

Roch
Sulima
literatura
a dialog
kultur

Wstęp

„[...] dziś w dobie wytwarzania się nowych form, w dobie wzmożonej żywotności, która się przewala z jednej formy w drugą, nie można być nastrojonym na czystość typu, stylu. Dziś półinteligent, człowiek niewykończony, mieszaniec, rozpięty między środowiskami, jest istotą, rdzeniem współczesności. I na to, by z tego powodu nie cierpieć mąk straszliwych i nieustających, jest tylko jedna rada — samemu stać się po trosze mieszańcem. Ileż resztek feudalizmu, ileż klanowości tkwi jeszcze w rodakach, zwłaszcza z centralnych połaci ojczystych! Zapewne każdemu przyjemniej przestawać z człowiekiem tego samego środowiska i mniej zgrzytów, naiwności zawiera rozmowa chłopca z chłopcem niż chłopca z fryzjerem. Lecz dzisiaj [...] człowiek winien podchodzić do człowieka nie dlatego, iż czuje się z nim dobrze, pewnie i przyjemnie, lecz właśnie dlatego, iż czuje się z nim niepewnie, niezdarnie i głupio. Duch rozwoju sprzeczny jest z duchem estetyki. Czyżby tak trudno w zgrzytach, fałszach i niesmakach odnaleźć głębszą wartość egzystencji — rozwój?”

Witold Gombrowicz

„Literatura a dialog kultur” — tytułowa formuła tej książki — nie jest tylko innym nazwaniem czegoś, co można by określić mianem losów tradycji ludowej w kulturze współczesnej. Istotnie, interesują nas losy tradycji ludowych w strukturze kultury współczesnej, interesuje nas wielopostaciowość oraz pozycja

tych tradycji w rządzących kulturą dwudziestowieczną¹ praktykach zarówno politycznych, jak i semiotycznych. Jednak punkt wyjścia naszych rozważań można określić jako zerwanie z linearnym widzeniem idei ludowości, wzmacnianym zapewne pogłosami myślenia ewolucjonistycznego, na rzecz widzenia dialektycznego, a w węższym znaczeniu — widzenia dialogowego. Interesuje nas nie tylko to, jaką pozycję wyznaczyła tradycji ludowej kultura dwudziestowieczna, ale również to, jak tradycja ludowa, poprzez swe znakowe nośniki, współkształtowała tę kulturę, była jej składnikiem czynnym.

Celem książki, gdyby przyszło określić go bardziej precyzyjnie, byłaby próba wyznaczenia szans tradycji ludowej jako partnera w dialogu kultur. Oczywiście, zdajemy sobie sprawę, że pojęcie dialogu kultur nie jest nowym pomysłem nazewniczym, nie zastępuje tego, co jest już przyjęte i uznane w refleksji o kulturze, lecz pragnie nazwać to, czego w refleksji jeszcze nie ma, co należy dla opisu kultury współczesnej ustanowić i przybliżyć zgodnie z regułami teorii. Dialog kultur jest tutaj pojęciem całościującym, postulowanym² i świadomie skonstruowanym modelem opisu zjawisk kultury, nawet konceptualnym, a więc w o-

Wśród wielu prac, mówiących o cesurach czasowych oraz istotnych cechach kultury XX wieku, warto wskazać przede wszystkim studia Stefana Żółkiewskiego: *Modele polskiej literatury współczesnej we wczesnym okresie jej rozwoju* oraz *Przyczynek do krytyki teorii kultury XX wieku* zawarte w tomie: *Kultura. Socjologia. Semiotyka literacka. Studia*, Warszawa 1979.

² Pojęcie dialogu kultur nie jest przez nas absolutyzowane, gdyż istnieją kultury dialogowe czy też dialogowe aspekty rzeczywistości kulturowej oraz kultury (aspekty rzeczywistości kulturowej) w swej zasadzie niedialogowe, eliminujące przesłanki współzawodnictwa, konkurencji, przeciwstawnych argumentacji itp. Przy okazji warto zwrócić uwagę na europocen-

statecznej instancji projektem metaforycznym. Samo wyrażenie „dialog kultur” należy wciąż jeszcze do porządku zdań ideologicznych, a celem, jaki w tej pracy stawialiśmy, jest próba przewyciężenia takiego stanu rzeczy.

Pomysły Witolda Gombrowicza, które niespełna przed pół wiekiem mogły być odbierane jako koncept czy paradoks, stały się dziś potwierdzaną przez badaczy realnością społeczną. Postulat „współ-kultury”, kultury wieloskładnikowej, kultury współbycia pierwiastków o różnej genealogii społecznej nie tyle zdobył sobie dziś gorących zwolenników, co wzbogacił zastępy „skazanych” na dialog podmiotów.

Aby odpowiedzieć w miarę poprawnie na istotne w tym zakresie pytania, należałoby prześledzić współczesne funkcje oraz dzieje innych historycznie uformowanych kultur społecznych, ich zarówno klasowych, jak i środowiskowych wyznaczników, decydujących niegdyś np. o kulturze szlacheckiej, a dziś o kulturze robotniczej. Odśloniły się dziś możliwości takich projektujących syntez.

*
* *
*

W okresie po 1945 roku, a szczególnie w ostatnim dziesięcioleciu, funkcje tradycji ludowej, jej sposoby istnienia były szczególnie nieostre i zafałszowane. Idea jednej kultury dawała pozory owej jedności, zaciemniając obraz różnicowań i nierówności w kulturze, a zatem obraz istotnych nierówności społecznych, które miały zanikać w procesie rewolucji ustrojowej. Nie mogło dojść do głosu przekonanie, że najbardziej jaskrawym przejawem nierówności spo-

tryczny w gruncie rzeczy charakter koncepcji dialogu, przedstawiony przez M. Bachtina. Dialog kultur jest tu przede wszystkim postulatem humanistycznym, prognozą do sprawdzenia.

lecznych były właśnie zatajone czy też — mówiąc inaczej — nie chciane odmienności i różnice w sferze kultury. Idea ludowości, m.in. na skutek najbardziej błędnie i powierzchownie rozumianego postulatu tzw. kultury robotniczej, postulatu jednorodności kultury socjalistycznej, musiała coraz bardziej tracić swój sens polityczny, swój walor programowy, a przez to również sens społeczny, choć w oficjalnych deklaracjach podnoszono ją często, widząc w niej treść zastępczą, innymi słowy — zło konieczne.

To, co idea ludowości traciła przez zafałszowane deklaracje oficjalnego poparcia, odzyskiwała — szczególnie w ostatnim dziesięcioleciu — na innym polu, w sferze realiów przeciwstawnych oficjalnym deklaracjom. Można powiedzieć, że coraz bardziej odczuwane różnice stylu życia, stosunkowo trwałe odmienności tradycji rodzinnych i środowiskowych, różnice w wykształceniu i dostępie do dóbr konsumpcyjnych, jak również charakterystyczny dla typu kultury dwudziestowiecznej asymetryczny charakter -oddziaływania środków masowego przekazu — musiały wzmacniać poczucie barier i nierówności społecznych, a tym samym stwarzać przesłanki nowej ludowości, idei wyrażającej interes najszerzych warstw społecznych, interes artykułujący się poprzez strukturę kultury dwudziestowiecznej, która w sposób tak istotny zależy od konsekwencji społecznego usytuowania pracy, a przede wszystkim społecznego usytuowania klasy robotniczej. Musiało się też ożywiać zainteresowanie dawnymi, niekiedy bardzo tradycyjnymi wykładnikami i znakami idei ludowości. Był to jakby konieczny „krok wstecz”.

Odwołując się choćby tylko do sfery rozbudowanej dokumentacji piśmienniczej, narastającej przez ostatnie dziesięciolecie w związku z polityką rolną i społeczną wobec wsi (np. listy interwencyjne w sprawie

rent i emerytur, podania o przekazanie ziemi, skargi, chłopskie projekty naprawy świata, okolicznościowe wiersze i apele)³, jak również dokumentacji wywołanej w Sierpniu 80 m.in. przez ruch chłopski spod znaku NSZZ RI „Solidarność”, można stwierdzić, iż dokonało się istotne określenie stanowisk, skupienie argumentów i motywacji, odsłonięcie utajonych i zafałszowanych do tej pory celów i kierunków działania, co w sumie ukonstytuowało się jako wartość biegunowa, jako „obrastający” już wtórnie znakami i symbolami — swoisty biegun buntu.

Ukonstytuowała się bardzo aktywna sfera wartości biegunowych, która zadała kłam wielu treściom pozornym, ujawniając realne konflikty, prawdziwych przeciwników i fałszywych sojuszników. Nastąpiło zatem swoiste- „skupienie” świadomości społecznej, bogatej w artykułowane coraz wyraźniej wątki interesu klasowego. To „skupienie” świadomości dokonało się gwałtownie i nie na płaszczyźnie kultury literackiej czy artystycznej (taki biegun samowiedzy chłopskiej próbowały tworzyć najwybitniejsze dzieła nurtu chłopskiego), ale przede wszystkim na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej, na płaszczyźnie bytu. Taki biegun samoświadomości nie mógł się pojawić w ramach obowiązujących praktyk politycznych. Wyodrębnione

³ Może powstać wrażenie, iż przypisujemy tak arbitralnie wyodrębnionym źródłom plan ekspresyjny oraz przyznajemy mu nadmierną wagę w procesie poznania aspektów współczesnej kultury. Innymi słowy, może powstać podejrzenie, iż nadużywamy tekstowych nośników istotnych dla nas informacji, przypisując źródłom to, czego w nich nie ma, a więc to, że umożliwiają wyprowadzenie wniosków ogólnych o rzeczywistości kulturowej. Interesuje nas przede wszystkim językowo-stylistyczny poziom wspomnianych tekstów i wytwarzane na tym poziomie znaczenia dyskretne, a przy tym porównywalne jako fakty kulturowe. Warto zauważyć, że są to już źródła — mówiąc najogólniej — pofolklorystyczne.

wyżej bieguny świadomości literackiej i świadomości bytu nie pokrywają się, nie zachodzą na siebie, a nawet usytuowane są w innych przestrzeniach społecznych. Jednakże sytuacja współczesna przesuwa te bieguny, także siłą bezwładności struktur, na pozycje zbliżone, wzmacniając tym samym, nawet tylko chwilowo (przełom lat 1980 i 1981 to czas szczególnie intensywnego zawierania i zrywania sojuszy) społeczne i polityczne, a nawet — w sposób nieprzewidywalny — także ekonomiczne przesłanki dialogu kultur⁴. Zgodnie z historyczną koniecznością odnawia się więc problem klasy i związanej z nią inteligencji, która — oddana ideałom swej klasy — jest dziś potrzebna bardziej niż kiedykolwiek.



Śledzenie losów tradycji ludowej w kulturze współczesnej natrafia na liczne niedogodności, skazane jest na sytuację szczególnie niewdzięczną, np. — z jednej strony — na polemikę z treściami niejako wiecznymi, anachronicznymi czy mitologicznymi; z drugiej — natrafia na skutki oficjalnej „akceptacji” politycznej,

⁴ Przesłanką wielkiego dialogu jest różnica, jest nią ostatecznie najgłębiej ukryty konflikt; wszak wiadomo, że stosunki w świecie przedmiotowym wyrażają stosunki między ludźmi, a zależności między ludźmi decydują o stosunkach między rzeczami. Natomiast dialogi, rozumiane jako „rzeczywistość gry” opartej na uzgodnionych regułach, mają — w globalnej praktyce społecznej — bardziej wąsko zakreślone pole sensu, choć będzie się ono w kulturze współczesnej zapewne rozszerzać. Tak wąsko rozumiany dialog byłby też wspomagany, a nawet stosunkowo ściśle wyznaczany, przez strukturę dwudziestowiecznej kultury, przez współokreślające tę kulturę reguły komunikacji społecznej.

która jednak nie miała nic wspólnego z partnerstwem czy nawet tolerancją. Sfera teoretycznej refleksji była wypierana i neutralizowana przez urzędowy pragmatyzm oficjalnych dysponentów nie tyle samej idei ludowości, co dysponentów najbardziej spektakularnych znaków i symboli, poprzez które miała się ona artykułować. Rzadko w dziejach ideę ludowości pojmowano tak wieloznacznie. Po pierwsze — obciążona była swoistą misją dziejową i w związku z tym łatwo stawała się siłą napędową wielu zjawisk i koniunktur artystycznych. Po drugie — zostały przecięte związki z realnie istniejącymi środowiskami życia tej idei. Po trzecie — struktura kultury dwudziestowiecznej przeobraziła radykalnie funkcję i znaczenia tradycyjnych znaków idei ludowości, dokonała swoistej dekompozycji semiotycznych nośników tej idei, co podważyło poczucie linearności jej istnienia, pielęgnowane wciąż przez pewne środowiska i grupy ideologów, strażników jej niezmienności, czystości oraz rzeczników przypisania jej do niezmiennie tych samych warstw i środowisk społecznych.

Propozycje, które zamierzamy przedstawić w tej książce, wynikają z sytuacji, w jakiej znalazła się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zarówno literatura odwołująca się do tradycji kultury ludowej, jak również refleksja krytycznoliteracka i teoretycznokulturowa. Był to okres szczególnie intensywnych manipulacji etykietami „nurtu wiejskiego”, „literatury wiejskiej”, „nurtu chłopskiego”, instytucjonalnego uznania tej literatury, z braku — jak się okazało — postulowanej literatury robotniczej, za jedynie słuszną ideologicznie. Manipulowano zewnętrznymi oznakami tej literatury, jej naśladownictwami. Wszystko to musiało blokować refleksję krytyczną, która podważałaby oficjalną ocenę tej literatury, ocenę na miarę ówczesnych postulatów oficjalnej polityki.

Przedmiotem pracy są, mówiąc najogólniej, operacje intelektualne, prowadzone na polu zdominowanym przez świadomość zmitologizowaną, żywiolową, potoczną. Kierowaliśmy się przekonaniem, iż niejednokrotnie ważniejsze od pytania „jak jest?” bywa pytanie „co należy o tym myśleć?” Nie towarzyszy jednak pracy ambicja dokonywania takich wielkich racjonalizacji, które znane są dziś pod mianem „cięcia epistemologicznego”. Przesadą także byłoby stwierdzenie, że praca ta jest zerwaniem z zastaną bazą źródeł, metod czy sposobów wnioskowania. Jest to raczej próba doprowadzenia opisywanego systemu wiedzy do granic jego wydolności, wręcz do samozaprzeczenia, do sytuacji, kiedy widać społeczną niefunkcjonalność kierunków i dróg, którymi iść już niepodobna. Będzie to ostatecznie próba żywotności idei, którą tradycyjnie określało się mianem ludowości, próba tej idei wobec odsłaniających się coraz to nowych celów społecznych i humanistycznych naszego czasu. W naszych rozważaniach wyeksponowany został problem dialogu kultur, w którym widzimy — podobnie jak czynił to Gombrowicz — rdzeń refleksji o kulturze współczesnej, refleksji przebiegającej także w sferze ziszczeń artystycznych. Kryterium całościującym, zasadą spajającą nasze wywody nie jest jakaś — przyjęta z góry — spójna wewnętrznie metoda, ale splot odczuwanych przez badacza różnorodnych praktyk społecznych, jakim badacz podlega i potrafi zachować się wobec nich refleksyjnie, innymi słowy — może poznawać warunki własnego poznania. Badacz kieruje się ostatecznie impulsami praktyki życia społecznego, której jest wytworem i uczestnikiem. Jest człowiekiem działającym, zintegrowanym przez różne zakresy doświadczenia potocznego z innymi ludźmi i

stąd pytania, które stawia, nie mogą pomijać społeczno-kulturowej sytuacji jego samego. Zrutynizowana wiedza przedmiotowa oraz instytucjonalna nie wytrzymuje takich impulsów podmiotowych. Stąd też zmierzając ku teorii musimy przejść zazwyczaj stadium wiedzy jakby przedteoretycznej, która jest jednak rodzajem swoistej metarefleksji, występuje w funkcji tej metarefleksji, w pełni uprawnionej, np. na gruncie eseistyki oraz innych form wypowiedzi nieakademickich.

Wiele pytań, które badacz stawia, wynika bądź z jego identyfikacji ideowej, bądź z praktycznego usytuowania w życiu swojego środowiska politycznego, intelektualnego, w życiu swej warstwy społecznej czy grupy, w naszym wypadku grupy określanej najczęściej mianem inteligencji o ludowym rodowodzie. Wyraźne samookreślenie jest konieczną przesłanką uczestnictwa w dialogu kultur. Ten rodzaj samookreślenia uzyskuje swą postać najgłębszą dopiero poprzez dialog i wymaga właśnie operacji intelektualnych, wymaga postaw refleksyjnych, badawczych. Powszechne formy samookreślenia, jak poczucie własnej genealogii społecznej, przynależności politycznej, doświadczenia środowiskowego stają się przesłanką samookreślenia najgłębszego, czyli samopoznania poprzez dialog.

W naszej pracy oprócz pytań jawnych, postawionych wprost, mogą pojawiać się pytania jakby bezwiedne, pytania jeszcze „w ukryciu”, jak również odpowiedzi bez postawionych pytań. Często więc można spotkać „dookolne”, ponawiane wielokrotnie na różnych poziomach, „dochodzenie” do pytań istotnych, „przybliżanie” przesłanek przyszłych teorii.

Chcieliśmy wszakże uniknąć stawiania pytań w języku zastanych odpowiedzi, pomimo iż podtrzymaliśmy jako centralny przedmiot badań — kategorię lu-

d o w o ś c i⁵, której walor operacyjny jest w analizach kultury dość ograniczony. Częstokroć zamiast pytań, które można było postawić, pragnęliśmy jedynie wytyczyć pewien obszar problematyki, pewien system operacji intelektualnych, stworzyć jakąś całościową strukturę intelektualną, która zdolna byłaby neutralizować bądź obiektywizować — mącające obraz badanego przedmiotu oraz zachowania poznającego podmiotu — „promieniowanie” ideologii ludowości. Całość ta nie musi być historią kategorii znaków i symboli idei ludowości, tak jak się one pojawiały. Całość ta konstruuje się w analizie tego, jak znaczą kategorie, symbole idei ludowości w całokształcie współczesnych praktyk ideologicznych; jakie miejsce wyznacza im struktura kultury dwudziestowiecznej i jak one współorganizują tę strukturę. W pierwszym rozdziale książki dokonujemy nie tyle odtworzenia linearnego narastania kategorii i znaków idei ludowości jako względnie autonomicznego porządku myślowo-teoretycznego, ile staramy się pokazać, co w przeszłości było stawiane i rozwiązywane jako problem ludowości. Dopiero uświadomienie sobie potrzeby krytycznej analizy dawnych porządków pojęć i porządków rzeczywistości (ich wzajemnych relacji) staje się istotną przesłanką myślenia o ludowości współczesnej, widzianej przede wszystkim jako historia ludowości, a więc wiedza otwierająca szansę dialogu kultur. Warto zaznaczyć, że interesuje nas przede wszystkim historia idei ludowości, sposoby obiektywizowania się jej znaków

⁵ Pracę niniejszą wykonano w ramach tematu: *Ludowość jako element ideologii politycznej, kulturalnej, artystycznej i literackiej XX wieku*. Temat ten był realizowany w ramach szeroko zakrojonych prac naukowo-badawczych problemu węzłowego 11. 1. *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja*, koordynowanego przez prof. Czesława Hernasa.

w rzeczywistości, a nie jej przejawy żywiołowe, w które tak obfituje chociażby czas obecny. Żywiołowość także dzisiaj posiada nie tylko walor „przekraczający”, znoszący, rewolucjonizujący, ale — z drugiej strony — prowadzi do zachowania koniecznego minimum konserwatyizmu organizacyjnego i strukturalnego masowych ruchów społecznych. Doświadczenie żywiołowe pielęgnuje idee wieczne, lekceważy niedogodności historii. Praktyka współczesności wyznacza logikę ludowości.

W naszych rozważaniach pragniemy zwrócić uwagę na pilną konieczność usytuowania zagadnień idei ludowości w nauce o ideach. Pragniemy, chociażby w części, nawet tytułem próby, „przesunąć” te zagadnienia z obszaru ideologii na obszar nauki, zdając sobie zarazem sprawę, iż to, co ideologiczne, może być także zbudowane z tego, co osiągnęło kryterium naukowości. Obszary społecznego oddziaływania idei ludowości prawie zawsze były zdominowane przez zachowania prerefleksyjne oraz ideologiczne, posługujące się kategorią „początku” i „genezy”, opozycją „wieś” — „miasto”, aksjologią „źródła” i „pionu”, przebiegające w sferze, którą tak chętnie utożsamia się z macierzystą rzeczywistością „człowieka naturalnego”, a tym samym istotą człowieka w ogóle.

W pracy naszej staraliśmy się uchwycić główne komponenty myślenia o ludowości, tak jak winny one układać się w porządek poznania, tak jak stają się one przedmiotem poznania. Podstawowe komponenty tego myślenia są wyznaczone przez historię dyskursu o ludowości, gdyż przede wszystkim ten dyskurs jest dostępny poznaniu. Należy pokazać, co ludowość jako idea wytworzyła, a nie to, co wyraża, gdyż na gruncie myślenia zmitologizowanego i prerefleksyjnego odpowiedź znana jest z góry. Obdarzona misją dziejową ludowość rozumiana jako idea wieczna, jako

rzeczywistość linearna, pielęgnowana przez ideologów, wytworzyła dziś poczucie swoistej pustki, świadomość fałszywą i liczne mitologie, doprowadziła jakby do swego zaprzeczenia. Ale też, za sprawą idei ludowości, weryfikowanej dziś gwałtownie przez doświadczenia żywiołowe, przez ukonstytuowany biegun buntu, odczuwamy tak ogromny głód idei, potrzebę pytań elementarnych, potrzebę kontaktu z wysokimi ideałami.

Czerwiec 1981

Ludowość a świadomość współczesna

Wobec zaklętych alternatyw

Przyptywy i odpływy zainteresowania ludowością wydają się tak regularne i naturalne, że nie budzą głębszych refleksji. Mówienie o ludowości w Ludowej Polsce tylko pozornie stało się czymś naturalnym, uwolnionym od dawnych problemów i sprzeczności, które, aczkolwiek przemieściły się teraz na inne obszary życia społecznego, to właśnie na gruncie kultury zyskały szczególną doniosłość. Jakże często doświadczamy jeszcze tego, co Sartre nazwał „czystym sumieniem kwitnącym na grobie literatury”. Procesy kulturowe i zjawiska literackie nie pojawiają się i nie umierają w sposób automatyczny i regularny; nie gwarantują „czystych sumień”, które tak skutecznie zneutralizowały pojęcie „ludowości” w refleksji o kulturze współczesnej¹.

Dzisiejszy przyptyw zainteresowania ludowością mo-

¹ Kategoria „współczesności”, która często będzie pojawiać się w tej pracy, nie odsyła do określonych treści, czy też — dających się wyodrębnić systemowo — jakości, ale raczej sygnalizuje punkt widzenia terażniejszy, tzn. pragnie ujmować ludowość nie tyle w porządku przyczynowym i genetycznym, ile raczej w porządku jakby odwróconym, czyli — jak powiada G. Barraclough w swym *Wstępie do historii współczesnej* — „stąd” — „tam”. Egzemplifikacje zjawisk, przede wszystkim w postaci artykułów publicystycznych, dzieł literackich i rozpraw krytycznych, pochodzą z II poł. lat sześćdziesiątych i lat siedemdziesiątych.

że wydać się zaskoczeniem, szczególnie dla tych, którzy wierzą w automatyzm zjawisk kulturowych, wierzą tą wspierając swoje „czyste sumienia”. Pojawia się więc pilna konieczność praktycznego posługiwania się kategorią ludowości i to w sensie konkretnym, jak miało to miejsce pod koniec lat trzydziestych w pismach Bertolda Brechta² czy nieco wcześniej w ZSRR, gdzie ponadhistoryczne wprowadzenie rozumienia ludu stwarzało przesłanki przemyslenia konkretnych problemów nowej kultury, literatury i sztuki³.

Używanie pojęć jest faktem i tworzy fakty społeczne. Są one szczególnego rodzaju, gdy ich „ośrodkiem” pojęciowym jest takie sacrum humanistyczne, jak „lud”, „ludowość”⁴, a więc pojęcia bez wyodrębnionych wyraźnych znaków kulturowej i historycznej tożsamości. Jeśli chcemy mówić o ludowości współczesnej, to możemy mówić o niej jako o społecznej historii ludowości. Zatem ważny jest nie tylko problem ludowości jako ideologii historycznej, ale również zagadnienie historii rozumienia ludowości jako przejawu ludowości współczesnej. Innymi słowy: ludowość współczesna ma naturę świadomości historycznej, a ta jest zawłaszczeniem tradycji, dokonany przez nowy podmiot procesów społecznych. Ludowość

² B. Brecht, *Wokół teorii realizmu*, [w:] *Marksizm i literaturoznawstwo współczesne. Antologia*, Wybór i opracowanie A. Lam i B. Owczarek. Wstęp B. Owczarek, Warszawa 1979.

³ J. Dawydow, *Sztuka jako zjawisko socjologiczne. Przyczynek do charakterystyki poglądów estetyczno-politycznych Platona i Arystotelesa*. Przełożył K. Pomian, Warszawa 1971, s. 15—18.

⁴ Cz. Hernas, *Miejsce badań nad folklorem literackim*, [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*. Pod red. H. Markiewicza i J. Sławińskiego, Kraków 1976.

współczesna jest więc świadomością, dodajmy za Walterem Benjaminem — świadomością pobudzoną⁵.

Napisawszy powyższe — ze sporym zdziwieniem — przychodzi stwierdzić, że zagadnienia te jeszcze dziś trzeba przywoływać w aurze „nowości” i na takim poziomie uogólnienia stawiać je jako przesłanki myślenia o współczesności. Wydawało się przecież, że należą już do sfery przypomnień. „W każdej epoce — stwierdza Benjamin — zachodzi konieczność ponownego odebrania tradycji konformizmowi, który zamierza ją przewziąć⁶, zachodzi więc konieczność odebrania jej «czystemu sumieniu»”. Alfred Whitehead mówił, że postęp osiąga się wówczas, kiedy kwestionuje się założenia najdawniej nie kwestionowane.

Sprawą wagi zasadniczej okazuje się więc nie tyle rekonstrukcja czy rejestr „użyć” pojęcia „ludowości”, gdyż jest to zabieg zaledwie wstępny, choć konieczny ile odpowiedź na pytanie: jak tradycja myślenia o lu-

⁵ Polski komentator dzieła W. Benjaminu stwierdza w tym kontekście: „Marksizm stanowi innymi słowy prawdziwie «pobudzoną świadomość i jego to dziełem jest dokonanie «zwrotu kopernikowskiego w poglądzie historycznym. Zwrot ten polega na tym — jak pisze Benjamin — że do tej pory obierano za punkt stały to, co było, a wysiłek współczesności miał iść w kierunku przybliżenia poznania do tego punktu. Obecnie ma nastąpić odwrócenie tego stosunku i to, co było, ma ulec dialektycznemu przewrotowi i stać się wytworem pobudzonej świadomości. Oznacza to, że historię należy napisać na nowo, albowiem dotychczas była ona zawsze naświetlana od strony zwycięzców, zaś historyzm nie polegał na niczym innym, jak na wczuwaniu się w czyny wielkich przywódców i osobistości historycznych. Przeto nie mógł on wykryć czynników określających zasadniczy bieg historii. Nie chciał sięgać do historii bezimiępnej, dziejów kultury materialnej itd.” (K. Sauerland, *Tradycja i odnowienie w opinii Benjaminu*, „Miesięcznik Literacki” 1975, nr 12).

⁶ Zdanie to pochodzi z *Tez historyzoficznych* (1940) W. Benjaminu.

dowości znaczy dzisiaj; jak we współczesnych wypowiedziach (ideologiach) nawiązuje się z nią dialog; jak sięgamy do niej w sytuacji zmiany, kryzysu, w poszukiwaniu kulturowej tożsamości i poznaniu siebie. Ważny jest zatem nie tylko „pionowy”, ale przede wszystkim „poziomy” (znaczeniowy) sposób życia tej tradycji. Idzie więc o to, aby możliwie najwszechstronniejsza, najbogatsza historycznie (praktycznie) świadomość ludowości, a nie założone — czysto formalne — jej rozumienie można było odnieść do funkcjonowania — w świadomości twórców i odbiorców — konkretnych struktur artystycznych i zjawisk kulturowych. Nie transmisja pojęć, ale krytyczna historia ich znaczeń stanowi ważną treść współczesnej ludowości, jest aktem budowania historii w „świecie bez historii”.

„Trzeba więc bardzo wielkodusznie i zarazem bardzo starannie dobierać kryteria ludowości i realizmu, nie można ich ustalać tylko na podstawie istniejących dzieł realistycznych i dzieł ludowych, jak to się często praktykuje. Tak postępując uzyskałoby się kryteria formalistyczne, ludowość i realizm tylko pod względem formy”⁷.

Z pilnej potrzeby „oczyszczania” pojęcia ludowości poprzez jego u historycznienie zdawał sobie doskonale sprawę Bertolt Brecht, wychodząc z przesłanek, iż przejęcie dziedzictwa przez lud musi odbywać się drogą „wywłaszczenia”, z tym jednak generalnym zastrzeżeniem, że „dzieła literackie nie mogą być przejmowane tak, jak fabryki, a literackie formy wrazu tak, jak przepisy fabrykacji”⁸.

Stwierdził ponadto: „A jednak pojęcia te, zanim znajdują się w zdaniach, w których będą zastosowane

⁷ B. Brecht, op. cit.

⁸ Tamże.

i przyswojone, muszą zostać gruntownie oczyszczone. Byłoby błędem uważać te pojęcia za wyjaśnione do końca, pozahistoryczne, nie skompromitowane, jednoznaczne [...]. Wiadomo również, że ludowość ma szczególne, sakralne, uroczyste i podejrzane zabarwienie, którego w żadnym wypadku nie powinniśmy przeoczyć. Nie powinniśmy przeoczyć tego podejznanego zabarwienia, ponieważ pojęcie *ludowości* jest nam niezbędne"⁹.

Historia ludowości, której załączki istnieją na gruncie historii myśli społecznej, historii literatury, etnografii czy historii folklorystyki, nie jest historią kultury ludowej ani też — historią ludowych światopoglądów. Jest ona przeważnie historią „z drugiej ręki”, a przecież nie jest obojętne, „czyje” ręce sporządziły ten zapis, czemu on miał służyć i na jak postawione pytania odpowiadać. Do prawdziwych wyjątków na tym polu należy zaliczyć np. pracę M. Bachtina pt. *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, gdzie dokonany został swoisty przewrót metodologiczny w myśleniu o kulturze ludowej. Dla rozumienia ludowości dzieło Bachtina ma nadzwyczaj doniosłe konsekwencje, które oświetlił E. Kasperski formułując w szkicu *Zmierzch czy świt kultury ludowej* następujące uwagi: „Bachtin stara się wnikać w świat wartości kultury ludowej, poznać tajniki jej światopoglądu, mądrości, filozofii”¹⁰. W innym miejscu jeszcze bardziej dobitnie charakteryzuje ideowo-społeczne warunki wspomnianego przewrotu metodologicznego; centralnej idei prac Bachtina, która polega „na odwróceniu ustalonego w tradycji sposobu ujmowania stosunków między kulturą warstw rzą-

⁹ Tamże.

¹⁰ E. Kasperski, *Zmierzch czy świt kultury ludowej? Wokół bachtinowskiej refleksji nad kulturą*, „Regiony” 1976, nr 2.

dzących, tj. kulturą elitarną a kulturą ludową. Ta ostatnia była na ogół rzutowana na ekran kultury oficjalnej, pojmowana i naświetlana zgodnie z możliwościami percepcyjnymi, hierarchią wartości, dążeniami, kanonem estetycznym ostatniej. Była sądzona i oceniana według cudzych miar i wyobrażeń. Bachtin odwrócił ten schemat. Oceniał kulturę ludową średniowiecza i renesansu według jej własnych miar. Wyświetlił na ekranie tej kultury «wstydlive strony» i zakamarki kultury oficjalnej. Zgodnie z duchem «radykalizmu ludowego» — radykalizm ten staje się zrozumiały, jeśli uwzględnimy, że idee Bachtina rodziły się w okresie wielkiego kryzysu wartości, «starego świata», tj. w okresie fermentu wywołanego rewolucją październikową — dokonał śmiałego przewartościowania" ¹¹.

Warto zaznaczyć, że nie jest sprawą przypadku intensywność, z jaką w kontekście niniejszych rozważań pojawiają się wątki myśli Bachtina i Brechta. Stanowią one szczególnie doniosłą i atrakcyjną poznawczo gałąź marksistowskiej refleksji nad kulturą ¹². Każda próba widzenia ludowości jako *ś w i a t o p o g l ą d u*

¹¹ Tamże.

¹²Zwracałna to uwagę B. Owczarek w referacie pt. *Dwa nurty w literaturoznawstwie marksistowskim*, wygłoszonym na sesji naukowej nt. *Marksizm — kultura — literatura*, zorganizowanej przez Instytut Literatury Polskiej UW (grudzień 1977): „To w kulturze, oficjalnej spychanej na margines folkloru i «prymitywu:», w kulturze znoszącej wszelkie (podziały, rewolucjonizującej zastane prawdy i układy społeczne, w różnorodności i ciekawości świata upatrującej swój sens, lud odnajduje się jako właściwy, autonomiczny podmiot swej życiowej i ideologicznej działalności. Na swój sposób Bachtin odnajduje to samo «walczące» pojęcie ludowości, o które chodziło Brechtowi. Odkrywa znaczenie bliskie temu, które Lenin zawarł w swej znanej formule «dwóch kultur*. Jest to jednocześnie perspektywa literatury, która w społeczeństwie socjalistycznym odzyskuje swą właściwą wartość”.

warstw ludowych nie może pozostać obojętna na wszechstronny dorobek intelektualny, który pozostawił po sobie Antonio Gramsci ze swymi koncepcjami „folkloru filozoficznego” (ludowej „filozofii niefilozofów”) oraz — jakże dziś ważną — problematykę „nowej inteligencji”¹³.

Historia kultury przekonuje, że dominowało w niej ogólnoteoretyczne lub mitologiczne myślenie o ludzie i ludowości. Było to przeważnie myślenie alegoriami ludu, symbolami chłopskości, spadającymi najczęściej do rzędu literackich i kulturowych stereotypów. Na terenie filozofii, myśli społecznej, literatury pięknej czy też krytyki literackiej wykształciły się określone figury myślenia o ludowości¹⁴.

Zastanawiać może fakt, iż te różne poziomy wiedzy, różne odmiany aktywności humanistycznej jednakowo korzystają z tych samych figur opisu i analizy. Wierszowany manifest, traktujący o ludowości jako kategorii politycznej czy estetycznej, operuje tymi samymi znakami i symbolami, co traktat filozoficzny, tekst socjologiczny czy wystąpienie publicystyczne. Charakterystyczny jest brak adekwatnych (np. historycznych) motywacji i sformułowań kategorii ludowości na własnym gruncie różnych dyscyplin, charakteryzujących

¹³ Rekonstrukcje myśli Gramsciego na temat światopoglądowych walorów folkloru przedstawił Sław Krzemień-Ojak w bardzo instruktywnym artykule pt. *Gramsci o folklorze*, „Regiony” 1978, nr 3. Na żywe inspiracje myśli Gramsciego w badaniu ludowych światopoglądów wskazuje Mirosław Nowaczyk w szkicu pt. *Folklor jako kultura kontestacji*, „Euhemer” 1979, nr 1.

¹⁴ Znamy je dziś choćby z rekonstrukcji, jakie przeprowadzono m.in. w pracach: Cz. Hernasa, *W kalinowym lesie*, Warszawa 1965; A. Witkowskiej, *Stawianie my lubim sielanki...*, Warszawa 1972; F. Ziejki, *W kręgu mitów polskich*, Kraków 1977; L. Tatarowskiego, *Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim*, Wrocław 1979.

się własnym przedmiotem i metodami badań. To samo dotyczy różnych poziomów aktywności artystyczno-intelektualnej.

Trwałość tych symboli i schematów myślenia — to trwałość punktu widzenia, który dopiero przez analizę konkretnego kulturowego (funkcjonalną analizę zjawisk), przez pogłębiony opis polemicznych względem siebie ustaleń i argumentacji, ujawnia się jako, w gruncie rzeczy wciąż ten sam, wątek myślowy w kulturze. Widać to po dzień dzisiejszy w różnych przejawach aktywności humanistycznej, przede wszystkim w polemikach i dyskusjach literackich, które — jak się okazuje — operują przez wiele dziesiątków lat nieustannie tym samym zbiorem alternatyw. Wobec podstawowych faktów społecznych i historycznych wspomniane alternatywy okazują się „dekoracjami” sceny literackiej, „odgrywanymi” na tej scenie przeciwności, gdy rzeczywiste opozycje, kulturotwórcze sprzeczności i dialogi ideowe przebiegają poza mocno oświetloną sceną polemiki i dyskusji literackich.

Refleksja na temat dwudziestowiecznej ludowości winna się przebić przez owe dekoracje sceny literackiej, rozstawiane głównie przez krytykę, która dla starych zjawisk mnoży wciąż nowe nazwy, a zjawiska, rzeczywiście nowe przyobleka w stare kostiumy. Na taki stan współczesnej świadomości zwraca uwagę jeden z krytyków młodego pokolenia, który w połowie lat siedemdziesiątych z okazji dyskusji o krytyce stwierdzał: „O koncepcji realizmu socjalistycznego i jej złudzeniach mówiono już tutaj sporo. O programie krytycznej asymilacji awangardy również [...]. Te kolejne porażki sprowadziły obraz literatury trzydziestolecia i ją samą do takiego zbioru prostych alternatyw, których wymienienie nawet przyprawia mnie o znudzenie. Można całą tę problematykę zamknąć

w wyliczeniu [...] opozycyjnych wobec siebie par pisarzy [...], pisarzy zanurzonych w gruncie rzeczy w tej samej problematyce i operujących tymi samymi racjami, a tylko opatrujących je przeciwstawnymi znakami. Z pewnego punktu widzenia temu rytmowi alternatyw ulegały kolejne wstępujące na arenę literacką pokolenia, a wymiana pokoleń, tak wiele zajmująca miejsca w naszej krytyce, nie okazała się zmianą decydującą. Wydawałoby się zatem rzeczą pożyteczną określenie takiego podstawowego faktu historycznego, który przekształcałby i znosił cały system tych przeciwstawień, wydobywał nas z owego kręgu zaklętych alternatyw [podkr. R.S.], a zarazem tworzył nową dla literatury perspektywę, nowy dla niej system odniesień¹⁵.

Przywołany głos krytyka postuluje ogólnoteoretyczne ujęcie zjawisk kultury jako ujęcie projektujące, pdrzucające jednocześnie — w konkretno-praktycznej analizie — paraliżujący nasze myślenie „krąg zaklętych alternatyw”.

Uprzedzając bardziej szczegółowe rozważania możemy stwierdzić, że szczególnego znaczenia nabiera dziś potoczna wiedza o kulturze, wiedza nosicieli tej kultury, a zatem współczesne, potoczne wyobrażenia ludowości, formułowane zazwyczaj nie wprost, np. w środkach masowego przekazu, pismach codziennych, wypowiedziach tzw. twórców ludowych, w społecznych wyobrażeniach, które przypisuje się pojęciom „pisarza regionalnego”, „pisarza samorodnego”, „pisarza amatora”, które łączy się również z pojęciem tzw. nurtu chłopskiego w literaturze współczesnej. Przeprowadź-

¹⁵ A. Mencwel, Głos w dyskusji *Krytycy o literaturze*, „Miesięcznik Literacki” 1974, nr 9.

my wstępne rozróżnienia, sięgając do najbardziej znaczących faktów historycznych.

