

KILKA UWAG W KWESTII TZW. ŚWIADOMOŚCI CHŁOPSKIEJ

Dociekania nad stanami i treścią ludzkiej świadomości należą z pewnością do najbardziej intrygujących tematów zajmujących przedstawicieli nauk humanistycznych. Trudności, jakie stają przed tego typu badaniami, są różnorakiej natury. Nie ma przede wszystkim zgody co do tego, czy nauka może w ogóle zasadnie wypowiadać się na temat świadomości społecznej, czy jedynie ekstrapoluje ona wiedzę o świadomości indywidualnej na większe, indukcyjnie konstruowane zbiory jednostek, których suma zdaje się wyrażać ową globalnie pojmowaną „świadomość zbiorową” (ponadjednostkową). Nie wchodząc zupełnie w zagadnienie, jaki mianowicie status ontologiczny można przypisać pojęciu świadomości ludzkiej, przejdźmy do krótkiego zasygnalizowania możliwych, epistemologicznych ujęć tej kwestii.

Otóż linia sporu dotyczącego charakteru przesądzeń humanistyki przebiega na kontinuum, którego dwa bieguny wyznaczają pojęcia indywidualizmu i antyindywidualizmu metodologicznego. Zgodnie z tym pierwszym stanowiskiem, w nauce mówić możemy jedynie o tym, co istnieje realnie — o pojedynczych ludziach i ich dyspozycjach zachowaniowych; jednostki ludzkie są ostatecznym składnikiem świata społecznego, im jedynie przypisać można status całkowicie realistyczny. Zjawiska oraz całości społeczne wyjaśnialne są zawsze poprzez odwołanie się do zachowań poszczególnych jednostek. Zwolennik tezy indywidualizmu metodologicznego będzie skupiać swą uwagę na jednostkach nawet wówczas, gdy docelowym przedmiotem jego analiz będą grupy społeczne (etniczne, etnograficzne, plemiona, klasy), wzory zachowań czy określone formy świadomości ponadindywidualnej. Jedynie tym pierwszym przypisze on status całkowicie realnych „bytów”, te drugie traktując jako abstrakcje czy uogólnienia (pojęcia w rodzaju „społeczeństwa” czy „etnosu” posiadają w tym kontekście charakter instrumentalistyczny). Innymi słowy: każde zjawisko społeczne można wyjaśnić ostatecznie powołując się na odpowiednie zjawiska indywidualne.

Drugi nurt refleksji — antyindywidualistyczny względnie holistyczny — sytuuje się na przeciwnym krańcu skali ujęć relacji między tym, co jednostkowe, a tym, co ponadindywidualne. Zgodnie z holistycznym ujmowaniem rzeczywistości badanej, poszczególne grupy społeczne posiadają właściwości swoiste, nieredukowalne do pojedynczych części (jednostek) składających się na te grupy. W obrębie antyindywidualizmu metodologicznego wyróżnić możemy kilka stanowisk różniących się stopniem „ostrości” niezgody na ujęcie indywidualistyczne: od stanowiska umiarkowanego po skrajny antyindywidualizm metodologiczny rodzaju, dajmy na to, L. Althussera¹.

Jedną z wersji stanowiska antyindywidualistycznego jest taki jego wariant, w ramach którego prawomocne jest mówienie o „świadomości społecznej” i „społecznej praktyce” jako sferze zjawisk, która nie podlega redukcji do indywidualnych wariantów owej świadomości i praktyki. Świadomość społeczna oznacza tutaj będzie zbiór (zespół) tych wszystkich sądów funkcjonujących we wchodzącej w rachubę grupie, które regulują orientację wartościującą oraz działania ku ideom wartościującym tej grupy skierowane. Sądy te są — jest to istotne uzupełnienie — powszechnie w tej grupie akceptowane (świadomie bądź nie) lub — co najmniej — są powszechnie respektowane. Nie oznacza to wcale, że posługiwanie się terminem: „świadomość jednostkowa” jest nieuprawnione, albo że „świadomość społeczna” obejmuje całkowicie świadomość indywidualną. W proponowanym ujęciu chodzi jedynie o to, iż interesować nas będzie

zakres przekonań funkcjonujących globalnie w skali ponadindywidualnej badanej grupy — w naszym przypadku będą to przekonania mieszkańców wsi konstytuujące tzw. świadomość chłopską zarówno w jej wymiarze historycznym, jak w dobie obecnej. Innymi słowy pytamy: czy można mówić o kulturze chłopskiej jako o specyficznym typie struktury funkcjonalnej rządzącej się własnymi formami świadomości, regulującymi różne typy działań praktycznych obserwowanych w tego typu wspólnotach.

