

JÓZEF BURSZTA

Z POGLĄDÓW NA RODOWÓD POLSKIEJ KULTURY LUDOWEJ

Tytuł artykułu, z racji użytego w nim słowa „rodowód”, może być łatwo rozumiany opacznie. Ma ono przecież głównie sens biologiczny, tak jak w mitologii, gdy np. Pallas Atena wyskoczyła z głowy Zeusa, czy też w określaniu szlachetnej rasy koni czy psów lub w genealogii konkretnego rodu szlacheckiego. Kultura ludowa — jak każda kultura — nie podlega prawom biologii, jest zjawiskiem innego rodzaju, jest uwarunkowana nie genetycznie, lecz kumulatywnie, addytywnie. Można więc powiedzieć obrazowo, że kultura ma „wielu ojców” — i to zarówno „równoczesnych”, jak w chronologicznym następstwie.

O rodowodzie polskiej kultury ludowej można mówić dwojako. Można, po pierwsze, śledzić te źródła i strumyki, które wypływając w różnych czasach z różnych miejsc, złożyły się w końcu na rzekę zwaną polską kulturą ludową. Takie ujęcie wymagałoby wręcz całej książki. Można więc, po drugie, przypomnieć, jak to w dziejach polskiej myśli etnologicznej patrzono na ów rodowód. Wybieram — choćby z racji skąpości miejsca — ten drugi sposób. Będą to więc tylko przypomnienia, i to spraw najważniejszych. W okresie narodzin etnografii panowało pod wpływem idei romantycznej przekonanie, wyrażone u nas najdobitniej w postawie badawczej Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego, że istnieje żywa tradycja dawnej kultury Słowian zachowana w pełni, jak skamienia, wśród ludu, że zatem jedynym „ojcem” tej kultury był lud jeszcze z czasów wspólnoty słowiańskiej, że „trzeba pójść i zniżyć się pod strzechę wieśniaka w różnych odległych stronach”, by tę tradycję odnaleźć¹. Gdyby tak było, jak sądził Dołęga-Chodakowski, sprawa z rodowodem kultury ludowej byłaby całkiem prosta. Przedmiotem zainteresowania byłaby tylko ta zakrzepła w ludzie spuścizna słowiańska, wszystko zaś, co wniosły czasy nowsze pod wpływem chrześcijaństwa, byłoby niegodne uwagi.

W ślad za przewyciężeniem idei romantycznej i wraz z rozwojem etnografii sprawę źródeł kultury ludowej ustawiano inaczej. Przypomnijmy; Stanisław Poniatowski, autor pierwszego liczącego się kompendium etnografii Polski, pisał (1932), że w „kulturze ludowej znajdują się

¹ Z. Dołęga-Chodakowski, O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem, ćwiczenia naukowe 1818, t. II, nr 5, s. 3-27.

elementy bardzo różnego wieku i pochodzenia. Obok młodszych wytworów, często niedawno przejętych, bądź od ludów sąsiednich [. . .], bądź z kultury warstw wyższych [. . .] nietrudnych do wyjaśnienia ich pochodzenia, występują również u ludów europejskich liczne odwieczne wytwory, których genezy i rozwoju etnografia samej Europy nie jest w stanie wyjaśnić. Z pomocą przychodzi tu jednak etnologia ogólna, wciągająca w zakres swych badań ustnie przekazywane wytwory i więzi kulturowe wszystkich ludów ziemi. Dopiero opierając się na wynikach etnologii ogólnej, można gruntownie wyjaśniać kulturę ludową Europy"². Oczywiście także Polski. W sformułowaniu St. Poniatowskiego tkwi głęboki sens i załączki współczesnego stanowiska badawczego odnośnie do naszego problemu. Ale nie we wszystkim.