Ludowość żywołowa

Pojęcia ludowości, samorodności, literatury ludowej, literatury chłopskiej, pisarstwa regionalnego, amatorskiego itp. powstawały i funkcjonowały na gruncie — jak powiada A. Gramsci — światopoglądów oficjalnych, kształtujących się w opozycji do kultury ludowej i folkloru rozumianego jako światopogląd warstw społecznie i kulturowo zdeprecjonowanych¹⁶. Należy, choćby w przybliżeniu, zrekonstruować, jak funkcjonujące w naszej tradycji pojęcia i ich odpowiedniki w sferze postaw i kierunków działania modelowały świadomość warstw ludowych, kształtowały załączki ludowości immanentnej (oddolnej); w jakich znakach i symbolach ludowość immanentna zaczynała się realizować. Ponieważ i świadomość folklorystyczna wytwarzała żywołowe ideologie (np. wojny i powstania chłopskie w Europie), miała swych ideologów, musimy mówić o światopoglądowych walorach folkloru, rekonstruować (choćby nawet tylko pośrednio) kulturową i artystyczną aktywność tych światopoglądów¹⁷.

¹⁸ A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1961, s. 257—266.

¹⁷ Przykłady takich rekonstrukcji znajdujemy m.in. w pracach: M. Baphtim, *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Opracowanie, wstęp, komentarze i weryfikacje przekładu — Stanisław Bałbus, Kraków 1975; K. W. Cistow, *Russkije narodnyje socialno-utopieczeskie legendy XVII—XIX w.*, Moskwa 1967; J. Tazbir, *Między marzeniem a rezygnacją. W kręgu utopijnych oraz bliźnich legend XVI wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w

Natura ludowości żywiłowej nie pozwalała jej wcielać się w trwałe znaki i symbole, a sfera znaczeń, które ludowość konstituowała w danej chwili, ulegała szybkiemu rozpadowi i tworzyła nowe konfiguracje. Tradycja przekazała nam w minimalnym zakresie świadectwa udziału żywiołu ludowego w kulturze. Stąd też bezcennym materiałem dla poznania ludowości żywiłowej okazują się dziś nie tyle tradycyjne zbiory folklorystyczne, ile — stosunkowo samodzielna — formacja słowa ustnego i pisanego, którą stanowią m.in. listy ludowe, testamenty, pamiętniki, inskrypcje nagrobne, supliki, legendy bohaterskie, zawodzenia, relacje wspomnieniowe, samorzutnie sporządzane przez chłopów opisy historyczne, monografie wsi, okolic czy stosunkowo mniej u nas znane legendy utopijne. Wiele z tych zjawisk ma dosyć późną¹ metrykę. Choć najczęściej są one skazane na żywot archiwalny, przynoszą ogromną liczbę informacji o współczesnych przemianach ludowej świadomości. Ujawniają też pola współoddziaływania, jak i zasadniczych sprzeczności, między postulatami ludowości „zewnętrznej” a ludowości „żywiłowej” (oddolnej).

Ta właśnie formacja piśmiennicza, a nie archiwalia folklorystyczne, stanowi dziś w znacznej mierze zaplecze światopoglądowe i kryterium społecznych funkcji słowa dla pisarzy tzw. nurtu chłopskiego w literaturze współczesnej. Jest to jedna z wysoce żywotnych tradycji demokratyzmu kultury, a formy, w których się ona wyraża, i treści, do których od-

Polsce”, XXIV 1979. Zagadnienia te znalazły również potwierdzenie m.in. w *Listach emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych 1890—1891*. Do druku podali, wstępem opatrzyli Witold Kula, Nina Assorodobraj-Kula, Marcin Kula, Warszawa 1973. Znakomity przykład kulturowej interpretacji ludowej epistolografii zawdzięczamy H. Berezie (*Odzyskane źródła*, „Regiony” 1975, nr 1).

syła — są uniwersalne; proponują dziś rodzaj ludowego humanizmu. Wskazana wyżej formacja kulturowa jest realną rzeczywistością humanistyczną, która współokreśla w jakimś sensie strategię pisarskie i zasięg czytelniczy polskiej literatury współczesnej. Chyba właśnie m.in. poprzez te formy, uchwycone jakby w momencie ich życia, „przyrośnięte” do konkretnych sytuacji egzystencjalnych, możliwe jest twórcze odczytanie myśli Bachtina dla współczesności¹⁸. Cel poszukiwań jest w gruncie rzeczy ten sam: „W szerszej perspektywie książka Bachtina daje się wręcz odczytać jako nobilitacja żywiołów w kulturze, wydobycie ich rewolucjonizującego, żywiołowego humanizmu ludowego”¹⁹.

Analiza przejawów ludowości żywiołowej, które odnaleźć można w historii organizujących się ruchów chłopskich i proletariackich, np. we wczesnej poezji robotniczej, przekonuje, że był to naturalny sposób weryfikacji oddolnych nurtów żywiołowych; sposób ich regulacji zgodnie z interesem ludowym. Był to przejaw samoświadomości, aktywizującej się w momencie narzucania „z zewnątrz” obcych przekonań i wyobrażeń.

Treść tej żywiołowości jest dwojaka. Z jednej strony jest nawykiem życia w poniżeniu, przyzwyczajeniu do życia pod panowaniem i uciskiem; z drugiej natomiast — jest buntem i protestem przeciw bez-

¹⁸ Sprawa wydaje się tym bardziej godna rozważenia, że do tej pory nie starano się odnieść myśli Bachtina do światopoglądowej formuły polskiej twórczości plebejskiej XVI i XVII wieku, najpełniej, jak dotąd, opisaną przez S. Grzeszczuka (por. S. Grzeszczuk, *Błażeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, Kraków 1970). Sugestię takiego odniesienia znajdujemy w artykule M. Głowińskiego *O grotesce*, „Tygodnik Kulturalny” 1979, nr 12).

¹⁹ E. Kasperski, op. cit.

pośrednim źródłem i formom ucisku²⁰. Nie można zgodzić się na — utrwaloną w nauce — negatywną ocenę żywołości ruchów chłopskich w dawniejszych epokach, ruchów, którym przeciwstawia się cechy wysoko zorganizowanej aktywności społecznej burżuazji i proletariatu. Każdy ruch może mieć charakterystyczną dla siebie, tzn. dla określonych warunków społecznych i historycznych,²¹ fazę żywołości i zorganizowaną. Można także powiedzieć, że w różnych stadiach rozwoju nabiera znaczenia bądź organizacja, bądź żywołość zjawisk. Gdy ludowość żywołością mogła znaleźć swój wyraz w słowach chłopskich przywódców powstań i buntów, w ich wypowiedziach szerzących się jako proroctwa czy słowa objawione, wówczas ludowość ta dostarczała jakby prawd konkurencyjnych. Najszerze masy społeczne dostrzegały wówczas wielość prawd, ulegała wówczas podważeniu „jednogłosowość” świata.

Folklor zaświadcza przejawy walki społecznej, aczkolwiek „wizja ciemionych przodków”, bardziej niż „ideał oswobodzonych wnuków”²², była energią ludowości żywołości. Obrazy krzywdy społecznej inaczej rysują się w zbiorach folkloru, gdzie ze względu na intencje zbieraczy są prawie nieobecne, a inaczej w listach i pamiętnikach oraz radykalnej literaturze lat międzywojennych, która bezpośrednio nawiązywała do formalnej strony tych obrazów. Jeszcze ina-

²⁰ B. F. Porszniew, *Socjalnaja psichologija i istoria*, Moskwa 1979, s. 24—25.

²¹ Por. wypowiedź C. Bobińskiej w pracy zbiorowej pt. *Chłoptwo w życiu politycznym Trzeciego Świata. Z rozważań porównawczych nad dziejami ruchów chłopskich*. Pod redakcją T. Łepkowskiego, Ossolineum 1976, s. 136—138.

²² W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*. Wyboru dokonał H. Orłowski, *Wstęp* J. Kmita. Przełożyli H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975, s. 159.

czej wątek odwiecznej krzywdy społecznej zaznacza się w literaturze współczesnej, gdzie podjęty zostaje jako treść przede wszystkim ludzka, wyrażona z perspektywy jednostki i jej społecznej historii.

Jest to przejaw ludowości rozumianej jako zdobyta świadomość historyczna, przekraczająca formułę *Kordiana i chama*. Współczesna powieść tzw. nurtu chłopskiego — w swych najbardziej trafnych realizacjach — uwzględniła nowy społeczny podmiot kultury, nowy typ odbiorcy literatury, dla którego powieść nie musi być wyznaniem krzywd, ale szkołą myślenia historycznego. Obserwacja choćby tylko tego motywu w literaturze przekonuje, że jest to zjawisko wielofazowe i można dziś już mówić o artystycznej „grze” z przyswojoną (zawłaszczoną) tradycją, racjonalizowaną historycznie i wprzęgniętą w progresywne zjawiska kultury współczesnej. Dawniejsza literatura chciała dawać dokumenty, sama chciała być dokumentem i tradycją krzywdzonych pokoleń.

Ludowość żywiłowa jako praforma ludowości immanentnej, wchodząca w trudne do zrekonstruowania dialogi z innymi rodzajami ideologii (przekształcająca je i podlegająca przekształceniom), znalazła stosunkowo trwałe wyrażenie w legendach bohaterskich, legendach utopijnych, gdzie akcentowała zazwyczaj sprawę człowieka-herosa, bohatera, ludowego przywódcy. Przekazy folklorystyczne podejmujące wątki bohaterskie (epos, legendy bohaterskie) były sposobami „wyobcowywania się gatunkowych cech człowieka, wyzbywania się ich przez człowieka na rzecz herosa, a przez to zubożania siebie”. Dziś — przede wszystkim nowsze przekazy ludowe o bohaterach walk chłopskich, robotniczych i narodowowyzwoleńczych winny zostać u historyczni one (zwłaszcza jako humanistyczna treść tradycji), aby dać nie bohatera

literackiej legendy czy serialu typu *Janosik*, ale żywe ogniwa świadomości współczesnej. I tu właśnie potrzebna jest ogromna praca świadomości historycznej, którą także literatura współczesna winna podjąć na szeroką skalę. Znamy przecież takie analizy, choćby z kart *Wojny chłopskiej w Niemczech*, gdzie tragizm chłopskiego przywódcy tej wojny — Munzera, wizjonera i proroka — wypływa z rozdźwięku pomiędzy tym, co przywódca może zrobić, a tym, co zrobić powinien, aby zrealizować swoją wizję świata. Jest tu sytuacja, gdzie idea wymaga od jej twórcy ofiary osobistej. Wątek bohaterski w literaturze, a często i historiografii, nie może przekroczyć kręgu zaklętych alternatyw: wcielania się w żywot kostiumowy (bajkowo-serialowy) albo unaoczniająco-deklaratywny.

Przywołaliśmy tylko przykładowo wybrane zjawiska ludowości żywiolowej, będącej odmianą ludowego humanizmu, który stał się doniosłą treścią w kulturze renesansu, rzadko natomiast przebijał się w epokach późniejszych na powierzchnię zjawisk artystycznych.

Ludowość renesansowa

Należy bardzo krytycznie przyjmować stwierdzenia, że „wszystkie wielkie dzieła sztuki są ludowe” — przestrzega B. Brecht, wnosząc tym samym istotny akcent polemiczny do toczącej się dyskusji o ludowości. Zbyt często i zbyt łatwo uznawało się ludowość za kryterium arcydzieł. Pokusa taka jest szczególnie silna, kiedy wkraczamy na teren renesansu, gdzie ludowość arcydzieł wynika ze spełnienia określonych warunków społeczno-kulturowych.

Cechą ludowości renesansowej była orientacja na

przekształcenie, zmianę, a nie reprodukcję czy utrwalanie tradycji²³, jak miało to miejsce chociażby w kulturze średniowiecza²⁴. Ludowość renesansowa mieściła się w szerokiej formule kultury humanistycznej i polegała na współbrzmieniu interesów ludowych z podstawowymi interesami formujących się narodów. Wchodziła w sojusze z siłami frontu antyfeudalnego, nie ulegając z drugiej strony siłom kształtującym nowy typ stosunków antagonistycznych. Można zaryzykować stwierdzenie, że horyzont kultury renesansowej aktywizował pierwiastki humanistyczne kultury ludowej, które funkcjonowały jako wartości wspólne, partnerskie.

Sprawą ogromnie doniosłą wydaje się podkreślenie a k t y w n e g o („przekraczającego”) sensu ludowości renesansowej, która nie mogła być zredukowana do sztuki ludowej, sztuki stosowanej, folkloru, rzemiosła czy też bezpośrednio wyrażających się interesów ludowych. Kultura renesansowa proponowała zindywidualizowane ujęcie człowieka w sztuce, artystę uwalniała od paraliżującego i ograniczającego szerokość

²³ Sprawy te omawia szczegółowo N. J. Bałaszow w rozprawie, której tezy tu przywołujemy: *O specyficznej narodności jak osnowie jedinstwa renesansowej kultury*. (Robocza hipoteza) [w:] „Kontekst” 1976, Moskwa 1977.

²⁴ Warto jednak zauważyć, że ludzie średniowiecza nie odczuwali tak wyraźnie jak w wiekach późniejszych, społecznej odrębności tego, co określiliśmy folklorem. Zwracał na to uwagę m.in. D. S. Lichaczew, mówiąc o literaturze staroruskiej. Podobne sugestie pojawiły się w pracach K. Budzyka, który wskazywał na brak rozwarstwienia klasowego rodzimej kultury ustnej, brak podziału na pieśń ludową i rycersko-dworską. Zasygnalizowana tu sytuacja musiała w jakimś zakresie stanowić przesłankę otwartej i syntetycznej ludowości renesansowej, przede wszystkim wówczas, gdy do głosu dochodziła literatura pisana w języku rodzimym (por. K. Budzyk, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955, s. 27—28).

oraz ostrość widzenia — przypisana sferze bezpośredniości i okazjonalności. Operowała dystansem, znośnym formą płaskiego i bezpośredniego determinizmu. Uchyłała w ten sposób deterministyczne aspekty ludowości, takie jak język i temat środowiskowy oraz problem społecznej genealogii twórcy. Zwraca uwagę na to zagadnienie Julian Krzyżanowski, stwierdzając, iż kategoria pochodzenia społecznego twórcy, która tak doniosłą rolę odegrała w wyjaśnianiu ludowości poromantycznej, w renesansie okazała się nieprzydatna: „[...] pochodzenie pisarza nie wydaje się tutaj sprawą istotną. Że tak jest, potwierdzają fakty, których uogólnienie nie może wywołać większych zastrzeżeń. [...] z dwu pisarzy bardzo sobie bliskich i pisujących tylko po łacinie, szlachcic (Krzysztof Kobyliński) żywo reaguje na pewne elementy kultury chłopskiej, chłop zaś (Klemens Janicjusz) jest wobec nich zupełnie obojętny”²⁶.

Gdyby więc tematycznie interpretować ludowość renesansową, musielibyśmy poprzestać na „eidiliach”, czyli — jak pisze Krzyżanowski — „obrazkach rodzajowych z życia chłopskiego, rolniczego, pasterskiego lub rybackiego”, a więc sielankach albo też traktatach geograficznych lub krajoznawczych w rodzaju *Flisa Klonowica*.

W szkicu poświęconym ludowości renesansowej zwraca Krzyżanowski uwagę na „re a l i z m r e n e s a n s o w y» potężnym nurtem płynący przez całą kulturę i literaturę wieku XVI. Zwraca on pisarza tych czasów ku sprawom człowieka i świata jako zjawiskom obiektywnie istniejącym i godnym poznania naukowego lub opisu artystycznego. Siła zaś jego była nieraz tak potężna, iż niweczyła lub co najmniej usu-

²⁵ J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977, s. 201.

wała czy osłabiała uprzedzenia klasowe pisarzy dworskich i szlacheckich i zniewalała ich do zajmowania się światem plebejskim, mieszczańskim i chłopskim jako narzucającym się obserwacji składnikiem życia ówczesnych" ²⁶.

Te ogólne uwagi o ludowości renesansowej dopełnia autor *Paralel* analizami tekstów m.in. Reja i Kochanowskiego. Pouczające płyną z nich wnioski: „Kochanowski, jak na humanistę przystało, widzi w chłopie człowieka i to człowieka uciskanego, pokrzywdzonego. [...] Władarz Kochanowskiego, podobnie jak wójt w *Krótkiej rozprawie* Reja, to nie prostak, nie człek gruby, lecz człowiek kulturą nie ustępujący panu, zorientowany w przeszłości i terażniejszości swej klasy, co fraszka [*Przymówka chłopska* — R.S.] znakomicie uwydatnia już samym wyznaczeniem mu siedmiu wierszy, gdy panu trzy się tylko dostają, przy czym wypowiedzi chłopskie są treściowo bardzo bogate, pan natomiast stawia konwencjonalne raczej pytania" ²⁷.

W kulturze renesansowej nie było miejsca na ludowość deklaratywną, gdyż tematy i treści, które współbrzmiały z ideałami epoki, były treściami bez stempla „inności”, a ich artystyczne wcielenie nie musiały aktywizować podziału na „ludowe” i „nieludowe” ²⁸. Podział przebiegał natomiast gdzie indziej,

²⁶ J. Krzyżanowski, op. cit., s. 204.

²⁷ J. Krzyżanowski, op. cit., s. 207.

²⁸ Zwraca na to uwagę J. Ziomek, pisząc o komplementarnym charakterze ludowości J. Kochanowskiego: „ludowość Kochanowskiego nie jest alternatywą uczoności, lecz jej komplementarnym dopełnieniem. Ta komplementarność jest znamienna szczególnie w *Trenach* [...]”. (Por. J. Ziomek, *Autobiografizm jako hipoteza konieczna*, [w:] *Biografia — geografia — kultura literacka*. Praca zbiorowa pod redakcją J. Ziomeka i J. Sławińskiego, Ossolineum 1975, s. 56).

pomiędzy tendencjami humanizmu i reakcji przeciw humanizmowi, poświadczając tym samym historycznie teorię „dwu kultur”. Jak stwierdza przywoływany wyżej N. I. Bałaszow — także bachtinowska opozycja „góra”-„dół”, analizowana w dziele Rabelais'go, mogła mieścić się w ogólnej formule ludowości. Będąc sposobem realizacji interesów ludowych, była przewyciężana na gruncie kultury. Ludowość renesansowa nie musiała deklaratywnie lokalizować się po stronie ludowego optymizmu, przeciw pesymizmowi, ale płynęła z uświadomienia sobie tych dwu biegunów, stanowiących przesłanki pełniejszego myślenia o człowieku. Ludowość renesansowa zasadzała się na pewnej wspólnotocie bytu kultury, myśli, wiary i wyobrażeń. Nie była więc ludowością opartą na różnicy kulturowej. Różnica taka, chociaż obiektywnie istniała, stała się — już w postaci sformułowanej *explicite* — rdzeniem ludowości romantycznej, pielęgnującej wręcz pierwiastek „inności” kultury ludowej. „Inność” tę rozumiano zresztą jako pierwiastek narodowej „swojskości”.

Otwartość i wielokształtność ludowości renesansowej sprawiała, że w ostatecznym rozrachunku ludowym i ogólnonarodowym interesom odpowiada zapewne nie mniej „góra” niż „dół” w twórczości Rabelais'go, Cervantesa, Szekspira czy Lopego de Vega, a dzieła Jana van Eycka, Botticellego, El Greco nie mniej niż utwory Brueghela Starszego i Erazma — stwierdza Bałaszow ²⁹.

²⁹ N. J. Bałaszow, op. cit. s. 50.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na różnice podłoża, na którym rozwijała się kultura ludowa krajów romańskich oraz polska kultura ludowa okresu średniowiecza i renesansu, przede wszystkim na różnice podłoża językowego (sprawa łaciny). Helena Kapeliuś, w uwagach do maszynopisu tej książki, stwierdza, iż stosunki językowe w krajach romańskich

W największym zarysie zasygnowaliśmy charakterystyczne tendencje ludowości renesansowej, która w sposób raczej jeszcze intuicyjny, a nie zrelatywizowany historycznie, staje się przesłanką ludowości współczesnej, treścią naszej świadomości historycznej. Formułując ogólne uwagi o ludowości renesansowej podkreślaliśmy fakt, że nie była to ludowość „tematyczna”, „deklaratywna” i wyłącznie folklorystyczna. Była to ludowość daleka od formalizmu, podciągania w „górze” tego co „oddolne”. Nie czyniła zasady z mitologizowania różnic kulturowych, nie odrealniała i zniekształcała wizerunku warstw ludowych na taką skalę, jak miało to miejsce w wielu przejawach ludowości romantycznej.

W kręgu ludowości romantycznej

Zjawisko ludowości jako ideologii społecznej, politycznej i artystycznej — ideologii przyjmującej kształt systemowy, a nie żywiołowy — tkwi głęboko

sprzyjały integracyjnym tendencjom kultury renesansowej. Być może — przypuszcza H. Kapeliś — renesansowe zrównoważenie łaciny przez język polski stało się wielkim kulturowym wydarzeniem, które uznane za zwycięstwo ludowości byłoby jej manifestacją nie mniej doniosłą niż potężne ruchy chłopskie i reformacyjne u naszych zachodnich sąsiadów. Istotną wydaje się jeszcze jedna uwaga wspomnianej autorki, dotycząca integralnej ludowości w pismach renesansowych humanistów dalmatyńskich i chorwackich, co nie jest zapewne bez znaczenia dla opisu istotnych cech współczesnej literatury narodów Południowej Słowiańszczyzny (por. M. Bošković-Stulli, *Povijest hrvarske književnosti*, Zagreb 1978).

Nie referujemy tu bliżej ludowości epoki baroku, gdyż zwalnia nas od tego klasyczna już praca Cz. Hernasa, *W kalinowym lesie* oraz tegoż autora: *Barok*, Warszawa 1978.

swymi korzeniami w kontekście osiemnastowiecznej rzeczywistości europejskiej, kiedy to czyn Rewolucji Francuskiej ujawnia nowy w dziejach podmiot procesów historycznych. Znamienna była reakcja europejska na zastany stan rzeczy.

„Na hasło Rewolucji Francuskiej — naród jednym suwerenem — trzeba było odpowiedzieć inaczej niż zwykłym odwołaniem się do boskiego pochodzenia władzy «pomazańca»" — pisze T. Kroński.³⁰ Idźmy dalej tropem Krońskiego. „Na naród jako naród burżuazyjny (bo taki jest sens «narodu» Rewolucji Francuskiej) ideologia feudalna odpowiedziała «narodem» jako narodem szlacheckim, narodem obejmującym niewątpliwie także chłopstwo, także i burżuazję, ale jako klasy podporządkowane”³¹. Doniosłą rolę w tej koncepcji grała — wg Krońskiego — propaganda folkloru, wykorzystanie przesądów ludowych dla nasycenia tego w służbie reakcji zrodzonego pojęcia „narodu” ethosem tajemniczości, odmienności, przez nadanie „narodowi” sensu możliwie irracjonalnego³². Postawienie sprawy „narodowej” implikowało konieczność określenia warstw podporządkowanych. Zjawia się zatem pojęcie „ludu”, „ludowości” w ramach określonych systemów ideologicznych. Kategorie te otrzymują walor ideologiczny, a zatem funkcja ich jest różnorodna. Osiemnastowieczna i romantyczna publicystyka wyraźnie odzwierciedla dwojaki rozumienie tych kategorii. Inaczej pojmowały je siły neofeudalnego wstecznictwa, a inaczej siły postępu. W oświeceniowej publicystyce „natio” znaczy szlachta (S. Rzewuski), a konsekwencje roku 1794 przynoszą znamien-

³⁰ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 161.

³¹ T. Kroński, op. cit., s. 161.

³² T. Kroński, op. cit., s. 162.

ną polemikę z tym stanem rzeczy. Zjawia się opozycja: naród — szlachta. „Naród” Staszica to wszystkie stany, natomiast Jeziński oznacza nim „pospólstwo”. Romantyczna publicystyka — weźmy dla przykładu kilka faktów — widzi sens tego pojęcia również wielorako. Kamieński i Dembowski utożsamiają „naród” z „ludem”. Trentowski, rzadziej stosując powyższe utożsamienie, sygnuje „narodem” szlachtę. Mickiewicz na 600 użytych przykładów zaledwie kilka razy nazywa „lud” narodem. Charakterystyczna jest u niego opozycja: narody — rządy³³.

Publicystyka używa pojęć: „wszystkie stany”, „pospólstwo”, „lud” — raz jako człon negacji, a drugi raz jako człon afirmacji. Nie naszym tu zadaniem pisać historię pojęcia ludowości ani dzieje polskiej myśli folklorystycznej, wykształcającej się w odrębną dyscyplinę badawczą³⁴. Dla dalszych rozważań konieczne jest wskazanie innego procesu. Mianowicie, jak te różnorodnie rozumiane kategorie światopoglądowe — drogą przeróżnych zależności — oddziaływały na światopogląd warstw zdeprecjonowanych, jak modelowały przejawy ich życia i twórczości, a także jak przekształcały swoje zakresy znaczeniowe. Niezwykle doniosłą sprawą jest próba „użytkowania” takich pojęć, jak „lud”, „chłopstwo” itp. w świadomości warstw ludowych, już na gruncie zorganizowanych ruchów chłopskich.

³³ T. Peplowski, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oświecenia i romantyzmu*, Warszawa 1961, s. 105—116.

³⁴ Por. na ten temat: Cz. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa 1965; *Dzieje folklorystyki polskiej 1800—1863. Epoka przedkolbergowska*. Praca zbiorowa pod redakcją H. Kapełus i J. Krzyżanowskiego, Ossolineum 1970; J. Burszta, *Kultura ludowa — kultura narodowa*, Warszawa 1975, s. 241—307.

Zasygnalizowane wyżej poglądy Staszica o cały wiek później dotrą na polską wieś drogą świadomej akcji propagandowej. W pismach wydawanych dla wsi ukazały się liczne artykuły, w których okrzyknięto Staszica pionierem spółdzielczości, obrońcą ludu i wielkim patriotą. Wiele jego poglądów — wprawdzie przetransformowanych przez profile ideowe pism — zaczyna funkcjonować w sposób bardzo powierzchowny i okazjonalny w ówczesnej świadomości warstwy chłopskiej, stając się kanwą licznych utworów poetyckich. Sięgnijmy po przykłady: w roku 1925, a więc na rok przed obchodami setnej rocznicy śmierci S. Staszica, lwowski tygodnik dla rolników pt. „Zagroda Wzorowa” (nr 2) zamieszcza obszerny artykuł pt. *Ks. St. Staszic*. W następnych numerach (5 i 8) ukazały się wiersze o Staszicu, podejmujące ton interpretacyjny artykułu wstępnego, napisane przez chłopskiego korespondenta. W innej galicyjskiej gazecie pt. „Młoda Polska” (nr 4) znajdujemy obszernie sprawozdanie z obchodów ku czci Staszica w kole młodzieży w Grabiu. Były to tylko przykłady niezwykle rozległego zjawiska.

Ideologiczno-polityczny aspekt ludowości

Ideologiczno-polityczny sens kategorii „ludu” i „ludowości”, kształtujący się zrazu w ogniu walk o nową koncepcję narodu, pogłębił się na drodze kategoryjalnej autonomizacji tych pojęć. Jeżeli publicystyka przełomu XVIII i XIX wieku (a szczególnie romantyzmu) zarzuca wyrażenia: „ludzie”, „ludowość”, „mnóstwo ludzi” — to wynieść stąd można tezę o wyrazistej krystalizacji pojęcia „lud” już poza językiem publicystyki. Łączy się to z włączeniem tego pojęcia w systemy ideologiczne, filozofię oraz literaturę. Tam

właśnie krystalizuje się wyraźna pojęciowo, aczkolwiek wieloznaczna interpretacyjnie, funkcja i semantyka tego pojęcia. Dwa charakterystyczne rozumienia „ludu” wysuwają się teraz na czoło. „L u d” jest n a r o d e m (kontynuacja szesnastowiecznej tradycji) i jednocześnie synonimem chłopstwa. Pod pojęciem „lud” rozumiano warstwę chłopską już w oświeceniu, gdzie zjawia się charakterystyczna opozycja: lud — szlachta. Wiek XIX wiąże sprawę chłopską z oświatą dla ludu, oświatą przede wszystkim spod sztandarów katolicyzmu. Ciekawie wykreślają się w wieloznaczności pojęcia „lud” spory ideowopolityczne po roku 1830. Obóz postępowy (Towarzystwo Demokratyczne i Gromadzianie) pojęciem tym obejmuje stan chłopski; siły decydujące o walce wyzwolenczej (Krępowiecki, Goszczyński, Dembowski) oraz siły rewolucji socjalnej i społecznej — potęgę mas i symbole przyszłości. Obóz zachowawczy (Czartoryski, Trentowski) łączy z pojęciem „lud”: „motłoch”, „ciemny gmin”, „część narodu”³⁵. Upowszechniają się tu nieostre ideologiczne pojęcia: kmieć, wieśniak, włościanin. Zbytnim uproszczeniem byłoby statyczne ujmowanie tych kategorii w działaniu politycznym lub literackim konkretnych osób. Interesująco dynamikę kategorii ludowości w twórczości Mickiewicza przedstawił J. Krzyżanowski³⁶.

Romantyzm nie tylko upowszechnił takie wyrażenia, jak: „sprawa ludu” (Mickiewicz), „duch”, „dusza ludu” (Wybicki), „głos ludu”, „serce ludu”, „pieśni ludowe” (Norwid), „literatura ludowa” (Berwiński), „idea ludowa”, „słowo ludowe” itp.; romantyzm stworzył dla

³⁵ T. Peplowski, op. cit., s. 124—144. Warto zauważyć, że np. u Mickiewicza pojęcia „gmin”, „gminy” nie mają znaczenia pejoratywnego.

³⁶ J. Krzyżanowski, *Paralele*, op. cit., s. 534—567.

nich emocjonalne odpowiedniki, które objawiały się zarówno przez dzieła artystyczne i tzw. społeczną pracę z ludem, jak też figury współczesnego nam myślenia o ludowości.

Od tej pory w rozważaniach nad „ludem” coraz częściej występuje „chłopstwo”, przejawy jego życia, twórczość i dążenia. Zjawiają się inicjatywy odgórnej ingerencji w życie wsi, poparte konkretnymi akcjami. Najczęściej były to inspiracje filozofii narodowej. Cieszkowski wykładając w *Prolegomenach* (1838) koncepcję czynu (była ona implicite „repliką na aktywność społeczną i polityczną obozu postępowego”) mianuje c z y n e m podporządkowanie duchowi (woli), co w praktyce — jak pisze T. Kroński — było przede wszystkim „wyjarzmieniem” ojczyzny od rewolucji za pomocą odpowiednich reform oświatowych, uwłaszczeniowych itp. Konfrontacji z praktyką próbuje Cieszkowski na kartach rozprawki O *ochronkach wiejskich*. Myśl ta jest pochodną zasadniczego postulatu mesjanistów, którym była mistyczna koncepcja narodu, narodu jako bytu całkowicie odrębnego, indywidualnego, bez którego nie może istnieć „doskonały organizm — całość”. Zanim Trentowski w *Myślni* wprowadzi ową intuicję boskiego porządku — „myśl”, będący pierwiastkiem staropolskim i mądrością rodzimą, mamy już w pierwszej ćwierci ubiegłego stulecia — inspirowane myślą Schellinga — postulaty „własnodzielności” (J. K. Szaniawski), niepowtarzalności i rodzimości (H. Rzewuski). Chcąc ujrzeć pełniejszy obraz tych tendencji odnotować musimy znamienne ataki, jakie autor *Chowanny* prowadził w połowie lat czterdziestych przeciw koncepcjom oparcia filozofii narodowej na światopoglądach ludu; koncepcjom wykładanym przez Libelta i Goszczyńskiego. Ta antyrewolucyjna tendencja, zdążająca do zachowania zastanej

równowagi stanowej w imię całościowej koncepcji narodu, okazała się bardzo żywotna dla postulowanej przez Cieszkowskiego akcji oświaty dla ludu. Znajdziemy ją później nie tylko u Krasińskiego czy Kraszewskiego³⁷, ale także na pierwszych stronach rodzących się dopiero galicyjskich pisemek dla ludu. Akcenty solidaryzmu w pisemkach dla ludu tłumaczyć należy presją ideologiczną ich profilu. W pierwszym numerze „Wieńca” (1879) szlachetny wierszopis pisze:

A witajże, roku nowy, dajże nam, Boże, zdrowie,
A zacznijmy wspólną pracę, chłopi i panowie³⁸.

Tu gdzieś tkwi jedno ze źródeł mitu oświaty dla wsi; czy nawet nie najważniejsze? Zgubną rolę tego mitu (nie samej oświaty) zauważył wyraźnie Karol Irzykowski, zarzucając tej literaturze brak uświadczenia klasowego. Pisał z okazji *Kordiana i chama* na łamach „Pionu” (1933, nr 39): „Jak mało świadomości klasowej! — To po prostu wydma pod tym względem. Kiedyś tam był Szela [...], a potem jakieś Bojki i Kurasie, pożal się Boże”.

Estetyczno-moralny aspekt ludowości

Z kształtowaniem się estetyczno-moralnego sensu „ludu” (ludowości) wiąże się inna grupa zjawisk, rejestrująca jakoby tendencje zbliżenia się ku światopoglądom ludowym. Pierwsze przejawy wyodrębniania się estetyczno-moralnego sensu ludowości notują

³⁷ J. Krzyżanowski, *W świecie romantycznym*, Kraków 1961, s. 319.

³⁸ A. Kamieńska, *Pragnąca literatura. Problemy pisarstwa ludowego i nurtu ludowego w poezji współczesnej*, Warszawa, s. 50 i 63.

pierwociny naszej myśli folklorystycznej zrekonstruowane przez Cz. Hernasa³⁹. Można chyba tak nazwać pierwsze próby zbierackie — począwszy od Kołłątaja, młodego Lelewela, Chodakowskiego i Czackiego. Źródłem tego bezkrytycznego entuzjazmu dla wszelkich starożytności narodowych, jaki widzimy przede wszystkim u Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, szukać należy w europejskim ruchu kulturalnym i umysłowym, który na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia łączył się z nową koncepcją narodu, jego samostności, koncepcją doprowadzoną do skrajności przez polskich mesjanistów. Jeżeli w Anglii i w Niemczech koncepcje te ujawniły się najwcześniej w swojej niejako organicznej harmonii, to w polskiej rzeczywistości początkowo wyraźnie europejskie sugestie uzyskały ostatecznie inny wyraz.

K. Brodziński w rozprawie *O klasyczności i romantyczności* ujawnia szerokie rozumienie europejskich zjawisk literackich, a uznając „lud rolniczy” za naród, podnosi jego twórczość do rangi literatury, która może skutecznie rywalizować ze znajdującym się w odwrocie klasycyzmem. Wydaje się, że to właśnie Brodziński wprowadza na dobre doniosłe dla ludowości drugiej połowy XX wieku pojęcie poezji samorodnej jako poezji natury, kontynuując już nie tylko koncepcję Herdera, ale i rodzimą tradycję, np. Karpińskiego. Na tym gruncie wyrastają zjawiska późniejsze, które np. w „Głosie” sprowadzać się będą do tzw. literatury ludowej, tworzonej dla chłopów przez inteligencję. Nieśmiałe próby tej literatury przedostają się łamy pierwszych pisemek i wydawnictw dla ludu.

Już dla S. Goszczyńskiego *Krakowiacy i Górale* są owym „pierwszym zadrzeniem płodu, pierwszym zna-

³⁹ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t. 1, Warszawa 1965.

kiem życia istoty mającej przyjść na świat"⁴⁰. W *Dzienniku podróży do Tatrów* charakteryzuje dokładniej samorodność w twórczości ludowej, widząc w niej dzieło jednostki i kolektywu. Te pierwsze próby określania samodzielnej twórczości ludu dopełnia Dembowski, dla którego poezja samorodna jest poezją ludową, jest głosem narodowych sił rewolucji i postępu⁴¹. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych wzmianki o twórczości ludowej przedostają się do pierwszych systematycznych historii literatury. U Wiszniewskiego i Maciejowskiego nie dostrzeżemy tego i zesnoromantycznego entuzjazmu dla twórczości ludu. Maciejowski widzi procesy zachodzące w folklorze, widzi krzyżowanie i zmiany wątków oraz ubogość zasobu pieśniowego⁴². To już nie zachwyt nad folklorem, a najwyklesze krytyczne próby opisanego go od strony literackich wartości. Folklor — choć wciąż pozostaje tematem narodowym, dla poezji i muzyki okazał się tworywem niewdzięcznym. Podobnie i Berwińskiego po roku 1846 spotyka rozczarowanie. Ale wczesnoromantyczny entuzjazm zastąpiono nie tylko próbami krytycznego postępowania naukowego, zastąpiono go entuzjazmem bardziej wyrafinowanym, wielką sztuką, arcydziełami literatury romantycznej. Miały one dawać prawdę ludową, prawdę o ludzie.

Ludowość romantyczna jest w pewnym sensie odmianną artystyczną wiedzą o ludzie. O wiedzę dla ludu upomni się przede wszystkim pozytywizm. Romantyzm dostarczył jednak podstawowych kategorii dla artykułowania się sensów ludowości,

⁴⁰ S. Goszczyński, *Nowa epoka poezji polskiej*, 1835.

⁴¹ M. Żmigrodzka, *E. Dembowski i polska krytyka romantyczna*, Warszawa 1957, s. 197—213.

⁴² Zagadnienia te szczegółowo (referuje R. Wojciechowski w pracy zbiorowej pt. *Dzieje folklorystyki polskiej 1800—1863*.

również współczesnej. Późniejsze epoki i prądy kulturalne korzystały z tego arsenału znaków, pojęć i symboli bądź przez akceptację (kontynuację), bądź przez odrzucenie, które było tylko przestawieniem znaków wartości. Był to proces życia ludowości jako pewnej autonomicznej kategorii, która rozbudowywała się o cały system treści i pojęć „pochodnych”. Wśród tych treści „pochodnych” zawierają się polemiki z ludowością, np. wypowiedzi Peipera, którego — znaczący przecież — atak na ludowość jest w gruncie rzeczy atakiem na jej wersję romantyczną, wzmocnioną w kulturze młodopolskiej, i do tego najbardziej deklaratywną, a nie na ludowość rozumianą jako teraźniejszość⁴³.

Można powiedzieć, że ludowość dwudziestowieczna jest sparaliżowana przez tradycję romantyczną. Po dzień dzisiejszy radykalnie nowe procesy i fakty społeczne ujmuje się kategoriami wobec tych faktów „zewnętrzny”, co, nie formułując tego wprost, zauważył Stanisław Pigoń w swych pracach o pierwocinach twórczości chłopskiej.

Wersja ludowości romantycznej, która zyskała największy rezonans w kulturze, w zestawieniu z cechami ludowości renesansowej, akcentowała w gruncie rzeczy kryterium ludowego „materiału”, „składnika”, „tematu”, mniej zwracając uwagi na dzieło artystyczne pojmowane jako funkcja interesu warstw ludowych. Tu gdzieś tkwią przesłanki późniejszych klęsk wszelkiej ludowości tematycznej (materiałowej), „czerpiącej” ze składników chłopskich; także tej budowanej wyłącznie na przywilejach ludowego rodowodu i plebejskiej genealogii. Romantyzm wzmocnił ten punkt widzenia, który skazuje ludowość na

⁴⁸ T. Peiper, Tędy. *Nowe usta*. Przedmowa, komentarz i nota biograficzna S. Jaworski, Kraków 1972, s. 263.

formy i wartości wyprowadzane niejako a priori z pojęcia „ludu”. Choć było ono bardzo wieloznaczne, to jednak właśnie romantyzmowi zawdzięcza swoją samodzielność kategorialną. Utrwaliło się tym samym systemowe („pionowe”) ujęcie ludowości, oparte na różnicy kulturowej. Charakterystyczna deklaratywność ludowości romantycznej sprowadzała się do analizy i definiowania tego, co „ludowe”, poza macierzystą kulturą. Ludowość staje się więc systemem myślowym „na zewnątrz” kultury ludowej; a wspomniana deklaratywność (bezpośredniość) przyświeca akcjom zbierackim „z kosturem w rękę”, czyli dokumentowaniu oraz ilustrowaniu tez ogólnych.

Tak rozumiana ludowość (wyłączywszy tu jednak mało w dalszym ciągu zbadane, a mające kapitalne znaczenie, koncepcje Norwida, Berwińskiego, a nawet Lenartowicza) nie mogła stać się otwartym programem ludowym, zgodnym z interesami warstw ludowych, ale przekształcała się w załączki programów „dla ludu”, które zdecydowały o paradoksach ludowości pozytywistycznej.

