

## **KULTURA WSI – KONTEKST LOKALNY, NARODOWY, GLOBALNY**

Wobec mnogości sposobów rozumienia, czym jest kultura polskiej wsi, dla potrzeb nakreślenia jej rozległej, bo stuletniej panoramy warto odwołać się do możliwie szerokiego i zarazem wielowymiarowego ujęcia tematu. Przystępując do omawiania tytułowej kwestii, trzeba bowiem pamiętać o tym, że nie była ona nigdy całością odrębną czy izolowaną, lecz że łączyły ją wielorakie relacje ze zmieniającym się otoczeniem polegające na wymianie treści i wartości. Trzeba też pamiętać o jej szczególnym uwikłaniu w kluczowe dla polskiej historii i tożsamości narodowej dylematy, takie jak tradycja i nowoczesność, suwerenność i zależność, oryginalność i naśladownictwo. Niemal w każdej dyskusji dotyczącej przeszłości, stanu aktualnego albo szans rozwojowych polskiego społeczeństwa przywoływany bywał określony obraz wsi, chłopstwa czy też pojęcie kultury ludowej po to, by symbolizować pewne wartości (lub ich przeciwieństwo) oraz dostarczać argumentów za lub przeciw formułowanym tezom. Najogólniej można tu wyróżnić dwa krańcowo odmienne wizerunki, które Maria Janion nazwała „mityzacjami ludowości” (Janion 1980), a Franciszek Ziejka „złotą” i „czarną” legendą polskich chłopów (Ziejka 1984). Pierwszy z nich pokazywał utrwaloną w dziele Kolberga wieś sielankową, „roztańczoną i rozśpiewaną”, zaludnioną pracowitymi kmiotkami, którzy z równym zapałem „żywią i bronią”. W takiej wsi upatrywano ostoji polskości i nawoływano do utrzymania jej tradycyjnego kształtu, wszelkie próby zmiany oceniano jako groźbę utraty najcenniejszych wartości. Zgodnie z drugim widziano we wsi siedlisko nędzy, zacofania i egoizmu klasowego, a odwołania do rabacji galicyjskiej i krwawego widma Jakuba Szeli miały służyć jako przestroga, by nie zostawiać wsi samej sobie, lecz ją oświecać i poddawać modernizacji.

Oba te obrazy nie funkcjonowały tylko w potocznej świadomości czy debacie publicznej – ich ślady można odnaleźć również w dziełach artystycznych, zwłaszcza w tekstach literatury pięknej, oraz w koncepcjach naukowych. W rozważaniach poświęconych kulturze wsi powinny więc znaleźć miejsce zarówno konstatacje naukowe, jak i sądy wygłaszane w debacie publicznej; obok charakterystyk formułowanych z perspektywy obserwatora zewnętrznego (dyskurs „elitarny”) – także te będące udziałem mieszkańców wsi (dyskurs

„plebejski”); wreszcie – nie tylko diagnozy odnoszące się do jej kształtu i przemian w środowisku lokalnym, lecz także ujęcia, które pokazują, jak funkcjonowała ona w kontekstach zewnętrznych, takich jak kultura narodowa, masowa czy globalna, a zarazem – jak to otoczenie wpływało na jej kształt. Ten nieustanny proces wzajemnych zapożyczeń, przetworzeń i reinterpretacji pozwala mówić (w sensie empirycznym, ale i teoretycznym) o zjawisku „podwójnej cyrkulacji”, przepływu elementów czerpanych z kultury wsi oraz trafiających tam z zewnątrz. Dopiero uwzględnienie tak różnych perspektyw pozwoli na pokazanie całej złożoności zjawiska, ujawnienie założeń właściwych poszczególnym sposobom jego prezentacji, a zarazem wydobyć ograniczeń nawet najbardziej uznanych opinii.

## **Kultura wsi w ujęciu naukowym**

Przez kulturę wsi, zwaną również kulturą chłopską i ludową, rozumie się najczęściej całokształt życia ludności wiejskiej, tzn. zarówno warunki i wytwory materialne, jak i zespół wartości oraz norm społecznych, czy wreszcie sferę wyobrażeń duchowych i odpowiadających im przedmiotów artystycznych, przy czym wszystkie wymienione dziedziny mają w założeniu pozostawać ze sobą w ścisłym związku, a poszczególne elementy cechować ma synkretyzm, czyli przenikanie się różnych odniesień i funkcji. Ponieważ kultura wsi powstała już w średniowieczu, zakładano, że musiała zachować dużo elementów archaicznych i pogańskich, na które nakładały się kolejne warstwy wpływów zewnętrznych. Zaakceptowana przez polską etnografię i socjologię wsi klasyczna definicja autorstwa Kazimierza Dobrowolskiego pozwala jednak mówić o „tradycyjnej kulturze chłopskiej” dopiero w odniesieniu do okresu powłaszczeniowego, kiedy to chłopi przestali być poddanymi, zyskali prawo do własności ziemi i samorządnego decydowania o sprawach swoich społeczności (Dobrowolski 1966). W budowanych na tej propozycji koncepcjach przyjmuje się, że w kulturze chłopskiej, wiejskiej czy ludowej przechowało się wiele elementów z okresów wcześniejszych, niemniej takie cechy jak silny związek z rolnictwem pozostającym na dość niskim poziomie rozwoju (znacznym stopień samowystarczalności gospodarki naturalnej), długotrwałość, choć względna izolacja przestrzenna, społeczna i świadomościowa, a przede wszystkim tradycjonalizm, sensualizm, patriachalizm, autorytet ludzi starszych oraz ustny charakter transmisji dziedzictwa kulturowego decydują o jej specyfice. Z kolei słabnięcie tych cech i pojawianie się nowych zjawisk ma wskazywać na dokonywanie się procesu zmian i powinno być interpretowane

jako rozpad pierwotnego porządku bądź jego ewolucja ku bardziej nowoczesnym formom. Zwolennicy tego sposobu patrzenia na kulturę wsi są skazani na wieczne nieukontentowanie i tęsknotę za jej pierwotnym, oryginalnym kształtem: wszystko, co stanowi od niego odstępstwo, będą więc określać w kategoriach kryzysu, zaniku lub rozpadu (Damrosz 1985; Dobroński 1997).

Pod adresem przywołanego tu modelu, a raczej jego późniejszych zastosowań, można zresztą zgłosić wiele innych zastrzeżeń. Przede wszystkim, trzymając się ustaleń Dobrowolskiego, zbyt jednostronnie naświetlano realia wiejskie. Przecież nawet średniowieczna wieś nie zajmowała się wyłącznie rolnictwem: liczne wtedy osady służebne wytwarzające na potrzeby księcia i jego drużyny oraz dworu rozmaite przedmioty, znalazły następnie kontynuację w folwarkach pańszczyźnianych, gdzie prowadzono całkiem wyspecjalizowaną produkcję przemysłową, a i po uwłaszczeniu znaczną część dochodu mieszkańcy wsi czerpali z działalności pozarolniczej, nieraz typowo rzemieślniczej lub handlowej. Popularne było więc rzemiosło domowe i działalność usługowa (kowale, stolarze, murarze, cieśle, ślusarze, krawcy, kuśnierze i rękawicznicy), a także bardzo intensywne wychodźstwo zarobkowe w rozmaitych formach (furmanienie, chodzenie na bandos, flis, obieżysastwo oraz migracja zamorska – do Brazylii oraz Ameryki), rozwijano przemysł na skalę lokalną i ponadlokalną (wyrób płótna i sukna, koszyków i sit, zamków i kłódek, porcelany, szkła i szyb do okien), eksportując towary do całej Europy, a nawet i za ocean; nie brakło też bardziej oryginalnych profesji: jeden z komorników w Żmiącej obrabiał sobie za specjalność „przewodnictwo na odpustach i «wyprowadzanie zmarłych», tj. odprawianie modłów pogrzebowych”, co mu dawało niezłe utrzymanie, jak odnotował Franciszek Bujak (1903, s. 109).

Ani pańszczyźniana, ani pouwłaszczeniowa wieś nie była też tak izolowana od wpływów zewnętrznych ani tak homogeniczna w swym składzie etnicznym i wyznaniowym jak przedstawiają to badacze odwołujący się do koncepcji Dobrowolskiego. Historycy podkreślają, że w XVIII-wiecznej Woli Żarczyckiej „znaleźć można było chłopów pochodzenia ruskiego, mazurskiego, niemieckiego, a nawet tatarskiego i szwedzkiego, co nie przeszkadzało im tworzyć zwartej i zgodnej społeczności” (Wiślicz 2001, s. 14). W porównaniu z tamtymi realiami to raczej dzisiejsza Polska musi jawić się jako kraj pozbawiony istotniejszych różnorodności, a zatem wyjątkowo zhomogenizowany i nader jednolity kulturowo. Ponadto mieszkańcy wsi zawsze spotykali się w karczmach z przybyłymi z dalekich krain, sami udawali się na odległe jarmarki oraz uczestniczyli w pielgrzymkach – nawet do Ziemi Świętej, a w okresie rozbiorów odbywali wieloletnią służbę wojskową w armiach państw zaborczych, poznając przy tym

bardzo odległe nieraz kraje. Wszystko to niewątpliwie musiało poszerzać ich horyzonty, oswajając z wielokulturowością i uczyć tolerancji.

Podobnie na rewizję zasługują inne charakterystyki kultury wiejskiej, wyliczane w każdym opracowaniu, a zwłaszcza przeświadczenie o głównie oralnym sposobie komunikacji i jej przekazu w lokalnych społecznościach. Już w średniowieczu gęsta sieć parafii obejmowała także szkoły, gdzie dzieci wiejskie uczyły się czytać, pisać i rachować na tyle dobrze, iż niektórym z nich, zwłaszcza w XV w., dane było trafić potem na uniwersytet, a nawet osiągnąć tytuł profesora. Również później umiejętność czytania przydawała się nie tylko do lektury modlitewnika – na wieś trafiały bowiem i cieszyły się sporą popularnością romanse rycerskie, powieści podróżnicze i literatura sentymentalna (odpowiednik dzisiejszych harlequinów), a rozwijający się po uwłaszczeniu ruch ludowy wykorzystywał słowo pisane do budzenia świadomości społecznej i narodowej chłopów. Jak przypomina Franciszek Ziejka, tylko w jednym 1887 r. Jakub Bojko (początkowo zwykły parobek i flisak, potem już wójt Gręboszowa, następnie poseł na Sejm Krajowy we Lwowie i do parlamentu wiedeńskiego, a po odzyskaniu niepodległości – wicemarszałek Sejmu Ustawodawczego, wreszcie senator Rzeczypospolitej) przeczytał prawie 30 dzieł literackich, nie licząc stałej prenumeraty kilku czasopism (Ziejka 2002). Natomiast o poziomie dzisiejszego czytelnictwa polskiego społeczeństwa – także polskiej inteligencji – informują systematycznie prowadzone badania Instytutu Książki i Czytelnictwa i, jak wiadomo, są to dane kompromitujące dla elity intelektualnej kraju.

Założenia wpisane w model kultury chłopskiej nie tylko nadmiernie upraszczały jej obraz, lecz także uzasadniały formułowanie wielu nieprawdźwycich i krzywdzących sądów w odniesieniu do wiejskich społeczności. Skoro przyjmowano, że kultura ta stanowi integralną całość o znacznym stopniu zharmonizowania i współzależności, chętnie widziano w niej pewien niemal jednowymiarowy monolit niedopuszczający zróżnicowań i nietolerujący odmiennych zapatrywań. Jeśli uznawano, że mieszkańcy wsi parają się głównie tradycyjnym rolnictwem, przekonanie o pierwotności i zacofaniu rozciągano na wszystkie aspekty wiejskiej rzeczywistości i jej kultury: stygmatyzowano w ten sposób nie tylko sposób życia i metody gospodarowania (kultura materialna miała więc być przede wszystkim prymitywna), lecz także sferę relacji międzyludzkich oraz poglądów i mentalności (kulturę społeczną cechował jakoby obskurantyzm i ksenofobia), wreszcie obszar działalności artystycznej (w kulturze artystycznej widziano nieudolne naśladownictwo sztuki oficjalnej, co opisywała teoria opadania dóbr kulturowych, albo obiekt wymagający

udoskonalenia ze strony wybitnych twórców – bowiem to, co ludowe, „podnosili” oni do narodowego). I wreszcie, ponieważ zakładano, że wieś zmienia się bardzo powoli albo zgoła wcale – jeszcze w latach trzydziestych XX w. socjologowie twierdzili, że wciąż stanowi ona niemal taką samą lokalną społeczność jak przed paruset laty (Czarnowski 1956) – oczywisty wydawał się wniosek, iż pogrążona jest w stagnacji, a to, co nowe, musi tu napotykać na wielki opór. Wszystkie tego rodzaju założenia tłumaczyły i uzasadniały pielęgnowany w nauce obraz wiejskiej rzeczywistości, jednak ze względu na poziom ogólności, liczne uproszczenia i wyraźną tendencyjność konkluzji może on być zakwalifikowany jako wyraz hegemonicznego dyskursu akademickiego. Dlatego utrwalony w etnografii i socjologii model kultury wsi powinien być skonfrontowany z innymi narracjami, a mianowicie rozpoznany, uzupełniony, a w wielu momentach zakwestionowany przy pomocy świadectw właściwych uczestnikom życia wiejskiego i znamiennej dla nich perspektywy oglądu rzeczywistości – oddolnej, konkretnej i wrażliwej na szczegóły. Współczesna humanistyka coraz większą wagę przywiązuje do takich właśnie danych, przyznając im nawet równorzędne z naukowymi znaczenie.

