

RYSZARD TOMICKI

NORMA, WZÓR I WARTOŚĆ
W ŻYCIU SEKSUALNYM TRADYCYJNYCH SPOŁECZNOŚCI
WIEJSKICH W POLSCE

Nie można stale napinać łuku, nigdy
nie wypuszczając strzały, ani też stale wy-
puszczać strzał, nigdy nie napinając łuku.

KONFUCJUSZ

Każde postępowanie człowieka jest swego rodzaju napięciem pomiędzy normą i jej zaprzeczeniem. Jak zauważył bowiem J. Mukařovský, „Norma [...] opiera się na dialektycznej antynomii między bezwzględnie ważnością a działającą regulatywnie potencjalną siłą, która implikuje możliwość jej pogwałcenia”¹. Zwykle jednak, wskutek działania społeczno-kulturowych sił regulujących życie jednostki (internalizacja wartości, norm i wzorów, tradycja, kontrola społeczna itd.) realizowane w ramach danej grupy społecznej zachowania pozostają do uznawanej normy w pewnym, określonym stosunku. Zachowanie dostosowuje się do społecznie przyjętej konwencji obyczajowej. Mówimy wówczas o istnieniu wzoru zachowania, którego aktualizacjami są konkretne zachowania członków społeczności².

Niekiedy zamiast o normach mówi się szerzej o modelach, rozumiejąc przez ten termin normy i wyobrażenia o właściwym zachowaniu, formułowane przez członków danego społeczeństwa³, tworzące obraz pewnego pożądanego stanu rzeczy. Może on w opinii członków grupy odzwierciedlać stan rzeczywisty lub być ideałem służącym do oceny zjawisk i stanów rzeczy zachodzących rzeczywiście⁴. Podkreślimy różnicę między tymi sposobami traktowania modelu i rzeczywistości, gdyż okaże się ona istotna w dalszych rozważaniach.

W myśleniu o społeczeństwach tzw. prostych czy quasiprostych (plemiennych i chłopskich) nierzadko przyjmuje się, iż w normalnych sy-

¹ Mukařovský, 1970, s. 69.

² Por. Szczepański, 1972, s. 100, 102; Kłoskowska, 1962, s. 44.

³ Kłoskowska, 1962, s. 37.

⁴ Szczepański, 1972, s. 102.

tuacjach, a więc gdy nie ingerowały w ich życie jakieś czynniki naruszające strukturę i harmonię funkcjonalną układu społeczno-kulturowego, wzór zachowania miał tendencję zbliżania się do normy, a nieraz w pełni się z nią zbiegał⁵.

Biegunem przeciwnym dla tego typu relacji wzoru i normy (modelu w podanym sensie) byłoby społeczeństwo zurbanizowane, w którym relatywizacja wartości i norm, zmniejszenie kontroli społecznej itp. czynniki prowadzą w praktyce do sytuacji, w których wzór realizowany niejednokrotnie zbliża się do zaprzeczenia jakiejś normie.

Taki idealizujący i w pewnym sensie mechanistyczny sposób myślenia, o ile nie opierałby się na prawdziwych przesłankach, jest zawsze niebezpieczny. Łatwo prowadzi bowiem do ujmowania zjawisk społeczno-kulturowych w taki sposób, iż skonstruowany obraz jest „estetyczny” w sensie spójności, prostoty i przejrzystości, ale nieadekwatny do rzeczywistości. Mówiąc ściślej, idealizującym sposobem myślenia nazywam w tym wypadku rozumowanie, które wychodząc od pewnych, czasem ogólnie znanych (np. chrześcijańskich) norm lub modeli oraz opinii formułowanych przez członków badanej społeczności (gdy dodatkowo bezpośrednia obserwacja realnych zachowań jest trudna lub niemożliwa, jak w wypadku życia seksualnego) prowadzi do stwierdzenia względnej zwykle, ale uderzającej zbieżności normy i wzoru. Kolejnym etapem jest uogólnienie; na podstawie tożsamości bądź analogii normy i opinii o stanie rzeczywistym kwalifikuje się dany układ społeczno-kulturowy do takiego lub innego typu.

Naszkicowany schemat postępowania dotyczy w znacznej mierze tzw. tradycyjnej kultury chłopskiej, której model (czy też modele niektórych jej podsystemów) buduje się — co prawda nieraz z przyczyn obiektywnych — w podobny sposób. Otrzymany rezultat służy potem doskonale jako „stabilny” i jasny punkt wyjścia dla analiz złożonej i trudnej do jednoznacznych opisów rzeczywistości, bliższej nam czasowo i bezpośrednio obserwowanej.

Szczególnie wiele przykładów myślenia idealizującego dostarczają badania zjawisk ze sfery moralno-obyczajowej. Tu też najsilniej chyba daje się zauważyć skłonność do skrajnych i kategorycznych rozstrzygnięć, przy stosunkowo skromnej liczbie studiów materiałowo-monograficznych. Nie ma potrzeby przytaczać przykładów przyjmowania tezy o jedności norm i wzorów jako oczywistej i nie wymagającej uzasadnień. Ale nawet w pracach operujących bogatym i interesującym materiałem, stawiającym przed autorem wiele możliwości interpretacyjnych, zauważa się skłonność do rozstrzygnięć w duchu idealnie spójnej kultury tradycyj-

⁵ Wieruszewska, 1971, s. 15-16; Turowski, 1967, s. 210; z prac ogólniejszych por. dychotomiczną typologią regulacji zachowań i przekazu kultury, Lewada, 1968, s. 127-128.

nej. Wskazuje się wtedy zwykle na sąsiedzki charakter wsi oraz rodzinny system gospodarowania jako czynniki „typowe dla dawnych wiejskich wspólnot”, które zakładają dążenie społeczności do maksymalnej uniformizacji zachowań, utrzymania ich zgodności z „tradycją”, „zasadami moralnymi” itd. Aprioryczna akceptacja takiego modelu społeczności wiejskiej i jej kultury w konkretnym przypadku życia seksualnego prowadzi *nolens volens* do konkluzji, że „postulaty moralności katolickiej trafiły na odpowiedni grunt”⁶.

Nie wykluczam bynajmniej słuszności tezy o bliskości norm i wzorów w szeregu, może nawet wielu, dziedzinach życia społecznego dawnych grup lokalnych. Zastrzeżenie budzi jedynie jej generalność, milcząca bezwyjątkowość kreująca obraz organizmów totalitarnych, zsakralizowanych i zamkniętych. Idąc za Kołakowskiego rozróżnieniem sakralnej i ekologicznej interpretacji społeczeństwa nie ma wątpliwości, że takie eksplikacje należą do typu pierwszego. Podług nich dawne społeczności wiejskie „interesowały się wyłącznie adaptacją jednostki do instytucji, traktując przy tym cechy indywidualizujące osobników jako przeszkodę w adaptacji doskonałej”⁷. Zakładając konserwację systemu jako cel suwerenny, przypisuje się grupom lokalnym stosowanie wyłącznie takich zabiegów socjalizujących, które czynią z jednostek (już nawet nie dążą do uczynienia, ale czynią faktycznie) tylko reprezentacje sakralnego porządku. Celem ich jest, by jednostki „w sposób możliwie doskonały wyzbyły się wszelkich sposobów zachowania nie przewidzianych zasadami konserwacyjnymi”⁸.

Sądzę, iż taki model społeczności wiejskiej, „skażony” być może obecnym stanem cywilizacji europejskiej, wizjami współczesnych społeczeństw totalitarnych oraz odczuwaną realnością postawy, znanej dzięki Frommowi pod nazwą ucieczka od wolności, nie jest prawdziwy. Opisywane przezeń społeczeństwo musiałoby być systemem zamkniętym, całością nieruchomą, stagnacyjną, raczej zwijającą się — by użyć metafory — niż rozwijającą.

Szereg studiów etnograficznych i socjologicznych pozwala twierdzić, że relacja jednostka — społeczeństwo w dawnych środowiskach wiejskich była bardziej złożona. Obserwowane zwłaszcza po II wojnie, ale i znacznie wcześniej przemiany wynikały nie tylko z działania czynników zewnętrznych. U ich podstaw leżało również napięcie istniejące pomiędzy jednostką i grupą, między interesami indywidualnymi i społecznymi⁹.

⁶ Wierzbicki, 1963, s. 304; analogicznie Piwowarski, 1971, s. 215: „Dopóki ludność wiejska żyła w „zamkniętej” społeczności lokalnej, znajdowała się prawie pod wyłącznym wpływem Kościoła i duchowieństwa”.

⁷ Kołakowski, 1967, s. 140.

⁸ Kołakowski, 1967, s. 140; por. dyskusję z taką wizją kultury ludowej Zadrożyńska, 1974.

⁹ Por. np. studia o innowacjach Makarczyk, 1971; Bertrand, Wierzbicki, 1970.

Sposoby rozwiązywania tej sprzeczności, różne typy relacji między jednym i drugim elementem układu wyrażane w postaci norm i wzorów kulturowych stanowią jeden z bardziej intrygujących przedmiotów badań etnologicznych.

Każdy system społeczno-kulturowy jest systemem otwartym. W interesującej nas kwestii, zarówno na poziomie społeczności, jak i jednostki, istnieją potencjalne możliwości zmian, i to zmian dwukierunkowych. Pierwszy kierunek, przewidziany w „interpretacji sakralnej” charakteryzuje się dążeniem do absolutyzacji norm i interesu społecznego; drugi wyraża się zmierzaniem ku absolutyzacji jednostki i potrzeb indywidualistycznych. W procesie historycznym każdy układ społeczno-kulturowy może oscylować między tymi teoretycznymi biegunami — absolutnej zamkniętości i absolutnej otwartości (pełnej dezintegracji). Mówienie o jakimś społeczeństwie i jego kulturze, iż są zamknięte — jeśli nie jest świadomym i powziętym do celów badawczych założeniem analitycznym — uznać trzeba za hipostazowanie pojęć.

*

Artykuł ten jest próbą rozpatrzenia relacji norma — wzór w tradycyjnych społecznościach wiejskich na przykładzie życia seksualnego. Pytanie badawcze dotyczy niektórych¹⁰ reguł współżycia płciowego obowiązujących w tych grupach na terenie Polski.

Wybór tego, a nie innego przykładu podyktowany został kilkoma względami. Po pierwsze — życie seksualne, jak wykazało wstępne rozeznanie, dobrze ilustruje dialektykę normy i wzoru w życiu dawnych grup wiejskich. Zagadnienie to posiada niemałą wagę m. in. dla studiów nad religijnością ludową. Po drugie — model (w znaczeniu heurystycznym) życia seksualnego nie był dotychczas przedmiotem badań, nie licząc kilku lokalnych opracowań materiałowych, w których zresztą temat pojawiał się raczej na dalszym planie w stosunku do innych zagadnień. Po trzecie wreszcie — bezpośrednią prowokacją wyboru stała się podniesiona ostatnio ponownie kwestia istnienia lub nieistnienia w tradycyjnej kulturze ludowej normy zakazującej stosunków seksualnych poza małżeństwem. Ona też będzie głównym obiektem mojego zainteresowania.

OPINIE BADACZY

W naukach empirycznych, mających za przedmiot życie ludzkie w jego wymiarze społecznym i kulturowym, często toczą się spory o wartości i normy oraz ich wpływ na życie jednostek oraz grup spo-

¹⁰ Nie uwzględniam m. in. zakazów i nakazów związanych z cyklem roczno-obrzędowym tzw. świątecznego „zawieszenia” norm, reguł życia seksualnego w małżeństwie itp.

lecznych. W etnografii jednym z przykładów jest interpretacja reguł rządzących życiem seksualnym w dawnych środowiskach wiejskich. Wiele zapewne powodów sprawiło, że temat ten poruszany był niezwykle rzadko i w tym sensie mówienie o istnieniu sporu jest pewną przesadą. Niemniej jednak czasem w pracach traktujących o rodzinie, socjalizacji, obrzędowości, kontroli społecznej itd. autorzy marginalnie lub pośrednio dotyczą tego zagadnienia zajmując wobec niego mniej lub bardziej określone stanowisko.