Paradoksy ludowości pozytywistycznej

Charakterystycznym obrazem konfliktu między formułą ludowości „zewnętrznej” i jej „przeszczepami” na grunt ludowy a ówczesnym stanem kultury ludowej jest działalność warszawskiego „Głosu”, przede wszystkim w pierwszym okresie jego istnienia. Jeden z filarów „Głosu” — J.K. Potocki, ogłasza w pierwszym roczniku artykuł pod wymownym tytułem: *Pańskie i chłopskie potrzeby umysłowe*. Niedługo po tym te same myśli wypowie S. Witkiewicz: „Człowiek z ludu oddany jest na pastwę tych samych

pragnień i namiętności, [...] tych samych elementarnych praw bytu co ludzie innych warstw społecznych. Różni się on pojęciami"⁴⁴. Nietrudno odnaleźć tu pogłosy rodzimej myśli o istnieniu w ludowej kulturze pierwiastka narodowego, który przez wewnętrzny rozwój dojrzałości staje się „zaśpiewem na sztukę narodową”. Myśl ta upowszechniona przez Libelta i Goszczyńskiego odbiła się wyraźnie w poglądach Kraszewskiego, który okazał się ojcem chrzestnym ideologii „Głosu”⁴⁵. „Głos”, który pozostawał pismem przede wszystkim dla inteligencji⁴⁶, wystąpił z obroną oświaty dla ludu, którą atakowano już wtedy jako akcję przynoszącą wątpliwe efekty. Wiele miejsca poświęca się na łamach pisma tzw. literaturze dla ludu, którą utożsamia się z literaturą ludową, tworzoną zarówno przez Dygasińskiego, Prusa, Orzeszkową i Kasprowicza, jak też przez przeciętnych wyrobników pióra: W. Trzcinską, jakowąś nauczycielką ukrytą pod pseudonimem Antoszki czy wreszcie przez „Promyka” (Konrada Prószyńskiego) i M. Malinowskiego. Popławski, wytyczając ideologiczną linię „Głosu”, (przypuścił atak na szlachecką ideologię zachowawczą. Chłoptwo, które z czasem wyda własną wartościową inteligencję, jest dlań najżywotniejszą potęgą narodową. Łączy się z tym negacja solidaryzmu społecznego, bujnie rozkwitającego na łamach pism ludowych.

Sporządzane co pół roku w „Głosie” remanenty wydawnictw „dla ludu” zawierają kilka działów. Omawia się więc kolejno: a) kalendarze ludowe, b) książki wychowawcze, c) powiastki z kierunkiem społecznym,

⁴⁴ S. Witkiewicz, *Wybór pism*, t. II, Warszawa 1939, s. 23.

⁴⁵ S. Pigoń, *Zarys nowszej literatury ludowej*, Kraków 1946, s. 25.

⁴⁶ Por. „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego”, t. I, 1962, s. 182.

moralizujące lub zabawne. Najczęściej tej ostatniej grupie wydawnictw — obok książek z zakresu rolnictwa — przypisuje się rolę dzieł torujących chłopu drogę ku oświacie i wiedzy. Tak np. w sprawozdaniu w 6. i 7. numerze „Głosu” (1889) czytamy: „Książką o określonej idei społecznej jest skrót z *Placówki* Prusa o wymownym tytule *O ojcowiznie — czyli jak sobie jeden chłop z Niemcami poradził*. Autor tego omówienia stwierdza: «mówiąc w duchu Prusa — pal diabli nieco arcyzmu, jeśli chłop ma mieć korzyść z książki». Podobnie usprawiedliwia się dziełko *Ucieszne przygody dziada Florka i chłopca Beldonka w drodze do Częstochowy*, opracowane przez A. Dygasa (A. Dygasińskiego). Dalszą „oświatową awangardę”, jak z rejestru wynika, stanowiły: *O Kubie Mądrali, gospodarzu z Ciemnej Wólki* (autorstwa Iskierki), gdzie chciwemu Kubie przeciwstawia się wzór cnót — „Jan-ka, rzemieślnika”. Ten „kapitał duchowy” miał w myśl publicystów „Głosu” wytrącić zaczytywaną przez lud literaturę typu *Rinaldo-Rinaldini* czy przeróbki *Tysiąca i jednej nocy* — „tę ostoję ciemnoty i zabobonu”. W 35. i 36. numerze „Głosu” (1889) znajdujemy analizę plonu wydawniczego firmy J. Breslauera. Analiza ta zawiera istotną wartość poznawczą: „Widzimy od razu, że najbogatszym jest dział książek fantastycznych — tłumaczy się to tym, że są najłatwiej kupowane po wsiach. Są to *Rinaldo-Rinaldini*, *Przygody Robinsona*, *Mistrz Twardowski*. Dalej idą przeróbki *Tysiąca i jednej nocy*, *Miinchhausen* [...]. Dalej idą wiecznie te same opisy drzew śpiewających, ptaków gadających, smoków ognistych itd. To Wszystko zgadza się dobrze z zabobonnością”. Napisze dalej ów kontrolujący jakość produkcji wydawniczej Breslauera następującą diagnozę: „Największą wadą tych książek [...] jest to, że wprowadzają czytelnika w całkiem obcy i niezna-ny świat błędnych rycerzy, Bachmanów, oraz

całe są przepelnione ustępami, które rozplątać i zrozumieć potrafi tylko, uczony a nie czytelnik z ludu" (podkr. R.S.).

Oto ujrzeliśmy wyraźnie konkrety idei oświatowej „Głosu”. Gdzież ukryła się myśl o podaniach gminu, o mitach i „symbolach jego głębokich pomysłów”, które po nadaniu znaczenia filozoficznego staną się pierwiastkiem narodowej literatury? Łatwo stąd wywieść przekonanie, że „Głos” — podobnie jak cała plejada ówczesnych pism ludowych — postulował cywilizowanie chłopstwa⁴⁷. W kontekście dobrze postawionych na łamach „Głosu” nauk społecznych (współpracowali początkowo z „Głosem” m.in. L. Krzywicki, W. Nałkowski) dziwi trochę odczytana wyżej rzeczywista praktyka tego pisma. Przywołane tu fakty mają sporą doniosłość w rozważaniach nad kulturą ludową z przełomu XIX i XX w., jak również dla refleksji nad kształtem i funkcjami społecznymi samorzutnych inicjatyw piśmienniczych na wsi. Wskazują one również na istotne ograniczenie ogólnoteoretycznych rozważań nad problemami dwudziestowiecznej ludowości, która wyrażała wciąż ziemiańsko-inteligentki punkt widzenia i była artykułowana przez znaki i symbole obce światopoglądom ludowym.

Problem recepcji proponowanej przez „Głos” literatury trafnie odtworzył kronikarz ducha ówczesnej wsi — W. Orkan: „Powstały pisemka: «Dzwonki», «Chatki», «Snopy» (jak dalekośmy od tych sielankowych czasów!), jęły się ukazywać książeczki «Macierzy» o swoistym lukrecjowo-oświatowym smaku pisane umyślnie z tendencją chwalebną «dla ludu». Wydawnictwa te i tym podobne rozdawane darmo — poza hojnością złudzenia, jakie dawały wydawcom-oświe-

⁴⁷ A. Kamińska, op. cit., s. 92—94.

cicielom, iż nader ważną pracę pełnią — miały jeszcze tę zaletę, że ich nikt nie czytał"⁴⁸.

Czytano więc na wsi ciągle *Rinaldiego*, ale stopniowo — jak pisze Bystróż — poziom tej literatury zaczyna się podnosić, zwłaszcza dzięki Kraszewskiemu, potem przede wszystkim dzięki *Trylogii* H. Sienkiewicza⁴⁹. Inaczej widział te problemy L. Tołstoj. „Jeżeli lud chce czytać *Angielskiego milorda*, to czy mamy prawo — pisał autor *Wojny i pokoju* — nad tym ubolewać i podsuwać mu utwory o tym, jakimi cnotami, naszym zdaniem, powinien się odznaczać?”. Tołstoj poszedł drogą uszlachetniania tych książek, pisywał dla ludu elementarze i opowiadania, zamykając w nich rzeczywistość na podobieństwo ksiąg jarmarcznych i *Biblii*. Publicyści „Głosu” niewiele orientowali się w istotnych mechanizmach ówczesnej kultury ludowej, nie dostrzegli oddziaływania załączkowych form rodzącej się kultury masowej, dążyli natomiast do redukcji tych treści duchowych, które realizowały się poprzez ówczesne formy tradycyjnego folkloru i książki ludowe. Mierzyły ich „wiecznie te same opisy drzew śpiewających i ptaków gadających”. W schematyzmie, umowności, niedoczytywaniu do końca — upatrywali źródeł zabobonu.

Wiktor Szklowski analizując te problemy pisał: „Owe umowne gatunki [podkr. R.S.] to nie tylko droga od życia do fikcji, lecz również droga do innego życia, które fikcja pragnie zbudować, ponieważ wyrazy zmyślony i wynaleziony były kiedyś synonimami. Zmyślenie to nie przedstawienie i kłamstwo, lecz wybór [...] książki pełne zmyślenia podobały się

⁴⁸ W. Orkan, *Listy ze wsi i inne pisma społeczne*. Wybór do druku przygotował i rozprawą wstępną poprzedził Stanisław Pigoń, Warszawa 1948, s. 63.

⁴⁹ J. S. Bystróż, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 369.

ludowi"⁵⁰. Zapewne po dzień dzisiejszy nie przestały się podobać, a nawet stworzyły określony styl w kulturze.

*

*

*

W świetle powyższych rozważań może wydać się paradoksalnym użycie tak formalnych kategorii, jak:

⁵⁰ W. Szklowski, *O prozie. Analizy i rozważania*, Warszawa 1965, s. 86. Warto przypomnieć, że nie piszemy historii idei ludowości, a sygnalizowane wyżej sprawy są wprawdzie wycinkiem, ale nie przypadkiem. Posiadają one ostatecznie walor „przykładu” na użytek metody, a nie walor opisowy. Jest to przykład „ludowości paradoksalnej” (paradoskalnej z pozycji współczesnego badacza), będący jakby półproduktem naszego postępowania analitycznego i wstępłą fazą racjonalizacji zjawiska, aktem wyodrębniania go jako struktury stworzonej poprzez wewnętrzne napięcia i sprzeczności między jej elementami.

Sygnalizowane wyżej zagadnienia mają ten istotny walor dla metod myślenia o ludowości, że historycznie usytuowane są w okresie wzmożonego kształtowania się nowego typu kultury polskiej (por. np. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980, s. 400—420). W drugiej połowie XIX wieku możemy dopatrzeć się jakby „zgęszczenia” różnorodnych nurtów i orientacji światopoglądowych; wielość coraz wyraźniej stających naprzeciw siebie różnych form bytu oraz przejawów interesu społecznego i klasowego. W kształtującym się nowym typie kultury polskiej zarówno dziedziczone przedmioty tradycji ludowej, jak też znaki idei ludowości oraz coraz liczniejsze akcje na rzecz ludu i samodzielne akcje ludowe (m. in. pierwociny piśmiennictwa chłopskiego) natrafiają na wyraźnie odmienne ramy i reguły rządzące procesami kulturowymi. Skróciły się dystanse między różnymi punktami widzenia, objawiła się swoista antynomiczność epoki. Henryk Markiewicz pisze w związku z tym, że „z biegiem czasu każdy niemal ze składników światopoglądu pozytywistycznego ujawniał wewnętrzną dwubiegunowość, antytetyczność i jakby rozszczepiał się na dwa samodzielne a przeciwstawne pierwiastki” i dodaje w in-

ludowość renesansowa, romantyczna czy pozytywistyczna. Pojęcia te mają przede wszystkim walor porządkujący, lokalizujący w czasie interesujące nas zjawiska.

Nie omawiamy szerzej ludowości młodopolskiej. Krytycznie zrekonstruowane modele i warianty⁵¹ ludowości okresu Młodej Polski mogą odmienić negatywny osąd, który polegał przede wszystkim na utożsamianiu jej z ludomanią i „bajecznie kolorowym” obrazem chłopskiego świata. W publicystyce i literaturze

mym miejscu, iż „w konkretnych wypowiedziach publicystycznych, a zwłaszcza literackich jeszcze częściej i w większym skomplikowaniu przejawiała się taka dwoistość, przejściowość czy oscylacja między różnymi systemami ideologicznymi” (H. Markiewicz, *Pozytywizm*, Warszawa 1978, s. 16 i 18.). Antynomiczny charakter światopoglądu epoki sprzyjał — zarówno w teorii, jak i w praktyce — podważaniu linearnego charakteru ludowości, prowadził do swoistych „cięć”, dekompozycji i przeciwstawień, a zatem do wielofunkcyjnego (wymennego) charakteru jej znakowych nośników, co zyskało swą kulminację w okresie modernizmu. Tożsame z pozoru treści czy znaki obnażały w tym wieloskładnikowym świecie swą pozorną odmienność lub tożsamość, a dzięki coraz to nowym „użyciom”, usytuowaniom na różnych polach ideologii, polityki, literatury i świadomości potocznej — mogły odsłaniać zarówno głęboką tożsamość, jak i głębokie różnice. Antynomiczny charakter epoki widać także, kiedy śledzimy losy ówczesnego polskiego ludoznawstwa i folklorystyki. Ustosunkowując się w recenzji do funkcjonalności podrzdziału, któremu daliśmy tytuł *Paradoksy ludowości pozytywistycznej*, Helena Kapelańska stwierdziła, że na przykładzie praktyki „Głosu” można dopatrzeć się „typowego rozdarcia, między pozytywistycznym scientyzmem, który dyktował «beznamiętne badanie», a koniecznością walki o byt narodowy, czyli «ludoznawstwem stosowanym», służącym poznaniu kultury ludowej i wyzyskaniu jej dla budowy gmachu narodowego”. Ideologiczne perypetie i antynomie polskiego ewolucjonizmu w ludoznawstwie sygnalizuje Zofia Sokolewicz w studium pt. *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej* [w:] *Historia etnografii polskiej*, Warszawa 1973, s. 127—139. Warto

młodopolskiej da się wyśledzić i zrekonstruować wiele istotnych dziś sposobów artykułowania się ludowości współczesnej oraz problemów w ten kontekst spraw uwikłanych. Ta znacznie „wydłużona” perspektywa historyczna, którą przyjęliśmy przy opisie współczesnych sposobów myślenia o ludowości, pozwala na włączenie licznych odmian i wersji ludowości młodopolskiej do sfery bezpośrednich i raczej bezświadomych odczuć oraz emocji, jakie towarzyszą współczesnym odmianom ludowości.

Treści ludowości młodopolskiej nie jawią się więc dziś np. jako skutek systemowych rekonstrukcji historycznych, krytycznych analiz czy nawet konkretnych faktów myślenia młodopolskiego, ale istnieją w postaci jakby utajonej, ukrytej w żywotnych nurtach kultury współczesnej. Może to wynikać m.in. stąd, że elementy ludowe pojawiały się wówczas w podobnych funkcjach, w przybliżonym strukturalnie do dzisiejszego typie kultury. Przybliżonym jednak tylko w tym sensie, w jakim i dziś możemy mówić np. o użyciu elementów ludowych w kulturze masowej-, o współ-

również odnotować charakterystyczną dla drugiej połowy XIX wieku instytucjonalizację oraz intelektualizację wiedzy ludoznawczej przy jednoczesnym wzmożeniu najróżniejszych inicjatyw i akcji na rzecz ludu, zarówno żywiołowych — o podłożu filantropijnym czy komercyjnym — jak również tych uzasadnianych przez „ludoznawstwo stosowane”. (Na temat elitaryzacji wiedzy ludoznawczej pisze m. in. W. Dynowski w studium *Miejsce etnografii wśród innych nauk i znaczenie badań nad jej dziejami* [w:] *Historia etnografii polskiej*, op. cit. s. 16—17).

⁵¹ Sprawy te stały się przedmiotem systematycznych analiz m. in. w pracy L. Tatarowskiego, *Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim*, Wrocław 1979. Por. także książkę F. Ziejki, *W kręgu mitów polskich*, Kraków 1977.

czesnych znaczeniach opozycji wieś — miasto (rustykalizm — urbanizm), o sposobach dzisiejszego reagowania na literaturę nurtu chłopskiego (wówczas na pierwociny organizującej się publicystyki i literatury chłopskiej), o relacji między kulturą chłopską i kulturą proletariatu, o stosunku do estetycznych walorów folkloru i sztuki ludowej czy też o wiernie dziś powtórzonym młodopolskim problemie „konwencjonalności” literatury odwołującej się do kultury ludowej. Są to bardzo ostrożnie przez nas formułowane przybliżenia natury przede wszystkim strukturalnej, a nie przybliżenia polegające na podobieństwie treści i znaczeń, gdyż np. młodopolskie zainteresowanie chłopstwem oczywiście wiązało się z zauważeniem ruchów proletariackich, ale bywało często przeciw tym ruchom skierowane, mogło służyć ich neutralizowaniu i dyskredytowaniu.

Nie można więc ludowości młodopolskiej sprowadzić do ludomanii, gdyż takie ujęcie blokuje historyczne myślenie o kulturze. Sprawia, iż wiele zjawisk i problemów odczytuje się jako współczesne odkrycia albo traktuje się jako trwałe wątki i obrazy o proveniencji bezpośrednio romantycznej.

Dla współczesnej refleksji o ludowości sprawą szczególnie płodną poznawczo mogłoby być krytyczne prze-myślenie zagadnień ludowości renesansowej i romantycznej, traktowanych jako swoiste wartości biegunowe⁵². Z tej dopiero perspektywy historycznej można by spojrzeć na treść ludowości współczesnej, na jej przeżytki i możliwości, na sens dialogów ideowych i artystycznych, w które ludowość dziś wchodzi.

⁵² Por. A. Tatarkiewicz, *W labiryncie. Szkice literackie*, Warszawa 1974. Chodzi tu przede wszystkim o esej pt. *Jak być sobą*.

Dialogowe i systemowe ujęcie ludowości

Pojęcie „twórczości ludowej” pokrywa się w znacznej części z pojęciem „literatury regionalnej” oraz „pisarstwa amatorskiego”. Niekiedy pojęcia te są utożsamiane. Obecność wspomnianych wyżej pojęć jako kategorii, których znaczenia są rozłączne, podyktowana jest przede wszystkim żywotnością określonych argumentacji różnych przejawów literatury „z przymiotnikiem”. Podyktowana jest również żywotnością pewnych wątków myślowych, które od czasów romantyzmu krzyżują się w polu znaczeniowym „ludowości”. Istnienie tych pojęć, nie tyle jako kategorii opisowych, ile sposobów (figur) myślenia ideologicznego, a niekiedy także politycznego, świadczy o rozległym polu synonimów ludowości współczesnej i możliwości uczestniczenia w dialogu wewnątrz kulturowym. Jest to również świadectwo możliwości stwarzania takich sytuacji dialogowych (ideologicznych).

Nie zagłębiając się zbyt w przeszłość możemy stwierdzić, że każdy przejaw stabilizacji społeczno-ideowej (np. po roku 1956, po roku 1970) wywoływał zapotrzebowanie na ludyczny stosunek do kultury, a więc także sztuki i kultury ludowej. Natomiast symptomy zmian społecznych wyzwalały zapotrzebowanie na ludowość, rozumianą jako kategoria współbrzmiąca z kategorią tradycji narodowej. Wtedy właśnie ludowość zdolna jest uczestniczyć w dialogu ideowym, jak również stwarzać nowe jego przesłanki. O zapotrzebowaniu na ludowość w sytuacjach kryzysowych pisał już Norwid w *Promethidionie*: „Kończy się więc na tem, że odstrzelona myśl od związku stopniowego z pracami, w chwilach trudnych powraca do onej to ludowej inteligencji i rozumu chłopskiego, albo mo-

tywów ludowych, albo przysłów, albo legend i pieśni, i tradycji technicznych nawet szuka". Oczywiście sytuacja kryzysowa aktywizuje przez swą totalność nie tylko okazjonalne zainteresowanie ludowością, ale również zjawiska „ludomanii”, zarówno w postaci samokreacji twórców, jak też sugestii polityki kulturalnej, która takie przesłanki twórcom może stwarzać. Następuje również rozciąganie i przenoszenie znaczeń pojęcia ludowości na jej przeróżne „zastępniki” czy realnej ekwiwalenty, w rodzaju takich konkretów kulturowych, jak: pisarstwo regionalne, pisarstwo amatorskie, pisarstwo ludowe (samorodne) itp.

Totalność sytuacji z m i a n y stwarzała również przesłanki szybkiego mitologizowania „zastępników” ludowości (jej realnych ekwiwalentów), co pozostawało nie bez wpływu na postawy wielu twórców oraz kształt ich dzieł. W takiej sytuacji następował nawrót do folkloru, przede wszystkim w jego spektakularnej postaci. Tzw. „wystawiennictwo” folkloru (ludowe zespoły regionalne, Cepelia i Cepeliady, Targi Sztuki Ludowej, liczne Dni Folkloru) przestaje „pełnić wtedy funkcje l u d y c z n e (rozrywkowo-zabawowe). „Wystawiennictwo” folkloru zostają „z zewnątrz”, poprzez publicystykę i środki masowego przekazu, przypisane ideologiczne funkcje ludowości. Zjawiska „wystawiennicze” traktuje się wówczas serio jako kontynuowanie tradycji ludowej bądź przejaw żywotności tej tradycji. W masowych środkach przekazu, w publicystyce zarówno felietonowej, jak i tej z pierwszych stron gazet, padają pytania-stwierdzenia: że ludowość rodem z Cepeliad i Targów Sztuki Ludowej nie inspiruje już artystów, że ludowość wyczerpała się jako źródło. Właśnie ludowość jako źródło, z którego można czerpać, wydaje się najzabawniejszą konstrukcją wyjściową nie tylko publicystyki czy krytyki literackiej. Wszak ze źródła

można się napić, ale można także w nim się umyć. Symptomatycznym wydaje się fakt, że na przejawione niekiedy celowo tezy Edwarda Redlińskiego wyłożone w wywiadzie dla „Kultury”, zareagowano — oczywiście nie wprost — przede wszystkim felietonami o korzyściach Cepelii, jakby chodziło w obydwu wypadkach o tę samą sprawę⁵³.

Kojarzenie, zarówno wśród twórców, jak i przez politykę kulturalną, pojęcia pisarz amator, pisarz ludowy, pisarz regionalny z formułą ludowości, ma głęboką motywację w tradycji polskiej myśli społecznej oraz twórczości artystycznej. Genetycznie wiąże się przede wszystkim z tradycją myśli romantycznej. Jan Szczepański, poruszając niedawno podobne problemy, tak formułował punkt wyjścia:

„Patrząc w przeszłość musimy stwierdzić, że w wieku XIX i pierwszej połowie wieku XX kultura ludowa była potężnym zasobem rezerw treści kulturalnych dla kultury narodowej. W czasie różnych kryzysów społecznych, a przede wszystkim w okresach kulturalnych przełomów była ona podstawowym czynnikiem zachowania i utrzymania tożsamości kulturalnej narodu, zwłaszcza w wieku XIX, kiedy byliśmy narodem bez państwa. Wydaje mi się, że kiedy nasz byt polityczny był w znacznej części zależny od utrzymania bytu kulturalnego, kultura ludowa była tą zasadniczą podstawą, na której opierała się ciągłość kulturalna narodu. Ile razy bowiem nasza reprezentacyjna kultura narodowa, tzn. kultura tworzona przez artystów, literatów, malarzy we wszystkich działach twórczości kulturalnej, ulegała czy to pewnym tendencjom ponadnarodowym, czy pewnym tendencjom kosmopoli-

⁵³ *Raczej krowy na wygonie niż kossakowski koń...* Z Edwardem Redlińskim rozmawia Teresa Krzemień, „Kultura” 1977, nr 35.

tycznym, czy też wielkie prądy kulturalne, przenikające do Polski, dochodziły do ślepego zaułka, wtedy podstawą regeneracji twórczości zapewniającej kontynuację kultury narodowej była w znacznej mierze kultura ludowa. Można by nawet powiedzieć, że wszelkie wielkie prądy artystyczne, takie jak romantyzm, ekspresjonizm, nawet futuryzm, przenikające do Polski w przeszłości, były niejako adaptowane i przyswajane kulturze polskiej przez włączenie ich w ramy pewnych treści kultury ludowej"⁵⁴.

Obserwacje współczesnego życia kulturalnego potwierdzają dalszą, aczkolwiek wielopostaciową i upośrednioną, żywotność romantycznego paradygmatu kultury, którego osnową był stosunek do — tak lub inaczej rozumianej — kultury ludowej. M. Janion w rozprawie pt. *Romantyzm a początek świata nowożytnego* stwierdzała: „[...] podstawowym zadaniem romantyzmu było stworzenie nowego paradygmatu kultury, zapewniającego wchłonięcie wszystkich uprzednio zanotowanych «nieprawidłowości» i «anomalii» poznawczych, które nabrały teraz pierwszorzędnego znaczenia”⁵⁵.

W zakres owych „nieprawidłowości” i „anomalii” wchodziła nobilitacja kontrkultury, nobilitacja owych „litewskich bredni”, w których to określeniu — jak dodaje cytowana wyżej autorka — „zawarte są dwie cechy konstytuujące romantyków, tak jak się oni przedstawiali klasykom: prowincjonalizm, brak ogłady intelektualnej i towarzyskiej, a także prymitywizm, barbarzyństwo, powtarzanie ludowych zabobonów, cie-

⁵⁴ J. Szczepański, *Autentyzm i komercjalizm*, „Tygodnik Kulturalny” 1974, nr 45.

⁵⁵ M. Janion, *Romantyzm a początek świata nowożytnego* [w:] *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*. Pod redakcją J. Wojtowicza i J. Serczyka, Ossolineum 1976, s. 78.

mnych wymysłów gminu [...]”⁵⁶. Zresztą, nasza kultura narodowa już dużo wcześniej bazowała na „inności” kultury ludowej (jej odrzucaniu lub akceptowaniu), co znakomicie przez analizę konkretnych kulturowych, a nie wyłącznie pojęć — udowodnił Cz. Hernas⁵⁷.

Odczuwalna obecność tego paradygmatu kultury łączy się zazwyczaj z ideologicznym, kulturowym lub estetycznym użyciem kategorii ludowości. Można nawet powiedzieć, że kategoria ludowości jest jakby „przyrośnięta” do paradygmatu romantycznej kultury. Dla poznania znaczeń, jakie przybierało to pojęcie, konieczne jest zwrócenie uwagi na swoistą retorykę zmiany (kryzysu, przełomu), odnawianą nieustannie w myśleniu o kulturze. Jakkolwiek romantyzm, narodziny ruchu robotniczego, awangarda, socrealizm stanowią „sytuacje zmiany”, o różnej oczywiście doniosłości, to jednak myślenie „przełomami” sprowadza się często do poziomu frazeologii, co znakomicie wykpił K. Irzykowski w jednym z aforyzmów „Śnił mi się wyraz «jełom». Miało to znaczyć, że jakiś jełop przeżywa — czy robi sobie — przełom. Oh, wasze jełomy”⁵⁸. W ramach tej „retoryki przełomów” wyczerpuje się ogromna ilość energii kulturowej, szczególnie wówczas, kiedy brak prób podejmowanych przez badaczy historii kultury politycznej, naukowej, technicznej, historii idei itp., a spojrzenie na kulturę odbywa się wyłącznie poprzez podręczniki historii lub historii literatury. Myśli o kulturze ubrane w „reto-

⁵⁶ M. Janion, op. cit., s. 65.

⁵⁷ Cz. Hernas, *W kalmorwym lesie*, t. I, *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965.

⁵⁸ K. Irzykowski, *Cieęższy i lżejszy kaliber. Krytyki i eseje*. Wybrał, wstępem i przypisami opatrzył Andrzej Stawar, Warszawa 1957, s. 602.

rykę przełomów" brzmią wówczas atrakcyjnie i nowatorsko.

Kategoria ludowości, rozpatrywana przede wszystkim w planie ogólnoteoretycznym, należy do języka owej „retoryki przełomów”. Sytuacje kryzysowe czy rewolucyjne — jak powiadał Marks — zawsze przywołują kostiumy tradycji. Uruchamiają też konflikty retoryczne, brane częstokroć za konflikty rzeczywiste, gdzie różne użycia pojęcia ludowości „obrosły” wtórnie faktami i stwarzają dziś odmianę konkretnego kulturowego, niekiedy w istotny sposób zinstytucjonalizowanego. Zresztą, sztyldy różnych instytucji są też odmianą myślenia retorycznego.

Zasygnalizowana wyżej problematyka ujawnia się m.in. w kontekście rozważań, jakie proponuje M. Janion w szkicu pt. *Ludowość rozdwojona*. Artykuł ten pokazuje, że usytuowania współczesnej ludowości nie da się opisać w kategoriach kultury współczesnej, ale trzeba sięgnąć po stary ryzostunek pojęciowy, z którego trwałości autorka wspomnianego tekstu zdaje sobie doskonale sprawę.

„Ludowość zajmuje miejsce uprzywilejowane w nożożytej kulturze polskiej, ale to bynajmniej nie oznacza, że stanowi ona monolit i że nie bierze udziału w wewnętrznym dialogu literackim, który toczy się u nas ze zmiennym napięciem od czasów romantyzmu. To romantyzm bowiem [...] opatrzył w sposób niebywale trwałe ludowość stemplem doniosłych wartości. Odziedziczony po romantyzmie gest kultury polskiej zawsze niemal ludowość utożsamia z autentyzmem, szczerością, spontanicznością, rodzimością, przywiązaniem do ziemi i obyczaju, patriotycznym oddaniem i poświęceniem, zawsze prawie wieś traktuje jako źródło prawd czystych, naturalnych, nieskalanych przez brudy cywilizacji, a chłop kreuje na uosobie-

nie cnót najwyższej cenionych, na zbawiciela narodu, Piasta kołodzieja, a także piastuna pradawnych archetypów"⁵⁹.

M. Janion śledzi w przywołanym artykule trwałość znaczeń kategorii ludowości od Mickiewicza i Z. Dołęgi Chodakowskiego po T. Nowaka i E. Redlińskiego, pomimo iż ci dwaj ostatni są przedstawicielami nowego w dziejach społecznego podmiotu kultury. Fakt, że jedni i drudzy mówią tym samym „językiem”, może wynikać z braku innej konwencji samoartykulacji kulturowej nowego podmiotu społecznego, albo też „język”, w którym porównujemy działalność Mickiewicza i Chodakowskiego z Nowakiem i Redlińskim, jest uwikłany w świadomość zmitologizowaną, nieanalityczną. Wydaje się, że zachodzą tu obydwie przypadki, nakładające coraz częściej albo do skreślenia kategorii ludowości z repertuaru narzędzi opisu, jakimi dysponuje badacz myśli społecznej i kultury, albo do konsekwentnie historycznego traktowania tej kategorii, z uwzględnieniem oczywistego faktu, że to, co było niegdyś ludowe (co wyrażało interes ludowy lub z nim współbrzmiało), okazuje się w innym miejscu, w innym czasie, treścią wyraźnie antyludową. Doniosłe ustalenia znajdziemy na ten temat w pracach Marksa⁶⁰ i Lenina⁶¹.

Ludowość współczesna w odróżnieniu od jej pseudonimów ma naturę świadomości historycznej. Stąd też najaktywniejsze jej wątki są racjonalizacjami, polemiką z nawarstwiającymi się przez wieki mitologiami. Rozważanie, także i dziś, histo-

⁵⁹ M. Janion, Ludowość rozdwojona, „Literatura” 1975, nr 2.

⁶⁰ Por. przede wszystkim K. Marks, *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*.

⁶¹ W. Lenin, *Co to są „przyjaciele ludu” i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?*, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1950.

ryczno-teoretycznej problematyki ludowości nie stało się zagadnieniem akademickim, jak to można wnioskować np. z prac Juliana Krzyżanowskiego, nie zostało społecznie zneutralizowane, ale odczytywane jest w dalszym ciągu jako zachowanie ideologiczne. Wydaje się, że na historykach zagadnień ludowości, na świadomości historycznej współczesnych odbiorców literatury ciąży dziś szczególne brzemie ideologiczności ich poczynań. Tym bardziej że historykami tymi bywają często sami pisarze, siłą rzeczy operujący zmitologizowanymi w środkach wyrazu (języka) treściami.

Wybór podjętych do analizy zagadnień (aspektów) współczesnej ludowości zostaje zazwyczaj określony treścią wypowiedzi, jej krytycznoliterackich, naukowych i pisarskich manifestacji. Wychodząc od dialogowej natury ideologii⁶² należy zwrócić uwagę nie tyle na treść wypowiedzi o ludowości (bo ta sparaliżowana jest zazwyczaj przez wciąż te same figury myślenia), ile właśnie na konfigurację wypowiedzi, na okalające wypowiedź ruchome konteksty. Zachodzi konieczność badania „głębokich” struktur znaczeniowych, a nie tylko rejestracji (najczęściej chronologicznej) różnych użyczeń pojęcia ludowości. Rejestracja taka jest koniecznym etapem wstępnym, ale nie procedurą rozstrzygającą. Liczyć się raczej winna intensywność, z jaką wypowiedzi o ludowości wchodzą w różnorakie konfigu-

⁶² Na szczególną uwagę zasługują dziś prace rozwijające m. in. pewne wątki myśli M. Bachtina. Wymienić tu należy m. in.: E. Czaplejewicz, *Literatura jako ideologia*, „Regiony” 1976, nr 3; E. Kasperski, *Marksizm-kultura-dialog*, „Miesięcznik Literacki” 1977, nr 4; B. Owczarek, *Opowiadanie i semiotyka. O polskiej nowelistyce współczesnej*, Ossolineum 1975 (przeźde wszystkim s. 139—154); Tenże, *Literaturoznawstwo. Dialog. Ideologia*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 6.

racje z innymi wypowiedziami; intensywność nawiązywanych dialogów. Dialogowa natura ideologii będzie miała inne konsekwencje w pracach krytyczno-literackich, a inne w artystycznych wypowiedziach o ludowości.

Pomijając w naszych rozważaniach literackie „wypowiedzi” o ludowości (dzieła artystyczne) oraz uprzedzając jednocześnie refleksję nad realizowaniem się ludowości na gruncie tzw. nurtu chłopskiego) pisarstwa regionalnego, ludowego, pisarstwa amatorskiego, pragniemy zwrócić uwagę na wypowiedzi przede wszystkim krytycznoliterackie, publicystyczne i historycznoliterackie. Stanowią one sygnatury (znaki) zjawisk bardziej złożonych i głębiej ukrytych. Na osobną uwagę zasługuje komunikacyjny aspekt interesującej nas problematyki. Wspomniane wypowiedzi mają konkretnego nadawcę i potencjalnego, ale zawsze jakoś „upatrzonego” w danej chwili odbiorcę. Wchodzą więc w dialog z innymi wypowiedziami o walorach ideologicznych, przekształcając je (ale także siebie), zmieniając ich zastane funkcje. Tak więc trwająca od paru lat narodowa dyskusja o Cepelii jest m.in. „zamiast” dyskusji o rzeczywistych (współczesnych) walorach światopoglądów ludowych. To z kolei powoduje ostrą polemikę z folklorem (przy jego rozumieniu, jakie zastajemy na kartach *Słownika folkloru polskiego*), polemikę, z którą wystąpili dziś pisarze: W. Myśliwski, E. Redliński, M. Pilot, Z. Trziszka, Z. Wójcik i in. Jeśli występujące — z różnym natężeniem — sugestie polityki kulturalnej kwitowane są — z jednej strony akademicką koncepcją folkloryzmu⁶³, a z drugiej — „wystawiennictwem” (cytowa-

⁶³ Por. na ten temat: M. Waliński, *Folklor i folklorystyka. Uwagi na marginesie definicji*, „Literatura Ludowa” 1977, nr 4—5, s. 23—24.

niem) folkloru np. w masowych środkach przekazu⁶⁴, to reakcja wspomnianych pisarzy nie musi budzić zdziwienia.

Ludowość rozdwojona M. Janion uwzględnia pośrednio uczestników „wewnętrznego dialogu literackiego”, jaki toczył się w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych. Autorka wyeksponowała tam silnie tradycje myśli artystycznej i społecznej, która wiąże się z nazwiskiem Peipera. Zasygnalizowała więc kulturowo-literackie konsekwencje ataku na ludowość, jaki przeprowadziła awangarda. Przywołanie myśli Peipera i jej konsekwencji nie jest wyłącznie aktem racjonalizowania historii ludowości, ale — co wydaje się nawet ważniejsze — jest sygnałem dialogu wewnątrzliterackiego, jaki toczy się od końca lat sześćdziesiątych. W dialogu tym uczestniczą nawet nie tyle wznawiane wówczas dzieła Peipera, ile pewien odłam ruchu młodoliterackiego, dla którego myśli Peipera stanowiły jeden z doniosłych, ale wieloznacznie wykorzystywanych „wsporników”. Z tych właśnie pozycji odezwą się głosy polemiki z idyllą, przesadnym estetyzowaniem, „drugorzędną wartością diagnostyczną” oraz „kulturową niekoniecznością” tzw. nurtu ludowego w prozie współczesnej⁶⁵. A więc prawie dokładnie to samo, co było udziałem młodopolskich dyskusji o ludowości.

Relacjonujemy tu w wielkim skrócie stanowiska

⁶⁴ Por. J. Burszta, *Kultura ludowa — kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974. Problematykę folklorystyki czy tzw. „stylu ludowego” w kulturze współczesnej przywołujemy w naszej pracy tylko sporadycznie, gdyż pojęcie stylu jest tu raczej kategorią stabilizującą, systematyzującą większe całości, a nie kategorią „rozcinającą” (analityczną).

⁶⁵ Zagadnienia te dokładnie relacjonuje A. Zawada w szkicu pt. *Co wiemy, czego nie wiemy. (Nurt ludowy w oczach współczesnej krytyki)*, „Regiony” 1976, nr 4.

uczestników dialogu, konstatujemy samą obecność przeciwstawnych punktów widzenia, tak jak one się przedstawiają w krytyce literackiej, posługującej się bardzo chętnie „retoryką zmiany”. W taki czy inny sposób, pod różnymi pseudonimami, w kostiumach różnych figur retorycznych ludowość — w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych — jest osią wewnątrzliterackiego dialogu, osią ważnych kontrowersji krytycznoliterackich. Sens ludowości współczesnej, zaledwie sygnalizowanej przez wspomniane wyżej przykłady, realizuje się więc w sytuacjach dialogowych, w które ona wchodzi i które współtworzy. Krytyka literacka może okazać się niekiedy wtórnym pogłosem głębokich dialogów i kontrowersji, co wynika nie tylko z jej ograniczeń kompetencyjnych. Podstawowe pytanie nie polega więc na tym, o co pytała już publicystyka młodopolska: jak ludowość literacka wyraża np. przemiany na wsi, w jakim stopniu odzwierciedla ona współczesną prawdę społeczną i czy jej bohater nie przestał posiadać odpowiedników realnych, ale przede wszystkim na tym, w jakie dialogi wewnątrzliterackie i wewnątrz-kulturowe wchodzi, jakie uruchamia konteksty znaczeniowe, ideologiczne, a także — o czym mówi się rzadziej — polityczne. Ludowość literacka lat siedemdziesiątych bardzo pośrednio, i raczej wtórnie, wchodzi w dialog z tym, co obchodzi dziś wieś współczesną. Wobec najpełniejszych jej manifestacji w dziełach nutu chłopskiego formułuje się zarzut elitarności, oderwania od współczesnych problemów wsi. Pisać dla niewielkich grup — wspomina B. Brecht — to nie znaczy lekceważyć masy, gdyż ważniejsze jest to, czy grupy te służą ludowi. I właśnie ten dystans, „zdrada” rodowodu, może okazać się jej najżywotniejszym sensem, wszak „Rewolucyjny intelektualista pojawia się najpierw i to przede wszystkim, jako

zdrajca klasy, która go wydała" — stwierdza L. Aragon. Krytyka chciałaby tradycyjnym zwyczajem zapędzić ludowość na wieś, nie bacząc na fakt, że jej społeczny rodowód jest historycznie bardzo zróżnicowany. Problematykę ludowości zwykło się wiązać wyłącznie ze sprawami wsi i kultury ludowej, tak jakby struktura interesów ludowych była raz na zawsze ustalona i niezależna od przeobrażeń struktury społecznej. W naszych rozważaniach akcentujemy konsekwencje „przypisania” ludowości do spraw wsi i kultury ludowej, stąd też nabiera szczególnego znaczenia próba dialogowego ujęcia ludowości, będąca przesłanką podważenia takiego „przypisania”. Bertolt Brecht powiada, że „Istnieje nie tylko zjawisko bycia ludowym, lecz również zjawisko stawania się ludowym”.