## **Kultura wsi w perspektywie jej mieszkańców**

Dla optyki mieszkańca wioskowej społeczności lokalnej właściwe jest to, że nie rozpoznaje ona wsi jako typu ogólnego, bo codzienne doświadczenie podpowiada, że każda wioska jest inna i różna od pozostałych. Przesądza o tym przede wszystkim jej fizyczne umiejscowienie, obszar, który zajmuje – zarówno w sensie naturalnego ukształtowania krajobrazu, jak i przestrzeni antropogenicznej, czyli efektów działalności ludzkiej: „Moja wieś rodzinna Kombornia leży w powiecie krośnieńskim i razem z nim przynależała do województwa lwowskiego, stanowiąc w tym miejscu jego zachodnie pogranicze – zaczyna swoje wspomnienia Stanisław Pigoń – Kiedy wyjść ze wsi na północny jej kraniec i z wyżyny spojrzeć ku południowi, ma się przed sobą rozległą i uroczą panoramę: na pierwszym planie Kombornia wyciąga się długim, krętym, zielonym pasem ku południowi, a za nią na wschód i zachód ściele się szeroki kraj. Kombornia przedstawia typ wsi podłużnej: od dworu położonego na południowym jej krańcu ciągnie się szerokim pasem domostw zsuniętych ku wglębieniom potoków, a na prawo i lewo idą smugami pola uprawne, przesiane z rzadka kępami zagajników. Środkiem wsi, skutkiem niedogodności terenu, nie ma szerszej drogi, snuje się tylko wąska i kręta ścieżka; droga jezdna idzie poza wsią” (Pigoń 1983, s. 75–76).

Dla mieszkańca wsi nie istnieje też abstrakcyjny chłop opisywany przez etnografów ani dający się ogólnie scharakteryzować respondent wiejski, którym posługują się w swych badaniach socjologowie. Dlatego uczestnikom życia wiejskiego istotne wydaje się wzmiankowanie, kto konkretnie zamieszkuje określone części wioski – w tych fragmentach ich relacji na topografię przestrzenną zostaje niejako nałożona topografia społeczna wraz z krótkimi, ale celnymi opisami sąsiadów: „Za czworakami, tam gdzie dziś Konopkowie, żyli i mnożyli się ludzie z rodu Olejników. Przewisko poszło od wykonywania zawodu, wybijania kuchów z siemienia lnianego. Po przeciwnej stronie mieszkali Goryniowie, z dawna tu zasiedzieli. Chłopy u nich ponurego wejrzenia, z głosami jak grzmoty, a kobiety jadaki, czarne i złe. Koło raiku, czyli ogrodu z winogronami, gdzie dziś trzeci staw w parku Potworowskich, mieszkali przed Gieruszami gospodarze nazwiskiem Głupi. Zamiast Głupi mówiono: u Nepomucena, a właściwie u Napomościów. Klin naprzeciw Klupsiów, gdzie do Kramera i Kramerki, należał do Goldmana. Kupił go od starego Dorsza. Gogołowie mieszkali tam, gdzie dzisiaj Skorupkowie, nie siemowscy, lecz ci z Hersztupowa. Kuchnię dworską i siedzibą dziewcząt z zaciągu był do 1863 r. ten wielki czworak, który obecnie ulega rozbiórce. Stał on naprzeciw raiku i dzisiejszej gorzelni. Wylęgło się tu wiele nieślubnych dzieci” – opisuje swoje Kosowo Tomasz Skorupka (1967, s. 82). Jak widać, w jego wspomnieniach każdy z sąsiadów przedstawiony jest również jako szczególna osobowość o sobie tylko właściwych cechach charakteru i zachowania.

Wiejscy pamiętnikarze dużo miejsca poświęcali wprawdzie charakterystyce typowych zajęć, jakimi parała się miejscowa ludność, czyli tych związanych z uprawą ziemi, lecz nie zapominali o innych zawodach – częstych wśród mieszkańców wsi – które jednak większości autorów opracowań naukowych nie wydawały się już tak ważne, bo nie były związane bezpośrednio z rolnictwem. Chociaż więc w ich wspomnieniach można przeczytać, że przeciętny gospodarz „orał, siał, kosił, czasem przy żniwie brał się do sierpa, zwoził z pola, w zimie zaś młócił, rznął sieczkę, jeździł do lasu po drzewo, chodził koło koni”, a gospodyni „również dzień w dzień miała zawsze niemało pracy i krzątany, należało bowiem do niej gotowanie, pieczenie chleba, cała robota koło prędziwa, nie kończąca się nigdy; dalej należało do gospodyni pranie, wreszcie wychowanie dzieci i chodzenie koło krów, świń i drobiu” – jak wyliczał Jan Słomka (1983, s. 62), to przecież czytelnik ma okazję dowiedzieć się, że byli również np. tkacze i na czym polegała ich nietatwa profesja. Swój drobiazgowy opis warsztatu tkackiego Franciszek Magryś zakończył nawet następującą filozoficzną refleksją: „[...] tkacze prawie wszyscy nabywali przy tej robocie flegmatyczności;

cholerycy i nerwowi nie mogliby się temu zawodowi oddawać, bo w napadzie porwaliby nici” (Magryś 1987, s. 37).

Wszystkie wskazane cechy potocznej narracji uczestników życia wiejskiego sprawiają, że obraz życia wiejskiego, jaki można sobie na podstawie ich relacji ukształtować, daleki jest od ogólności modelu naukowego, a także od zawartych tam uproszczeń i niesłusznych konstatacji, dających następnie podstawę wielu krzywdzącym konkluzjom. Tak więc kultura wsi opisywana z oddolnej perspektywy kogoś dobrze zaznajomionego z jej wszystkimi realiami na pewno nie prezentuje się jako homogeniczny monolit, ale składa się z wielu rodzajów rzeczywistości (społecznych, ekonomicznych, artystycznych) i odpowiadających im rozmaitych porządków aksjologicznych, w których poruszanie się wymaga sporej dozy zręczności oraz na pewno nie rutynowej kompetencji. Przykładem umiejętnego manewrowania między różnymi systemami wartości i godzenia sprzecznych interesów może być opisany przez Wincentego Stysia scenariusz targów o posąg, który zawsze był udziałem rodziców obojga młodych. Podczas takich negocjacji odwoływano się do dwu przeciwstawnych stanowisk: „[...] jeśli np. afekty młodzieńca skierują się ku dziewczynie, która w razie równego podziału ma otrzymać mniej ziemi niż on, to jego rodzice reprezentują w pertraktacjach poprzedzających ślub teorię «dwu równo ciągnących koni», tzn. wywierają presję na rodziców dziewczyny, by przyrzekli jej tyle samo ziemi, ile dostanie chłopiec, twierdząc że tak jak zaprząg wtedy pracuje najsprawniej, gdy oba konie ciągną równo, tak i małżeństwo będzie najbardziej udane, gdy obie strony wniosą jednakową ilość ziemi do gospodarstwa. Natomiast rodzice dziewczyny bronią w tym przypadku z reguły teorii sprawiedliwego, tj. równego przydziału, gdyż mają na oku interesy reszty potomstwa. Jeśli uczucia młodzieńca kierują się ku bogatszej od niego dziewczynie, role się zmieniają: rodzice młodzieńca są za «sprawiedliwym» podziałem, rodzice dziewczyny reprezentują teorię równo ciągnących koni” (Styś 1959, s. 317).

Nie jest to również kultura, która formowałaby osobowości ograniczone, pozbawione zdolności do refleksji, zdane wyłącznie na rutynowe działania czy szczególnie podatne na fanatyzm. Takim opiniom, z upodobaniem powtarzanym przez badaczy, zadaje kłam wiele świadectw. W swoich wspomnieniach z rodzinnych Wierzchosławic Wincenty Witos przywoływał podejmowane często i ożywione dyskusje dotyczące subtelnych kwestii z Pisma Świętego, które dowodziły niezłej znajomości Starego i Nowego Testamentu oraz upodobania chłopów do filozoficznych rozważań. „Wiedziano więc o Faraonach, Mojżeszu, Józefie, niewoli egipskiej, znano żywot Dawida i Salomona, rozmyślano nad tym, jak Żydzi mogli przejść suchą nogą przez Morze Czerwone itp.

Filozofujący chłopi dziwili się nieraz, dlaczego Żydzi stali się narodem przez Boga wybranym, kiedy oni mu okazali tyle niewdzięczności i sprawiali masę kłopotów. Znamienne było, że nieraz kobiety wiejskie ujmowały się za Żydami zaznaczając, że Żyd ma taką samą duszę, a jakby nie było Żydów, to nie byłoby i nas. Nie byłoby też Matki Boskiej, Pana Jezusa ani odkupienia świata. Tu się nie dało ani słowa wtrącić” (Witos 1964, I, s. 134–135).

W świetle relacji mieszkańców wsi nijak nie broni się też teza o typowej jakoby dla tego środowiska „mentalności pańszczyźnianej”, zaliczanej później do „kultury folwarcznej” (Hryniewicz 2007). Niestosowność tej tezy demaskuje fragment wspomnień Franciszka Magryśia, w którym opisał on reakcję swojej matki na zachowanie dziedzica: „[...] kiedy moi rodzice do odrabiania tej pańszczyzny nie spieszyli się, wpadł raz pewnego do ich mieszkania sam dziedzic i domagał się od niej, trzymającej małe dziecko na ręku, by wychodziła do pracy na pańskie. Matka tłumaczyła się, że sama mieszka u rodziców, a mąż tzn. mój ojciec u rodziców służy, zatem nie są komornikami. Kiedy dziedzic na te wywody zgodzić się nie chciał, przeciwnie, w gwałtowny sposób odgrażał się i nie ustępował, matka chwyciła ożóg służący do podtrzymania ognia w piecu chlebowym i wypędziła go z domu” (Magryś 1987, s. 3). Można nawet zaryzykować twierdzenie, że typowe oznaki „duszy pańszczyźnianej” dają się zaobserwować raczej w XXI w. wśród polskich europołów, których w charakterystyczny sposób zwykł witać Jean-Claude Juncker: energicznym poklepywaniem po policzku lub uderzeniami płaską dłonią po czole. Znamienne, że tego gestu (podobno przyjacielskiego, ale przypominającego raczej zachowanie ekonoma) żaden z roześmianych od ucha do ucha polityków nigdy nie odwzajemnia, co tylko potwierdza właściwą iście folwarcznej mentalności niesymetryczność relacji oraz protekcjonalizm unijnych urzędników. Niekoniecznie więc dawno temu na wsi, ale dziś i na brukselskich salonach „dusza pańszczyźniana wychyla swój głupekowo-lokajski łebek” (Bojko 2002, s. 52).

Trudno także przyznać, że kultura wsi jest jakkolwiek istotnie „gorsza” pod względem artystycznym od kultury elitarnej, zwanej też oficjalną. Odmienne estetyki wiejskie i właściwy im typ odczuwania świata zbyt często brano za przejaw nieudolności, kwestionowano też zdolność twórcy wiejskiego do świadomego posługiwania się formą albo tym bardziej naruszania istniejących konwencji. Takim twierdzeniom zadaje jednak kłam zaintonowana przez miejscowego analfabetę, a zapisana przez Ferdynanda Kurasia parodia znanej kolędy: „W błocie leży, któż przybieży pijanego ratować? Karczmareczki przybiegajcie, pijanego wyciągajcie, nie może se rady dać” (Kuraś 1925, s. 27). Tego rodzaju zabieg uznano by dzisiaj za śmiałą artystyczną prowokację,



wyrafinowaną grę stylami literackimi, umiejętnie posłużenie się techniką intertekstualną i nader oryginalne przetworzenie cytatu; wówczas potrafił coś takiego pierwszy lepszy dziad spod kościoła.

W żadnym razie nie da się też powiedzieć, że istotną cechą kultury wsi miało być zacofanie, stagnacja czy generalna niechęć do wszelkich zmian. Wśród polskich chłopów w XIX w. innowacje rolnicze rozchodziły się nawet szybciej niż wśród farmerów francuskich czy amerykańskich w XX w. (Bujak 1903, s. 88; Fottorino 1999, s. 153), zaś w miarę wzrostu zamożności ludność wiejska chętnie zaopatrywała się w nowoczesne przedmioty. Jan Słomka, wójt podtarnowskiego Dzikowa, już w latach sześćdziesiątych XIX w. kupił dla wygody zegar – bo „kogut nieraz się pomylił”, jego sąsiadki nabywały coraz ładniejszą pościel, bo ta „stawiała się chlubą każdej starannej gospodyni, która przewietrzając w dni pogodne pierzyny i poduszki chciała je zarazem ludziom pokazać i poszczycić się nimi przed sąsiadami” (Słomka 1983, s. 35), a dzikowskie elegantki goniły za aktualną modą: „[...] koło roku 1860 i później ubierano się jeszcze na białą, ale strojniesz kobiety i dziewczki przywdziewały już spódnice i zapaski kolorowe ze sklepowych materiałów, nadto sklepowe chustki, chusteczki, gorsety, a mężczyźni spodnie i kamizelki sukienne siwe. Następnie ubiory ze sklepowych materiałów rozpowszechniały się coraz więcej, a koło roku 1870 przyjęła się już dobrze nowa moda. Niektóre kobiety miały po dwadzieścia i więcej sklepowych spódnic, zapasek, chustek, czapek – jedna nad drugą starała się modniej ubrać i na każde święto czy wesele wystroić inaczej. Czapki robiono z tektury i obszywano płótnem kolorowym. Niektóre kobiety miały po kilkadziesiąt takich czapek, w różne prążki, kwiatki i przeróżnego koloru, płacąc za nie od kilku szóstek do reńskiego i więcej” (Słomka 1983, s. 39). I pomyśleć, że działo się to w tym samym czasie i dokładnie na tym terenie, którym Stanisław Szczepanowski poświęcił swoje przejmujące opisy nędzy Galicji (Szczepanowski 1888)!

