia i kultury masowej, a które wstępnie, roboczo i skrótowo zostały określone jako folklorizm⁵. Jest to — można rzec — nowa rzeczywistość folklorystyczna, która, nawiasem mówiąc, wciąga w swe arkana wielu z etnografów i folklorystów jako specjalistów z zakresu kulturowej tradycji, ale już w roli arbitrów mających orzekać o szczegółach tej właśnie nowej rzeczywistości folklorystycznej. Zatem samo bieżące życie przełamuje ustalone dotychczasowe bariery, stawia jednak wspomnianych arbitrów (jak właśnie piszącego te słowa) w sytuacji

⁴ Ale nawet u etnografów sytuacja nie jest równoznaczna. Jak wiadomo, na zachodzie Europy całą kulturę ludową nazywa się najczęściej właśnie folklorem. Trudno powiedzieć, czy miało to jakiś wpływ na upowszechnienie się takiego pojęcia u nas.

⁵ *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej w Poznaniu 1969*. Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne, Poznań 1970.

dość złożonej i trudnej. Jest tak z racji po prostu braku jakiegokolwiek analitycznego rozeznania w zakresie tej „nowej rzeczywistości folklorystycznej”. Niech więc taka właśnie sytuacja będzie uzasadnieniem niniejszego artykułu. Stanowi on tylko wstępną próbę podejścia do zagadnienia na przykładzie współczesnego folkloru widowiskowego, czy — w ujęciu węższym — scenicznego.

Nim jednak do tego przyjdziemy, należy poruszyć jeszcze nieco spraw ogólnych, a to z tej racji, że folklor widowiskowy stanowi tylko część ogólnego procesu folkloryzmu.

TRZY NURTY WSPÓŁCZESNEJ RZECZYWISTOŚCI FOLKLORYSTYCZNEJ

Mówimy o nowej rzeczywistości kulturowej powstałej na styku współczesnych form życia kulturalnego z kulturą tradycyjną. Na czym polega ów styk i co składa się na tę nową rzeczywistość oraz jaki jest mechanizm jej kształtowania się?

Istotę zjawiska można — wydaje się — przedstawić najwięcej następująco: folklor — w jego potocznym, najszerszym rozumieniu — przejawia się jako żywa i aktywna część ogólnonarodowej kultury współczesnej. Ostatnio znalazło to m.in. swój wyraz w ogólnej akcji Ministerstwa Kultury i Sztuki, mającej na celu ochronę zabytków kultury ludowej, a określonej znamiennym hasłem: „Kultura ludowa — dobrem narodu”. Stało się bardzo widoczne, że tej kulturze ludowej jako całości oraz jej poszczególnym elementom przypisuje się programowo szczególne wartości w ramach kultury ogólnonarodowej. Odpowiada temu zachodzący w społeczeństwie równoległy proces zarówno spontanicznego jak i refleksyjnego nawiązywania do poszczególnych elementów tej tradycyjnej kultury w celu zarówno ich podtrzymania przy życiu w ich naturalnym środowisku (tam gdzie to jest możliwe), jak też ich wydobycia z różnych pokładów tradycji i wtórnego ożywienia już w ramach życia narodowego i jego kultury. Właśnie ten drugi proces sprawił, że w opinii publicznej nastąpiło rozciągnięcie terminu „folklor” na całą tradycyjną kulturę ludową w ogóle.

W owym procesie da się ustalić trzy stopnie a zarazem i trzy jego nurty:

Pierwszy nurt procesu jest kontynuacją żywych jeszcze przejawów tradycji kulturowej, a polega na celowym ich podtrzymywaniu, a nawet i ożywianiu. Chodzi tu zarówno o proces dalszego naturalnego trwania, jak i o wysiłki zmierzające do podtrzymania żywej jeszcze tradycji obrzędowej oraz twórczości ludowej, przejawiającej się w działalności autentycznych twórców ludowych w zakresie plastyki ludowej (wycinanka, rzeźba, malarstwo na szkle czy papierze itd.), rzemiosła ludowego (tkactwo, haft, ceramika, słomkarstwo, koszykarstwo, kowalstwo itd.), czy twórczości poetyckiej i pisarstwa ludowego. Usiłowania te przybrały w znacznej mierze formę zinstytucjonalizowaną. Działa więc na części terytorium Polski „Stowarzyszenie Twórców Ludowych” roztaczające formalną opiekę nad czynnymi twórcami i zmierzające ostatnio do ustanowienia dla nich odpowiedniego statusu prawnego. Spółdzielnia Przemysłu Ludowego i Artystycznego „Cepelia”, w ramach swojej bardzo szerokiej działalności, skupia wytwórczość artystyczną około 800 czynnych aktualnie twórców ludowych. Odpowiednią działalność w tych zakresach rozwija Ministerstwo Kultury i Sztuki zarówno bezpośrednio, jak poprzez wydziały kultury rad narodowych, regionalne muzea i towarzystwa społeczno-kulturalne. Podobnym zainteresowaniem i opieką cieszą się ludowi instrumentalisci oraz kapele ludowe.

Druga postać omawianego procesu czerpie swe soki żywotne ze świeżej jeszcze pamięci niedawnych kształtów własnej tradycji. Jest tym sięganie dotychczasowych nosicieli folkloru po wybrane, po części tylko funkcjonujące, przeważnie zaś zawarte już tylko w pamięci starszych — elementy własnego folkloru w celu ich wtórnego ożywienia w postaci zrekonstruowanej i w znacznej mierze zsyntetyzowanej oraz w sytuacji już raczej sztucznie wytworzonej, choć w znacznej mierze analogicznej. W grę wchodzi takie gatunki folkloru autentycznego (*sensu largo*), jak: zwyczaje i obrzędy związane z pewnymi pracami domowymi (przędzenie, darcie pierza, kisenie kapusty itp.), z cyklem dorocznym (np. *Andrzejki*, *Katarzynki*, kołędowanie, szopka, *dyngus*, przebierańcy i maskary zapustne, *kogutek*, Marzanna, *gaik*, sobótki, dożynki itd.), czy wreszcie — najważniej-



38. Kapela Zespołu Pieśni i Tańca Klubu „Rolnika”
z Siedlecki pow. Przeworsk

Fot. J. Burszta, 1972

sze i najczęściej wykorzystywane — tradycyjne obrzędy weselne. Przejawia się to z jednej strony w życiu współczesnych społeczności lokalnych, gdzie można zauważyć celowe podtrzymywanie niektórych, specjalnie ulubionych zwyczajów i obrzędów, a nawet powrót — dla celów raczej rozrywkowych — do obrzędów już wygasłych, szczególnie wspomnianych wesel. Drugą formą organizacyjną jest właśnie folklor sceniczny.

Powyższy proces folklorystyczny, aczkolwiek ma pewne odpowiedniki w ubiegłych dziesiątkach lat, jest w swym głównym nurcie zjawiskiem ostatniej doby. Da się on w krótkości scharakteryzować następująco: a) naturalnym jego środowiskiem są nadal osobnicy znający po części z autopsji transmitowane treści folklorystyczne, stąd b) ma on bardzo ścisły związek z folklorem autentycznym, gdyż jest w części jego bezpośrednim ciągiem lub przekazem, poprzez starsze pokolenie reanimacją czy już tylko rekonstrukcją na podstawie autentycznych źródeł, dokonywaną przy pomocy ludzi starszych,

ale już zazwyczaj z udziałem jakiegoś kierownika, przeważnie inicjatora danej akcji; c) manifestowane w ramach tego procesu folklorystyczne postacie (zwyczaje, obrzędy) po części tylko pełnią swą oryginalną funkcję (obrzędową, magiczną itp.), po części zaś — czy przeważnie — stają się już tylko kulturalną rozrywką, praktykowaną w formach tradycyjnych — są zatem refleksyjnym nawrotem do tradycji ze względu na tkwiące w niej wartości, stąd więc stoją one na pograniczu folkloru autentycznego i wtórnego; d) nawrót do własnych tradycji i ich manifestowanie prowadzi zazwyczaj do sformalizowania organizacyjnego. Tak dochodzi do powstania mniej lub więcej trwałych zespołów amatorskich, zwłaszcza pieśni i tańca, w obrębie sporej części współczesnych wsi, prezentujących w odpowiednich sytuacjach swój własny folklor *in crudo*. Przykładów można by przytoczyć tu wiele⁶.

Mamy wreszcie trzeci nurt w omawianej nowej rzeczywistości folklorystycznej, mający już wyraźny charakter folkloryzacyjny, a więc z dotychczasowych najbardziej odległy od swego naturalnego źródła — folkloru autentycznego. Przejmowane tu z różnych źródeł elementy tradycyjnego folkloru (*sensu largissimo*) zostają przeniesione w zupełnie inne środowisko (robotnicze, miejskie, inteligenckie), tam przez wyuczenie przyswojone i przetworzone w celu ich użytkowania zarówno w masowych środkach przekazu kulturalnego i w konsumpcji kulturalnej, jak też w wytwórczości względnie twórczości indywidualnej o charakterze artystycznym. Obiektami wykorzystania stają się zarówno wytwory czy wzory autentycznej sztuki ludowej i jej zastosowania w przedmiotach użytkowych, jak też różnorodne postacie i gatunki folkloru słownego, muzycznego, tanecznego i obrzędowego.

Tak właśnie ukształtował się główny i najbardziej nas tu interesujący nurt nowej rzeczywistości folklorystycznej, mianowicie folklor widowiskowy. Właśnie w nim można obserwować najwyraźniej różne sposoby i stopnie wykorzystania przejętych elementów folkloru, dokonywane przez odpowiednich specjalistów, a narzucane wykonaw-

⁶ Zespoły takie istnieją często zupełnie „na dziko”, jak to jest np. w wielu wsiach krakowskich czy rzeszowskich. Niektóre z nich awansują z czasem do formalnego zespołu przy jakiejś instytucji — kółku rolniczym, spółdzielni, fabrycznym zakładzie pracy itp.

com jako obowiązujące: od mniej lub więcej autentycznych, poprzez różne opracowania i dostosowania do wymogów masowego przekazu, poprzez aranżację i stylizację aż do wytworów zupełnie odrębnego rzędu, dla których element autentyczny był tylko zaczynem czy inspiracją (np. inscenizacja).

Jest to — jak dobrze wiadomo — proces dzisiaj bardzo szeroki, angażujący w tysiącach zespołów setki tysięcy wykonawców, a stwarzający folklorystyczne dobra konsumpcyjne dla wielu milionów⁷. Z takim właśnie folklorem widowiskowym styka się pośrednio i bezpośrednio współczesny obywatel niemal każdego dnia. Ten proces folklorystyczny ma też wiele różnych ośrodków kształtowania się i „rozmnazania”, ma bowiem wielu różnych organizatorów, opiekunów i mecenasów — od gminnych spółdzielni począwszy, poprzez związki młodzieżowe, zakłady pracy, domy kultury, stowarzyszenia regionalne, aż po departamenty ministerialne włącznie.

FOLKLOR WIDOWISKOWY

Można zatem teraz podać roboczą definicję interesującego nas przedmiotu. Otóż folklor widowiskowy stanowią te wszystkie formy i treści wokalne, wokально-taneczne i muzyczne, wykazujące merytoryczny związek z kulturą tradycyjną odnośnego zakresu, które są manifestowane indywidualnie bądź zespołowo w odpowiednich sytuacjach na zasadzie wyuczonego pokazu, stąd zorientowane są w swym wyrazie wymogami sztuki scenicznej.

Jako charakterystyczne cechy folkloru widowiskowego można by więc wymienić następujące:

1) w przeciwieństwie do przejawów folkloru autentycznego, żywego, naturalnego, związanego ściśle z życiem konkretnej grupy ludzkiej — folklor widowiskowy „dochodzi do istnienia” w środowisku celowo zorganizowanym, sztucznym, jakim staje się scena czy specjal-

⁷ Faktyczna liczba takich zespołów nie jest dzisiaj znana, gdyż nie ma instytucji, która by je rejestrowała. Według danych Ministerstwa Kultury i Sztuki z r. 1965, zespołów kultywujących folklor było wówczas 1821. Były to zapewne tylko te, które wchodziły pod jakimś względem w gestię tegoż Ministerstwa.

nie urządzony plener, w którym następuje ściśle rozdzielenie aktorów od widzów; w wypadkach przywrócenia danej postaci folkloru w jego naturalnym środowisku (np. przy wiejskich zwyczajach i obrzędach dorocznych) — to zachodzi ono już raczej na zasadzie własnej zabawy — widowiska. Stąd:

2) naturalna wielofunkcyjność folkloru autentycznego (magiczno-religijna, społeczno-obrzędowa, ekonomiczno-prawna, estetyczno-rozrywkowa itp.) zostaje tu sprowadzona w zasadzie do jednej tylko funkcji, mianowicie widowiskowo-rozrywkowej, a więc — od strony konsumentów — do doznań estetycznych. Tej głównej funkcji podporządkowana zostaje także wielotreściowa symbolika, jaka towarzyszy folklorowi autentycznemu⁸;

3) zachodzi tu celowy dobór repertuaru, którym staje się wydzielony jakiś gatunek folkloru (zwyczaj, obrzęd, taniec, utwór muzyczny, tekst gawędziarski itd.), lub też kilka złączonych z sobą na jakiejś zasadzie konkretnych utworów folklorystycznych. O ich wyborze, zestawie i sekwencji decyduje kierownictwo zespołu wykonawczego, kierujące się już tylko zasadami sztuki scenicznej;

4) sformalizowanie i instytucjonalizacja wykonawstwa pokazowego. Wybiera się do pokazu formy ściśle ustalone, skostniałe, zamknięte w określony tekst, z „rozpisaniem” ról dla poszczególnych „aktorów” w ich wzajemnych układach ruchowych i innych. Dany „utwór” czy gatunek folkloru autentycznego, który jest podstawą wyjściową pokazu — ulega odpowiedniemu ściśnieniu względnie rozbudowie, zależnie od okoliczności. Te wybrane i ściśle zakreślone formy stają się przedmiotem uczenia się pod kierunkiem: reżysera,

⁸ W instrukcjach dla aranżerów widowisk folklorystycznych słusznie kładzie się nacisk na zrozumienie przez wykonawców sensu konkretnej symboliki zawartej w autentyku, ale nie w celu przekonania wykonawców o życiowym znaczeniu tej symboliki, ale właśnie z racji jej należytej interpretacji scenicznej. Tak np. w jednym z takich „podręczników” czytamy: „Szczególny nacisk położony został na omówienie znaczenia poszczególnych zwyczajów po to, aby osoby przystępujące do opracowania widowiska o tematyce obrzędowej zachęcić do pogłębienia wiadomości w zakresie wybranego tematu, gdyż bez tego nie może być mowy o poprawnej interpretacji [podkr. — J.B.], w wydobyciu właściwego wyrazu i przekazaniu właściwych wartości wychowawczo-społecznych widowiska”. G. Dąbrowska, *Obrzędy i zwyczaje doroczne jako widowisko*. Cz. I, CPARA, Warszawa 1968, s. 6.

inspicjenta, choreografa, kierownika muzycznego itd., czy — jak często w zespołach wiejskich — znającego daną postać z autopsji. Gdy w folklorze autentycznym główna rola przypada spontanicznie wyłonionym przywódcom czy wodzirejom o dużej inwencji twórczej, to w folklorze widowiskowym rolę tę pełni kierownictwo artystyczne „z zewnątrz”. Poszczególni wykonawcy zaś nie mają prawie żadnej możliwości indywidualnego wykonawstwa; muszą podporządkować się schematowi obowiązującemu cały zespół wykonawczy;

5) czas trwania danego pokazu w większości wypadków różni się od czasu trwania danej postaci autentycznej. Ujawnia się to najwyraźniej w obrzędzie weselnym; rzeczywiście trwa on dwa lub trzy dni, na pokazie — 2 godziny a często nawet 20 minut. Te okoliczności wykonawstwa z jednej, a konkretne orientacje i tendencje artystyczne osoby czy osób kierujących całością widowiska z drugiej strony sprawiają, że wykazuje ono różną „odległość” od autentycznego pierwowzoru. Posługując się tym kryterium, można zespoły praktykujące folklor widowiskowy uszeregować w kilka stopni czy gradacji.