W tym mniej więcej czasie co Poniatowski inny nieco pogląd, ale bardzo zdecydowany, wyraził J. St. Bystron w swej *Kulturze ludowej* (1936) oraz w powojennej *Etnografii Polski* (1947). Jego stanowisko może być dzisiaj dobrą płaszczyzną odniesienia do poruszanej tu problematyki. Przypomnieć więc warto, że kulturę pojmował Bystron jako „zespół treści kulturalnych, ukształtowany w danej grupie społecznej w określonym czasie”, z czego wynika, że „kultura ludowa jako całość jest wytworzonym przez zbieg wypadków zespołem treści, które same przez się nie muszą być „ludowe”; tak samo kultura szlachecka, inteligencka, miejska, proletariacka, a dalej także kultura polska, niemiecka, włoska itd. są również jedynie historycznie wytworzonymi zespołami treści, które same przez się nie są ani szlacheckie, ani inteligenckie, ani niemieckie czy polskie ³. Nie ma więc według Bystronia kultury ludowej jako takiej, są tylko „przypadkowe” zestawy „treści” różnego pochodzenia. W stosunku zaś do człowieka kultura, także ludowa, jest — jak widać — czymś zewnętrznym (choć tkwiącym także w nim) i ciągle zmiennym. W następnym swoim syntetycznym dziele *Etnografia Polski* (1947) formułuje niejako jej „składu” stwierdzając, że „kultura ludowa jest bardzo złożona; obok rzeczy niewątpliwie starych są i względnie całkiem nowe, obok treści rodzimych mamy dużo takich, które pochodzą z zagranicy [. . .]. Pewnie, że coś niecoś zostało z tej dawnej kultury pogańskiej, ale tego wszystkiego jest nie tak wiele, i to najczęściej jeszcze utrzymało się w formie zniekształconej przez wieki”⁴

Sprawa jest zatem według Bystronia dość jasna. Nie warto więc zwracać większej uwagi na archaizmy pogańskie, których jest niewiele i to zniekształconych. Kultura ludowa (w sensie: chłopska) nie ma w sobie elementów genetycznie ludowych, oryginalnych. Podobnie jak kultura innych warstw czy klas (szlachecka, inteligencka, mieszczańska itd.),

² St. Poniatowski, *Etnografia Polski*, w: *Wiedza o Polsce*, t. III, 1932, s. 192.

³ J. St. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936, s. 18, 20, 21.

⁴ J. St. Bystron, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 6.

kultura ludowa jest dość dowolnym i raczej przypadkowym zlepkiem — i to ciągle zmiennym — „treści” różnego pochodzenia. Podstawowym interesem badawczym jest właśnie śledzenie owego przedostawania się różnych „treści” do życia ludu (wiejskiego). Sam też wskazał na mechanizm owej infiltracji elementów obcych do kultury wsi. Przedostają się one utrwalonymi szlakami migracyjnymi, wnoszą je ludzie wędrowni. Kościół (który zniszczył tak wiele pozostałości pogańskich), dwór pański, miasta, żołnierze po służbie wojskowej, reemigranci. Nowe elementy przedostają się wreszcie poprzez szkołę i akcję oświatową. Warunkiem zaś niezbędnym przyjęcia się we wsi nowych elementów kulturowych jest postawa autorytetów wiejskich — ludzi starych, księdza, nauczyciela, wójta.

Korzystający z kompendiów *Kultura ludowa i Etnografia Polski* łatwo zauważy częste nawiązywanie Bystronia do archaizmów, zwłaszcza w ramach kultury społecznej i umysłowej. Przewija się ono zwłaszcza w obrzędowości rodzinnej i dorocznej oraz w treściach światopoglądowych. Bystron nie wyciągnął jednak z faktu istnienia archaizmów w kulturze ludowej takich konsekwencji, jakie dzisiaj chcielibyśmy widzieć. Wynikało to ze swoistego jego poglądu na kulturę. Wprawdzie Bystron pojmuje kulturę jako „zespół treści kulturalnych”, ale zespół ten wydaje się być raczej luźnym i przypadkowym ich zestawem, w którym przeważają raczej elementy opadłe z kultur innych, owe Neumannowskie „gesunkenes Kulturgut”. Dobra te lud tylko sobie przyswaja i owo ciągle przyswajanie — a więc czynniki gezogenne — powoduje ciągłą zmienność kultury. Jest to w gruncie rzeczy istotny mechanizm rodowodu kultury ludowej. Znika przy tym charakter związku elementów przyswajanych z całością funkcjonującej kultury, zarówno w procesie diachronicznym, jak i w układzie synchronicznym. Kultura wydaje się być u Bystronia — mimo stosowanego pojęcia „zespołów” — raczej zestawem automistycznym, bez wyraźnego kośćca i bez wewnętrznego ustrukturyzowania w postaci systemu. Nie występuje też zjawisko struktur długiego trwania, lub też tylko w postaci luźnych reliktywów.