Rzeczywistość wiejska obserwowana i doświadczana przez mieszkańców lokalnych społeczności stanowiła więc zróżnicowaną i wielowymiarową całość, której w żadnym razie nie można było zarzucić stagnacji ani zbyć jakimkolwiek innym stereotypowym uogólnieniem. Niektóre ze zmian zachodziły ewolucyjnie, inne były efektem zapożyczeń czerpanych zewsząd, ale nie wolno zapominać, że także otoczenie zewnętrzne przejmowało wiele ze świata wiejskiego. Zastosowanie takiej złożonej i dynamicznej perspektywy pozwala więc dostrzec w dziejach kultury wsi proces dwukierunkowy, wspomnianą już podwójną cyrkulację: nie tylko przenikanie do kultury wsi elementów pochodzących z wielu zewnętrznych kontekstów, lecz także pojawianie się różnych treści

kultury wiejskiej w kulturze narodowej, masowej, popularnej czy globalnej, co najczęściej wiązało się z zasadniczą zmianą ich znaczeń i funkcji. Dla wydobycia specyfiki tego procesu warto jednak porzucić model Dobrowolskiego i odwołać się do bardziej elastycznej koncepcji sformułowanej przez Jana Stanisława Bystronia, który przez kulturę rozumiał nie silnie zintegrowane całości powstałe w określonych warunkach, ale zmienne „zespoły treści” wytworzonych bądź w danej grupie, bądź poza nią, i mogących wchodzić w skład także wielu innych zespołów przynależnych w tym samym lub różnym czasie dowolnym innym grupom społecznym. Zaletą tej definicji jest związane z nią przekonanie, że chociaż poszczególne formy danej kultury przemijają, to jednak jej zasadnicze rysy trwają; w przypadku kultury ludowej byłby to ustny charakter transmisji, oddolna perspektywa oglądu rzeczywistości i potencjał plebejskiego buntu wobec oficjalnego światopoglądu – co łączy wszystkie kultury „typu ludowego” (Stomma 2002). Waler definicji Bystronia leży również w tym, iż umożliwia ona dostrzeżenie w danej kulturze wielości heterogenicznych zjawisk (wzorów, idei i wartości, działań ludzkich i wytworów tych działań – materialnych oraz niematerialnych), które jednak nie są powiązane ze sobą ani z grupą, w której posiadaniu akurat pozostają, żadną konieczną czy stałą relacją, lecz krążą między różnymi układami: używane w rozmaitych obiegach i momentach zmieniają przy tym swoją formę, znaczenie oraz pozycję w określonej hierarchii (Bystron 1936). Opis tych złożonych procesów trzeba rozpocząć od naszkicowania sytuacji w okresie poprzedzającym odzyskanie niepodległości, ponieważ to wtedy kultura wsi uformowała się w swoim ostatecznym kształcie, a jej mieszkańcy uzyskali poczucie tożsamości narodowej, które po roku 1918 umożliwiło im włączenie się we wspólnotę państwową.

## **Kultura wsi w okresie powułaszczeniowym**

Reformy uwłaszczeniowe przeprowadzone na ziemiach polskich w połowie XIX w. stanowiły niewątpliwie istotną cezurę<sup>1</sup>. Dopiero bowiem umożliwienie chłopom posiadania ziemi, nie zaś wcześniejsze samo zniesienie poddaństwa osobistego – dokonane zresztą tylko na obszarze, na którym wprowadzono konstytucję napoleońską, a więc w Księstwie Warszawskim w 1807 r. – pozwoliło im kształtować samodzielnie własne życie społeczne, ekonomiczne i kulturalne. O art. 4. tego dokumentu, mówiącym, iż „niewola znosi się”, doskonale wyraził się ówczesny minister, Marcin Bardeni: „Takowe nadanie wolności bez własności ścigało wprawdzie kajdany, lecz zarazem i buty” (Handelsman 1949, s. 11).

<sup>1</sup> Zob. wprowadzenie C. Leszczyńskiej, *Wieś powułaszczeniowa*, w niniejszym tomie.

Paradoksalnie jednak w tym samym czasie uruchomione zostały na polskiej wsi mechanizmy prowadzące nie tylko do intensywnych przemian, lecz także do dezorganizacji, a nawet rozpadu dotychczasowego porządku. Rozpoczął się mianowicie proces różnicowania położenia społeczno-ekonomicznego noszący znamiona typowej dla kapitalizmu polaryzacji: wyłaniały się warstwy gospodarzy oraz bezrolnego proletariatu; demografia odnotowywała gwałtowny przyrost naturalny – o ile pod koniec pańszczyzny wieś praktycznie przestała się rozradzać, o tyle po uwłaszczeniu zaczęło znacząco przybywać mieszkańców wsi; szczególnie wyrazistym przejawem tej tendencji była przysłowiowa wówczas „płodność Mazurów” – w Królestwie Polskim do roku 1915 liczba ludności wzrosła o 273% (Buzek 1915); na ogromną skalę rozwinęła się migracja zarobkowa – nie tylko „za kordon” na tzw. bandos, ale też do krajów ościennych – do budowy dróg i kolei do Prus – na wielomiesięczne prace w rolnictwie – a zwłaszcza do Ameryki – na długoletni albo i stały pobyt za oceanem. Wszystkie te zjawiska budowały nowe doświadczenia mieszkańców wsi, a więc oddziaływały też na ich tryb życia, poglądy i samoocenę, czyli na kulturę wiejską w szerokim rozumieniu tego określenia.

Chociaż, o czym wspomniano już wcześniej, nawet lata pańszczyzny nie były okresem całkowitej izolacji wsi od reszty świata (malowane skrzynie używane kiedyś przez szlachtę stały się później powszechnym sprzętem w chacie chłopskiej i wręcz symbolem kultury ludowej, a podpatrzoną u Żydów wyciżankę z upodobaniem naśladowały wiejskie kobiety), dopiero uwłaszczenie pozwoliło na o wiele bardziej intensywne korzystanie z możliwości włączenia się w ponadlokalny obieg treści. Przesądziły o tym takie zjawiska jak: rozwój oświaty, ruch spółdzielczy, który stał się dla wielu środowisk okazją do podejmowania nie tylko aktywności lokalnej, lecz także ponadlokalnej i wyłonił liczne na terenie wszystkich zaborów „wsie wzorowe” (Bojarska 1916), masowa migracja owocująca rozkwitem epistolografii chłopskiej, dynamiczny rozwój prasy oraz działalność polityczna pchająca warstwy ludowe do reprezentowania własnych interesów nawet w parlamentach państw zaborczych. Wspólnym mianownikiem wszelkich nowych działań była jednak oczywiście alfabetyzacja: stanowiła ona podstawę funkcjonowania szeregu nowoczesnych instytucji i zarazem nadbudowywała nad pierwotnym układem kultury – opartym o bezpośrednią komunikację ustną – układ kolejny: komunikowania pośredniego, bo zapośredniczonego przez pismo i masowy druk.

Zarówno skala tego zjawiska, jak i jego konsekwencje kulturowe i społeczne są nie do przecenienia. Rolę prasy trzeba zdefiniować jako tworzenie z tradycyjnych odrębnych wspólnot chłopskich jednego społeczeństwa w znaczeniu

ogólniejszym: dzięki pismom ludowym nad organizacją poszczególnych grup pierwotnych można było nadbudowywać system grupy wtórnej, gdzie porozumienie z obcymi za pomocą słowa drukowanego zastępowało bezpośredni kontakt z osobami znanymi na co dzień, zaś uświadamianie wspólnych interesów, abstrakcyjna moralność i ogólne symbole kondycji chłopskiej – konkretną solidarność rodowo-sąsiedzką. Nie mniej doniosła była rola książki, którą co bardziej ambitne jednostki pochłaniały w ilościach i w tempie mogących zawstydić współczesnego inteligenta. Nastoletni Witos jeszcze w rodzinnych Wierzchosławicach odbywał intensywne lektury: „[...] czytając wszystko, co mi tylko dano, przypominam sobie, że m.in. przeczytałem liczne dzieła Ignacego Kraszewskiego, Pismo Święte ks. Wujka, Żywoty Świętych i Kazania Sejmowe ks. Piotra Skargi, Pamiętniki Jana Chryzostoma Paska, wszystkie wówczas istniejące dzieła Henryka Sienkiewicza – pisze w swoich *Wspomnieniach* – czytałem Encyklopedię Orgelbranda, dzieje rewolucji francuskiej i włoskiej, powstań polskich i węgierskich, kilka książek o Napoleonie, powieści Tolstoja, Zoli, Jokaja i wielu innych pisarzy polskich i zagranicznych. Ponadto wszystkie utwory Mickiewicza, Konopnickiej, Słowackiego, Pola, Brodzińskiego, Kochanowskiego, Goszczyńskiego i innych polskich poetów. Szereg książek dotyczących wojen rzymskich i greckich, historii papieżstwa, filozofów i mędrców świata chrześcijańskiego, dzieje słowiańszczyzny, zmaganie się jej z nawałą germańską itd. Poza tym całe stosy książek treści politycznej, społecznej i gospodarczej, jak również broszur aktualnych, w tym czasie wydawanych. Nie omieszkał też Głowacki dać mi kilka książek zakazanych, francuskich przeważnie autorów, upominając, ażebym nic o tym nie mówił proboszczowi” (Witos 1964, I, s. 201–202).

Podobne doświadczenia były zresztą udziałem wielu innych działaczy i polityków tego okresu wywodzących się ze wsi, a na mniejszą skalę także ich sąsiadów, bo analfabeci przysłuchiwali się czytaniem na głos dziełom. Odbywane indywidualnie bądź zbiorowo lektury nierzadko nosiły przy tym charakter czysto autoteliczny, to znaczy dostarczały po prostu rozrywki i głębokich przeżyć. Ferdynand Kuraś wspominał, „jak ochotnie brano się na wsi do czytania, jeżeli wieśniakowi dostała się do ręki dobra książka. Oto wójt Piętał przyniósłszy raz od wspomnianego księdza «Ogniem i mieczem» Sienkiewicza, książkę mało wówczas na wsi znaną, tak przejął się tą powieścią, że od czytania jej nic go oderwać nie zdołało. Zmuszony do śniadania czy obiadu jedząc czytał; przychodzili ludzie ze sprawami do wójta, on – czytał; spowodowany wyjść za próg domu wracał wnet i – czytał, czytał i czytał, a przy Zagłobie tak się poczciwina śmiał a śmiał, jak gdyby go w pachach ktoś łaskotał, że od śmiechu tego twarz czerwoną formalnie miał spląkaną” (Kuraś 1925, s. 118).

Dzięki zapoznawaniu się z kanonem głównie polskiej literatury pięknej, ale także klasyki piśmiennictwa i opracowań historycznych, dokonywało się zatem włączanie mieszkańców wsi w historię kraju – słowo pisane stawało się narzędziem integracji narodowej i budzenia patriotyzmu. Doskonałym tego przykładem może być przeżycie Franciszka Magryśia podczas uroczystości zorganizowanych w Krakowie z okazji stuletniej rocznicy rozbioru Polski, na które zaprosił go ksiądz Stojałowski, wydawca *Wieńca i Pszczółki*, dwu bodaj najbardziej znanych pism skierowanych do ludu. Po zwiedzaniu „Wawelu i innych osobliwych pamiątek naszej świetnej przeszłości – pisze Magryś – już podczas mszy stanął mi w oczach cały ogrom nieszczęścia, jakie przez zaniedbanie naszej szlachty spadło na naród. Choć wstrzymywałem się, łzy z oczu płynęły mi strugiem. Zaśloniłem tedy twarz chustką, by stojący obok nie widzieli, że płaczę, bo mogli pomyśleć, że mnie tak dalece rozrzewniła muzyka kościelna, a ja płakałem nad rozbiorem Polski” (Magryś 1987, s. 67).

## **Kultura wsi w okresie międzywojennym**

Kiedy zatem w 1918 r. polskie państwo odrodziło się po 123 latach niewoli, w jego najliczniejszej grupie obywateli poczucie związku z resztą społeczeństwa i świadomość narodowa były już rozbudzone, a główną rolę w tym procesie odegrały dzieła należące do kanonu kultury narodowej. Co równie ważne, byli to obywatele skutecznie wyzbywający się kompleksów, które wpoił im ustrój pańszczyźniany. Przekonanie o własnej wartości mieszkańcy wsi czerpali m.in. ze swoich doświadczeń migracyjnych, bo te przeorały ekonomicznie, społecznie i mentalnie wiele środowisk lokalnych, zdecydowanie podnosząc też ich poziom życia – które jednak nadal pozostawało życiem wiejskim. Emigranci rzadko bowiem decydowali się na przejście do innej warstwy społecznej: najczęściej wracali do swoich wsi, dokupowali ziemi, wznosili nowe budynki, splotali rodzeństwo i gospodarowali jak przedtem. Wielokrotnie ponawiane przez te same osoby, a więc trwające przez dziesięciolecia wychodźstwo zarobkowe, środki finansowe przywożone z zagranicy, a zwłaszcza krzepiąca świadomość poradzenia sobie na obczyźnie – wszystko to budowało w nich poczucie dumy i niezależności. Szczególną rolę odegrała tu intensywna emigracja amerykańska, obarczona najwyższym ryzykiem i stawiająca przed wyjeżdżającym największe wymagania, ale też budująca mit wolności i poszanowania człowieka. Jak pisała Krystyna Duda-Dziewierz, badaczka tego zjawiska, to właśnie w Ameryce „chłop polski po raz pierwszy ocenił i zrozumiał własną wartość społeczną i siłę masy chłopskiej. Tam się chłop polski narodził w swym poczuciu

wartości i mocy. Dlatego też ten mit Ameryki ma głębsze znaczenie – jest to mit narodzin chłopca, jest to mit chłopskiej Polski rzutowany na ziemię Nowego Świata” (Duda-Dziewierz 1938, s. 152).