Pojęcie „świadomości”, którym tak chętnie operuje się w różnych kontekstach, implikuje, że mamy do czynienia z pewną rzeczywistością myślową zorganizowaną w taki sposób, iż można jej przypisać postać sądów względnie przekonań dwojakiego rodzaju — norm i dyrektyw; „świadomość” ukrywa się — jak się to powszechnie ujmuje — za ekstraspekcyjnie obserwowalnymi stanami rzeczy. Można byłoby powiedzieć następująco: etnolog ma do dyspozycji dwojakiego rodzaju dane: 1. obserwacje — i/lub — dokumentacyjne opisy czynności i obiektów kulturowych oraz 2. pojęciowy, klasyfikacyjny, świadomościowy aspekt rzeczywistości kulturowej, o którym wnioskuje się bądź z danymi typu pierwszego, bądź rekonstruuje się go bezpośrednio jako intuicyjnie daną sferę ideacyjną każdej kultury. W obu przypadkach przyjęcie istnienia „myślowej” strony kultury jest niezbędne do tego, aby w sposób adekwatny klasyfikować, wyjaśniać, interpretować i przewidywać pojawiające się czynności i obiekty kulturowe (inaczej: tłumaczyć zachowania i ich efekty). Tak więc konkretnymi zachowaniami zawsze „rządzi” jakiś system reguł, który jest wobec nich pierwotny i przyjęcie którego wyjaśnia w ogóle fenomen generatywności procesów formowania się zjawisk kultury. Granice pomiędzy poszczególnymi sferami świadomości nie zawsze są ostre a odpowiednie zespoły przekonań tworzą zbiory dopełniające się; najczęściej zdarza się tak, że to samo przekonanie (normatywne bądź dyrektywne) funkcjonuje jednocześnie w kilku różnych sferach kultury. Weźmy choćby etnograficzną, typową dla tej nauki, kwestię różnic i podobieństw pomiędzy „rytuałem”, „obrzędem”, „obyczajem” i „zwyczajem”. Zależnie od tego jaką motywację świadomościową przypiszemy obserwowanym działaniom ludzi: magiczno-religijną, czysto religijną, obyczajową czy jedynie potraktujemy owe działania jako nawykowe (indywidualne), mówić możemy o odpowiednich sensach tych działań: rytualno-magicznych, obrzędowych, obyczajowych i zwyczajowych.

Warto — jak się wydaje — zastanowić się nad związkiem łączącym pojęcie „stanu świadomości” czy „świadomości” w ogóle, z pojęciem, które często pojawia się w pracach etnologicznych i do którego etnologowie są szczególnie „przywiązani”. Chodzi o „wzór kultury” i jego pochodne, np. „wzory kultury chłopskiej” itp. Otóż, obydwa te pojęcia cechuje wspomniany ponadindywidualny charakter; jeśli jako kulturę będziemy traktować sferę ludzkich przekonań, również i pojęcie „wzoru kulturowego” nabiera w tym kontekście pewnego trwałego, a więc utrzymującego się przez czas dłuższy — uświadamianego bądź nie — układu sądów decydujących o specyficznym charakterze świadomości interesującego nas społeczeństwa czy grupy. Na marginesie dodajmy, że z terminem „wzór kultury” koresponduje pojęcie „kategorii kultury”, którym posługuje się Aron Guriewicz.²

Proponujemy zatem za wzór kulturowy traktować względnie trwałe formy owych sądów (przekonań), które: a. tworzą system

obowiązujących w danej grupie norm i dyrektyw postępowania i ocen postępowania; b. „przekraczają” ramy poszczególnych form świadomości społecznej w tym sensie, iż mimo funkcjonowania w różnych dziedzinach kultury stanowią ponadto (oderwane od swoich kontekstów) wyznaczniki globalnej samoświadomości tej grupy; c. stanowią rodzaj instancji światopoglądowej motywującej działania poszczególnych podmiotów; d. posiadają funkcję integrująco-różnicującą, tzn. pozwalają odróżniać członków rzeczonej grupy od nie-członków, skąd bierze się w szczególności np. stosunek do obcych.

Od razu jednak należałoby zaznaczyć, że w przeciwieństwie do „świadomości społecznej”, pojęcie „wzoru kulturowego” jest z założenia zależne od preferencji badacza. Oznacza to, że to właśnie badający decyduje, które z zespołów sądów zrekonstruowanych jako formy świadomości analizowanej grupy, należy traktować jako wzorcowe, typowe, chciałoby się rzec etnologiczne. Wyrażając się jeszcze inaczej: wzajemnego zestawienia tych przekonań w obowiązujący wzór kulturowy dokonuje badacz, który pragnie uwypuklić te cechy myślenia, które ukształtowały się w rodzaj struktur długiego trwania.

Zanim przejdziemy do omówienia pierwszych nasuwających się wniosków związanych z analizowaniem świadomości współczesnych mieszkańców wsi pod kątem możliwości ich skodyfikowania w system przekonań, jeszcze jedna uwaga o charakterze wprowadzającym. Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, badanie i opisywanie stanu świadomości jakiegokolwiek zbiorowości ludzkiej jest zadaniem tyleż nęcącym, co pełnym pułapek. Zanedbuje się bowiem jeden z najistotniejszych elementów prawidłowo prowadzonej analizy — wykazania dwóch rodzajów determinant współdecydujących np. o stanie świadomości mieszkańców wsi. O społecznej akceptacji elementów świadomości społecznej — w skali ogólnonarodowej, wewnątrzklasowej czy choćby środowiskowej — decyduje (będąc owej akceptacji warunkiem niezbędnym) ich funkcjonalność względem „życiowej” praktyki społeczności (w naszym wypadku — wiejskiej). To jedna sprawa. Drugą determinantę świadomości społecznej stanowi zastana tradycja kulturowa, kulturowe wzory myślenia i oglądu świata. A zatem o istniejących formach świadomości mieszkańców wsi decydują zarówno obiektywne warunki społeczno-ekonomiczne (zmiany w sposobach gospodarowania na roli, zajęcia o charakterze rolniczo-przemysłowym, „wyrównywanie standardów” itd.), jak i myślowo-genetyczny związek nowo pojawiających się elementów kultury z istniejącą jej tradycją. Wielu badaczy negliguje szczególnie drugą z podanych determinant, sądząc, że zmiany społeczno-ekonomiczne automatycznie niejako pociągają za sobą także równoległe zmiany w sferze świadomościowej, których nie wahają się określać mianem „rozpadu tradycji”. Niestety, również i opracowania etnologiczne nie są wolne od tego typu zwulgaryzowanych sądów; stąd m.in. bierze się tak ostre przeciwstawianie tradycyjnej społeczności wiejskiej zmodernizowanej wsi doby współczesnej.³