Problem podstawowych zespołów elementów kultury ludowej w ujęciu historyczno-genetycznym podjął w całej rozciągłości i rozpracował w swych licznych pracach Kazimierz Dobrowolski⁵. W ślad za dotychczasowymi poglądami przyjął trzy główne zespoły kultury ludowej: 1) zespół archaiczny, dominujący do czasów kolonizacji XIII - XV w.;

⁵ Z prac K. Dobrowolskiego wymienić należy te, które mają Charakter teoretyczno-systemowy, np.: *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, Etnografia Polska, t. 1, 1958, s. 19-56; *Studia nad teorią kultury ludowej. Zagadnienie reliktu kulturowego w świetle materiałów z południowej Małopolski*, Etnografia Polska, t. 4, 1961, s. 15 - 92; *Trzy studia z teorii kultury ludowej*, Etnografia Polska, t. 8, 1964, s. 11 - 74; także: *Studia z pogranicza historii i socjologii*, Wrocław 1967.

2) zespół elementów „obcych” przejętych z zewnątrz pnia ludowego, zarówno drogą infiltracji pionowej, a więc z kultur warstw tzw. „wyższych”, jak dyfuzji poziomej poprzez integrację obcych fal etnicznych, wpływ elementów obcych na pograniczach etnicznych oraz migracji czasowych XV - XX w.; 3) zespół elementów własnych powstałych w czasach historycznych, jako (zapewne) wynik bazowania zarówno na elementach archaicznych, jak i obcych, wszystko o charakterze twórczości własnej⁶. W swoich pracach pojmuje Dobrowolski kulturę jako całość wszystkich wytworów zobiektywizowanych i towarzyszących im działaniom zarówno w dziedzinie materialnej, jak niematerialnej, podejmowanych, selekcyonowanych, przetwarzanych, wnoszących nowe elementy i przekazywanych przez określone środowiska ludzkie z generacji na generację. Głównym przedmiotem zainteresowania i teorii K. Dobrowolskiego stała się chłopska kultura tradycyjna, przekazywana głównie drogą bezpośrednią, ustną, która — jak inne chłopskie kultury w Europie — powstała „jako rezultat podziału klasowego, który skryształizował się w ustroju feudalnym”⁷. Kultura ta — jak i inne ludowe — poddana była stale wpływom klas panujących i warstw wykształconych, różnych w różnych fazach rozwoju historycznego.

K. Dobrowolski widzi dwa główne zadania etnografii: studia nad współczesną kulturą ludową, m. in. nad mechanizmami współczesnych przemian kulturowych, oraz jej zadania historyczne. Te ostatnie są tu dla nas istotne. Dobrowolski ustawił je w pięciu grupach; obok rekonstrukcji pierwotnych ugrupowań etnograficznych i ich rozwoju wyróżnił także wydobywanie i odtworzenie tradycyjnych zespołów archaicznych oraz tradycyjnych zespołów nowszych i roli tej tradycji w kulturze polskiej⁸. W całości historycznych zadań etnografii chodzi zatem o rekonstrukcję „przebiegów procesów historycznych w celu uzyskania generalizacji historycznej, a więc twierdzenia wyjaśniającego rzeczywistość ściśle określoną w czasie i przestrzeni”⁹. Są to więc badania typu historyczno-genetycznego, kładące nacisk na rekonstrukcję samego procesu i na jego społeczno-kulturowe (konsekwencje — także dla współczesności. Jak wiadomo, Dobrowolski posługiwał się szeregiem adekwatnych do tych zadań pojęć i metod analizy, takich jak: pojęcie faktu historycznego ujmowa-

⁶ Zob. ostateczne ujęcie: K. Dobrowolski, A. Woźniak, *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. I, Wrocław 1967, s. 64, Pięć wyróżnionych tam podstawowych elementów kulturowych sprowadzono tu do trzech istotnych.

⁷ K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, w: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1966, s. 77 i n.