Trudno jednak przyznać, że te doświadczenia mieszkańców wsi znalazły wyczerpujące i bezstronne odzwierciedlenie w kulturze oficjalnej. W znacznym stopniu pozostawała ona pod wpływem praktykowanych jeszcze w ubiegłym stuleciu sposobów patrzenia na rzeczywistość wiejską: podatnych na mityzacje, nacechowanych poczuciem wyższości i podporządkowanych określonym zapotrzebowaniom ideologicznym: w romantyzmie chodziło o znalezienie fundamentów dla tożsamości narodowej, pozytywizm rozważał sposoby podniesienia cywilizacyjnego wsi po to, aby przeciwdziałać nędzy i radykalizacji ludu, Młoda Polska wprowadziła modę na rustykalizm i styl ludowo-narodowy. Takie podejście do kultury wiejskiej zaowocowało oczywiście powstaniem wielu wybitnych dzieł, czerpiących swoją inspirację z rodzimego folkloru. Najlepszym wyrazem tych tendencji jest w poezji romantycznej młodzieńcza twórczość Mickiewicza (*Ballady i romanse*) oraz w prozie powieści „z motywem chłopskim” (Wirtemberska, Goszczyński, Wójcicki czy Kraszewski), a w muzyce oczywiście kompozycje Chopina (zwłaszcza jego mazurki i ballady), ale też Kurpińskiego czy Moniuszki. Podobnie działo się w pozytywizmie (na gruncie literatury trzeba tu wspomnieć o dorobku Prusa, Orzeszkowej, Dygasińskiego i Sienkiewicza, a w odniesieniu do malarstwa – wymienić postacie takie jak Michałowski, Gerson, Kotsis, Chełmoński) i w okresie Młodej Polski (w literaturze będą to: Wyspiański, Kasprówic, Tetmajer, w plastyce: Skoczylas, Malczewski, Witkiewicz).

Cechą wspólną dzieł kultury narodowej wyrosłych z tego szczególnego stosunku do kultury wsi była jednak nie tylko bezinteresowna postawa estetyczna czy umoralniająca dydaktyka, lecz także określone interesy społeczne oraz polityczne. To one sprawiały, że najczęściej traktowano motywy, wzory czy treści wiejskie jako inspirację bądź tworzywo, a samych chłopów jako temat lub motyw (literacki, muzyczny, plastyczny) ważny z punktu widzenia środowisk pozawiejskich. Doskonale ujął specyfikę takiego podejścia Stanisław Pigoń, pisząc w *Zarysie nowszej literatury ludowej* o nastawieniu „użytkowym, by nie rzec eksploatacyjnym”. Jego zdaniem kultura wiejska obchodziła twórców profesjonalnych „nie tyle sama w sobie i przez siebie, ile przez swą przydatność dla środowiska inorodnego, wyższego, powiedzmy – inteligenckiego” (Pigoń 1946, s. 104). Fascynacja wszystkich tych entuzjastów motywami ludowymi prowadziła zresztą niejednokrotnie do zabawnych nieporozumień obnażających brak znajomości i zrozumienia wsi. Zawziętym tropicielem takich

ewidentnych wpadek na gruncie literatury pięknej był właśnie Pigoń, który wytykał rażąco niekompetencję Wyspiańskiemu, bo ten w dramacie *Kłątwa* kazał swoim bohaterom okopywać ziemniaki w czasie wielkiej suszy (!), oraz Żeromskiemu – za poruszającą scenę żęcia sierpem na klęczkach (!) albo za niefortunne pozdrowienie, które w *Szyfowych pracach* Marcinek kieruje do trudniących się w polu chłopów (zamiast „szczęść Boże” pada tam: „niech będzie pochwalony”, choć tak zwracano się tylko do kogoś znaczącego).

Irytujące przykłady powierzchownej i w gruncie rzeczy interesownej fascynacji ludowością we wszelkiej postaci wymieniał też w swojej publicystyce Aleksander Świętochowski. Jeszcze dosadniej niż Pigoń wyrażał się on o modzie na „ludowiznę” („zjadamy ów lud całkowicie, jak wieprza, z wszystkimi wnętrznościami i ogonem, nie marnując nawet szczeciny, z której wyrabiamy szczotki”) i atakował najbardziej podziwiane jej przejawy: „Gdyby Chełmoński wymalował powrót z kościoła panów w tużurkach i pań w sukniach, uznalibyśmy jego obraz za banalny, ponieważ zaś wymalował powrót z kościoła czerwonych, bosych dziewczyn wiejskich idących drogą między łanami zboża, uznajemy jego płótno za piękne. Ten dziwny pogląd panuje we wszystkich dziedzinach naszego życia umysłowego” (Świętochowski 1976, s. 125).

Chyba najbardziej słynnym zjawiskiem z tego zakresu była utrzymująca się wyjątkowo długo „fiksacja zakopiańska”, która już pod koniec XIX w. za sprawą Chałubińskiego opanowała wyższe warstwy społeczeństwa polskiego. Panowało przekonanie, iż właśnie lud podhalański odizolowany od innych części kraju dzięki swemu położeniu, a nawet odrębności rasowej, w swojej sztuce i architekturze przechował w czystej, nieskażonej postaci prapolski styl narodowy, który należy propagować i w ten sposób przeciwstawiać się obcym wzorom. Dzięki tej idei podjęto szereg cennych inicjatyw dokumentacyjnych, wydawniczych i naukowych dających podstawy do późniejszych badań etnograficznych i rozwoju ruchu regionalistycznego, ale nie brakowało też zachowań budzących śmieszność. Dlatego żartowano, że Zakopane stało się miejscowością leczącą wprawdzie z chorób piersiowych, ale za to wytwarzającą umysłowe, zaś ceniony krytyk literacki Wacław Nałkowski ubolewał w *Forpocztach* nad panoszącym się powszechnie czulostkowo-sielankowym chłopomaństwem, które „chętnie ubiera się w sukmanę i łapcie, zarzuca grzebień i mydło jako wymysły szatańskie, wpada w świątobliwą ekstazę na widok chłopskiej chałupy”, a za wyrocznię uznaje Sabatę – dostawcę żętycy dla chorych żołądków i mądrości dla chorych mózgów (Nałkowski 1895, s. 107).

Lata międzywojenne to oczywiście kontynuacja zarysowanych wcześniej procesów tej specyficznej „wymiany” między kulturą wiejską i narodową, ale

pojawiają się wówczas i pewne nowe okoliczności. Wprawdzie w dalszym ciągu wielcy artyści chętnie sięgają po ludowe inspiracje (świadczy o tym chociażby twórczość poetycka Jana Kasprowicza, plastyczna Władysława Skoczylasa, muzyczna Karola Szymanowskiego) i wprowadzają je w obieg elitarny z myślą o wykształconym inteligentnym odbiorcy, lecz jednocześnie mają miejsce znaczące inicjatywy kulturalne działaczy i twórców wiejskich związanych z ich rodzimym środowiskiem i kierowane do lokalnego odbiorcy. Przykładem może tu być instytucja domów kultury zwanych też domami ludowymi albo społecznymi. Pierwsze zaczęły powstawać jeszcze pod zaborem, głównie z inicjatywy ziemiaństwa oraz inteligencji (najpierw w zaborze austriackim, po roku 1905 w Królestwie Kongresowym, a najpóźniej w zaborze pruskim – tam też było ich najmniej, ale za to funkcjonowało na tym terenie ok. 1300 czytelni i domów parafialnych), ale ich prawdziwy rozwój nastąpił później. Jeśli do 1918 r. było 185 domów kultury, to po odzyskaniu niepodległości ich liczba znacznie wzrosła, w dodatku organizowane były wówczas głównie przez mieszkańców wsi: w 1933 r. istniało już 825 takich domów, a w 1937 – 5370 (Aleksander 1985).

Ta sama dynamika i dążenie do podmiotowości uwidoczniły się zwłaszcza w rozwoju teatru ludowego Jędrzeja Cierniaka, działacza oświatowego i założyciela Instytutu Teatrów Ludowych, który protestował w ten sposób przed zalewem miejskiej tandety i protekcjonalnym patronatem ziemiaństwa. Intencją przyświecającą temu nurtowi (w przeciwieństwie do folkloryzmu elitarnego można go nazwać folkloryzmem ludowcowym) było przekonanie o konieczności samodzielnego wykorzystywania przez wieś własnych tradycji. Chodziło tu zwłaszcza o wydobywanie wartości innych niż tylko estetyczne, starano się bowiem pokazać głębsze, mistyczne i duchowe treści wiejskiego dziedzictwa zawarte w jego formach obrzędowych. Ale chodziło też o coś więcej: o stworzenie własnej wizji już nie tylko chłopskiej kultury, lecz także wizerunku chłopca jako przedstawiciela określonej warstwy społecznej, czyli grupy reprezentującej szczególny wzór osobowy i odrębny ethos społeczny, równorzędny, a może nawet bardziej wartościowy niż ethos szlachecko-inteligentki, utożsamiany do tej pory z historią i kulturą całego narodu.

W problematykę i zarazem temperaturę prowadzonych wówczas sporów dotyczących właśnie sfery aksjologii (to znaczy wartości kulturowych istotnych ze społecznego punktu widzenia) dobrze wprowadza monumentalne opracowanie Józefa Chałasińskiego zatytułowane *Młode pokolenie chłopów*. Cztery tomy wydane w 1938 r. przez Państwowy Instytut Kultury Wsi (decyzję o nierozpowszechnianiu już wydrukowanej publikacji jako „godzącej



w bezpieczeństwo państwa” podjęli prezydent Ignacy Mościcki i marszałek Edward Rydz-Śmigły; dopiero groźba podania się do dymisji przez ministra rolnictwa Juliusza Poniatowskiego uratowała nakład) zawierały analizę pamiętników nadesłanych przez młodzież wiejską na konkurs. Pokazywały one głęboki rozłam polskiego społeczeństwa składającego się z dwu zasadniczych stanów: panów i chłopów. Każdy z nich reprezentuje odrębny sposób życia i odmienne wartości, ale zarazem oba pozbawione są jakichkolwiek „środków kulturalnego współżycia” umożliwiających wzajemną komunikację i lepsze poznanie się.

Ta separacja i poczucie obcości prowadziły, zdaniem Chałasińskiego, do niezrozumienia wiejskiego świata i rodziły paternalistyczne dążenia elit, by krzewić tam kulturę, oświecać lud, a więc – roztoczyć nad nim panowanie. U podstaw takich dążeń leżało przekonanie, iż wieś to „ciemnota, świat bez kultury, teren do nikogo jeszcze nie należący, bezpieczny, w stosunku do którego należy rozwinąć akcję cywilizacyjną, misję kulturalną. Różne grupy w ten sposób traktujące wieś w Polsce walczą ze sobą o okupację tego terenu dla własnej ekspansji. Najbliższą analogię tego zjawiska stanowi stosunek białych z metropolii do kolorowych dzikusów w koloniach” (Chałasiński 1984, III, s. 145). Dogodnym narzędziem tej kolonizatorskiej ekspansji była, w ocenie Chałasińskiego, instytucja szkoły zorientowanej na to, by deprecjonować wpisane w społeczny wzór chłopstwa wartości – przede wszystkim współdziałanie z innymi oraz pracę na ziemi – i kultywować inteligentne wartości odwołujące się do rozwoju autonomicznej jednostki<sup>2</sup>. Uosobieniem tych dwu sprzecznych wzorów były sugestywnie zarysowane w *Młodym pokoleniu chłopów* figury: z jednej strony pastucha, z drugiej zaś – ucznia, szkoła miała bowiem za zadanie kształtować swoich wychowanków wyłącznie wg tego drugiego wzoru – na potrzeby państwa, narodu i Kościoła, ale „z zupełnym zaniedbaniem sprawy wychowania i kształcenia młodzieży wiejskiej ze względu na samą wieś i jej potrzeby”. Jeżeli tak zaplanowana misja szkoły się powiedzie, dodawał Chałasiński, to wieś oddaje swoich najlepszych członków wyższym warstwom społecznym; jeżeli nie – to młody człowiek pozostaje na wsi jako swoisty „odpad” procesu edukacji – „niedoszły inteligent” (Chałasiński 1984, IV, s. 3).

Problematyka podjęta przez Chałasińskiego dotyczy zjawisk, które dopiero po drugiej wojnie światowej zdiagnozował na gruncie społeczeństwa francuskiego Pierre Bourdieu (1990). Z całą pewnością analizy zawarte w *Młodym pokoleniu chłopów* są zatem prekursorskie, odnoszą się bowiem do tej samej

<sup>2</sup> Zob. rozdział J. Domalewskiego, *Szkoła wiejska jako moderator zmian systemowych*, w niniejszym tomie.

sprawy: do kwestii kultury uznawanej w danym społeczeństwie za prawomocną oraz do sposobów jej legitymizowania i narzucania. W tym celu stosowane są (wg określenia Bourdieu) mechanizmy przemocy symbolicznej, które mają doprowadzić do zdeprecjonowania walorów każdej innej kultury po to, aby grupa dysponująca kulturą „uprawnioną” mogła dominować nad grupą, której kulturze odmówiono tej pozycji. Spory na temat stylu czy estetyki tylko pozornie dotyczą więc zagadnień artystycznych; w rzeczywistości metody i cele czysto symboliczne przeplatają się tu z jak najbardziej realnymi i prozaicznymi dążeniami do sprawowania władzy społecznej, politycznej i ekonomicznej. W warunkach polskich chodziło o to, czy chłopcy mogą stać się pełnoprawnymi członkami narodu, czy też w dalszym ciągu główną rolę powinny odgrywać warstwy wyższe, sprawujące nad resztą „rząd dusz” przy pomocy kanonu kultury narodowej. Przeciwstawiając uprzywilejowanych dziedziców kultury oficjalnej (wzór ucznia) grupie wydziedziczonych (wzór pastucha), Chałasiński kreślił kilka możliwości stojących przed tymi drugimi: akceptacja istniejącego systemu i rezygnacja z prób przełamania jego deprywacyjnych skutków (podporządkowanie się), uznanie prawomocności systemu wraz z indywidualnym dążeniem do osiągnięcia indywidualnego sukcesu w jego ramach (jednostkowy awans przez „wysferzenie”) i wreszcie zakwestionowanie wyłączności kultury prawomocnej (wysokiej, elitarnej, narodowej) przy jednoczesnym przeciwstawieniu jej odmiennego systemu wartości stanowiącego własność innej grupy. Ta ostatnia możliwość to program agraryzmu młodochłopskiego, za którym opowiadał się Chałasiński i który faktycznie można uznać za najszersze tło ideowe dostarczające uzasadnienia dla wielu inicjatyw kulturalnych okresu międzywojennego.