W zasadzie większość z nich zdaje się być zgodna co do istnienia w społecznościach wiejskich normy zakazującej pozamałżeńskich stosunków seksualnych. Wiadomo, iż norma ta stanowiła i stanowi składową chrześcijańskiego kodeksu moralnego i była upowszechniana oraz egzekwowana przy pomocy różnorodnych sankcji przez Kościół¹¹.

„W przeszłości dużą wagę przywiązywali do nich [wzorów z dziedziny życia seksualnego — RT] nauczyciele religii, rekolekcjoniści, misjonarze i spowiednicy. Pod ich wpływem w niektórych środowiskach utarło się przekonanie — pisze socjolog religii W. Piwowarski, mając na myśli przede wszystkim środowiska wiejskie — że prawie wszystkie grzechy z dziedziny etyki seksualnej są ciężkie, może nawet cięższe od innych. Jeszcze we współcześnie wydawanych katechizmach spotyka się pogląd, że wśród wielu cnót, cnotę czystości należy »szczególnie« cenić”¹².

Była ona nie tylko normą religijną. Miała ponadto charakter normy prawnej i, jak wykazał B. Baranowski, jeszcze w XVII-XVIII w., a sporadycznie nawet znacznie później, jej przekroczenie karane było przez sądy, niekiedy w sposób — z naszego punktu widzenia — nadzwyczaj okrutny (łącznie z wygnaniem ze wsi i karą śmierci). Czasem kara rozciągała się także na tych, którzy „powinni do tego nie dopuścić” (gospodarz, gospodyni, urząd wójtowski). Prócz sądów wiejskich i miejskich przestrzegania normy strzegł również dwór¹³.

Sankcjom prawnym podlegały oba rodzaje wykroczeń przeciw normie — cudzołóstwo oraz „wszetecznictwo”, „porubstwo”, „nierząd”, którymi to pojęciami określano w ówczesnej terminologii sądowej stosunki seksualne pomiędzy ludźmi stanu wolnego. Jednak drugi rodzaj wykroczenia pociągał za sobą kary stosunkowo łagodniejsze, a nawet mógł nie być karany, jeśli winowajcy wyrazili gotowość zawarcia związku małżeńskiego¹⁴.

Norma religijno-prawna zakazująca przed- i pozamałżeńskich stosunków seksualnych, obowiązująca jako taka również w końcu XIX

¹¹ Baranowski, 1955, s. 55; Kuchowicz, 1957, s. 290, 292, 296; Wierzbicki, 1963, s. 315 przyp. 22; Trawińska, 1957, s. 141.

¹² Piwowarski, 1971, s. 215.

¹³ Baranowski, 1955, s. 39, 40, 49, 50-51, 52, 53; Kuchowicz, 1957, s. 296-297.

¹⁴ Już J. K. Haur propagował ten sposób, por. Baranowski, 1955, s. 39, 48, 52; Kuchowicz, 1957, s. 294.

i w XX w. zbiegała się, jak utrzymują badacze, z zasadami życia społecznego w środowisku wiejskim i motywowana była dodatkowo racjami natury społeczno-gospodarczej. D. Markowska pisząc o rodzinie we wsiach podlaskich, a więc na terenie zróżnicowanym wyznaniowo, stwierdza, że normy pochodzące z systemu religijnego, ustawodawstwa państwowego i obyczajowości ludowej „były ze sobą zgodne i tworzyły harmonijny treściowo model. Przy odrębności dogmatycznej i liturgicznej prawosławie i katolicyzm cechowała zgodność w zakresie etyki i prawa kościelnego w kwestii małżeństwa i rodziny”¹⁵. Tworzony przez nie model stanowił, że małżeństwo jest jedyną dopuszczalną formą współżycia seksualnego, pożycie seksualne poza małżeństwem jest grzechem, współżycie seksualne służy prokreacji, małżeństwo jest nierozzerwalne i „obwarowane nakazem wierności, tj. wyłączności pożycia seksualnego”.

Badania prowadzone współcześnie np. we wsiach puławskich i nowotarskich potwierdzają, że zakaz stosunków seksualnych przed ślubem (lub bez ślubu kościelnego), traktowany już wyłącznie jako norma religijno-obyczajowa, do dziś uznawany jest za obowiązujący przez olbrzymi procent mieszkańców wsi. Ich motywacje odwołują się najczęściej do wartości, jaką jest religia (Kościół) i prawa ustanowione przez Boga¹⁶.

Ogólnie mówiąc, większość badaczy skłonna jest zaakceptować charakterystykę „dawnej moralności seksualnej” zawartą w trzech zasadniczych punktach: traktowanie spraw płci jako rodzaju tabu społecznego, znaczna surowość obyczajowa przechodząca u jednostek niemal w ascezę oraz późne uświadomienie seksualne młodzieży¹⁷. Przy tym najważniejszym argumentem mającym świadczyć o akceptacji normy czystości i jej faktycznym przestrzeganiu przez środowiska wiejskie są chętnie wskazywane przypadki stosowania różnego rodzaju kar wobec nie przestrzegających jej jednostek, zwłaszcza panien z dzieckiem i permanentnie źle prowadzących się kobiet¹⁸.

Równocześnie nie brak jednak obserwacji skłaniających do wniosku zgoła przeciwnego. Podkreślają one — najogólniej mówiąc — swobodę życia seksualnego na wsi. Nieraz są to informacje dość konkretne, jak ta W. Kętrzyńskiego o Mazurach: „Dziewczyny, które straciły swą niewinność, bywają pomimo to poważane i tak łatwo mężów dostają, jak

¹⁵ Markowska, 1968, s. 136; w odniesieniu do Kurpiów, Markowska, 1965, s. 137.

¹⁶ Kubiak, 1972, s. 108-113; Piwowarski, 1971, s. 215-217.

¹⁷ Wierzbicki, 1963, s. 315; na późne uświadomienie seksualne zwraca też uwagę Trawińska, 1957, s. 155-156.

¹⁸ Wieruszewska, 1971, s. 12, 13-14; Wieruszewska, 1969, s. 68; Wieruszewska, 1970, s. 48-49, 50, 51, 53, 54; Baranowski, 1955, s. 58, 69-71; Rosiak, 1970, s. 172; Ciupak, 1973, s. 61.

panny porządne. Jest dzisiaj zwyczaj dosyć ogólnie pomiędzy Mazurami rozpowszechniony, że każda para, co myśli się pobrać, jakiś czas już przed ślubem żyje ze sobą — na próbę”¹⁹. Innym razem, jak w wypadku obserwacji K. Moszyńskiego na Polesiu wschodnim, mamy do czynienia z drobną uwagą notującą z jednej strony swobodę współżycia seksualnego, a z drugiej rygorystycznie obchodzone pokładziny, mające wszystkie cechy sprawdzianu niewinności panny młodej²⁰.

To samo zdają się wskazywać niektóre obrzędy ludowe, by przywołać tylko „orgiastyczne” interpretacje sobótki, a także folklor i literatura ludowa. „Archaiczny pierwiastek wolnej miłości dostrzeżony w nich już przez Naruszewicza, nie pozwalał romantykom żywić nadziei, że tu właśnie znajdują wzory poszukiwanej surowej moralności ludu” — pisze J. Bartmiński²¹. W końcu dla niektórych badaczy świadectwem swobody seksualnej są dla dawniejszych czasów księgi sądowe, literatura frywolna oraz „utwory, które cieszą się opinią doskonałych, realistycznie odtwarzających życie plebejskie przekazów”, jak *Worek Judaszów* Klonowicza i *Żeńcy* Szymonowicza²².

*

W literaturze etnograficznej za jedno ze świadectw respektowania normy zakazującej współżycia seksualnego przed ślubem uważane były dotychczas pokładziny. Jako sprawdzian dziewiczości panny młodej traktowali je m. in. S. Poniąkowski²³ i K. Zawistowicz-Kintopfowa²⁴. Interpretację tę podważył ostatnio L. Stomma: „Aby [...] udowodnić, iż pokładziny są sprawdzianem przestrzegania normy, należy sprawdzić przedtem, czy norma taka [zachowanie dziewiczości do ślubu] rzeczywiście istniała. Ale takiego dowodu prawdy przeprowadzić się nie da”²⁵. Dla ukazania błędności wspomnianej interpretacji autor wskazuje na: a) swobodę życia seksualnego przed ślubem w regionach, gdzie pokładziny realizowane były z wszelkimi rygorami, b) zwyczaj zwany gościnnością płciową współwystępujący z pokładzinami, c) realizowanie pokładzin

¹⁹ Kętrzyński, 1968, s. 42; por. opinię Tyszkę, 1974, s. 144; przypomina to angielskie „małe” małżeństwo na próbę, polegające na tym, że „gdy młodzieniec zamyśla poślubić sobie młodą panienkę, kładzie się z nią w łóżko dla przełożenia jej swojego przedsięwzięcia”, *Dzieje...*, 1970, s. 66.

²⁰ Moszyński, 1928, s. 231; por. Kuchowicz, 1957, s. 318.

²¹ Bartmiński, 1974, s. 12.

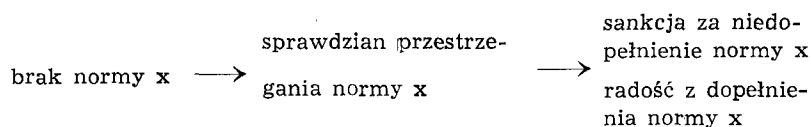
²² Kuchowicz, 1957, s. 297; inaczej ocenia erotykę sielankową Witkowska, 1972, s. 66, 67-68.

²³ Poniąkowski, 1932, s. 329.

²⁴ Zawistowicz-Kintopfowa, 1929.

²⁵ Stomma, 1975, s. 56.

dziewcząt piętnowanych uprzednio za rozwiązy tryb życia. Te trzy kontrargumenty prowadzą do sformułowania następującego schematu:



Ponadto L. Stomma zwraca uwagę na dwie ważne okoliczności: menstruację, która „mogłaby z prawdopodobieństwem 10-33% [...] zakłócić przebieg sprawdzianu na korzyść badanej, co siłą rzeczy wykluczałoby przyjęcie śladów krwi za dowód wystarczający”²⁶, oraz nieokreśloność miejsca pokładzin (dom panny młodej lub pana młodego), a tym samym w razie negatywnego wyniku sprawdzianu wyladowywanie przez uczestników wesela gniewu z tego powodu na pana młodym, jego rodzicach i ich domu. Do zestawu argumentów dodać trzeba umiejętność wywołania krwotoku przez użycie naparu z ziół (przynajmniej w niektórych regionach, np. na Polesiu), dodatkowo świadcząca, iż ślady krwi nie mogły mieć waloru wystarczającego dowodu dochowania dziewictwa.

Wszystkie te fakty sprawiają, iż pierwszy schemat ulega dalszej komplikacji — sprawdzian przestrzegania nieistniejącej normy staje się niepewny, sankcje zaś za niedopełnienie normy egzekwowane są w sposób przypadkowy. „Jest rzeczą oczywistą, że takiego ciągu logicznego nie da się w żaden sposób utrzymać. Konieczne okazuje się więc kateryczne odrzucenie [...] interpretacji pokładzin, traktującej je jako sprawdzian dziewiczości panny młodej”²⁷.

W efekcie autor proponuje eksplikację ofiarniczą; wyjaśnia rytuał pokładzin jako swego rodzaju ofiarę z krwi, mającą na celu uzyskanie „zezwoienia” Boga na kreację nowego stanu — małżeństwa.

Czy wszakże przedstawione skrupulatnie fakty podważające dawną interpretację wystarczają do jej odrzucenia? Czy istotnie są one dowodem nieistnienia normy zabraniającej stosunków seksualnych przed ślubem?