Aby w sposób dobitny i jednoznaczny ukazać sedno omawianego „wulgarnego materializmu” połączonego z klasycznym przykładem „wishful thinking”, sięgnijmy po kuriozalne opracowanie Józefa Kuczyńskiego pt. *Postawy światopoglądowe chłopów*. Interesujący nas autor zakłada po prostu, że takie zdobycze cywilizacyjne, jak możliwość słuchania radia, oglądania TV, czytania o lotach kosmicznych, są wystarczającą przesłanką umożliwiającą wyrugowanie raz na zawsze ze świadomości chłopskiej „fałszywych pojęć, supozycji, przeświadczeń i praktyk, sprzecznych z naukowymi prawami przyczynowości i logiką, a będących jedynie wytworem naiwnego myślenia, prymitywnej wyobraźni i uczuciowych skojarzeń”⁴. Pomijając już fakt, iż drugi człon przytoczonego zdania doskonale oddaje sposób myślenia właśnie Kuczyńskiego, zawartość merytoryczna tego sądu jest taka oto: po wiekach panowania sfera religii na przelomie lat 50-tych i 60-tych w sposób nieuchronny jest już w zdecydowanym odwróceniu, chłop zaś opowiada się za jedynie słusz-

nym „racjonalnym poglądem na świat”, w ramach którego traktaty z fizyki zastępują wiarę w Boga.

Otóż wbrew temu, co zdawali się sądzić entuzjaści w rodzaju Kuczyńskiego, zmieniające się (a jest to proces ciągły) warunki społeczno-ekonomiczne nie wytwarzają po prostu od podstaw nowej kultury; aby nowe elementy kultury zintegrowały się w świadomości społecznej, niezbędna jest w nich obecność pierwiastka tradycji. Jak to ujmuję Jerzy Kmita: „Nie można na przykład propagować skutecznie moralności, obyczajowości, sztuki itp. o charakterze laickim, jeżeli społecznie zaakceptowane są i funkcjonują kulturowo wartości religijno-swiatopoglądowe; nie odwołując się do nich, wymyślone spekulatywnie: moralność, obyczajowość, sztuka — są martwe, nie mogą zaistnieć kulturowo, nie funkcjonują w trybie społeczno-regulacyjnym.”⁵

Świadomość współczesnych mieszkańców wsi polskiej wydaje się stale oscylować pomiędzy wartościami religijno-swiatopoglądowymi a rozszerzającym się zakresem wartości świecko-swiatopoglądowych. Nie wydaje się, abyśmy mogli mówić o dominacji którejkolwiek z tych waloryzacji, chociaż oczywiście w różnych momentach jedna z nich wysuwa się na czoło. Sytuacja jest jednak o tyle specyficzna, iż wiele elementów tradycji kulturowej ulega stalej destrukcji (przede wszystkim powszechnie respektowana moralność, o której za chwilę), natomiast elementy nowego stanu kultury funkcjonują szczątkowo pod wpływem alternatywnych wizji świata, z których żadna nie stanowi zwartego bloku mogącego być źródłem autentycznie przeżywanego światopoglądu. Stale jeszcze obserwujemy proces konfrontacji tradycyjnych systemów przekonań z treściami wynikającymi z rozszerzania się „świata poznawczego” współczesnej wsi. Tak więc 1. tradycja kulturowa wsi (szczególnie tradycyjny światopogląd) staje się coraz bardziej szczątkowa, niekiedy świadomie się z niej rezygnuje, nadając jej ujemny walor aksjologiczny bądź wręcz neguje. Jednocześnie 2. nie ogarnia się w pełni złożoności doby współczesnej z jej informacyjnym natłokiem, nie w pełni w niej partycypuje jako, mniej lub bardziej, zwartym systemie wskazującym „styl życia” wraz z jego wartościami naczelnymi i pochodnymi. Decydujące znaczenie ma w tym względzie swoista filtracja przekazywanych treści przez „ludowy” ogląd świata. Światopogląd chłopski nigdy nie był światopoglądem explicite, był utajony, zakładany jedynie żywiołowo, którego odpowiednie partie wykształciły się zwyczajowo w praktyce społeczności chłopskiej.⁶ Również i obecnie u przeciętnego mieszkańca wsi nie posiada postaci skodyfikowanej, a ponadto współwyznaczają go treści niejednorodne — zarówno religijne, jak typowo świeckie.