Agraryzm był szerokim i zróżnicowanym wewnątrznie prądem umysłowym, a zarazem ruchem społecznym uznającym człowieka uprawiającego ziemię za podstawę społeczeństwa i nosiciela najważniejszych wartości. Uformowany w Niemczech w drugiej połowie XIX w., w Polsce zyskał szczególną wykładnię (Chrobak 1998). Dzięki takim autorom jak Stanisław Miłkowski, Jerzy Kuncewicz czy Józef Niećko największą popularność zyskał agraryzm ludowcowy, stanowiący ideologię polskiego ruchu ludowego. Akcentował on znaczenie chłopstwa i jego kultury, zwracał uwagę na konieczność jego podmiotowego traktowania, stawiał sobie za cel jednoczesne zachowanie tradycji i otwarcie na potrzeby współczesności. Tak sformułowany program kierowano zwłaszcza do młodzieży wiejskiej, która w II RP tworzyła tysiące kół „Siew” oraz „Wici” skupiające setki tysięcy członków. Narzędziem oddziaływania były zakładane organizacje, wydawane pisma (*Siew, Wici, Społem, Chłopskie Życie Gospodarcze*)

oraz uniwersytety ludowe w Szycach, Nałęczowie, Głuchowie, Sokołówku i Gaci Przeworskiej. Ten ostatni, prowadzony przez Ignacego i Zofię Solarzów, a zwany Uniwersytetem Orkanowym, ukończyło 545 osób z całej Polski. Zapatrywania agrarystyczne były też bliskie wielu uczynom wywodzącym się ze wsi. Zaliczani do „Marchottowego plemienia” Franciszek Bujak, Stanisław Pigoń, Kazimierz Budzyk czy Stanisław Helsztyński odegrali wielką rolę w badaniach nad polską historią i literaturą (Burszta J. 1974, 1984).

Bodaj największe znaczenie dla rozbudzenia aspiracji społecznych i politycznych wsi okresu międzywojennego miały jednak ogłaszane wówczas często i spotykające się z ogromnym odzewem konkursy na pamiętniki dla osób związanych z tym środowiskiem. Poza omówionym już dokonaniem Chałasińskiego trzeba tu również wymienić inicjatywę Instytutu Gospodarstwa Społecznego (dwutomowe *Pamiętniki chłopów* wydane przez Ludwika Krzywickiego w 1935 i 1936 r.) oraz dwa tomy wspomnień wiejskich działaczy społecznych przygotowane przez Instytut Socjologii Wsi SGGW (*Życiorysy włościan* z 1937 r. i *Życiorysy inteligentów* z roku 1938). O wszystkich tych opracowaniach da się powiedzieć to, co w przedmowie do drugiego tomu *Pamiętników chłopów* napisała Maria Dąbrowska: „Wyróżnia te pamiętniki spośród innych w polskim piśmiennictwie istniejących to, że wyszły one ze sfer, które dotąd wobec postronnego świata milczały, a pominałszy dwa–trzy wyjątki co najwyżej klęty, modliły się i śpiewały. I to tylko dochodziło stamtąd na zewnątrz. Dziś w *Pamiętnikach* przemówił do wszystkich mających uszy ku słuchaniu Wielki Nieznany – chłop, którego nazwać warstwą narodu, to właściwie za mało. Gdyż stanowi on tak olbrzymią większość narodu, że czytając jego rozpamiętywania naród siebie samego dopiero w pełni poznaje, ogląda i sądzi” (1936, s. XI).

Gdyby zatem dało się wskazać najważniejszy proces zachodzący w dwudziestoleciu międzywojennym między kulturą wsi a kulturą ogólnonarodową, byłoby to właśnie stworzenie przez środowisko wiejskie znaczącej przeciwwagi dla wyłącznie przedmiotowego dotychczas traktowania treści wiejskich przez twórców należących do warstwy inteligenckiej i dążenie do podmiotowego wyrażenia własnych celów i wartości. Dzięki działaniom podejmowanym na różnych polach praktykowanej dotychczas w obrębie kultury oficjalnej ludowości zewnętrznej, odgórznej, stanowiącej wytwór elit, udało się wtedy po raz pierwszy i na taką skalę przeciwstawić formułowaną oddolnie, bo na gruncie kultury wsi, ludowość wewnętrzną, immanentną, plebejską, która była zdolna podważyć dotychczasowe wyobrażenia i zaproponować oryginalny wkład do dorobku całego społeczeństwa (Sulima 1982). Na ile ten potencjał został wykorzystany do zainicjowania rzeczywistego dialogu międzykulturowego, trudno

osądzić. Jeszcze trudniej ocenić, czy dzięki rozbudzonej samoświadomości środowisk wiejskich udało się doprowadzić do głębszej integracji polskiego społeczeństwa. W opinii Józefa Chałasińskiego tak się nie stało, ponieważ przez całe dwadzieścia lat II RP „żyły obok siebie dwie Polski i dwie jej kultury”. Po raz pierwszy spotkały się one dopiero jesienią 1939 r. – „przelotnie, wobec wielkiej klęski narodu”. Jak pisał z goryczą ten wielki socjolog w tekście *Szlaki kultury polskiej*: „Naród polski. Nie, to nie był jeszcze jeden naród, polscy Europejczycy i polscy chłopi to były różne narody – to byli biali przybysze z Europy i kolorowi tubylcy. To był bezdziejowy zlepek różnych zbiorowości i dwóch odmiennych kultur, a nie organiczna całość. Chłopi i panowie nie mieli jeszcze w Polsce ani jednego rozdziału wspólnej historii społeczno-kulturalnej. I ani jednego wielkiego, zwycięskiego wysiłku wspólnej pracy cywilizacyjnej” (Chałasiński 1995, s. 3). Czy kolejny okres historyczny pozwolił na zasypanie tych podziałów?

## Kultura wsi w okresie PRL-u

Przejąwszy rządy po zakończeniu drugiej wojny światowej, władza ludowa uczyniła wieś i chłopów obiektem swej szczególnej troski. Stanowiący w społeczeństwie polskim wciąż największą część (demograficznie, ekonomicznie i kulturowo) segment agrarny był jednak tyleż rozległy, co zacofany. Właściwy realnemu socjalizmowi projekt intensywnej modernizacji dotyczył więc przede wszystkim mieszkańców wsi, zmierzając do przekształcenia ogromnej masy drobnych rolników w robotniczą klasę wielkoprzemysłową, do unowocześnienia wsi przez upodobnienie jej do miasta i do likwidacji tradycyjnej kultury chłopskiej rozumianej jako sposób życia, ale z zachowaniem wybranych elementów włączonych w pojęcie kultury ludowej. O ile w traktowanej całościowo kulturze chłopskiej widziano ostoję konserwatyizmu środowisk wiejskich i główną przyczynę utrzymywania się sprzecznych z nowym ustrojem wartości (zwłaszcza wskazywano tu na silną religijność i przywiązanie do prywatnej własności), o tyle pojmowana bardziej selektywnie kultura ludowa miała demonstrować pożądaną wizję ludowości, sprowadzanej po raz kolejny do roli zdawkowego ornamentu, i zarazem pełnić funkcję ludyczno-reprezentacyjną. Dlatego całą sferę aksjologiczno-normatywną obecną w ethosie chłopskim deprecjonowano, jednocześnie roztaczając opiekę państwowych instytucji nad wybranymi elementami folkloru (Siekierski 1983); z reguły był to jednak folklor „świecki”, pozbawiony głębszych walorów światopoglądowych, nie zaś „sakralny” – zanurzony w kontekście obyczajowym i społecznym, przeniknięty wierzeniami i moralnością (Kotula 1975).

Takim właśnie celom podporządkowano politykę kulturalną realizowaną aż do roku 1989, chociaż specjaliści wyróżniają tu kilka podokresów: względny pluralizm do roku 1949, następnie drastyczna monocentryzacja, po roku 1956 krótki okres odwilży, w latach sześćdziesiątych ponownie konsekwentne upaństwowienie i homogenizacja (Tyszka 1987). Generalnie dążono z jednej strony do upowszechniania na wsi treści zaczerpniętych z odpowiednio uformowanego kanonu (hasło „demokratyzacji kultury”), a z drugiej promowano wybrane treści ludowe w środowiskach pozawiejskich, głównie jednak w obiegu masowym i ludycznym. Tym pierwszym zamierzeniom służyła rozbudowywana aż do końca lat siedemdziesiątych sieć instytucji kultury (przykładowo: jeśli w latach czterdziestych było zaledwie 70 domów kultury, to pod koniec lat osiemdziesiątych funkcjonowało ich aż 2358). Wszystkie instytucje, a więc nie tylko domy kultury, lecz także biblioteki, kina, kluby i świetlice oraz rozpowszechnienie odbiorników radiowych i telewizyjnych (Gołębiowski 1990) tworzyły hierarchicznie uporządkowane „układy kultury”. Określenie to zaproponowała Antonina Kłoskowska, opisując w swojej monografii przemiany spowodowane w Bełchatowie pod wpływem intensywnej industrializacji i dokonywanej znacznie wolniej, ale też obecnej tam urbanizacji (Kłoskowska 1972). Punktem wyjścia analiz badaczki było przeświadczenie, że w małych społecznościach lokalnych wciąż żywy pozostaje pierwotny, ustny obieg treści, który proponowała nazwać pierwszym układem kultury. Jednocześnie w takich środowiskach coraz ważniejszą rolę zaczynały odgrywać miejscowe biblioteki, kina czy kluby stanowiące ekspozyturę całej ponadlokalnej sieci tych instytucji – wszystkie one budowały drugi układ kultury. Na trzeci układ składały się środki masowego przekazu (prasa, radio, a nawet telewizja), a uczestnictwo w czwartym układzie polegało na odbiorze kultury za pośrednictwem instytucji usytuowanych poza miejscem zamieszkania, w większych i lepiej wyposażonych ośrodkach miejskich.

Koncepcja Kłoskowskiej pozwalała zatem spojrzeć na kulturę wsi tego okresu jako na zjawisko zdecydowanie niejednorodne: tradycyjne treści „ludowe” czy „chłopskie” stanowiły tu element zanikający (zdaniem autorki tylko 2,5% badanych pozostawało wyłącznie w kręgu ich oddziaływania). Dla stale rosnącego odsetka mieszkańców to kultura masowa i „wysoka”, oficjalna (kanon narodowy, ale też klasyka światowa) okazywała się coraz powszechniejszą strawą, o czym informowały dane o zakupie książek i tytułów prasowych, korzystaniu z bibliotek, nabywaniu odbiorników radiowych i telewizyjnych, wreszcie frekwencji podczas lokalnych i zamiejscowych seansów w kinach lub na przedstawieniach teatralnych. Wyrazem heterogenicznego stanu kultury na wsi były najpowszechniejsze tam dwa wzory życia kulturalnego: bardziej

tradycyjny i bierny – radiowo-sąsiedzki oraz bardziej nowoczesny i aktywny – świetlicowo-czytelniczy (Pawetczyńska 1966, s. 139).

Istotną kategorią, która opisywała dynamikę dokonujących się wtedy zmian kultury w wiejskich środowiskach, stało się pojęcie uczestnictwa. Rozumiano przez nie mniej lub bardziej intensywne korzystanie z oferty dostępnej za pośrednictwem instytucji drugiego, trzeciego i czwartego układu, co mierzono przy pomocy wymienionych wyżej ilościowych wskaźników. Takie podejście wykazywało zawsze duże dystanse dzielące odbiorców wiejskich, zwłaszcza rolników, od mieszkańców miast, szczególnie tych lepiej wykształconych. Pozwalało to socjologom mówić o zmiennych dystansu kulturowego, enklawach kulturowego „upośledzenia” i wykluczeniu na terenach wiejskich. Niewiele korzystniejszy obraz prezentowały jakościowe badania nad uczestnictwem, kładące nacisk na rozumienie odbieranych treści. Sposobom percepcji obserwowanym wśród mieszkańców wsi zarzucano liczne uproszczenia i trywializacje, ponieważ najczęściej odnoszono je do właściwego inteligencji poziomu kompetencji, nie próbując dostrzec w nich środowiskowo określonych norm gustu, odmiennych od gustu innych grup społecznych (Matuchniak-Krasuska 1988). Prowadzoną w ten sposób politykę kulturalną słusznie określano więc mianem modelu totalitarnego, ponieważ komunikowanie przebiegało tu jednokierunkowo i hierarchicznie: z usytuowanego centralnie i nadrzędnego ośrodka nadawczego ku podporządkowanym mu odbiorcom. W dodatku naznaczone było arbitralnością w doborze zarówno treści, jak i uznawanych za właściwe sposobów ich interpretacji. Stosowane wówczas środki nie różniły się zatem od opisywanych przez Bourdieu metod wdrażania kultury prawomocnej przy pomocy gwałtu symbolicznego.

Prócz zaplanowanego i konsekwentnie realizowanego za pomocą sieci instytucji upowszechniania kultury oficjalnej w środowiskach wiejskich trafiały tam także, ale już na zasadzie żywiołowych zapożyczeń, liczne przedmioty i wzory zachowania składające się na miejski styl życia. Na terenie wsi pojawiały się urządzenia charakterystyczne dla infrastruktury w mieście (elektryfikacja, drogi bite, ośrodki zdrowia, gęstsza sieć sklepów), a ludność podnosiła standard swoich obejść (kryta studnia, ustęp, cembrowana gnojownia, pompa i kran) oraz domów (przybywało takich, w których każdy miał oddzielne postanie, nabywano sprzęt techniczny o charakterze niezwiązanym bezpośrednio z produkcją – pralka, motocykl, samochód<sup>3</sup>). Mieszkańcy wsi starali się też ubierać i odżywiać podobnie jak mieszkańcy miast, podlegali – ale w wolniejszym

<sup>3</sup> Zob. rozdział Ł. Komorowskiego, M. Stanny, *(R)ewolucja wyposażenia wsi w wodę, prąd i telefon*, w drugim tomie.

tempie – procesom sekularyzacji, również w tym upodobniając się do ludności miejskiej<sup>4</sup>. Choć paradoksalnie w miarę postępów industrializacji i urbanizacji na wsi przybywało wierzących (na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych szacowano, że jest ich 74%, a pod koniec lat siedemdziesiątych, już 94%), to jednak badania wykazywały jednoczesny spadek znaczenia parafii i autorytetu księdza, słabnięcie regionalnego kultu świętych i tradycyjnych form praktyki oraz jednoczesne nasilenie takich powszechnych prawidłowości jak selektywne traktowanie nauki Kościoła, indywidualizacja wiary, a nawet wzrost ignorancji i analfabetyzmu religijnego (Bukraba-Rylska 2008, s. 524–525). Wszystkie te zjawiska składały się na model kultury zurbanizowanej, której najlepszym, sumarycznym wskaźnikiem okazał się... traktor. Jak pisała Anna Pawełczyńska w swoich analizach podsumowujących wiele wcześniejszych badań ilościowych: na terenach, gdzie przybywało traktorów, pojawiały się też inne elementy symbolizujące nowoczesny, miejski sposób życia i typowa dla niego kultura. Natomiast na obszarach, gdzie w dalszym ciągu wykorzystywano głównie konie, przeważała tradycyjna gospodarka chłopska wraz z właściwymi jej cechami kulturowymi (Pawełczyńska 1966).