Analiza przeprowadzona przez L. Stommę w swej części negatywnej, którą zreferowałem, nie pozostawia wątpliwości, że a) dotychczasowe interpretacje były co najmniej niepełne, gdyż nie uwzględniały ewidentnej rozbieżności między rzeczywistością a proponowaną eksplikacją, b) najważniejszym celem pokładzin była publiczna demonstracja krwi (nawet w przypadkach praktycznie beznadziejnych; gdyby podtrzymywać za dawniejszymi autorami koncepcję pokładzin jako faktycznego sprawdzianu dziewiczości, sytuacji tej nie sposób wyjaśnić).

Wymóg wywołania krwi, w sposób naturalny lub sztuczny, i ko-

²⁶ Stomma, 1975, s. 56.

²⁷ Stomma, 1975, s. 57.

nieczność zademonstrowania jej uczestnikom wesela, a za ich pośrednictwem lub bezpośrednio całej społeczności lokalnej, skierowały L. Stommę w kierunku interpretacji ofiarniczej. Sądzę jednak, że biorąc pod uwagę wszystkie wskazane przez niego fakty można przeprowadzić inne rozumowanie, w którym pozwalają one skorygować i uzupełnić interpretację pokładzin jako sprawdzianu dziewictwa. W swej dotychczasowej postaci interpretacja ta okazuje się bowiem klasycznym przykładem myślenia idealizującego, w sensie podanym na wstępie. Aby dokonać reinterpretacji niezbędne jest wszakże potraktowanie pokładzin jako elementu większej całości, którą jest życie seksualne jednostki w tradycyjnej społeczności wiejskiej.

ŻYCIE SEKSUALNE GÓRALI POLSKICH

Do analizy reguł rządzących życiem seksualnym w środowisku wiejskim konieczny był materiał źródłowy w miarę pełny i dostatecznie szczegółowy. Wybór społeczności góralskich jako przykładu dla prześledzenia relacji między normą i wzorem realizowanym podyktowany został wyłącznie tymi względami. Mimo pewnej specyfiki tych społeczności w stosunku do ludności pozostałych regionów Polski (na co nieraz zwracano uwagę²⁸) sądzę, że próba modelowej analizy zjawiska stanowić może wystarczająco sprawny instrument dla badań (podkreślam — dla badań, a nie mechanicznych interpretacji) w innych regionach kraju. W miarę możliwości i potrzeb model konfrontowany był z danymi porównawczymi z Polski i Słowiańszczyzny, co każdorazowo odnotowane zostało w przypisach.

Podstawowego materiału do analizy dostarczyły mi trzy źródła: rękopiśmienna relacja Ludwika Kamieńskiego z 1 połowy XIX w., którą wykorzystałem w oparciu o jej omówienia dokonane przez A. Kowalską-Lewicką, badania Longina Malickiego z lat 1937-1939 oraz dane z badań prowadzonych w latach 50-tych bieżącego stulecia omówione także przez A. Kowalską-Lewicką²⁹.

Obserwacje L. Malickiego, znajdujące potwierdzenie i uzupełnienie w obu pozostałych pracach, szczególnie w opisach L. Kamieńskiego, pozwalają scharakteryzować schemat zachowań społecznych w zakresie życia seksualnego w sposób następujący:

²⁸ Kowalska-Lewicka, 1967, s. 230; Kowalska-Lewicka, 1971, s. 25; Trawińska, 1971, s. 39; por. opinię o moralności Podhalan; „nie będzie żadną przesadą stwierdzenie, że w katolicyzmie wiejskim żyją różnego rodzaju podskórne herezje etyczne, będące utrapieniem znajdujących wieś duszpasterzy”, Grygiel, Tischner, 1966, s. 1467.

²⁹ Kowalska-Lewicka, 1967; Kowalska-Lewicka, 1971; Malicki, 1947.

1. Dopuszczenie i aprobowanie przez grupę lokalną związków seksualnych młodzieży niezamężnej:

„Każden niemal wyrostek kochankę posiada — relacjonuje opis z I połowy XIX w. — a schodzą się po nocach, najczęściej się to dzieje, iż razem spać się kładą [...] dziwna to, iż takiego spółkowania przedślubnego nie mają sobie za występpek każący moralność i obyczajność, ale przeciwnie, dziewczka widziała się zhańbioną, jeśliby kochanka nie miała”³⁰; „ojciec wie o córce, jaki kochanek do niej uczęszcza, a jak sam robił z za młodu, nie kładzie tamy; ni matka się temu sprzeciwia”³¹. „Stosunki płciowe między młodzieżą są uważane za zupełnie naturalne i mimo wpływu religii są one częste” — pisał blisko sto lat później L. Malicki³². „Sens »zolytów« [chodzenie do dziewcząt — RT] znajduje może w pewnej mierze wytłumaczenie w znanym u górali przysłowiu: »nie będę kupował kocura w miechu«; uważają, że przed ożenkiem należy kobietę zbadać pod względem płodności”³³.

2. Kontrole mające na celu ujawnienie i ukaranie przedślubnych stosunków seksualnych:

„od czasu do czasu zbierali się wójt z kilkoma członkami rady gminnej i urządzali tzw. »wizytyrkę«, obchodząc wieczorem chlewy względnie chaty, gdzie spały dziewczęta. Jeżeli naszli ją z parobkiem, zabierali jej »zogłówek« albo jemu »czopkę«, które musieli potem u wójta »za korónem« wykupić. Schwytni na gorącym uczynku musieli później kamienie przy »ceście« [drodze] tłuc”³⁴.

„Kto miał »zowitkę« [dziewczynę z dzieckiem — RT] musiał za karę z nią »przykopy robić« [rowy kopać], a wówczas każdy wiedział, co to ma oznaczać i — jak mówią — »gańba« była. Stosowano kiedyś jeszcze inną karę na »zowitki«. Jeśli chłopak chodził do dziewczyny, »a stało się między niemi«, to ich obijano. Wójt z kilkoma radnymi wychodzili w nocy na obławę, otoczyli dom i powiązali kochanków w powrozy, a potem ich obijali. W niedzielę zaś musieli stać oboje winowajcy przed kościołem, ona po prawej, on po lewej stronie. Przed i po nabożeństwie dostawali od ludzi szturchańce, najwięcej oczywiście od tych, którzy mieli z nimi jakieś porachunki. Przy tej sposobności naigrywano się także z nich. W rodzinie mieli tych biedaków »w zowiści«³⁵.

Łatwo zauważyć, że ta paradoksalna sytuacja może być opisana schematem, który pojawił się przy pokładzinach traktowanych jako sprawdzian, trudnym jednak do utrzymania ze względu na swą nielogiczność: brak normy $x \rightarrow$ sprawdzian przestrzegania normy $x \rightarrow$ kara za nieprzestrzeganie normy x .

Jedynym sposobem nadania schematowi sensu byłoby przyjęcie, iż norma zabraniająca przedmałżeńskich stosunków seksualnych mimo wszystko obowiązywała w danej społeczności. Ale zabieg taki stałby

³⁰ Cyt. za Kowalska-Lewicka, 1967, s. 236.

³¹ Cyt. za Kowalska-Lewicka, 1967, s. 236; por. o stosunku rodziców do współżycia płciowego dzieci, Kowalska-Lewicka, 1971, s. 30-32, zwłaszcza przyp. 12 i 13.

³² Malicki, 1947, s. 79.

³³ Malicki, 1947, s. 94.

³⁴ Malicki, 1947, s. 94.

³⁵ Malicki, 1947, s. 78-80; por. o karach gminnych Trawińska, 1957, s. 156-166.

z kolei w jaskrawej sprzeczności z potwierdzaną przez badaczy aprobatą dla tego rodzaju związków. Wszystko wskazuje, że ropatrywany schemat interpretacyjny nie jest zdolny w takiej postaci jaką ma obecnie do opisanie wszystkich aspektów zjawiska, a zatem dla posuniętej do absurdu niekonsekwencji działań społeczności góralskich znaleźć trzeba inne, bardziej być może skomplikowane wyjaśnienie. Przedtem wszakże rozważenia wymaga jeszcze jedno zagadnienie.

NORMA I WZÓR CZY WZÓR CONTRA NORMA?

„Jawność” przedślubnego pożycia, jaką prezentują cytowane materiały, jest zjawiskiem nie mającym odpowiednika w obserwacjach etnograficznych, niezwykle zresztą skąpych, pochodzących z innych regionów Polski. Wyjątek stanowi niewielka, ale konkretna informacja Kętrzyńskiego o Mazurach. Stosunkowo wiele spotyka się natomiast wzmianek o pojedynczych wypadkach łamania normy i reakcjach opinii społecznej. Te przykłady nierespektowania normy, w jakimś stopniu nawet dopuszczanego przez opinię, badacze uważają najczęściej za normalną, „życiową” różnicę między modelem (normą) a realizowanym wzorem. Pogląd taki zdaje się być podstawą następującego stwierdzenia:

„W praktyce najpoważniejszym odchyleniem od modelu religijnej moralności był liberalizm opinii wiejskiej wobec życia seksualnego beżennej młodzieży męskiej, pod warunkiem, że nie naruszało ono w sposób drastyczny lokalnego porządku społecznego. »Kawaler się wyszumieć musiał, to wiadome. Byle nie robił szkody u sąsiada, zgorszenia nie dawał, to mogło być« — mówił o tym jeden z informatorów” — pisze D. Markowska o wsi podlaskiej³⁶.

Zwróćmy od razu uwagę na dwie, poruszone w tej wypowiedzi sprawy:

1. Liberalizm, występujący nawet w środowiskach miejskich, a w przeszłości wśród szlachty, był zawsze niesymetryczny i dotyczył wyłącznie młodzieży męskiej; wyłączone spod niego były natomiast dziewczęta³⁷. Przynajmniej formalnie, gdyż w praktyce utrzymanie tego rodzaju asymetrii — szczególnie w ramach niewielkich społeczności lokalnych — było trudne czy wręcz niemożliwe. Wydaje się więc, że zjawisko to opisać można następującą formułą: na poziomie werbalizowanej świadomości społecznej (w opinii publicznej) zachowanie dziewictwa uważano za wartość.

Asymetrię liberalizmu obserwuje się zarówno w postawach bezpośrednio zainteresowanych, jak i w propagowanych przez Kościół modelach życia³⁸. Model ten nie musi wszakże odzwierciedlać stanu faktycznego.

³⁶ Markowska, 1968, s. 138.

³⁷ Wieruszewska, 1970, s. 48; Wierzbicki, 1963, s. 315; Trawińska, 1957, s. 164; Kuchowicz, 1957, s. 294-295; Malewska, 1967, s. 57 n.

³⁸ Markowska, 1964, s. 83.

Wszystkie przytoczone opinie nie mówią nic o rzeczywistych wykroczeniach, tj. nie można na ich podstawie wysnuwać np. wniosku, że kobiety częściej dopuszczały się rzeczonych wykroczeń. Mówią natomiast, iż stosowano dla nich odmienną niż dla mężczyzn miarę. Interesujące światło na tę kwestię rzucają badania w Żmiącej, gdzie 73,6% badanych dorosłych mężczyzn nie przywiązywało wagi do dziewictwa kobiety. Jednak spośród młodych chłopców tylko trzech przyznało gotowość poślubienia niedziewicy, pod warunkiem „że o tym nie będą wiedzieli we wsi”³⁹. Fakty te mogą prowadzić do przypuszczenia, iż w opinii społecznej decydujące znaczenie miało nie tyle zachowanie niewinności, ile przyzwoitości — przestrzeganie pewnych form uznanych w danej grupie za stosowne dla panien. Nawet u wyjątkowo, jak widzieliśmy, liberalnych w tym względzie górali dziewczęta obowiązywały szczególne nakazy manifestowania swej przyzwoitości. Na przykład nie wolno im było spać na stryszku, gdyż „wyglądałoby na to, że sama szuka przygód, czego nie darowałaby jej opinia wsi, a chłopcy zaczęliby ją lekceważyć”, nie mogły uczestniczyć w nocnych, wesołych wędrowkach po wsi ani odwiedzać swych chłopców w ich rodzinnym domu⁴⁰.