Na styku punktów pierwszego i drugiego — szczątkowej i wybiórczej tradycji (ów panoszący się powszechnie folklor jako synonim „dobrej” tradycji) oraz nowych stanów kultury propagowanych przez nowoczesny światopogląd nowożytny, tworzy się owo niejednorodne „myślowe zaplecze” współczesnego chłopca. Ewolucja świadomości społecznej — wbrew zamierzeniom ideologiczno-politycznym — jest na wsi, a i w Polsce jako takiej, procesem całkowicie żywiołowym, który przebiega różnie, zależnie od uwarunkowań pokoleniowych. Dysharmonia światopoglądowa — swoisty brak spójnego oglądu świata, tłumaczącego jednoznacznie jego sens i zorganizowanie — charakteryzuje przede wszystkim pokolenie ludzi, których wychowanie odbywało się jeszcze w ramach powszechnie obowiązującego światopoglądu religijnego. Proces ewolucji świadomości u tego pokolenia, nie dość, że całkowicie żywiołowy (nikt tych ludzi nie „uczył” partycypacji w zmieniającym się zorganizowaniu myślowym świata, jeśli nie liczyć pseudozabiegów wiadomego okresu), przybrał postać wiedzy fragmentarycznej i niespójnej. Jest to jakby bytowanie pomiędzy tradycją kulturową (którą potrafi się jeszcze w szerokim zakresie aktualizować — o czym wiedzą najlepiej etnografowie)⁷, a respektowaniem sądów, które obowiązują oświeconego mieszkańca wsi końca XX wieku; oczywiście w optyce przedstawicieli omawianego pokolenia respektowanie owo przybiera często formę zwykłego werbalizmu.

Integrowanie treści świecko-światopoglądowych, narzucających się za pośrednictwem ponadlokalnych oddziaływań współczesnej kultury, jest niepełne i dalekie od pełnej akceptacji czy nawet poprawnej interpretacji. Powierzchniowość przyswajania sobie tych treści łączy się ze stałym konfrontowaniem ich wartości z dotąd akceptowanymi (choć często utajonymi) normami światopoglądu religijnego w szerokim sensie. Z jednej strony podkreśla się stale utrzymujący się dystans wsi w stosunku do możliwości, jakie daje miasto; z drugiej zaś właśnie aglomeracje miejskie uważa się za rozsądnika wszelkiego zła społecznego. A więc zauważmy: pragnie się modernizacji, w tym także przemian w mentalności chłopskiej, ale jednocześnie chciałoby się narzucić mieszkańcom miast wartości i normy obyczajowo-moralne obowiązujące niegdyś (tzn. w czasie, gdy pokolenie, o którym mowa nabierało dojrzałości społecznej) na wsi.

Młodsze pokolenie wsi — wychowane i wykształcone w trakcie przyspieszonych przemian świadomościowych spowodowanych przede wszystkim rozszerzoną partycypacją w *orbis exterior*, pretenduje wyłącznie do znajomości i akceptacji świata w ujęciu proponowanym przez kulturę masową, przez oddziaływania obliczone na kształtowanie świadomości współczesnego człowieka w duchu postępującej prywatności i moralności neomieszczańskiej. Aspiruje się zatem do życia zgodnie z punktem drugim — z normami światopoglądu świeckiego (o dominujących wartościach konsumpcyjnych), przeważającego we wszelkich przekazach treści oddziałujących na świadomość (poza Kościołem, rzecz jasna!). Widać tę szczególną dbałość o manifestowanie swojej przynależności do kultury — nazwijmy ją — bez piętna lokalności (nie ma np. regionalnych wariantów video lub muzyki pop). Aby odwołać się do obrazowego sformułowania — mieszka się w *orbis interior* (który notabene traci cechy swoiste), ale uważa za pełnoprawnego uczestnika *orbis exterior*⁸.

Na wstępie niniejszych uwag wspomnieliśmy już o kwestii rysujących się trudności w orzekaniu o stanach świadomości społecznej; dobitnym tego faktu wyrazem mogą być etnograficzne badania nad światopoglądem chłopskim i sferą moralności. Główną funkcją światopoglądu jest dostarczanie zespołów przekonań, przekazów światopoglądowych reprezentujących wizję „całej rzeczywistości”. Systemy światopoglądowe wyznaczają, z jednej strony, grupę pozytywnych wartości ostatecznych, wskazujących, najogólniej, sens życia, z drugiej negatywnie aksjologicznie traktującą o wartościach negatywnych. Owa waloryzacja światopoglądowa celów działań człowieka i pośrednio samych tych działań, przebiega odmiennie w zależności od typu społeczeństwa i kultury. Historycznie dane światopoglądy wysuwają zawsze na plan pierwszy jedną z form świadomości społecznej. Idąc tropem Maxa Webera wyróżnić można trzy zasadnicze odmiany światopoglądu — magiczny, religijny i nowożytny; pamiętać jednak należy, iż rzadko występują one w „czystej” formie, najczęściej łącząc elementy pochodzące z różnych okresów. Zgodnie z koncepcją rozwijaną przez Jana Grada⁹ (o której z braku miejsca nie możemy szczegółowo mówić) zjawiska moralne stanowią dziedzinę funkcjonującego społecznie światopoglądu, który stanowi wręcz myślowe zaplecze moralności. Moralność danej grupy, w naszym wypadku mieszkańców wsi, to zespół społecznie respektowanych (czy wręcz akceptowanych) wartości, tj. przekonań normatywno-dyrektywnych odnoszących się do stosunków międzyludzkich oraz działań, które intencjonalnie bezpośrednio nie dotyczą tych stosunków, ale wywierają na nie wpływ decydujący; chodzi więc także o relacje człowiek-przyroda czy człowiek-„siły nadprzyrodzone”. Umieszczenie sfery moralności w obrębie światopoglądu pociąga za sobą konsekwencje, o których teraz chcielibyśmy szerzej podyskutować. Przede wszystkim powiązanie światopoglądu z moralnością implikuje, że to czynniki, które determinują systemy światopoglądowe, determinują również moralność. Po drugie, wszelkie normy moralne należy relatywizować do właściwego im światopoglądu, gdyż to przekazy światopoglądowe charakteryzują odpowiednie wartości