Choć na urbanizacji jako synonimie postępu i modernizacji<sup>5</sup> koncentrowała się uwaga decydentów oraz badaczy, rychło okazało się, że proces ten posiada swoje przeciwieństwo w postaci zjawiska ruralizacji. Tak jak wsie ulegały wzorom życia miejskiego, tak też w miastach, głównie na skutek masowego napływu ludności wiejskiej do przemysłu (początkowo, w okresie forsownej industrializacji, przybywało tu na pobyt stały; potem, wraz ze słabnięciem tempa uprzemysłowienia i ograniczeniami w rozwoju infrastruktury miast, byli to głównie chłoporobotnicy) pojawiały się charakterystyczne elementy i sposoby zachowania przeniesione wprost z realiów wiejskich. Zwrócił na nie uwagę Andrzej Sadowski, podkreślając wielorakie konsekwencje tego przenikania się wzorów właściwych różnym środowiskom (Sadowski 1994), a inni socjologowie, mając na względzie charakterystyki zarówno demograficzne, jak i przede wszystkim kulturowe, definiowali polskie społeczeństwo jako społeczeństwo typowo chłopskie (Wasilewski 1986).

Bardzo ciekawym zjawiskiem tego okresu, reprezentującym tradycyjne wartości chłopskie konfrontowane z kulturą i historią całego narodu, a poniekąd wyrazem wszystkich dokonujących się przemian, była literatura nurtu chłopskiego. Tworzyły ją książki takich pisarzy jak Józef Morton, Tadeusz Nowak,

---

<sup>4</sup> Zob. rozdział W. Sadłonia, *Ciągłość i zmiana wiejskich parafii katolickich*, w niniejszym tomie.

<sup>5</sup> Zob. rozdział A. Czarneckiego, *Urbanizacja kraju i jej etapy*, w niniejszym tomie.

Julian Kawalec, Marian Pilot, Edward Redliński czy Wiesław Myśliwski<sup>6</sup>, którzy od lat sześćdziesiątych publikowali swoje wysoko oceniane przez krytyków i cieszące się zainteresowaniem czytelników powieści. Ich twórczość stanowiła poniekąd kontynuację dużo wcześniejszych tradycji pisarstwa wiejskiego zainicjowanych jeszcze w XIX w. przez samorodne pisarstwo chłopskie (Jana Raka, Macieja Szarka, Jantka z Bugaja, Jakuba Bojkę czy Wincentego Witosą), a później rozwijanych przez Władysława Orkana, następnie przez poetów i prozaików z założonej w 1922 r. grupy Czartak, wreszcie w latach trzydziestych przez grupę skupioną wokół redagowanego przez Stanisława Czernika miesięcznika *Okolica Poetów* oraz w ramach innych przedsięwzięć tego rodzaju (jak np. wydawane jeszcze przed wojną pismo *Wieś i Jej Pieśń* czy *Nowa Wieś*).

Dla całego powojennego nurtu prozy chłopskiej interesującą typologię zaproponował ostatnio Przemysław Czapliński, wydobywając całą dynamikę specyficznego kontaktu międzykulturowego, jaki zachodził między tradycyjną wsią a jej modernizującym się otoczeniem. Prezentuje on specyfikę kolejnych etapów rozwoju tego nurtu literatury w ich zależności od przełomowych wydarzeń historycznych, które dotyczyły polskiej wsi (reformacja rolna, awans społeczny, industrializacja). Zmiany ustrojowe połączone z oficjalnie deklarowaną nobilitacją klasy chłopskiej zmuszały chłopów do wypracowania nowej tożsamości. Rozwijające się w pierwszych latach po wojnie czasopiśmiennictwo chłopskie (dwutygodnik *Wieś Tworząca*, tygodnik *Wieś*) zostało jednak silnie zinstrumentalizowane już w okresie stalinowskim. W tej sytuacji próba w pełni podmiotowego zdefiniowania własnych tradycji i zarazem wypracowania wizji ich pogodzenia z nowymi warunkami została podjęta przez prozaików. Wzięli oni na siebie ciężar wyartykułowania samoświadomości klasy zarazem „schodzącej” jak i „wschodzącej”, co przybierało szczególnie dramatyczne formy zderzenia tradycji z nowoczesnością. W ich twórczości Czapliński dostrzega trzy zasadnicze modele opisu tej sytuacji kulturowej. Pierwszy, prezentowany przez Nowaka („A jak królem, a jak katem będziesz...”), nazywa autarkicznym, gdyż ukazuje on kulturę chłopską jako odrębny i samowystarczalny kosmos. Model drugi, relacjonujący doświadczenia wiejskich migrantów, którzy po ukończeniu szkoły przenoszą się do miast określa jako alienacyjny, a jego najlepsze ujęcia można znaleźć w pracach Kawalca (*Tańczący jastrząb*). Wariant pośredni odnajduje Czapliński w twórczości Myśliwskiego (*Pałac*), ukazującej autotransgresyjny potencjał kultury chłopskiej, gdzie przekroczenie własnych tradycji wymaga zarazem przewyciężenia ciężących nad nimi fantazmatów

<sup>6</sup> Zob. rozdział W. Myśliwskiego, *Kres kultury chłopskiej*, w niniejszym tomie.



kultury pańskiej, a tego można dokonać nie przez modernizację (emancypację ekonomiczną i edukacyjną – jak zakładała władza ludowa), lecz tylko przez ich zwerbalizowanie i wyartykułowanie przy pomocy symboli kulturowych (Czapliński 2016).

Właściwym i najbardziej reprezentacyjnym wkładem wsi w kulturę ogólnonarodową nie była jednak ani przebiegająca spontanicznie ruralizacja, ani nawet stanowiąca wybitne osiągnięcie literatury polskiej tego okresu literatura nurtu wiejskiego, ale starannie spreparowany produkt pod nazwą „kultury ludowej”. Choć z punktu widzenia nowego ustroju cała kultura chłopska opisywana przez socjologów jako bogaty i spójny świat wartości (Styk 1993) była nie do przyjęcia, to jednak niektóre z jej arbitralnie wybieranych treści i elementów miały zasługiwać na ocalenie i popularyzację. „W Polsce Ludowej ludowe jest to, co narodowe” – zawyrokowano i dowodowano, że ponieważ wiele dawnych tradycji jest zgodnych z istotą socjalizmu, mogą one posłużyć za symbole wyzbytego już sprzeczności klasowych społeczeństwa. Zmierzano zatem do ukształtowania jednolitej, jeśli chodzi o system wartości – choć różnorodnej, bogatej w wytwory, formy i zjawiska – kultury socjalistycznej, której za ledwie tworzywem, i to nader swobodnie kształtowanym, okazała się kultura wsi. W przeciwieństwie do agrarystycznych dążeń okresu międzywojennego nie chodziło tu jednak o dokonywane samodzielnie przez warstwę chłopską „wnoszenie do” kultury narodowej własnego dorobku, ale o dowolne „czerpanie z” tego dorobku pod dyktando partyjnych instrukcji. Nie było zatem już mowy o równoprawnym dialogu kultur, lecz o wykorzystywaniu fragmentów jednej z nich przez ich włączanie w obręb drugiej. Co więcej, przejmowane elementy pozbawiane były swej najbardziej zasadniczej treści i stawały się jedynie formą, w którą wkładano całkiem nowe znaczenia (uroczystość dożynek potwierdziła teraz poparcie rolników dla polityki partii, a malowanie pisanek było okazją do dobrej zabawy). Takie nastawienie odbiło się jednak na pozycji i prestiżu kultury ludowej. O ile wcześniej, w XIX w. i na początku wieku XX, służyła ona za inspirację dla wybitnych artystów i wzbogacała kanon kultury wysokiej, to obecnie motywy i tematy ludowe, strywializowane i zdegradowane, powielane po wielokroć i określane nieraz pejoratywnym mianem „cepeliowszczyzny”, funkcjonowały głównie w obiegu masowym, gdzie wyzbyte swych oryginalnych, głębokich sensów pełniły już tylko funkcje dekoracyjne (sfera komercyjna), ludyczne (folklorizm masowy) lub ideologiczne (postfolklorizm narodowy).

To ostatnie pojęcie wg jego autora, Wojciecha Burszty, odnosi się do sytuacji, gdy używany w komunikowaniu kulturowym znak (przedmiot, obyczaj,

rodzaj praktyki) nie symbolizuje już określonych wartości czy wyobrażeń podzielanych przez daną grupę – co miało miejsce w autentycznym folklorze – nie ma też prezentować tych obiektów (już w obcym kontekście i ze względu na ich walory estetyczne lub emocjonalne) jako dowolnie wybieranych i przekształcanych fragmentów, niejako cytaty z kultury ludowej – co było z kolei domeną różnych odmian folkloryzmu – ale posługuje się nimi jako znakami ludowości i zarazem dowodami potwierdzającymi tożsamość tej ludowości z ideą narodową w jej socjalistycznej wersji. Tak więc postfolklorizm narodowy obrazuje kolejny etap bardzo ciekawego procesu związanego z cyrkulacją i funkcjonowaniem treści kultury w nowym kontekście, a mianowicie ich stopniową stereotypizację i resemantyzację (Burszta W. 2009). Jak można przypuszczać, obserwując współczesne zjawisko już ponadnarodowego, globalnego krążenia dóbr kultury, które bywa nazywane kulturą hiperkapitalizmu (Rifkin 2003) albo globalnym przemysłem kulturowym (Lash, Lury 2011), proces ten może jednak doprowadzić nawet do całkowitej desemantyzacji obiektu. Badacze dostrzegają symptomy tego zjawiska w tym, iż wytwory kultury tracą dziś status medium odsyłającego do pewnych znaczeń symbolicznych, a więc kulturowych, i są coraz częściej traktowane jako przedmioty fizyczne niereprezentujące już niczego poza sobą, bo wyposażone głównie w swe jakości materiałowe (barwy, dźwięki, kształty). Można więc uznać, że pozbawione jakichkolwiek symbolicznych odniesień, oddziałują one przede wszystkim na zmysły odbiorców, nie zaś na ich umysły, aktywizują bowiem aparaturę sensoryczną konsumenta, a nie jego kompetencję artystyczną. Jak się wydaje, argumentów za słusnością tej hipotezy dostarcza rzeczywistość kulturowa Polski lokalnej po roku '89.

## **Kultura wsi w III RP**

Początek transformacji ustrojowej przyniósł zasadniczą zmianę założeń polityki kulturalnej, co szczególnie mocno odbiło się na środowiskach wiejskich. Trzy podstawowe kierunki przemian (decentralizacja, pluralizm mecenatu, komercjalizacja) spowodowały, że uprzednie „administrowanie” kulturą ustąpiło teraz miejsca samoregulacji; odgórny, ujednoczony, „totalitarny” model kultury został zastąpiony przez oddolny, pluralistyczny i demokratyczny, a wpisana w ten formułę uczestnictwa wyparła idea lokalizmu zakładająca już nie bierny odbiór tych samych dla wszystkich, emitowanych przez centralne ośrodki treści, lecz swobodne tworzenie przez różne środowiska oferty czerpanej z własnych tradycji. Najważniejszą konsekwencją wycofania się

państwa z aktywnej roli mecenasa kultury był w pierwszym okresie gwałtowny spadek poziomu finansowania tego sektora – wydatki z budżetu zmalały z 2,6% w 1989 r. do 0,7% w 1994 r., co pociągnęło za sobą drastyczny ubytek najważniejszych instytucji – m.in. pięciokrotnie zmniejszyła się na wsi liczba kin, znacząco ubyło księgarń i punktów sprzedaży książek: odpowiednio z 237 i 2688 w roku 1980 do 155 i 622 w 1996 r.; pozamykano też wiele bibliotek i punktów bibliotecznych: o ile w roku 1970 było ich na wsi odpowiednio 4588 i 28 905, to w roku 1980 tylko 1531 i 22 973, a w 1990 r. – zaledwie 1569 i 8487 (Bukraba-Rylska 2010).

Rezygnacja z utrzymywania rozległej sieci instytucji stanowiących za PRL-u określone układy kultury spowodowała więc ich istotną rekonfigurację także na obszarach wiejskich, co wpłynęło na zanik bądź ograniczenie pewnych wcześniejszych form aktywności kulturalnej, ale już niekoniecznie na pojawienie się nowych, zwłaszcza tych oczekiwanych. Analizując po 40 latach koncepcję Kłoskowskiej, Bogusław Sułkowski musiał wyróżnić już nie cztery, ale pięć następujących układów: komunikowanie bezpośrednie, działalność stowarzyszeń i wolontariatów, lokalne instytucje, obieg masowy i popularny oraz zjawisko cyberkultury (Sułkowski 2011). Przemiany cywilizacyjne, m.in. rozpowszechnienie nowoczesnych, a potem także mobilnych środków przekazu, spowodowało, że również na wsi pojawiły się nowe tendencje, sygnalizowane przez zmiany sposobów uczestnictwa w kulturze. Na miejsce wcześniejszych dwu podstawowych wzorów (radiowo-sąsiedzkiego i świetlicowo-czytelniczego) pojawiło się aż pięć nowych, charakteryzowanych przez badaczy jako: elitarny, czytelniczy, popularny, hobbystyczny i medialny (Falkowska 1997). Najmniej powszechny, i to nie tylko na wsi, okazał się model pierwszy – aż 80% badanych nie spełniało jego kryteriów (regularne uczęszczanie do instytucji kultury „wysokiej”). Z kolei najczęściej praktykowany był model medialny, związany z domowo-rodzinnym sposobem spędzania czasu wolnego – również niewykazujący zależności od czynników położenia społecznego, co ponownie może wskazywać na upodabnianie się zachowań kulturalnych mieszkańców wsi i miast, a więc i na zbliżony rodzaj konsumowanych przez nich treści. Tej ostatniej konstatacji zaprzecza jednak charakterystyka czytelnictwa ludności wiejskiej: jego specyfikę określa, zdaniem badaczy, wprawdzie mniejsza intensywność niż w przypadku miast, ale za to ma tu miejsce koncentracja na literaturze narodowej (głównie kanon szkolny) i książkach religijnych, specyficzny typ lektury (powinnościowo-użytkowy) i wyraźna feminizacja tej praktyki (Wolf 2008, s. 173).