Także większość opisywanych przykładów karania za nieprzestrzeganie normy dotyczy dziewcząt, zwłaszcza zaś tych, które urodziły nieślubne dziecko. I ten fakt należy podkreślić, bowiem nawet u górali panny z dzieckiem były przedmiotem sankcji publicznych, łagodniejszych co prawda niż gdzie indziej, ale wyrażających się co najmniej w określaniu ich obraźliwymi nazwami.

2. Cytowana wyżej wypowiedź nie jest w pełni jasna. Można ją rozumieć dwojako, przy czym każde rozumienie implikuje bardzo istotne dla interpretacji zjawiska konsekwencje. Mówiąc najogólniej nie wiadomo, czy ów liberalizm był tylko wyrazem pewnej tolerancji społeczności dla zachowań dewiacyjnych (jednostkowych), czy też był wyrazem milczącego przyzwolenia i akceptacji przedmałżeńskich stosunków seksualnych? (Podobnie jak nie wiadomo, czy nietolerancja w stosunku do dziewcząt determinowała ich zachowania). Częściej spotyka się zwolenników pierwszego wariantu, z jednej strony podkreślających surowość obyczajowości ludowej, z drugiej dodających, iż „ideał czystości przedmałżeńskiej był ze społecznego punktu widzenia swego rodzaju mitem, mógł jednak wpływać wzmacniająco na dyscyplinę w grupie. W rzeczywistości dyscyplina ta podlegała fluktuacjom”⁴¹. Przytaczam to zdanie, gdyż kryje się w nim cenne, choć zakamuflowane spostrzeżenie.

Relacja L. Malickiego i inne pozwalają wysunąć hipotezę, że przynajmniej na Góralczyźnie mamy do czynienia nie tylko z „normalno-zyciową” różnicą pomiędzy normą i wzorem, nie tylko z formą wyrozu-

³⁹ Wierzbicki, 1963, s. 291, 316.

⁴⁰ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 31-32; por. Trawińska, 1957, s. 159.

⁴¹ Wierzbicki, 1963, s. 315.

miałej tolerancji, lecz ze społecznym dopuszczeniem łamania w pewnych określonych sytuacjach normy, obowiązującej i akceptowanej nadal przez grupę. Gdyby nawet już w tym momencie ktoś zgodził się z tą tezą, natychmiast postawiłby pytanie: jak w takim razie wyjaśnić stosowanie kar za dopuszczalne przecież niepodporządkowanie się normie?

Dla częściowego przynajmniej rozjaśnienia tej kwestii odwołam się do analogii.

ŚWIĘTO

Najlepszym przykładem czasowego, społecznie dozwolonego i rytualizowanego łamania i przekraczania norm jest święto. Francuski etnolog R. Caillouis pisał na ten temat:

„Ów antrakty dopuszczający wszelki zamęt, jakim jest święto, występuje także jako okres, gdy zawieszony zostaje porządek świata. Dlatego właśnie dozwolone są wówczas wszelkie wybryki i nadużycia. Idzie o to, by działać na przekór normom. [...] z dwu powodów zaleca się rozpasanie i szaleństwo. Po pierwsze, chcąc tym odnaleźć warunki właściwe mitycznej przeszłości, ludzie usiłują robić wszystko wręcz przeciwnie niż zwykle. Po drugie zaś — wszelkie nadużycie dowodzi nadmiaru siły żywotnej, która może tylko sprzyjać obfitości i pomyślności oczekiwanej odnowy”⁴².

Caillouis zwraca tu uwagę na niezwykle ważne zjawisko. Świąteczne łamanie norm dopuszczane jest okresowo ze względu na inne wartości. W interpretacji tego badacza, podobnie jak np. u Eliadego, utrzymującej się na poziomie zależności kosmicznych, nadrzędną wartość stanowi istnienie kosmosu⁴³. Tym samym okresowy antyporządek ustanawiany jest ze względu na codzienny, naturalny porządek. Biorąc pod uwagę jakąś normę należałoby powiedzieć, że jej łamanie dokonuje się w majestacie owej normy, jest przedsięwzięte po to, aby uwypuklić, podkreślić czy może tylko przypomnieć siłę obligującą normy.

Niekiedy zasadę tę formułowano *explicite*, ujawniając nadto inne funkcje świątecznego „chaosu”. W XV-wiecznej apologii tzw. święta głupców wartość okresowego rozpasania motywowano tym, by

„głupota [błazeństwo], która jest naszą drugą naturą i wydaje się człowiekowi przyrodzona, mogła swobodnie się wyżyć chociaż raz do roku. Beczki z winem pękają, jeśli się ich od czasu do czasu nie odkrywa i nie wpuszcza do nich powietrza [...]. Dlatego to pozwalamy sobie w określone dni na błaznowanie [głupotę], by potem z tym większą gorliwością powrócić do służby pańskiej”⁴⁴.

Pozostaje do rozstrzygnięcia kwestia najważniejsza: czy społecznie dopuszczane łamanie norm podlega sankcjom? Czy jest do pomyślenia stosowanie kar za pożądane, z punktu widzenia społeczeństwa, ich przekraczanie?

⁴² Caillouis, 1973, s. 143.

⁴³ Istnienie kosmosu, jako uniwersum w określony sposób zorganizowanego; kosmos jest wytworem kulturowym.

⁴⁴ Bachtin, 1975, s. 147.

Moim zdaniem odpowiedź brzmi — tak. Pozorna sprzeczność tego założenia ma źródło w różnym pojmowaniu pojęcia kary i zakresu jego desygnatu. Sądę, że świąteczne łamanie norm można uznać za niekarane o tyle tylko, o ile karą nie jest sam powrót do przestrzegania norm ze wszystkimi sytuacjami tej konsekwencjami. A że ów powrót należy rozumieć jako karę świadczy fakt, iż niekiedy ten szczególny rodzaj kary wyrażany był symbolicznie, a okrutność symbolu unaoczniała dobitnie wyżej przedstawioną zasadę. Oto w starożytności karnawałowy król, zwykle niewolnik sprawujący czasowo funkcje faktycznego władcy i dopuszczający w majestacie posiadanego prawa do przekroczeń, był na zakończenie okresu świątecznego uśmiercany⁴⁵. Jak bowiem słusznie zauważył Caillois „Te wykroczenia nie przestają być świętokradztwem. Stanowią one naruszenie reguł, które wczoraj wydawały się święte i nie-naruszalne i jutro znów takimi będą. Poczynania te jawią się jako skrajne świętokradztwo”⁴⁶.

Teraz, po zarysowaniu ogólnego charakteru relacji między normą i wzorem w okresie świąt, przystąpić możemy do bardziej szczegółowego opisu schematu działań i zachowań w interesującej nas dziedzinie życia społeczności wiejskich.

DOPUSZCZALNOŚĆ ŁAMANIA NORMY W ŻYCIU SEKSUALNYM

Możliwość przekraczania normy zakazującej współżycia płciowego przed ślubem w społecznościach górskich była cechą okresu dość precyzyjnie zlokalizowanego w cyklu życiowym jednostki. Jego punkt początkowy stanowiła, jak się wydaje, „inicjacja” młodego człowieka na dorosłego, ale nie w pełni jeszcze pełnoprawnego członka grupy. Wyznacznikiem tego momentu było osiągnięcie przez jednostkę pełnej mocy produkcyjnej, wyrażane obrzędowo, jak np. przy wkupie do kosiarzy, lub też odbywające się bez specjalnej rytualnej oprawy, ale wyraźnie przez społeczność lokalną zaznaczane, m. in. poprzez zmianę terminologii stosowanej dla oznaczenia pozycji społecznej.

Na Podhalu „Dziewczęta w wieku 14-15 lat, a chłopcy w wieku lat 17 zaliczali się już do młodzieży. Nazywano ich wtedy dziewczka i parobek. Co prawda nadal mieszkali w domu rodzicielskim, ale w tym czasie mieli już dużą swobodę. Był to wiek, w którym kończyła się ich edukacja. [...] potrafili już wykonywać wszystkie czynności gospodarskie na równi z dorosłymi, byli też w stanie poprowadzić samodzielnie własne gospodarstwo”⁴⁷.

Malicki twierdzi, że w przypadku dziewcząt „wystąpienie pierwszego periodu [...] daje według poglądu górali śląskich prawo do bliższego kontaktu z mężczyzną. Mówią powszechnie: »Mo ty kramy, to już może

⁴⁵ Caillois, 1973, s. 153-154, 156; Bachtin, 1975, s. 295.

⁴⁶ Caillois, 1973, s. 143.

⁴⁷ Kowalska-Lewicka, 1967, s. 233; Kowalska-Lewicka, 1971, s. 25-26; Markowska, 1964, s. 53-55.

lygać z chłopem»⁴⁸. Dodajmy, że pierwsza menstruacja według jego ustaleń zbiega się z wiekiem osiągania mocy produkcyjnej podanym przez L. Kamińskiego. Wyrazem zmiany statusu dziewczyny było też u górali przeniesienie jej posłania ze wspólnej izby do izby białej, komory, chlewa lub innego miejsca zapewniającego dyskrecję i swobodę w przyjmowaniu kawalerów⁴⁹.

Informacje te pochodzące z 1 połowy XIX w. i 30-tych lat wieku XX znajdują potwierdzenie w badaniach powojennych (lata 50-te) prowadzonych na tym samym terenie, a także w materiałach pochodzących z Polski środkowej⁵⁰. Jedyną zasadniczą różnicą jest fakt, iż w tym ostatnim wypadku nigdy nie wskazuje się w sposób tak jasny na uzyskane praw do swobody seksualnej. Pisze się co najwyżej o „złagodzeniu wymogów odnoszących się do obcowania towarzyskiego obojga płci”. Istnieją jednak pewne konkretniejsze ślady tej cechy życia młodzieży na obszarze centralnej Polski. I tak obrzęd wkupu do kosiarzy, omówiony przez M. Wieruszewską, podkreśla dwa znane nam momenty: uzyskanie pełnych umiejętności gospodarskich oraz uzyskanie nowych praw towarzysko-matrymonialnych (zwyczajowy tekst wygłaszany w trakcie wyzwolin mówił: „temu a temu wolno iść na równi z drugimi i wolno z obraną dziewczyną stanąć do tańca i mówić, i przypijać, a nawet żenić się”). Iż moment ten znamionował ponadto prawo do swobody seksualnej pośrednio świadczyć mogły zarzuty stawiane delikwentowi podczas rytualnej „spowiedzi”, że „łaził do dziewczyn”, a także przymówki spotykające nowo wyzwolonego parobka, który spóźnia się do pracy, że „napewno tak długo spał z pannami”⁵¹.

Kończącym punktem okresu swobody seksualnej w społecznościach górskich było zawarcie małżeństwa. Od tej chwili jednostka stawała się pełnoprawnym członkiem grupy, uzyskując szereg nie posiadanych poprzednio praw⁵², ale równocześnie tracąc przywilej łamania normy. Co więcej, była zobowiązana do rygorystycznego przestrzegania wyłączności małżeńskiego pożycia seksualnego, odtąd podporządkowanego funkcjonalnie rodzinie.

A. Kowalska-Lewicka, komentując opis zupełnej zmiany stylu życia młodzieży po ślubie podany przez L. Kamińskiego, podkreśla jego zdumienie dokonującym się w dniu ślubu przeistoczeniem górali. Oddajmy głos samemu autorowi:

„Jak pożycie górali przedślubne wolne, niezawisłe, pożycie ich płciowe nieobyczajne, niemoralne, tak przeciwnie, kiedy dziewczka mężatką, wystrzega się wszel-

⁴⁸ Malicki, 1947, s. 78; zbieżność lub rozbieżność dojrzałości biologicznej i społecznej nie jest dostatecznie jasna, por. Wierzbicki, 1963, s. 261.