Jest dziś oczywistością, że nie tylko ideologia ukierunkowuje proces twórczy, ale proces ten steruje również poglądami. Teoria o tożsamości światopoglądu i metody artystycznej została podważona przez praktykę, aczkolwiek trudno odrzucić np. społeczną motywację procesu odchylania się linii zamysłów od linii rezultatów artystycznych. Rozdźwięk między sympatiami politycznymi a sensem dokonań artystycznych czy kolizje między poglądami artysty a rezultatem procesu twórczego znane są w historycznym myśleniu o zjawiskach literackich⁶⁶. Łączy się z tym konieczność przeformułowania generalnego problemu ludowości literatury, konieczność, którą możemy tylko wstępnie zasygnalizować.

⁶⁶ S. T. Wajman, „Paradoks Balzaka” w *estetyce Engelsa* [w:] *Marksizm a literaturoznawstwo współczesne*, op. cit. Zagadnienia literatury i ideologii znalazły wyraz m.in. w pracy B. Owczarka, *Opowiadania i semiotyka. O polskiej noweliście współczesnej* (1975).

Relacja między ludowością (ideologią) a dziełem literackim wymaga nowego oświetlenia. Zagadnień tych nie można zredukować wyłącznie do kompetencji folklorystyki, a nawet należy czym prędzej je z obszaru folklorystyki wyprowadzić, nie gubiąc jednak znacznego wkładu, jaki wniosła folklorystyka nawet tradycyjna. Trzy kryteria ludowości literatury („ideologia społeczna pisarza, jego znajomość życia chłopskiego, jego stosunek do twórczości ludu”), sformułowane przez Juliana Krzyżanowskiego, głównie zresztą z inspiracji literackich (Mickiewicz, Norwid), okazały się przydatne dla literatury okresu romantyzmu i służą wyjaśnieniu raczej genezy zjawisk literackich aniżeli oddziaływania tych zjawisk jako nośników ludowości. „Poznanie tego, co jest w dziele [...] nie jest tym samym, co wiedza o tym, z czego jest zrobione” — stwierdza P. Macherey, pisząc o relacjach między dziełem a ideologią. Problem ludowości literatury wymaga historyczno-teoretycznego przemyślenia relacji: dzieło — ideologia, gdzie sprawą o znacznej doniosłości wydaje się być różnica pomiędzy statusem społecznym pisarza a statusem pisarza jako osoby społecznej.

Ludowość a słowo gazetowe

Dialogowe ujęcie ludowości pozwala rekonstruować pola oddziaływania tej kategorii. Przyjrzyjmy się bliżej sytuacji z końca lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy lat siedemdziesiątych, kiedy to podejmowanie tzw. tematyki wiejskiej uprawniało wielu pisarzy do formułowania sądów stanowiących de facto rodzaj nacisku na decyzje np. wydawnicze, a szerzej:

na decyzje polityki kulturalnej. Wynikało to po części z faktu, że zmiana jakiejś ogólniejszej ramy (formuły) życia społecznego, nawet w danym przypadku mało znaczącej, ale dostatecznie ogólnej, prowadzi do głębokich przeobrażeń strukturalnych. Ujawniają się wówczas tendencje ekstremalne, a „swoje” wartości chętnie uznaje się za „przeciwne” wobec tych, które sytuacja opatrzyła w danym momencie znakiem ujemnym. Odżywa wówczas z całą mocą retoryka zmiany, mnożą się aluzje do sytuacji rewolucyjnej. Charakterystyczne pod tym względem są wypowiedzi i deklaracje (rzadziej dyskusje) z końca lat sześćdziesiątych. Postawy pisarzy i publicystów chętnie artykułują się w tradycyjnych znakach świadomości i symbolach kulturowych, co siłą rzeczy prowadzi do odnowienia starych opozycji. Tworzą się przewidywalne ciągi znaków, aktywizują dawne konteksty ich użycia.

„Aromaty kawiarnianego dymku nie porywały na ogół pisarzy określanych potocznie chłopskimi. [...] Oczywiście, by spełnić swoją ideologiczną powinność, pisarz, szczególnie chłopski, zwykle pozbawiony tak koniecznego na co dzień tupetu, właściwego różnym, karykaturalnym beztalenciom, szlifującym beztrosko wielkomiejskie chodniki, pisarz ten musi odczuć wyciągnięte ku sobie życzliwe dłonie.”

Tak natomiast wyglądała prezentacja wartości pozytywnych, pożądanych: „[...] potrzebna jest silna dawka dojrzałej, na miarę wielkości dzisiejszego czasu, chłopskiej dumy, zwłaszcza gdy przy różnych «podwieczorkach przy mikrofonie słyszeć się dają urągliwe przyśpiewy w rodzaju «chłop żywemu nie przepuści. [...] A więc dalsze zadanie oczekujące chłopskich pisarzy: utrwalanie wzorca współczesnych herosów, godnych także uwiecznienia w poezji, prozie, szkicach literackich.”

Inne wypowiedzi⁶⁷ akcentują podobne sprawy: „Książka o tematyce wiejskiej z trudem toruje sobie drogę do czytelnika. Sprzymierzeńców ma nielicznych, znacznie więcej niechętnych. Pokutują jeszcze zaśniedziałe mieszczańskie gusta, które niełatwo przełamać.” Ten sam autor, mówiąc o literaturze, w której czytelnik - "zamiast gładkości znajdzie swobodną wulgarność i popis intelektualnej zawilgości stylu", dodaje w innym miejscu: „[...] jest to literatura dla elity, a nie dla narodu.”

Przywołajmy jeszcze jedną wypowiedź: „A tymczasem nasze socjalistyczne społeczeństwo potrzebuje książek, które pokazywałyby ludzi przedsiębiorczych, umięjących pracować, energicznych — jakimi w istocie są w życiu codziennym. Więcej energii, mniej ślamazarności w książkach podejmujących tematykę wiejską — to byłby jeden z moich postulatów. Mniej ludzi, którzy czują się niżsi od byle mieszczańskiej gęsi. Nieprzychylnie, nieżyczliwie przedstawionych postaci ehłopów mamy we współczesnej literaturze sporo. [...] Postaci nienormalnych, schorzałych także nie brak, mimo że nie są one typowe dla środowisk wiejskich.”

Warto jeszcze odnotować głos „twórcy ludowego”: „Ranga prawdziwego twórcy ludowego jest wysoka: ziemię trzyma za serce... [...] Dobre ręce dobrych ludzi kierują twórczość ludową w odpowiednie łożysko [...] Początek jest. Robota już pójdzie. Przed literaturą ludową droga otwarta.”

Powyższe wypowiedzi jakże często powracają do skonwencjonalizowanego języka międzywojennych polemik i sporów z „kawiarnianą” („miejską”, „mieszczańską”) literaturą. „Ludowość” przejawia się tu po-

⁶⁷Przywołujemy tu wypowiedzi pisarzy zamieszczone na łamach „Tygodnika Kulturalnego” 1968, nr 22.

przez przywołanie jednoznacznie określonych znaków i symboli spoza literatury, umieszczonych jakby w „skarbcu idei”, z którego moment dziejowy nakazuje podjąć je i wcielić w literaturę. Romantyczna proveniencja tego sposobu myślenia jest aż nadto widoczna. Jednocześnie można tu mówić o przesłankach systemowego ujęcia ludowości. W obrębie oddziaływania ludowości pojętej jako system prawd odwiecznych nie mogą pojawiać się kontrowersje i sprzeczności. Wszystkie zachowania, które regułą tego systemu nie przestrzegają, wyłączają się poza jego obręb jako „nie ludowe”. „Częściej się zdarza, że w powieściach o wsi polskiej przedstawia on {pisarz współczesny — R.S.} ludzi, patrząc na nich przez czarne okulary, wyśmiewając i poniżając nawet wtedy, gdy sam ze wsi pochodzi” — stwierdza poetka, antycypując jakby kontrowersje, jakie zaczną narastać wokół *Konopielki* Redlińskiego oraz książek Trziszki, Łozińskiego czy Pilota.

Należy zatem odnotować inny jeszcze punkt widzenia, wyraźnie polemiczny wobec wskazanych wyżej operacji na znakach „ludowości”, a określane jednoznacznie jako zdrada r o d o w o d u, zdrada folkloru. „Istnieje nurt cepeliowski w literaturze — stwierdza Marian Pilot. — [...] są ludzie, którzy tu oto, pośrodku stolicy z uporem wznoszą swój cepeliowski zaścianek. Ci orędownicy «chłopskiej osobności», «swojskości»-, «samowystarczalności» uprawiają żenującą próbę osłonięcia własnej niewydolności twórczej — swoją chłopskością. [...] A ich stać ledwie na komiczny panazagłobiany gest, na krzyk: «Zdrada, mości chłopie!» w momencie, gdy ktoś próbuje dokonać poważnej analizy chłopskiego dziedzictwa”⁶⁸.

⁶⁸M. Pilot, *Tarcza i miecz*, „Tygodnik Kulturalny” 1970, nr 22.

W tym samym czasie dostrzegamy jeszcze innego typu polemikę, wychodzącą niejako „z wnętrza” ludowej świadomości, od pisarzy, których nazwiska znajdziemy na kartach *Pisarzy ludowych* Karola Ludwika Konińskiego. „Napotykałem i napotykam trudności różnego rodzaju — stwierdza Jan Brzoza. — A więc sprawa psychiki tak różnej od psychiki dotychczas opisywanych postaci literatury szlacheckiej, mieszczańskiej. A forma? Czy pisać w określonej gwarze, tak charakterystycznej dla tego środowiska? Czy obrać formę balladową, wywodzącą się od pieśni dziadowskich czy bazarzy? A więc wzór Reymonta czy Tetmajera? Mam uprzedzenie do wszelkiej gwary. [...] Staram się więc pisać językiem prostym, zrozumiałym dla najszerszych warstw czytelników, a jednak wiem, że to nie to, że trzeba pisać jakoś inaczej, tak aby dzieło wyodrębniło się jakoś od tamtych nie naszych tak w formie, jak w treści. Literatura ludowa nie posiada prawie żadnych wzorców ani tradycji par excellence literackich. Nie są nimi ani powiastki umoralniające, nawołujące do pracy i modlitwy, pisane przeważnie nie przez pisarzy ludowych, lecz księży lub ludzi z warstw dziedziców, czy choćby takich jak Rodziewiczówna czy Konopnicka. Reymont też nie może być wzorem. Nie ma także dzieł naukowych i Świętochowski jest przykładem niedobrym. [...] A gdzie wielotomowe monografie etnologiczne, folklorystyczne, etnograficzne. [...] A historia, zwłaszcza najnowsza, a bohaterowie chłopscy, że wymienię z pamięci Marka Prawego, Bartosza Głowackiego [...], a działacze ludowi, których sywetki winny być nakreślone [...]. Jednym słowem — olbrzymia luka, biała plama w dziejach ludu polskiego”⁶⁹. Celowo przywołałszy ten

⁶⁹ J. Brzoza, *O nową literaturę ludową*, „Tygodnik Kulturalny” 1968, nr 22.

obszerny cytat, gdyż — naszym zdaniem — wyraziła się w nim ludowość jako właśnie historia ludowości, racjonalizacja tradycji; jako przejaw jeszcze innej, chłopskiej świadomości historycznej w polskiej literaturze współczesnej. Oczywiście, jest to linia celu, a nie linia literackiego ziszczenia.

Dialogowe ujęcie kategorii ludowości pozwala obserwować proces stawania się i przekształcania jej sensów współczesnych. Pozwala również widzieć proces „spinania” (wiązania) siecią sytuacji dialogowych — jak też relacji najbardziej formalnych, znacznych obszarów współczesnej świadomości literackiej i społecznej. Dla przykładu można wspomnieć, że tzw. nurt ludowy w literaturze współczesnej bywa relatywizowany m.in. wobec „małego realizmu”, „literatury o pracy”, „powieści realistycznej o charakterze politycznym” itd.⁷⁰ Należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że formalny charakter relacji wewnątrzliterackich może dość szybko przekształcić się w zjawisko kulturowe (stać się treścią) i ujawnić się w nieoczekiwanej postaci. Jakże niezwykle, w sposób dodatkowo dookreślony, mogą brzmieć — w, kontekście nadużywanej w przytaczanych wypowiedziach „stylistyki” „miejsko-kawiarnianej” — inne wypowiedzi, które z tej stylistyki korzystały w innym celu, lecz w tym samym czasie.

Ujęcie dialogowe odsłania przyporządkowania okazjonalne, których sens bywa jednodniowy czy tygodniowy (stąd też konieczność przebadania słowa gazetowego z dzienników i tygodników), a tym samym pozwala docierać do składników świadomości potocznej, determinującej sensy lektur w skali masowej. Dialo-

⁷⁰ Por. m. in. J. Kurowicki, *Zycie spowite w baśń*, „Współczesność?” 1971, nr 25 oraz S. Stabro, *Ciemna rzeka ciemnego snu*, „Kultura” 1976, nr 45.

gowe ujęcie ludowości pozwala wykreślić wiele ząbieających się ze sobą pól znaczeniowych, jak też wektorów relacji wewnątrzliterackich i wewnątrzkulturowych. Jeśli tę konstrukcję przychodzi wstępnie i wycinkowo budować z sensów wypowiedzi krytycznoliterackich i publicystycznych, to przeniknięta ona będzie wciąż tą samą kontrowersją, na którą wskazała M. Janion, akcentując konsekwencje ataku awangardy na romantyzm.

Inny układ znaczeń, inny kształt ludowości wyłania się przy analizie takich traktatów antropologicznych, jakimi są w naszej kulturze współczesnej powieści W. Myślińskiego czy E. Redlińskiego, *przekraczające* w swej formule ludowości „krąg alternatyw”: romantyzm i awangardę.

Występująca w potocznym obiegu krytycznoliterackim kategoria „nurtu ludowego” jest raczej składnikiem „języka” toczących się dziś jawnych i ukrytych dialogów wewnątrzliterackich, natomiast jej walor opisowo-wyjaśniający jest bardzo ograniczony. Stąd też pojawienie się tej kategorii w krytyce stworzyło pewien układ odniesienia, *strukturalizujący* następujące po sobie kategorie zjawisk literackich ostatniego piętnastolecia. Można chyba zaryzykować tezę, że literatura nurtu ludowego, traktowanego tu jako wybrana przykładowo klasa zjawisk względnie jednorodnych, nie będąca jedynym wykładnikiem ludowości kultury współczesnej, posiada zdolność scalania — rozproszonych w najróżniejszych przejawach współczesnej kultury — refleksji o ludowości. Syntetyzując oraz intensyfikując refleksję o ludowości staje się sama jej nośnikiem a *przekraczając* „krąg zakłętych alternatyw” przybiera znaczenie *postulatu humanistycznego*.

W naszej kulturze dominuje *systemowe* uję-

cie ludowości. Nawet podnoszenie tej problematyki przez naukę współczesną jest w znacznym stopniu konsekwencją tego ujęcia, próbą prześledzenia współczesnych wersji trwałej idei, jej rozgałęzień i modyfikacji oraz — w najlepszym wypadku — ustalenia granic tożsamości tego zjawiska historycznego.

W dobie przemiany społecznego podmiotu kultury (a nie jest to proces automatyczny) należy nieustannie ponawiać pytanie, jakie przesłanki społeczno-kulturowe pozwalają utrzymać kategorię ludowości dziś, i to nie tylko jako pewien punkt widzenia w historii kultury, ale jako treść świadomości nosicieli kultury współczesnej, jako z a w ł a s z c z o n ą t r a d y c j ę i z d o b y t ą ś w i a d o m o ś ć .

Źródło i pion

Figury myślenia o ludowości

Ludowość literacka a problemy historii idei

Historyczna problematyka ludowości sytuuje się najczęściej w historii literatury uprawianej jako historia idei. Istotnie, literatura była macierzystym środowiskiem funkcjonowania i przeobrażania się idei ludowości. Na gruncie literatury narodziły się, i przede wszystkim dzięki niej wiodły swój byt społeczny, figury myślenia o ludowości¹. Sa-

¹ Myślenie „figuralne” zostało stosunkowo najlepiej oświetlone w badaniach nad kulturą średniowiecza, w której „świat stawał się obrazem i prezentował się w usamodzielnionych figurach” i przez to nie mógł być badany historycznie (J. Huizinga, *Jesień Średniowiecza*, Warszawa 1976, t. 2, s. 70—71) oraz w pracach poświęconych kulturze romantyzmu, w której jednak myślenie „figuralne” (literackie) służyło opanowywaniu historii (pór. M. Janion i M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978). Ten typ myślenia figuralnego nabierał znaczenia także wówczas, gdy przychodziło wypowiadać się np. o całościowym obrazie świata i społeczeństwa, zarówno na gruncie filozofii: ludzkość jako istota żywa u Pascala, „spirale”, Vico, „schody” Condorceta (por. C. Levi-Strauss, *Rasa a nauka*, Warszawa 1961, s. 137), jak również na gruncie potocznej wiedzy o strukturze społecznej (por. „dychotomiczne wizje struktury klasowej” analizowane przez S. Ossowskiego, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Łódź 1957). Myślenie figuralne aktywizowało się bądź w jednorodnym, z góry danym, porządku świata, w elementach którego odnajdywało się zawsze zasadę całościową (por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976), bądź też widzimy jego wyraźne

ma ludowość ma naturę ideologiczną, a figury myślenia są znakami i symbolami wcielonymi w proces (dialog) ideologiczny, są nośnikami ideologii i różnie zachowują się w zmienionych sytuacjach historycznych.

Referując narastające ostatnio kontrowersje wokół historii literatury uprawianej jako historia idei M. Janion² zwróciła uwagę na fakt, że te dwie dyscypliny badawcze posługują się w gruncie rzeczy innym językiem. Język historii idei wyraża „długie trwanie” (w sensie, jaki temu pojęciu nadaje F. Braudel), inercję,

pogłosy w „naiwnych historiografiach” okresu żywiołowych zmian oraz wielkich przeobrażeń społecznych, innymi słowy, w momencie wchodzenia nowych warstw na arenę dziejową (symbole walk narodowowyzwoleńczych, retoryka i język rewolucji). Figury należały więc do języka społecznych polemik (np. symbolika chrześcijaństwa we wczesnej poezji robotniczej), stwarzały dialog „tekstów wyjściowych” (tekstów kanonicznych) oraz stanowiły o pragmatycznej „nadwartości” wielkich manifestów i programów społecznych. Następową w takich wypadkach konieczność widzenia w doświadczeniu potocznym zasad i prawd ogólnych, a następnie budowania — według tak uchwyconych praw — płaszczyzny walki i dialogu z przeciwnikami, jak też wykładu racji własnych. Pewien stan inercji naszej działalności umysłowej zawsze towarzyszy gwałtownym jej poruszeniom, realizacjom wielkich celów przez nią stawianych, gdyż wynika to z samej istoty poznawczych możliwości człowieka. Myślenie figuralne uobecnia się zarówno w postaci dogmatycznej, jak też metaforycznej („przekraczającej”). Powołuje ono do życia całości „zastępcze”, tworzy jednorodne i przejrzyste, a przy tym nacechowane estetycznie wizje całości świata i procesu dziejowego, w imieniu którego posłannictwo idei nakazuje występować, w realnych wydarzeniach nakazuje odczuwać kontakt z całym światem i widzieć w nich spełnianie się najwyższych ideałów prawdy, bohaterstwa, sprawiedliwości i wzniosłości.

² M. Janion, *Historia literatury a historia idei (Propozycja nowej problematyki)* [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*. Pod redakcją H. Markiewicza i J. Sławińskiego, Kraków 1976, s. 64—77.

gdy tymczasem język historii literatury zorientowany jest raczej na wyrażanie „krótkiego trwania”, a przede wszystkim na czas wydarzeniowy, „innovacje”, czyli to, co dzięki literaturze jest niepowtarzalne. Historia literatury mówi więc o tym, co jedyne; historia idei o tym, co wspólne. Można zatem stwierdzić, że figury myślenia o ludowości sytuują się z jednej strony w planie pozaliterackim (idee, archetypy, symbole), ale z drugiej strony, nie mogą — pełnią swych znaczeń — istnieć poza materią literatury, nie mogą być uznane za twory wobec niej pierwotne.

W naturze pojęć formowanych przez doświadczenie związane z percepcją estetyczną głównym czynnikiem, określającym treść pojęć, jest nie logika poznania, ale logika społeczno-historycznego procesu³. Figury myślenia o ludowości, tożsame w gruncie rzeczy na terenie literatury i historii literatury (ta tożsamość jest m. in. główną przyczyną i głównym przedmiotem naszych rozważań), są w najmniejszym stopniu kategoriami poznania, kategoriami epistemologicznymi, a najczęściej aksjologicznymi. Jeśli literatura dopuszcza w gruncie rzeczy syntezę różnych typów stosunku do rzeczywistości, to nauka o literaturze winna doskonale widzieć

³ W naukoznawstwie formułuje się przekonanie o istnieniu zasadniczych różnic pomiędzy naturą pojęć logicznych i naturą pojęć estetycznych, którymi posługuje się nauka. Jest to w gruncie rzeczy różnica pojęć typu logicznego (klasy zbiorów) i pojęć o charakterze społeczno-historycznym. (D. P. Gorskiy, *Problemy obszczej metodologii nauki dialektyczeskiej logiki*, Moskwa 1966, s. 320). Figury myślenia o ludowości występują najczęściej jako peryfrazy i są swoistą odmianą twórczości poetyckiej. Rzadziej pojawiają się jako rodzaje eksplikacji semantycznych, czyli formy tworzenia nowych ekwiwalentów językowych; przekładu zdań i pojęć w obrębie tego isamego języka. (A. Wierzbicka, *Kocha, lubi, szanuje. Medytacje semsemantyczne*, Warszawa 1971, s. 13—16).

konsekwencje mieszania kategorii epistemologicznych i aksjologicznych.

Wypowiedzi o ludowości są najczęściej natury synkretycznej; uwikłane są nieustannie w procedury wartościujące i nieanalityczne; także w nauce bywają odmianą myślenia sakralnego. Refleksja o ludowości, która pragnie widzieć jej dialektyczną i historyczną treść, musi uwzględnić obok ludowości żywiołowej także jej odmianę dogmatyczną, która — jako przedmiot refleksji i analizy krytycznej — pojawia się tak samo rzadko, jak rzadko poddawano analizie wiedzę potoczną, daną bezpośrednio w praktyce, zawartą w emocjonalnej otoczce naszych działań. Wszelkie pojęcia i doktryny mają swoje emocjonalne łożysko — stwierdza Erich Fromm i dodaje: „Można by uniknąć wielu nieporozumień, gdyby się stosowało poprawną analizę psychologiczną znaczenia idei, ponieważ wszelkie usiłowania klasyfikacji czysto logicznej muszą niechybnie zawieść”⁴.

Psychologiczny aspekt funkcjonowania znaków i symboli ucieleśniających idee ludowości dostrzegany był rzadko. Mógł się dopiero w pełni uobecnić, a następnie stać się przedmiotem refleksji, m.in. w doświadczeniu czytelniczym, w kontakcie z dziełami „ludowymi” (np. w „zewnętrznej” ludowości literackiej XIX wieku), bądź też w działaniach przedstawicieli — zrazu żywiołowych, a później zorganizowanych ruchów chłopskich i ludowych.

W naszych rozważaniach musimy zatrzymać się w pół drogi, gdyż potrafimy zaledwie wskazać w literaturze (piśmiennictwie) pewien obszar wspólnoty symboli, pojęć, obrazów i znaków, do których odwoływała się zarówno ludowość „zewnętrzna”, jak i lu-

⁴ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*. Przełożyli O. i A. Ziemiłscy. *Przedmowa* F. Ryszka, Warszawa 1970, s. 261.

dowość „immanentna”. Jest to więc rozbudowane pasmo wspólnoty (ciągłości) między tradycją i współczesnością, jest to formalno-językowa płaszczyzna dialogu społecznego i kulturowego, jaki mógł przebiegać dzięki historycznej przemienności oraz społecznemu zróżnicowaniu znaczeń symboli i obrazów, które określiliśmy mianem figur myślenia o ludowości. Figury te są przede wszystkim formalno-językowymi wykładnikami trwałości idei, wykładnikami jej przedmiotowej i psychospołecznej tożsamości oraz wysoce uniwersalnymi środkami jej najróżniejszych artykulacji społecznych.

Myślenie „figuralne”, lekceważące związki przyczynowo-skutkowe, może spełniać rolę progresywną do momentu, kiedy wcielone w proces społeczny figury nie przekształcą się w konwencjonalne systemy znaczeń lub staną się jednostkami konwencjonalnych hierarchii, staną się jednostkami „niższymi” lub „wyższymi”; kiedy stracą kontakt z rzeczywistością bieżącą, porządkowaniu której wstępnie miały służyć. Tak właśnie myślenie „figuralne” staje się osnową ludowości dogmatycznej.

*

Rzadko kiedy treść, ale i struktura wiedzy, tak istotnie zależy od kategorii, którymi się posługuje; rzadko gdzie, jak właśnie w wypadku refleksji o ludowości, wiedza ma tak wyraźnie nieprzekładalny (wartościujący) charakter. Zasygnalizowane wyżej kwestie pojawiają się również przy próbach określenia — zmieniającego się historycznie — przedmiotu etnografii. Można powiedzieć, że występują one wówczas jeszcze bardziej wyraźnie.

Przedmiot badań etnograficznych, różnorodnie zresztą w przeszłości formułowany, dotyczy bardzo znaczą-

cej materii społecznej, kulturowej oraz ideologicznej, z czego etnografowie nie zawsze zdawali sobie sprawę. Historia etnografii, naszej i obcej, ma pewien szczególny aspekt, który nie pojawia się w takim natężeniu chociażby w historii piśmiennictwa, historii nauk filologicznych, filozoficznych itp. Jest ona sposobem uhistoryczniania naszego stosunku do świata wartości (prawd, ideałów); do świata wytworów materialnych, wypracowanych przez podstawowe dziś warstwy społeczne, chłopską i robotniczą.

Etnografia (gdzie indziej zwana również antropologią kulturową czy — dawniej również u nas — ludoznawstwem) jest właśnie tą dziedziną nauki i nauczania, a także popularyzacji wiedzy, której początki wiążą się w naszym kraju przede wszystkim z zarysowującym się w dziejach problemem kultury narodowej i problemem miejsca, jakie w niej zajmują kultury różnych grup ludności kraju, w tym przede wszystkim kultura ludowa⁵. Powraca więc problem całościowego widzenia struktury społecznej, problem całościowych konceptualizacji obszaru kultury narodowej.

To na gruncie etnografii, ale również folklorystyki i literackich opisów polskiej prowincji (np. W. Pol), a więc na gruncie działań do niedawna rzadko wyodrębnianych jako samodzielne dyscypliny badawcze, rozdziły się, przekształcały, ale i trwały do naszych czasów — wyobrażenia ludu, chłopca, kultury ludowej; figury myślenia o człowieku pierwotnym, naturalnym, przedstawicielu kultur nieoficjalnych, a więc produkty zarówno zewnętrznej, jak też immanentnej ludowości. Historia etnografii, jeśli postawić najbardziej aktualne pytania, ujawnia zmieniający się jej

⁵ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1977, s. 11.

przedmiot, który dodatkowo ma jeszcze tę właściwość, że bliski bywa dziś przedmiotowi naszego potocznego doświadczenia, codziennej praktyki społecznej.

Przedmiot etnografii jest w jakiś sposób jawny, publiczny, dostępny w szerokim zakresie ogółowi społeczeństwa, czego nie można powiedzieć np. o tradycyjnej historii czy historii literatury, gdzie baza źródłowa (dokumenty pisane, dzieła literackie, raporty dyplomatyczne, pewne wytwory materialne) była społecznie wąska; a sama działalność — jak to formułował J. Huizinga — wybitnie elitarna.

Wymiana informacji społecznej (międzyśrodowiskowej, międzyklasowej) miała charakter wyraźnie asymetryczny choćby ze względu na barierę pisma, jak też zakres uczestnictwa w ponadlokalnych instytucjach życia społecznego. Chociaż kultura ludowa przedstawiała się niejednokrotnie jej entuzjastom i późniejszym badaczom jako rzeczywistość zamknięta, hermetyczna, trudna do przeniknięcia, to jednak była ona na swój sposób „otwarta”, penetrowana ze względu na humanistyczną powinność, jak i wagę spraw ogólnospołecznych, zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj. Tak rozumiane „otwarcie” kultury ludowej dokonywało się w minionych wiekach przede wszystkim za sprawą upowszechnianego przez postępowe grupy społeczne jej obrazu w środowiskach pozawiejskich, obrazu najczęściej zmitologizowanego (uwznioślonego) a rzadziej zdegradowanego.

Odwołując się do czasu nam najbliższego możemy chyba traktować tzw. wiedzę o ludzie jako rzeczywistość - wysoce zdemokratyzowaną, co można zapewne łączyć z przemianą społecznego podmiotu kultury. Historyczna refleksja nad badaniem kultury ludowej staje się także społeczną funkcją tej przemiany,

winna też współuczestniczyć w jej opisie i przekształcaniu zgodnym z historyczną koniecznością.

* *

Poruszane wyżej problemy nabierają znaczenia jeszcze w innym wymiarze. Chodzi tu o sam typ wiedzy o kulturze, wiedzy o człowieku, zdominowanej przez problematykę wsi, kultury ludowej, będącej bardzo często przesłanką budowania uogólnień i tworzenia nowych koncepcji w zakresie teorii kultury. „Przedstawiciele niemal wszystkich występujących w etnografii polskiej kierunków naukowych — stwierdza A. Kutrzeba-Pojnarowa — budowali jednak sformułowania teoretyczne przede wszystkim na materiałach czerpanych z opisów kultury wsi naszego kraju”⁶.

Taki stan rzeczy ma określone konsekwencje zarówno praktyczne, jak i teoretyczne. Uogólnienia budowane przede wszystkim na „materiałach czerpanych z opisów kultury wsi” stworzyły albo wzmocniły już istniejące sposoby myślenia o człowieku, utrwaliły kategorie opisu jego losu. Tym samym kultura ludowa, kultura wsi, zdominowała dostępny nam dzisiaj typ konkretnego antropologicznego i ściśle zespolone z nim hierarchie wartości humanistycznych. Można nawet sądzić, że sytuacja ta jest wciąż siłą napędową refleksji aksjologicznej, co bywa często, choć nie zawsze słusznie, dokumentowane arcydziełami literatury polskiej, którym przypisuje się niejako automatycznie ludowy charakter, zgodnie z wyrażonym niegdyś przez Czernyszewskiego i rzadko weryfikowanym historycznie przekonaniem o ludowym charakterze wszelkich arcydzieł.

Zdominowanie znacznych obszarów refleksji o kul-

⁶ A. Kutrzeba-Pojnarowa, op. cit., s. 12.

turze przez realia kultury ludowej powodowało, nie tylko w przeszłości, liczne przejawienia i mitologizacje. Nie trzeba się dziwić, że zjawiska kultury ludowej tak łatwo dają się publicznie „dyskutować” i „popularyzować” w prasie, kolorowych magazynach, radiu i telewizji. Kultura ludowa, a przede wszystkim nieadekwatny wciąż jej obraz, ponosi swoje koszty bycia — dominującym u nas — materiałem refleksji kulturoznawczej.

O człowieku myślano najczęściej w kontekście realiów kultury ludowej, za pomocą opozycji (bądź continuum): wieś — miasto; relacji ludowe — narodowe; budowano aksjologię „źródła” i aksjologię „pionu”. Można zaryzykować twierdzenie, że w tym kontekście tłumaczy się aksjologia dzieł m. in. Mickiewicza i Norwida oraz pomysły tych autorów przejmowanie np. na grunt folklorystyki (por. założenia folklorystyki Juliana Krzyżanowskiego)⁷. Można również, niestety bez nowoczesnej dokumentacji analitycznej, sformułować tezę, iż refleksja o ludowości jakby zatrzymała się na wstępnym etapie narodzin wiedzy o „nierównym” (zróżnicowanym) społeczeństwie czy wiedzy o „innych” warstwach społecznych i kulturalnych. Wiedza o ludowości wyrosła więc w znacznym stopniu z dziedzicznego „figuralnego” obrazu świata i społeczeństwa⁸, który na długo zdominował także potoczną refleksję o faktach.

⁷ J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977, s. 5. Por. także: R. Sulima, *W kręgu myśli folklorystycznej Juliana Krzyżanowskiego*, „Literatura Ludowa” 1977, nr 6.

⁸ Por. Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*, Warszawa 1965, t. 1 (rozdział pt. *Mit ograniczony i jego przeciwnicy*); J. Tazbir, *Między marzeniem a rezygnacją. W kręgu utopijnych oraz biblijnych legend XVI wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXIV, 1979; M. Eustachiewicz, *Historia pierwszych rodziców w kolędzie i dramacie misteryjnym*, „Pamiętnik Literacki”, 1979, z. 1.

Analizy kategorii ludowości (a nierzadko sama też refleksja o ludowości) przypominają egzegzę tekstów kanonicznych. Analizy te same przez się rozszerzają zakres oddziaływania tekstu kanonicznego, same wreszcie stają się takim tekstem — systemem wzmacniającym rangę tekstu wyjściowego, umacniającym sankcję odwiecznych figur myślenia o ludowości. W obrębie zastanej wiedzy o ludowości odbywa się nieustannie „przekład” zdań na figury myślenia (aksjologia „źródła”, askjologia „pionu”, aksjologia rodowodu; aksjologia „ziarna”; opozycje: „wieś” — „miasto”; „ludowe” — „narodowe” itp.). Wyjściem z sytuacji byłoby jednak nie to, co proponuje np. filozofia analityczna, czyli przekładanie zdań o ludowości na inne zdania, ale opisanie kategorii i figur myślenia o ludowości w innym „obcym” jej „języku” czy systemie światopoglądowym. Innymi słowy — opisanie z zewnątrz, sfunkcjonalizowanie jej treści, które nasza świadomość zastała, w ramach struktury historycznej wiedzy o człowieku i społeczeństwie.

Pozostaje wciąż otwarte pytanie, na ile logika poznania wpływa na logikę społeczno-historycznego rozwoju, na kategorie estetyki. Można przyjąć, że figury myślenia są konkretyzacją praktyki, jej uogólnieniem, ale też sposobem modelowania praktyki. Rozstrzygające są tu ustalenia i konkretyzacje historyczne, pozwalające widzieć dialektykę procesów społecznych. Obserwujemy dzisiaj często rozwijanie figur w zdania, wypowiedzi publicystyczne, teksty naukowe, a nawet całe książki, np. tomy prozy powieściowej⁹. Obserwu-

⁹ Ostatnio podnosiła te sprawy krytyka literacka, pokazując — na przykładzie epigonów „nurtu chłopskiego” — „jak dalece wzorzec powieści chłopskiej uległ petryfikacji. Jak autentyczne wartości treściowe i formalne sprowadzono do kilku prostych elementów, z których każdy może ułożyć coś

jemy też redukcję („zwijanie”) zdań i tekstów do konkretnych figur, co daje się zauważać najczęściej w krytyce literackiej¹⁰.

Figury myślenia o ludowości a fenomen wiedzy potocznej

W użyciu figur myślenia o ludowości zawiera się często psychospołeczna konieczność myślenia o wspólnocie ludzi w różny sposób realizujących własne, pełnoprawne warianty bytu. Figury myślenia są wówczas znakami kulturowej czy narodowej tożsamości. Proces ten charakterystyczny jest w różnych okresach przede wszystkim dla środowisk intelektualnych. Akcentowana np. w latach trzydziestych i czterdziestych przez przedstawicieli amerykańskiej antropologii kulturalnej (tzw. szkoła Boasa) koncepcja relatywizmu kulturowego miała wyraźną motywację nie tylko naukową (polemika z funkcjonalizmem jako odmianą myśli teleologicznej), ale także społeczno-kulturową czy nawet moralną (polemika z faszyzmem). Uznanie partnerstwa różnych kultur, uznanie humanistycznej wartości różnych „wzorów życia, które ludzkość stworzyła sobie z surowca bytu” (R. Benedict)¹¹ wracało w formie wciąż aktualnego, choć zawsze w takim wydaniu nieco utopijnego, postulatu humanistyki

w rodzaju utworu literackiego, zaszufadkowanego w sensie krytyczno-literackim już w trakcie powstawania” (J. Stankiewicz, *Otwarte i zamknięte*, „Literatura” 1979, nr 39). Por. także Z. Ziątek, *Wysłuchana modlitwa*, „Tygodnik Kulturalny” 1979, nr 33.

¹⁰ Por. aksjologiczne założenia metody krytycznej Henryka Berezę (R. Sulima, *Krytyka heroiczna*, „Regiony” 1979, nr 1).

¹¹ R. Benedict, *Wzory kultury*. Wstęp. A. Kłosowska, Warszawa 1966, s. 372.

dwudziestowiecznej, który tak oto formułował Franz Boas:

„Nikomu z nas nie jest danym wyzwolić się z toru wyznaczonego przez bieg swego życia. Myślimy, czujemy i działamy wierni tradycji, w której żyjemy. Jedyny środek wyzwolenia stanowi zatopienie się w inne życie, zrozumienie myślenia, czucia i działania, które nie wyrosło na gruncie naszej cywilizacji, ale ma źródło w innych warstwach kultury”¹².

* * *

Myślenie o ludowości może mieć charakter samopoznawczy, w pewnym sensie terapeutyczny, zarówno dla filozofów, jak też pisarzy. Figury myślenia są w pewnym sensie odmianą języka religijnego. Wykorzystanie ich może zapewniać kontakt z wysokimi wartościami humanistycznymi, zastępować kontakt z kosmosem, umożliwiać przekroczenie własnej sytuacji jednostkowej i społecznej. Dzięki wykorzystaniu tych figur pisarze o ludowej genealogii „odnajdują się” w wysokich wartościach, a ich dzieła konstytuują płaszczyznę dialogu z wartościami uznawanymi i pielęgnowanymi poza środowiskiem ludowym. Natomiast pisarze spoza ludowego środowiska w figurach tych odnajdują możliwość kontaktu ze wspólnotą utraconą, możliwość osiągnięcia kontaktu z mitem pierwotności, naturalności itp.

Psychospołeczny aspekt posługiwania się figurami ludowości wydaje się szczególnie ważny, gdyż pozwala dostrzegać szczególny rodzaj wspólnoty emocjonalno-pojęciowej, artykułującej się przede wszystkim w języku potocznym, jakby neutralnym

¹² Cytuję za *Wstępem* A. Kłoskowskiej do *Wzorów kultury* R. Benedict, op. cit., s. 27.

ideologicznie. Ta neutralność jest pozorna, gdyż do ideologicznego charakteru wyrażenia języka potocznego trzeba dopiero dotrzeć w sposób naukowy.

Szczególny typ wspólnoty emocjonalno-pojęciowej ustanawianej przez figury myślenia o ludowości ma jeszcze tę właściwość, że mówienie o pieśni ludowej, wydarzeniach i obyczajach, o samym ludzie nie budzi raczej kontrowersji ideologicznych i we wszystkich środowiskach, nawet najbardziej wobec siebie antagonistycznych, jest wyrazem postawy niebywale szlachetnej, zgodnej z najwyższymi wartościami ludzkości, zgodnej z duchem humanizmu. Kontrowersje ideologiczne budzić może posługiwanie się np. pojęciem „literatury chłopskiej” (kultury chłopskiej) czy kultury robotniczej, którym ma się odważyć przypisać cechy uniwersalne. Kto mówi o ludzie i jego folklorze, może nosić miano humanisty-myśliciela, gdy tymczasem ten, kto mówi o humanistycznej kulturze chłopskiej, o literaturze, która widzi w chłopskości uniwersalność, może dosłużyć się miana rzecznika kulturowych i społecznych partykularizmów albo głosiciela prawd bez pokrycia czy też oficjalnie akceptowanych dogmatów. Widzimy ten rozdzwięk chociażby u apologetów myśli M. Bachtina, którzy bywają zarazem ludźmi lekceważącymi wartości ludowo-plebejskie w literaturze i kulturze współczesnej.