Przemiany ustrojowe i instytucjonalne nie zaowocowały natomiast wypracowaniem prawdziwie lokalnej oferty w wiejskich społecznościach, co

przecież zakładała wspomniana wyżej idea lokalizmu. Jak pokazują badania (Bukraba-Rylska 2000), tylko niektóre miejscowości sięgały po własne dziedzictwo kulturowe (najczęściej korzystając przy tym z dawno ustalonego i udokumentowanego zasobu), o wiele chętniej zadowalano się bowiem treściami „importowanymi” z innych obiegów – należącymi do kanonu kultury „wyższej” oraz masowej. Analizy świadomości kulturalnej mieszkańców wsi ujawniały równocześnie, iż najbliższe są im elementy zglobalizowanej kultury popularnej, następnie polskiej kultury oficjalnej i dopiero na końcu, i to w najmniejszym zakresie, lokalne tradycje (wskazywały na to znamienne semantyczne nieporozumienia: dla niektórych spomiędzy badanych „cep” oznaczał już tylko tyle co „głupi człowiek”, „zapaskę” identyfikowano jako „podpaskę”, a charakterystyczna dla folkloru opolszczyzny „wuniacka” była synonimem „smrodu, brzydkiego zapachu” ewentualnie „perfum”, ale nie „bukiecika družby”). W tej sytuacji formułowana często wizja „podmiotowości odzyskanej” okazywała się nadmiernie optymistyczna i odległa od realiów Polski lokalnej. Można nawet powiedzieć, że tak jak poprzednio wskutek konsekwentnie realizowanej polityki państwa socjalistycznego i utrzymywanych przez nie układów instytucjonalnych wieś była głównie odbiorcą treści trafiających tam z zewnątrz, również w warunkach wolnego rynku łatwiej w sferze kultury o import niż o samodzielne tworzenie oferty odzwierciedlającej tożsamość danego środowiska. U progu XXI w. kultura wsi polskiej ponownie okazywała się raczej heterogeniczną mieszanką nader różnorodnych elementów niż trwaniem odwiecznych, rdzennych tradycji. Niewykluczone zresztą, że eksponowanie w lokalnej ofercie kulturalnej treści tradycyjnych, „ludowych” mogłoby być słusznie interpretowane nie tyle jako „odzyskanie podmiotowości”, ile raczej jako zjawisko „samofolkloryzacji”, czyli wyraz podporządkowania się „skolonizowanego ludu” hegemonicznemu dyskursowi „kolonizujących” go elit (Klekot 2014).

Mechanizmy wolnego rynku obowiązywały w tym okresie także jeśli chodzi o drugi wymiar podwójnej cyrkulacji, czyli przepływ elementów kulturowych od wsi do jej otoczenia. Symbolicznym przykładem tego, co z tradycyjnej kultury wiejskiej może interesować odbiorcę miejskiego, stała się koniakowska koronka. Jak to dobrze pokazał Waldemar Kuligowski, w obliczu nowej koniunktury heklarki z Koniakowa musiały wprowadzić nowy produkt do wytwarzanego przez siebie asortymentu, zaczęły więc szydełkować nie tylko obrusy na ołtarze czy ornaty dla księży, lecz także stringi. Jedne z nich potraktowały tę zmianę jako wyraz nadążania za rynkowym zapotrzebowaniem, ale inne artystki nie kryły oburzenia. Członkini Stowarzyszenia Twórców Ludowych protestowała: „To nie jest dobry pomysł. To poniża koniakowską koronkę. Jej się nie robi według

mody, ale według starych wzorów. Nie może być tak, że koniakowska koronka jest na ołtarzach i, za przeproszeniem, na dupie” (Kuligowski 2007, s. 51).

Jeszcze innym przejawem zmiany funkcji danego wytworu, a więc utraty jego pierwotnego znaczenia, jest przypadek współczesnych przekształceń folkloru muzycznego, czyli zjawisko folku. Jak pisze Marta Trębaczewska, sięganie po tradycyjne motywy ludowe służy dziś zgoła innym celom niż w autentycznej kulturze wiejskiej. Wykorzystywanie dawnych melodii i rytmów pełni bowiem rolę poznawczo-inspirującą lub refleksyjno-mobilizującą i nastawione jest na doświadczenia głównie zmysłowe. Chodzi tu zatem o doznanie nowych jakości brzmieniowych, jakie niosą ze sobą stare techniki śpiewu czy użycie prymitywnych instrumentów, a nie np. o skuteczne odprawienie obrzędu wynikającego z przekonania o istnieniu sił nadprzyrodzonych albo (a tak właśnie tłumaczył stylistykę, kompozycję i artyzm pieśni ludowej Bystron) z wiary w paralelizm świata ludzkiego i przyrodniczego, współzależność odczuć człowieka i procesów natury (Trębaczewska 2011, s. 126).

Z całą pewnością można więc w odniesieniu do aktualnej popularności ludowych wątków i wytworów powiedzieć to, co przed wielu laty wyraził Stefan Kołaczkowski, wskazując właściwe przyczyny upodobania osób wykształconych do sztuki prymitywnej. Jego analizy poezji ludowej doprowadziły go do wniosku, że im większy dystans, tym łatwiej o niezrozumienie właściwych sensów i intencji twórcy, co oznacza, że odbiorca nastawia się i reaguje nie na te jakości, o które chodziło, lecz na zupełnie inne, być może drugorzędne lub nawet mimowolne.

W skład wrażenia estetycznego wchodzi zapewne poczucie egzotyczności albo prostoty lub dobitności, albo znów nikły wdzięk naiwności – wyliczał badacz. – To jest jednak pewne, że ani o prostotę, ani o naiwność artystom ludowym nie chodziło, że to były rzeczy mimowolne, a które nam właśnie się najbardziej podobają, więcej częstokroć niż te walory, które mieli na oku bezimienni twórcy. Stosunek więc nasz estetyczny do tych utworów jest wyraźnie perwersyjny, podoba nam się nie to, co podobało się autorom, a to, czego oni unikali (Kołaczkowski 1968, s. 337).

W tym kontekście należy jeszcze wspomnieć o szczególnych przypadkach kompletnego miksu kulturowego, w którym to, co tradycyjne, łączy się z nowoczesnym, a wszystko jest podporządkowane regułom komercyjnym. Interesujący przykład tego zjawiska stanowi muzyka disco polo: obok elementów zaczerpniętych z kultury globalnej można w niej wykryć wciąż trwałe

ludowe wzory, obecne np. w tradycyjnym kodzie przekazu treści „nieprzyzwoitych” (Napiórkowski 2018), zaś przeboje tego gatunku krążą w masowych nakładach i są popularne (prawdopodobnie są też podobnie rozumiane) w bardzo różnych środowiskach.

Ważnym dopełnieniem przedstawionego dotychczas opisu podwójnej cyrkulacji między kulturą wsi i kulturą narodową może być na początku trzeciego tysiąclecia po raz kolejny literatura wiejska. Podobnie jak miało to miejsce w okresach wcześniejszych, okazuje się ona jednym z niewielu obszarów, gdzie udaje się wyrażać autentyczne i w pełni podmiotowe doświadczenia związane ze swoistym „zderzeniem cywilizacji” czy – łagodniej mówiąc – z toczonym w Polsce międzykulturowym dialogiem, który „chłopski świat wartości” od ponad 100 lat prowadzi ze światem „pańskim”, miejskim czy inteligentkim. Trudno jednocześnie nie zauważyć, że wskutek realizowanego w Polsce po roku '89 modelu transformacji, który poddał kraj oddziaływaniom zglobalizowanego neoliberalizmu, reakcje prezentowane w powieściach tego nurtu można potraktować jako odpowiedź na zjawiska zachodzące już nie tylko w kontekście narodowym, ale i w o wiele szerszym, bo globalnym. Jak zauważa w zakończeniu swego artykułu poświęconego powojennej literaturze chłopskiej Przemysław Czapliński, w powieściach takich jak *Owoc żywota twego* Ewy Ostrowskiej czy *Pióropusz* Mariana Pilota można dopatrzeć się symptomów współczesnego etapu przewartościowywania dziedzictwa kultury wsi. Tym razem nie chodzi już jednak o nostalgię za na poły baśniowym modelem autarkicznym (lata sześćdziesiąte) ani o dramaty i tożsamościowe rozterki związane z awansem, a więc z poczuciem anomii i alienacji (lata siedemdziesiąte), czy o konieczność heroicznego przekroczenia granic własnego uniwersum w obliczu jego nieuchronnego rozpadu (lata osiemdziesiąte), co dużo później podsumował słynny esej Myśliwskiego *Kres kultury chłopskiej*), ale o sięgnięcie do potencjału plebejskiego buntu, którym kultura chłopska zawsze dysponowała, buntu wobec niesprawiedliwości społecznej, która dziś okazuje się owocem zdecydowanie ponadnarodowych tendencji. Symbolem tego zwrotu jest współczesny wzrost zainteresowania postacią Jakuba Szeli (np. sztuka Pawła Demirskiego i Moniki Strzępki *W imię Jakuba S.*), co Czapliński interpretuje jednoznacznie jako wyraz poszukiwania tradycji oporu, który obecnie – w warunkach realizowania globalnego kapitalizmu na peryferiach Europy – byłby sprzeciwem współczesnej „klasy ludowej”, czyli głównie prekariuszy i „słoiaków”.

Trudno oczywiście przewidzieć, czy to akurat literatura stanie się przestrzenią, gdzie najskuteczniej zostaną zakwestionowane wątki obecne w dyskursie elitarnym, który po roku '89 zaowocował wyjątkowo ostrą krytyką wszystkiego,

co wiejskie i chłopskie. Wypowiedzi zaliczane do tego nurtu, a formułowane nie tylko w publicystyce czy sporach politycznych, lecz także w tekstach naukowych, porównywano nieraz do mowy nienawiści, neoliberalnego dyskursu rasistowskiego, stygmatyzujących praktyk orientalizowania i typowo miejskiego szowinizmu (Bukraba-Rylska 2017). Chyba warto, aby zyskał on przeciwwagę w dyskursie plebejskim, odwołującym się nie tyle do zastanych mitów o wsi (bo nawet te pozytywne są skażone perspektywą zewnętrzną, która – co było widoczne na przestrzeni ponad 150 lat zrelacjonowanej powyżej podwójnej cyrkulacji między kulturą wsi a jej otoczeniem – sprowadza się zawsze do przedmiotowo-eksploatacyjnego bądź infantylno-ludycznego traktowania wsi oraz jej wszelkich zasobów – materialnych, przyrodniczych, ludzkich i kulturowych), ile potrafiący zdobyć się na wyartykułowanie nowej, bardziej podmiotowej wizji relacji między światem wiejskim a miejskim. Jak przekonują bowiem badacze, to właśnie ta generalna – nie tylko w przypadku Polski, ale i świata – opozycja zaowocuje w przyszłości najgłębszymi konfliktami o charakterze cywilizacyjnym (Bodenstedt 1998; Wallerstein 2004). Poza innymi, może nawet bardziej doniosłymi zadaniami, dyskurs plebejski realizowany na gruncie polskiej kultury miałby dokonać przewartościowania tradycji wiejskich tak, aby ich symbolem nie był już, jak miało to miejsce w przeszłości, Bartosz Głowacki na czele kosynierów, roztańczony zespół folklorystyczny prezentowany podczas targów sztuki ludowej albo koniakowska korona zdobiąca nie tylko oltarze.