⁴⁹ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 32; Malicki, 1947, s. 93.

⁵⁰ Trawińska, 1957, s. 151-152; Markowska, 1965, s. 110.

⁵¹ Wieruszewska, 1966, s. 37, 39; Rosiak, 1970, s. 169.

⁵² Charakterystyka tych praw u górali, Kowalska-Lewicka, 1967, s. 239-240.

kiego z innymi zalotnictwa; ona wierna mężowi, któremu przysięgę wierności zrobiła [...] góral postępuje nie inaczej. Sromotą byłoby dla niego zejść z jaką inną w znajomość. Wspólnie się kochają, szanują, są sobie wspólnie wierni; ni to myśl ich niepokoi, by mąż lub żona wykroczyć mogło lub jedno, lub drugie [...]. Co wolno dziewczce, to nie wolno kobiecie, zwykli mawiać”⁵³.

Opis ten, potwierdzany przez badania prowadzone ponad sto lat później, zdaje się świadczyć o pełnej internalizacji wzorów postępowania przewidzianych dla tego okresu życia i ich relatywnej zgodności z normą łamania normy⁵⁴ wyrażała się w określonych zakazach i nakazach zakazującą pozamałżeńskich stosunków płciowych. Utrata przywileju obowiązujących zwłaszcza młode mężatki. Do nich należał m. in. nakaz zerwania wszelkich kontaktów towarzysko-przyjacielskich z dziewczętami niezamężnymi, z potencjalną możliwością ich wznowienia po zmianie stanu przyjaciółki⁵⁵. Nakaz ten stanie się w pełni jasny dopiero po rozpatrzeniu kolejnych zagadnień, można wszakże już teraz powiedzieć, iż wynikał on z odmiennego miejsca mężatki w układzie społecznym, miejsca decydującego o jej ściśle określonym stosunku do kwestii przedmałżeńskich kontaktów seksualnych. Przechodząc do klasy kobiet zamężnych staje się ona automatycznie elementem aparatu kontroli społecznej sprawującej swe funkcje w oparciu o normę.

Reguły wyznaczające zachowania jednostki w poszczególnych fazach życia przewidywały również nadmierne przedłużanie okresu swobody przez niezawieranie związku małżeńskiego. Miał on swoją granicę, pewien przedział wieku, po przekroczeniu którego społeczność zaczynała stanowić wobec jednostki sankcje, najczęściej satyryczne, dostatecznie jednak dokuczliwe, by skłonić krnąbrnego do zadośćuczynienia społecznym oczekiwaniom, tak że w „stanie bezzennym pozostają zwykle osobniki fizycznie lub umysłowo niedorozwinięte”⁵⁶.

Okres ograniczony tymi dwoma momentami charakteryzował się szczególnymi cechami. O niektórych już wspomniałem, o innych będzie mowa w dalszej części artykułu. Tu wspomnieć chcę tylko, że we wsiach badanych przez Malickiego życie towarzysko-seksualne panien i kawalerów przebiegało w znacznej mierze w ramach nieformalnej instytucji, znanej pod nazwą „zolyty”. Zazwyczaj w sobotę parobcy zbierali się wieczor-

⁵³ Cyt. za Kowalska-Lewicka, 1967, s. 240.

⁵⁴ Dobrowolski, 1932, s. 177; dopuszczane były wyjątki w szczególnych sytuacjach, znów motywowane innymi wartościami. W wypadku bezdzietności, uważanej za karę bożą i ocenianej negatywnie (Trawińska, 1957, s. 137) kobieta „stara się jeszcze postronnie z innym mężczyzną wypróbować, czy nie będzie miała dzieci”, Malicki, 1947, s. 80; por. Kowalska-Lewicka, 1967, s. 231; Trawińska, 1957, s. 185-186.

⁵⁵ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 28; por. zakaz uczestniczenia mężatek w *wysiadach* na Kurpiach, Markowska, 1965, s. 152.

⁵⁶ Malicki, 1947, s. 92; Rosiak, 1970, s. 172; Wieruszewska, 1966, s. 77-79; Wierzbicki, 1963, s. 259-260; Trawińska, 1957, s. 160-170, 171-172; Mazur, 1902, s. 243-244.

rem w karczmie, a później gromadą szli przez wieś „każdy do upatrzonej dziwki”⁵⁷. Często ta wieczorna wizyta była umówiona wcześniej, podczas spotkania przy pracy lub w domu dziewczyny. Sobota była dniem zarezerwowanym dla parobków i jeśli spotkali wałęsającego się „smarkocza”, karali go przywiązując mu do rąk deskę lub zamykając w chlewie.

Podobna instytucja znana była w Żmiącej. Z. T. Wierzbicki w znamienny sposób ocenia jej miejsce i rolę w grupie lokalnej:

„Częściowo na skutek braku instytucji społecznej umożliwiającej częstszy, bardziej bezpośredni kontakt między młodymi, zalecanie się stworzyło sobie nieoficjalną, ledwo tolerowaną przez opinię wsi formę, zwaną »baciarką«. Jest ona wyłomem w obowiązującym porządku społecznym, stanowiąc ustępstwo na rzecz indywidualnych pragnień i aspiracji, które nie znajdują zaspokojenia w ramach oficjalnego życia grupy”⁵⁸.

Charakterystyka ta wymaga sprecyzowania poglądu na temat swobody seksualnej młodzieży. Mówiąc o swobodzie nie zakładam oczywiście, że wszystkie kontakty młodzieży prowadziły do stosunków seksualnych. Stwierdzam tylko, iż w tym czasie były one dopuszczane, czego wyrazem są m. in. obie wymienione instytucje. Zapewne w wielu przypadkach istotnie mogło nie dochodzić do łamania normy — była to kwestia indywidualnych uwarunkowań, temperamentu, wreszcie pozycji społecznej, charakteru rodziców, tzw. atmosfery domu itd. Nie ulega mimo tego wątpliwości „naerotyzowanie” kontaktów młodzieży w tym okresie. Pomijając ewidentny w świetle relacji Malickiego charakter „zolytów”, również „baciarka” nie była moim zdaniem instytucją rozłamową w stosunku do układu tradycyjnego. Niezbyt przekonująca jest próba rekonstrukcji ewoluowania jej celów od przygodowo-sportowych niegdyś do erotyczno-seksualnych, mających być *signum* współczesności. Wieloznaczność i sprzeczność opinii o dawnym charakterze „baciarki” oraz przytaczane przez Wierzbickiego konkretne fakty — swoiste słownictwo erotyczne, list utożsamiający „baciarkę” ze spędzeniem nocy z dziewczyną i in. — zdają się wskazywać, iż mamy do czynienia z instytucją analogiczną do „zolytów”.

SPOŁECZNO-KULTUROWY MECHANIZM ŁAMANIA NORMY

W świetle przedstawionych danych pytanie o sens pokładzin, od którego zaczęliśmy nasze rozważania, oraz pytanie o istotę okresowej rozbieżności między normą i wzorem w życiu seksualnym można rozstrzygnąć wspólną odpowiedzią. Podstawowym wszakże warunkiem jest wyraźne rozróżnienie dwóch poziomów życia społecznego — płaszczyzny normatywnej oraz płaszczyzny faktycznie realizowanych zachowań. Już dotychczasowy opis pozwala stwierdzić, że wszystkie działania mające związek z życiem seksualnym (a przypuszczam, iż teza ta może dotyczyć

⁵⁷ Malicki, 1947, s. 93.

⁵⁸ Wierzbicki, 1963, s. 297.

również innych sfer życia) toczą się równolegle na obu wyróżnionych poziomach, wzajemnie zresztą ze sobą powiązanych.

W płaszczyźnie normatywnej istnieje i jest akceptowana (o czym świadczy kontrolowanie jej respektowania i karanie wykroczeń) norma nakazująca zachowanie czystości przed ślubem. Stosunki seksualne traktowane są jako z natury grzeszne⁵⁹, a ich jedyne usprawiedliwienie stanowi instrumentalność w stosunku do rodziny (w sensie jednostki społeczno-ekonomicznej). Cnota jest w tym kontekście traktowana jako wartość pochodna w relacji do wartości jaką są normy moralne ustanowione przez Boga.

W płaszczyźnie realizowanych zachowań funkcjonuje wzór dopuszczający swobodę stosunków seksualnych. W zarejestrowanych wypowiedziach i opiniach górali wartością motywującą jest nieodmiennie rodzina jako układ społeczno-gospodarczy (czyli w grę wchodzi właściwie dwie wartości przedmiotowe: prokreacja i praca⁶⁰). Swoboda seksualna nie tylko dopuszczana, ale wręcz pożądana przez dorosłą część społeczeństwa ma na celu dobór odpowiedniego partnera, takiego, który zapewni realizację stawianych wobec niego przez grupę zadań. Jest to uświadamiana, jawna — by użyć Mertonowskiego rozróżnienia — funkcja swobody, podporządkowanej tu przyszłemu małżeństwu, które jest „spółką produkcyjną” (C. Lévi-Strauss) zarówno w sensie biologicznym, jak i gospodarczym.

Nie można pominąć przy omawianiu tego poziomu rzeczywistości społecznej ukrytej funkcji czasowego łamania normy, a mianowicie spełniania roli swego rodzaju zaworu bezpieczeństwa. Przywilej łamania normy przysługujący w ściśle określonym okresie życia młodzieży stoi w istocie na straży interesów społeczności i w tym, sądzę, kryje się istotny sens omawianego zjawiska. Stworzenie jednostkom czasowo ograniczonej możliwości swobodnej realizacji potrzeb uczuciowo-fizjologicznych, skwapliwie przez większość wykorzystywanej⁶¹, łatwiej czy też łagodniej pozwala zaakceptować późniejszy stan rzeczy, w którym jednostka podporządkowana zostaje — przynajmniej w tej sferze życia — potrzebom społecznym.

„Okres przejściowy” umożliwia nawiązywanie przelotnych, krótkotrwałych i nie zobowiązujących związków o charakterze kochanków. Mają one cechy nie spotykane ani w dzieciństwie, ani w okresie poślubnym. Myślę tu na przykład o braku separacji płci, tak silnej u dzieci oraz w małżeństwie⁶². Przejawiała się ona nie tylko w rygorystycznym daw-

⁵⁹ Ciszewski, 1911; Ciszewski, 1927, s. 4-6, 9, 10-11.

⁶⁰ Por. Zadrożyńska, 1974; Trawińska, 1971; s. 42-43; Kowalska-Lewicka, 1967, s. 281; Turowski, 1967, s. 212; Markowska, 1965, s. 95; o relacji małżeństwo (rodzina) — ziemia Wierzbicki, 1963, s. 255 n.; Piwo-warski, 1971, s. 230-231.

⁶¹ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 32-33.