⁸ Zob. A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Metoda integralna Kazimierza Dobrowolskiego (założenia teoretyczne i programy badań)*, w: *Metody etnologii*, część I, Warszawa 1981, s. 27

⁹ Z. Sokolewicz, *Rozwój metod analizy w etnologii*, w: *Metody etnologii*, część I, s. 13.

nego w diachromii, metoda integralna czy genetyczno-integralna, kontekst historyczny, podłoże historyczne, czy też pojęcie reliktu kulturowego. Na podstawie badań kultury karpackiej z XIX w. stworzył też model tradycyjnej kultury chłopskiej.

Zadanie badawcze odnośnie do rodowodu kultury ludowej sformułowane przez K. Dobrowolskiego jest na pierwszy rzut oka zbliżone do tego, jakie postawił J. St. Bystron. Chodzi również o rekonstrukcję procesu historycznego ukształtowania kultury ludowej, tej znanej z XIX w., która składa się z zespołów różnego pochodzenia. Analiza tego procesu jest jednak u Dobrowolskiego na innym, wyższym poziomie. Kultura nie jest już — jak u Bystronia — sumą różnych elementów, ale — pod wpływem zapewne holizmu przejętego w czasie londyńskich kontaktów Dobrowolskiego z funkcjonalizmem — zorganizowaną i ustrukturyzowaną całością, ciągle w czasie zmienną. Jest ona jednak nadal *s y s t e m e m* wytworów, czymś obiektywnym i w stosunku do człowieka rzeczywistością zewnętrzną. Istotnym celem badawczym jest właśnie rekonstrukcja tego obiektywnego procesu kulturowego oraz generalizacje dotyczące kolejności następowania po sobie faktów historycznych¹⁰. Jeśli zaś chodzi o kulturową rzeczywistość współczesną, czy nawet tę z XIX w., to dostrzega w niej z dawnego zespołu archaizmów jedynie relikty, jako „jakaś pozostałość po przeszłości”, czy „tylko ślad dawnej działalności ludzkiej, który nie ma już żadnych powiązań z bieżącą rzeczywistością”, bądź też posiada te powiązania, zachowując „nadal swoją pierwotną postać, swoją pierwotną funkcję”, bądź też wreszcie jako „relikty szczątkowe” albo takie, które utraciły swój właściwy pierwotny sens¹¹. Krótko mówiąc, Dobrowolski nie dostrzega i nie podejmuje problemu struktur długiego trwania i elementów ukrytych, nie uświadamianych, a tkwiących jako systemy w umysłach współczesnych czy też niezbyt dawnych.

Nieco inaczej wygląda zagadnienie interpretacji tradycyjnych elementów kultury w świetle założeń i osiągnięć współczesnej etnologii. Dzisiejsza etnologia (antropologia kulturowa czy społeczna) jest nie tyle nauką o wytworach kulturowych, co o człowieku jako istocie kulturowej, jego stosunku do otaczającego świata i komunikacji międzyludzkiej. Słusznie też pisze Z. Sokolewicz, że „przewartościowanie metod proponowanych przez autorytety okresu międzywojennego nastąpiło w latach sześćdziesiątych obecnego stulecia. W czasie ostatnich dwudziestu lat zrewidowano i przeformułowano kategorie problemów, którymi zajmuje się etnologia, ustalono podstawowe sposoby ich rozwiązywania”¹². Stosownie do charakteru podejmowanych problemów (geneza, rozwój kultury, jej zróżnicowanie, cechy uniwersalne) etnologia współczesna

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Zob. K. Dobrowolski, A. Woźniak, *Historyczne podłoże*, s. 64 - 65.

¹² Z. Sokolewicz, *Rozwój metod*, s. 10.

posługuje się różnymi metodami. Jeśli chodzi o problematykę rozwoju kultury, w tym rodowodu i znaczenia kultury ludowej, to w grę wchodzi te metody, które zajmują się badaniem tak zwanych struktur o długim, wieloletnim trwaniu. Metody te — mówiąc najkrócej — stosowane są z jednej strony do badań wytworów kulturowych, z drugiej zaś do badań systemów międzyludzkiej komunikacji i związanej z tym ludzkiej mentalności.