*

*

*

Figury myślenia o ludowości są sposobem identyfikacji z pewną wspólnotą myśli, z określonym kręgiem wartości. Mają walor więziotwórczy. Społeczeństwo „ażeby żyć, potrzebuje [...] nie tylko dostatecznego konformizmu moralnego; nie może się także obejść bez pewnego minimum konformizmu logiczne-

go" — stwierdza E. Durkheim¹³. Istotną rolę w ich bytowaniu odgrywają a u t o r y t e t y, a więc nosiciele prawd, cieszący się wielkim prestiżem społecznym. W tym aspekcie figury i znaki ludowości są „narzędziami” światopoglądów teleologicznych, są teoretycznymi podsystemami, za pomocą których można realizować najróżniejsze cele ideologiczne. Pozwalają one — w płaszczyźnie emocjonalnej, jak też moralnej — „obcować” z celem dalekosiężnym i niepochwytnym. Mają zatem walor „idei kierowniczej” oraz emocjonalno-moralnego „tworzywa”, w którym uobecniają się postulaty humanistyczne, sterujące obiegiem wartości w społeczeństwie, sterujące społeczeństwem samym.

Figury myślenia o ludowości posiadają wysokie g w a r a n c j e m o r a l n e oraz — co nie jest bez znaczenia — swoiste w a l o r y e s t e t y c z n e: aksjologia „pionu” (symetria), aksjologia „źródła” (linearna przemienność, puls, rytm, itp.)¹⁴. Tym bardziej że są to przeważnie kategorie mające naoczne odpowied-

¹³ E. Durkheim, *Socjologiczna teoria poznania* [w:] J. Szacki *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 345.

¹⁴ Nie wdając się w bardziej szczegółowe wywody warto zaznaczyć, że figury myślenia o ludowości nie utożsamiamy z pojęciem stereotypu. Stereotypy wydają się bardziej ambiwalentne moralnie. Są natury komunikacyjnej i socjotechnicznej. Pojawiają się w określonych kontekstach, w których nabierają wysokiej jednoznaczności i obdarzone są pełnym przekonaniem o ich prawdziwości. Ich natura, w opinii publicznej, jest jakby mniej szlachetna, mniej podniosła, jeśli tak to w ogóle można nazwać.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia stosunek figur myślenia do pojęcia toposu. Chociaż i to pojęcie bywa w nauce o literaturze używane wieloznacznie, to jednak — w zestawieniu z kategorią określoną przez nas jako figury myślenia — wyróżnia się ono wyraźnie swoją obrazowo-estetyczną istotą, a nade wszystko istotą humanistyczną, związaną z obrazem względnie trwałego usytuowania człowieka w świecie. Figury myślenia (w przyjętym przez nas rozumieniu) mają przede wszystkim właściwości przypisywane kategoriom

niki w sferze zjawisk fizycznych i przyrodniczych bądź od nich przejęte. Chociaż ich natura jest społeczna, to jednak należy przypuszczać, że „nie brak im podstawy w naturze rzeczy” (Durkheim). Parafrazując myśl Durkheima można powiedzieć, że są one „kapitałem umysłowym” społeczeństwa, tak trwałym jak kategorie: czasu, przestrzeni, liczby czy struktury pokrewieństwa.

Wszystko, co dotychczas powiedzieliśmy, skłania do refleksji, iż z figurami i znakami ludowości należałoby postępować tak, jak Durkheim z faktami religijnymi. Analogia ta wydaje się tym bardziej na miejscu, że polski komentator teorii Durkheima stwierdzał, iż „była to nade wszystko krytyka życia codziennego jako źródła poznania, a następnie krytyka wszelkich systemów dogmatycznych, zakładających możliwość wiedzy o faktach

logicznym i są w mniejszym stopniu zależne od kontekstów znaczeniowych. Wykorzystywane są jako narzędzia opisu rzeczywistości, narzędzia orientacji w świecie wartości, a w mniejszym zakresie jako sposoby przedstawiania wizerunków człowieka. Pojęcie toposu, jak to chociażby pokazują prace Curtiusa, a u nas Cz. Hernasa, R. Przybylskiego czy F. Ziejki, łączy się z ustabilizowaną (rozpoznawalną jako pewna obrazowo-estetyczna całość) kategorią wyrazu artystycznego.

Pojęcie toposu jest więc narzędziem identyfikacji estetycznej, przywołuje pewien wyjściowy obraz, gdy tymczasem figury myślenia są narzędziem identyfikacji pojęciowej, odsyłają do potocznej systematyki logicznej. Są rdzeniem „konserwatyizmu logicznego” w społeczeństwie. Stereotypy i toposy są sposobem „zakorzenienia się” figur myślenia w znaczeniach kulturowych, przyczyniają się do mieszania kategorii epistemologicznych i aksjologicznych, logicznych i estetycznych. Stereotypy udzielają wiary w prawdziwość wiedzy, a toposy dostarczają jej nacechowania estetycznego, jednorodności i naocznej wyrazistości. Wiele danych, które wymagają jednak przemyślenia na nowo, znajdujemy w *Totemizmie* oraz *Antropologii strukturalnej* C. Levi-Straussa.

wcześniejszych od ich metodycznego badania" (podkr. R. S.)¹⁵. Innymi słowy, rodzi się postulat uprawiania ludowości naukowej i znoszenia ludowości dogmatycznej. Emocje, przyzwyczajenia, a więc figury i znaki ludowości muszą stać się „przedmiotem nauki, nie zaś kryterium prawdy naukowej” (Durkheim).

Postulat ludowości naukowej zakładałby więc poddanie figur myślenia analizie, tak jak gdyby były to rzeczy (wytwory), których działaniu nie podlegamy, o których wiemy tylko tyle, że możemy je wyodrębnić jako obiekty tożsame. Takie stanowisko jest jednak radykalnie sprzeczne z postawą pisarzy i badaczy traktujących figury myślenia nie tylko jako specjalny „język”, w którym można nawiązać pełny kontakt ze wspólnotą humanistyczną, ale również jako kategorie opisu świata, będące w gruncie rzeczy autoprezentacją samych twórców, samookreśleniem się na tle sacrum, które stanowi Lud¹⁶.

*

*

*

Można wyróżnić trzy istotne typy społecznego stosunku wobec figur myślenia o ludowości. Pierwszy polega na autoprezentującym określaniu się niejako na ich tle, a więc mówieniu o sobie. Stan taki spotykamy najczęściej wśród tzw. pisarzy ludowych („Wieś — Jej Pieśń”), współczesnych „twórców ludowych” oraz tzw. pisarzy chłopskich, którzy aspirują do „wysokiej” literatury, innymi słowy — pisarzy z kompleksem własnej kultury.

Drugi typ polega na mówieniu za pomocą tych

¹⁵ J. Szacki, op. cit., s. 79.

¹⁶ Analogiczny mechanizm tworzenia opisał w tzw. „poezji romantyzmu krajowego” M. Głowiński, z tym że funkcje sacrum pełniła tam przyroda (M. Głowiński, *Poetyka Tuwima a polska tradycja literacka*, Warszawa 1962).

figur przede wszystkim o ogólnych prawach i regulacjach istnienia świata. Są więc one narzędziami poznania świata, jego opisu i analizy. W tym sensie upowszechniły się w dziełach pisarzy nurtu chłopskiego zarówno jako obiekt licznych polemik i demaskacji fałszywej świadomości, jak również w postaci ogólnego „języka”, w którym mówi się najogólniej o wartościach tradycji ludowych w kulturze, ale historycznie się ich nie konkretyzuje (por. artystyczne mitologie kultury ludowej). Warto dodać, że figury i znaki ludowości w tej ostatniej postaci występują dość powszechnie w publicystyce, w „słowie gazetowym”. Figury myślenia są więc rdzeniem wewnątrz-literackich sporów, ale też „językiem” wspólnot ideowych i światopoglądowych.

Trzeci wreszcie rodzaj stosunku wobec figur i znaków ludowości — to wspomniany już wyżej postulat ludowości naukowej. Innymi słowy, ludowość naukowa jest badaniem dwu pierwszych sposobów odwoływania się do figur i znaków ludowości. Figury są wówczas czymś „zewnętrznym” wobec podmiotu poznającego, posługującego się nimi, należy więc opisać je i zbadać.

Ludowość naukowa jest przede wszystkim szukaniem odpowiedzi na pytanie jak jest, a nawet nie jak być powinno. Treść tego, jak powinno być, zawarta jest w ideologii, jaką badacz wyznaje wraz¹ z warstwą czy grupą społeczną, której służy i którą wyraża. Ludowość naukowa, a więc stan krytycznej refleksji nad tzw. wyobrażeniami o ludowości, bez skorelowania z konkretnym społecznym podmiotem kultury, będzie tylko abstrakcją, pojęciem pustym.

Zdajemy sobie również sprawę z tego, że całkowite „odcięcie się” od przednaukowych form poznania jest niemożliwe, gdyż twierdzenie o rozszerzającej się relacjonalizacji naszych postaw wobec świata ma osta-

tecznie charakter teleologiczny, nie uwzględnia dialektyki procesów społecznych, nie uwzględnia odmienności racjonalnych i nieracjonalnych wariantów realizowania się ludzkiego bytu. Figury myślenia o ludowości poddają się szczególnie opornie racjonalizacji, są bytami intelektualnie w pełni „nieprzenikliwymi”. Tworzą jakby monady sensu, wielowymiarowe i wieloznaczne. Tworzą ramy przejawiania się sensu. Są dla społeczeństwa „kapitałem umysłowym”, ale też rodzajem przymusu, modelującym myślenie i zachowania.

Aksjologia „pionu” i aksjologia „źródła”

Analiza znaczeń tych figur myślenia, które modelowały i modelują nasz stosunek do ludowości, musi być poprzedzona chociażby najprostszym ich wyliczeniem, wskazaniem kategorii podstawowych, zarejestrowaniem drugoplanowych i wtórnych. Są to figury i sposoby myślenia tak stabilne i tak rozpowszechnione, że możemy zrezygnować z pełniejszej ich dokumentacji, porzeczając jedynie na wskazaniu typowych użyć, typowych wcieleń w praktykę życia społecznego.

Wśród najczęściej wykorzystywanych są te, które wyznacza aksjologia „pionu”. Nie sposób choćby w przybliżeniu i choćby tylko w najogólniejszych zarysach, przedstawić kulturową historię tej figury myślenia, tak powszechnej w różnych odmianach doświadczenia humanistycznego, poczynając od „podziału przestrzeni i jej rozgraniczenia w religii i magii”¹⁷, a na współczesnych wypowiedziach literackich i teoriach naukowych skończywszy. Ostatnio

¹⁷ S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii* [w:] *Dziela*, t. 3, Warszawa 1965, s. 221—236.

wzmogło się także w badaniach literaturoznawczych zainteresowanie elementarnymi formami artykulacji świata (czas, przestrzeń), co można łączyć z poszukiwaniem głębokich struktur znaczeniowych oraz nowej formuły (nowej płaszczyzny) integracji wiedzy o człowieku¹⁸, także wiedzy literaturoznawczej.

Dorobek antropologii kulturalnej funkcjonujący już często na zasadzie książek popularnych (por. liczne na Zachodzie wznowienia *Wzorów kultury* R. Benedict czy pięć wydań *Złotej gałęzi* J. G. Frazera u nas) wzmogły zainteresowanie tymi archaicznymi figurami myślenia oraz zwróciły uwagę na rudymenty tego myślenia opisywanego w dzisiejszej humanistyce, która chciałaby dawać możliwie scalone wizje człowieka.

Można odnieść wrażenie, że obserwujemy jakby utożsamianie się narzędzi opisu z przedmiotem opisy-

¹⁸ W pracach E. Durkheima (*Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1960); M. Maussa (E. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi* [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*. Przełożyli M. Król, K. Pomian, J. Szacki. *Wstęp* Claude Levi-Strauss, Warszawa 1973); S. Czarnowskiego („Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych [w:] *Dziela*, t. 3, op. cit.) i F. Znanieckiego (*Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1938, nr 1) znaleźć można wiele uwag o społecznej genezie i funkcjach kulturowych takich kategorii, jak przestrzeń i jej kierunki. Wystarczy przywołać notatki Stefana Czarnowskiego („Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych), aby zauważyć zrekonstruowane tam załączki systemu kategoriałnego (także logiczno-pojęciowego) społeczeństw zwanych pierwotnymi. Podział przestrzeni wg relacji: „góra” „dół” przywołuje kategorie: „pionu” (drzewo życia), „środek”, „centrum”, „źródła” (W. Klinger, *Ambrozja i Styks a woda żywa i martwa. Studium mitologiczno-porównawcze*, Kraków 1906), „kręgu”, „spirali”, ale też „genealogii” (następstwa pokoleń) jako kategorii artykulacji świata, opanowywania jego chaosu. Współcześni badacze kultur przedpiśmiennych zapro-

wanym, proces „rozpływania się” tych narzędzi w poznawanej materii. Wydaje się, że taki proces rzeczywiście zachodzi, kiedy pytamy o pramotywy ludzkiej sytuacji w świecie, kiedy chcemy przeniknąć i wyrazić elementarne jednostki egzystencji człowieka¹⁹.

ponowali już rekonstrukcje całych systemów kategoryalnych. M. in. należy wskazać tu studia C. Lévi-Straussa oraz wykorzystujące teksty folkloru słowiańskiego i przekazy kultury prasłowiańskiej prace W. W. Iwanowa oraz W. N. Toporowa (W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Slawianskije modelirujuszczije semiotičeskije sistemy (Drewnij period)*, Moskwa 1965. Tychże: *Issledowanija w oblasti slawiaskich drewnostiej. Leksičeskije i frazeologičeskije woprosy rekonstrukcji tekstow*, Moskwa 1974), gdzie zrekonstruowano znaczenia ponad czterdziestu par opozycji binarnych typu: góra — dół, niebo — ziemia, bliski — daleki, doła — niedoła, życie — śmierć, przodkowie — potomkowie, dom — las, itp. Oczywiście, rekonstrukcje te dotyczą typologicznego zestawienia takich binarnych opozycji, które są uświadamiane jako istotne dla mitów i rytuałów w społecznościach archaicznych (elementarnych), istotne z punktu widzenia przedstawicieli tych społeczności, posługujących się tymi systemami znakowymi. Należy* w tym kontekście wspomnieć również o teorii archetypów. J. Białostocki, komentując teorię archetypów C. Junga, pisze, że „każdy z nich odznacza się dwubiegowością, mają one kierunek dynamiczny ku górze (w sensie moralno-metafizycznym) lub ku dołowi”. Białostocki zwraca ponadto uwagę na ambiwalencję wielu symboli w sztuce średniowiecznej i w symbolice humanistycznej (J. Białostocki, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961, s. 166).

¹⁹ Podobne postulaty formułowane były w fizyce teoretycznej, by wskazać tu chociażby „zasadę nieoznaczności” Heisenberga. We współczesnej estetyce i filozofii zauważamy dość żywe zainteresowanie problemami („symetrii” (np. symetrii wielkości ukierunkowanych, symetrii rdzeni), „harmonii” itp. Mówi się m. in. o aksjologii „pionu”, „estetyce” sił ciężenia czy kategorii „kręgu” (koła) w procesie poznania. Mamy tu zapewne do czynienia z poszukiwaniem elementarnych reguł istnienia wiedzy, poszukiwaniem praw jej współczesnej syn-

Historycznie ukształtowany obszar wiedzy o ludowości jest terenem, na którym rzeczywiście możemy obserwować szczególnie intensywne mieszanie (utożsamianie) narzędzi opisu sytuacji człowieka w świecie z elementami sytuacji opisywanej. Stąd np. w charakterystycznym dla folklorystyki i etnografii, a rażąco niepoprawnym pod względem metodologicznym, mieszanemu przedmiotów folkloru i folklorystyki należy widzieć zjawisko daleko bardziej skomplikowane w sensie społecznym i humanistycznym, a nie tylko brak poprawności naukowej. Potrzeba intelektualnego opanowania tej sytuacji wydaje się być usytuowana na innej, bardziej ogólnej płaszczyźnie, i nie może się sprowadzać do poprawnego tylko budowania wiedzy o folklorze i kulturze ludowej.

Aksjologia „pionu” i aksjologia „źródła” odpowiadają w gruncie rzeczy dwóm bazowym prawom syntezy wiedzy: przekładalności, a nawet substytucji kategorii oraz zasady sprowadzania - wywodzenia²⁰, czyli możliwości redukcjonowania („zwijania”) zjawisk i procesów do ich postaci uznanych za wyjściowe, jak również wyprowadzania („rozwijania”) zjawisk i procesów z figur

tezy. (Por. R. Arnheim, *Sztuka i percepcja wzrokowa*, Warszawa 1978, s. 42-43; I. Jaszkin, *O niektórych obiektywnych osnovach estetyczeskiej kategorii krasoty. Ritm i simetria* [w:] *Estietika. Kategorii i iskusstwo*, Moskwa 1965, s. 119—136. Por. także: A. W. Szubnikow, W. A. Kopcik, *Simetrija w naukie i iskusstwie*, Moskwa 1972; H. I. Stiepanow, *Koncepcji elementarnosti w naucznom poznanji*, Moskwa 1976; A. Ch. Kasymżanow, A. Ż. Biełbuganow, K. M. Satybalgina, *„Kruzi” w poznanji*, Alma-Ata 1977).

²⁰ I. B. Nowik, *Woprosy stila myszlenija i iestestwoznania*, Moskwa 1975, s. 130—137.

wyjściowych. Warto dodać, że w staropolszczyźnie słowo „figura” znaczyło to, co dziś rozumiemy pod pojęciem prefiguracja, zapowiedź²¹.

Wspomniana wyżej „przekładalność” oraz zasada „sprawdzania-wywodzenia” stanowi o logiczno-ipojęciowej istocie takich figur myślenia o ludowości, jak: aksjologia pionu, koncepcja podglebia²², aksjologia ziarna²³, aksjologia źródła, koncepcja samorodności, kategoria rodowodu²⁴ itp. Do

²¹ Zwraca na to uwagę m. in. K. Wyka w swej książce pt. *Polska i Thanatos*, Kraków 1971, s. 139.

²² St. Czernik, *Z podglebia*, Warszawa 1966.

²³ Piszą na ten temat M. Janion i M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 148. Słowo „ziarno” należy zarówno do obrazowo-pojęciowego rysunku świadomości artystycznej, jak i świadomości potocznej, a przy tym posiada swój konkretny desygnat. Jest taką kategorią, którą wykorzystuje się do postrzegania zmiany i procesuralności, jest synonimem rozwoju, gdyż zawiera potencjalny jego model (por. A. F. Łosiew, *Antyczna filozofia historii*, Moskwa 1977, s. 5). Jako synonim rozwoju różni się od obrazowo-pojęciowych wykładników „ruchu” i „stawania się”, gdyż ma potencjalne ukierunkowanie. „Ziarno”, podobnie jak i „źródło”, tworzą podsystemy aksjologii „pionu”, urealniamy i wzmacniają jej wymowę. Rozbudowaną kulturową konkretyzacją jest topos „siewcy”, który w świadomości ludowej (podobnie jak „żeńca”) znaczy postać kapłana celebrującego na ołtarzu natury. Topos „siewcy” wyraża identycznie zarówno ludowy czytelnik „Gazety Świątecznej” (*Oto zasylam opisanie całego mojego życia...*, „Regiony” 1978, nr 4), jak też wybitny badacz antyku — Tadeusz Zieliński, który w rozprawie pt. *Włościaństwo w literaturze polskiej*, pisząc o społeczności wiejskiej jako „roli” (glebie — R.S.) także umysłowej, która potrzebuje swych „siewców” (przywódców i proroków) — stwierdzał: „I ta rola umysłowa wymaga swego siewcy, tak samo jak jej wzór zmysłowy, jak i ta ziemia — święta ziemia” (T. Zieliński, *Legenda o złotym runie*. Wybór A. Biernackiego. *Wstęp* J. Krzyżanowskiego. *Posłowie* L. Winniczuk, Kraków 1972, s. 372).

²⁴ St. Czernik, *Poszukiwanie rodowodu* [w:] *Z podglebia*, op. cit., s. 274—288.

tego kręgu pojęć może być bezkonfliktowo sprowadzona i z niego wywodliwa — formuła związków naturalnych, którą najpełniej sformułował w krytyce H. Bereza. Jest to jednak formuła refleksyjna (nazywająca, porządkująca) względnie adekwatnie oddająca istotę najbardziej rozpowszechnionego typu myślenia o ludowości literatury współczesnej. Mime-tyczny charakter tej kategorii można odnieść jedynie do typów myślenia, które ona nazywa.

Figury myślenia o ludowości łączy jedna cecha. Odwołują się one mimo wszystko do rzeczywistości świata „niegotowego”, choć mają służyć ostatecznie wizji świata pojmowanego jako twór niezmiennego porządku. Realizuje się dzięki nim organiczna jedność tego co „stałe” i „przemienne”, jedność charakterystyczna dla światopoglądów pierwotnych, a tak przeżyście wyrażająca się np. w totemizmie. C. LeViv-Strauss stawia w związku z tym „zagadnienie logicznego znaczenia systemu oznaczeń, zapożyczonych ze świata natury” i pisze: „[...] nasuwa się pytanie, dlaczego świat zwierzęcy i roślinny jest źródłem uprzywilejowanej nomenklatury dla oznaczeń w systemie socjologicznym i jakie stosunki istnieją logicznie pomiędzy systemem oznaczeń a systemem oznaczanym. Świat zwierzęcy i roślinny dostarczają ich nie dlatego, że są pod ręką, lecz dlatego, że proponują człowiekowi pełną metodę myślenia”²⁵ (podkr. R. S.). Pogłosy tej metody odnajdujemy w literaturze, filozofii, krytyce literackiej. Aksjologia „pionu” przenika poezję C. K. Norwida, jest fundamentem jego wyobrażeń o systemie społecznym i hierarchii wartości²⁶. Wystarczy przywołać niektóre tezy zawarte w *Epilogu do Promethidiona*.

²⁵ C. Levi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968, s. 23-25.

^M Por. E. Kasperski, *Cypriana Kamila Norwida program odbudowy wysokich ideałów*, „Regiony” 1980, nr 2.

„Natura wyobraźni, to jest siły postaciowania, w obowiązującej jest harmonii względem otaczającego materiału... Zdawałoby się, iż człowiek, z ziemi żywotności zasób wyciągając, obowiązany jest ją podnieść i uświęcić godnością idealizacji twórczej...

Narody, które przepomniały onego to ziemi podnoszenia, nie postawiwszy sztuki swojej, a tym samym nie wywiązawszy z niej łańcucha rzemiosł i rękodzieł, albo byt realny utraciły, albo praca u nich, z pracą ducha nie mając żadnego połączenia, jest tylko konieczną fatalnością i pokutą pewnej warstwy ludu, który, drogą ręcznej pracy zdobywając nawet wewnętrzne kształcenie, coraz myśli naturą musi się odsuwać od tej drugiej, duchowo tylko pracującej, wyższej warstwy narodu. Bo inna jest treść myśli pracy ręcznej drogą otrzymana, inna samym myśleniem... kończy się więc na tym, że odstrzelona myśl od związku stopniowego z pracami, w chwilach trudnych powraca do onej ludowej inteligencji — i rozumu chłopskiego albo motywów ludowych, albo przysłów, albo legend i pieśni, i tradycji technicznych nawet szuka... Często — już jest za późno!... Wtedy kość pacierzowa z mleczem swoim, łączącym całość pracy w narodzie, się rozpada... na wspomnienia przeszłości i utęsknienia do przyszłości!...".

W trzynastym rozdziale *Epilogu* czytamy ponadto: „Naród bowiem składa się z tej sfery dolnej, która go różni od drugich...

I z tej górnej, co łączy go z drugimi...

Ale łączy go, a nie siebie...

Te zaś dwie całości w dialogu onej myśli ludowej ze społeczną nieustannie przestają — jako wyżej się rzekło... Taka to jest architektura onej kopoli [kopuły — R. S.], w której siedzi skrzydlaty duch

narodu i psalmów wstęgi prześpiewuje..." (podkr. R. S.)²⁷.

Przywołaliśmy te obszerne fragmenty *Epilogu*, ponieważ stanowią po dzień dzisiejszy rodzaj „tekstu-wzorca”, tekstu wyjściowego, do którego nawiązą niemal wszystkie główne wątki myślenia o ludowości. Nie jest naszym celem układanie antologii tekstów zorganizowanych przez aksjologię „pionu”. Prezentujemy tu przykłady jednostkowe, ale w miarę wyraziste, stanowiące w pewnym sensie transmisję tego sposobu wartościowania w kulturze:

Obnażą jego wstyd
Spod sztandarów i kit
Oberwanych — twarze jego zawstydzę;
Bo on sam sobie płacił,
Z chwał się swoich wzbogacił
Kwiat swój wydał na ludu łodydze

(podkr. R. S.) — czytamy w wierszu Juliusza Słowackiego *Narody lecz...*²⁸.

Aksjologia „pionu” (relacja między „dołem” i „górami”) przenikała poezję romantyczną znajdując radykalny wyraz w znanym epizodzie III części *Dziadów* Adama Mickiewicza. „[...] wypowiedź Wysockiego zawiera w sobie wszystkie charakterystyczne rysy idei-symbolu, którą można nazwać "wstrząsem w naturze": dowodzi, że dla ludzi czujących i myślących nie może ono być zaskoczeniem. Wystarczy uważnie patrzeć, czujnie słuchać, żeby wiedzieć, co gotuje się pod ziemią: łono ziemi kryje w sobie życie-ogień; trzeba zstąpić do głębi, by poznać prawdę i przyszłość. Najbardziej uderzającym sensem wezwania Wysockiego jest gwałtowne przeciwstawienie tego, co na wierzchu,

²⁷ C. K. Norwid, *Promethiditiin, Dzieła*, t. 3. Opr. J. W. Gomułicki, Warszawa 1971, s. 465—468.

²⁸ J. Słowacki, *Dzieła*, t. 12, cz. I, Ossolineum 1960, s. 233.

i tego, co pod spodem, oraz moralne wywyższenie tego, co ukryte, poniżone. [...] Ulubiona opozycja Mickiewicza — «tego, co powierzchowne; i tego, co w ukryciu czeka na swój czas», jak to ujmuje Stefan Treugutt, przeciwstawianie «plugawej skorupy» i «ognia wewnętrznego» w różnych planach, symbolach, metaforach, porównaniach i obrazach przebiega przez całą jego twórczość" — stwierdzają Maria Janion i Maria Żmigrodzka²⁹.

Nie jest sprawą przypadku, że w tekstach romantycznych spotykamy wszechobowiązującą formułę: „moralnego wywyższenia tego, co ukryte, poniżone". Jest to charakterystyczny rys ludowości „zewnętrznej", wypracowanej poza środowiskiem ludowym i tylko pośrednio służącej jego celom. W tym fragmencie rozważań chcielibyśmy jedynie wskazać najbardziej pełne przejawy oddziaływania „figuralnego" myślenia o ludowości, chcielibyśmy wskazać dzieła, które problematykę formułują w sposób najbardziej dojrzały.

Na przeciwstawne znaczenie relacji: góra — dół zwraca uwagę M. Bachtin, rekonstruując — z okazji książki F. Rabelais'ego — system wartości ludowej kultury średniowiecza i renesansu. „Degradacja i sprowadzenie w dół tego, co «wysokie», nie są w realizmie groteskowym ani formalne, ani względne. «Góra» i «dół» mają tu absolutny i ścisły sens topograficzny. «Góra» — to niebo; «dół» to ziemia; ziemia zaś — to pierwiastek pochłaniający (mogiła, brzuch), a zarazem pierwiastek rodzący, odrodzicielski (brzuch jako łono macierzyńskie)".

W ludowej kulturze średniowiecza i renesansu obserwujemy zatem diametralnie odwróconą, w porównaniu z wyżej przytoczonymi przykładami litera-

²⁹ M Janion, M. Żmigrodzka, op. cit., s. 149.

tury romantycznej, perspektywę, zmianę kierunku, przesunięcie środka ciężkości. Sprowadzenie w dół, a nie wywyższenie (podnoszenie), jest podstawową operacją wartościującą. „Degradacja oznacza [...] sprowadzenie na ziemię i oddanie jej na własność; ziemię pochłaniającą i równocześnie rodzącą; a zatem degradując, grzebie się i zapładnia równocześnie, uśmierca, ażeby rodzić od nowa, więcej i lepiej”³⁰.

Zarówno w kulturze ludowej średniowiecza i renesansu, jak i w interesujących nas tekstach romantycznych, przyroda jest dawcą metafor, symboli, całego systemu pojęć, które są zarazem formami ekspresji i opisu, formami wyrazu artystycznego i poznania. W literaturze współczesnej ten synkretyzm czy może estetyczny naturalizm reprezentuje wyrafinowana estetycznie, „wielokulturowa” twórczość Jarosława Iwazkiewicza. Aksjologia „pionu” w twórczości Iwazkiewicza jest reprodukowana niemal w modelowej postaci, z tym jednak bardzo ważnym zastrzeżeniem, że jest ona figurą przede wszystkim (czy nawet wyłącznie) estetyczną. Nie jest zdeterminowana przez myślenie naturalne (nie wyspecjalizowane), ale na odwrót, jest wyrazem rozczarowania kulturą, wyrafinowanego myślenia o kulturze. Poszukuje najgłębszej tożsamości człowieka i natury, gdzie sztuka i kultura jest jednym i wariantów wszechobecnej natury.

[—] Wystarczy spojrzeć na olbrzymie drzewo
I wyobraźnią soki jego śledzić,
Wieczną wędrówkę z korzeni do szczytu
I wieczny obieg z szczytu do korzeni.

Stań, zamilcz, zamilcz, o! zamilcz wewnątrznie,
Niech ci się myśli z sercem nie poplącą

³⁰ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przekład A. i A. Goreniewie. Opracowanie, wstęp, komentarze i weryfikacja przekładu S. Balbus, Kraków 1975, s. 81.

I w tym milczeniu, unieruchomieniu,
W życiu i śmierci
Trwaj

(*Okno i drzewo*)³¹

*

* *

U pisarzy o ludowej genealogii, którzy dokonują moralnego i estetycznego rozrachunku ze „zdobytą” kulturą (Redliński, Myśliwski, Pilot), znów „dół” staje się punktem odniesienia, wyznacza kierunek operacji wartościujących. Ma przy tym wyraźnie określoną treść społeczną, nie jest ponadspołecznym, ponadhistorycznym abstraktem.

Współczesna krytyka literacka i publicystyka bardzo często odwołuje się do aksjologii „pionu” i aksjologii „źródła”, uznając je za model operacji nie tylko nazewniczych, ale przede wszystkim wyjaśniających i wartościujących.

W polemicznym i — jak na przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych — raczej zaskakującym sprawozdaniu z II Zjazdu Stowarzyszenia Twórców Ludowych (Olsztyn 1970) Marian Pilot referował aprobatywnie wystąpienie Aliny Aleksandrowicz i stwierdził, iż autorka wskazała „nie wydobyte ciągle wartości, tkwiące w naszym folklorze”, że „poeta ludowy, najbliższy owego autentycznego źródła, ma szansę czerpać z niego, wzbogacać naszą ogólnonarodową kulturę niezmiernie cennymi pierwiastkami plebejskimi. Wydobywanie i rekonstruowanie wartości tkwiących w dawnej pieśni gminnej — oto piękne, ambitne i wdzięczne zadanie poety ludowego” (podkr. R. S.)³². Nie trzeba chyba zaznaczać, jak wiernie został tu reprodukcjo-

³¹ J. Iwaskiewicz, *Wiersze*, t. 2, Warszawa 1977, s. 402.

³² *Tradycja i terażniejszość*, „Tygodnik Kulturalny” 1970, nr 24.

ny schemat rozumowania Norwida, powracający jak-
że często wówczas, gdy tylko pojawiła się świadomość
jakiejś „nowej”, zmienionej sytuacji w kulturze. Ma-
my więc do czynienia z jednopiennym („pion-
owym”) przedstawianiem, systematyzowaniem i oce-
nianiem zjawisk kultury. Wyrażenia: „czerpie”, „wy-
dobywa”, „rekonstruuje” oraz „dawna pieśń gminna”,
„autentyczne źródło”, „folklor”, „cenne pierwiastki
plebejskie” są wykładnikami procesu liniowego (ku
górze). Nie akcentują natomiast świadomości ruchów
„poprzecznych”, np. takich jak: koniunktury politycz-
ne, najzwyczajniejsze mody, a w wypadkach skrajnych
nie dopuszczają dialogowego rozumienia ideologii,
dialektyki kultury.

Przywołajmy inne charakterystyczne wypowiedzi:
Są „pisarze, którzy wyszli ze wsi, jakże często spod
strzechy, których twórczość literacka to jakby ucze-
stnictwo w trudnym losie ludzi pnących się w
górze”³³. W innym miejscu ten sam autor stwierdza,
iż pisze o ludziach, „którzy rozpoczęli wielką wspi-
naczkę w górę”³⁴. Tomasz Burek w artykule pt.
Miejsce motywu wiejskiego stwierdzał m. in.: „Żyjąc,
by się tak wyrazić treściami z parteru, czy to
wziętymi z gminnej tradycji [...] futuryści odnawiali
poezję przez swój antyestetyzatorski zapach [...]”. Mó-
wiąc natomiast o autentyzmie, Burek stwierdzał: „au-
tentyzm [...] usiłował nie dopuścić do konwencjonaliza-
cji treści idących ode dna, spoza systemu słumień
i depresji, jakimi posługuje się kultura dojrzała
w walce z kulturą rosnącą”³⁵.

³³ J. Kawalec, *Kierunek — współczesność*, „Tygodnik Kultura-
lny” 1968, nr 22.

³⁴ J. Kawalec, *Przygarnąć do swego wzruszenia*, „Kultura”
1968, nr 28.

³⁵ T. Burek, *Miejsce motywu wiejskiego*, „Tygodnik Kultura-
lny” 1970, nr 11.

Wskazując w sposób zaledwie wycinkowy przykłady oddziaływania aksjologii „pionu” i aksjologii „źródła” spróbujemy jednocześnie uświadomić sobie, jak wyglądałaby — w publicystyce i krytyce literackiej — komunikacja intencji, wyznawanych norm wartościowania, gdyby odebrać piszącym, wycofać z ich języka figury myślenia i znaki, w których ludowość wyraża się najczęściej. Można powiedzieć, że przekaz podstawowych treści wiedzy o kulturze i społeczeństwie byłby wówczas prawie niemożliwy.

*

* *

„Stachura sięga tam, gdzie wypływają źródła żywego języka, a wypływają one z mowy tych, którzy zachowali odwieczne mowy chłopskie lub niedaleko od nich odeszli — pisze H. Bereza. — Stachura zmusza opowiadacza *Falując na wietrze*, żeby czerpał z żywych źródeł języka i żeby to, co zaczerpnie, rozdawał, wykonując tym samym pracę podobną do pracy rozdawcy wody źródlanej, o czym wspomina się zresztą w *Calej jaskrawości* (1969). Opowiadacz *Falując na wietrze* u źródeł języka gasi swoje własne pragnienie wyrazu i w naczyniu literatury rozdaje źródłany napój wszystkim spragnionym”³⁶ (podkr. R. S.). Mamy tu klasyczną niemal egzemplifikację reguły: „sprowadzania i wywodzenia”.

Aksjologia „źródła” czyni prawomocną taką operację intelektualną, która może relatywizować pewne treści wobec „źródła”, odpowiednio je wartościować i porządkować. Istnieją więc jakieś „porcje” treści, coś, co niesie się od źródła, co nie zmienia przy tym swoich

³⁶H. Bereza, *Związki naturalne*, wyd. II, Warszawa 1978, s. 317.

właściwości. Świat może iść swoim torem, zmieniać się, zyskiwać wyraz historyczny, ale dzięki aksjologii źródła można docierać do jego stanu pierwotnego, „nie rozwiniętego”, można widzieć zarazem „początek” i stan współczesny świata. Aksjologia „źródła” jest myślowym modelem trwałości świata, jego hierarchii i możliwości porządkowania w każdym momencie. Przeciwstawia się skutkom działania czasu, ale zarazem ma — w obrazowym wyrazie — jego naturę: wieczności i zmienności (źródło, potok, rzeka). Powracać do źródła, to kontaktować się z ideą wyjściową (ideałem), to „sięgać po...”, „odnawiać się...”, przeciwstawiać zaszłym procesom. Gdyby odebrać piszącym możliwość posłużenia się aksjologią „źródła”, nie moglibyśmy się w pełni porozumieć — zarówno w literaturze, jak i w krytyce, gdyż zabrakłoby owej najistotniejszej przecież „nadwyżki” semantycznej (mitologicznej), jak również niezbędnego „minimum konformizmu logicznego”.

Zwalczanie owej aksjologii „źródła” na gruncie krytyki czy szerzej — refleksji o literaturze i kulturze, byłoby zastawianiem sieci także na siebie samego.

Celem naszym jest próba zdania sprawy z tego, jakie konsekwencje wynikają z używania wspomnianych figur dla opisu i wyjaśniania faktów kultury. Pragniemy przede wszystkim uznać figury myślenia o ludowości nie za narzędzia opisu, ale za fakty kulturowe sensu stricto, za treść świadomości artystycznej i społecznej. Wnioskowanie o empirii wyłącznie za pomocą tych figur nie dopuszcza alternatywnych punktów wadzenia i w najbardziej skrajnych przypadkach staje się rdzeniem ludowości dogmatycznej. Musi zatem stać się przedmiotem badania i być badane jako treść (mechanizm) konkretnych procesów społecznych i zjawisk literackich. Innymi słowy, chodzi o odpowiedź na pytanie: czemu

i jak służy opisywanie (wartościowanie) faktów za pomocą figur myślenia o ludowości albo jeszcze inaczej: czemu służy i jaką pozycję zajmuje ludowość figuralna w systemie współczesnych dialogów wewnątrz kulturowych?

Aksjologia „źródła” może być wykorzystywana nie jako narzędzie poznania, ale oręż w walce. Nie jest wówczas aktem sankcjonowania zjawisk, sakralizowania ich, ale jest przede wszystkim sposobem polemiki ze stanem współczesnej świadomości literackiej. Jest ona, u nielicznych wprawdzie krytyków, budowana z konkretów historycznych, ma swego konkretnego adresata, a więc wchodzi w stosunek dialogowy. Nie jest celem, ani środkiem budowania rozległych wizji i projektów rzeczywistości kulturowej w naszym kraju. Nie jest tylko transmisją odwiecznego schematu, ale formą dialogu wewnątrzliterackiego. Nie unieruchamia, lecz aktywizuje dialog.

Na podobnie ambivalentne (sfunkcjonalizowane i podporządkowane celom polemicznym, a nawet przewrotnie parodystycznym) przywołanie aksjologii „źródła” wskazuje treść wywiadu, którego udzielił Wiesław Myśliwski „Polityce”. W wywiadzie opatrzonym tytułem *Źródło* czytamy: „[...] dzięki tej społecznej samoświadomości tradycja kultury ludowej stała się nie tylko naszym sentymentalnym dziedzictwem, ale także naszym intelektualnym wyborem. Wiejski rodowód w szerokim oczywiście znaczeniu tego słowa, okazał się przebogatym źródłem energii kulturowo-twórczej. Słowem, źródło niemocy zostało przewaloryzowane na źródło siły”³⁷. Powyższe słowa znaczą m.in. i to, że kultura ludowa jako źródło wartości, zespół strategii dla pisarza zarówno pozytywnych, jak

³⁷ *Źródło*. Z Wiesławem Myśliwskim rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1974, nr 44.

i negatywnych, stała się przedmiotem świadomych operacji intelektualnych, jest przedmiotem poznania, a nie sacrum warunkującym wszelkie poznanie.

*

* *

Figury myślenia o ludowości, wyznaczone przez aksjologię „pionu” i aksjologię „źródła” należą więc do najbardziej ogólnego współczesnego języka wypowiedzi o całościowej sytuacji człowieka i całościowej wizji społeczeństwa. I to przekonanie, ten fakt, winien stać się przedmiotem refleksji, winien torować drogę swoistej metarefleksji. Ale czyż ta ostatnia nie musi odwoływać się do zjawisk i form elementarnych? O tożsamości różnych elementów wiedzy o człowieku rozstrzyga dialektyka procesu dziejowego.