⁶² Por. Trawińska, 1957, s. 154; Kowalska-Lewicka, 1971, s. 26;

niej podziale pracy, lecz także w powściągliwości uczuciowej (czy może lepiej — w posuniętej do maksimum powściągliwości w manifestowaniu uczuć), rozdziale towarzyskim, a nawet kontaktach językowych⁶³. Zawarcie małżeństwa nieuchronnie zrywa więzi typu kochankowie; nawet wtedy, gdy partnerzy pozostają ci sami, zaczyna obowiązywać ich inny kodeks zachowań. A często zmiana ta łączyła się ze zmianą partnera, jak to miało miejsce wówczas, kiedy wybór partnera do trwałego związku dyktowany był przede wszystkim względami ekonomiczno-społecznymi i dokonywała go rodzina, nierzadko wbrew woli kandydata do zmiany stanu⁶⁴. Ten przykład ujawnia w pełni kompensacyjne funkcje swobody seksualnej, naprowadzając jednocześnie na źródło ewentualnych konfliktów interesu jednostki oraz interesu grupy (rodziny). Wskazuje ponadto na jedno z możliwych znaczeń stosowania sankcji za ujawnione stosunki płciowe, zwłaszcza te, z których urodziło się dziecko. Poczęcie dziecka mogło stanowić skuteczny sposób przeciwstawienia się przez jednostkę interesom grupy, już choćby z tego względu, że prawo przewidywało anulowanie kary za złamanie normy w przypadku zawarcia przez winowajców małżeństwa. Widać teraz wyraźnie, że norma zakazująca stosunków seksualnych przed ślubem stała na straży interesów grupy, zwłaszcza grup rodzinnych, dyktowane zaś przez nią sankcje nie są bynajmniej dowodem niedopuszczalności współżycia płciowego przed małżeństwem. *Ergo* wypadki ich stosowania nie muszą być świadectwem faktycznego respektowania takiego zakazu.

W formie dygresji uszczegółowiającej powyższe rozumowanie przypomnieć można obserwacje Z. T. Wierzbickiego ze wsi Żmiąca mówiące o zróżnicowaniu kontroli społecznej. Znacznie bardziej pobłażliwie traktowano poczynania dziewcząt ubogich niż zamożnych. Także w opiniach o małżeństwach zawieranych z miłości informatorzy wskazywali częściej na związki biedniackie, bezrolne, folwarczne. A więc im większa była presja czynników społeczno-ekonomicznych, tym silniejszy kładziono nacisk na przestrzeganie normy, tym bardziej ograniczano swobodę jednostki w interesie grupy (panny z dzieckiem miały obniżone szanse wyjścia za mąż za „równego” partnera). Asymetria ta miała być może związek także z większym udziałem kmieci oraz ich córek w życiu religijnym; córki bogatych gospodarzy sprawowały bowiem najważniejsze role w obzędach kościelnych, co łączyło się z bezpośrednią kontrolą kapłana nad życiem dziewczyny⁶⁵.

Wierzbicki, 1963, s. 294-295 przenosi pewne formy wstrzemięźliwości dziecięcej i małżeńskiej na okres młodzieżowy, zacierając różnice między nimi, które wszakże wynikają z przytaczanych przez niego opisów.

⁶³ Por. Thoré, 1969.

⁶⁴ Por. przykładowo o roli opinii wsi w doborze partnerów odpowiednich z punktu widzenia interesów pozajednostkowych, Wierzbicki, 1963, s. 257 n.

⁶⁵ Wierzbicki, 1963, s. 213, 292.

Wróćmy teraz do dwóch wyróżnionych poziomów życia społecznego. „Rozpięcie” działań między tymi płaszczyznami wymagało ustalenia pewnego *modus vivendi*, przyjęcia, zaakceptowania i przestrzegania określonych reguł. Ich analiza pozwoli ukazać w pełni swoistą dialektykę normy i wzoru w życiu społeczności wiejskich. Reguły te mają w przypadku środowisk góralskich jeden, bardzo wyraźny cel — nieujawnianie publiczne związku seksualnego.

Na istnienie dwóch nurtów w życiu towarzyskim młodzieży zwróciła uwagę A. Kowalska-Lewicka. Do pierwszego, oficjalnego nurtu należały spotkania i kontakty przy licznych, zwyczajowych okazjach — pracach zespołowych połączonych często z zabawą, takich jak różne fazy obróbki lnu, darcie pierza, „bicie oleju”, wesela, odpusty, zabawy w karczmie lub remizie, wreszcie indywidualne „posiady”, czyli wizyty chłopców u dziewcząt w obecności dorosłych. Obok niego istniał nurt kontaktów „nieoficjalnych”. Użycie w tym wypadku cudzysłowu wyjaśnia nadzwyczaj trafna i mająca duże konsekwencje obserwacja wspomnianej badaczki. „Nie znaczy to bynajmniej, by rodzice i w ogóle starsze pokolenie o nich nie wiedzieli. Wprost przeciwnie, doskonale orientowali się, co robią ich córki i synowie [...], ale formy towarzyskie nie pozwalały im okazywać, że się czegoś domyślają” (podkr. RT) ⁶⁶.

Można powiedzieć, że życie seksualne młodzieży, akceptowane przez społeczność lokalną, a nawet ułatwiane przez rodziców, czego najlepszym dowodem są przenosiny posłania córki do osobnego pomieszczenia, oficjalnie nie było przyjmowane do wiadomości. Należało to do reguł gry; była to reguła obowiązująca dorosłych. Doskonałym jej przykładem jest odpowiedź uzyskana przez L. Malickiego od starej góralki na pytanie o stosunkowo małą liczbę nieślubnych dzieci mimo swobody seksualnej: „Muszą nie urzędować [spółkować], skoro nic nie ma” ⁶⁷.

Jakie reguły obowiązywały młodzież? Pierwszą i najważniejszą było nieposiadanie dziecka, które samo przez się stanowiło oczywisty dowód nieprzestrzegania obowiązującej przecież w rzeczywistości normy. Dlatego też, nawet w społecznościach góralskich, gdzie nieślubne dzieci traktowane były na równi z pozostałymi w myśl zasady „pastyrz się przydo”, a panna z dzieckiem nie miała kłopotów z zamążpójściem (podobnie jak na Mazurach) ⁶⁸, „zowitki” i ich niefortunni partnerzy byli publicznie piętnowani, a rodziny miały ich „w zowiści”. Zauważmy, że nie idzie tu

⁶⁶ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 31, 32.

⁶⁷ Malicki, 1947, s. 79; wiadomo, że stosowano środki antykoncepcyjne, przede wszystkim tzw. kalendarz małżeński, Kowalska-Lewicka, 1971, s. 33, oraz środki ziołowe, Baranowski, 1955, s. 80.

⁶⁸ Malicki, 1947, s. 78-80; Kowalska-Lewicka, 1971, s. 33; Kowalska-Lewicka, 1967, s. 238; Wierzbicki, 1963, s. 315 przyp. 22.

bynajmniej o karę za złamanie normy, lecz za wyjawienie tajemnicy poliszynela, za niedotrzymanie reguł gry⁶⁹. W tym kontekście fakty karania panien z dzieckiem, przywoływane dla potwierdzenia tezy o istnieniu „dużej surowości obyczajowej”, tracą swą moc argumentacyjną. Mogą bowiem być tylko konsekwencją sytuacji podobnej do panującej wśród górali.

Drugą regułą obowiązującą młodzież było zachowanie tajemnicy życia seksualnego:

„W jednym tylko obowiązywała obie grupy [dziewek i parobków — RT] lojalność; w przestrzeganiu bezwzględnej tajemnicy spraw dotyczących tylko młodzieży, tajemnicy zarówno przed starszymi, jak i młodszymi. Dyskrecja wobec swoich postępów, przygód miłosnych, uczuć, myśli, kłótni dziewczyny z chłopcem, związków i zerwań poczytywana była za najbardziej właściwy sposób zachowania”⁷⁰.

Z tym łączyła się kolejna reguła nakazująca zachowanie pozorów wobec rodziców i wszystkich dorosłych. Akceptacja rodziców dla doświadczeń seksualnych dzieci nie oznaczała bowiem dopuszczenia wszelkich form swobody. Oficjalne wizyty kawalerów u dziewcząt wymagały, by rozmawiał z całą rodziną i zachowywał się przyzwoicie. Gdy wychodził, dziewczyna wyprowadzała go, ale nie powinna oddalać się od domu, choć „godzinami wystawali »popod ściany« szepcząc i umawiając się na schadzke”. Podobnie, jeśli dziewczyna wyszła do nawołującego ją gwizdem chłopaka, czego taktownie powinni nie zauważyć pozostali domownicy, nie wypadało jej oddalać się od domu. Permanentne i ostentacyjne uchybianie tej zasadzie mogło mieć daleko idące konsekwencje — różne formy napiętnowania podczas ślubu, wykluczenie pewnych elementów obrzędu itd.⁷¹

Ukoronowaniem gry prowadzonej przez młodzież i dorosłych były omówione na wstępie kontrole przestrzegania normy, podejmowane jakby dla potwierdzenia ogólnej „nieświadomości rzeczy”. Były to działania w majestacie normy, wymagające od młodych wykazania się sprytem i przebiegłością, gdyż przecież mimo wszystko dopuszczali się oni nieoficjalnie dozwolonego, ale nieodmiennie świętokradczego łamania normy.

Gra owa, wyznaczająca jednym role „udających, iż nie wiedzą co się dzieje”, drugim „udających, że nic się nie dzieje” kontynuowana była w społecznościach góralskich także w trakcie procesu ślubno-weselnego,

⁶⁹ Por. wnikliwą obserwację Trawińskiej, 1957, s. 164: „Stosunki przedślubne, o ile tylko młodzi »nie siedzą razem i nie dają ze siebie zgorszenia, tylko mają ze sobą do czynienia« [...] były przedmiotem nagany ze strony jednych, a milczącej aprobaty drugich [...]. W świetle materiału ankietowego i wywiadów tendencja do pobłażania młodym, dopóki owocem [...] nie było dziecko, zaznaczyła się w okolicach beskidowych”.

⁷⁰ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 27.

⁷¹ Kowalska-Lewicka, 1971, s. 31; Trawińska, 1957, s. 168.

który zaczynał się „snymbami”, czyli umową przedślubną. Píše L. Malicki:

„Młodzi umawiają się podczas »zolyt« o przyjscie na »snymby«, a obie strony zainteresowanych rodzin dowiadują się w międzyczasie przez »baby«, jak zostaną przyjęte swaty i ile mniej więcej która strona da młodym. Tymczasem w dniu umowy przygotowują się u »młoduchy« na przyjęcie swatów [...], jednak po ich nadejściu udają w domu dziewczyny, że o niczym nie wiedzą. Po wstępnych powitaniach oznajmniają swaci żartobliwie, że przyszli kupić jałówkę lub co innego, po czym dopiero »dają się do mowy«”⁷².

Po uzgodnieniu wiana następowała tzw. gościna. „Jeżeli młodzi się jeszcze niezbyt dobrze znają, wychodzą potem do sieni i tu baraszkują zapoznając się bliżej. [...] Zazwyczaj pozostaje chłopak w tym dniu na noc u swej wybranki i śpi z nią, aby zbadać, czy nie jest psztyrą [nie-normalnie rozwiniętą]”⁷³. Opis ten potwierdza dla górali tatrzańskich L. Kamiński, pisząc jak to po namówinach „matka troskliwa o wygodę przyszłego zięcia swego zaprasza na nocleg u siebie i z Kasią na wyrku wypocząć radzi, tylko ostrożność zaleca”⁷⁴.

Pierwsze namówiny, zwane też dowiadami, nie były traktowane jako oficjalne zaręczyny i nie zobowiązywały w sposób ostateczny żadnej ze stron. Dopiero dalsze fazy swatania, oficjalne namówiny i zaręczyny (zauważmy, iż są one stopniowym rozszerzaniem społecznego zakresu wydarzenia) prowadziły do ślubu.

Przytaczam te materiały dlatego, że wprowadzają do rozważań nowy element — świadczą, iż ślub poprzedzony był oficjalnym niejako stosunkiem między młodymi, nie zawsze obligującym jednak do ożenku. Akcenty położone zwłaszcza przez Malickiego na sprawdzianowy charakter tego zbliżenia oraz możliwość wycofania się każdej ze stron zdają się wskazywać, że była to próba seksualna partnerów. Analogiczne fakty, rejestrowane u Słowian wschodnich i południowych (porównaj niżej), zdają się wskazywać na inne możliwe znaczenia. Na razie podkreślimy tylko specjalny charakter tego stosunku — było to pierwsze jawne zbliżenie młodych (choć w rzeczywistości nie musiało być pierwsze). Ale dokonywało się ono niejako prywatnie, w gronie wyłącznie rodzinnym.