Właśnie praktyka sceniczna i wieloletnia dyskusja (raczej jednak słowna) między etnografami, folklorystami, muzykologami i działaczami doprowadziły do zgodnego na ogół stanowiska, że trzeba się pogodzić z faktem istnienia różnych kategorii zespołów w zależności od merytorycznego i formalnego stosunku pokazu do pierwowzoru, w przeciwnym bowiem razie nie można by znaleźć żadnego wspólnego mianownika ich oceny; właśnie oceny, z punktu widzenia zarówno autentyczności jak i samego poziomu wykonawstwa artystycznego. Z tego też względu przyjmuje się stopniowo w praktyce zasada dopuszczania w ramach jednego przeglądu zespołów mniej więcej jednej kategorii, lub też niezbyt zróżnicowanych⁹. Gdy natomiast występują zespoły różnych kategorii — ocenia się je według ich przynależności do jednej z nich.

⁹ Np. na renomowanym już IV Międzynarodowym Festiwalu Ziem Górskich w Zakopanem (1971) przyjęto — jak doniosła prasa — podział występujących tam zespołów na dwie kategorie: „zespoły autentyczne” i „zespoły prezentujące folklor w opracowaniu artystycznym”. W dawniejszych przeglądach rozróżnień takich nie było. Nie ma jednak dotąd jednolicie ustalonych i przyjętych ani kategorii, ani ich nazw.

KATEGORIE ZESPOŁÓW FOLKLORYSTYCZNYCH

Przyjęło się już na ogół — choć jeszcze niewyraźnie — przyporządkowanie zespołów do trzech zasadniczych grup czy kategorii, niejednolicie zresztą nazywanych. W braku lepszej terminologii przyjmijmy kategoryzowanie zespołów na: 1) autentyczne, 2) regionalne i 3) stylizowane. Są to zarazem trzy stopnie dość szerokiej gamy zespołów, od prostego wiejskiego — do zawodowego, jak „Mazowsze” czy „Śląsk”.

1) Zespoły autentyczne określane są z punktu widzenia wykonawstwa programu jako *in crudo*, a więc jako zespoły surowe, proste, prezentujące folklor niejako „na żywo”. Są to istotnie zespoły, które można obrazowo określić jako wyrastające „na pniu”, a więc w swym lokalnym środowisku, złożone z ludzi znających miejscowy folklor z autopsji i z praktyki. Są to przeważnie zespoły wiejskie, które w ostatnich latach wyrastają jak grzyby po deszczu. Wystarczy, że znajdzie się we wsi ktoś zapalony do tej idei — może to być sołtys, miejscowy pracownik spółdzielni, nauczyciel czy instruktor oświatowy — który rzuci hasło, zgromadzi dokoła siebie ludzi — i zespół gotowy. Powstaje on zazwyczaj na przyjaznym gruncie, a więc na zbiorowej chęci mieszkańców, aby to, co znają, ożywić, przeżyć jeszcze raz i pokazać innym. Program powstaje zazwyczaj samorzutnie dzięki uczynnej pamięci starszych, odtwarzających dawne piosenki, tańce, zwyczaje i treści obrzędów. Tacy zresztą ludzie stają się często członkami zespołu, a przy nich douczają się młodszy. Stąd też zespoły te cechuje duża rozciągliwość wieku ich członków (na scenie występują nieraz trzy pokolenia „aktorów”). Program folklorystyczny jest tutaj oczywiście całkowicie własny, ze swojej wsi względnie też z najbliższej okolicy¹⁰. W wykonaniu jest to rzeczywiście folklor *in crudo*,

¹⁰ Znakomitym przykładem może być tu Zespół Górali Czadeckich „Watra” ze wsi Brzeźnica, pow. Żagań, występujący m.in. na V Ogólnopolskim Festiwalu Folklorystycznym w Płocku w czerwcu 1971 r. Zespół powstał samorzutnie przy zachęceniu instruktora Powiatowej Poradni Kulturalno-Oświatowej w Żaganiu, p. Lechosławy Ostrowskiej, we wsi, która w 90% zasiedlona jest repatriantami z Bukowiny Rumuńskiej. Tam właśnie (do okolic Czerniowiec i Baniłowa) wyemigrowali na początku XIX w. ich przodkowie, Górale Czadeccy (Cieszyńskie). Okazuje się, że mieszkańcy Brzeźnicy z dawna zbierali się wieczorami u znajo-

zgodny we wszystkim z autentycznym (gdyż jest nim w rzeczywistości). Autentyczność podkreśla własna kapela z autentycznymi instrumentami i melodiami.

Do takich zespołów można przykładowo zaliczyć: znany z audycji radiowych zespół Klubu „Rolnika” w Trzcianie pod Rzeszowem; zespół Gminnej Spółdzielni „Samopomoc Chłopska” w Gaci Przeworskiej, czy podobny z Krzemienicy pod Łańcutem; regionalny Zespół Góralski Zw. Prac. Leśnych „Ujsoły” w Ujsołach (Żywieckie) — i wiele, wiele innych. Szczególnie liczne są one we wsiach krakowskich i rzeszowskich. Każda wieś podhalańska ma dzisiaj taki zespół, a niektóre nawet po kilka.

2) Zespoły regionalne, nazywane także „zespołami z opracowanym folklorem”, można określić jako zespoły regionalno-autentyzowane. Na wszystkich przeglądach i festiwalach te właśnie zespoły liczbowo dominują może nie z racji, że są najliczniejsze, ale chyba dlatego że łatwiej przechodzą przez eliminacje; one też mają szersze możliwości występów niż autentyczne, złożone z „ludzi od pługa”. Członkami tych zespołów są zazwyczaj pracownicy zakładów produkcyjnych (zespoły przyzakładowe) i młodzież szkolna lub reprezentująca różne zawody (np. w zespołach przy domach kultury). Stąd też zespoły te złożone są zazwyczaj z ludzi młodszych, albo też wykazują niewielkie zróżnicowanie wieku swych członków.

W repertuarze folklorystycznym i w wykonawstwie zespoły regionalne uwidaczniają wyraźną rozpiętość. Jedne z nich graniczą z zespołami autentycznymi, inne znów grawitują ku stylizowanym. Tak więc, gdy pierwsze występują z kapelą ludową i śpiewają pieśni jednogłosowo, inne przy orkiestrze, a chór śpiewa pieśni zharmonizowane; jedne z nich opierają się wyłącznie na folklorze własnego regionu, lub też ten folklor preferują (stąd słuszna chyba nazwa —

mych, śpiewali swoje pieśni i tańczyli swoje tańce (w których wiele jest wpływów bałkańskich), a dawne swoje stroje góralskie (również z naleciałościami bałkańskimi) oraz instrumenty muzyczne pieczołowicie przechowywali. Wystarczyła niewielka zachęta, a zespół powstał samorzutnie, złożony z sąsiadów, krewnych i znajomych z tej samej wsi. Prezentuje też — obok pysznych strojów — bardzo ciekawy folklor górski polsko-rumuński. (Na podstawie autopsji oraz informacji mgr Ireny Pujanek z WDK w Zielonej Górze).

regionalne), inne sięgają także po folklor innych regionów a nawet i innych krajów; pierwsze starają się o oddanie danych postaci folklorystycznych (zwłaszcza pieśni i tańców) możliwie według pierwotnego wzoru regionalnego z minimalną stylizacją, drugie zaś uwidaczniają duży wkład kierownictwa artystycznego w rozbudowę kroków, układów choreograficznych i treści wokalnno-muzycznych. Jednym słowem, różna jest ich „odległość” od surowego autentyku¹¹. Zależy to właśnie od owego kierownictwa, od jego ukierunkowania artystycznego i stylu, oraz — oczywiście — od poziomu wiedzy etnograficzno-folklorystycznej tegoż kierownictwa. W związku z powyższym istnieje tu sporo problemów różnego rodzaju, o których jeszcze wspomnimy.

3) Zespoły stylizowane odchodzą najdalej od form i treści

¹¹ Pod tymi względami zespoły regionalne wykazują trzy gradacje, trzy stopniowania. Trudno jest je jednoznacznie zakwalifikować na stałe do któregoś z tych stopni, gdyż wykonują one różne programy, co rzutuje często na ich wykonawstwo. W świetle zebranych doświadczeń z przeglądów z lat 1969, 1970 i 1971, do najbardziej „czystych” regionalnie należałyby takie zespoły pieśni i tańca, jak: „Kurpianka” z Kadzidła, pow. Ostrołęka; „Kaszuby” z Karsina, pow. Chojnice; Kaszubski Zespół „Bazuny” z PGR Leżno; „Szamotulski Zespół Regionalny”; Zespół FWN „Gerlach” z Drzewicy (Kieleckie); „Dziergowice” z Domu Kultury „Chemik” w Kędzierzynie; Zespół Regionalny przy Wiejskim Domu Kultury w Łużnej, pow. Gorlice; Zespół Pieśni i Tańca „Ziemi Cieszyńskiej” w Cieszynie; Regionalny Zespół „Lipowiec” Kółek Roln. w Lipowcu, pow. Cieszyn — i wiele innych.

Do zespołów, które ukazują folklor „bardziej opracowany i rozwinięty” oraz sięgają także po folklor innych regionów, warstw społecznych (np. miejski) czy krajów, można by zaliczyć takie, jak: Zespół Pieśni i Tańca „Warmia” w Olsztynie; „Żuławy” GS „Samopomoc Chłopska” z Nowego Stawu; „Silesiana” z Dzierżoniowa; „Echo Strun” z Bogumiłowic; „Piliczenie” z Tomaszowa Mazowieckiego; „Tramblanka” z Opoczna; dalej „Krakowiacy” z Krakowa czy „Beskid” z Bielska-Białej.

Do zespołów o jeszcze bardziej rozwiniętym scenicznie wykonawstwie należałyby: Zespół Pieśni i Tańca Związku Zawodowego Metalowców Stoczni Gdańskiej; „Wrocław” z Wrocławia; Zespół Tańca Ludowego WZDZ w Lublinie; Zespół Pieśni i Tańca FSC w Starachowicach; Zespół ZZM „Rzeszowiacy” w Mielcu czy ZZH „Lasowiaci” w Stalowej Woli — i inne. Zespoły te zresztą nie mają często w swej nazwie słowa „ludowy” czy „regionalny”, a w programach artystycznych wychodzą także poza folklor w ogóle. Stoją one na pograniczu między zespołami regionalnymi a stylizowanymi.



39. Z Jesieni Tatrzańskiej w r. 1972. Zespół bułgarski w plenerze
Fot. J. Burszta

folkloru autentycznego. Występują zazwyczaj z akompaniamentem orkiestry, a jeśli z własną kapelą, to niekiedy z dość dowolnym zestawem instrumentów (np. z gitarami elektrycznymi — nalot jazzu), pieśni zaś wykonywują z reguły wielogłosowo. Rzadko też ukazują folklor w jego naturalnej postaci, zazwyczaj zaś w sposób znacznie przetworzony. Elementy folkloru zresztą stają się tu często tylko tworzywem do zupełnie nowego utworu scenicznego, muzycznego czy pieśniowego przy udziale zawodowych kompozytorów. Autentyczne zwyczaje i obrzędy ludowe są tu wielokrotnie okazją do dowolnej inscenizacji, lub też do stworzenia zupełnie nowych sztuk scenicznych, ujmujących często motyw pracy ludzkiej.

Typowym przykładem może być Zespół Pieśni i Tańca „Dalmor” w Gdyni. W 1970 r. wystąpił on m.in. w III Ogólnopolskich Spotkaniach Folklorystycznych — Jarmarku Pieśni i Tańca w Mielcu, gdzie zainaugurował uroczysty koncert. „W swoim repertuarze — czytamy w folderze festiwalu — posiada około 70 pozycji reprezentujących

folklor morski, rybacki, kaszubski w opracowaniu Bronisława Zacha, 31 utworów o tematyce morskiej skomponowanych i opracowanych przez współpracującego z zespołem kompozytora Adolfa Wiktorskiego, 18 tańców w opracowaniu choreografa Ryszarda Gamszeja. Zespół opracował swój szczególny sposób odtwarzania różnych utworów [podkr. — J. B.]. Jednym z bardziej charakterystycznych jest taniec rybacki przedstawiający tradycyjny powrót z udanych połowów. Taniec ten jest fragmentem inscenizacji pt. *U rybaków* w opracowaniu B. Zacha, z choreografią R. Gamszeja, w reżyserii L. Rybickiego z muzyką M. Krzyńskiego, A. Wiktorskiego i B. Zacha”.

Podobnie czytamy odnośnie do reprezentacyjnego Zespołu Tańca Ludowego ZZ Pracowników Przemysłu Włókienniczego, Odzieżowego i Skórzanego przy ZPB im. Szymona Harnama w Łodzi (w skrócie nazywanego „Harnamem”); „Zespół przez 21 lat pokazywał piękno tańców ludowych na dziesiątkach estrad w kraju i za granicą. Przez 21 lat kierownictwo artystyczne sprawuje Jadwiga Hryniewiecka, choreograf o wybitnej pozycji, wyspecjalizowany w artystycznym przetwarzaniu tańców ludowych [podkr. — J. B.], umiejący w stylizacji zachować autentyzm pierwowzoru”.

Na takich zasadach Zespół Pieśni i Tańca Stoczni Gdańskiej im. Lenina wystawił w Mielcu (1971) program pt. „Barwy naszej Ziemi”, w którym pojawiła się seria pieśni inscenizujących pracę rybaka, napisanych i skomponowanych specjalnie dla zespołu, tak jak w Łodzi (1971) Zespół Taneczny Domu Kultury Kolejarza z Tczewa ukazał „Groteskę marynarską”, zespół Łódzkiego Domu Kultury widowisko „Nasza kochana Łódź” zawierające inscenizacje na temat folkloru robotniczego, a „Harnam” inscenizacją folklorystyczną „Na wiejskim podwórku”.

Należy z naciskiem podkreślić, że powyższy podział zespołów na trzy kategorie (pomijamy tu dla uproszczenia zespoły zawodowe, jak „Śląsk” i „Mazowsze”) nie ma nic wspólnego z gradacją artystyczną w tym sensie, jakoby zespoły o bardziej opracowanym folklorze miały stać wyżej pod względem artystycznego wykonawstwa scenicznego. Owszem, zdarza się, że zespoły autentyczne zdradzają pewną szorstkość, nieporadność, sztywność — ale nie wynika to bynajmniej z te-

go, że prezentują one folklor autentyczny, ale raczej z nieobycia scenicznego. Z drugiej strony jest faktem, że takie właśnie zespoły uzyskują często od widowni najwyższy aplauz. A znów — przeciwnie — program zespołów nazbyt wyszlifowanych i wykonany najbardziej precyzyjnie często wręcz nudzi i zniechęca. Istota sprawy stopnia artystycznego folkloru widowiskowego leży gdzie indziej i jest nieco złożona.