i sposoby ich osiągania. Powoduje to, że te same wartości moralne czy normy je wyznaczające mogą być różnie pojmowane w zależności od kontekstu światopoglądowego; ponadto w ramach tego samego systemu światopoglądowego wartości moralne o tyle mogą ulegać zmianie, o ile nastąpi zmiana w interpretacji wyznaczającego je przekazu.

Jako że wartości moralne są wytwarzane przez przekazy światopoglądowe, które, historycznie rzecz biorąc, należały do różnych form świadomości społecznej (magii, religii i filozofii świecko-światopoglądowej), formy tej świadomości są jednocześnie moralnotwórcze. W związku z tym faktem, od typu waloryzacji światopoglądowej dominującej w określonej społeczności zależy mechanizm waloryzacji „moralnej” poszczególnych sfer kultury. Przyjęcie powyższych założeń stawia w innym świetle problem tzw. klasowego charakteru moralności; otóż mechanizm waloryzacji może być identyczny dla różnych warstw społecznych i rodzaj tej waloryzacji determinuje moralne nacchowanie działań różnego typu.

Wartości moralne stanowią możliwy do odróżnienia zespół wartości nadrzędnych, ostatecznych, funkcjonujących w sposób analogiczny, jak dzieje się to w wypadku światopoglądu. Jeśli — za Anną Pałubicką¹⁰ — przyjąć, że dla społeczności chłopskiej przełomu wieków charakterystyczna i dominująca była forma światopoglądu, wysuwająca waloryzację religijną z pozostałościami magicznymi, analogiczną postać powinny posiadać wartości moralne. Przyjrzyjmy się bliżej sugerowanemu tu związkowi.

Wydaje się, że jedną z podstawowych determinant światopoglądu ludowego był sposób produkcji oparty na uprawie ziemi. Los chłopcy był tak silnie związany z przyrodą, od zjawisk natury zależało jego przetrwanie biologiczne, a więc nie dziwne, iż przekazy światopoglądowe zawierały przede wszystkim wyobrażenia związane z relacją człowiek-przyroda. Charakterystyczne było więc przekonanie o braku jakościowej różnicy między naturą a ludźmi, którzy stanowili jej część integralną — podobnie jak rośliny, zwierzęta, zjawiska atmosferyczne itd.¹¹ Można wobec tego wnioskować, że na tej płaszczyźnie nadrzędną wartością było dla ludu utrzymanie (podtrzymanie) solidarności życia w przyrodzie. Związek pomiędzy tą wartością światopoglądową a szeregiem podrzędnych jej wartości „życiowych” ujawnia się w ramach waloryzacji religijnej. Jako przykład ilustrujący ten sposób waloryzacji nich służy zakładane mileząco na gruncie kultury chłopskiej przekonanie dyrektywne, które można zwerbalizować pod postacią sądu: „aby nie naruszyć obowiązującej solidarności z przyrodą, należy rzetelnie pracować na roli”. Tym samym „rzetelna praca” jako wartość praktycznie uchwytana, składająca się z czynności techniczno-użytkowych („gospodarowanie”) i powiązana z praktyką podstawową, uzyskuje sankcje światopoglądowe. Na tym polega główna różnica między pracą pojętą współcześnie, która jest działaniem skierowanym jedynie na zabezpieczenie potrzeb materialnych (wynik waloryzacji nowożytnej), a pracą w społecznościach tradycyjnych. Podmiot kultury chłopskiej realizując wartość „rzetelnej pracy” manifestował tym samym akceptację określonej powyżej wartości nadrzędnej. Fakt ten komunikowany był obyczajowo za pomocą określonych obrzędów, np. kropienie wodą święconą pługa, konia i oracza przed rozpoczęciem orki czy kreślenie znaku krzyża.

W tym miejscu warto zauważyć, że obowiązujące w społeczeństwie tradycyjnym przekazy światopoglądowe były niesłuchanie restryktywnie reglamentowane¹² i nierealizowanie wyznaczonych przez nie wartości pociągało za sobą przeróżne kary — zwykle o charakterze pozainstytucjonalno-prawnym; jako potępienie powszechne z punktu widzenia dominującego poza prawem światopoglądu. Podobnie rzecz ma się z praktyką obyczajową jako praktyką komunikującą wypełnienie norm owego światopoglądu.