W tym momencie najważniejszy jest dla nas inny szczegół. Oto panna „sprawdzona” podczas namówin szła do ślubu jako dziewica, czego znakiem był zielony wianek⁷⁵. Znowu rzeczywistość społeczna realizuje się na dwóch poziomach. Ślub — obrzęd kościelny oraz wesele są kolejnym etapem zawierania małżeństwa, ale w przeciwieństwie do poprzednich

⁷² Malicki, 1947, s. 95.

⁷³ Malicki, 1947, s. 95-96.

⁷⁴ Cyt. za Kowalska-Lewicka, 1967, s. 237.

⁷⁵ Malicki, 1947, s. 99, 107-108; por. Zawistowicz-Kintopfowa, 1929, s. 30; o symbolice wianka Gloger, 1958, hasło „Wianek”; Bartmiński, 1974, s. 19.

mają znaczenie *stricte* ogólnospołeczne. Dzieją się na płaszczyźnie normatywnej, są odtworzeniem normatywnego modelu, stanowią zespół aktów mających na celu m. in. zawarcie związku wobec całej społeczności i zaakceptowanie nie tylko nowego małżeństwa, lecz także nowych, nawiązanych dzięki niemu więzi społecznych przez macierzystą grupę lokalną. Niemal wszystko, co się czyni w czasie obrzędowym, ma znaczenie przede wszystkim symboliczne, jak ów wianek niewinności panny młodej.

POKŁADZINY

K. Zawistowicz-Kintopfowa analizując obrzęd weselny u Słowian zauważyła podobieństwo pierwszego jawnego stosunku seksualnego młodych do pokładzin i interpretowała go jako pozostałość praktykowania pokładzin bezpośrednio po umowie wstępnej, mającej niegdyś — przed upowszechnieniem się ślubu kościelnego — ostateczny charakter prawny⁷⁶. Model odtworzony dla społeczności góralskich pozwala na zaproponowanie innej eksplikacji.

W czasach, z których pochodzą wykorzystane przeze mnie materiały, wśród górali nie istniał zwyczaj pokładzin. Przejście panny młodej ze stanu wolnych do klasy zameężnych wyrażane było symbolicznie poprzez zamianę zielonego wianka na biały (lub czepiec), co dokonywało się po nocy poślubnej albo niemal bezpośrednio po ślubie w kościele. Symbolikę kolorów uważano za wystarczającą manifestację uzyskania aprobaty społeczności lokalnej.

Bardziej skomplikowaną postać miał obrzęd weselny czy raczej proces zaślubinowy, w wielu regionach Słowiańszczyzny jeszcze w początkach bieżącego stulecia. Na Białorusi, Ukrainie, Wielkorusi, w Bułgarii i Słowenii — obok jawnego stosunku płciowego wieńczącego swaty i/lub zaręczyny — występowały pokładziny, będące jednym z końcowych akordów wesela. Nie ma potrzeby wnikać, czy w społecznościach tych istniała, czy nie istniała norma zabraniająca stosunków seksualnych przed ślubem; sam fakt defloracji dziewczyny przed ślubem wystarcza dla ukazania sensu pokładzin. Rozpatrując ten właśnie schemat K. Zawistowicz-Kintopfowa konkluduje, że u wszystkich ludów słowiańskich zaręczyny były ostatecznym aktem zatwierdzającym umowę małżeńską i nadającym związkowi „w opinii publicznej sankcję prawną”. Decydującym argumentem ma tu być właśnie ów stosunek płciowy, uważany za pozostałość pokładzin⁷⁷. Występowanie właściwych pokładzin i oczepin po ślubie kościelnym wyjaśnione zostaje w następujący sposób: „prawdopodobnie pod wpływem Kościoła końcowe akty zaślubin: pokładziny i oczepiny odbywać się musiały po ślubie kościelnym i w związku z tem zapewne

⁷⁶ Zawistowicz-Kintopfowa, 1929, s. 13, 18, 19.

⁷⁷ Zawistowicz-Kintopfowa, 1929, s. 9, 16-19.

ślub stał się jednym z aktów zdawin”⁷⁸. Słuszna konstatacja wtórności ślubu kościelnego w schemacie obrzędowym nie implikuje wszakże w sposób konieczny wniosku, jakoby pierwotnie istniały tylko jedne „pokładziny”. Na podstawie poprzednich ustaleń można sądzić, że w analizowanych przez autorkę wypadkach schemat działań nie odbiegał od modelu wyżej zrekonstruowanego. Przynajmniej w jego świetle można wyjaśnić jednocześnie występowanie pozaręczynowego stosunku płciowego oraz pokładzin.

Pierwszy jawny stosunek, stanowiący ukoronowanie umowy ślubnej, po którym — jak podkreśla wspomniana autorka — dziewczyna zyskiwała niekiedy uprawnienia członka rodziny, miał wyłącznie charakter rodzinny, półprywatny. Miał miejsce w gronie wyłącznie bezpośrednio zainteresowanych, najważniejszą zaś rolę gra w nim matka lub ojciec panny, która(y) — jak u polskich górali — zezwala młodym na oficjalne spędzenie wspólnie nocy. Umowa obu zainteresowanych stron jest przez ten akt seksualny jakby potwierdzona. Jeśli poprzednio młodzi mieswali ze sobą kontakty płciowe, różniły się one zarówno nieoficjalnym charakterem, jak i jakością społeczną. Oficjalne złączenie płciowe stwarza bowiem więź⁷⁹. Idąc za R. Bastidem można powiedzieć, że w tym wypadku umowa przedślubna oznacza dla jednostki przejście od płciowości-potrzeby, zaspakajanej „nielegalnie”, na przekór normie, do płciowości kulturowej, czy też płciowości społecznej, gdzie funkcja zaspakajania potrzeby zdominowana jest przez funkcję prokreacyjną. Pierwszy oficjalny związek sytuuje się już w szeregu płciowości społecznej i jest znakiem agregacji dwóch grup społecznych. Ale nie jest bynajmniej równoznaczny semantycznie z pokładzinami i dlatego nie musiał mieć mocy obligującej; np. wśród górali śląskich istniała, jak się wydaje, potencjalna możliwość zerwania umowy przedślubnej, i stąd być może wynikało uwrażliwienie L. Malickiego na sprawdzianowy charakter pierwszego stosunku. Zauważmy, iż po ślubie, a więc po właściwych pokładzinach, możliwości takiej nie ma.

Potwierdzanie umowy przedślubnej aktem płciowym nie oznacza, by swaty i/lub zaręczyny były formą ostateczną, wystarczającą dla prawnego uznania związku małżeńskiego przez opinię społeczną, o czym świadczy sama możliwość zerwania procesu zaślubinowego. W istocie stosunek ten stwarza nowe więzi społeczne, ale o bardzo ograniczonym zasięgu. Warunkiem uzyskania społecznej aprobaty i akceptacji było zalegalizowanie związku za pośrednictwem ślubu kościelnego oraz (a dawniej zapewne wyłącznie) obrzędu weselnego. Charakter wesela był zasadniczo odmienny od swatów czy zaręczyn i nie ma potrzeby szczegółowego udowadniania tego stwierdzenia. Wystarczy powiedzieć, że decydujące znaczenie miał ogólnospołeczny zakres obrzędu, kreującego nową sytuację społeczną zarówno państwa młodych (obojga razem i każdego z osobna),

⁷⁸ Zawistowicz-Kintopfowa, 1929, s. 36.

⁷⁹ Bastide, 1969.

jak i członków ich rodzin oraz sąsiadów pełniących różnorakie role obrzędowe (analogicznie było przy chrzcie⁸⁰).

Pokładziny zajmowały w strukturze obrzędu weselnego bardzo ważne miejsce i w pewnym sensie (więziotwórczym) stanowiły odpowiednik pierwszego oficjalnego, ale półprywatnego stosunku seksualnego młodych. O ile jednak wtedy akceptacja współżycia płciowego dokonywała się niejako w interesie wartości rodzinnych (i tu ważne są takie motywacje, jak sprawdzenie partnerki itp., gdyż prokreacja i praca, które są jej celem, mają służyć określonej linii genealogicznej), o tyle pokładziny są aktem dokonywanym w imię wartości grupowych, ogólnospołecznych. Więcej, o ile w wypadku pierwszym mamy do czynienia z płaszczyzną zachowań realizowanych faktycznie (co nie wyklucza oczywiście ich znakowego, symbolicznego charakteru), o tyle w drugim akt seksualny figuruje w porządku symbolicznym, jest częścią obrzędu (co wszakże nie musi wykluczać jego realności). Jasne jest, że w społecznościach praktykujących ów pierwszy, rodzinny stosunek wynik pokładzin, gdyby traktowano je jako rzeczywisty sprawdzian dziewiczości, musiał być negatywny. A mimo to istniał rygorystyczny wymóg wywołania krwi, interpretowanej nieodmiennie jako dowód dziewictwa panny młodej (świadectwem interpretacji sprawdzianowej są też wypadki, gdy publiczną demonstrację zastąpiono ustną informacją pana młodego, bądź czerwoną wstążką wplataną we włosy dziewczyny). Jest to sytuacja analogiczna do opisanej przez Malickiego, kiedy panna młoda — mimo co najmniej jednego doświadczenia seksualnego — szła do ślubu w wianku zielonym. W poziomie, który nazwałem normatywnym, decydujące znaczenie ma bowiem symboliczna realizacja pewnych działań, publiczna manifestacja symboli wyrażających ideały i wartości grupowe. Faktycznym celem sprawdzianu było zadośćuczynienie obowiązującym do końca regułom gry.

Pokładziny ukazują się więc jako przede wszystkim symboliczny akt (co nie wyklucza, iż mógł być także niekiedy faktyczną defloracją) dokonywany w imieniu i dla potwierdzenia normy zakazującej przedmałżeńskich stosunków seksualnych. Ich pomyślna realizacja jest równoznaczna z daniem przez młodych dowodu akceptacji wartości obowiązujących w rodzimej społeczności. Odpowiedzią grupy jest zaś przyjęcie młodych do społeczności, co wyrażało się w kontynuacji obrzędu, dzięki któremu konstytuowano nowe więzi społeczne i gospodarcze. Ich nawiązanie stanowiło w istocie akt uznania małżeństwa. Niedopełnienie tej reguły, które — należy podkreślić to szczególnie silnie, gdyż w rozważaniach naukowych zwykło się nie brać pod uwagę przyziemnych spraw ludzkich — mogło mieć różnorodne przyczyny, łącznie z niechęcią jednego z partnerów lub jednego z „aktorów” obrzędu (reprezentującego interesy którejś z rodzin) do zawarcia związku, wywoływało dezaprobatę i gniew weselni-

⁸⁰ Kompleksową analizę chrzcin jako zjawiska społeczno-kulturowego przeprowadziła K. Rusnáková, 1975.

ków, a nawet całej społeczności. Reakcja weselników ma w tym wypadku taki sens, jak karanie panien z dzieckiem u górali polskich, choć odpowiednio do wagi sytuacji odmienną skalę konsekwencji i form wyrazu. Dlatego też nie ma znaczenia miejsce pokładzin (dom rodziców panny młodej lub pana młodego), *ergo* obiekt ulegający zdewastowaniu przez zawiedzionych gości. Za złamanie reguł gry teoretycznie odpowiedzialni są bowiem oboje młodzi, a także ich rodzice, zwłaszcza jednak rodzice panny młodej, którzy będąc ewentualnie gospodarzami pierwszych, „rodzinnych pokładzin” tym bardziej winni zadbać o pomyślną realizację akcji obrzędowej.