Trudno zresztą jednoznacznie zawyrokować, czy — pod względem humanistycznym — bardziej doniosły jest wartościująco-sakralizujący walor figur myślenia o ludowości, gdy służą one za kategorie nierefleksyjnych opisów np. w publicystyce, czy też bardziej istotny pod względem humanistycznym jest proces racjonalizacji (intelektualizacji) wiedzy o ludowości, innymi słowy: desakralizacji wspomnianych figur. Bardziej istotny wydaje się natomiast cel i sposób używania tych figur, czyli to, co ludzie z tymi kategoriami robią na gruncie literatury, sztuki, myśli naukowej, krytyki literackiej i publicystyki.

Figury myślenia o ludowości podsuwają m. in. literaturze odwołującej się do tradycji kultur ludowo-plebejskich niezwykle pojemny rynsztunek dociekań antropologicznych. Sytuują też wspomniane zjawiska literackie w centrum współczesnej problematyki człowieka. Możemy to nawet określić swoistym antropo-

polożeniem tej literatury. Aktywizacja pierwiastków plebejskich w literaturze nurtu chłopskiego zmusza w jakimś sensie do ponownego przemyślenia podstawowych kategorii procesu historycznego, takich jak: ruch, rozwój, „stawanie się”, istota ludzka, rozwój społeczny, kultura. Ludowość wyposaża te pojęcia w nowe odcienie znaczeniowe.

Ludowość będzie mogła współcześnie potwierdzać siłę swych treści, jeśli będzie mogła polemicznie nawiązać do najbardziej fundamentalnych kategorii filozofii historii i filozofii kultury; kiedy będzie zdolna podważyć ich zastany sens, wykazać ich społeczne ambiwalencje oraz uczynić treścią współczesną możliwie najpełniejsze zakresy doświadczenia historycznego. Figury myślenia o ludowości stanowią szeroko znany i zaakceptowany powszechnie uniwersalny język humanistyki, którego klasowo-warstwowe ambiwalencje może dopiero obnażyć — dziś jakby niedoceniana — świadomość żywiolowa lub świadomość historyczna. Doświadczenie nawet ostatnich trzydziestolecia uczy, jak błędne byłoby niedocenywanie świadomości żywiolowej. Figury myślenia stwarzają formalno-językową płaszczyznę dialogów wewnątrzkułturowych i dialogów z historią, jednak aksjologia „źródła” czy aksjologia „pionu” nie może stać się rdzeniem nowych programów i projektów humanistycznych, gdyż musiałaby powtórzyć te same gesty kułturowe, przywołać te same pojęcia i wartości, które są od dawna jakby „unieruchomione” przez narosłe na nich znaczenia.

Chociaż figury myślenia zakorzeniły się silnie w świadomości ludowej, w świadomości dawnych przywódców ruchu chłopskiego i pisarzy o ludowej genealogii, to jednak nie mogłyby zostać uznane za rdzeń współczesnej ludowej filozofii historii, jeśli tak to można w ogóle określić. Byłyby one w pierwszym rzę-

dzie sposobem scalania („porównywania”) różnych wizji świata, a więc byłyby w dalszym ciągu kategoriami identyfikującymi, wyznaczającymi zakresy tożsamości zjawisk, ale nie kategoriami różnicującymi, „przekraczającymi” własną świadomość grupową. A zatem, ludowość historyczna, tradycyjnie związana ze wsią, ziemią i chłopem, wyczerpuje się dziś jako dalekosiężny postulat humanistyczny, jako wizja przyszłości, choć realne procesy, jakich doświadczamy, przynoszą rzeczy wciąż nieodgadnione, nieprzewidywalne.

* *

Cykliczne nawroty ludowości są w gruncie rzeczy powtarzaniem tych samych gestów kulturowych, gdyż skazane są wciąż na ten sam aparat pojęciowy, wciąż pojawia się jakby to samo emocjonalne łóżysko tych pojęć. Nie można się więc dziwić, iż — podobnie jak uczynił to Tadeusz Zieliński w rozprawie pt. *Włościanstwo w literaturze polskiej* (1929) — mogłaby i dziś zostać aprobatywnie przywołana opinia Oswalda Spenglera z jego słynnej książki pt. *Der Untergang des Abendlandes*: „Włościanin jest to człowiek wieczny, niezależny od wszelkiej kultury, która gnieździ się w miastach. Idzie on przed nią, przeżywa ją, a rozradzając się z pokolenia w pokolenie, ograniczony od zawodów i zdolności przywiązanych do ziemi, jest duszą mistyczną, rozsądkiem dzielnym, tkwiącym w sprawach praktycznych, punktem wyjścia i wiecznie płynnym źródłem krwi, która w miastach tworzy dzieje świata [...] Prawdziwa jest etyka, prawdziwa jego metafizyka, której żaden uczony miejski -nie uznał za godną badania, leżą po-

za wszelką historią religii i ducha. Nie mają one w ogóle żadnej historii"³⁸ (podkr. R. S.).

Z ducha tego tekstu, z użytych w nim pojęć dałoby się wyprowadzić niejedną deklarację programową³⁹ i wypowiedź artystyczną. Opozycja wieś — miasto została zaktywizowana i zyskała znaczną konkretność w latach siedemdziesiątych, osłabło natomiast znaczenie relacji ludowe — narodowe, charakterystyczne jeszcze dla końca lat sześćdziesiątych, a dające znać o sobie przede wszystkim w dyskusjach o przyszły kształt kultury, jakie toczyły się po 1945 roku. Opozycja wieś — miasto staje się coraz bardziej neutralna ideologicznie, choć jej refleksy pojawiają się jeszcze w planie obyczajowym, w podkreślaniu odrębności stylów życia.

Użycie opozycji wieś — miasto w literaturze pięknej i publicystyce ma przede wszystkim charakter dedukcyjny, a nie historyczny. Potoczny, ale jakże powszechny w świadomości literackiej, wzór awansu społecznego był niejako wpisany w powyższą opozycję, propagowany w publicystyce, a ostatnio przypomniany w modelowej wręcz formie — w serialu *Daleko od, szosy*. Opozycja wieś — miasto zdominowała myślenie o wsi i kulturze chłopskiej eli-

³⁸ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlands*, t. 2. München 1920, s. 113. Cytuję za: T. Zieliński, *Legenda o złotym runie*, op. cit., s. 303. Charakterystyczna jest — zdaniem H. Kapelusz — obecność i funkcja opozycji wieś — miasto w XIX-wiecznej bajce ludowej, m.in., gdy bohater odczarowuje zaklęty las, wylania się zawsze miasto, nigdy wieś (por. także w bajce problem „zapadłych miast”).

³⁹ Zagadnienia te referuje J. Jastrzębski w książce *Wokół kultury i literatury ludowej 1939—1948*, przede wszystkim w rozdziale pt. *My otworzymy narodowi drzwi*, Warszawa 1978. Por. także: St. Czernik. *Każdy człowiek jest rolnikiem*, „Wieś — Jej Pieśń” 1934, nr 10 oraz J. B. Ożóg, *Mieszkaniec miasta i natura*, „Tygodnik Kulturalny” 1977, nr 32.

minując z pola widzenia inne aspekty życia społecznego. Nawet jeśli znaki wartości zostały odwrócone i znów miasto okazało się już nie wykładnią awansu i celem życia, ale siedliskiem niepokojów, przyczyną klęsk wewnętrznych ludzi „awansujących” ze wsi, to relacja wieś — miasto nie traci na znaczeniu, lecz przeciwnie, staje się jeszcze bardziej użyteczna, bardziej trwała. Jeżeli przyjąć, że skorzystał z niej twórczo Julian Kawalec, a przy tym zneutralizował i wyczerpał jej dotychczasową wartość dla własnych celów artystycznych, to jakże liczna rzesza jego epigonów poświadczyla w swych książkach konserwatywną społecznie i obezwładniającą myślowo — rolę wspomnianej opozycji. Ten schemat tematyzuje rzeczywistość w najprostszy sposób (por. formułę nurtu wiejskiego), tzn. sprowadza strategie artystyczne do poszukiwania tych elementów, tych treści, których brak na przeciwległym biegunie. Z pola widzenia ginie natomiast to, co w płaszczyźnie humanistycznej jest wspólne, niepodzielne, co stanowi całość doświadczenia humanistycznego ludzkości. Widzi się natomiast to, co rozłączne, przeciwstawne, odległe, co od najdawniejszych czasów zakrzepło w stereotyp miasta i stereotyp wsi. Opozycję tę traktuje się najczęściej jako formę bez treści i odcina od systemowości życia społecznego. Tylko pewne aspekty rzeczywistości dadzą się przez tę opozycję wyjaśnić, ale nie jest tak, że można do niej sprowadzić całokształt życia społecznego. Wyraża ona natomiast relację między potencjalnymi możliwościami danego systemu stosunków społecznych a faktycznym wymiarem tych stosunków. Stąd też przemieszczenia terytorialne po roku 1945 miały — obok innych znanych przyczyn — charakter przemieszczeń społecznych. Migracje dzisiejsze to — mówiąc najogólniej — świadectwo równych szans i niejednakowych realiów wyjściowych.

Problemy psychologicznych konsekwencji zmian i przemieszczeń socjalnych uczynił głównym wątkiem swej twórczości Julian Kawalec. Znalazło to wyraz zarówno w jego powieściach, jak i wystąpieniach programowych:

„Jeśli pisarz pochodzi ze wsi i jeśli jest ziemi przypisany, i jeśli wieś stała się główną urodą i zarazem głównym ciężarem jego świata wewnętrznego, to jego książka — nim on usiadł przy biurku — pisana była chłopskim potem, harówką od świtu do nocy, ofiarowaniem zapobiegliwemu duchowr roboty polnej wszystkich skurczów mięśni i wszystkich wysiłków myśli; pisana była wędrowką w obce kraje za chlebem, zgodą na życie wśród obcych ludzi, na życie z dala od rodziny, z dala od dobrych, życzliwych słów ludzi bliskich [...]. Po emocji z jaką wypowiadam te słowa, można się domyślić, że dotyczą one trudnych doświadczeń moich najbliższych”⁴⁰.

Jest w tej wypowiedzi charakterystyczne przeżywanie biografii jednostkowej jako biografii społecznej, co było znamienne dla każdej epoki gwałtownych przemian. Biografia społeczna pojawia się tu jako horyzont możliwych sensów literackich, w niej wyczerpuje się wszystko, co może pomieścić słowo pisarza. Dla Kawalca jest to jakby formuła literatury pełnej, jedynej, a więc odmiana przymusu kulturowego, gdzie refleksja nad biografią własną i społeczną biografią swej klasy została wpisana w konsekwencje działania i przeżywania zmiany kulturowej. „Jeśli pisarz pochodzi ze wsi, z drewnianej i słomianej wsi, i gdy jego biografie wojna przecięła na dwie mniej więcej równe części — gdy zna dawną wieś i patrzy na wieś współczesną, to nie musi rozglądać się za tematem; bo t a-

⁴⁰ J. Kawalec, *Przygarnąć do swego wzruszenia*, „Kultura” 1968, nr 28.

ki pisarz właściwie nie wybiera sobie tematu, to temat sobie go wybiera; taki pisarz jest napadnięty przez temat, jest nim przytłoczony" (podkr. R.S.)⁴¹.

Wieś okazuje się dla Kawalca ogniskową wielu procesów społecznych, wielu najdonioślejszych zagadnień społecznych, stanowi rodzaj przymusu, któremu trzeba się poddać, jeśli się nie chce stracić z oczu spraw, które są, spraw, które właśnie się zdarzyły. Wieś, w której dokonały się przyśpieszone przemiany, w której średniowiecze zostało zaskoczone przez elektronikę, narzuca swoistą nowość, inność i nieprzewidywalność rozwiązań problemowych i tematycznych. Tematy, problemy są jakby niegotowe, nie zakończone, a wątki bez wytyczonej przez tradycje trajektorii, ale formy dzieła muszą być „zamknięte”, muszą „kierować się” ku jakiemś upatrzonemu odbiorcy w określonej sytuacji. Stąd też konstrukcją najbardziej nośną okazuje się ta, która jakby przewiduje ciąg dalszy, tzn. dopuszcza możliwość włączenia w różne konfiguracje problemowe, gdzie chłopskiemu bohaterowi utworu literackiego wszystko może się zdarzyć, tak jak może zdarzyć się w rzeczywistości. Formami najbardziej adekwatnymi mogą okazać się w takim wypadku relacje dokumentarne, formy zapisu fragmentarycznego, raporty, sprawozdania, opowieści wspomnieniowe i pamiętniki. Te formy podawcze jawią się u Kawalca niejako wprost, szczególnie w jego pierwszych próbach prozatorskich⁴². Chłopski bohater literacki został przez dziejową zmianę uwolniony od dawnych konwencji literackich, ale też — przez naśladowców Kawalca — na nowo uwięziony w schemacie awansu społecznego,

⁴¹ Tamże.

⁴² K. Miklaszewski, *Praforma prozy Juliana Kawalca*, „Literatura” 1976, nr 51.

między opłotkami literackiej wsi i rogatkami literackiego miasta.

Wykorzystywana przez literaturę opozycja wieś — miasto oddaje w sposób najbardziej adekwatny strukturę losów bohaterów literackich, ale jest też formułą rzeczywistych losów pisarzy o ludowej genealogii. Jest artykulacją biografizmu, daje naturalistyczny zapis świata i procesów społecznych. Relacja wieś — miasto może być wprost przenoszona do dzieła literackiego jako nośna konstrukcja literacka. Może być też uznana za sposób myślenia o dynamice społecznej i kulturowej różnorodności, doświadczonej i przeżywanej bezpośrednio. To bezpośrednie przeżywanie procesów dynamiki społecznej, rzeczywiste przemieszczanie się od bieguna wiejskości do bieguna miejskości wydaje się istotną cechą literatury współczesnej, szczególnie po roku 1956, gdy wartości biegunów stały się ambiwalentne, gdy opozycja wieś — miasto straciła walor typologizujący, charakterystyczny dla lat trzydziestych, kiedy była sposobem myślenia o strukturze społecznej i politycznej, kiedy w podkreślaniu odrębności wsi i miasta wyrażała się jedna z podstawowych kategorii światopoglądu chłopskiego, czyli opozycja: „chłopskie” — „pańskie”. W latach trzydziestych dychotomia wieś — miasto wyrażała się w idealizacji i mitologizacji treści usytuowanych na biegunach, a pogłosy takiego stanowiska odnajdujemy także i dziś nie tyle w postawach społecznych, ile w antropologicznych koncepcjach wsi jako świata „pierwotnej niewinności”, gdzie „droga przez wieś i chłopskie dusze może obecnie więcej wyjaśnić z problemów uniwersalnych niż droga przez ulice wysoko zorganizowanych miast z jej maszynami i stłoczeniem ludzkich na pół ślepych mas”⁴³.

⁴³ J. B. Ożóg, *Mieszkaniec miasta i natura*, „Tygodnik Kulturalny” 1977, nr 24.

Relacja wieś — miasto wyraża się najczęściej w koncepcjach dychotomii lub w koncepcjach continuum, zarówno w socjologii⁴⁴, jak też w konstrukcjach literackich oraz wypowiedziach pisarzy i krytyków⁴⁵. Dychotomia wieś — miasto oddaje ruch sił społecznych i nie ma charakteru ponadhistorycznego. Wieś i miasto, wyodrębniane w postaci biegunów, nie mogą być traktowane jako całości społeczne, ponieważ — jak formułuje to socjologia — rozwój ekologiczny nie zakłada paralelnego rozwoju odrębnych aspektów całości.

Wykorzystywana w literaturze relacja wieś — miasto oddziałuje społecznie w sposób analogiczny do opisywanych wyżej figur myślenia o ludowości.

Mnożenie cytatów byłoby jednak równoznaczne z ciągłym wylizaniem tych samych figur myślenia o ludowości, byłoby jednocześnie pomijaniem sprawy najistotniejszej, czyli konsekwencji ich życia społecznego zarówno w literaturze, jak i refleksji krytycznoliterackiej. Tym samym ludowość dogmatyczna polegałaby

⁴⁴ Poza przypomnieniem prac klasycznych (F. Tonnies, M. Weber, R. Redfield, P. Sorokin) na użytek naszych rozważań wystarczy wymienić: H. Miner, *Kontinuum wieś — miasto* [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975 oraz M. Czerwiński, *Zycie po miejsku*, Warszawa 1975, s. 154—203 oraz wskazać publikacje F. Znanieckiego, A. Walliisa, J. Turowskiego, B. Jałowickiego i R. Turskiego. Realne znaczenie dychotomii Wieś — miasto rekonstruuje S. Siekierski na materiale pamiętników młodzieży wiejskiej, w pracy pt. *Przemiany kultury w ostatnim półwieczu* [w:] *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, t. X (w druku).

⁴⁵ Charakterystyczna w tym względzie wydaje się wypowiedź Mariana Grześczaka, który posługując się wprawdzie opozycją wieś — miasto, deklaruje w swej twórczości humanistyczną konieczność „przybliżania tych dwóch, jakże przecież różnych światów, świata kultury mówiąc banalnie, i świata natury”. (*Rzeźba w świadomości. Z Marianem Grześczakiem rozmawia Jerzy Stankiewicz*. „Literatura” 1980, nr 5.)

na wyliczaniu określonych cech, na przywoływaniu kanonu stałych cech, innymi słowy — wyliczaniu figur myślenia o ludowości. O tym, co jest dogmatyczne, a co dialogowe i dialektyczne nie można rozstrzygać arbitralnie; rozstrzyga o tym społeczne życie figur myślenia i znaków ludowości.

Współczesne konkretyzacje i historyczne konteksty idei ludowości

Ludowość w kręgu polemik i sporów
z lat 1939—1948

Mówiąc o figurach myślenia, skupiamy uwagę na strukturze wiedzy o ludowości, a tym samym czynimy odniesienie do struktury świadomości współczesnej. Znaki i sposoby myślenia istnieją w naszej świadomości jako pewne treści tradycji, jako odpowiednio zagospodarowany przez emocje i intelekt obszar społecznego dziedzictwa. Tym samym opowiadamy się za refleksyjnym sposobem istnienia tradycji¹, gdyż ludowość współczesną pojmujemy przede wszystkim jako sferę sensów wyznaczonych przez dialogi kultur, przez operacje intelektualne, dokonywane przede wszystkim na wartościach kultury ludowej oraz ludowo-plebejskich wątkach dziedzictwa narodowego. Przedmiotem takich operacji będzie także, funkcjonująca jako świadome czy półświadome odczucie, tradycja społeczeństw przedsięwziętych i kultur typu monosemantycznego².

Najpilniejszą wydaje się potrzeba racjonalizacji czy nawet intelektualizacji naszego stosunku wobec tradycji kultury ludowej. Jest to dziś — jak się wydaje — jeden ze skuteczniejszych sposobów

¹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 163—176.

² J. Szacki, op. cit., s. 167.

dotarcia także do jej treści nie rozpoznanych jeszcze jako humanistyczne wartości współczesnego człowieka. I warto podjąć taką próbę, choćby nawet miało nas czekać, z jakiejś przyczyny, „zanurzenie się” w znane czy jeszcze nie znane obszary kontaktu z bytowaniem przedrefleksyjnym.

Współczesna aktywność (społeczna funkcjonalność) figur myślenia wzmocniona została przez fakt, iż są one reakcją na dostrzeżenie treści ludowych, reakcją bardzo często w imieniu nie-ludowości. Stąd też ich racja bytu w kulturach o wielu konkurujących ze sobą tradycjach społecznych. Struktura wiedzy o ludowości oraz sposób jej istnienia w świadomości współczesnej mogą być opisane tylko na gruncie analizy historycznej. Nie mamy wiele takich analiz, które w sposób systematyczny przedstawiałyby stosunek dwudziestowiecznej myśli społecznej do zagadnień kultury ludowej i ludowości. Istotną propozycję w tym zakresie przedstawił ostatnio Jerzy Jastrzębski w swej książce pt. *Wokół kultury i literatury ludowej 1939—1948*³.

Spory i polemiki z lat 1939—1948 stanowią jakby naturalne środowisko dla ujawniania się historycznej różnorodności znaczeń figur myślenia o ludowości. Stanowią one macierzystą glebę ich życia ideologicznego. Nie tylko został odnowiony parowiekowy spór o naturę chłopską i wartości kultury ludowej, ale przede wszystkim zaistniała autentyczna możliwość wykorzystania rysunku ideowego (symbole, figury, chwyt perswazyjne) w sytuacji prawdziwie rewolucyjnej, w czasie przyspieszonego ruchu znaczeń; sytuacji, która szybko zweryfikowała wiele mitów i pozorów, a poprzez nową praktykę życia społeczno-poli-

³J. Jastrzębski, *Wokół kultury i literatury ludowej 1939—1948*, Warszawa 1978.

tycznego znacznie skomplikowała ich zakres użyteczności. Okazało się, że nierzadko to, co przez wieki było „ludowym”, bardzo często było nim tylko z nazwy, a po roku 1945 stawało się treścią anachroniczną, konserwatywną, a więc antyludową.

Należy jasno zdawać sobie sprawę ze strategii ówczesnych sporów oraz poznawczej wartości samych programów i deklaracji jako źródła historycznego. Autor rozprawy na ten temat z całą stanowczością podkreśla, że dyskusje z lat czterdziestych toczyły się przy zupełnym prawie zlekceważeniu realiów w socjologicznych, kulturowych i artystycznych. „Referowane spory wydają się być same w sobie istotniejszym produktem ówczesnej świadomości kulturalnej niż książki, których mogłyby dotyczyć” (s. 106), a owo „pomijanie realiów, materialnych korelatów bronionych i kwestionowanych pojęć przestaje jednak dziwić, gdy uświadomimy sobie prawdziwą istotę zagadnienia. Kontrowersje wokół modelu kultury miały bowiem w latach czterdziestych podłoże ideologiczne, a nawet polityczne” (s. 105). Stąd też stały się faktem kulturowym oraz nabrały takiego znaczenia — puste w danej chwili pod względem socjokulturowym, a poje m n e ideologicznie, figury myślenia o ludowości. Funkcjonowały one przede wszystkim w swoistym języku retorycznym, który tworzył się na użytek chwili bieżącej, a tym samym musiał odwoływać się do stabilnych ciągów pojęciowych, powszechnie akceptowanych figur myślowych, mających niekiedy parowiekową tradycję. Tylko w dostatecznie konwencjonalnym ogólnym języku mogły być formułowane programy i mogły toczyć się głębokie spory ideowe.

Ten rodzaj „języka” znalazł również odbicie w poczynaniach literackich, gdzie raczej „fabularyzowano” pojęcia, pomijano znaczenia faktów. Jeśli wówczas z tego i założeń programowych, można było zaledwie

wnioskować o przyszłych książkach jako nośnikach nowocześnie rozumianej ludowości, to dziś pewne tezy i uogólnienia można formułować na podstawie konkretnych faktów literackich, by przywołać tu nade wszystko wątki samoświadomości kulturowej na gruncie nurtu chłopskiego w literaturze współczesnej.

W rozpatrywanym przedziale czasowym, tak przecież krótkim, pojęcia dawniej jednoznacznie tożsame zmieniały parokrotnie swych „właścicieli” (nosicieli), obracały się często przeciw ich twórcom i propagatorom. Tu właśnie widać najwyraźniej dialektykę funkcjonowania nośników ideologii, znaków i symboli ludowości.

„Młodopolski dylemat — stwierdza Jastrzębski — powrócił tedy w latach czterdziestych, okazując się zadziwiająco trwałym i nader znamiennym elementem ideologii kulturalnej ruchu ludowego. Sformułowany przed półwieczem i powtarzany przez całe międzywojenne dwudziestolecie, w nowych warunkach ustrojowych zmienił całkowicie swą funkcję i znaczenie. O ile bowiem kiedyś wyrażał dumę chłopa i pragnienie społecznego awansu poprzez kulturę, solidarność ze środowiskiem i chęć uczestnictwa w przemianach życia narodu, szacunek dla tradycji i akceptację postępu — to po drugiej wojnie stał się argumentem prawicy, formułą konserwatyizmu i politycznego wstecznicstwa” (s. 67—68). Warto podkreślić, że figury myślenia o ludowości i kulturze ludowej zaczynają wówczas pełnić intensywnie funkcje propagandowe (perswazyjne) i psychospołeczne (kompensacyjne). Możemy zatem obserwować charakterystyczną dysfunkcjonalizację i wymiennność pojęć oraz argumentów i figur myślenia o kulturze ludowej. Przyspieszony ruch tych pojęć ujawniał, w sposób niemal modelowy, dialogową naturę ideologii (ludowości), a tym samym dostatecznie

silnie uwypuklił różnice pomiędzy sakralnym (dogmatycznym) i historycznym (dialektycznym) rozumieniem takich kategorii, jak: lud, ludowość, klasowość kultury itp.

Warto bliżej przyjrzeć się procesom substytucji oraz transformacji tych pojęć i figur myślenia. Procesy synonimii i homonimii działały tu ze szczególną intensywnością. W toczących się u progu niepodległości dyskusjach zagadnienie kultury ludowej przybierało różne warianty. Np. w programach Stronnictwa Ludowego zastąpione zostało problematyką oświatową (sprawy bibliotek, świetlic, upowszechniania czytelnictwa itp.). Oczywiście należy tu przypomnieć, że również hasło „oświata dla ludu” miało długą tradycję; miało najróżniejsze realizacje i zwyczajną mitologię. Wystarczy chociażby wspomnieć rozpowszechnioną w latach trzydziestych formułę: „oświata dla ludu dokona cudu”, zdobiącą m.in. winiety pism dla wsi. Stawianie znaku równania pomiędzy „kulturą wsi” i „oświatą na wsi” pozostaje wciąż trwałą przesłanką licznych wypowiedzi publicystycznych. Znalazło ono wyraz m.in. w pracy M. Strąka pt. *O polityce kulturalnej*⁴, w której sprawy kultury zostały sprowadzone przede wszystkim do zagadnień oświaty, instytucji kultury, upowszechniania, kin, klubów, nakładów prasy i książek; instytucji uczestnictwa w kulturze. Jednostronny charakter tak postawionego zagadnienia wydaje się aż nadto oczywisty. Rzecz jasna, nie umniejszamy znaczenia tej problematyki w całokształcie refleksji o współczesnej kulturze, ale pragniemy usytuować ją w odpowiednim miejscu, jakie zajmuje w strukturze wiedzy o współczesnych procesach kulturowych, w strukturze współczesnej refleksji humanistycznej.

⁴ M. Strąk, *O polityce kulturalnej*, Warszawa 1977, s. 75-81.

Podobne warunki zdecydowały o zmianie stosunku do regionalizmu i kultur środowiskowych. Regionalizm, jak uczy doświadczenie historyczne, bywa bądź pozytywną, bądź negatywną przesłanką polityki kulturalnej. W nurcie dyskusji z lat czterdziestych regionalizm okazał się przesłanką negatywną. Stracił swoje dawniejsze znaczenie na rzecz tendencji ujednolicających, zmierzających do zatarcia różnic i odrębności kulturowych. Straciła też wówczas znaczenie, bardzo ostro sformułowana w latach trzydziestych opozycja: wieś — miasto m.in. na rzecz — intensyfikującej się w sporach o przyszły kształt kultury polskiej — opozycji: ludowe — narodowe.

Naszkieowane tu tendencje wiązały się z intensyfikacją procesów urbanizacyjnych w kulturze; z koniecznością tworzenia „jednej kultury narodowej”. J. Borejsza w analizowanej przez J. Jastrzębskiego pracy pt. *Na rogatkach kultury polskiej* (Warszawa 1947) pisał, że „operowanie sztucznymi, z kierunkiem naturalnego rozwoju sprzecznymi koncepcjami regionalizmu albo środowiskowości musi być obce tym, którzy współtworzą nowy typ kultury, jednej kultury narodowej. [...] Zagadnieniem naszych czasów są nie regiony w jednym państwie, ale stworzenie jednej kultury narodowej” (podkr. R. S.). Przypomnieć warto, że hasło to pozostało do dziś treścią wielu demagogicznych zawołań, przede wszystkim w okresach wzmożonych kontrowersji ideowych (np. w środowisku literackim), gdy bardzo rzadko uświadamiano sobie historyczną i dialektyczną czy humanistyczną (antropologiczną) treść zwrotu: „kultura jest jedna”.

Ta sama tendencja osłabiła, a w gruncie rzeczy zawiesiła na jakiś czas funkcjonowanie takich kategorii, jak: ludowość, twórczość samorodna, kultura

chłopska, robotnicza itp. Regionalizm np., w nomenklaturze publicystów i polityków kulturalnych, został wyparty przez formułę ruchu amatorskiego. Stąd też zapewne wywodzi się spora nieufność wobec kategorii „ludowość”, manifestowana i dzisiaj przez teoretyków i praktyków kultury. Dla ludzi, którzy nie rozumieli dialektycznego i historycznego charakteru tej kategorii, przez dłuższy czas ludowość była kategorią podejrzaną ideologicznie i prawie nieobecną w refleksji o kulturze Polski Ludowej. Przesłanki takiego właśnie ahistorycznego i niedialektycznego rozumienia ludowości ujawnił w przywołanej książce Jerzy Jastrzębski: „W sytuacji jednak, gdy ludowość stała się zawołaniem politycznych oponentów i argumentem przeciw zachodzącym w kraju przemianom, trudno się dziwić rezerwie, a nawet swoistej dezorientacji wielu zaangażowanych po stronie nowego ustroju działaczy, krytyków i publicystów”.

Dopiero analiza faktów historycznych ujawnia istotne ambiwalencje związane z tak, zdawałoby się, jednoznacznie rozumianą kategorią, jaką był m.in. regionalizm. Nie jest on zatem jakąś jedną i do tego nieustannie reprodukującą swą tożsamość — koncepcją w kulturze, którą można by „naginać” czy aktualizować do potrzeb chwili bieżącej. Można natomiast powiedzieć, że sytuacja aktualna przywołuje te orientacje i te rodzaje działalności ludzkiej, które jakby „przypominają” zjawiska regionalizmu. Praktyka uczy, że pojęcie regionalizmu przypisywane jest w dyskusjach o kulturze faktom bardzo różnym. Operuje się nim w sposób arbitralny.

Warto przypomnieć chociażby dwa niedawne „nawroty” do regionalizmu. Pierwszy miał miejsce około roku 1956, drugi w połowie lat siedemdziesiątych. Jeśli pierwszy „nawrót” należy łączyć z reakcją na prze-

rosty administracyjnego realizowania „marzeń o jednolitej i jednej kulturze” z lat pięćdziesiątych, to „nawrót” drugi wydaje się czymś bardziej dojrzałym, odpowiadającym współczesnym realiom kulturowym. Bierze się on m.in. z buntu wobec swoistego totalizmu treści środków masowego przekazu, jest reakcją na homogenizujące oddziaływanie kultury masowej, na instytucjonalizację kultury.

Analiza historyczna ujawnia, iż były i nadal są podejmowane akty neutralizacji obrosłych mitologiami pojęć i kategorii myślenia o kulturze, jak też akty wymiany tych pojęć na inne. Niekiedy zdają się to być z pozoru tylko akty nazewnicze, np. zastąpienie problematyki regionalizmu problematyką geografii kultury, a kultur środowiskowych — problematyką przestrzennego układu kultury. To samo dotyczy „wymiany” problematyki zaanektowanej przez pojęcie ludowości. Obserwujemy „wymianę” znaczeń kategorii ludowości na socjologiczne i antropologiczne zagadnienia kultury nowych warstw społecznych. Podobne mechanizmy powodują, iż kategorię klasowości kultury zastępuje się pojęciem ludowości oraz wprowadza się pojęcie integralizmu kultury, gdzie nie tyle ludowe „podnosi się” do narodowego, ile narodowe czyni się ludowym. Najistotniejsze, naszym zdaniem, przesłanki ludowości integralnej można formułować w związku z najznamienitszymi dziełami literatury tzw. nurtu chłopskiego, traktowanego przede wszystkim jako odmiana literackiej refleksji antropologicznej.

„Wymiana” pojęć i figur myślenia o ludowości dokonuje się w dialogu ideologicznym, jak miało to chociażby miejsce w okresie nasilania się tendencji do stworzenia „jednolitej i jednej kultury”. O podobnej „wymianie” możemy mówić w kontekście kontrower-

sji, które wynikły z zaakcentowania przez różne orientacje polityczne stanowych i klasowych odrębności w kulturze. Podkreślane np. przez lewicę historyczne tradycje kultury nowych warstw społecznych — tradycje, które należało uwzględnić w dyskusjach o modelu przyszłej kultury — rychło zostały zaanektowane przez odłamy konserwatywne i pravicowe dla własnych ideologicznych i propagandowych celów. Stały się one w ręku prawicy argumentem zmierzającym do opóźniania tempa zachodzących przemian. W takiej sytuacji stanowisko lewicy musiało silniej akcentować koncepcję nowego typu kultury z rozbudowanymi instytucjami uczestnictwa w kulturze, musiało opowiadać się za zniwelowaniem różnic, zacieraniem — sztucznie przez pravicę wzmaganych — odrębności. Zagadnienie klasowych tradycji w kulturze wchodzi więc w dialektyczny związek z formułowaną pod koniec lat czterdziestych problematyką „jednolitej i jednej” kultury narodowej. Zagadnienie to pozostaje otwarte również i dziś, kiedy akcentuje się kulturę nowych warstw społecznych.

Zjawiska współczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej

Refleksja nad kulturą współczesną nie może pomijać milczeniem tych zjawisk, które mianuje się zazwyczaj pisarstwem ludowym, samorodnym, chłopskim, regionalnym czy też amatorskim. Istnieje pilna potrzeba, przede wszystkim praktyczna, opisania wspomnianych zjawisk nie w kategoriach odwiecznych intuicji czy doraźnych postulatów, ale realiów terenowych. Jest to więc potrzeba mówienia o znaczeniu tych faktów piśmienniczych, czy szerzej: przekazów

językowych (także ustnych) dla życia społeczno-kulturalnego środowisk nie tylko wiejskich. Jakkolwiek twórczość ta może być w pewnej mierze uznana dziś za przejaw kultury masowej, za jej wtórny wytwór, to jednak w swoim macierzystym środowisku może pełnić realne funkcje kulturowe. Znaczenie niektórych form omawianej tu działalności kulturalno-artystycznej może nawet wzrastać, gdyż — jak pisze A. Kłoskowska — „przy jednoczesnym rozwoju obiektywnych możliwości kulturalnego uczestnictwa osłabła tendencja do grupowej i formalnej organizacji doświadczeń kulturalnych. Stopniowo wzrastający ogólny poziom wykształcenia społeczeństwa sprawia, że wzmaga się jednocześnie możliwość nasylenia kulturą stosunków grup nieformalnych [...]”⁵.

Rzut oka na historyczne przemiany interesujących nas zjawisk, celowo zresztą wyodrębnionych w sposób tak ogólny, pozwala orzec, iż były one — jeśli ograniczyć się do prób pisarskich i pozostawić z boku żywą tradycję folklorystyczną — jedną z form zdobywania przez warstwę chłopską, przede wszystkim pod koniec XIX wieku, statusu obywatelskiego. Pisarstwo chłopskie (zwane też umownie „ludowym” lub „samorodnym”) było sposobem uczestniczenia w kulturze narodowej, było formą awansu warstw ludowych. Rozwój tego pisarstwa, a szczególnie poezji, która przeważnie nie wydała trwałych wartości artystycznych, podyktowany był niejednokrotnie filantropijnym mecenatem warstw oficjalnych. Tematy i formy narzucały twórcom ludowym określone społecznie i politycznie programy czasopism drukujących chłopską poezję. Nic też dziwnego, że mecenat oficjalny był tu sposobem kiero-

⁵ A. Kłoskowska, *Instytucjonalne ramy a spontaniczny rozwój kulturalnego uczestnictwa [w:] Kultura polska a socjalistyczny system wartości*. Pod red. B. Suchodolskiego, Warszawa 1977, s. 380.

wania ruchem emancypacyjnym chłopstwa, posiadał środki i chwyt podporządkowujące ten ruch własnym — często antyludowym — interesom. Radykalizacja samorodnego pisarstwa ludowego (pisarstwa, a nie twórczości ludowej w całości) nastąpiła dopiero na łamach prasy ruchu ludowego („Wici”), a szczególnie w okresie działalności m.in. „Wsi — Jej Pieśni” (1933) i później „Nowej Wsi”.

Ten rzut oka w przeszłość upewnia nas, że w pierwszej fazie rozwoju tego ruchu (szczególnie literackiego) mieliśmy do czynienia raczej z wierszowanymi dziennikami przeczytanych lektur, z manifestowaniem w mowie związanej chłopskiej bytności w narodzie. Ludzie uprawiający tę twórczość byli pionierami oświaty i kultury na wsi.

Bliższa analiza dawnej, a nawet i współczesnej tzw. twórczości ludowej wykazuje, że nie cele estetyczne ale praktyczno-społeczne stoją przed zdecydowaną większością twórców. Wniosek wypływający z powyższego (wniosek, który znalazł niejako potwierdzenie w profilu działalności istniejącego od 1968 roku Stowarzyszenia Twórców Ludowych) można sformułować następująco: zdecydowana większość twórców zrzeszonych w STL — to działacze społeczno-kulturalni z tzw. najgłębszej prowincji. Twórczość poetycka i prozatorska (inaczej przedstawia się sprawa z plastyką i rzemiosłem artystycznym) to przede wszystkim forma działalności społecznej, częstokroć doraźnej, o akcentie publicystycznym. Stąd też w tym piśmiennictwie przeważają raczej kolektywne, społeczne, a nie jednostkowe. Samo prześledzenie uprawianych gatunków upewnia nas, że mamy także i dziś do czynienia z wierszowaną publicystyką, poświęconą problematyce patriotycznej, twórczością okolicznościową, komentującą zarówno wydarzenia lokalne, jak i światowe. Nawet próby *sui generis* liryczne są ułożone według scht-

matu komentującego nadejście wiosny, jesieni, poranka itp. Jest to również naśladownictwo z Mickiewicza, Słowackiego, Konopnickiej, Lenartowicza, a przede wszystkim naśladownictwo tzw. romantyzmu krajowego (W. Pol, W. Syrokomla, S. Goszczyński, B. Zaleski i in.). Przypominamy te najogólniejsze problemy historyczno-teoretyczne po to, aby wyraźniej przedstawić stan dzisiejszy i perspektywy tego zjawiska.

Podkreślamy jeszcze raz, że jeżeli mowa o „chłopskim pisarstwie samorodnym” (termin St. Czernika) czy tej „nowszej literaturze ludowej” (termin St. Pigoń), to mamy do czynienia ze zjawiskiem — w swym tradycyjnym kształcie zarówno problemowym, jak i formalnym — reliktowym i zamierającym. Biorąc pod uwagę socjalną motywację tej twórczości łatwo zauważyć, że dominuje jeszcze dziś grupa osób raczej starszych (najmłodszy urodzeni na kilka lat przed drugą wojną światową), żyjących głównie z rolnictwa. Interesujące dane na powyższy temat przytaczają we wstępie do drugiego tomu *Wsi Tworzącej* (Lublin 1966) Elżbieta i Roman Rosiakowie. „Ciekawie przedstawia się stosunek piszących — czytamy tam — do pracy społecznej i politycznej, jak również kulturalno-oświatowej. W okresie międzywojennym 3 autorów (na 25 reprezentowanych w opisanym wypadku) działało w KPP, jeden był organizatorem strajków chłopskich, za co został osadzony w Berezie, 3 w SD, 3 — było członkami rad gromadzkich bądź wójtami, po 2 pracowało w kółkach rolniczych, zespołach artystycznych i ruchu spółdzielczym, po 1 PPS, «Wici», «Siewie». Aktywność chłopskich poetów nie zmalała i w okresie okupacji, czego dowodem jest fakt, że 7 z nich walczyło w szeregach Batalionów Chłopskich. Oczywiście największe ożywienie ich działalności przypada na okres po wyzwoleniu: w Towarzystwie Wiedzy Powszechniej, Polskim Towarzystwie Ludoznawczym, w

zespołach artystycznych i kółkach rolniczych działa po 5 poetów, radnymi oraz społecznymi opiekunami zabytków jest po 2, a 1 pracuje w ZSL. Spośród wszystkich autorów tylko jeden został przyjęty po wojnie do Związku Literatów Polskich".