ŹRÓDŁA REPERTUAROWE WIDOWISK FOLKLORYSTYCZNYCH

Jak już wynika z poprzednich wzmianek, źródła repertuarowe widowisk folklorystycznych tkwią zawsze w elementach folkloru autentycznego, różnie jednak są one wydobywane i wykorzystywane. Najbardziej powszechnym źródłem, do którego sięgają wszystkie zespoły niezależnie od swej rangi, jest — powiedzmy — folklor „archiwalny”, a więc zadokumentowany w piśmie, w ilustracjach i na taśmach magnetofonowych. Najbardziej wykorzystywanym źródłem stały się — jak to widać z ciągłych wzmianek prasowych — *Dziela wszystkie* Kolberga z racji zawartej tam bogatej dokumentacji wszelkich gatunków folkloru sprzed około stu lat, a więc z okresu najlepszego jego rozkwitu, a także dlatego, że pochodzi ona z całego terytorium etnicznego Polski. Stąd do tego źródła sięgają chętnie zwłaszcza te zespoły, które nie ograniczają się do folkloru własnego regionu. A znów zespoły regionalne wykorzystują skwapliwie wszelkie dawniejsze i nowsze wydawnictwa lokalne o charakterze etnograficznym i folklorystycznym. U jednych i drugich wielkim powodzeniem cieszą się nagrania magnetofonowe z ogólnopolskiej akcji dokumentacyjnej Polskiego Radia z lat pięćdziesiątych oraz także nagrania wraz z transkrypcją znajdujące się w Pracowni Muzyki Ludowej Instytutu Sztuki PAN.

Drugim źródłem stały się własne poszukiwania terenowe poszczególnych zespołów. Dokumentują one skwapliwie wszelkie żywe jeszcze przejawy tradycji w każdym z regionów, zachowane zwłaszcza w zwyczajach i obrzędach dorocznych (często właśnie z tej racji przez samych ich nosicieli podtrzymywanych, czy nawet wskrzeszanych);

zapisuje się je troskliwie, filmuje, nagrywa i transponuje następnie odpowiednio na scenę. Bogatszym jednak źródłem jest folklor ukryty, bierny, nie przejawiający się już w społecznościach lokalnych w swej oryginalnej funkcji życiowej, lecz zawarty — jak wspomniano — jedynie w pamięci pojedynczych osób i to starszego pokolenia. Spotykamy się tu z czymś w rodzaju „archeologii folklorystycznej”, gdyż musi się tu istotnie „grzebać” w pamięci ludzi i wydobywać na wierzch formy dawnych obrzędów i zwyczajów, teksty pieśni i przyśpiewek, informacje o strojach a zwłaszcza rytmy i formy tańeczne; w sytuacji braku ich dokumentacji czy dokumentacji pełnej — co szczególnie dotyczy tańców regionalnych i lokalnych — informacje takie stają się bezcenne i niezastąpione. Wiadomo, że w ten sposób Sygietyński wzbogacił repertuar „Mazowska”, a Hadyna zespołu „Śląsk”. Tak też zespoły uzyskują bogaty repertuar piosenek obscenicznych i innych humorystycznych, którymi tak często kraszają swe występy. Tego też rodzaju poszukiwania doprowadziły do odkrycia nieznanych dotąd dawnych lokalnych strojów ludowych czy ich elementów. Stąd co pewien czas zaskakuje nas na przeglądach „nowość” jakiegoś dawnego stroju ludowego. Uwidacznia się zresztą charakterystyczna ogólna tendencja, że każdy zespół chce mieć swój strój ludowy, który by go wyróżniał choćby jakimś szczegółem od innych, podobnych.

Owa „archeologia folklorystyczna” napotyka na podstawowe zjawisko, jakim jest przestrzenne zróżnicowanie tradycyjnego folkloru. Odkrywa się więc niewyczerpalne bogactwo zróżnicowań w szczegółach — np. w krokach tanecznych, w rytmie muzycznym, w układach rąk, w gestach, w intonacji itd. — wszystko to, co składa się na „gatunek” czy „charakter” folkloru lokalnego, taki właśnie, który — jak to się mówi — jest „nie do podrobienia”. I tym właśnie lokalnym charakterem danej postaci folkloru, ową lokalną specyfiką czy regionalną „egzotyką”, zespoły *in crudo* oraz regionalne (jeśli te ostatnie tej specyfiki nie zagubią) — górują nad tymi zespołami, które bądź sięgają po folklor obcy, bądź tak autentycznie przetwarzają, że otrzymuje on zgoła inną postać, inny charakter gatunkowy. Nazbyt jednak często — wydaje się — nie zdają sobie sprawy z waloru widowiskowego lokalnej specyfiki folklorystycznej ani członkowie, ani — co



40. Zespół czeski w czasie Międzynarodowego Festiwalu
Folklorystycznego. Zielona Góra 1972

Fot. J. Burszta

gorsza — kierownicy zespołów; zamiast kłaść na nie nacisk, zbyt dużo wysiłku wydają nieraz na sztuczne „wzbogacenie”, często przez podpatrywanie i naśladowanie atrakcyjnych szczegółów z programów zespołów z innych regionów. Okazuje się tymczasem, że najbardziej interesująca dla publiczności i najżywiej przyjmowana jest właśnie owa „egzotyka regionalna” — jeśli oczywiście jest nie zafalszowana, a dobrze oddana.

W związku z wykorzystywaniem przez zespoły różnych źródeł folklorystycznych i z różnych okresów przeszłości powstaje inne zjawisko a zarazem pewien problem. Rzecz w tym, że wszystkie te postacie, gatunki i szczegóły folklorystyczne pochodzą z różnych okresów czasu, niektóre — jak te z *Dziela* Kolberga — sprzed ponad stu lat, inne z ostatniego okresu, zostają natomiast w widowisku oddane na jednej płaszczyźnie czasowej przy użyciu strojów z jakiegoś jednego czasu. Powstaje stąd zjawisko, które można określić jako *praesens folk-*

loristicum — jako etnograficzno-folklorystyczna jednopoziomowość czasowa, jako swoisty anachronizm. Jest to chyba jedna z głównych i powszechnych cech folkloru widowiskowego — pytanie tylko, czy rzeczywiście nie do uniknięcia. Odmiennego znów rodzaju *praesens* czynią zespoły stylizowane poprzez łączenie elementów tradycyjnych ze współczesną techniką wykonawczą.

KILKA REFLEKSJI I ZAGADNIENÍ

Przedstawiona w poprzednim rozdziale próba możliwie obiektywnego¹², wstępnego zarysu jednego z przejawów współczesnego życia, jakim jest zjawisko nazwane tu folklorem widowiskowym, budzi różnego rodzaju skojarzenia i refleksje oraz zawiera w sobie szereg pytań domagających się prędzej czy później odpowiedzi ze strony nauki. Ale jakiej nauki?

Jak widzimy, zjawisko ma charakter złożony i w swej całości nie może „zmieścić się” w żadnej z dyscyplin, które wchodzi czy mogą tu wchodzić pod uwagę: w etnografii, folklorystyce, socjologii, w historii sztuki czy kultury. Na to zjawisko bowiem składają się takie rzeczywiste czynności grup ludzkich, które mogą wchodzić w zainteresowania każdej z wymienionych dyscyplin — i jeszcze niektórych innych — i w żadnej z nich mogą nie zostać w pełni objęte. Jest to więc zjawisko interdyscyplinarne. Może właśnie dlatego nie zostało ono przez żadną z tych dyscyplin dotąd w pełni podjęte i omówione. Ale folklor ten — a właściwie folklorizm — jest także praktyką, wkraczającą w różne dziedziny specjalności i umiejętności¹³.

Jedną z nauk najbardziej uprawnionych do podjęcia ze swej stro-

¹² Nie chciałbym tu — może wbrew oczekiwaniu — ani zajmować konkretnego stanowiska etnografa w sprawach folkloru widowiskowego, ani też sporządzać listy problemów spornych. W ograniczonym rozmiarach artykule chodzi tylko o zarysowanie zjawiska oraz o wskazanie na niektóre szersze problemy, z którymi wiąże się czy może się wiązać folklor sceniczny.

¹³ Z natury rzeczy więc w jury przeglądów i festiwalu zasiadają z reguły przedstawiciele kilku specjalności naukowych i znawcy kilku wchodzących w grę dziedzin praktyki pracy kulturalno-oświatowej i artystycznej.

ny problemu folkloru stosowanego, tu widowiskowego, powinna chyba być etnografia ze spokrewnioną z nią ściśle folklorystyką i z etnografią muzyczną, a to z kilku względów. Jak widzieliśmy, tworzywem widowiskowym jest tu folklor (*sensu largo* czy *largissimo*), ten, który jest klasycznym przedmiotem badań etnograficzno-folklorystycznych, ale — jak dotąd — jest czy był on przedmiotem obserwacji w jego naturalnym środowisku i w takichże przejawach. Tymczasem w omawianym zjawisku zachodzi niejako „przelanie się” treści i form folklorystycznych poza naturalne łożysko i ich znacznie szersza niż dawniej „rociągliwość” przejawów. Z jednej strony bowiem są one przedmiotem zainteresowania a nawet treścią życia (przeważnie owego „odświętnego”) społeczności lokalnych — tych, które zdobywają się na refleksyjne nawiązanie do własnych tradycji kulturowych, z drugiej zaś — „żyją” nimi (od strony przygotowawczej i sukcesów pokazowych) zakłady pracy, organizacje, związki itp., aż do polityki kulturalnej różnych szczebli włącznie. Od strony zaś konsumpcji kulturalnej w grę wchodzi całe społeczeństwo narodowe. Co więcej, folklor ten „przelewa się” za granice państwa, do innych społeczeństw (przy czym nieobjęta jest tu zarówno strona polityczna, jak i ekonomiczna). Inny wzgląd to ten, że przecież — w nasilającym się prądzie cywilizacji urbanistycznej — klasyczne postacie folkloru żyć będą mogły nadal właściwie tylko w postaci wtórnej, widowiskowej. Już dzisiaj ogromna większość społeczeństwa poznaje kulturę tradycyjną tylko w ten właśnie, widowiskowy sposób. I nie wiadomo, czy z tego względu nie ma racji *vox populi*, który całą spostrzeganą tradycję kulturową określa właśnie folklorem.

Wydaje się też, że etnografia może być jedną z najbardziej przydatnych dyscyplin służących wykonawcom konkretnym doradztwem i opracowujących w tym zakresie określone wytyczne. Potwierdza to zresztą bieżąca praktyka. Ponadto owo „wtórne życie folkloru” staje się znakomitą okazją dla etnografów do badań współczesnych zjawisk kulturowych.

Jednym z podstawowych problemów byłaby konieczność wyjaśnienia kształtowania się samego zjawiska folkloru widowiskowego — jego niemal żywiołowego rozwoju, jego korzeni, sił i czynników wprawiających w ruch i utrzymujących je w życiu współczesnego społeczeństwa.

czeństwa. Jest to szerokie zagadnienie wymagające zarówno badań szczegółowych, jak i szerszych analiz porównawczych. Nie można się chyba zadowalać potocznymi stwierdzeniami, powtarzanimi także często w prasie, że jest to kwestia mody, że współczesne życie cechuje „moda na ludowość”. Nie można przecież modą, która jest zazwyczaj przejściowa i zmienna, tłumaczyć zjawiska istniejącego od kilku dziesięcioleci, będącego przejawem trwałym i nawet wzmagającym się. Zjawisko to ma niewątpliwie głębsze korzenie.

Folklor widowiskowy — jak i cały złożony współczesny prąd folklorystyczny — łączy się niewątpliwie bardzo ściśle z problemem i zjawiskiem tradycji i ze stosunkiem do niej społeczeństwa. Wszystko, czym operuje folklorystyczna widowiskowość, jest tradycją, wywodzi się z niej i jest przejawem jej przedłużania. Ale szczególna to tradycja. Gdy dawniej kultura ludowa była związana ściśle z życiem konkretnej warstwy społecznej (tutaj głównie chłopstwa), była jedną z kilku konkurujących w pewnym sensie z sobą tradycji klasowych (szlacheckiej, mieszczańskiej, inteligentkiej, proletariackiej), z których każda stanowiła odrębny system wartości — teraz, wydobyta z „archiwum historycznych losów chłopstwa” i przenoszona na forum narodowe w sytuacji współczesnego narodowego egalitaryzmu, staje się społecznie i klasowo obojętna. Nie jest już ona sama w sobie ani dobra, ani zła, ani konserwatywna, ani postępową. Nie jest konserwatywna dlatego, że przecież nie stanowi systemu tradycyjnych norm i wzorów społeczno-obyczajowych, które by można z powrotem wcielić w życie i nadać im ich naturalną funkcję życiową (jak to myśleli jeszcze nie tak dawno przeciwnicy tego zjawiska). Tradycja folklorystyczna, o której tu mówimy, nie jest dziedziczeniem norm społecznego zachowania się, ale jedynie transmitowaniem z przeszłości we współczesność określonych — i to tylko niektórych, wybranych — wytworów kulturowych w zupełnie odmienne od oryginalnego środowisko społeczno-kulturowe. Jako taka, nie jest to ani tradycja w pełni zastana, ani „dorabiana” do aktualnych zapotrzebowań społeczno-klasowych czy innych, nie pełni więc funkcji społecznych derywacji mających uzasadniać społeczno-klasowe uprzywilejowania czy też wykazywać ich brak; jest tradycją przeważnie „odtworzoną” głównie dla potrzeb konsumpcji kul-

turalnej i to już całego, egalitarnego społeczeństwa. Podstawą zaś transmisji z przeszłości i odtwarzania tych wytworów tradycji są przypisywane im konkretne wartości same w sobie. Chodzi tu oczywiście o wartości przede wszystkim estetyczne, o wartości sztuki. Jeśli współczesne społeczeństwo nawraca do swej kulturowej przeszłości, oznacza to z jednej strony, że ze swą tradycją (ściśle — z niektórymi wydzielonymi jej elementami, wchodzącymi w zestaw pojmowany jako „tradycja dobra”) nie chce ono zrywać, a przeciwnie — zachować je w swoim współczesnym życiu, choć w zmienionej funkcji; z drugiej strony oznacza to uznanie dawnych i współczesnych wartości tych elementów, niezależnie od ich klasowego pochodzenia czy dawniejszego powiązania. Dawny folklor, w swej funkcji sublimowany do współczesnych potrzeb i zadań, może być traktowany jako przejaw konsolidacji społeczeństwa na bazie wspólnej kultury, tkwiącej korzeniami właśnie w tradycji. To powiązanie z tradycją ma — jak widzimy — charakter selektywny, wartościujący i refleksyjny, a to jest istotne. Znaną bowiem prawdą jest, że gdy dane społeczeństwo trzyma się ściśle a bezrefleksyjnie całej swej tradycji — to kosztuje i staje się konserwatywne; gdy znów, przeciwnie, całkowicie ze swą tradycją zrywa — ginie i znika z widowni historycznej¹⁴.

Tak jak powyższy problem może (i powinien) być przedmiotem szerszych analiz i syntez, tak następny wymagałby szczegółowych, ściśle zakreślonych badań. Chodzi mianowicie o wyjaśnienie szerokiego udziału młodzieży w tym nurcie folklorystycznym. Młodzież przecież nie ma jeszcze takiego stopnia refleksji historycznej, aby powodowała się — jak starsi — wspomnianymi wyżej wartościami folkloru. Wydaje się, że wchodzi w ten ruch z zupełnie innych względów; poza czysto utylitarnymi i innymi można chyba dopatrywać się także pragnienia aktywnego uczestnictwa w kulturze, poprzez które dopiero może ona zdobyć świadomość wartości form

¹⁴ O tradycji jako zjawisku społeczno-kulturowym, o jej pojmowaniu, o jej historycznej i współczesnej roli itd. — zob. dwie cenne, nowe pozycje: J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971; O. Nahodil, *Menschliche Kultur und Tradition. Kulturanthropologische Orientierungen*. Aschaffenburg 1971. O znaczeniu tradycji w naszym życiu artystycznym zob. zestaw referatów ze specjalnej sesji, pt. *Tradycja i współczesność. O kulturze artystycznej Polski Ludowej*, Warszawa 1970.