Charakteryzując światopogląd „typu ludowego” nie można zapomnieć, że jednym z głównych jego komponentów były jednak odpowiednio przetransformowane oficjalne przekazy

religii chrześcijańskiej (przede wszystkim katolicyzmu). Wszelkie elementy składowe przyrody, w tym także człowiek, klasyfikowane były w oparciu o przynależność czy powiązania z porządkiem boskim, uznanym społecznie za fundament wartości pozytywnych, i antagonistycznym — diabelskim. Jedną z wartości nadrzędnych, zawartą w przekazie o „religijnym” dualizmie świata, było oddawanie czci Bogu. Nie to było jednak specyficzną wartością światopoglądu ludowego, wyznaczały ją bowiem ramy oficjalnego światopoglądu chrześcijańskiego. Odnosi się to także do zbawienia duszy — wartości światopoglądowej, wywodzącej się przecież również z doktryny chrześcijańskiej, a zaadaptowanej na gruncie ludowym. Obie wartości ostateczne odgrywały istotną rolę w życiu chłopów. Mimo iż nie były one charakterystyczne tylko i wyłącznie dla tej warstwy, to jednak przekonania dyrektywne wyznaczające sposób ich realizacji były związane z typowo „ludowym” wyobrażeniem świata. To właśnie decydowało o odmienności tej sfery światopoglądu od wyznaczonego przez Kościół. Różnica wiązała się przede wszystkim z wartościami praktycznie uchwytymi; otóż dyrektywy regulujące osiągnięcie zbawienia, życia wiecznego, czy oddawania czci Bogu, były jednocześnie przekonaniem wyznaczającym postępowanie człowieka wobec przyrody (jako świata należącego do porządku boskiego). Każde wykroczenie przeciw naturze, tj. łamanie więzów solidarności z nią, było jednocześnie wykroczeniem przeciw Bogu, przeciw normom religijnym. W ten sposób wachlarz dyrektyw określających drogi osiągania wartości światopoglądowych poszerzał się o szereg przekonań niereligijnych, częstokroć o zabarwieniu magicznym. Koncepcja grzechu została tym samym podporządkowana ludowemu systemowi wartości.¹³

Skoro mówimy o światopoglądzie ludowym, traktując wszelkie normy moralne za zrelatywizowane do właściwego im światopoglądu, tedy specyficzna moralność ludowa implikowana jest przez przekazy magiczne i religijne odpowiedniego światopoglądu. Głównym wyznacznikiem kategorii owej moralności jest analogiczna do omówionej już waloryzacji światopoglądowej o charakterze religijnym — waloryzacja „moralna” sfery praktycznej i komunikacyjnej omawianej kultury. Po drugie, moralność ludowa jest myślowo-genetycznym nawiązaniem do moralności „magicznej”, czego efektem było ciągle jeszcze funkcjonowanie wartości moralnych charakterystycznych dla innego kontekstu światopoglądowego. Przejawem tego były odstępstwa od obowiązującej etyki katolickiej. Wróćmy do relacji człowiek-przyroda.

Pierwszą grupę wspomnianych przekazów światopoglądowych wiązać trzeba z przekonaniem o solidarności w przyrodzie, która zawiera — oczywiście nie artykułowaną wprost — koncepcję życia i śmierci; źródłem jej były jeszcze wierzenia przedchrześcijańskie. Cechą przyrody będącej dla chłopów zintegrowanym, żyjącym organizmem, była rytmiczność: narodziny — śmierć — odrodzenie. Stąd implikowana przez ten przekaz wartość moralna poszanowania życia (sformułowana zresztą w Dekalogu jako zakaz „nie zabijaj”), traktowana była przez społeczność tradycyjną dosyć swoiście. Otóż związane z nią było przekonanie: „nie zabijaj, jeśli nie zachodzi potrzeba zachowania czyjegoś życia”, przekonanie, które powołując się na specyficzną koncepcję śmierci, określało skutki odpowiedniego działania jako moralne lub niemoralne w odczuciu społecznym. I tak człowiek mógł ściąć drzewo z przeznaczeniem na budowę domu lub stodoły, ale czynność ścinania drzewa na sprzedaż traktowana była już jako niemoralna.¹⁴ W ten sposób efektem działań techniczno-użytkowych przypisana została za pośrednictwem przekazów światopoglądowych (odpowiednich wierzeń) pozytywna lub negatywna wartość moralna; dzięki określonej waloryzacji „moralnej” uzyskiwały one sankcję światopoglądową. Ponadto działania te powiązane są również ze sferą symboliczno-komunikacyjną, bowiem ich wykonanie wyrażało akceptację określonej wartości moralnej, zaś w momencie jej odrzucenia pojawiały się często nieinstytucjonalne sankcje negatywne ze

strony grupy. Przyjmowały one najróżniejsze formy, np. oprowadzania po wsi na „wstyd i srom” czy zelżenia publicznego.¹⁵ Sankcje zaś jako takie wchodzą w zakres komunikowania obyczajowego.

Wracając jednak do wartości poszanowania życia — opis przejawów jej respektowania może ulec dalszej komplikacji, jeśli odwołamy się do następnego przekazu, tj. do mitu kosmogonicznego, będącego źródłem dualistycznego pojmowania świata, gdzie „boskie” to dobre, a „diabelskie” — złe. Ten rodzaj klasyfikacji stosowano do całej rzeczywistości, również w odniesieniu do zwierząt i roślin. Podstawowym, choć — podkreślimy — nie jedynym kryterium przynależności do któregoś z tych porządków świata były opozycyjne kategorie: „pożyteczność” — „szkodliwość”, oceniane z punktu widzenia przede wszystkim całej zbiorowości. W tym momencie nasz zakaz „nie zabijaj” ulega uszczegółowieniu, np.: „nie zabijaj, nie niszczyć tego, co przyczynia się do pomyślności i dobrobytu grupy”. Analogicznie jak poprzednio, wartość poszanowania życia okazuje się tu nie bezwzględna, lecz relatywna. Dopuszczalne było bowiem w kulturze chłopskiej — jako moralne — zabijanie „szkodników”.