Pierwsza z metod, mająca charakter analityczno-typologiczny i etnograficzny, funkcjonuje w etnologii z dawna. Chodzi po prostu — jak w atlasach etnograficznych czy w folklorystycznej szkole fińskiej — o badanie zasięgów przestrzennych poszczególnych wytworów, by na tej podstawie uchwycić miejsce i czas powstania danego wytworu i jego późniejszą dyfuzję przestrzenną. Czas i przestrzeń są tu kategoriami zewnętrznymi także w stosunku do zjawisk kultury. „Są rodzajem sceny, na której dochodzi do powstania określonego wytworu kultury, jego dyfuzji”¹³. Klasycznym przykładem mogą tu być studia Waldemara Liungmanna nad powstaniem i rozchodzeniem się po Eurazji ogni wiosennych i innych międzynarodowych praktyk obrzędowych¹⁴.

O inne aspekty poznawcze chodzi — jak wiadomo — przy stosowaniu metody strukturalnej i semiotycznej, koncentrujących się na jednym aspekcie zjawisk. Nie są to metody typu historyczno-genetycznego, lecz systemowego. Poszukują i odkrywają — jak przy metodzie klasycznego strukturalizmu C. Lévi-Straussa — inwarianty w postaci (zwłaszcza nie uświadamianych) kategorii myślenia ludzkiego jako zjawisk powszechnych i trwałych, ukształtowanych głównie poprzez opozycję binarną. Buduje się tu idealne modele czynności ludzkich i ich znaków, a więc struktur, by poprzez porównywanie ich wzajemnych związków dojść „do odtworzenia, odnalezienia, poznania metastruktury, zasad działania całego systemu komunikacji między ludźmi”¹⁵. A znowu związana ze strukturalną metoda semiotyczna, skierowana na takie dziedziny kultury umysłowej, jak: systemy religijno-mitologiczne, folklor, literaturę czy sztukę — zmierza do zrozumienia, do zbadania sensu, do odczytania znaczeń zawartych w tradycyjnej kulturze ludowej. Zajmuje się znakami, ich symbolicznym znaczeniem, stwarza „system modelujący”, który daje „możliwość budowy z jego pomocą modeli świata lub jego fragmentów”, strukturyzuje otaczającą człowieka rzeczywistość, gdyż ukazuje ludzką uporządkowaną wizję świata¹⁶.

¹³ Ibidem, s. 13

¹⁴ W. Liungmann, *Traditionswanderungen zwischen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche*, t. 1-2, F. F. Communications 118-119, 1937-1938; tenże, *Traditionswanderungen Rhein-Jenissei. Untersuchungen über das Winter- und Todaustragen*, t. 1-2, F. F. Communications 129-130, 1941-1945.

¹⁵ L. Stomma, *Metoda strukturalna w etnologii*, w: *Metody etnologii*, s. 131 - 132.

¹⁶ J. S. Wasilewski, *Semiotyczne badania symboliki*, w: *Metody etnologii*, s. 137-140.

Można na zakończenie powiedzieć, że badane tu zjawiska są typowymi strukturami długiego trwania o bardzo starym rodowodzie. Zawarte są one zwłaszcza w mitologii odzwierciedlającej pierwotny stosunek do świata oraz interpretację świata i miejsce w nim człowieka. Te archaiczne elementy kulturowe odkrywa — oprócz etnologii — także współczesna literatura tzw. nurtu chłopskiego.

SELECTED VIEWS ON THE ORIGIN OF POLISH FOLK CULTURE

Summary

The origin of a given culture, including the folk culture, may be analysed in twofold way: 1) one may follow chronologically all the sources and influences which in the end made up a given culture (it requires, however, a lot of space); or 2) one may present the views on that origin appearing in the history of scientific thought (here: ethnology). Choosing the latter approach, the author dwells on selected, most important views expressed in Polish ethnology

The author first analyses the romanticistic views on folk (peasants') culture, then the remarks on the concept of folk culture expressed by the selected representatives of ethnological thought: by Stanisław Poniąkowski (1932), Jan S. Bystróż (1936 and 1947) and — more closely — by K. Dobrowolski (1958 and later works) in his integral-systematic approach. Finally, the author presents the assumptions and achievements of modern ethnology, stressing the structural and semiotic methods.