41. „Moda Polska” na Festiwalu Folklorystycznym w Płocku (1971)
proponuje modę damską opartą na wzorach ludowych

Fot. J. Burszta

tradycyjnych, w których uczestniczy. Ale trzeba dopiero zbadać, czy tak jest w istocie¹⁵.

Nie ma dzisiaj wielu, którzy by negowali racje istnienia zjawiska folkloru widowiskowego. Stał się on w opinii społeczeństwa już czymś oczywistym. Wręcz przeciwnie, opinia społeczna przyjmować się zdaje jego przejawy ze zwiększonym uznaniem (co zapewne nie pozostaje bez wpływu na rozwój tego ruchu po wsiach). Gorące spory natomiast wywołuje w niektórych kręgach sam sposób wykonania widowiska, a więc owa gradacja zespołów. Można by tu przytoczyć mnóstwo głosów z prasy i czasopism, zajmujących to czy inne stanowisko. Jest to jednak dalszy problem, który nadaje się do specjalnego zbadania i omówienia. To samo można powiedzieć o takich zagadnieniach, jak: adaptacja materiału folklorystycznego do wymogów pokazu; sprawa zapożyczania form i treści z innych regionów; zmienność programu a jednolitość wyrazu widowiskowego, co może się wiązać ze sprawą możliwości „rozwoju” folkloru widowiskowego; zagadnienie adaptacji i funkcji rekwizytów etnograficznych ze szczególnym uwzględnieniem strojów; sprawa odbiorczości widowiska przez konsumentów oraz wpływu na ich wyobraźnię estetyczną — itd.

Wszystkie te i inne zagadnienia są możliwe do zbadania i omówienia tylko przy współpracy odpowiednich specjalistów, zarówno naukowców jak i praktyków w zakresie działalności kulturalno-oświatowej.

Bo folklor stosowany jest istotnie zjawiskiem wielce złożonym, interdyscyplinarnym, które nie zostało dotąd należycie poznane i zinterpretowane tak w swej całości, jak i w jego współczesnych dziedzinach. Zarysowany tu folklor widowiskowy jest tylko jednym z nurtów współczesnego folkloryzmu. A ten, z racji szerokiego środowiska, w którym żyje i pełni określone funkcje, zaawansował już do rangi folkloru narodowego.

Publikowane z pewnymi zmianami w roczniku „Lud”,
t. 56: 1972

¹⁵ Niektóre z tych zagadnień zostały poruszone m.in. w pracach: S. Adamczyk, *Twórcy i współtwórcy*. Warszawa 1970; A. Tysza, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*. Warszawa 1971.

O roli tradycji w kulturze współczesnej

TENDENCJE ROZWOJOWE KULTURY

Jak wspomniano na wstępie, zagadnienia zawartego w tytule pracy nie zamierzaliśmy opracować w sposób całościowy i systematyczny. Chodziło nam raczej o ujęcie w szeregu szkiców i rozważań różnorodnych płaszczyzn tej problematyki, o ukazanie perspektyw badawczych tego szerokiego problemu. Nie zamierzamy też dać na zakończenie jakiegoś podsumowania naszych tu rozważań. Zamiast tego zarysujemy jeszcze jeden szkic problemowy. Okazuje się bowiem, że zagadnienie: kultura ludowa — kultura narodowa, zarówno w swym aspekcie historycznym jak i współczesnym, nie da się tak łatwo ograniczyć. Właśnie współczesność ukazuje i nasuwa tyle zjawisk, procesów i problemów, o których koniecznie należałoby wspomnieć. Nie chodzi tu tylko o naszą polską rzeczywistość. Staje się coraz bardziej jasne, że współczesne zjawiska z „naszego podwórka” mają szeroki, wręcz światowy kontekst leżący w ogólnych tendencjach rozwojowych cywilizacji współczesnej. Są to, oczywiście, zjawiska i problemy tak szerokie i złożone, że na tym miejscu można je ująć nawet nie w sposób szkicowy, ale wręcz enumeratywnie¹.

Istotną cechą współczesnego świata jest zwiększające się tempo je-

¹ O niektórych omawianych tu zagadnieniach pisałem nieco szerzej w dwóch artykułach: *Tendencje rozwojowe kultury współczesnej a zasady i kierunki polityki kulturalnej*. „Nurt”, nr 9 (89), 1972; *Tradycja i współczesność*. „Regiony” nr 1/2, 1973.

go zmian. To jakby ruch geometrycznie przyspieszony. Antropologia kulturowa wykazuje, że od czasu ukształtowania się biologicznie gatunku ludzkiego do wytworzenia się kultury mezolitycznej (a więc do ósmego tys. p.n.e.) upłynął około milion lat. Kultura neolityczna trwała już tylko kilka tysięcy lat, kultura żelazna jeszcze krócej. Podobnie w cywilizacjach europejskich. Im bliżej naszej ery, tym poszczególne okresy rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturowego są coraz krótsze. Współczesny zaś nam okres atomistyki i elektroniki spowodował, że glob ziemski gwałtownie się skurczył. Cywilizacja współczesna staje się coraz bardziej powiązana, współzależna, a zarazem wydaje się zmierzać ku coraz większemu ujednoczeniu. Tworzy się na naszych oczach coś w rodzaju makroorganizmu cywilizacyjnego.

Motorem zmienności współczesnego świata i jego ujednoczania się jest rozwój nauki i techniki. Słusznie mówi się o współczesnej rewolucji naukowo-technicznej. Jeszcze nigdy w dziejach ludzkości nie było tak gwałtownego rozwoju nauki. Wystarczy nadmienić, że bodaj 2/3 ogólnej liczby uczonych z całej dotychczasowej historii ludzkości żyje właśnie w naszych czasach. Nigdy jeszcze nie było tak bezpośredniego związku nauki z techniką i praktyką całego życia. Tak jest np. w dziedzinie elektroniki czy chemii, których postępy odczuwamy bezpośrednio zaraz w naszym życiu codziennym. Dynamiczny rozwój technologii zaczyna już nawet grozić zachwianiem naszej cywilizacji.

Integrowanie się i unifikowanie kulturowe świata, obejmujące nawet społeczeństwa i kultury plemienne, opóźnione w rozwoju, staje się faktem nieodwracalnym. Ten powszechny impakt cywilizacyjny pociągnął i musiał pociągnąć za sobą określone zmiany w tradycji kulturowej państw, krajów, regionów, społeczności lokalnych, grup i warstw społecznych. Jaskrawym przykładem jest współczesna młodzież, która — niezależnie od długości i szerokości geograficznej — uważa się bezpośrednio za obywateli świata i stara się realizować, przynajmniej zewnętrznie, ogólnoswiatowy, jednolity wzór kulturowy. W swym nawiązywaniu do cywilizacji i kultury globalnej staje ona często w opozycji do dotychczasowego nurtu tradycji reprezentowanego przez wartości kultury ojców.

W naukach o kulturze i w praktyce kulturalnej nasiliły się ostatnio dyskusje na temat tradycji, w tym zwłaszcza tradycji ludowej². Dyskusje dotyczą zarówno obiektywnych zagadnień tradycji jako zjawiska czy procesu kulturowego, jak i rozbieżności ustosunkowań do tego, co się pod tradycją rozumie. Jedni, w tym zwłaszcza etnografowie i folklorysty, zainteresowani klasycznymi postaciami tradycji ludowej, wskazują z żalem na jej rozpad i usiłują opracować dokumentację tego wszystkiego z tej tradycji, co tylko można. Wśród działaczy oraz szerokiego ogółu społeczeństwa stanowiska są z dawna już podzielone. Jeden odłam uważa, że dla stworzenia nowego, sprawiedliwego, wolnego i szczęśliwego społeczeństwa przyszłości nie jest niezbędne nawiązywanie do tradycji, że można czy należy programowo z nią zerwać z tej głównie racji, że — jako ze swej natury konserwatywna — jest ona hamulcem rozwoju i postępu. Inny odłam znów ceni sobie tradycję wysoko i usiłuje ją celowo podtrzymać czy nawet wskrzeszać.

Powstaje zatem podstawowe pytanie, jak to jest z ową tradycją, a zwłaszcza z tradycją ludową. Czy istotnie jesteśmy świadkami urywania się czy zaniku jej dotychczasowego nurtu? Czy mamy do czynienia raczej z takimi przeobrażeniami tradycji, w których niektóre przynajmniej jej dawne elementy znajdują warunki bytu we współczesności, mogą koegzystować z elementami cywilizacji współczesnej? A jeśli tak, to na jakiej zasadzie? Czy nie ma tu sprzeczności samej w sobie, jeśli założymy, że tradycja ma charakter zachowawczy, konserwujący, niejako na pierwszy rzut oka sprzeczny z samą dynamiką rozwoju, która to dynamika cechuje właśnie nurt nowoczesności?

TRADYCJA

Zagadnienie i zjawisko tradycji jest — jak wiadomo — niezmiernie złożone, różnie pojmowane i interpretowane. Jest to bowiem jedno z podstawowych zjawisk i pojęć w naukach historycznych, a zwłaszcza w naukach o kulturze. W tych ostatnich należy ono do pojęć

² Zob. zwłaszcza wspomniane pozycje: J. Szacki, *Tradycja*, op. cit.; O. Nahodil, *Menschliche Kultur und Tradition*, op. cit.

naczelnych. Przecież cały dorobek kulturowy ludzkości jest w gruncie rzeczy skumulowaną tradycją, stąd też tradycja staje się w tych naukach synonimem kultury. Każda tradycja jest zatem tradycją kulturową. Niemożliwy byłby rozwój kultury i jej przekazywanie z generacji w generację bez tradycji. Jak z jednej strony tradycja jest sumą dorobku kulturowego, tak z drugiej — czynnikiem dynamicznym umożliwiającym istnienie i rozwój kultury.

Tradycja — to wszelkie dziedzictwo przeszłości, materialne i niematerialne, istniejące w przeszłości czy w danym momencie w życiu, bądź wywoływane z przeszłości do życia określonej zbiorowości czy grupy ludzkiej, z racji swego pochodzenia odpowiednio wartościowane, stąd selektywnie przekazywane następnym pokoleniom.

Tradycja ludowa zatem będzie taką samą spuścizną przeszłości, w ograniczeniu tylko do formacji społecznej określanej jako „lud”.

Jakie są cechy funkcjonowania tradycji?

W dziedzictwie kulturowym i jego kontynuacji kładzie się nacisk na system wartości, grający tu istotną rolę. Jest on bowiem podstawowym mechanizmem działania kultury. Wytwory (przedmioty, dobra) materialne, społeczne i idealne tradycji kulturowej budzą u jednostki i całej grupy określone postawy wartościujące. Wszystko to, co zostało przejęte z przeszłości oraz to, co się traduje (lub usiłuje tradować) następnemu pokoleniu, należy do systemu wartości indywidualnych i grupowych, jest wartością w pełnym rozumieniu tego słowa, a więc tym, co budzi postawy uznania, szacunku, dążenia do jego posiadania lub zachowania. Każda grupa ludzka, każda grupa etniczna, każde społeczeństwo ma ukształtowane swoje systemy wartości, tożsame, zbliżone czy odmienne od systemów wartości grup i społeczeństw innych.

Cały ten system wartości, mający określoną strukturę i hierarchię, jest przedmiotem procesu socjalizacji, immanentnego nurtu enkulturowania, przez który ów system czy systemy wartości zostają zinternalizowane — stają się zatem wewnętrzną własnością jednostek, a zarazem wspólną własnością i cechą grupową, wyrazem jej spójności na wewnątrz, a także — jak to często się dzieje — kryterium odrębności w stosunku do grup innych. Wyraża się to zarówno w podstawowym wzorze kulturowym, jak i w całej konfiguracji danej kultury.



42. „Sabałowe bajania”. Konkurs Gawędziarzy.
Bukowina Tatrzańska 1972

Fot. J. Burszta

Kiedy system wartości i proces enkulturacji obejmuje całe dziedzictwo kulturowe, mamy wówczas do czynienia ze stabilnością, z niezmiennością tradycji, a zatem i kultury. Tak dzieje się w izolowanych społecznościach plemiennych, tak było w dawnych społecznościach wiejskich, określanych stąd jako tradycyjne. Z tej racji społeczności te cechuje czy cechowała pełna niemal zachowawczość, pełny konserwatyzm.

Pełna, stuprocentowa, niezmienna transmisja tradycji należy do wypadków krańcowych. W społeczeństwach cywilizowanych czy cywilizujących się w transmisję kulturową włącza się zawsze mechanizm selekcji. On to powoduje, że niektóre odziedziczone dobra kulturowe przestają być wartościami *sensu stricto*, stają się obojętne, lub też — zależnie od innych okoliczności — stają się jakby „tradycją złą”, negatywną. Stają się takimi te dobra kulturowe, które straciły swą adekwatność, swą praktyczną przydatność w wyniku zmienionej ogół-

nej sytuacji, przestały pełnić swą funkcję instrumentalną w życiu, czy to w wyniku zastąpienia tych dóbr innymi, nowszymi, bardziej adekwatnymi (te stają się nowymi wartościami), czy też przez to, że stały się w ogóle zbędne. Takie więc dobra kultury, takie elementy tradycji przestają być nadal przekazywane; stają się stąd relikdami, przazytkami, czy ostatecznie znikają z życia.

I to jest drugi zasadniczy mechanizm życia kultury, decydujący o obliczu tradycji, o składowych jej komponentach, które stają się — jak z działania tego mechanizmu wynika — co pewien okres inne w życiu tej samej grupy, tej samej społeczności. Pod wpływem (ogólnie mówiąc) czynników endo- i egzogennych jedne z elementów tradycji przestają fungować i znikają, pojawiają się zaś elementy (i tradycje) nowe, stąd „skład merytoryczny” tradycji — jakby to można nazwać — co pewien okres zmienia się.

Jest to typowy proces zmiany kulturowej a zarazem dynamiki przeobrażeń samej tradycji. Jak widzimy, w procesie tym — obojętne, jaki okres historyczny wzięlibyśmy pod uwagę — zawsze istnieje zjawisko koegzystencji tradycji i nowoczesności, zawsze dochodzi do ścierania się „starego” z „nowym”; raz spokojne i powolne, bez napięć i konfliktów, kiedy indziej bardziej gwałtowne, z towarzyszeniem ideologii „za” i „przeciw”, z powstawaniem ugrupowań społecznych opiewających się za tradycją i jej utrzymaniem, czy przeciw niej — „za postępem”.

Jest więc tradycja nurtem ciągłym i trwałym, choć w swej treści zmiennym. Od tradycji uciec nie można. Niemożliwe jest radykalne z nią zerwanie, choćby się nawet tak usiłowało. Nie można też mówić o kompletnym rozpadzie tradycji ludowej. Wiele jej elementów, postaci i nurtów ma szanse dalszej ciągłości, choć oczywiście nie w formach sztywnych, ale zmieniających się i dostosowujących do obiektywnych warunków. We współczesnych (i przyszłych) warunkach urbanizacji życia istnieje i może istnieć nurt klasycznej tradycji ludowej, w zmienionej już formie i funkcji. Chodzi głównie o folklorystyczne jej postacie funkcjonujące już w obrębie kultury narodowej.

Okazuje się, że istnieją siły, które podtrzymują i żywią zarówno tę pierwszą postać tradycji, ów nurt, jakby można rzec, naturalny, im-

manentny, jak i ów nurt drugi, o charakterze już raczej refleksyjnym i w znacznej mierze formalno-instytucjonalnym.