Po tym niezbędnym — naszym zdaniem — sięgnięciu „wstecz” do wybranych kwestii światopoglądu „typu ludowego” i ludowej moralności (chyba nie trzeba podkreślać, iż uwagi te miały charakter czysto sygnałny, nie pretendując do objęcia całokształtu problemu), skonfrontujmy mechanizm waloryzacji światopoglądowej i „moralnej” ze współczesną sytuacją wsi polskiej.

Zauważmy zatem, iż przede wszystkim trudno obecnie mówić o spójnym systemie norm moralnych charakterystycznych tylko i wyłącznie dla środowiska wiejskiego, bowiem, jak już wyżej zaznaczyliśmy, na współczesny światopogląd „ludowy” składają się przekonania wywodzące się z różnych systemów światopoglądowych. Żaden z nich nie stanowi na tyle zwartej całości, nie posiada — społecznie reglamentowanej — mocy powszechnego obowiązywania (w sensie respektowania), aby wyznaczona przezeń moralność mogła być jednorodnym zespołem przekonań. Dysharmonia ta jest tym bardziej widoczna, iż dominujący światopogląd nowożytny, wysuwa na czoło treści laickie, bardzo często nie tylko nie korespondujące ze światopoglądem religijnym, lecz deklaratywnie jemu przeciwstawne. Ten specyficzny stan „wymieszania” wartości, przy jednoczesnym rozpadzie całościowej wizji świata dotąd obowiązującej, powoduje: 1. funkcjonowanie obok siebie przeciwstawnych wartości moralnych dotyczących tej samej sfery życia i 2. coraz bardziej zarysowującą się dominację waloryzacji nowożytnej. Konsekwencją punktu drugiego jest to, że działania, które dotychczas uzyskiwały sankcje światopoglądowe będąc nacechowane moralnie, autonomizują się i stają czynnościami czysto praktycznymi (np. omawiana wcześniej „rzetelna praca”). Zatem: wykonanie całego bloku czynności, które dotychczas waloryzowane były „moralnie”, obecnie nie komunikuje rzeczonych wartości tego typu.

Jeśli mówić jeszcze możemy o specyfice moralności chłopskiej, dzieje się tak tylko dlatego, iż nadal (mimo usilnych oddziaływań tzw. ogólnych) stosunkowo wiele sfer życia podporządkowanych jest światopoglądowi religijnemu, a charakterystyczna dlań waloryzacja „moralna” — *eo ipso* — jest strukturą długiego trwania. Dlatego właśnie działania „światopoglądowe” propagowane przez oficjalne środki oddziaływania społecznego, nie biorące pod uwagę zastanej tradycji umierają w momencie swoich narodzin. Traktowanie tradycji na sposób Kuczyńskiego przynosi obfite żniwo pustki. Z drugiej strony nie zapominajmy, że oddziaływanie Kościoła w sferze powszechnie obowiązującej moralności cechuje również pogłębiająca się nieskuteczność. Dzieje się tak dlatego, iż niemożliwe staje się perswadowanie norm światopoglądu religijnego w sytuacji, gdy alternatywne (choćby genetycznie późniejsze, nawiązujące doń) formy światopoglądu, na dobre zdomowały się w świadomości współczesnych mieszkańców wsi i moralność, „karmiąca się” dotychczasowym sposobem waloryzacji religijnej ulega destrukcji, gdyż takiej

destrukcji ulega ów dominujący światopogląd. Będący w fazie kształtowania i krystalizacji nowy „weltanschauung” nadal nie jest owym „ogłędem świata”, któremu można by przypisać, przynajmniej w sposób ramowy, cechy specyficzne i odrębne dla grupy ludności zamieszkującej wsi. Destrukcyi także uległ dotychczasowy sposób uprawiania etnografii; zadaniem rysującym się przed „nową etnografią” (cokolwiek to określenie miałoby znaczyć), jest choćby odpowiedź na pozornie proste pytania: dlaczego świadomość współczesnych mieszkańców wsi jest taka a nie inna? A jeśli inna, to dlaczego? Gdzie przebiega linia demarkacyjna pomiędzy „świadomością lokalną” (vide: chłopską), a narodową?

Jest swoistym paradoksem rzeczywistości polskiej, iż mimo totalnego nieuwzględniania dziejących się, faktycznych procesów kulturowych we współczesnym społeczeństwie, odnosi się jednocześnie sukcesy w tzw. perswazji kulturowej określonych, wybranych i „wypreparowanych” ze światopoglądu treści dziedzictwa wsi. Doskonałym tego przykładem jest zjawisko znane pod określeniem folkloryzmu. Jest to przykład „trafienia” w tradycję, skutecznego podsuwania przez politykę kulturalną treści, które szybko integrują się w świadomości mieszkańców wsi. Dlaczego tak właśnie się dzieje? Otóż w ramach działań „w temacie” folkloru perswaduje się (że nadużyjemy tego słowa) mieszkańcom wsi pewną wartość ich dziedzictwa — jest to jednak sfera, jak się rzekło, całkowicie oderwana od tradycyjnego światopoglądu, w kontekście którego stanowiła fragment instrumentalnie podporządkowany ogólniejszej wizji świata, która była respektowana i stanowiła podstawę procesu komunikowania się. Folkloryzm