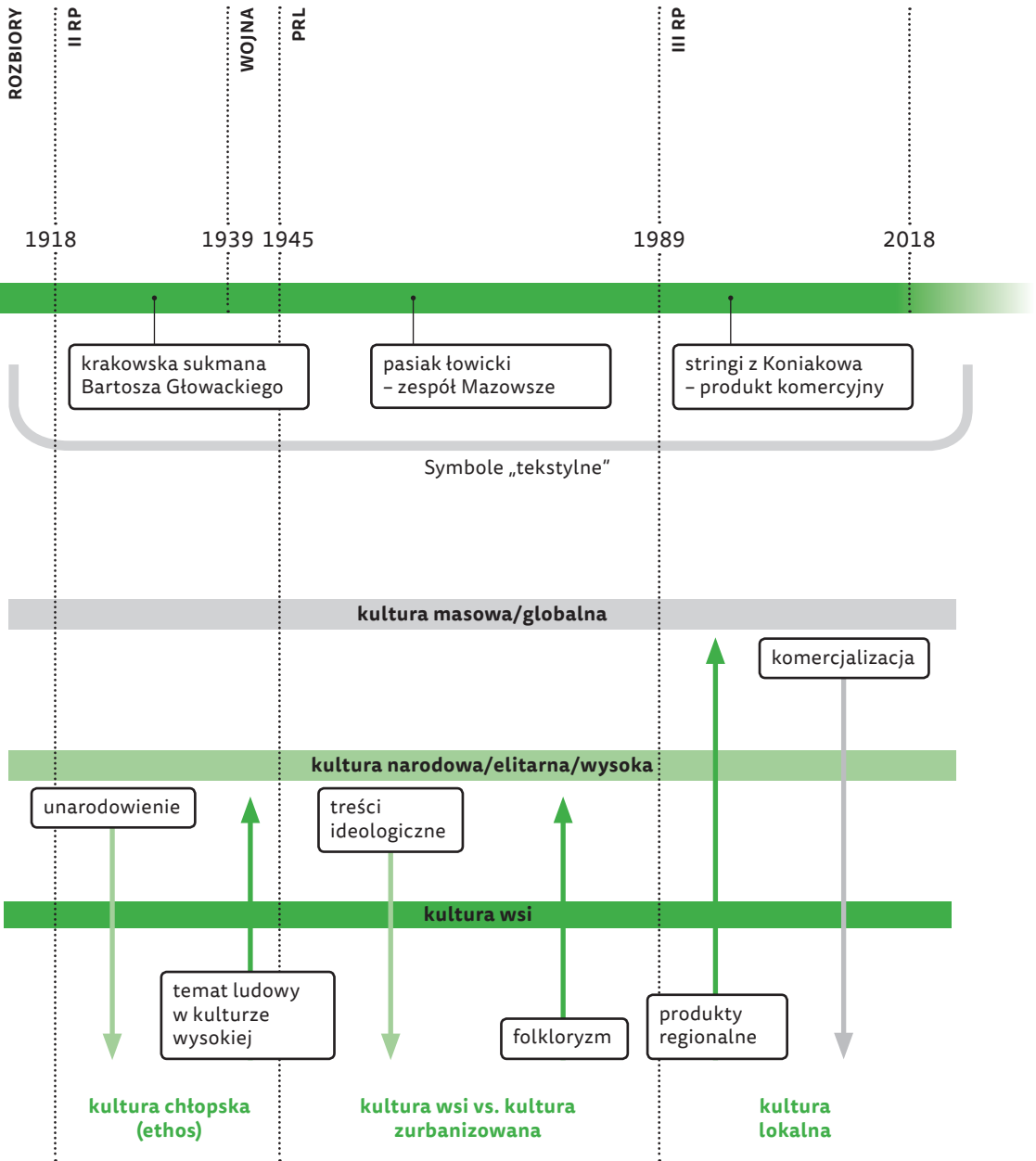
Sformułowany tu postulat rodzi jednak pytanie o szanse pojawienia się opozycyjnego wobec elitarnego dyskursu plebejskiego czy nawet populistycznego (*Nowy Obywatel* 2018). Badania pokazują, że – wbrew temu, jakie wrażenie można by odnieść, śledząc oficjalną debatę publiczną – w polskim społeczeństwie przewagę mają nie poglądy niechętne wsi i krytyczne wobec jej dziedzictwa, ale właśnie opinie bardzo pozytywne (Bukraba-Rylska 2004). O ile jednak te pierwsze, będące udziałem osób młodszych, dobrze wykształconych, zamieszkujących duże miasta i mających kontakt ze wsią tylko podczas wakacyjnego wypoczynku, są artykułowane i nagłaśniane przez przedstawicieli środowisk opiniotwórczych, o tyle te drugie, właściwe osobom starszym, o niższym wykształceniu, mieszkającym na wsi bądź w małych miasteczkach i dobrze znającym wiejskie realia, pozostają w znacznym stopniu niewerbalizowane, a nawet nieuświadomione, bo niejednokrotnie dopiero specjalne techniki badawcze ujawniają całkiem dobrą znajomość tradycji wiejskich. Problem w tym, że jak na razie pozostają one w stanie niejako latentnym, tworzą zasób „prześniony” – zakodowany przede wszystkim somatycznie, a więc

w utrwalonych skryptach behawioralnych, jak np. (prawidłowo identyfikowany przez 80% badanych!) odruchowy gest kreślenia na chlebie znaku krzyża. Aktywacja tego uśpionego potencjału zaowocowałaby z pewnością powstaniem zupełnie nowych narracji na temat polskiej wsi, a także rezygnacją z dotychczasowych, „tekstylnych” symboli dziedzictwa wiejskiego, którymi dotąd były: krakowska sukmana – w legendzie patriotycznej – pasiak łowicki – w micie wsi roztańczonej i rozśpiewanej – czy wreszcie stringi z Koniakowa – w obrazie wsi ochoczo wpisującej się w reguły gospodarki wolnorynkowej.

## Podsumowanie

Pojęcie kultury wsi (rozumiane jako zjawisko odrębne od estetyczno-naukowo-ideologicznego konstruktów zwanego kulturą ludową, ale też niejednoznaczne z kulturą chłopską, stanowiącą dorobek jednej tylko grupy zamieszkującej wieś) musi obejmować wszelkie elementy pojawiające się i używane w tym środowisku. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala zaś na stwierdzenie, że kultura wsi zawsze stanowiła i stanowi nadal wciąż zmieniający się zespół treści o różnym pochodzeniu, które trafiają tam z zewnątrz. Równocześnie jednak wieś nie jest tylko ich biernym odbiorcą, bo potrafi je przekształcać stosownie do swoich możliwości, potrzeb oraz upodobań, a ponadto sama stanowi źródło inspiracji, z którego czerpią przedstawiciele innych środowisk. Wszystkie te zjawiska składają się na proces podwójnej cyrkulacji, który sprawia, że – z jednej strony – na wieś oddziałują coraz to nowe konteksty – a z drugiej – że treści wiejskie przenikają do tych różnych kontekstów. Przepływające w jedną bądź drugą stronę elementy ulegają różnym przekształceniom i zniekształceniom, nadaje się im też różne znaczenia, ponadto są one waloryzowane estetycznie, a także ideowo, i dzięki temu niejednokrotnie stają się składnikiem dyskursu toczącego aktualnie w sferze artystycznej oraz publicznej. Możliwe jest więc śledzenie tego procesu zarówno z punktu widzenia środowisk wiejskich, jak i z perspektywy narodowej czy globalnej; godny polecenia jest też ogląd łączący te wszystkie częściowe ujęcia. Wówczas jednak określenia takie jak oryginalność, rdzenność czy tożsamość okazują się zaledwie instrumentalnym naddatkiem, swego rodzaju derywacją wobec podstawowego rezydium: w znacznym stopniu autonomicznego i samoorganizującego się systemu kultury jako takiej, do której kolejnych wersji czasem za bardzo przywiązują się nie tylko, co zrozumiacie, jej uczestnicy, ale i badacze.





Oś diachroniczna: relacje kultura narodowa–kultura ludowa (oprac. własne)

## Literatura

- Aleksander T. (1985). Tradycje domu kultury w Polsce. W: J. Kargul (red.), *Domy kultury w Polsce Ludowej*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Bodenstedt A. (1998). Rolnictwo Europy – wspólne dziedzictwo czy kość niezgody? W: Z.T. Wierzbicki, A. Kaleta (red.), *Rolnictwo i wieś europejska*. Toruń: UMK.
- Bojarska S. (1916). *Nasz dorobek kulturalny*. Warszawa: Kronika Rodzinna.
- Bojko J. (2002). *Gorące słowa*. Kraków: Universitas.
- Bourdieu P. (1990). *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Warszawa: PWN.
- Bujak F. (1903). *Żmija*. Kraków: Gebethner i Ska.
- Bukraba-Rylska I. (2000). *Kultura w społeczności lokalnej. Podmiotowość odzyskana?* Warszawa: IRWiR PAN.
- Bukraba-Rylska I. (red.) (2004). *Polska wieś w społecznej świadomości*, Warszawa: IRWiR PAN.
- Bukraba-Rylska I. (2010). Kultura na wsi. W: J. Wilkin, I. Nurzyńska (red.), *Raport o stanie wsi. Polska wieś 2010*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bukraba-Rylska I. (2017). Polska wieś w badaniach socjologicznych, czyli nic nie jest oczywiste. W: D. Rembiszewska (red.), *Dynamika rozwoju gwar słowiańskich*. Warszawa: IS PAN.
- Burszta J. (1974). *Kultura ludowa, kultura narodowa*. Warszawa: LSW.
- Burszta J. (1985). *Chłopskie źródła kultury*. Warszawa: LSW.
- Burszta W. (2009). *Od mowy magicznej do szeptów popkultury*. Warszawa: SWPS.
- Buzek J. (1915). *Pogląd na wzrost ludności ziem polskich w wieku XIX*. Kraków: Instytut Ekonomiczny.
- Bystron J.S. (1930). Źródła kultury. W: *Kultura wsi. Biuletyn XII konferencji oświatowej*. Warszawa: Książnica-Atlas.
- Chałasiński J. (1984). *Młode pokolenie chłopów*. Warszawa: LSW.
- Chałasiński J. (1995). Szlaki kultury polskiej. *Sycyna*, 3 (17), 5–6.
- Chrobak T. (1998). *Filozoficzne przesłanki agraryzmu*. Rzeszów: WSP.
- Czapliński P. (2016) Przemieszczenia. O powojennej prozie chłopskiej. W: R. Sendyka i in. (red.), *Migracyjna pamięć, wspólnota, tożsamość*. Warszawa: IBL PAN.
- Czarnowski S. (1956). Podłoże ruchu chłopskiego. W: tegoż, *Dzieła*, t. 2. Warszawa: PWN.
- Damrosz J. (red.) (1985). *Kultura wsi – kryzys wartości?* Warszawa: LSW.
- Dąbrowska M. (1936). Przedmowa, W: *Pamiętniki chłopów*. Warszawa: IGS.
- Dobroński A. (red.) (1997) *Czy zmierzchna kultura ludowej?* Łomża: Stopka.
- Dobrowolski K. (1966). *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Duda-Dziewierz K. (1938). *Wieś małopolska a emigracja amerykańska*. Warszawa-Poznań: PIS.
- Falkowska M. (1997). Czas wolny i orientacje kulturalne Polaków. W: M. Falkowska (red.), *Wartości, praca, zakupy... O stylach życia Polaków*. Warszawa: CBOS.
- Fottorino E. (1999). *Człowiek ziemi*. Warszawa: LSW.
- Gołębiowski B. (1990). Kultura wsi i chłopów w Polsce. Procesy zmian. W: Z. Hemmerling (red.), *Wieś polska 1944–1989*. Warszawa: INP UW.

- Handelsman M. (1949). Wstęp. W: K. Deczyński, *Żywoć chłopa polskiego na początku stulecia*. Warszawa: Wydawnictwo Ludowe.
- Hryniewicz J. (2007). *Stosunki pracy w polskich organizacjach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Janion M. (1980). *Odnawianie znaczeń*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Klekot E. (2014). Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna*, 1, 86–99.
- Kłóskowska A. (1972). *Spółeczne ramy kultury*. Warszawa: PWN.
- Kołaczkowski S. (1968). Nasz stosunek estetyczny do poezji ludowej. W: tegoż, *Pisma wybrane*. Warszawa: PIW.
- Kotula F. (1975). Folklor sakralny i świecki. *Literatura Ludowa*, 19 (3), 23–44.
- Kuligowski W. (2007). Stringi w kulturze. Przypadek Koniakowa. W: tegoż, *Antropologia współczesności*. Kraków: Universitas.
- Kuraś F. (1925). *Przez ciernie żywota*. Częstochowa: Książnica Narodowa.
- Lash S., Lury C. (2011). *Globalny przemysł kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Magryś F. (1987). *Żywoć chłopa działacza*. Warszawa: LSW.
- Matuchniak-Krasuska A. (1988). *Gust i kompetencja. Spółeczne zróżnicowanie recepcji malarstwa*. Łódź: UŁ.
- Nałkowski W. (1895). *Forpoczty*. Lwów: Drukarnia Naukowa.
- Napiórkowski M. (2018). Seks w rytmie disco polo. *Tygodnik Powszechny*, 15, 68–70. *Nowy Obywateł. Pismo na rzecz sprawiedliwości społecznej* (2018), 26.
- Pawełczyńska A. (1966). *Dynamika przemian kulturowych na wsi*. Warszawa: PWN.
- Pigoń S. (1983). *Z Komborni w świat*. Warszawa: LSW.
- Pigoń S. (1946). *Zarys nowszej literatury ludowej*. Kraków: Gebethner i Ska.
- Pobłocki K. (2017). *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Warszawa: bęc zmiana.
- Rifkin J. (2003). *Wiek dostępu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Sadowski A. (1994). *Procesy ruralizacji*. Kraków–Białystok: Ekonomia i Środowisko.
- Siekierski S. (1983). Dyskwalifikacja kultury chłopskiej w pierwszej połowie lat 50. *Przegląd Humanistyczny*, 27 (4), 27–48.
- Siekierski S. (1992). *Etos chłopski*. Kraków: Galicja.
- Skorupka T. (1967). *Kto przy Obrze, temu dobrze*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Stomka J. (1983). *Pamiętniki włościanina*. Warszawa: LSW.
- Stomma L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Łódź: Piotr Dopierała.
- Styk J. (1993). *Chłopski świat wartości*. Włocławek: Duszpasterstwo Rolników.
- Styś W. (1959). *Współzależność rozwoju rodziny wiejskiej i jej gospodarstwa*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sulima R. (1982). *Literatura a dialog kultur*. Warszawa: LSW.
- Sułkowski B. (2011). „Spółeczne ramy kultury” czterdzieści lat później. *Kultura i Społeczność*, 55 (2/3), 35–68.
- Szczepanowski S. (1888). *Nędza Galicji w cyfrach*. Lwów: Gubrynowicz i Schmidt.
- Świętochowski A. (1976). *Liberum Veto*. Warszawa: PIW.
- Trębaczewska M. (2011). *Między folklorem a folkim*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Tyszka A. (1987). *Ideaty i interesy kultury*. Warszawa: PWN.

- Wasilewski J. (1986). Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie. *Studia Socjologiczne*, 26 (3), 45–82.
- Wiślicz T. (2001). *Zarobić na duszne zbawienie*. Warszawa: Neriton.
- Witos W. (1964). *Moje wspomnienia*. Paryż: Instytut Literacki.
- Wolf K. (2008). *Książka w społecznej przestrzeni polskiej wsi*. Warszawa: Biblioteka Narodowa.
- Ziejka F. (1984). *Złota legenda chłopów polskich*. Warszawa: PIW.