Tradycja jest naturalną stroną i potrzebą życia, coś jak powietrze i pożywienie. Proces socjalizacji, proces wchodzenia człowieka w życie społeczne (rodziny, grupy rówieśników, grupy zawodowej, społeczności lokalnej, narodu itd.) jest niczym innym, jak wchodzeniem w tradycję, jej opanowywaniem i adaptowaniem się do niej. Przecież tradycja — *sensu largissimo* — jest treścią i formą życia społecznego; jest formą porozumiewania się ludzkiego, treścią przeżywania, daje poczucie wspólnoty, wzajemności oparcia, bezpieczeństwa — itd. Nie będę tu wyliczał wszystkich stron psychospołecznej roli tradycji. Czy to w postaci własnego języka, nawyków, zwyczajów, form obrzędowych, czy wspólnych postaw uczuciowych, wzorów moralnych, idei itd. — jest tradycja immanentną potrzebą jednostki i grupy. Poszczególne społeczeństwa czy grupy etniczne ustaliły na tej podstawie — jak wspomnieliśmy — odpowiednie wzory kulturowe, a ich realizacja doprowadziła do powstania określonych typów etnicznych. Te zaś wykazują dużą odporność na zmiany.

Nie będziemy zajmować się tu polemiką ze spotykanym nieraz stanowiskiem, jakoby istniało jakieś zasadnicze przeciwieństwo między tradycją a postępem, że ten ostatni możliwy jest do osiągnięcia kosztem tradycji, i że zrywanie z tradycją jest warunkiem *sine qua non* postępu. Z socjologicznego czy antropologiczno-kulturowego punktu widzenia zerwanie z tradycją byłoby sprzecznością samą w sobie. Byłoby to bowiem zaprzeczeniem samej istoty kultury. Z drugiej znów strony nie można zajmować postawy bezwzględnej apoteozy tradycji. Byłoby to znów zaprzeczeniem rozwoju. Tradycja nie może zostać wyidealizowana do tego stopnia, by zastępowała rozsądek. W. I. Lenin powiedział: „strzec dziedzictwa, to nie znaczy ograniczać się do dziedzictwa” (*Dziela* II, 560). Jest faktem, że z natury rzeczy tradycja pełni rolę zachowawczą i konserwującą, ale cała jej rola nie może być do tego sprowadzona. Jak się jeszcze okaże, tradycja — przynajmniej w pewnych jej zakresach — może nie tylko współmaszerować z nowoczesnością i rozwojem, ale także wchodzić w skład sił tego rozwoju.

PLURALIZM KULTUROWY. ROLA FOLKLORYZMU W ETNICYZMIE

Cechą naszych czasów jest jednak zbyt silnie działający mechanizm selekcyjny tradycji, równoległy z gwałtownym, obcesowym i totalnym wręcz impaktem nowoczesności. W starciu się nowoczesności — a więc wszystkiego tego, co wnosi współczesna naukowo-techniczna rewolucja oraz wścibska i wszechobecna kultura masowa — zachodzą szybkie przeobrażenia tradycji. „Stary” nurt tradycji płynie coraz mniejszym strumieniem, gwałtownie zaś przybiera zmienny nurt tradycji nowej. Ta nowa budowana jest raczej w oparciu o pierwiastki uniwersalne, ogólnoswiatowe. Dopiero w „chemicznym” niejako powiązaniu z elementami tradycji „starej” pierwiastki te nabierają zabarwienia etnicznego, krajowego czy lokalnego. W antropologii kulturowej mówi się stąd o procesie atomizacji tradycji z jednej strony, z drugiej zaś o jej coraz bardziej synkretycznym charakterze, co wiąże się z jakimiś zasadniczymi przemianami wartości.

A jednak charakterystyczna dialektyka współczesnego życia ujawnia tendencje przeciwstawne — właśnie nawiązywanie do tradycji w określonych sytuacjach życiowych, wybieranie „ze spichlerza” tradycji narodowej i ludowej odpowiednich elementów, przypisywanie im dużych wartości oraz włączanie w proces kształtowania aktualnego i przyszłego życia. Gdzieś u podłoża tego zjawiska tkwi typowo ludzka, immanentna potrzeba „życia tradycją” i psychospołeczna postawa jej akceptacji. Ale przejawianie się tej tradycji w życiu ma nie tyle charakter spontaniczny, co refleksyjny, zorganizowany i zinstytucjonalizowany, ma więc charakter instrumentalny. Głównym środkiem funkcjonowania tej tradycji stają się — rzecz znamienna — grupy czy zbiorowości etniczne.

Tłem tego szerokiego zjawiska jest — też rzecz znamienna — współczesna cywilizacja, zwana często cywilizacją konsumpcyjną. Zalew świata techniczną tożsamością, jednolitością kultury masowej, ujednolicanie się cywilizacyjne kultur narodowych i plemiennych całego świata i postępujący równoległe swoisty kryzys obyczajowy — wszystko to wyzwoliło — na zasadzie jakby negacji i dialektycznego przeciwieństwa — postawy i tendencje obronne. Zmierzają one do przeciw-

stawienia się jednolitości i jednopostaciowości cywilizacyjnej poprzez sięganie właśnie do tradycji własnych, tradycji narodowych czy regionalnych po to, by w tej jednolitości pozostać właśnie „sobą”, mieć swoje własne „zabarwienie”, reprezentować swój własny wyraz, swój „styl”.

Jest to chyba tendencja we współczesnym świecie bardzo wyraźna. Uwidacznia się ona w społeczeństwach dotąd plemiennych, przekształcających się we współczesne narody i państwa — jak to jest np. na kontynencie afrykańskim. Tam wiele elementów kultury plemiennnej awansuje — obok elementów cywilizacji ogólnej — wprost do kultury narodowej. Podobne zjawisko uwidacznia się w państwach i narodach Ameryki Łacińskiej. Tam znów wydobywa się elementy kultury chłopskich społeczności indiańskich i te manifestuje się jako przejaw, jako *differentia specifica* współczesnej kultury narodowej. Przykładem — Meksyk³.

Tendencja ta uwidacznia się także w społeczeństwach najbardziej rozwiniętych i zurbanizowanych. Tak na przykład jest w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych, złożonym — jak wiadomo — z wszystkich chyba elementów etnicznych Europy i świata. Istniało dawniej w Ameryce powszechne przekonanie o funkcjonowaniu *the melting pot* — amerykańskiego tygla, w którym wszystkie etniczne grupy imigrantów stopią się ostatecznie w jedno homogeniczne kulturowo społeczeństwo amerykańskie. Przekonanie to było wyrazem unilinearnej wizji rozwoju cywilizacji ludzkiej. Rzeczywistość okazała się inna. Już w 1915 r. filozof Horace M. Kallen wysunął tezę, że społeczeństwo to staje się swoistą federacją grup etnicznych i kultur⁴. Dalszy rozwój poszedł rzeczywiście w tym kierunku, a więc ku polikulturalizmowi. Grupy imigrantów, żyjące w ramach globalnej cywilizacji

³ Innym przykładem może być Kuba. W listopadzie 1970 r. na estradzie Teatru Rozrywki w Warszawie wystąpił balet Conjunto Folklórico Nacional Kuba. Ukażał on najstarsze tradycje twórczości ludowej w zakresie muzyki, tańca i pieśni Kuby. W recenzji z tego wystąpienia czytamy, że rząd Fidela Castro „kładzie wielki nacisk na wydobycie z zapomnienia właśnie tych wszystkich starych tradycji artystycznych kraju, zaniedbywanych w okresie przedrewolucyjnym”. Z. Sierpiński, *Klasyka i folklor*. „Życie Warszawy” nr 271 z dnia 13 XI 1970.

⁴ O. Handlin, *Immigration as a Factor in American History*. New York 1959, s. 153–158.

amerykańskiej, nie tylko nie stopiły się z nią bez reszty, ale wykazują wzrastające tendencje właśnie do wyróżniania się kulturowego poprzez refleksyjne nawiązywanie ku swej historycznej przeszłości, do wytworów i cech kultury swej grupy macierzystej, celowo przywracanych do życia w sposób po części spontaniczny, po części już raczej zinstytucjonalizowany — wszystko w imię podkreślania swej kulturowej autonomii i, co za tym idzie, swej odrębności etnicznej. Mówi się stąd o *the rise of unmeltable ethnics* — o ujawnieniu się niestapialnych grup etnicznych. Powstały nawet nowe ukierunkowania badań antropologicznych owych grup etnicznych żyjących w tyglu amerykańskiej cywilizacji, a stąd nowe pojęcia, takie jak: *peoplehood* — ludowość, *ethnicity* — etniczność, *subculture* — subkultura, *cultural pluralism* — pluralizm kulturowy, biculturalizm, bilingwilizm — i inne⁵. Nie możemy tu, oczywiście, wchodzić w te złożone, a wielce charakterystyczne zjawiska i problemy.

Nie inaczej jest w Polonii amerykańskiej — jeśli pozostaniemy już tylko na przykładzie USA. I w tym środowisku zachodzą podobne procesy, zwłaszcza w okresie powojennym, po dopływie nowej fali imigrantów, już nie — jak dawniej — pochodzenia przede wszystkim chłopskiego, ale przeważnie inteligenckiego. Dawni polscy emigranci utrzymywali swą etniczno-kulturową odrębność głównie przez inercyjne trzymanie się tradycji, mającej swoje oparcie w organizacji życia parafialnego. Chroniło to tę Polonię przed totalną amerykańską. W ostatnim okresie ujawniły się wyraźnie tendencje refleksyjnego „znalezienia siebie” poprzez wyszukiwanie i podkreślanie swego historycznego rodowodu, nawiązywanie do osiągnięć kraju macierzystego, do jego narodowej historii oraz ogólnonarodowej i ludowej — w jej regionalnych odmianach — kultury. Z jednej więc strony mamy takie zjawiska, jak np. utrzymywanie przez Związek Polaków (Polish National Alliance) w Cambridge Springs w stanie Pensylwania *college*, a więc szkoły na poziomie akademickim dla młodzieży polskiego pochodzenia, akcja wysyłania studentów na roczne studia w Polsce, z drugiej zaś — powstanie we wszystkich niemal większych środowiskach polonijnych zespołów pieśni i tańca, przeważnie o nazwach

⁵ M. M. Gordon, *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York 1964, passim.



43. Polski Zespół Folklorystyczny z Nowego Jorku na Festiwalu Polonijnym w Rzeszowie 1972

Fot. J. Burszta

polsko-regionalnych („Podhale”, „Krakowiacy”, „Kujawiacy” itp.). Należą tu też coraz częstsze bezpośrednie i pośrednie kontakty z krajem ojczystym.

Wspomniane na przykładzie społeczeństwa amerykańskiego procesy etniczności — bo tak je można ogólnie nazwać — opierają się szczególnie na dwóch podstawach: na świadomości historycznej, łączącej grupy emigrantów z dziejami własnego narodu i państwa, oraz na treściach kulturowych. W tych ostatnich chodzi zarówno o tradycje kultury narodowej w ogóle, jak i o ową „tradycję małą” — kulturę ludową. Okazuje się, że tradycje kultury ludowej są niemal nieodłącznym elementem publicznych przejawów etniczności. Tradycje te zostają zazwyczaj ograniczane do ludowych strojów, tańca i muzyki, reprezentowanych przez folklorystyczne zespoły pieśni i tańca, istniejące w każdym niemal większym środowisku emigranckim. Dochodzi tu często sztuka ludowa — ta, reprezentowana przez Cepelie.

Dla przeciętnego obywatela amerykańskiego pochodzenia polskiego te przejawy folkloryzmu — uprawiane także w zaciszu domowym — są często jedyną formą kontaktu z kulturą ludową własnego regionu, jako zarazem kulturą narodową. Folkloryzm emigracyjny nabiera zatem nowego wymiaru. To nie modna czy snobistyczna „zabawa w ludowość”, ale istotny element związku z macierzą, z jej historią i kulturą. Stroje ludowe i ludowe tańce, piosenka ludowa śpiewana indywidualnie lub przez zespół na jakiejś uroczystości czy zgromadzeniu, wszystkie te zachowania i ich treści stają się symbolem więzi i jedności z narodem, są wyrazem ludowych wartości tradycji narodowej, transponowanych w nową rzeczywistość czy w ogóle w niej stworzonych na wzór pozostałych w kraju wartości kulturowych. Formy i treści folklorystyczne urastają tu do poziomu czegoś klasycznego, co może stanąć na równi z treściami kultury narodowej, również na ten nowy grunt przeszczepianymi.

POLITYKA KULTURALNA A TRADYCJA

Wróćmy do naszych polskich spraw w kraju. Postawmy pytanie, jaka jest czy może być rola tradycji ludowej w kształtowaniu kultury społeczeństwa socjalistycznego, a zatem jakie jej miejsce w polityce kulturalnej.

Rozpoczęliśmy ten rozdział od zaznaczenia zmieniającego się gwałtownie oblicza współczesnego świata. Przemiany dokonujące się w świecie określają i będą coraz w większej mierze określać naszą cywilizację. Nie oznacza to jednak, abyśmy byli przez ten świat wyznaczani biernie, że musimy być jego bezwolną funkcją. Jako ogniwo wspólnoty bratnich krajów socjalistycznych, od 28 lat odrabiamy nasze historyczne zapóźnienia gospodarcze i przyspieszamy tempo ekonomicznego rozwoju Polski. Osiągnęliśmy duże zdobycze materialne i cywilizacyjne.

Problemy socjalizmu to jednak nie tylko produkcja, technologia, ekonomia i realizowany harmonijny model ustrojowy społeczeństwa. To także model socjalistycznej kultury społeczeństwa epoki rewolucji naukowo-technicznej. Z jednej strony więc pokładamy nadzieję

w rewolucji naukowo-technicznej, że doprowadzi ona w prostej linii do wyższych i lepszych stopni istnienia naszego społeczeństwa, że w coraz doskonalszy sposób będzie zaspokajała jego materialno-cywilizacyjne potrzeby. Z drugiej zaś strony nie traktuje się bytu materialno-technicznego jako głównej i wyłącznej troski, lecz w integralnym związku z kulturą społeczeństwa, z pozycją człowieka w procesie technizacji życia, z jego postawą, świadomością, z jego stylem życia, z jego moralnością, z jego osobowością — słowem z jego kulturą.

Model treściowy kultury naszego społeczeństwa socjalistycznego został jasno i zdecydowanie założony w tezach na VI Zjazd Partii. „Rozwój i pomnażanie dorobku kultury narodowej — czytamy — upowszechnienie najbardziej wartościowych treści kultury ogólnoludzkiej, wzbogacanie i zaspokajanie potrzeb kulturalnych całego społeczeństwa, utrwalanie ideowego uczestnictwa twórczości literackiej i artystycznej w kształtowaniu losów narodu i socjalistycznego ustroju, rozbudowa i unowocześnienie bazy materialno-technicznej kultury, aktywizacja instytucji kulturalnych w procesach rozwojowych naszego społeczeństwa — to główne założenia polityki kulturalnej Partii”.

Tak wyraźnie sformułowane ideowe założenia i ramy treściowo-organizacyjne polityki kulturalnej wywodzą się z głęboko humanistycznych ideałów socjalizmu, są wyrazem właściwego zrozumienia mechanizmów kierujących życiem społeczeństwa. U podstawy tego rozumienia leży ujmowanie wartości człowieka, rozpatrywanej w dwóch sprzężonych z sobą wymiarach: jako wartości samej w sobie, jak więc ów *Homo*, i jako członka społeczeństwa. Oba te wymiary łączą się w tym, co nazywamy kulturą — kulturą socjalistyczną.