rości sobie prawo do bycia rodzajem światopoglądu „zastępczego”. „Robiąc” folklor, edukując w zachowaniach tego typu, nie uczestniczy się w religii, obyczaju, nie manifestuje postaw wartościujących, ale jedynie partycypuje w kulturze artystycznej (mamy tu, jak wiadomo, całą skalę — od „natuszczyków” do cyrkowych zaiste, i podobających się najbardziej, popisów gimnastyków z „Mazowsza” i jemu podobnych). Stąd folklor jest bezpieczny, bo to jest owa „dobra tradycja” — kolorowa, podobająca się na zewnątrz, a nie obciążona piętnem manifestowania respektowanego światopoglądu, który mógłby być potraktowany jako „zacofany” czy „tradycyjny” w sensie tradycji w rozumieniu Kuczyńskiego.

Folklor i folkloryzm jest to jednocześnie sfera zjawisk pozwalająca mówić o odradzających się resentymentach lokalnych — „robiąc” folklor, pokazuje się swój *orbis interior* z najlepszej strony dla uczestników *orbis exterior*, którzy „kupują” ów folklor z przekonaniem, że oto na ich oczach dokonuje się (czy też mają oni w rękach) tradycja wsi, regionu, etnosu wreszcie. W omawianym zjawisku widać wyraźnie, jak zaznacza się determinanta tradycji w procesie akceptacji treści świadomości — odwołując się do jej elementów można, jak się okazuje, edukować młodych mieszkańców wsi w ich własnym dziedzictwie kulturowym. Obserwując sytuację widzimy, że jednak zbliża się era postfolklorizmu, a co za tym idzie, dalsze ogniskowanie się na tym zakresie treści kultury wydaje się wyczerpywać swe możliwości, bądź — co także częste — prowadzić do zjawisk karykaturalnych. Ale to już osobna opowieść...

PRZYPISY

¹ Na ten temat zob. choćby: J. Szmátka, *Jednostka i społeczeństwo. O zależności zjawisk indywidualnych od społecznych*, Warszawa 1980; patrz także systematyzację zagadnienia w pracach J. Kmity.

² Chodzi o jego pracę *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976. W książce *Problemy średniowiecznej kultury ludowej* A. Guriewicz stara się już raczej „składać” kategorie kultury — przechodzi zatem od „anatomii” do „fizjologii” rozważań.

³ Na tę wulgaryzację połączoną z jednoczesną mityzacją badanej przez etnografię rzeczywistości wskazują choćby St. Węglarz i Cz. Robotycki. Proces mityzacji dotyczy w równym stopniu tzw. tradycyjnej kultury ludowej, jak „kultury ludowej w dobie przeobrażeń”.

⁴ J. Kuczyński, *Postawy światopoglądowe chłopów*, Warszawa 1961, s. 9—10.

⁵ J. Kmita, *Tradycja kulturowa a proces przemian świadomości społecznej*, „Młódzież i Wieś”, B/1986, s. 73—74.

⁶ L. Nowak, *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974, s. 117.

⁷ Należy jednak unikać błędu traktowania aktualizowanych przez informatorów treści kultury, aktualizowanych na potrzeby badacza, a rzeczywistości „kulturą operacyjną” podmiotów społeczności chłopskiej. Partycypacja w kulturze „typu ludowego” przejawia się obecnie na „głębszym” poziomie, aniżeli deklaracje przepytawanego na taką to a taką okoliczność x-a!

⁸ Oba te pojęcia występują tutaj w nieco zmodyfikowanym, „umetaforycznionym” sensie.

⁹ J. Grad, *Moralność — dziedzina funkcjonującego społecznie*

światopoglądu, (w:) *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, K. Zamiara (red.), Warszawa 1985, s. 265—283.

¹⁰ A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa 1984.

¹¹ Podobne stanowisko zajmuje S. Zapaśnik twierdząc m.in., że człowiek średniowieczny przyjmował przyrodę jako integralną część samego siebie, toteż przyroda i społeczeństwo podlegały temu samemu ładowi moralnemu. Rozdzielenie tych dwóch porządków nastąpiło dopiero w XVII w. i to w „kulturowo oświeconej”; S. Zapaśnik, *Uschnięte drzewo (Europejszyk wobec przyrody)*, „Człowiek i Światopogląd”, nr 11/1974, s. 93—100.

¹² J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982, s. 130.

¹³ Wspomina o tym W. Witos pisząc: „... grzechem było położenie bochenka chleba do góry plecami na stole albo ławie, wzięcie do ust jedzenia przed umyciem i pacierzem, patrzenie dzieci do studni, uderzanie kijem w ogień lub wodę, oglądanie się w Kościele, wyprymusne ubiory itd.”; W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. I, Paryż 1964, s. 95.

¹⁴ Szereg podobnych przykładów podają W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, Warszawa 1976, s. 189—190. Zacytujmy także fragment z *Konopielki* E. Redlińskiego: „Tego klona nie masz prawa tknąć, zasrańcu, choćby palić słomo przyszło, mówie, on mój brat! (...) A czym majo zimo w piecach palić? Gotować, grzać trzeba, trzeba i ścinać i to nie grzech. Ale bez potrzeby drzewo ściąć albo pokaleczyć, o, grzech straszny!” (s. 71, wyd. z roku 1974).

¹⁵ Szerzej patrz: M. Wieruszewska-Adamecyk, *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 13, 1971.