Przywołując powyższe sugestie można by mniemać, że STL ma w polu widzenia wyłącznie zjawiska reliktowe, umierające. Bliższa analiza całokształtu zjawiska przynosi jednak rozstrzygnięcia niejednoznaczne. Okazuje się, że nie tyle geneza i historyczna motywacja dzisiejszych zjawisk kulturowych, ale — niekiedy izolująca to zjawisko od jego genezy i motywacji — funkcja we współczesnej kulturze jest tutaj podstawowym kryterium rozróżniającym. Problemy genetyczne dla pewnej grupy faktów mogą okazać się drugorzędne. Taki punkt widzenia pozwala na trzeźwą ocenę całokształtu współczesnych zjawisk kulturowych. Przez to samo zakres działalności STL staje się „otwarty” (poszerzony najczęściej wbrew sugestiom statutu STL), ponieważ obejmuje te zjawiska artystyczne, które służą interesom środowisk lokalnych, regionalnych, a przez to kształtują trudny do odgadnięcia system wartości kulturowych.

Na podkreślenie zasługuje tu — wymagająca dziś osobnych badań — recepcja lokalna utworów chłopkich pisarzy. Wielokrotnie dostarczają oni tekstów repertuarowych dla zespołów, reżyserują programy itp. Wymieńmy tu choćby szeroko rozpowszechnioną na ziemi cieszyńskiej twórczość dramatyczną i poetycką Emilii Michalskiej, na Podlasiu — Pawła Kamińskiego, a na Lubelszczyźnie Pauliny Hołyszowej, Władysława Kuchty, Bronisława Pietraka. Wiele tekstów wspomnianych autorów ma anonimowe warianty. Nie można dziś wyobrazić sobie poety samotnika oderwanego od zdarzeń bieżących. Szansą chłopskiej poezji jest stałe zainteresowanie sprawami gromady,

wsi i okolicy. Poeci stali się lokalnymi „instytucjami kulturalnymi”, przejawiającymi samodzielną inicjatywę. Ten aspekt ruchu poetyckiego należy tutaj szczególnie podkreślić. Zmienia on swoje oblicze, co nie trudno dostrzec w samym zestawie uprawianych dziś gatunków.

Dokonanie pełnej ewidencji żyjących i aktywnych autentycznych twórców ludowych byłoby w pewnym sensie formą rozpoznania rzeczywistej bazy samorządowego ruchu artystycznego, która jest zwykle podstawą zorganizowanych inicjatyw w zakresie ruchu amatorskiego czy też szeroko pojętego ruchu kulturalno-oświatowego. W ten sposób byłby to załączek badań nad na wpół folklorystycznie funkcjonującym repertuarem lokalnym. Repertuar lokalny stanowi utajony potencjał inicjatyw kulturalnych.

Bliższe zbadanie tych zjawisk może dostarczyć ważnych przesłanek dla wyznaczenia rzeczywistych granic i funkcji oraz przejawów żywotności tzw. stylu folklorystycznego we współczesnej kulturze socjalistycznej; może okazać się cenne dla wielu praktycznych posunięć. Zaproponujemy zatem próbę funkcjonalnej interpretacji twórczości (głównie poetyckiej), wyrastającej w kręgu Stowarzyszenia Twórców Ludowych oraz poza oddziaływaniem tego Stowarzyszenia.

*

Ze względu na funkcję, jaką w kulturze ogólnonarodowej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wypełniają zjawiska określone potocznie mianem ludowej twórczości literackiej, można wyróżnić trzy grupy faktów „obsługujących” dziś zaledwie wycinki tej sfery potrzeb kulturalnych, jaką w

niezróżnicowanej kulturze ludowej wypełniał prawie bez reszty tradycyjny folklor. Wyodrębnione grupy zjawisk określają różne typy dzisiejszych współzależności pomiędzy środowiskiem a tzw. „twórcą ludowym”, stanowiąc nierzadko więziotwórczy element danego środowiska („szkoły regionalne” itp.). Można więc wskazać:

Działalność twórców, którzy kontynuują metodę tradycyjnego folkloru, rozumianego tu jako przejaw sztuki niezróżnicowanej, realizującej jednocześnie funkcje: poznawcze, estetyczne, bytowe itp., nastawionej na bezpośredni (audiowizualny) odbiór w momencie wykonania. Grupa twórców wyraźnie „przyfolklorystycznych”, zależnych od reguł folkloru, jest nieliczna. Przykłady: A. Bąk (ur. 1908, Opolszczyzna) — układała wiersze okolicznościowe i satyryczne oraz piosenki dla założonego przez siebie zespołu artystycznego. Pracowała społecznie w ruchu spółdzielczym i Kole Gospodyń Wiejskich; W. Grzegorzczak-Poniewierka (ur. 1896, Kieleckie) — tworzył teksty w konwencji tradycyjnej pieśni-nowiny o katastrofach, zabójstwach i niezwykłych wydarzeniach, wykonując je na lokalnych imprezach oraz dla przyjeżdżających w Góry Świętokrzyskie turystów; P. Hołyszowa (ur. 1892, Lubelskie) — przygotowała zbiór folkloru obrzędowego. Teksty jej autorstwa funkcjonują anonimowo w okolicy; J. Ryś (ur. 1898, Rzeszowskie) — przygotował zbiór lokalnego folkloru obrzędowego, uprawiał formy dydaktyczne, satyryczne. Zajmował się rysunkiem i malarstwem. Zorganizował zespół muzyczny, przygotował tom wspomnień; M. Wójcik (ur. 1894, Lubelskie) — tworzyła teksty okolicznościowe, które stanowiły repertuar uroczystości i wieczornic miejscowego Koła Gospodyń Wiejskich; K. Wiśniewska (ur. 1921, Lubelskie) — tworzy wiersze z myślą o repertuarze uroczystości i spotkań odbywających się w miejscowej szkole.

Działalność tej grupy twórców wypełnia zaledwie kilka funkcji charakterystycznych dla środowiskowego wariantu kultury. Twórcy ci pozostali organizatorami żywych jeszcze obrzędów (wesela, chrzciny, dożynki itp.), gdzie wykonują własne teksty, wykorzystując sytuacyjne realia. Daje się zauważyć wyraźne zawężenie repertuaru do kręgu spraw rodzinnych, wspomnień, wierszowanej dydaktyki dla dzieci, liryki rodzinnej. Ten typ twórców zasila w znacznej mierze obiegowy (ustny) repertuar humorystycznych konceptów, żartów, wierszowanych bajek, anegdot i przypowieści, będących aktualizacją tradycyjnego folkloru. Samorzutne zbieranie folkloru — to w gruncie rzeczy przygotowywanie własnego repertuaru. W omawianym typie twórczości — rzadko posługującym się drukiem jako środkiem przekazu, wyraźnie natomiast ciężącym ku ustnemu wykonaniu — praktyczne funkcje tekstów dominują nad estetycznymi.

Odrębny rodzaj twórczości, zyskującej żywy odźwięk w środowisku, można upatrywać w działalności tzw. „pisarzy ludowych”, których łączy grupowa świadomość, którzy identyfikują się jako grupa, mająca swoją polityczną i artystyczną historię, silnie związaną z radykalizującym się ruchem chłopskim w okresie międzywojennym (tradycje „Wsi — Jej Pieśni”, Związku Literatów Ludowych, pisarzy skupionych wokół „Wici” itp.). Pisarze tej grupy byli najliczniej reprezentowani wśród założycieli Stowarzyszenia Twórców Ludowych (Lublin, 1968). Do tej grupy zaliczymy również większość pamiętnikarzy ludowych. Posługując się słowem drukowanym jako podstawowym środkiem przekazu twórcy ci muszą stale uwzględniać konfrontację z szeroko dostępnymi faktami literatury ogólnonarodowej i środkami masowego komunikowania, ustalając szczegółowe cele działania w najbliższym środowisku.

Działalność „pisarzy ludowych” bardziej uzależniona jest od faktu, że dzisiejszy odbiorca reprezentuje oczekiwania wyraźnie zróżnicowane i dysponuje możliwością wyboru dostępnych mu treści. Indywidualizacja oczekiwań odbiorcy to zarazem indywidualizacja zamiarów pisarza, który zmuszony jest do działań estetycznie bardziej wyspecjalizowanych i wielokierunkowych. Twórczość ta służy często modelowaniu (aktualizowaniu) potocznych Wyobrażeń o zanikającym folklorze, modelując zarazem oczekiwania odbiorców w stosunku do literatury artystycznej sensu stricto. Zakres oddziaływania tej grupy twórców uległ zawężeniu i przeformowaniu np. w stosunku do roli, jaką odegrali oni w okresie okupacji hitlerowskiej. Doszły dziś do głosu te gatunki, w których najłatwiej o bezpośrednią ocenę rzeczywistości bieżącej, gdzie możliwa jest samorzutna reakcja wobec faktów szczegółowych, konkretnych i przemiennych, czego nie może czynić — uogólniająca zazwyczaj rzeczywistość — literatura sensu stricto czy literatura wyodrębniona ze względu na przyjętą koncepcję „literackości”.

Dominującymi gatunkami (wykorzystującymi współczesne realia) są: przysłowia i zwroty przysłowiowe (P. Krzykowski, ur. 1899, Krakowskie; W. Kunysz, ur. 1898, Rzeszowskie; St. Gąsienica-Byrcyn, ur. 1911, Krakowskie; W. Jarecki, ur. 1928, Łódzkie; J. Stręciwilk, ur. 1911, Lubelskie), satyra obyczajowa (J. Bassa, ur. 1900, Lubelskie; W. Cichy, ur. 1898, Kieleckie; M. Basa, ur. 1912, Kieleckie); wierszowana bajka dydaktyczna (J. Swiderski, ur. 1903, Lubelskie; J. Małek, ur. 1934, Lubelskie; K. Złomański, ur. 1891, Lubelskie; B. Pietrak, ur. 1914, Lubelskie), anegdota, gawęda, humoreska (A. Pach, ur. 1907, Krakowskie; H. Waligóra, ur. 1929, Krakowskie; A. Skupień-Florek, ur. 1902, Krakowskie; M. Burzyńska, ur. 1917, Białosto-

ckie i in.). Są to — obok piśmiennictwa pamiętnikarskiego i wspomnieniowego — gatunki dla lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych najbardziej charakterystyczne (na równi z masową twórczością literacką) jako lokalny repertuar zespołów amatorskich, świetlic, placówek kulturalnych itp.

Znaczną popularnością cieszą się również utwory okolicznościowe (mówiące o historycznych rocznicach, pisane z okazji świąt państwowych, Dnia Kobiet itp.). Wypowiadają się w tym gatunku przede wszystkim autorzy, którzy w okresie międzywojennym uprawiali poezję polityczną (klasowo-chłopską), wierszowaną publicystykę itp. Są nimi m.in.: F. Beciński, ur. 1897, Bydgoskie; H. Biłka, ur. 1910, Krakowskie; St. Buczyński, ur. 1912, Lubelskie; St. Harla, ur. 1912, Rzeszowskie; St. Komoniewski, ur. 1904, Warszawskie; M. Kozaczkowa, ur. 1910, Krakowskie; W. Kuchta, ur. 1911, Lubelskie; P. Kamiński, ur. 1901, Warszawskie; Z. Kupisz, ur. 1894, Lubelskie; F. Rak, ur. 1903, Kieleckie; S. Skulski, ur. 1894, Bydgoskie i in.

Szeroki zakres oddziaływania pisarstwa ludowego w środowisku rodzimym można stwierdzić analizując pisarstwo ludowe Śląska czy Warmii i Mazur, gdzie było ono zjawiskiem wielofunkcyjnym, w swych przejawach niezwykle intensywnym i pełniło rolę literatury narodowej w ogóle. W większości wypadków tzw. pisarze ludowi wyróżniają się pewną typowością biografii (choćby daty urodzin), są terenowymi działaczami, inspiratorami lokalnych inicjatyw kulturalno-oświatowych, pełnią funkcję nowych lokalnych autorów.

Trzecią wreszcie grupę, stosunkowo nową, stanowią twórcy, dla których rezerwowało się zwykle miano pisarza-amatora, twórcy nieprofesjonalnego.

Jest to grupa wielopokoleniowa, wielośrodowiskowa, częstokroć o zróżnicowanym stosunku do tradycji kultury ludowej. Są to ludzie niekiedy z dyplomami uniwersyteckimi, młodzi poeci, zrzeszeni w Korespondencyjnym Klubie Młodych Pisarzy, Kołach Młodych przy ZLP, Klubie Robotników Piszących oraz innych klubach i grupach literackich w terenie. Pisarstwo to jest wyrazem nowych potrzeb indywidualnych, wynika z poszukiwań tożsamości kulturowej i samoświadomości artystycznej, stanowi częstokroć indywidualizującą reakcję na standardowe treści kultury masowej. Typ współczesnej kultury będzie zapewne sprzyjał rozszerzaniu się tego rodzaju aktywności. Jeśli dwie poprzednie grupy zjawisk były wytworem działalności wynikającej niejako ze „skazania” kulturowego, skazania na folklor lub pisarstwo głównie „gazetowe”, to grupa ostatnia charakteryzuje się możliwością wyborów artystycznych i kulturowych. Ta grupa zjawisk nie może być wyprowadzana jako kontynuacja dwu poprzednich. Jest to zjawisko wyodrębniając się na zupełnie nowych zasadach.

*

*

*

Trudno przyjąć postulowany przez Z. Hierowskiego⁶ linearny model procesów „bogacenia się” życia kulturalno-artystycznego regionów (tzw. literackich prowincji), procesów przebiegających od form prostych po złożone, zorganizowanych poprzez idee środowiskowe czy regionalistyczne i służącą ich realizowaniu bazę administracyjno-wydawniczą oraz zorganizowane formalnie środowisko literackie. Skonstruowany na gruncie rzetelnej analizy faktów pochodzących z

⁶ Z. Hierowski, *Życie literackie na Śląsku w latach 1922—1939*, Katowice 1969.

jednego regionu — model teoretyczny literackiego regionalizmu nie jest dziś do przyjęcia. Może być natomiast znakomitym narzędziem dla historyka kultury. W naszej sytuacji formuła Hierowskiego: „od literatury dla ludu do regionalizmu literackiego” okazuje się anachroniczna. Chociaż — co należy z uwagą podkreślić — nie interesował Hierowskiego moment finalny (same dzieła), ale nade wszystko powstawanie zorganizowanego życia literackiego i formowanie się jego poszczególnych etapów. Ów ciąg — wyrastających niejako z siebie — zjawisk: pisarstwo dla ludu, pisarstwo ludowe, pisarstwo amatorskie, pisarstwo zawodowe — nie znajduje zastosowania w opisie współczesnej kultury. Ciąg ten, w pełni adekwatny do opisywanej przez Hierowskiego sytuacji Śląska, uległ dziś zerwaniu i należy z tego zdawać sobie sprawę.

Jeśli przyjrzymy się współczesnym realizacjom idei regionalnej (regionalistycznej), to odniesiemy wrażenie, że operujemy w dalszym ciągu zespołem tak samo znaczących kategorii: pisarz ludowy, pisarz-amator, pisarz lokalny, pisarz regionalny, z tym jednak zastrzeżeniem, iż obserwujemy dziś proces jakby przeciwny. Układy zorganizowanego życia literackiego, koordynowane przez politykę kulturalną i obsługiwane przez pisarzy zawodowych, stwarzają oraz stymulują autentyczne, jak też i pozorne, zapotrzebowanie na działania pisarzy-amatorów, pisarzy regionalnych; tworzy się też przychylna sytuacja oraz trwałe ramy organizacyjne dla wystąpień „pisarzy ludowych”, którym przypisuje się zadania kontynuowania tradycji folkloru. Ludowość jako odmiana ideologii społeczno-artystycznej odgrywa w dialektycznym ruchu wartości kulturowych doniosłą rolę. Ruch ten przejawia się m.in. bądź w akceptujących próbach realizowania ludowości literackiej (np. nurt chłopski w prozie), bądź przez pośrednią polemikę z nim jako zjawiskiem rze-

komo zdominowanym przez eksperyment językowy lub przesadne estetyzowanie.

Zagadnienie pisarstwa amatorskiego znalazło się w centrum uwagi u progu lat sześćdziesiątych, by z różnym natężeniem powracać przez ostatnie dwudziestolecie. Zjawiska te uobecniły się zarówno w sferze polityki kulturalnej, jak też inicjatyw samorządnych, wyrastających m.in. w kręgu Korespondencyjnego Klubu Młodych Pisarzy, istniejącego od roku 1959 przy ZG ZMW⁷. Powstanie klubu entuzjastycznie powitał Stanisław Czernik, który widział w tym ruchu ziszczenie swych prognoz z połowy lat trzydziestych, kiedy to mówił o przyszłej Polsce jako kraju „stu tysięcy dobrych poetów”⁸. Nietrudno się też dziwić, że Czernik uznał pisarstwo z kręgu KKMP za „współczesne pisarstwo ludowe” oraz określił ludowość poezji KKMP jako osiągnięcie poziomu elitarnego, ale jednocześnie dalekie od zawodowości i przygodnego amatorstwa. Teza o poezjotwórstwie z kręgu KKMP na dobre zadomowiła się w refleksji nad tym ruchem społeczno-literackim. Będzie ona powracać w licznych dyskusjach, podtrzymywana przede wszystkim przez pisarzy tzw. nurtu ludowego, traktujących to zjawisko jako naturalny, żywiołowy ruch oddolny, stanowiący właśnie rodzaj Czernikowego „podglebia”, a nawet „upatrzonej” publiczności literackiej, która zagwarantuje ożywienie czytelniczego zainteresowania kulturową problematyką wsi i dawnej kultury ludowej.

Formuła pisarza-amatora była w praktyce nader

⁷ Por. na ten temat: Z. Grzelak, *Pisarz amator*, „Tygodnik Kulturalny” 1967, nr 50; B. Gołębiowski, *Tło społeczne działalności pisarza*, „Tygodnik Kulturalny” 1968, nr 40; Tegoż *Korespondencyjny Klub Młodych Pisarzy (1959—1969)* [w:] *Almanach literacki KKMP*, Warszawa 1970; St. Adamczyk, *Twórcy i współtwórcy*, Warszawa 1970.

⁸ St. Czernik, *Z podglebia*, Warszawa 1966, s. 997—998.

często utożsamiana z formułą współczesnego pisarza ludowego. Można nawet powiedzieć, że wyobrażenia o pisarstwie ludowym, utrwalone w opinii społecznej, były częstokroć narzucone na zjawiska pozornie tylko podobne. Refleksja socjologiczna i krytycznoliteracka dostrzegała w twórczości KKMP te same zjawiska, które występują w licznych dziś antologiach i zbiorach tekstów ludowych oraz regionalnych. Z. Grzelak, który przebadał w połowie lat sześćdziesiątych wypowiedzi 192 członków Klubu, wyróżniał — obok kategorii pisarza utajonego, pisarza ogólnopolskiego i tzw. pisarza rozgoryczonego — dwie ważne dla nas kategorie: pisarza kręgów rodzinnych i pisarza lokalnego (około 40% badanej populacji)⁹. Analiza prozy zawartej w almanachu literackim KKMP wykazała obecność wielu form i „tematów” charakterystycznych dla poezji ludowej i twórczości z regionalnych antologii. Bywają zresztą przypadki, że jedna i ta sama osoba występuje jako członek KKMP, STL oraz Klubu Robotników Piszących. Kryterium pisarza-amatora jako cecha wyróżniająca KKMP wśród innych ruchów młodoliterackich poddawana była wielokrotnie dyskusji¹⁰.

Kategoria pisarza-amatora na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych była nierzadko treścią ówczesnego dialogu postaw; ogniskowały się wokół niej liczne kontrowersje natury ideowej i artystycznej. Kategoria ta należała do „alfabetu” symboli i znaków, którymi można było się posłużyć niejako w „zastępstwie” innych symboli.

Kategoria pisarza-amatora jest figurą myślenia o literaturze w obrębie polityki kulturalnej, ale również

⁹ Z. Grzelak, op. cit.

¹⁰ A. K. Waśkiewicz, „Regiony” 1969, nr 3—4, s. 52 (maszynopis powielany).

występuje jako istotny składnik „języka” literackich samookreśleń, które w gruncie rzeczy zastępują często świadome autodefinicje estetyczne. Wówczas też zjawiskom spoza literatury narzuca się pojęcie literackie. Kategoria pisarza-amatora może więc mieć wielorakie motywacje kulturowe. Pisarstwo amatorskie może być np. swoistą „grą” z literaturą, z formalnymi sposobami jej istnienia, jej standardowymi czy postulowanymi gatunkami, jak również i samymi treściami. Zagadnienie współczesnej amatorskiej twórczości poetyckiej zostało interesująco usytuowane na tle tradycji społecznych ocen literatury w szkicu Jacka Łukasiewicza pt. *Czym jest dziś amatorska twórczość poetycka*. Autor szkicu podkreślał wyraźnie rodzaj usytuowania obiegu twórczości amatorskiej w kontekście innych obiegów słowa. Analiza ta potwierdziła raz jeszcze zerwanie linearnego sposobu istnienia zjawisk literackich. A może był to tylko linelarny sposób widzenia przeobrażeń literatury?

Kategoria pisarza-amatora bywa artykulacją współczesnej ludowości i może być przydatna do rekonstruowania jej konkretnych wcieleń zarówno literackich, jak i pozaliterackich. Należy ona w dalszym ciągu do języka dialogów ideowych, a raczej ideologiczno-politycznych:

„Ludowe więc wyobrażenia i gusty warstw awansujących społecznie, postulaty instytucji upowszechniających kulturę w Polsce powiatowej, stały się w obecnych warunkach swoistymi grupami nacisku na środowiska twórcze, które nie zawsze w pełni odpowiadają na to zamówienie społeczne. Pisarze lokalni wypełniają więc lukę, jaka zazwyczaj wytwarza się pomiędzy

¹¹ J. Łukasiewicz, *Czym jest dziś amatorska twórczość poetycka*, „Literatura Ludowa” 1974, nr 4—5.

ciową umowie społecznej, tak również i wymienione przez nas gatunki mogą spełniać takie funkcje regulacyjne, choć w znacznie mniejszym zakresie.

Szczególnie Ważne są tu psychospołeczne funkcje słowa. Można w dalszym ciągu mówić o zbiorowym przeżyciu słowa, często słowa wprost o sobie, czego nie gwarantuje, nie zakłada literatura. Zanikły dziś informacyjne i poznawcze funkcje wspólczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej, natomiast można chyba mówić o wzmocnieniu się jej funkcji więziotwórczych i to w najbardziej aktywnym, podmiotowym sensie. Stąd też w dwu pierwszych wyliczonych przez nas grupach zjawisk, dominują dziś: żart, dowcip, satyra, humoreska. Jeśli np. utwory liryczne, rocznicowe, okolicznościowe łatwo stają się szansą dla zwykłego grafomaństwa, to takie gatunki, jak żart czy dowcip, w samej istocie nie mogą zaistnieć inaczej, jak tylko w sposób artystycznie i społecznie trafny. Dowcip słowny albo jest udany, albo go nie ma. Okolicznościowe rymowanki mogą natomiast istnieć same dla siebie.

Twórczość w środowisku lokalnym, np. wiejskim, wciąż wypełnia w istotny sposób lukę, która powstała w związku ze zburzeniem folklorystycznych obiegów kultury oraz w wyniku zderzania się typu kultury masowej z treściami kultury ludowej. Twórczość ta jest dziś nie tylko formą uczestnictwa w kulturze, ale stwarza nowe ramy tego uczestnictwa. Jest również działalnością różnicującą zakres dostępnych treści, przeciwstawiającą się standaryzacji i ujednocnianiu tych treści przez kulturę masową. Stwarza też przesłanki weryfikacji i samorzutnej oceny treści kultury, przenikających dzięki funkcjonowaniu ponadlokalnych i centralnych układów kultury. Wchodzi nawet z nimi w pewną formę dialogu, przeciwstawiając się

profesjonalizacji i specjalizacji treści kultury. Jest swoistym biegunem antyprofesjonalizmu i przesłanką integralizmu kultury. Jest ponadto faktem o niebagatelny znaczeniu psychospołecznym. „Nieformalne struktury małych grup — pisze Antonina Kłoskowska — mają duże znaczenie zarówno dla twórczego, jak i aktywnie percepcyjnego aspektu autotelicznych funkcji kultury, dla których nasza polityka kulturalna ma pełne zrozumienie. Dzięki tym strukturom dokonuje się repersonalizacja procesu kulturalnego, któremu organizacja masowych środków pośredniego przekazu nadaje zbyt standaryzowaną, odpersonalizowaną formę. W małych grupach rodzi się wreszcie spontaniczna działalność twórcza w dziedzinie muzycznej, plastycznej, filmowej. Wytwarzają się zjawiska zasługujące na miano ruchu w pierwotnym, tradycyjnym sensie”¹³.

W stronę literatur regionalnych

Dziś, kiedy na świecie panuje w pełni usprawiedliwione zainteresowanie młodymi literaturami narodów, które z klasycznej kultury folklorystycznej przechodzą w przyspieszonym tempie do kultury literackiej, kiedy wyrastają znakomite dzieła w literaturach krajów latynoamerykańskich czy w literaturach młodych narodów radzieckich, wręcz w zasięgu ręki możemy znaleźć te dane, które mówią o mechanizmach rozwoju młodych literatur współczesnych. Historia literatury polskiej musi zdawać sobie jasno sprawę z istnienia odrębnych zjawisk literackich, jakimi są ukształtowane historycznie literatury regionalne. Stąd też — przy omawianiu problemu

¹³ A. Kłoskowska, op. cit., s. 383.

tw. literatur regionalnych — wcale nie wydaje się zaskoczeniem ani też przykładem jawnego przecenia-
nia materiałów każda próba rozważań o literaturze w
ogóle, o jej funkcjach elementarnych i humanistycz-
nych treściach. Coraz częściej edytorzy różnych wy-
dawnictw regionalnych oraz twórcy prezentujący w
tych wydawnictwach swe prace uświadamiają sobie,
że oto mówi się o narodzinach literatury, o pierwoci-
nach „własnego” słowa. Sprawy te w historii literatu-
ry polskiej wymagają w przyszłości globalnego ujęcia
i pokazania ogólnych prawideł pojawiania się literatur
nazywanych w przybliżeniu: regionalnymi. Jedną z
takich cech jest to, że brakuje np. wyraźnych rozgra-
niczeń pomiędzy „poezją ludową” a poezją bezprzy-
miotnikową, gdyż tradycje ludowe są zarazem regio-
nalne czy wręcz uniwersalne. Pojęcia: „poeta ludo-
wy” czy „literatura regionalna” oznaczają przyję-
cie pewnego punktu widzenia — przyznać trzeba, że
już dosyć wyeksploatowanego — i przez to zamazują
raczej obraz faktów, zamiast je w sposób choćby przy-
bliżony reprezentować.

Poezja na przykład — jak ją prezentują dostępne
publikacje i antologie¹⁴ — wydaje się być tworem syn-

¹⁴Uwzględnionom. in. następujące pozycje: *Antologia współ-
czesnej liryki świętokrzyskiej*. Wstępem zaopatrzył J. Nowak-
-Dłużewski. Zebrał i przygotował do druku J. M. Gisges, Kiel-
ce 1947; *Poezja ludowa Warmii i Mazur*. *Antologia*. Wybrał
i opracował T. Oracki, Warszawa 1957; *Nad Nidą. Almanach
Ziemi Kieleckiej*. Przedmowa W. Babinicz, Łódź 1963; *Z kur-
piowskiej nivy. Wiersze poetów grupy literackiej „Narew”*,
Ostrołęckie Zakłady Celulozowo-Papiernicze w Ostrołęce. Ra-
da Krajowa KKMP przy ZG ZSMW w Warszawie. Słowo
wstępne D. Maliszewski, Warszawa 1974; *Modra struna. Anto-
logia poezji kaszubskiej*. Wstęp J. Drzeżdżon, Gdańsk 1973;
Poezja młodych Podhalan, „Regiony” 1977, nr 2; Ponadto
uwzględniono liczne edycje klasyki folklorystycznej typu:
*Pieśni mazurskie przez Józefa Cąsiorowskiego w 1884 roku
zebrane*, Warszawa 1976; Juliusz Roger, *Pieśni ludu polskiego*

kretycznym. Podejmuje zadania piśmiennictwa w ogóle. Stąd też mamy teksty w funkcji relacji historycznej, opisów etnograficzno-folklorystycznych, geograficznych itp. Wiersze o zadaniach wybitnie publicystycznych, pobudkowych czy okolicznościowych sąsiadują tu ze strofami, które z naszego punktu widzenia ocenimy jako liryczny zachwyt nad pejzażem, subtelne wizje żywiołów, urody ziemi itp. Cała różnorodność gatunków, tradycji i formuł słownych realizuje jeden cel: być literaturą, słowem pisanym, któremu idea regionalna wyznacza miejsce szczególne, słowem, które tę ideę współtworzy.

Prześledźmy zatem stosunek dwu wzajem powiązanych „tematów”, jakimi są: człowiek i postrzegana przez niego przyroda. Oczywiście chcemy dotrzeć do znaczeń, jakie tym motywom nadawali poeci, gdyż — jak się wydaje — właśnie ten kompleks motywów przynosi najwięcej informacji o przemianach poezji jako światopoglądu wyspecjalizowanego i jednego z wielu dostępnych człowiekowi. Wspomniane motywy wydają się na pierwszy rzut oka najmniej charakterystyczne, jeśli przyjąć opisowy punkt widzenia dziejów poezji regionalnej: kaszubskiej, świętokrzyskiej, śląskiej czy podhalańskiej. Stwarzają przy tym wyraźne niebezpieczeństwo zajmowania się poetyckimi uniwersaliami. Jedynym wyjściem z tej sytuacji wydaje się poniechanie kategorii, jakimi posługuje się zazwyczaj historyk literatury, i skupienie się na

w *Górnym Śląsku*. Opracowanie i słowo wstępne P. Swierc, Opole 1976. W opracowaniu uwzględniono również najbardziej chyba rozpowszechnione dziś wydawnictwa „regionalistyczne” jak: *Legends znad Odry*. Słowo wstępne E. Paukszta, Lubuskie Towarzystwo Kultury, Zielona Góra 1969; L.J. Okoń, *Legends chełmskie*. Przedmowa J. Kajtoch, Lublin 1969; *Legends sandomierskie. Podania, przypowieści, anegdoty i przysłowia Ziemi Sandomierskiej*. Zebrał, opracował i przypisami zaopatrzył K. Seliga, Lublin 1974.

wyabstrahowanym podmiocie twórczym, będącym funkcją wielu procesów, niedostępnym w swej modelowej postaci dla tradycyjnych metod historii literatury. Poezja interesować nas będzie jako świat utożsamiony ze światem poznającego podmiotu, gdzie „idealne” nabiera ciężaru „materialnego”, gdzie tymi samymi kategoriami opisuje się historię świata, historię najbliższej okolicy, ale także historię własną, jednostkową. (Taki stan rzeczy zastajemy np. w chłopskich pamiętnikach, listach i tekstach poetyckich, które są odmianą inicjacji w kulturze pisma).

Sytuacja taka możliwa jest — jak się zazwyczaj twierdzi, kontynuując romantyczne przekonania — w świecie pierwotnego nieodróżnicowania, w krainie człowieka naturalnego. Można tu zaliczyć twórców odciętych od doświadczeń typowo literackich, od świadomości poetyk, stylów czy prądów. Idzie więc o twórców sensu stricto folklorystycznych, którym obiegowa terminologia przypisuje dziś miano twórców ludowych. W rzeczywistości folklorystycznej o uniwersaliach mówi się tak, jak o faktach za każdym razem jedynych, niepowtarzalnych, a jednostkowa biografia jest równoważna całokształtowi prawd historii i filozofii.

Inny sposób sięgania po uniwersalia — to sposób typowo literacki, rozbudowujący i sensownie komplikujący sferę upośredniającą podmiot i obiekt poznania. Dystans, perspektywa, wyspecjalizowany punkt widzenia to oś, na której odkłada się olbrzymia liczba informacji o stosunku człowieka do świata, większa, aniżeli w specjalnie powołanych do tego celu tekstach, niekiedy nawet filozoficznych. Świadomy swej specyfiki, a więc swej tożsamości kulturowej, podmiot spotyka się ze specyficznym zróżnicowanym światem. A możliwość zaistnienia takiego spotkania uwarunkowana jest olbrzymią pracą w świecie wartości, poglądów

oraz technik wyrazu i poetyk. Innymi słowy, zachodzi tu konieczność budowania za każdym razem własnego gmachu literatury, sumowania i przekształcania doświadczeń zastanych. Nie ma to jednak nic wspólnego z budowaniem gmachu literatury za każdym razem „od nowa”, przez odrzucenie humanistycznego; dorobku przeszłości. Takie przekonania pojawiały się i pojawiają jeszcze dziś zupełnie serio. Odwrotnie niż w przypadku poety naturalnego, rządzi tu świadomość literacka i ona też — w czasach nam współczesnych — rodzi tęsknotę za poetą — człowiekiem pierwotnym. Rodzi autentyczne światopoglądy, ale i folklorystyczne mody. Jeśli pojawienie się omawianych Lu tekstów można — z perspektywy współczesnego życia literackiego — odczytać jako przejaw tęsknoty za autentyzmem, który gwarantuje nowoczesnie pojęty regionalizm, to sama zawartość licznych regionalnych antologii (ich historyczny aspekt) zdaje się wykazywać kierunek odwrotny: od niezróżnicowanego świata folkloru do napiętej jak struna współczesnej świadomości literackiej.

W tekstach poetyckich znajdujemy dwojaki stosunek do przyrody. Z jednej strony dostrzegamy motywy krajobrazowe ujęte w poszczególne „obrazki”, które mają pełnić funkcję „argumentów” idei regionalnej. Są one ekwiwalentem tego, co może być uznane za „piękne”, co na tle świadomości potocznej ma wartość podniosły. Jest to przecież wizja przyrody niespójnej, nieciągłej, jakby salka muzealna z zawieszonymi w niej pejzażami. Wyliczenie tematów i rekwizytów uznanych za poetyckie przenika nawet względnie niskie poziomy tekstu. Rama przestrzenna, która zamyka rzeczywistość regionalną, a którą autorzy ustalili raz na zawsze poprzez działanie idei regionalnej, jest teraz wypełniana motywami „swojskimi”, uznanymi za wspólne dla pewnej grupy ludzi, realizującymi fun-

keje więziotwórcze. Zadaniem poezji jest oswajać pewne wycinki przestrzeni, przypisywać jej siłę oddziaływania emocjonalnego, a wreszcie ustawiać w tej przestrzeni motywy-hasła, motywy-znaki, motywy-pomniki — jednakowo czytelne dla wszystkich, do jednakowych emocji nakłaniające. Takich motywów-haseł, bogatych w treści emocjonalne i siłę więziotwórczą, spotykamy w analizowanych tekstach nadzwyczaj dużo. Są one produktem, ale i energią idei regionalnej. W antologiach można więc wskazać całe uwarstwienia tych samych i tak samo podjętych pod względem poetyckim tematów. Będą to powracające obsesyjnie, niemal u każdego poety, motywy „naszych stron”, „naszej mowy” i cały szereg słów-kluczy, odsyłających do mitów, wierzeń, historii. Zważywszy również na liczne teksty poświęcone poetom regionalnym, którzy już odeszli, jak też liczne dedykacje, można mówić o ciągłości programu regionalnego i „zarezerwowaniu” dlań stałych, odwiecznych form wyrazu, choćby nawet współczesne techniki poetyckie stawały z nim w jawnej sprzeczności.

Ten nurt poezji charakteryzuje się wciąż tendencjami dośrodkowymi i cele sensu strdeto estetyczne odsuwa na plan dalszy. Świat tej poezji jest światem z „nadwyżką” historii.

Wiersze budowane jako ciągi obrazów, które trzeba pokazać, gdyż tworzą specyficzne piękno rodzinnej ziemi, obok waloru dokumentalno-opisowego mają jeszcze jedną charakterystyczną cechę: są w pewnym sensie literaturą z literatury. Poszczególne motywy rodzinnego krajobrazu wyodrębniane są przy pomocy tych kategorii opisu, które wykształciła tradycja literacka. Tworzywo folklorystyczne, aczkolwiek widoczne, jest podporządkowane już celom wyrażnie literackim i nie jest treścią samoistną. W interesującym nas przypadku będzie to tradycja bliska poezji

romantyzmu krajowego, który był w gruncie rzeczy wielkim regionalizmem poetyckim, tradycja zaktywizowana przez tendencje neoromantyczne. Opisane wyżej teksty poetyckie, stworzone jako sekwencje „obrazów”, to znaki idei regionalnej, ale również znaki konwencji poetyckich. W tak zarysowanym krajobrazie mogą się już bez przeszkód pojawiać Orły Białe, kaszubskie Gryfy, stołemy, święci patroni kurpiowskich wsi, historyczni i legendarni bohaterowie poezji podhalańskiej, śląskiej czy świętokrzyskiej. Tak właśnie tkąca się przez lata osnowa „odrębnej” literatury, którą nazywamy dziś literaturą kaszubską, podhalańską lub świętokrzyską „szkołą” poezji ludowej.

Kiedy już wybrane elementy krajobrazu, pamiątki, symbole i hasła zyskały wyraz poetycki i kiedy poszczególne wiersze stały się substytutami emocjonalnych znaczeń tamtych „pamiętek” regionalnych — rama przestrzenna idei regionalnej zyskała najtrwalszy kształt, jakim jest kształt literacki. Nawet dla współczesnej poezji regionalnej zasięg czynności twórczych wyczerpuje się niejednokrotnie w aluzjach do tekstów poprzedników, tekstów uznanych za ekwiwalenty „tematów” regionalnych. Osobowości twórcze wzbogacają się nie tylko o możliwość określania się na tle — „uhistorycznionej” i nacechowanej emocjonalnie przez literaturę — przyrody, co — jak podkreślaliśmy — rewolucjonizuje myślenie poetyckie, akcentując jego estetyczną istotę. Operowanie obrazem, pejzażem, motywami geograficznymi i historycznymi, a nie wyłącznie określanie się na ich tle, ujawnia nowe tendencje poetyckie, dochodzące coraz częściej do głosu w analizowanych zjawiskach poetyckich. Twórca „odnajduje się” w przekształcaniu, tworzeniu sensów, a nie ich reprodukowaniu. Stąd też można w antologiach wyznaczyć grupę tekstów poetyckich, które znamionują mówienie we własnym imieniu, przekształcanie

zastanego „krajobrazu regionalnego”. Zatem opisy konkretnych przeżyć, oporu stawianego żywiołom, relacje o autentycznych zdarzeniach, ujawniają bardziej naturalne więzi człowieka ze światem, aniżeli teksty deklaratywno-opisowe, które uchodziły za substytut poetyckiej refleksji.

Współczesna poezja regionalna i poezja „w regionie” jest zjawiskiem żywym, choć wciąż jeszcze „porażona” jest historią. Jej historia — jak można było się przekonać — określa stan dzisiejszy, ale jednocześnie stanowi szansę rozwoju tej poezji, przekształcenia jej w poezję zdominowaną przez cele estetyczne. Nadwyżka historii, pielęgnowanie odrębności — choć to brzmi paradoksalnie — jest cechą charakterystyczną dla wstępnych etapów w rozwoju tzw. „literatur regionalnych”. Zaskakujących w tym względzie przykładów dostarcza poezja młodych Podhalan, którzy odebrali bardzo często wyższe wykształcenie. Jest to już nie „poezja regionalna”, inspirowana niekiedy bardzo formalnie (zewnętrznie) przez tematykę regionalną, ale poezja „w regionie”, uprawiana przez jego mieszkańców. I tu może następować usunięcie wszelkich dystansów, barier i uprzedzeń do tego stopnia, że pisarz czuje się prawdziwie twórcą ludowym, a autentyczny twórca ludowy pisarzem bez przymiotników. Symbole i znaki starej idei regionalnej nie są istotą poezji „w regionie”, treścią jedyną czy konieczną. Tu właśnie znaczenie terminu „poezja regionalna” w bardzo znacznym stopniu zaczyna pokrywać się ze znaczeniem pojęcia pisarz-amator; jeśli przyjąć, że każdy autentyczny pisarz jest przede wszystkim amatorem i za każdym razem staje się w działaniu twórczym pisarzem „na nowo”.