Człowiek jako wartość sama w sobie może być ujmowany w sensie sumy sprzężonych cech idealnych jego osobowości, takich jak: dobroć, umiłowanie piękna, bogate życie duchowe, wysokie morale itd. Wartość ta nie może być jednak traktowana jako autonomiczna. Należy ujmować ją jako rewers a zarazem składnik osobowości społecznej i w jej społecznej funkcji — jako więc wartość kulturową. Cała sprawa zatem sprowadza się do zagadnień osobowości społeczno-kulturowej. W ślad za ustaleniami psychologii, antropo-

logii kulturowej i socjologii, patrzy się na osobowość ludzką w kontekście środowiska społecznego, jako na jego przedmiot (wytwór), a zarazem i podmiot (czynnik aktywnej zmiany środowiska). Człowiek, chociaż nie jest osobnikiem o biernie receptywnej strukturze psychiki kierowanej tylko zewnętrznymi bodźcami, jest jednak w określony sposób przez środowisko ukształtowany, jest w pewnej mierze jego odbiciem i wytworem. Jest poza tym swoistą indywidualnością, niesprowadzalną do określonych wyznaczników środowiska. Ujawnia się ona w swoistych postawach oraz w systemie reprezentowanych i uznawanych wartości.

Celem każdej działalności kulturalnej jest właśnie człowiek w jego postawach i wartościach, w jego systemie osobowości społecznej, w jego kulturowych kwalifikacjach, w jego wymiarze kulturowym. Jeżeli zatem polityka i działalność kulturalna ma osiągnąć zamierzony efekt, to celem tych usiłowań jest wywołanie w osobowości ludzkiej określonych zmian — takich właśnie, jakie są społecznie pożądane. Zakłada się tu określony model osobowości zorientowanej zarówno na wspomniane wartości człowieka jako takiego, jak i jako członka społeczeństwa. Model taki składa się z zespołu określonych cech, ustrukturyzowanych wokół wartości podstawowych. Tak jest w wychowaniu w ogóle, tak też — *mutatis mutandis* — w celach polityki kulturalnej.

Socjalistyczny model osobowości, ściślej — osobowości społeczno-kulturalnej — zakłada, mówiąc skrótowo, „człowieka kulturalnego”, w postać którego wchodziłyby takie elementy „stylu życia”, jakie są społecznie pożądane i jakie powinny być powszechnie przez ludzi podzielane, jako właśnie wartości społeczno-kulturowe. Pod uwagę wchodzi takie komponenty jego osobowości jak: miłość ojczyzny, „dobre obyczaje”, szacunek do pracy i dobra społecznego, umiejętność obcowania z ludźmi, wrażliwość estetyczna czy odczuwanie „wedle praw piękna”, zasady moralne, szersze horyzonty myślowe, wzrost potrzeb kulturalnych i kulturalnej aktywności, inaczej — zwiększone czy pełne uczestnictwo indywidualne w kulturze.

Działalność kulturalna skierowana na człowieka napotyka w rzeczywistości na zasadnicze różnicowania między ludźmi pod względem zastanej ich osobowości społeczno-kulturowej. Stwarza to oczy-

wiście określone ograniczenia w osiągnięciu efektów tej działalności. Dotykamy tu bardzo złożonego zagadnienia, na które składa się cała historia kulturowa zarówno grup zawodowych, jak i regionów w sensie zarówno ekonomicznym jak i etnograficzno-kulturowym. Upraszczając to zagadnienie, podejźmy doń od strony różnego stopnia uczestnictwa w różnych układach kulturowych.

Otóż uczestnictwo w kulturze ma trzy główne płaszczyzny, kręgi czy sfery: pierwszym kręgiem jest życie w grupach naturalnych, takich jak: rodzina, sąsiedztwo, społeczność lokalna; drugim — to uczestniczenie bezpośrednie w działalności kulturalnej instytucji formalnych (stowarzyszenia, kółka przedmiotowe, klub, zespół itp.); trzecią sferę stanowi działalność środków masowego przekazu kultury⁶.

Antropologia kulturowa wykazała, że zasadniczy zrąb i typ osobowości społeczno-kulturowej człowieka kształtuje się w kręgu pierwszym, w tzw. grupach pierwotnych. Jest tak zwłaszcza w niezróżnicowanych społeczeństwach plemiennych, gdzie osobowość członków odpowiada niemal ściśle obowiązującemu i realizowanemu niezmiennie określonemu wzorowi kultury. W społeczeństwach cywilizowanych sytuacja jest bardziej złożona ze względu na ich zróżnicowanie i wielość istniejących wzorów. Wiele z dawnych wzorów zdezaktualizowało się (wzór rycerza, szlachcica, ziemianina, kupca). Ale jeszcze w okresie międzywojennym F. Znaniecki wyróżniał trzy typy kulturowe: ludzi pracy, ludzi zabawy i ludzi „dobrze wychowanych”⁷. Dzisiaj łatwo można zauważyć, że aczkolwiek pozostał jako naczelnym typ człowieka pracy, to jednak działają jeszcze w pewnych kręgach wzory tamte. Wzory te mogą oddziaływać selektywnie zarówno na uczestnictwo w niektórych przynajmniej zinstytucjonalizowanych akcjach kulturalnych, jak i na akceptację treści masowego przekazu kulturalnego. Owe imponderabilia stwarzają stąd różne szanse efektywności tych samych form i treści oddziaływania.

Istnieją dalsze uwarunkowania i różnice leżące w omawianej pierwszej sferze, mianowicie charakteru regionalnego i zawodowego. Chy-

⁶ Zob.: A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1964.

⁷ F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przeszłości*. Poznań 1935.

ba możemy jeszcze mówić o regionalnych typach społeczno-kulturowych zachowanych w ramach społeczności regionalnych i lokalnych. Odbijają się one np. w pamiętnikach chłopskich.

W „zastanych” uwarunkowaniach zawodowych należy uwzględnić m.in. fakt młodości naszej klasy robotniczej. Rekrutuje się ona w znacznej mierze w pierwszym lub drugim pokoleniu ze wsi, a więc ze środowisk o niższych szansach kulturalnych. Imigranci z tych tradycyjnych środowisk lokalnych wnieśli niewątpliwie z sobą do osiedli przemysłowych i miejskich spore zasoby dawnych postaw i systemów wartości.

Zmiany społecznego życia wniosły wiele zasadniczych przewartościowań, o czym tak dobitnie dowiodła niedawno głośna ankieta i książeczka *Przemiany Polaków*. Stało się widoczne, jak w przeciągu ćwierćwiecza rozpadło się wiele tych wartości, które wchodziły kiedyś w treść stereotypu Polska, a jak wiele weszło w życie i utrwaliło się nowych zasad i ideałów. Jest to zjawisko bardzo pozytywne. Ale to nie znaczy, że współczesny obywatel jest jakimś osobowościowym monolitem. Wprawdzie z jednej strony wyzwala się on coraz więcej z wielości dawnych wzorów lokalnych, regionalnych, stanowo-klasowych, religijnych itp., z drugiej jednak współczesna rzeczywistość cywilizacyjna podsuwa mu wiele alternatyw, branych wprost z szerokiego świata, z którymi poprzez masowe środki przekazu styka się codziennie. Członek tradycyjnej społeczności lokalnej nie mógł wybierać; sama rzeczywistość modelowała go na jeden tylko wzór — na podobieństwo starszych. Dzisiejsze społeczeństwo, zróżnicowane i otwarte, oferuje wielką różnorodność wzorów, których urzeczywistnienie jest często realnie niemożliwe. Stąd pochodzi tak często spotykane rozdarcie osobowości, niepokój, wielość niezharmonizowanych pragnień i dążeń.

Stworzenie odpowiedniej do potrzeb infrastruktury kulturalnej, wymagającej przede wszystkim wielkich nakładów materialnych, jest jednym z podstawowych elementów w programie rozwoju kultury. Druga strona tego zagadnienia to sprawa ideologicznych i merytorycznych treści oddziaływania kulturalnego poprzez owe dwa układy: instytucji formalnych i masowego przekazu kultury.

Można tu wyjść od założenia, że największą szansę realizacji mają

te wartości i treści oddziaływania kulturowego, które leżą na linii tendencji rozwojowych i zgodne są z interesem społeczności ludzkiej. Człowiek uczestniczy swą osobowością w wielu na raz grupach społecznych. Od strony kulturowej można wyróżnić trzy główne sfery: uczestnictwo w kulturze świata, w kulturze narodowej i w kulturze regionalnej. Każde z tych uczestnictw reprezentuje swoiste wartości w oddziaływaniu kulturalnym — zarówno w ramach bezpośredniego uczestnictwa instytucjonalnego, jak i w przekazach masowych.

Analiza uczestnictw *jednostki* w tych trzech układach jest zagadnieniem nader obszernym, które może tu zostać przedstawione tylko w zarysach. Twierdzenie, że poszerzający się kontakt z kulturą świata, dzięki przede wszystkim przekazom masowym, jest czymś naturalnym — to truizm. „Widzimy” i niejako „dotykamy” tej kultury świata na co dzień i w pewnych wymiarach możemy z niej wybierać. Socjalizm, choć nie akceptuje ani ustroju społeczno-ekonomicznego kapitalizmu, ani jego ideologii politycznej, nawiązuje jednak do wszystkich osiągnięć ogólnoludzkich, które dziedziczy i pielęgnuje. Ale kultura, jako stale się formująca nadbudowa ideologiczna społeczeństwa, nie może być wolna od walki ideologicznej, właśnie z racji jej kontrowersyjnych wartości i ich funkcji społecznych. Wspomniana mnogość alternatyw, jakie przekazują z cywilizacji światowej środki kultury masowej, może łatwo prowadzić do rozbieżności między wartościami społecznie postulowanymi a wartościami rzeczywiście pożądanymi przez poszczególnych członków społeczeństwa. Środki masowego przekazu i indywidualne uczestnictwo w zorganizowanych formach kultury musi zatem zmierzać do wykształcania u ludzi dystansu do wartości niepożądanych, do wzmocnienia krytycznej i selektywnej percepcji kulturalnej po to, by wartości podzielane przez obywateli harmonizowały z wartościami postulowanymi.

Dużą rolę w tym zakresie mogą pełnić treści przekazu czerpane właśnie z kultury narodowej. Sięganie i zaznajamianie się z najlepszymi tradycjami historycznymi narodu, z jego oryginalnymi osiągnięciami zarówno w przeszłości jak i z doby współczesnej, kontakt z zabytkami itd. łatwo prowadzą do wydobycia i uplastycznienia naszej własnej, polskiej indywidualności kulturowej jako wartości zdolnej zrównoważyć tamte. Kultura świata bowiem nie musi bynajmniej

wykazywać rozwoju unilinearne, zmierzającego do globalnego ujednoczenia cywilizacyjno-kulturowego. Okazuje się, że jej rozwój ma charakter dialektyczny. Wszak obok procesu unifikowania się oblicza cywilizacyjnego świata, istnieje i rozwija się równolegle wspomniany już przeciwstawny proces pluralizmu kulturowego. Oba te procesy są dzisiaj w świecie bardzo widoczne. Ten drugi czerpie — jak wspomnieliśmy — swoje treści właśnie z tradycji narodowych i z wartości kultur ludowych.

Podobne trendy można zauważyć w obrębie kultury narodowej. Chodzi właśnie o wartości tkwiące w tradycyjnych kulturach regionalnych. Mówi się o rozpadzie tradycji ludowej, ale równocześnie spostrzega się renesans jej najlepszych wartości, przywracanych niejako wtórnie do życia już w ogólnej kulturze narodowej. Po te wartości sięga zwłaszcza społeczny ruch kulturalny. Okazuje się, że te regionalne tradycje historyczno-kulturowe mają pierwszorzędą siłę oddziaływania. Są one ludziom najbliższe, bo ich własne, tak jak własnymi są wszystkie sprawy swego regionu. One to zdolne są wyzwolić największą energię do działalności we wszelkich dziedzinach życia, one wzniesają inicjatywę i zapał do ich realizacji, one też najbardziej cieszą.

Wydaje się, że w tym właśnie zakresie można najłatwiej znaleźć kryteria rzeczywistego „mierzenia” efektów udziału w kulturze, istotny jest przecież rzeczywisty wpływ na przeobrażenia osobowości społeczno-kulturalnej człowieka.

Folk Culture — National Culture *Sketches and Reports* *Summary*

Reality defined by the term „folk culture” long ago aroused in European societies not only interest of a scholarly nature but also definite attitudes and valuations, it divided people into camps and was the basis for a series of practical activities. The same is true today; apart from objective studies various valuations of folk tradition as well as practical activities which support tradition in the cultural life of a society can be seen in publicistic material. The Ministry of Culture in Poland coined the slogan „Folk Culture Is the Property of the People”, which contributed to strengthening a series of activities in this area.

The question of the relationship of folk culture to national culture— „little tradition” and „great tradition”, as R. Redfield called it—was taken up by the author in a series of sketches and reports partly published and partly written anew under the above-mentioned title. It was not the author’s intent to give a complete and systematic presentation of the problem, but only to outline the problems that are relevant and to approach this complex problem from various angles so that it would still be a coherent whole internally. The three main aspects of the problem under consideration are discussed in three parts of the work.

In the first part was considered the historical process of the creation of Polish folk culture from the beginning of its separation from ethnic culture and the formation of its separate nature as a result of the

class differences in feudal society up to the end of feudalism. Folk culture in Poland was basically peasant culture. In the thirteenth century an elite culture of the class of feudal lords, partly based on cosmopolitan elements, can already be seen. It was characterized among other things by a separate ethos. The peasant culture, however, was ethnically Polish and stemmed from the Slavic. Christianity introduced many new elements. In the fourteenth century a new current was formed: city and bourgeois culture, which was connected with a separate social class and with a different ecological milieu. A visual expression of the separateness of the currents was the dress and the costumes. In musical culture only two currents were formed in the Middle Ages: folk and courtly. In spite of the class division of feudal society there existed among the three classes mutual penetration, cultural diffusion.

In the period of serfdom (the 16th to the 18th centuries) peasant culture underwent significant impoverishment due to the worsening of the peasants' economic and socio-legal situation. The cities and bourgeois culture largely declined due to the constant wars. The village was basically cut off from the world and cast down to a level of almost self-contained economy, and in its culture, therefore, distinctive traces of external influences could not be seen. This also caused the long preservation of traces of Gothic and Renaissance (furniture, costumes) in the peasant culture. During the final period (the Saxon times) the general intellectual level of the petty and middle gentry was lowered. The basic forms and content of the social and intellectual culture of these strata did not differ much from that of the peasants. Differences were revealed mainly in the material culture. When, however, the elite feudal culture began to undergo rapid changes somewhere about the second half of the eighteenth century, peasant culture preserved its archaic character up to deep into the nineteenth century.

Great changes take place in peasant culture about the middle of the nineteenth century. Peasant culture flourished at that time and the „colored village” came about as a result of the abolition of serfdom and the carrying through of agrarian reforms, which was accompanied by an improvement in the living conditions of the village

population. Regional folk costumes and the rites of the family and annual cycles were fully developed; there occurred a blossoming of all types of folk art and oral and musical folklore. The traditional religious and magical view of the world continued unchanged. After the 1880's there began a process of the gradual decline of folk culture, which could be seen first in the material culture (the disappearance of folk costumes, ancient types of architecture, etc.) and then in the forms of social life (a reduction of ritual activity) and finally in the intellectual sphere. Contemporary reality is diametrically opposed to traditional. It is characterized by a significant degree of cultural leveling. In the more conservative areas these changes did not begin until after the First World War.

The cultural changes after the last war are traced by the author using the lands incorporated into the borders of Poland and settled anew with settlers from various ethnographic regions as an example. There occurred in these areas the characteristic clash of regional cultural traditions which had been brought in to the new environment, and then the process of cultural adaptation and integration. The processes of the creation of a contemporary village culture in these areas were analyzed using concrete local social groups as an example.