*

Omówione aspekty pokładzin i obrzędu weselnego łączące się z analizowanym problemem pozwalają stwierdzić, że interpretacja pokładzin jako sprawdzianu dziewictwa panny młodej jest słuszna jedynie pod warunkiem podkreślenia symbolicznego znaczenia tego aktu. Należy on bowiem do porządku normatywnego, wynika z normy zakazującej przedmażeńskich stosunków seksualnych i służy potwierdzeniu ważności normy. System normatywny oraz system obrzędowy są instrumentami realizacji wartości grupowych, ogólnospołecznych.

Pominałem zupełnie w tym omówieniu m. in. ten wymiar obrzędu, który nazywa się niekiedy kosmicznym (a co L. Stomma określił w analizie pokładzin jako celebrację krwi i ziemi) chociaż wiąże się on także z wartościami grupowymi. Być może jednak celebracja krwi i ziemi, mająca na celu „stworzenie pomostu między Bogiem i człowiekiem [niebem i ziemią] dla przejścia od destrukcji do kreacji” mniej wiązała się z pokładzinami, a bardziej z ofiarą z koguta. Tego rodzaju ofiara, poświadczona dla Słowian wschodnich już w połowie X wieku, występowała podczas obrzędu weselnego u Ukraińców, Wielkorusinów, tzw. Słowian węgierskich, u Serbo-Chorwatów i Bułgarów. W Czechach starosta weselny ucinając kogutowi głowę oświadczał uroczyście, że krwią jego związek małżeński zatwierdza⁸¹. Ogólny sens ofiary w obrzędzie weselnym, dotychczas ignorowany, ukazał cytowany autor analizy pokładzin. Bez uwzględnienia tego elementu nie jest możliwe zrozumienie całościowego znaczenia wesela, ale też nie taki był cel mojego artykułu.

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie chciałbym poświęcić nieco uwagi wynikom współczesnych badań nad stosunkiem do norm współżycia płciowego, prowadzonych w ramach studiów nad religijnością ludową. Ich skonfrontowanie ze zrekonstruowanym wyżej modelem relacji między normą i wzorem umożliwia zasygnalizowanie tendencji przemian dokonujących się obecnie w tej dziedzinie. Jest to obraz o tyle ciekawy, że wszystkie wyróżnione przeze mnie tendencje nawiązują do tradycyjnego modelu i stanowią konsekwencje jego transformacji.

⁸¹ Abraham, 1916, s. 17.

Pierwszy kierunek zmian polega na „wyzwoleniu” z dawnego modelu i zmierzaniu do bezwyjątkowej akceptacji normy oraz faktycznego podporządkowania jej wzoru zachowania. A. Kowalska-Lewicka zaobserwowała na Podhalu, że młodzież kształtowana poza grupą lokalną przez wzorce moralności mieszczańsko-katolickiej skłania się — mimo pewnego niezadowolenia dorosłych — ku pojednaniu normy i wzoru. Związek tego trendu ze zmianami religijności wiejskiej zauważył H. Kubiak we wsiach nowotarskich, gdzie 72% badanych akceptowało normę czystości przedślubnej z motywacjami niemal wyłącznie religijnymi, oraz W. Piwowarski w czterech wsiach w okolicy Puław (od 65,3 do 79,5%)⁸².

Drugi kierunek zmian wyraża się w odrzuceniu dawnych reguł gry i ujawnieniu nieoficjalnych poprzednio wzorów zachowania. Wariant ten przejawia się w negacji normy i otwartym przyznawaniu prawa do przedślubnej swobody seksualnej. W populacji badanej przez Kubiaka reprezentowało go 17,7%, przez Piwowarskiego od 10,0 do 17,5%. W obu wypadkach motywacje były podobne:

„Jak się to tylko z głową robi i z wielkiej miłości, no to przecież nie grzech”, „jak się później pobiorą, to mogą żyć z sobą”, „zawsze tak było, że wspóżyli w okresie przedmażeńskim” [sic], „Kościół powinien tak zaprowadzić, aby młodzi mogli się poznać rok — dwa przed ślubem. Są różne choroby i natury człowieka. Wszystkiego się nie przewidzi, to dlatego powinni”, „młodzi muszą się poznać lepiej, jak się mają później żenić”, „przez ten zakaz to powstają tylko niedobre małżeństwa”⁸³.

Zauważmy, że uzewnętrznieniu ukrytych, nie przyjmowanych niegdyś oficjalnie do wiadomości prawd towarzyszą motywacje odwołujące się do tradycyjnego układu wartości skoncentrowanych wokół rodziny jako spółki prokreacyjno-produkcyjnej.

Trzeci kierunek zmian prezentują postawy mieszkańców Nowej Huty pochodzących ze wsi nowotarskich. W tym wypadku 50% badanych wyraża aprobatę dla przedślubnych stosunków seksualnych. Ale nie jest to jedynie w porównaniu z nurtem drugim różnica ilościowa. W motywacjach nowohutczan eksponuje się osobisty, intymny charakter życia seksualnego, jego autonomię i nie konieczny związek z małżeństwem⁸⁴.

Wszystkie zasygnalizowane tendencje mają bezpośredni związek z przemianami układu społeczno-kulturowego na wsi i wyrażają zmiany w systemie wartości, związanych głównie ze strukturą i funkcjami rodziny oraz jej miejscem w grupie lokalnej*.

⁸² Kowalska-Lewicka, 1971, s. 34-35; Kubiak, 1972, s. 109-110; Piwowarski, 1971, s. 216.

⁸³ Kubiak, 1972, s. 112; Piwowarski, 1971, s. 217.

⁸⁴ Kubiak, 1972, s. 111-113.

* Dziękuję Pani mgr K. Małkowskiej, dr L. Stommie i dr. S. Szynkiewiczowi za wiele inspirujących rozmów i krytycznych uwag. Część tych ostatnich, z pewnością godnych rozważenia, nie została uwzględniona w tekście, sądzę bowiem, iż artykuł w takiej postaci, jaką ma obecnie, może stanowić dogodny punkt wyjścia do dyskusji, właśnie dzięki kontrowersyjności niektórych jego stwierdzeń. Jeśli tak się stanie, będzie to dla mnie wystarczającą satysfakcją.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM W.
1916 *Z dziejów prawa małżeńskiego w Polsce. Zezwolenie panującego lub panów na małżeństwa poddanych i świeckie opłaty małżeńskie*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci B. Orzechowicza*, Lwów, s. 1-70.
- BACHTIN M.
1975 *Twórczość Franciszka Rabelais'a i kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków.
- BARANOWSKI B.
1955 *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce wieku XVII i XVIII*, Łódź.
- BARTMIŃSKI J.
1974 „Jaś koniki poił” (*Uwagi o stylu erotyku ludowego*), „Teksty”, nr 2, s. 11-24.
- BASTIDE R.
1969 *Rzeczywistość płci u ludów pierwotnych*, [w:] *Natura, kultura, płęć*, Kraków, s. 55-73.
- BERTRAND A. L., WIERZBICKI Z. T.
1970 *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych*, Wrocław—Warszawa—Kraków.
- CAILLOIS R.
1973 *Żywiół i ład*, Warszawa.
- CISZEWSKI S.
1911 *Sin po grijehu*, „Lud”, t. XVII, s. 261-264.
1927 *Żeńska twarz*, Kraków.
- CIUPAK E.
1973 *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa.
- DOBROWOLSKI K.
1932 *Umysłowość i moralność społeczeństwa staropolskiego*, [w:] *Kultura staropolska*, Kraków, s. 168-204.
- DZIEJE...
1970 *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863. Epoka przedkolbergowska*, pod. red. H. Kapeliuś i J. Krzyżanowskiego, Wrocław—Warszawa—Kraków.
- GLOGER Z.
1958 *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa, t. 1-2.
- GRYGIEL S., TISCHNER J. Ks.
1966 *Szkic o religijności wsi współczesnej*, „Znak”, nr 150, s. 1455-1473.
- KĘTRZYŃSKI W.
1968 *O Mazurach*, Olsztyn.
- KŁOSKOWSKA A.
1962 *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- KOŁAKOWSKI L.
1967 *Kultura i fetysze*, Warszawa.
- KOWALSKA-LEWICKA A.
1967 *Młodzież wiejska na Podhalu w pierwszej połowie XIX wieku (w świetle anonimowej relacji)*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. IX, s. 225-241.
1971 *Tradycyjne normy obyczajowe w kontaktach młodzieży na Podhalu*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. XI, s. 23-36.
- KUBIAK H.
1972 *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- KUCHOWICZ Z.
1957 *Z dziejów obyczajów polskich w wieku XVII i pierwszej połowie XVIII*, Warszawa.
- LEWADA J. A.
1968 *Spółeczna natura religii*, Warszawa.

- MAKARCZYK W.
1971 *Przyswajanie innowacji*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- MALEWSKA H.
1967 *Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego*, Warszawa.
- MALICKI L.
1947 *Materiały do kultury społecznej górali śląskich*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. VI, s. 77-126.
- MARKOWSKA D.
1964 *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*, Wrocław—Warszawa—Kraków.
1965 *Rodzina wiejska na terenie dawnej Puszczy Zielonej*, [w:] *Kurpie. Puszcza Zielona*, red. A. Kutrzeba-Pojnarowa, Wrocław—Warszawa—Kraków, t. III, s. 95-161.
1968 *Religijność i laickość w modelach i wzorach rodziny wiejskiej na Podlasiu*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. VIII, s. 119-152.
1970 *Rodzina wiejska na Podlasiu 1864-1964*, Wrocław—Warszawa—Kraków.
- MAZUR J.
1902 *O miłości u ludu w życiu i pieśni*, „Lud”, t. VIII, s. 225-244.
- MOSZYŃSKI K.
1928 *Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*, Warszawa.
- MUKAROVSKY J.
1970 *Wśród znaków i struktur*, Warszawa.
- PIWOWARSKI W.
1971 *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa.
- PONIATOWSKI S.
1932 *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. III, Warszawa.
- ROSIĄK T.
1970 *O niektórych zwyczajach dotyczących młodzieży wiejskiej w Rembieszowie, pow. Łask*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XII, s. 169-173.
- RUSNAKOVÁ K.
1975 *Kmotrovstvo (Analiza spoločenskokultúrneho celku)*, Bratislava (maszynopis).
- STOMMA L.
1975 *Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna*, „Etnografia Polska”, t. XIX z. 1, s. 51-64.
- SZCZEPAŃSKI J.
1972 *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa.
- THORE L.
1969 *Język i rzeczywistość płci*, [w:] *Natura, kultura, płć*, Kraków, s. 74-109.
- TRAWIŃSKA M. (TRAWIŃSKA-KWAŚNIEWSKA M.)
1957 *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880-1914*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. X z. 2, s. 129-205.
1971 *Wychowanie seksualne młodzieży wiejskiej w rodzinie i grupie rówieśniczej*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. XI, s. 37-54.
- TUROWSKI J.
1967 *Rodzina chłopska w okresie lat 1864-1914 w świetle źródeł pamiętnikarskich*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. IX, s. 203-224.
- TYSZKA Z.
1974 *Socjologia rodziny*, Warszawa.
- WIERUSZEWSKA M.
1966 *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. VIII, s. 25-82.
1969 *Sankcja opinii publicznej w polskich obrzędach i zwyczajach ludowych*, „Etnografia Polska”, t. XIII z. 1, s. 63-72.

1970 *Kontrola społeczna prokreatywnej funkcji rodziny w świetle badań wsi bełchatowskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XII, s. 45-55.

1971 *Lokalna kontrola społeczna jako czynnik wychowawczy w środowisku wiejskim*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. XI, s. 9-21.

WIERZBICKI Z. T.

1963 *Żnięca w pół wieku później*, Wrocław—Warszawa—Kraków.

WITKOWSKA A.

1972 *Sławianie, my lubim sielanki*, Warszawa.

ZADROŻYŃSKA A.

1974 *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*, Warszawa.

ZAWISTOWICZ-KINTOPFOWA K.

1929 *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych — ze szczególnym uwzględnieniem roli orszaku pana młodego*, Kraków.