The second part of the work treats that period in history of the society in which reflection on the mutual relationship of special entities such as the people, the nation, folk culture and national culture led to the creation of a new science known as ethnography. This occurred against the background of and in connection with the broader intellectual currents of the time: the Enlightenment and Romanticism. It was a question both of becoming acquainted with the people and their culture as component elements of a modern nation and national culture which was being created as well as the convergence of both of these cultural trends and their mutual relationship. These matters were different in the rationalistic Enlightenment and during the period of Romanticism; they were reflected mainly as a literary movement. The author traces these problems not only in Poland but also among the other Slavs: the Russians, the Lusatian Sorbs, the

Czechs, the Slovaks and the southern Slavs. There existed both parallel phenomena as well as ethnic congruences.

The formation of the new science, ethnography, in Polish society was investigated using the scholarly and publication activity of Poland's greatest ethnographer of the nineteenth century, Oskar Kolberg (1814–1890), as an example. Special emphasis was placed on him for the purpose of explaining his unprecedented activity which included both Poland and a significant part of Slavdom in general, as well as his huge scholarly legacy. His *Complete Works*, which are now being published, contain eighty volumes of which fifty-five appeared in the years 1961–1972.

The third part of the work ties in on the one hand with the historical sketch of the folk culture presented in the first part and on the other with the current of interest in folk culture which had been unfolding since the end of the eighteenth century in the cultural history of Polish society. It concerns that social-cultural and political current which not only placed a high worth on certain works of folk culture but also attempted to saturate the national culture with it and in this way was to join the trends in folk culture with those of the national culture in general. The first manifestations of this phenomenon, known as folklorism, could first be seen in music at the end of the eighteenth century (J. Stefani, F. Karpiński), later in Romantic music (F. Chopin, S. Moniuszko) and in Romantic poetry (Mickiewicz, Słowacki). Folk costumes were also sublimated. Folk literature was recognized as the first prehistoric period of the national literature. After Positivism there was a return to Romantic themes (neo-Romanticism). At that time folklore themes again appeared in literature (S. Wyspiański), in painting (J. Malczewski), in architecture (S. Witkiewicz), in the theater, dress, the interiors of homes, etc. During the inter-war period it could also be seen in art (W. Skoczylas and others), in the artistic crafts, in dance ensembles, musical and vocal groups and in the professional theater (L. Schiller) and in the folk theater (J. Cierniak). The author traces the role of folklorism during the period for the struggle for independence, whereas in the inter-war

period against the background of the general current of regionalism from the point of view of class struggles on the one hand, and the state's cultural policies on the other. These policies aimed to produce a national style based on the traditions of folk culture. Similar problems have been studied since 1945 in the cultural life of contemporary Polish society both from the point of view of the state's cultural policies as well as the spontaneous socio-cultural movement. The topic of consideration was mainly folklore elements in their manifold forms : in serious and popular music, in art, in literature, in the theater (especially the puppet theater), in television and in films and everyday life. The phenomena of modern folklore on the stage as cultivated by thousands of amateur ensembles was treated critically and in detail. From the point of view of the form and content of a stage performance three basic categories of folklore groups were distinguished : authentic, regional (showing partially elaborated folklore) and stylized.

The final article in the book outlines the wide range of problems connected with the role of tradition in modern culture. The feature of the contemporary world is a quickened pace in changes and its standardization with respect to technology and civilization. Against this background the author traces the fate of tradition with special consideration for folk tradition, and he stresses the modern phenomenon of a reflexive, intentional, individual and institutionalized reversion to tradition in certain situations. It appears both in the processes of the formation of modern nations from tribal societies as well as in highly advanced societies. This concerns such processes and phenomena as biculturalism, cultural pluralism, ethnicism, ethnic subcultures, etc.

Translated by James Sehnert

Indeks osób

- Achacel Matij 234
Adamczyk Stanisław 338
Adamski Stanisław 292
Adler E. 172
Alchimowicz K. 83
Ambrozius Jonynas 228
Anczyc Wł. L. 270
Andriolli M. E. 179
Anton K. G. 169
Antonijewič D. 310
Antonowski N. I. 162
Arnaudow M. 187
Arndt E. M. 246
Arnim L. A. von 173, 177
Azadowski M. K. 162, 164, 181, 189
- Bacewiczówna Grażyna 297
Bałucki Michał 217
Banasiak S. 97
Bandarčyk V. K. 181, 228
Baranowski Bohdan 51
Bartók Bela 261
Bartyś Julian 36
Bausinger Hermann 13, 175, 246—248, 309, 316
Becker H. 156
Becker R. Z. 246
Benedict Ruth 134, 137
Benedicti J. B. 180
Bernes H. E. 154
- Berwiński Ryszard Wincenty 55, 56, 193, 219
Bessonow P. A. 181
Bianchi Ugo 171
Biegeleisen Henryk 215
Bieńkowski W. 99, 164
Biesiekierscy 210
Blizińscy 210
Bliziński Józef 210, 212
Błaszczuk Stanisław 61, 281, 300, 301
Bobińska Celina 251
Bodiański O. M. 183
Bogdanowicz I. 163
Bogusławski W. 306
Bojanowski Edmund 193
Boltin I. N. 164
Borkowski J. 264
Borodin A. P. 261
Boska Anna 299
Brentano Clemens 173
Breton M. 235
Brodowska Helena 63
Brodziński Kazimierz 173, 203, 207, 256
Bromley J. W. 12
Brückner Aleksander 22
Bryll Ernest 306
Buczek L. 301
Bujak Jan 274, 282
Bulank Jan 269

- Buławski R. 96
 Burszta Józef 16, 18, 21, 25, 62, 64, 97,
 101, 105, 121, 126, 147, 149, 185, 197,
 198, 213, 224, 267, 296, 302, 309, 310,
 320, 328, 332, 337, 343, 349, 360,
 Burszta M. 124
 Bystroń A. 304
 Bystroń Jan St. 5, 6, 7, 29, 34, 37, 38,
 41, 48, 57, 70, 87, 222
 Bytnar-Suboczowa M. 98
- Carrary F. 236
 Castro Fidel 347
 Ceynowa Florian 193
 Cękalska-Zborowska H. 272
 Chałasiński Józef 23, 95, 200, 264—267,
 293
 Chamcówna M. 64
 Chechlińska Z. 260
 Chełmoński Józef 272, 277
 Chmielowski Benedykt 49, 55
 Chmielowski Piotr 219, 220
 Chopin Fryderyk 200, 205, 206, 256,
 261, 262, 360
 Chopin Mikołaj 200
 Chwistek Leon 278, 285
 Chybiński Adolf 197
 Cierniak Jędrzej 287, 290, 291, 292, 360
 Cieszkowski August 218
 Cinciała Andrzej 193
 Condorcet J. A. N. 159
 Cocciara Giuseppe 170
 Csato E. 289
 Ćudiny J. 236
 Cyceron 242
 Czacki Tadeusz 99, 165, 166, 178
 Czapłowicz J. 170
 Czarnocki Adam zob. Dołęga-Choda-
 kowski Z.
 Czarnowska M. 181
 Czarnowski Stefan 313, 315
 Czartoryska Izabela 270
 Czczot J. 183, 262
- Czekanowski Jan 198
 Czelakowski F. W. 180
 Czernik Stanisław 82
 Czulkow M. D. 163
 Czyżewski T. 278
- Daniłow K. 181
 Daszkowski Z. 252
 Dąbrowska Grażyna 78, 305, 323
 Dembowski E. 258
 Dias J. 310
 Dinekow P. 181
 Długosz Jan 15
 Dobrowolski Kazimierz 96
 Dobrowski J. 169, 183
 Dobrzyński I. F. 200
 Dołęga-Chodakowski Zorian (Adam
 Czarnocki) 178, 180, 181, 183, 193,
 202, 204
 Dorson Richard M. 309, 310
 Dowiat Jerzy 20, 23
 Dömötör Tekla 310
 Drabik W. 289
 Drinow Marcin 236
 Drozdowski M. M. 264
 Dubrowskaja N. (Kiraj) 228
 Duchińska-Pruszkowa Seweryna 262
 Dulczewski Zygmunt 97, 104, 106, 107,
 112, 122, 127, 149
 Dworakowski Stanisław 116
 Dworzaczek Włodzimierz 36
 Dygacz Adolf 307
 Dygasiński Adolf 271
 Dzieduszycki Wł. 218
 Dziekoński B. 264
 Dziębowska E. 260, 261, 297
- Edwards 204
 Ehrenberg G. 204
 Eichhorn K. F. 174
 Eliade Mircea 184
 Elsner Józef 200, 260
 Erben K. J. 180, 225, 230

- Estreicher K. 193
 Feldman Wilhelm 275
 Feliński A. 254
 Fichte J. G. 172
 Fischer Adam 197, 222
 Fojsiewicz F. 99
 Fraenkl Samuel 200
 Franko Iwan 216, 218

 Gajek Józef 111, 198
 Gall Anonim 23
 Gall Jan 217
 Gałęcki J. 172
 Gałęski Bogusław 90
 Gamszej Ryszard 329
 Gardawski A. 16
 Gavazzi Milovan 178, 180
 Gąssowski Jerzy 16
 Gdacjusz Adam 38
 Georgi I. G. 162
 Gerson Wojciech 271
 Giersz Marcin 193
 Gierymski Aleksander 272
 Gierymski Maksymilian 272
 Gizewiusz Gustaw 193, 203
 Glapa Adam 78
 Glinka Michał 261
 Gloger Zygmunt 215
 Gładysz Mieczysław 103
 Głowacki Bartosz 271
 Golachowski Stefan 102, 104
 Gołębiowski B. 274
 Gołębiowski Łukasz 203, 266
 Gordon M. M. 348
 Gostowski Anzelm 29
 Goszczyński Seweryn 191, 203, 258
 Gould J. 12
 Górnicki Łukasz 34
 Górski Ryszard 166, 193, 211, 277
 Grabowski Józef 73, 93
 Grabski A. F. 165, 167, 181
 Grajnert J. 213, 270

 Grakchowie 241
 Gregorowicz J. K. 207, 262
 Grigorowicz W. I. 181, 183
 Grimm Jacob 169, 173, 174, 176, 177, 246
 Grimm Wilhelm 173, 176
 Gruchman B. 97
 Gumpłowicz Ludwik 212, 218
 Gusev V. E. 178
 Gustaw II Adolf 59

 Hacquet B. 235
 Hadya Stanisław 331
 Hagen-Torn N. J. 167, 178, 181
 Handlin O. 347
 Hanka Waclaw 178
 Hanusz J. 219
 Harasymowicz J. 305
 Harnam Szymon 329
 Hašnik Józef 234
 Haupt L. 188, 225, 229
 Haur Jan Kazimierz 49, 53, 55
 Haxthausen A. 236
 Heck R. 25
 Heckowa W. 21
 Hegel J. W. F. 172
 Hemmerling Zygmunt 133
 Hemplowie 210
 Hemplówna M. 211
 Hensel Witold 16, 18
 Herder J. G. 169, 172, 173, 182, 186,
 237, 255, 261
 Hernas Czesław 34, 36, 47, 50, 165
 Hilferding A. F. 183, 215, 229
 Hławiczka Karol 197
 Hoff Bogumił 213
 Homer 171
 Horak Jiří 52, 169, 173, 178, 180
 Horčanski J. 169
 Hryniewiecka Jadwiga 329
 Humboldt Aleksander 204
 Hume Dawid 159

 Ignar Stefan 276

- Howski Stanisław 304
Inglot Stefan 17, 60, 64
- Jabłonowski Józef Aleksander 253
Jackowski Aleksander 278, 300
Jagič Vatroslav 235, 236
Jahn F. L. 175, 246
Janion Maria 187
Jarnuszkiewiczowa J. 278, 303
Jasiewicz Zbigniew 114
Jastrzębska Z. 306
Jeziernski Franciszek Salezy 165, 251, 252, 253
Jordan J. P. 180
Juzvenko V. A. 185, 228
- Kajsiewicz F. 166
Kalauz Aloiz 234
Kallen Horace M. 347
Kamiński Włodzimierz 40
Kapełus Helena 166, 185, 242
Kapeniak J. 305
Karadzić Vuk Stefanović 178, 180, 225, 234
Karamzin N. M. 182
Karłowicz Jan 216, 218, 223
Karpński Franciszek 254, 360
Karwot Edward 21
Kasprowicz Jan 218, 275, 284
Katon 242
Katranow N. N. 181
Kępińska A. 65
Kętrzyński Wojciech 193
Kielczewska-Zaleska M. 102
Klaproth M. H. 204
Kleczewski Stanisław 253
Klimaszewska Jadwiga 316
Klimowicz Mieczysław 241, 242, 254
Klinger Witold 21
Kłoskowska Antonina 134, 353
Kniaźnin Franciszek 254
Kochanowski Jan 34, 319
Kocor Avgust 268, 269
- Koeher Jan 307
Kojasiewicz F. 252, 253
Kolb W. L. 12
Kolberg Juliusz 200
Kolberg Oskar 9, 10, 65, 66, 69, 99, 109, 167, 170, 191—238, 262, 263, 274, 299, 305, 306, 307, 330, 332
Kolberg Wilhelm 200
Kollár J. 180, 225, 230
Kołtataj Hugo 99, 166, 193, 202, 203, 219, 223, 251—259, 265
Konarski Stanisław 265
Kondracki Michał 263, 284
Konopczanka Antonina 210
Konopka Ksawery 217
Konopkowie 210
Kopernicki Izydor 194, 197, 200, 210, 216, 218, 235
Kornitowicz A. 183
Korta W. 17
Korytko Emil 180, 236, 238
Kossak Juliusz 217
Kosiński L. 97, 107, 112, 117, 118
Kostrzewski Franciszek 221, 272
Kostrzewski Józef 18
Kościuszko Tadeusz 59, 249, 250, 253, 254, 266, 268
Kotsis Aleksander 271
Kotula Franciszek 116
Kowalski Alfons 78
Kowalski Marek Arpad 73, 301
Kozłowski T. 304
Kozłowski W. 21
Kračmanov V. 236
Krajewski Michał Dymitr 253
Krasicki Ignacy 52, 253, 254
Krasnowolski A. 306
Kraszewski Józef Ignacy 191, 208, 258, 272, 275
Krauss F. S. 213, 236—238
Kreutzwald 178
Kroeber A. L. 14
Kruczkowski Leon 266

- Krygar H. 180
Kryłow I. A. 182
Krzyński M. 329
Krzywicki Ludwik 274
Krzyżaniak Barbara 50, 243
Krzyżaniak Elżbieta 211
Krzyżanowski Julian 49, 50, 166, 170, 211, 242, 275, 277
Kuba Ludwik 213, 232, 233
Kuchowicz Zbigniew 36, 54
Kujda Stanisław 136
Kukier Ryszard 103, 107
Kukuljević-Sakcinski I. 180
Kulczycka-Saloni J. 271
Kurek J. 305
Kurowski B. 304
Kurpiński Karol 260
Kusza Stanisław 115, 138
Kutrzeba-Pojnarowa Anna 102, 103, 116, 164
Kutz Kazimierz 306
Kwaśniewski Krzysztof 125, 142
Kwilecki Andrzej 107, 109, 112, 118, 129, 133

Lafitau J. F. 158, 159
Lam Stanisław 200
Lelewel Joachim 236
Lenartowicz Teofil 207, 262
Lengnich Gottfryd 253
Lenin W. I. 345
Leśnodorski Bogusław 252, 265
Lewestam F. H. 236
Libelt Karol 206, 210
Linde S. B. 193
Lipiński Jan Józef 201
Lipiński Józef 258
Lipiński Karol Józef 262, 263
Lissa Zofia 262, 297
Ljubić S. 180
Lompa Józef 193
Lönnirot E. 178
Lubicz-Czerwiński I. 203

Lutosławski W. 297

Łepkowski Tadeusz 251, 267, 268
Łomonosow M. W. 164
Łowmiański Henryk 16

Macpherson J. 171, 177, 254
Mader J. 160, 169
Majer Józef 217
Maklakiewicz Jan 289
Maksymowicz M. A. 181, 225
Malczewski Jacek 277, 278, 279
Malinowski Bronisław 266
Malinowski L. 236
Malinowski Maksymilian 287
Malte-Brun K. 204
Małasz-Aksamitowa L. 178, 180, 228
Markiewicz Władysław 97, 98, 104, 127, 133
Markow W. 161, 167, 188
Martinowski 230
Maszyński P. 217
Maślanka J. 180, 253
Matejko Jan 217
Matl J. 173, 187
Matusiak Szymon 219
Maurin A. 250
Mażuranić I. 182
Melisz E. A. 232
Melzer J. 170
Meysner-Rostworowska M. 125
Michalkiewicz Stanisław 60
Michałowski Piotr 271
Mickiewicz Adam 182, 203, 255, 256, 360
Mierzejewska Jadwiga 289
Mikuta Marian 291
Miladinow D. 181
Miško Damazy 217
Moniuszko Stanisław 217, 262, 360
Montesquieu C. L. 159
Moraczewska B. 210, 258
Moser Hans 309
Moszyński Kazimierz 19, 82, 83, 222

- Mrongowiusz K. C. 193, 203
 Moller H. 169
 Moser J. 246
 Muhlmann W. E. 170, 175, 176

 Nahlik E. 304
 Nahodil Otokar 336, 341
 Naruszewicz Adam 165, 253
 Nedo Paweł 167, 180
 Nehring W. 214
 Neigebauer J. D. 235
 Niebuhr B. G. 174
 Niegolewscy 210
 Niegolewski W. 210
 Niemcewicz Julian Ursyn 254, 258
 Noe H. 236
 Norblin J. P. 65, 70, 277
 Norwid Cyprian Kamil 241, 256, 257,
 258, 275
 Norwidowie 210
 Nosowicz I. 181
 Novak Vilko 180
 Nowak Z. J. 173
 Nowak-Romanowicz A. 263
 Nowakowski Stefan 104, 122, 127, 128
 Nowicki G. 162
 Nowikow N. I. 163
 Nowotny Paweł 167

 Ofierski J. 306
 Olcha Antoni 291
 Opaliński Krzysztof 34, 53
 Opalek K. 251
 Orłowski A. 171
 Oryńżyna Janina 280, 281, 283, 287
 Orzeszkowa Eliza 271
 Oseka A. 272
 Ossowski Stanisław 105, 143
 Ostrowska Lechosława 325
 Ożóg Jan Bolesław 305

 Paczkowski A. 292
 Pałacki F. 180
 Pannonius Janus 235

 Parczewski Alfons 229
 Patkowski A. 283
 Pauli Żegota 181, 203, 225
 Pawełczyńska Anna 89
 Pawluczuk Włodzimierz 89
 Pawłowska Jadwiga 109
 Percy T. 177
 Pietkiewicz Antoni (pseud. Pług Adam)
 226
 Piszczkowski M. 34, 35
 Piwocki Ksawery 275
 Pług Adam zob. Pietkiewicz Antoni
 Pol Wincenty 99, 191, 262
 Polivka J. 180
 Poniatowski Stanisław 222
 Popow M. J. 163
 Popowicz R. 181
 Prejs P. I. 183, 193
 Prešeren F. 182
 Pronaszko A. 289
 Pronaszko Z. 278
 Prus Bolesław 271
 Przeździecki A. 226
 Przybysławscy 210
 Przybysławski Władysław 211
 Przyszychowski 243
 Puciata-Pawłowska J. 278
 Pujanek Irena 326
 Puszkin Aleksander 182

 Radiszczew A. N. 164
 Rafacz Józef 44
 Rakowiecki I. B. 181
 Ranke Leopold 173, 174
 Rawp Jan 269
 Redfield R. 14, 357
 Reinfuss Roman 73—75
 Rej Mikołaj 34, 41
 Rewakowicz H. 218
 Reychman J. 236
 Reymont Władysław Stanisław 89, 284
 Riehl W. H. 247
 Rimski-Korsakow N. 261

- Rosen-Przeworska J. 26, 27
 Rousseau J. J. 160, 171, 177, 254
 Rowiński A. 299
 Rumpf M. 248
 Rybicki L. 329
 Rybicki Paweł 133, 297
 Rylski N. 181
- Sabalenko E. R. 228
 Sacharow I. P. 183, 225
 Sarapata Adam 89
 Savigny F. C. 173, 174
 Schelling F. W. J. 171
 Schiller Leon 287—291, 303, 306
 Schlegel F. 177
 Schleicher A. 229
 Scypio 241
 Szaniecki Michał 103
 Sehnert James 361
 Serejski Marian Henryk 165
 Seweryn Tadeusz 27, 73, 197
 Siarkowski Władysław 211, 213
 Siemion Wojciech 308
 Sienkiewicz Henryk 271
 Sierpiński Z. 347
 Sikorski Józef 205, 206, 262
 Sikorski K. 297
 Simonides Dorota 311
 Skarbak Fryderyk 258
 Skarga B. 188
 Skarga Piotr 34
 Skoczylas Władysław 278, 285, 289
 Skorski Jan 253
 Skrukwa Agata 211, 235
 Słomka Jan 64
 Słowacki Juliusz 256, 360
 Smetana B. 261
 Smolka Franciszek 219
 Smoleński Władysław 203, 208
 Smolery J. E. 180, 188, 225, 229, 230
 Sniegiriw I. M. 181
 Sobieska Jadwiga 298
 Sobieski Marian 206
- Sobotka Primus 213, 232
 Solarz Ignacy 290
 Solarz Zofia 290, 291
 Sołowiecz I. 181
 Sriezniewski I. I. 181, 183
 Starzyński Juliusz 271, 276, 279, 285, 287
 Staszczak Zofia 116
 Staszic Stanisław 34, 63, 252
 Stefani Jan 248, 253, 254, 260, 360
 Stojanović M. 180
 Stojkova S. 180, 181
 Straszewska Maria 255, 261, 275
 Strugarek Stanisław 306
 Stryjeńska Zofia 286, 287, 289
 Stryjeński Karol 287
 Suchodolski Bogdan 160, 295
 Surowiecki Wawrzyniec 183, 203
 Suszil F. 180
 Svensson Sigurd 59
 Syreniusz 47
 Syrokomla Władysław 264
 Szacki Jerzy 336, 341
 Szafarzyk J. P. 180, 183, 225, 236
 Szczepański Jan 248
 Szczepkowski J. 278
 Szermentowski Józef 271
 Szeski Jerzy 307
 Szopowicz H. 211
 Szpilewski P. 181
 Szulc M. A. 205, 214, 225
 Szwengrub L. M. 106, 118
 Szykowski Marian 178, 254
 Szymanowski Karol 284
 Szymonowicz Szymon 34
- Świdorski J. 73
 Święcicki Mateusz 299
 Świętochowski Aleksander 271
 Świrko Stanisław 15, 166
- Tarke Medard 198, 228
 Tatiszczew W. N. 162, 164
 Telakowska Wanda 301

- Tetmajer Włodzimierz 277
Tieplów G. N. 163
Tłoczek Ignacy 73
Tokarew S. A. 162, 181, 183, 184, 189
Tomaszewski Janusz 123
Topolski Jerzy 174
Tönnies Ferdynand 247
Trediakowski W. K. 163
Trepka Walerian Nekanda 36
Trümpy Hans 310
Turczynowiczowa Maria 197
Turnau Irena 107
Turski R. 89
Tyszka Andrzej 338
- Ulanowski Bolesław 45
Urbancowa W. 169, 180, 188
- Vernaleken Th. 236
Vetter F. 200
Vico G. 159
Vinogradova Ljudmila N. 228
Vlachović Petar 235
Vraz Stanko 180
- Wacław z Oleska (Zaleski) 181, 203,
225, 263
Wakarelski Christo 167
Walicki A. 189
Walicki M. 287
Wawrowski Franciszek 193
Weber-Kellermann I. 160, 161, 176,
189, 246
Wenelin J. I. 181, 183
Weysenhof K. 102, 104
Wierciński E. 289
Wierzbicki Z. T. 114
Wiktorski Adolf 329
Wilczko J. 299
Wilkońska P. 258
Wilkoński A. 258
Wirtemberska M. 258
Wisłocki Stanisław 297
- Witkiewicz Stanisław 272, 280, 285,
293, 360
Witkoś Stanisław 68
Witkowska A. 164
Witwicki S. 211
Wogorow I. 181
Wojciechowski A. 281
Wojciechowski Ryszard 166, 212
Wołk-Gumplowiczowa W. 258
Woźniak Andrzej 164
Wójcicki Kazimierz Władysław 181,
203, 213, 214, 256, 258
Wróblewski Tadeusz 64
Wrzesiński Wojciech 106, 117
Wybicki Józef 34, 265
Wyka Kazimierz 34, 277, 278, 284
Wysłouch Bolesław 218
Wyspiański Stanisław 275, 287, 288, 360
- Zach Bronisław 329
Zajchowska Stanisława 102, 103
Zamoyski Andrzej 251
Zawistowicz-Adamska K. 115, 189
Zawieyski J. 291
Zdziechowski Marian 274
Zejler H. 180, 268, 269
Zgorzelski Czesław 182
Zieleński J. 144
Zieliński A. 187
Zienkiewicz R. 181
Ziółkowski Janusz 96, 97, 104
Zmorski Roman 193, 202, 204, 236
Znamierowska-Prüfferowa M. 102
Znanięcki Florian 353
Zygler Tadeusz 78
- Żabczyc J. 242
Żeleński 217
Żeromski Stefan 275, 283, 284, 287, 288
Żółkiewski Stefan 100
Żukowski W. W. 182
Żupański J. K. 207
Żygulski K. 119, 120, 121, 123, 124

Spis ilustracji

1. Polonijne zespoły folklorystyczne na Festiwalu w Rzeszowie
Fot. J. Burszta, 1972
2. Ubiór w XII w. Z kolumny romańskiej kościoła w Strzelnie
3. Wyjazd na naukę za granicę. Drzeworyt z książki Mikołaja Reja *Zwierciadło*, 1568 r.
(wg Bystronia)
4. Strój pary szlacheckiej z 1 połowy XVII w. Muzeum Czartoryskich w Krakowie
(wg Bystronia)
5. Mieszczanie gdańscy z końca XVI w. Muzeum Czartoryskich w Krakowie
(wg Bystronia)
6. Chłopka z XVII w. w stroju odświętnym. Fragment wota z Białca, pow. Kościan. Obecnie Muzeum diecezjalne w Poznaniu
(wg St. Błaszczyka, 1953)
7. J. P. Norblin: Sejmik w małym miasteczku
(wg A. Kępińskiej, 1958)
8. J. P. Norblin: Moda swojska i obca (1794). Muzeum Czartoryskich w Krakowie
(wg Bystronia)
9. Strój chłopski z okolic Sandomierza z około połowy XIX w.
(wg broszury *Opowiadanie o ubiorach...*, Kraków 1863)
10. Okrężne. Obraz K. Alchimowicza
(wg „Kłósów” 1880)
11. Chrystus Frasobliwy. Figura z kapliczki. Muzeum w Rzeszowie
(wg J. Grabowski, *Dawna polska rzeźba ludowa*, 1968)
12. Stroje ludowe utrzymały się tylko w niektórych regionach. Okolice Opoczna
Fot. J. Burszta, 1962
13. Typowy dom średniozamożnego chłopca małopolskiego. Grodzisko Dolne pow. Leżajsk
Fot. J. Burszta, 1938

14. Wielkanocne „turki”. Grodzisko Dolne, pow. Leżajsk
Fot. St. Kusza, 1962
15. Grupa osadników z Lwowskiego we wsi Pyrzany w pow. Gorzów Wlkp.
Fot. J. Burszta, 1967
16. Przeniesiony na ziemie Polski zachodniej przez repatriantów z ZSRR typ brogu
Fot. J. Burszta, 1968
17. Zamiast — jak dawniej — kosą... Mścice, pow. Koszalin
Fot. St. Kusza, 1961
18. Repatrianci z Rumunii założyli w Brzeźnicy, pow. Żagań, swój regionalny zespół folklorystyczny „Watra” i kapelę
Fot. J. Burszta, 1972
19. Stroje Skalmierzaków i Proszowiaków z około połowy XIX w.
(wg broszury *Opowiadanie o ubiorach...*, Kraków 1863)
20. Z wierzeń ludowych. Diabeł Boruta
Rys. M. E. Andriolli
21. Dworek w Grabonogu k. Gostynia. Miejsce pobytu Edmunda Bojanowskiego, folklorysty romantycznego
Fot. J. Burszta, 1967
22. Leszczyński „Przyjaciel Ludu”. Strona tytułowa
23. Oskar Kolberg
24. Fotokopia rękopisu O. Kolberga (czystopis)
25. Przed plebanią. Obraz Fr. Kostrzewskiego
(wg „Kłósów” 1870)
26. Fragment rękopisu O. Kolberga zawierający pieśni chorwackie
27. W drodze na jarmark. Rys. Przyszychowski
(wg „Tygodnika Ilustrowanego” 1866)
28. Tadeusz Kościuszko na tle krajobrazu podkrakowskiego. Litografia wg rysunku A. Maurina. Muz. Narod. w Warszawie
29. Krakowiacy z około połowy XIX w.
(wg broszury *Opowiadanie o ubiorach...*, Kraków 1863)
30. Łużycki zespół folklorystyczny w czasie Festiwalu Kultury Łużyckiej w 1972 r.
Fot. J. Burszta
31. Jacek Malczewski. Rusałki — Topielec w uściskach Dziwożony, 1888. Muz. Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie
32. Władysław Skoczyła. Taniec zbójników. Drzeworyt (1919)
33. Folklorizm w twórczości plastycznej Zofii Stryjeńskiej. Z cyklu Tańce polskie
34. *Pastoralka* L. Schillera na scenie Teatru Nowego w Poznaniu 1972/73
Fot. G. Wyszomirska
35. W Zakopiańskich Zakładach Wzorcowych Cepelii
Fot. J. Burszta, 1972
36. Jesień Tatrzańska 1972. Brama wejściowa
Fot. J. Burszta

37. Z Festiwalu Folklorystycznego w Poznaniu 1969 r.
Fot. J. Burszta
38. Kapela Zespołu Pieśni i Tańca Klubu „Rolnika” z Siedlec pow. Przeworsk
Fot. J. Burszta, 1972
39. Z Jesieni Tatrzańskiej w r. 1972. Zespół bułgarski w plenerze
Fot. J. Burszta
40. Zespół czeski w czasie Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego.
Zielona Góra 1972
Fot. J. Burszta
41. „Moda Polska” na Festiwalu Folklorystycznym w Płocku (1971) proponuje
modę damską opartą na wzorach ludowych
Fot. J. Burszta
42. „Sabałowe bajania”. Konkurs Gawędziarzy. Bukowina Tatrzańska 1972
Fot. J. Burszta
43. Polski Zespół Folklorystyczny z Nowego Jorku na Festiwalu Polonijnym
w Rzeszowie 1972
Fot. J. Burszta

Opracowanie graficzne:
Józef Czesław Bieniek

Redaktor:
Jerzy Dobrzański

Redaktor techniczny:
Joanna Zaleska

Korektor:
Jadwiga Szymonek

*Dwa tysiące czterysta czterdziesta pierwsza
publikacja LSW*

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza
1974

Wyd. I. Nakład 5000+305 egz.
Pap. druk. sat. kl. III, 70 g A1.
Oddano do składania 16 VIII 1973 r.
Podpisano do druku 12 II 1974 r.
Druk ukończono w marcu 1974 r.
Ark. druk. 23,5; ark. wyd. 21,25.
Dom Słowa Polskiego, nr zam. 7283/73 W-110
Cena zł 80.--