W słowie wstępnym do ogłoszonego na łamach „Regionów” wyboru poezji młodych Podhalan czytamy: „Nastąpiło rzadkie w historii literatury zjawisko har-

monijnego przejścia lutni bez zwykłego w takich razach odcinania się lub burzenia dorobku poprzedników. To samookreślenie młodych przez kontynuację, a nie przez negację zdaje się mieć dwie przyczyny. Pierwszą jest wspomniane wyżej poczucie zagrożenia cywilizacyjnego, drugą — ludowa tradycja przekazywania dziedzictwa, kiedy to nawet w sprawach spornych częściej decydują racje nadrzędne niż osobiste". Młodzi poeci Podhala prezentują w swych wierszach — czytamy dalej w komentarzu — „[...] bezgraniczne umiłowanie ziemi rodzinnej, gór, gwary, muzyki, śpiewu, rzeźby, stroju. Są to dla nich wartości święte, symbole przymierza między dawnymi a nowymi laty, których ocalenie i wzbogacenie jest najważniejszym zadaniem ich życia”¹⁵.

Jakże wieloznacznego sensu nabiera dzisiaj formuła wrastania we własne korzenie, którą w formie oskarżenia zafundował Karol Irzykowski autentyzom. Światowy sukces amerykańskiej książki Alexa Haley'a pt. *Korzenie* (i serialu telewizyjnego) jest zjawiskiem niezwykle symptomatycznym. Polskim odpowiednikiem *Korzeni* jest — jakże często wykorzystywany w literaturze nurtu ludowego — wątek zobowiązań wobec kulturowego rodowodu, uczynienia z dawnych kompleksów źródła dzisiejszej twórczości¹⁶. Można jednak przypuszczać, iż wkrótce kategoria plebejskiego rodowodu jako wartości „na dziś” zostanie nadużyte, wykorzystana dla celów pozaartystycznych. Rychło też, a symptomy tego zjawiska dostrzegamy coraz częściej, kulturotwórczy sens poszukiwania wartości w rodowodzie społeczno-kulturowym może zostać wypaczony przez reakcje krytyki, która wiele rzeczy może

¹⁵ K.G. (Klemens Górski), *Poezja młodych Podhalań*, „Regiony” 1977, nr 2.

¹⁶ *Źródło*. Z Wiesławem Myśliwskim rozmawia Krystyna Nastulanka, „Polityka” 1974, nr 44.

„zbyć" jednym hasłem o licytacji rodowodów¹⁷. Trzeba jednak dodać, że tylko szczególne sytuacje historyczno-kulturowe aktywizują w kulturze i literaturze kategorię rodowodu społecznego. Nie znała jej — w takiej postaci — kultura renesansu. Kategoria rodowodu jest odmianą „skazania" kulturowego. Będąc „skazaniem" jest w pewnych okresach szansą. Nie można jej traktować jako czegoś ponadhistorycznego, co ma jednoznaczną i w każdej epoce progresywną wartość.



W kontekście powyższych rozważań szczególnego znaczenia nabierają wydawnictwa wydobywające na światło dzienne zapomniane lub nie znane dotychczas zjawiska kultury i literatury w poszczególnych regionach. Mamy tu na myśli m.in. wydawnictwa Instytutu Śląskiego w Opolu czy też publikacje Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, ogłaszane nakładem Wydawnictwa „Pojezierze". Sytuacja regionów „przygranicznych", sytuacja ludzi żyjących — jak pisał Rafał Urban — „na Miedzy Narodów" czy też sytuacja regionów, które przez wieki znajdowały się poza systemem państwowości polskiej, dostarcza niezwykle interesujących konkretów dla rozważań nad historią kultury polskiej. Sprawy te podejmował ostatnio na łamach „Opola" Zbigniew Zielonka w/ swoim cyklu *Rozważania o Śląsku*, zwracając uwagę na potrzebę nowego widzenia problematyki kul-

¹⁷ „Co ciekawsze i trudniejsze do zrozumienia — stwierdza Włodzimierz Maciąg — nie potrzebna do tego także wiedza socjologiczno-środowiskowa, jaką nas niejako szantażują pisarze ze środowiskowym pochodzeniem (sic!) i zapleczem w rodzaju np. Edwarda Redlińskiego. Tacy pisarze lubią nas straszyc obietnicami, że nam wszystko, co wiemy o świecie zblednie — gdy nam odkryją tajemnice swego środowiska". (W. Maciąg, *Żywioł*, „Nowe Książki" 1977, nr 22).

tur regionalnych, które traktuje nie jako przejawy o d-rębności, lecz jako elementy pewnych całości kulturowych. Są to elementy pozostające w historycznie różnych relacjach w obrębie tych całości, które odpowiadają poszczególnym etapom historycznego rozwoju kultury polskiej. „Droga poetycka z Nagłowic do Czarnolasu — pisze Zielonka — jest bodajże dłuższa niż z Rożdzenia do Czarnolasu, ale literaturoznawcy posługują się nie tymi, co należy, mapami, lecz ciągle tylko mapami polityczno-administracyjnymi, które w końcu XVI wieku oddzielały cesarski Śląsk od Rzeczypospolitej”¹⁸. Jest to więc nie tylko ważny problem historii kultury narodowej, ale również, a może nawet przede wszystkim, problem świadomości współczesnej, czyli wyboru tradycji, przywrócenia naszej świadomości kulturowej tych obszarów zjawisk, które w minimalnym stopniu do tej pory były uznawane za przejaw kultury narodowej.

Rodzi się więc pilna potrzeba nowego spojrzenia na bogactwo przejawów działania idei regionalistycznych, nawet tych najbardziej tradycyjnych. Przejawy te mogą być uznane za żywy i naturalny przekaz tradycji ludowo-plebejskich w kulturze współczesnej, za integralny sposób ich współczesnego istnienia i oddziaływania. W miejsce bardzo różnych i na różne okazje powoływanych wyobrażeń tych tradycji, pojawia się oto odmiana konkretnego humanistycznego — jakby autowizerunek człowieka, złożony z jego działań. Wydawnictwa typu *Pieśni ludu polskiego w Górnym Szląsku* czy *Szkice* W. Kętrzyńskiego nie mogą być traktowane wyłącznie jako dokumentacja przeszłości, pielęgnowanie „znaków” tej przeszłości czy, w pewnym sensie, odmiana muzealnictwa kulturalnego, literackiego lub folklorystycznego.

¹⁸ Z. Zielonka, *Kłeska urodzaju?*, „Opole” 1978, nr 2.

Można zaryzykować twierdzenie, a może nawet uproszczenie, że sytuacja kulturowa na Śląsku oraz Warmii i Mazurach niemal do dnia dzisiejszego zachowała wiele cech, które były tak charakterystyczne dla epoki Jana z Czarnolasu. Mowa tu o integralizmie kultury renesansu, który nie akceptował pojęcia różnicy kulturowej, nie „folkloryzował” ludu i kultury ludowej, jak miało to choćby miejsce w romantyzmie. Przywołany wyżej integralizm kultur regionalnych wymaga oczywiście gruntownych studiów, które zweryfikowałyby nieliczne jeszcze dziś sądy na ten temat.

Analizując sytuację, jaka wytworzyła się w kulturze polskiej na Mazurach w drugiej połowie XVII wieku, A. Wakar przypomina charakterystyczne fakty: „[...] na Mazurach wciąż jeszcze powstawały polskie dzieła literackie. Powstawały w izolacji od wpływów współczesnej im literatury polskiej, co najwyżej czerpiąc żywotne soki ze wspólnych z nią korzeni: literatury okresu Odrodzenia. Rodzajem kodeksu poezji mazurskiej z wieków XVII i XVIII stał się ułożony przez Jerzego Wasiańskiego i wydany w 1741 roku przez firmę Hartunga w Królewcu *Nowo wydany Kancyonał Pruski zawierający w sobie Wybór Pieśni Starzych i Nowych w ziemi Pruskiej i Brandeburskiej zwyczajnych*. Zawierał on głównie utwory poetów mazurskich, albo oryginalne, albo przetworzone z niemieckiego, ale też trochę utworów i innych poetów polskich, przede wszystkim Jana Kochanowskiego, który ciągle w wiekach XVIII XIX był najbardziej ulubionym poetą polskim na Mazurach. [...] Drukowano ten *Kancyonał* czcionkami gotyckimi, jak całą polską literaturę na Mazurach, jak niegdyś całą literaturę polską czasów Odrodzenia”¹⁹.

¹⁹ A. Wakar, Wstęp do zbioru *Szkieł W. Kętrzyńskiego*, „Pojezierze”, Olsztyn 1977, s. VII. Najpełniejszą egzemplifikacją

Podobną sytuację zauważają historycy kultury na Śląsku. „Kochanowski jest tak samo «śląski» (o czym przez trzysta lat wiedzieli wydawcy kancjonałów i śpiewników na Śląsku), jak poznański czy małopolski” — stwierdza Zielonka, a Jerzy Pośpiech, pisząc o tradycjach folklorystycznych na Śląsku, dochodzi do następujących wniosków: „Znacznie mniejszy wpływ na śląskich miłośników folkloru wywarły tendencje oświeceniowe i romantyczne”²⁰. Wydaje się, że przejawy integralizmu kulturowego, tak charakterystycznego dla kultury renesansu, można wskazać również w innych regionach kraju, a w literaturze współczesnej pogłosy tej sytuacji kulturowej można wyraźnie odczytać w praktyce poetyckiej Tadeusza Nowaka, głównie w *Psalmach*, oraz licznych autokomentarzach i wywiadach. „Im, tym bezimiennym i niepiśmiennym jestem winien taką samą wdzięczność, jak Rejowi, jak Kochanowskiemu” — stwierdzał Nowak odpowiadając na ankietę *Pisarz i tradycja literacka*, którą przed laty ogłosił „Tygodnik Kulturalny”. W innym miejscu, w wywiadzie dla „Nowych Książek”, autor *Psalmów* stwierdzał: „Twórczość Kochanowskiego znana była w tradycji ludowej jako fakt anonimowy, a więc własny, wspólny całej społeczności ludowej. Była śpiewana jak pieśni ludowe. W dzieciństwie i później mogłem to sam sprawdzić. Staruszki, modląc się psalmami w kościelnej kruchcie, przeżywały grozę i piękno. Wydaje się, że droga twórcza większości autentycznych pisarzy ludowych bezświadomie, z większym czy mniejszym efektem, wiedzie ku twórczości Kochanowskiego”²¹. W języku tyleż własnym, ludowym, co w języ-

cję tych zagadnień przynosi rozprawa A. Staniszewskiego pt. *Kult Jana Kochanowskiego na Mazurach 1767—1939*, „Regiony” 1980, nr 3.

²⁰ J. Pośpiech, *Tradycje folklorystyczne na Śląsku w XIX i XX w. (do roku 1939)*, Wrocław 1977, s. 2.

ku Kochanowskiego, ułożyła swe najwspanialsze strofy świętokrzyska poetka ludowa — Katarzyna Zaborowska²².

*
* *

Pilna potrzeba refleksji nad kulturami regionalnymi, nad literaturami regionów rzadko była realizowana w sposób nowoczesny, aczkolwiek mamy tu np. interesujące, kompleksowo pomyślane studia Zdzisława Hierowskiego i innych. Nie posiadamy jednak syntetycznej refleksji nad zjawiskami piśmiennictwa regionalnego, którego opracowania są w dalszym ciągu porażone tradycjonalistycznymi i przestarzałymi dziś koncepcjami regionalizmu. Zwracając uwagę przeważnie na odrębności i różnice kulturowe nie mogły uwzględniać całościowego obrazu kultury, nawet jeśli ten obraz był teoretycznie do pomyślenia. Działania regionalistyczne skupiały najczęściej swą energię na utwierdzeniu odrębności kulturowych poszczególnych regionów, a nie budowaniu poczucia partnerstwa humanistycznych treści kultury. Zagadnienie relacji między kulturami regionalnymi a kulturą ogólnonarodową stawiane było najczęściej w sposób formalistyczny jako relacja pomiędzy „niższym” i „fragmentarycznym” a „wyższym” i „całościowym”, z pominięciem perspektywy antropologicznej, jaka rysuje się w centrum tej problematyki.

²¹ *Bunt i mądrość ludzkiej wspólnoty*. Z Tadeuszem Nowakiem rozmawia R. Sulima, „Nowe Książki” 1970, nr 16.

²² Szerzej piszą na ten temat w pracy *Folklor i literatura. Szkice o literaturze i kulturze współczesnej*, Warszawa 1976, s. 99—103. Doskonały przykład integralizmu kulturowego znajduje czytelnik w publikacji zbiorowej pt. *Rodzina Wagów w kulturze polskiej*, Warszawa 1974. Por. na ten temat: R. Sulima, *O pożytkach historii kultury*, „Regiony” 1976, nr 3.

Idee regionalistyczne, jakie znamy dziś w tradycyjnym wydaniu, nie „otwierają” procesów przeżywania kultury, nie nakierowują ich na jednostkę, ale przede wszystkim na — wyodrębnioną etnograficznie, językowo czy historycznie — zbiorowość. Wydaje się, iż dosyć często treścią regionalizmu jest pielęgnowanie idei regionalistycznej, a więc są to wyłącznie dzieje instytucji, życiorysy działaczy, bez uwzględnienia różnorodności adresatów tej idei oraz tego, co adresat z tą ideą robił. Na ten aspekt współczesnej działalności regionalistycznej zwrócił ostatnio uwagę J. Pomorski, rozróżniając regionalizm jako „postać lokalnych ruchów ochrony zabytków, przyrody i folkloru” oraz przejaw „działalności lokalnie określonej i wypływającej z rzeczywistych zainteresowań mieszkańców — nieważne: podhalańskiej wsi czy osiedla mieszkaniowego w Warszawie”²³.

Kultury ludowe istniały realnie wyłącznie jako kultury regionalne. Taki właśnie punkt widzenia mógłby — gdzie to możliwe — wyraźniej profilować cele edytorskie, i na ile się da, aktywizować współcześnie — poprzez odpowiednie komentarze, wstępy, wybór adresata edycji, przypisy itp. — świadomość tradycji ludowych, „oczyszczać” je — jak to postulował Bertolt Brecht — z wszelkich mitologii i sakralizacji. Oczywiście, mówimy tu o celach dalekosiężnych, do spełnienia których zaledwie fragmentarycznie mogą się dziś przyczynić nowoczesne edycje i reedycje tekstów ludowych. Jeśli mamy dziś nawiązywać intelektualny kontakt z tradycjami ludowo-plebejskimi, to poznanie ich, w najbardziej organicznej i pełnej postaci, możliwe jest właśnie dzięki badaniu konkretnego kulturowego tych regionów, gdzie kultura ludowa^v była zarazem

²³J. Pomorski, *Powrót do regionalizmu*, „Magazyn Kulturalny” 1977, nr 4. Tenże, *Nowy regionalizm*, „Życie Literackie” 1980, nr 16.

przejawem kultury narodowej (Śląsk, Warmia i Mazury). Tam właśnie można obserwować nośność tradycji ludowych, ich humanistyczną otwartość. W takich warunkach tradycje ludowe podlegają najwyższej próbie, ale też rzetelna wiedza o ich funkcjonowaniu pozwala przekreślić wiele złudzeń, jak choćby przyjmowane bezkrytycznie, przekonanie o możliwości budowania kultury „od nowa” dzięki pielęgnowaniu odrębności czy podtrzymywaniu przeświadczeń o osobnej pełni ludowo-regionalnych tradycji w kulturze współczesnej. Z drugiej strony, historia kultury wielokrotnie ujawniała, iż pielęgnowanie odrębności bywało określoną fazą procesów kulturowych, a tym samym pozytywną przesłanką przemian kulturowych. Instytucjonalizacja myślenia o różnicach i odrębnościach rodziła zazwyczaj zjawiska negatywne.

Przywołane wyżej problemy tylko w pewnym zakresie i raczej „nie wprost” mogą być odniesione np. do zbioru śląskich pieśni ludowych J. Rogera i wydawnictw analogicznych. Badanie śląskiej pieśni ludowej w jej historycznym ujęciu — to badanie szczególnie wartościowego konkretnego kulturowego. Pieśń ta, podobnie jak pieśń z innych regionów, które znalazły się poza granicami państwowości polskiej, funkcjonowała w internetycznym środowisku kulturowym, a przez to jakby dodatkowo obsługiwała inne układy kultury, sama też stwarzała nowe sytuacje i znaczenia kulturowe. Śląska pieśń ludowa nie musiała znaczyć w kulturze regionu dzięki wyróżnikowi „ludowości”, czyli jej ludowej odrębności, która znaczyłaby odrębność wizji świata i hierarchii wartości.

Konsekwencje romantycznego zachwyty nad ludem nie przyczyniły się tu do, daleko idących gdzie indziej, deformacji obrazu kultury ludowej i oderwania — prawie po dzień dzisiejszy — wizerunku chłopca i jego światopoglądu od macierzystej kultury ludowej, od

realiów tej kultury. Sytuacja repertuaru pieśniowego na Śląsku neutralizowała w pewnym sensie kwestię społecznej i historycznej genezy tekstu, akcentując jednocześnie jego funkcję jako nośnika polskości. To co było polskie, było ludowe. Powyższa generalizacja przywołuje — wspomniane wyżej — wątki integralizmu kulturowego. „Osobliwością regionalną Śląska, na którą zwrócono uwagę dopiero w późniejszych badaniach — pisze Jerzy Pośpiech — jest zjawisko współistnienia wielu wytworów kulturowych z różnych epok historycznych, przy równoczesnym rozwoju lokalnych odmian. [...] Własny bogaty zestaw kulturowy wytworzony przez Ślązaków okazał się wystarczający i dość oporny na obce naleciałości. Na taką ocenę pozwala nam perspektywa historyczna”²⁴.

Można powiedzieć, że obowiązywał tu inny paradygmat kulturowy. Warunki funkcjonowania kultury uczyniły ją niezwykle plastyczną, a rozbudowana kultura bytu jakby podporządkowała sobie inne połacie kultury. Folklor i kultura ludowa stwarzały wiele „zastępczych” instytucji polskiego życia kulturowego. Przypomina to w wielu wypadkach sytuację tzw. romantyzmu krajowego. W przypływie romantycznych zainteresowań ludowością teksty folkloru, a pieśń ludowa przede wszystkim, podlegały intensywnemu procesowi wyobcowywania się z kultury macierzystej. Można z pewnym prawdopodobieństwem orzec, iż sytuacja śląskiej pieśni ludowej wyglądała inaczej, ponieważ pieśń nie mogła być „odrywana” od ludowego podłoża przez „opracowywanie” jej np. na kartach „zewnętrznej” wobec folkloru literatury. Teksty pieśniowe żyły przede wszystkim w postaci ustnej, a nawet jeśli funkcjonowały w formie druków ludowych, co na Śląsku miało rzeczywiście miejsce, to

²⁴ J. Pośpiech, op. cit., s. 47.

jednak psychospołeczna sytuacja ich odbioru nie różniła się zbytnio od sytuacji transmisji ustnej. Można nawet powiedzieć, że na odwrót, właśnie słowo drukowane zostało jakby przysposobione do obiegu ustnego, co mogło wynikać z odmienności struktur komunikacji kulturowej w obrębie społeczności rodzinno-sąsiedzkich i lokalnych.

Wracając na grunt ogólniejszych rozważań przychodzi postawić pytanie, jak spożytkować dziś tę wielokształtną i wieloznaczną „substancję” regionalną, jak w sposób nowy na nią spojrzeć (a sprawa cała polega chyba właśnie na spojrzeniu), aby dotrzeć do nurtów prawdziwie żywych, aby nie trudzić się egzemplifikowaniem idei regionalistycznych, ilustrowaniem wyobrażeń powstałych „na zewnątrz” kultur regionalnych²⁵.

Jednym z takich punktów widzenia może być uznanie „substancji regionalnej” za integralną formę ist-

²⁵ Krąg problemów zbliżonych do klasycznej problematyki regionalistycznej staje się wciąż przedmiotem licznych dyskusji i sporów, jakie toczyły się na łamach „Polityki”, „Kultury”, „Tygodnika Kulturalnego” oraz pism regionalnych. Na uwagę zasługują m. in. prace: E. Balcerzan, *Regiony słowa*, „Kultura” 1976, nr 4; N. Kracherowa, *Marzy mi się więź z Warszawą*, „Kultura” 1976, nr 6; B. Gołębiowski, *Regionalizm i demokracja*, „Regiony” 1977, nr 3; A. Krzemiński, *Losy wygrane, losy przegrane*, „Polityka” 1980, nr 18. Wypowiedzi teoretyków i praktyków przynosi publikacja pt. *Kongres Regionalnych Towarzystw Kultury. Materiały i dokumenty*, COMUK, Warszawa 1979. Szczególnie istotne w przebudowywaniu myślenia o regionalizmie wydają się inicjatywy krakowskiego „Magazynu Kulturalnego” (m. in. roczniki: 1972, nr 1; 1973, nr 3) oraz białostockich „Kontrastów” (rocznik 1979). W zamieszczonych na łamach tych periodyków wypowiedziach zarysowały się wyraźnie problemy policentryzmu kulturowego, jako przesłanki wizji przyszłej kul-

nienia tradycji ludowo-plebejskich w kulturze współczesnej. Zatem, nawet najbardziej staroświeckie i konserwatywne techniki wyrazu, jakie możemy często spotkać na kartach omawianych tu antologii, mają swoją wartość i doniosłość dla kultury współczesnej, jeśli widzi się ich twórcę, użytkownika, adresata, czyli przyjmuje się perspektywę antropologiczną.

Regionalizm staje się dziś funkcją poszukującej świadomości literackiej, która „przetrawiła” już biblioteki, ale też gwałtownie rozszerzyła zakres tego, co literackie.

Znaczące uwagi na temat „lokalizmu z wyboru” i „dobrowolnego skazania się” na wybrane miejsce świata przedstawił ostatnio Waldemar Siemiński: „[...] drugi lokalizm [lokalizm z wyboru — R.S.] jest na tyle aktem jego [człowieka — R.S.] dobrej, swobodnej woli, że trudno tu wprost mówić o «przypisaniu» i o bezpośredniej «konieczności» związku. W tym leży chyba olbrzymia siła owego drugiego lokalizmu [...] jak w każdym zainteresowaniu lokalnym, coraz powszechniejsze dziś przekonanie, że «small is beautiful»,

tury polskiej. W ankiecie „Kontrastów” pn. *Czy prowincja ma szanse* głos zabierali kolejno: Jerzy Chłopecki, Bronisław Gołębiowski, Jerzy Kmita, Edmund J. Osmańczyk, Jan Szczepański, Jerzy Topolski, Władysław Loranc, Andrzej Siciński, Wojciech Zukrowski, Witold Nawrocki, Stanisław Olędzki, Bogdan Suchodolski, Jerzy Grzybczak, Julian Kawalec, Andrzej W. Pawluczuk i in. Dyskusję zainicjowała rozprawa Klemensa Krzyżagórskiego pt. *Pożegnanie badaczy. Z ankiety „Kontrastów”* — oprócz powszechnej zgody dyskutantów na policentryzację życia kulturalnego, to samo potwierdziła ankieta „Magazynu Kulturalnego” — dało się odczytać także bezsilny wręcz sprzeciw wobec braku konsekwencji w realizowaniu tej koniecznej wizji przyszłości (por. wypowiedzi J. Szczepańskiego, J. Topolskiego, W. Nawrockiego i B. Suchodolskiego). Nową próbą spojrzenia na sprawy regionalizmu jest praca zbiorowa pod red. Jerzego Damrosza pt. *Tradycja i nowoczesność w kulturze wsi*, Warszawa 1979.

przecucie, że tylko w wymiarze miejscowym ograniczenie całego kontekstu jakiejś fascynującej nas sprawy pojedynczego człowieka jest możliwe dla samotnego myśliwego losów ludzkich — pisarza". Tak pojęty antropologizm jako „lokalizm z wyboru" ma jeszcze inny aspekt. Znosi w myśleniu o kulturze podział na „regionalne" i „narodowe", znosi opozycję: miasto—wieś, oddala nadużycia i mitologizacje kategorii rodowodu, czyni ambiwalentnym „podnoszenie" regionalnego do „narodowego". „Wyboru — pisze dalej Siemiński — dokonuje się zwykle po rozważeniu najróżniejszych alternatyw. Jest on zwykle metą długiej drogi poszukiwań i w tym sensie nie jest przypadkiem. [...] Miejscowe przestaje być w trakcie takiego wyboru charakterystyczne, staje się szczególnym przypadkiem czegoś ogólniejszego. Doświadczenie kogoś, kto doszedł do swej lokalnej ojczyzny poprzez wybór, podpowie mu prawdopodobnie, że ów szczególny przypadek ogólnego, jakim jest wybrane miejsce, nie ma nic wspólnego ze składową sumy mechanicznego dodawania, że owo szczególne jest tu w ogólnym na zasadzie inności, a nie powtarzalności. I w tym leży największa siła wolnego wyboru swego miejsca, regionu, ojczyzny"²⁶.

*
* *

S u b s t a n c j a l n e (ewolucjonistyczne) rozumienie regionalizmu literackiego, jakie dominuje np. w przywoływanej już koncepcji Zdzisława Hierowskiego (*Życie literackie na Śląsku w latach 1922—1939*, Katowice 1969) zostaje dopełnione, a dziś w pewnym sensie

²⁶ W. Siemiński, *Sztuka związana z Kazimierzem*, „Literatura" 1979, nr 36. Por. także: B. Hussakowski, *Prowincjonalne paradoksy*, „Magazyn Kulturalny" 1973, nr 3 oraz B. Suchodolski, *Życie horyzontalnie*, „Kontrasty" 1979, nr 11.

zaprzeczone, przez ujęcie relacyjne, które odpowiada potrzebom oraz praktyce działań współczesnych.

Model substancjalny rodził się i potwierdzał w realiach właśnie tam, gdzie — poprzez choćby formalną naoczność granic zaborów — najsilniej było odczuwane oderwanie od całości spraw polskich, gdzie decydował przecież relacyjny charakter związków między arealami kultury, tyle że w funkcji „zamykającej”. „Kiedy w drugiej połowie XIX wieku kształtowały się na terenie trzech zaborów programy i formy działania polskiego ruchu regionalistycznego — ówczesne warunki sprawiły, że separatyzm kulturalny był w nich prawie nieobecny. I nie dążenie do autonomii danego regionu wybijało się tu na plan pierwszy. Rozwijanie własnego, separatystycznego programu odrębności kulturalnej regionu, pozostającego w terytorialnych granicach większego obszaru państwowego, miało tu szczególny charakter. Była to bowiem forma separowania się od narzuconej polityki kulturalnej w imię szeroko pojętej wspólnoty z kulturą polską. To więc poszukiwanie autonomii kulturalnej, ów szczególny separatyzm, miały służyć przetrwaniu polskiej kultury i polskiej tradycji [...]. Tak więc to tu brało swój początek nastawienie tradycjonalistyczne. Przeciwstawiano się bowiem warunkom istniejącym w imię tego, co było, w imię przeszłości: dawnej chwały, wiary ojców, tradycji. Badanie historii regionu służyło przede wszystkim ukazaniu dawnej wielkości Polski”²⁷.

²⁷ J. Kossak, *Wypowiedź na Kongresie Regionalnych Towarzystw Kultury, Olsztyn, 2—3 VI 1977* [w:] *Kongres Regionalnych Towarzystw Kultury. Dokumenty i materiały*. COMUK, Warszawa 1979, s. 43-44. Na użytek naszych rozważań pominięliśmy szczegółową problematykę historyczną, pomijamy także — co może budzić sprzeciw — historię idei regionalistycznych z ich europejskimi wersjami oraz tak znanymi przejawami, jakie miały miejsce w kulturze polskiej (S. Że-

Wszelkie odmiany regionalizmu dadzą się wyjaśniać dzięki — leżącej u ich podstaw, choć rzadko pojawiającej się w refleksji — dialektyce i historycznej dynamice zjawisk kulturowych, która daje dziś znać o sobie w formule „dialogu kultur”. Cechy społeczności terytorialnych, charakterystyki społeczno-kulturowe poszczególnych regionów, pochodzą w znacznej mierze „z zewnątrz”. Są cechami relacyjnymi, a nie wyłącznie inherentnymi, czyli takimi, które można niejako wywieść z samej rzeczy. To znaczy, że istotne cechy społeczności terytorialnych (kultur regionalnych) wyznaczane są przez skomplikowaną sieć związków i zależ-

romski, F. Bujak, A. Patkowski). Ogólne informacje na temat regionalizmu zawierają m. in. prace: J. Kossak, *Rozwój kultury w Polsce Ludowej*, Warszawa 1974 (przede wszystkim rozdział pt. *Ruch społeczno-kulturalny*); J. Nowak-Dłużewski, *Udział regionu kieleckiego w kulturze narodu*, Kielce 1947; B. Gołębiowski, *Genealogia regionalizmu*, „Tygodnik Kulturalny” 1969, nr 46—47; Tegoż, *Kultura i ruch społeczny*, Olsztyn 1976; H. Mossakowska-Mazany, *Regionalne towarzystwa kultury*, COMUK, Warszawa 1977. Na uwagę zasługują tu liczne prace mówiące o ideach regionalnych i dorobku poszczególnych regionów (np. Z. Hierowskiego, W. Gębika, W. Wnuka i in.).

Pominęliśmy także społeczno-gospodarcze aspekty regionalizmu, np. prace dotyczące gospodarki poszczególnych regionów (głównie wg starego podziału administracyjnego). Serię takich monografii wydało Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Z konieczności nie mogliśmy uwzględnić aspektów regionalistycznych w badaniach naukowych, np. demografii, ekonomii, historii, etnografii. Na szczególną uwagę zasługuje koncepcja tzw. monografii iterenowych (F. Bujak), które z różnym nasileniem kontynuowane są do dziś. Po roku 1956 obserwujemy intensyfikację tego typu publikacji, firmowanych bardzo często przez poważne placówki naukowe, np. terenowe oddziały różnych towarzystw naukowych. Dla przykładu wymienimy: *Powiat lipski. Geograficzno-ekonomiczne problemy współczesne*. Praca zbiorowa pod redakcją St. Berzowskiego. Nakładem Radomskiego Towarzystwa Naukowego, Radom—Łódź 1972. Inny przykład stanowią monografie

ności ogólnych, obowiązujących w danej formacji społeczno-ekonomicznej, w danym systemie stosunków społecznych i politycznych. Społeczności i kultury regionalne mogą być „zamknięte” lub izolowane ze względu na swoją pozycję w systemie stosunków makrospołecznych. Izolacja nie musi wynikać np. z cech geograficzno-terytorialnych, ale jest „ukierunkowanym” historycznie aktem dynamiki społecznej, aktem dialektyki kultury. To, co ludzie robią w obrębie wspólnoty, jak i to, że się z nią identyfikują, określone jest przez to, co dzieje się na „granicy” wspólnoty. Wszystko to ma określone znaczenie dla ruchów oraz idei regionalistycznych, które — jak wynika z wielu deklaracji — zdają się wyrastać same z siebie. Regionaliści rzadko uświadamiają sobie, iż stali się regionalistami ze względu na pozycję, jaką przyjęty przez nich wariant kultury zajmuje w dynamice makroprocesu kulturowego. Nie wyczerpuje to, oczywiście, niezwykle złożonej u nas historycznej problematyki regionalizmu, ale nakazuje dostrzegać sprawę rzadko brane pod uwagę w teorii i praktyce regionalizmu.

Regionalizm w swej najgłębszej istocie nic jest zjawiskiem „samowzbudnym”, nie może być uznany za

przygotowywane przez organizatorów życia społecznego i kulturalnego, które skonstruowane są jako osobiste wspomnienia. (M. Porzuczek, *Awans regionu*, Warszawa 1976; F. Mleczek, *Wieś rodzinna wzywa*, Warszawa 1963). Można więc powiedzieć, że regionalizm jest — powracającą z różnym nasileniem i w coraz innych kontekstach historycznych — odmianą ideologii literackiej, ale także postawą badawczą, metodą poznania kultury. Uwidocznia się to m.in. w pracach: F. Kotuli, *Z doświadczeń, prac i przemyśleń regionalisty*, „Lud” 1973, t. 57; Tegoż, *Teren, oni i ja* [w:] *Prace i materiały z badań etnograficznych*, Rzeszów 1979. Por. także: A. Zyga, *Historia regionu w pryzmacie żywej tradycji* (do roku 1850), „Kwartalnik Rzeszowski” 1976, nr 5.

rodzaj kulturowego samorództwa. Region (kultura regionalna) jest jakby rzeczywistością wtórną, jest lokalnym wariantem obiektywnych możliwości i szans stworzonych przez system stosunków społeczno-kulturowych. Jest więc sposobem przejawiania się tych warunków, które formują się i rozstrzygają gdzie indziej — w makroskali, np. w społecznym podziale pracy. Społeczności regionalne nieustannie doświadczają sprzeczności między obiektywnymi możliwościami danego systemu a realną praktyką życia. Współczesny regionalizm bywa więc świadectwem równych szans systemowych i zróżnicowanych realiów lokalnych, jak również posunięć polityki kulturalnej, akceptujących lub neutralizujących odmienności w kulturze. Nad tym dopiero nadbudowuje się całe bogactwo treści humanistycznych, które jawią się jako wartości bezpośrednio dane, zastane bądź „rozwijające się” same z siebie oraz treści pożądane i możliwe do osiągnięcia.

Model regionalizmu, zrekonstruowany przez Hierowskiego, jest w miarę adekwatny dla pewnej sytuacji historycznej i pozostaje jeszcze dziś dogodną formułą historycznego myślenia o kulturze regionów. Postulowany tu model relacyjny na gruncie literatury współczesnej sprowadza się przede wszystkim do intelektualnego kontaktu z tradycją regionalną, jak każdą inną wartością i może być realizowany jako różnicowanie lub integralne postrzeganie istniejących w literaturze formuł ludzkiego losu, literackich wizerunków człowieka oraz wprowadzanie nowych punktów widzenia problematyki humanistycznej.

Nie idzie więc np. o to, jak tzw. poeci regionalni „robią” poezję, nie idzie też o to, z czego ją robią, ale przede wszystkim o to, kim są dla siebie i drugih poprzez tworzenie poezji oraz przeżywanie dzieł cudzych. Innymi słowy: w jakiś dialogi

emocjonalne, światopoglądowe, społeczne wówczas wchodzi i do jakich dialogów nakłaniają. Nie idzie również o to, jak pisarzy wiąże miejsce urodzenia, ale o to, na jaki rodowód świadomie się skazują, w jakim miejscu na ziemi chcą zobaczyć świat cały, jak uczynił to choćby Bruno Schulz, William Faulkner, Erskine Caldwell, Carlos Fuentes, Gabriel Garcia Marquez, Miodrag Bulatović, Czingiz Ajtmatow, Julian Strykowski, Tadeusz Nowak, Edward Redliński i Wiesław Myśliwski.

Należy więc produkty regionalizmu choćby na moment odebrać regionalizmowi, a przyznać człowiekowi.

Literatura a dialog kultur

Sens dialogu

Dialog jest najgłębszą strukturą współczesnego świata. Dialog to problem sensu: „gdzie zaczyna się świadomość, tam zaczyna się i dialog. Tylko mechaniczne kontakty nie są dialogowe [...]” — stwierdza Michał Bachtin¹. Można również powiedzieć, że dialog jest zjawiskiem najsilniej intensyfikującym wątki świadomości, jest on bowiem „jednym z najważniejszych punktów oparcia dla kultury i myśli ludzkiej, stanowi podstawowy mechanizm ich społecznego funkcjonowania. Tworzy jedną z najważniejszych więzi międzyludzkich. [...] Dotrzeć do tak pojętego zjawiska dialogu — to odkryć głęboko bijące źródło kultury, to uchwycić jej siły sprawcze, to poznawać jej miejsce ukryte, zagadkowe i tajemnicze”². Dialog kultur znaczy tyle samo co „kultura jako dialog”.

Teoria dialogowa ma ogromną siłę diagnostyczną i projektującą, ale też — z braku historycznych konkretyzacji — łatwo może służyć chwytliwym mistyfikacjom, co nie powinno jednak odstręczać od tej teorii, nawet jeśli niekiedy przychodzi chwilowo przecenić jej rolę.

¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Przełożyła N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 64.

² *Dialog w literaturze*. Praca zbiorowa pod redakcją E. Czajlejwicz i E. Kasperskiego, Warszawa 1978, s. 5.

Nasze myślenie o człowieku współczesnym musi zająć się dialogiem kultur (dialogiem tradycji kulturowych) jako procesem najważniejszym, najbardziej znaczącym nie tylko dla kultury współczesnej, ale także dla kultury przyszłości. Na marginesie warto zauważyć, że samo pojęcie „tradycji kulturowej” jest już natury dialogowej. Podjęcie rozważań o dialogu kultur podsuwa pomysły ogólnej teorii procesu kulturowego, dostarcza perspektywy teoretycznej, która służy najbardziej adekwatnie wtedy, kiedy przychodzi mówić o zmianie kulturowej, „przełomie” i „zderzeniu kultur” itp., a więc faktach dziś szczególnie żywo dyskuutowanych.

Próba teorii dialogu kultur jest więc wynikiem ciśnienia chwili, jest próbą dyktowaną przez potrzeby praktyki społecznej[^] kulturalnej i politycznej. Dzisiejsze zainteresowanie dialogiem, w tym również dialogiem kultur, „zrodziła [...] przede wszystkim powszechna, coraz bardziej nagląca potrzeba zrozumienia i praktycznego opanowania rozwijających się we współczesnym świecie różnorodnych form współpracy, kontaktów międzyludzkich i międzykulturowych. Zrodziła goj także potrzeba poznania prawidłowości działających w obrębie tzw. nadbudowy świadomościowej społeczeństwa, określenia zasad i norm powszechnej w nim wymiany «aktów mowy», idei i wartości, zbadania różnorodnych i wielostronnych kontaktów językowych”.

Przesłanki „kariery dialogu” upatruje się przede wszystkim w typie procesów i zjawisk współczesnego życia. „Przykładem mogą być w tym względzie intensywne procesy integracji i różnicowanie się społeczeństw; niwelacja utrzymujących się dotychczas poziomów i hierarchii kulturowych, a równocześnie dalsze — w miarę zanikania zjawiska «kulturocentryzmu», hegemonii kulturalnej poszczególnych ośrodków — róż-

nicowanie się kultur narodowych i podkultur społecznych; konfrontacja ideologiczna a zarazem pokojowe współistnienie rozmaitych systemów ustrojowo-politycznych; masowe zbliżenia czy dystansowanie się ludzi w ogólnościowych procesach imigracji oraz mobilności społecznej; zawiązywanie się coraz to nowych wspólnot ludzkich i manifestowanie zadawnionych odrębności i partykularyzmów"³.

W tak zarysowanej perspektywie dialogowej jako ogólnej teorii współczesnych procesów kulturowych (dialog nazwano bardzo trafnie „swoistą postacią «dialektyki kultury»”), dosyć jasno rysuje się problematyka ludowości, a więc oddolnego, zgodnego z historycznym interesem warstw ludowych, punktu widzenia w kulturze. Ludowość dzisiejsza jest wielowymiarowym dialogiem z tradycjami kultur ludowo-plebejskich, sposobem myślenia o dorobku kulturowym warstw dawniej społecznie zdeprecjonowanych, ale jest także wyborem tradycji i wartości humanistycznych wypracowanych przez inne warstwy społeczne, wartości niezbędnych dla człowieka współczesnego i człowieka przyszłości. Perspektywa dialogowa (płaszczyzna kulturowej świadomości i samoświadomości) pozwala wyraźnie widzieć także granice i zasięg oddziaływania ludowości wśród innych odmian dialogu kulturowego. Pozwala jednocześnie wskazać rzeczywiste szanse i znaczenia tych zjawisk literackich, które są znakowymi nośnikami ludowości; pozwala wreszcie widzieć możliwe warianty przekształceń i transformacji tych zjawisk literackich.

Dialog jako najgłębsza struktura współczesnego świata pozwala dostrzegać, w jakich aspektach kultury ludowość jest treścią (wartością) znaczącą na tyle, że nie

³ E. Kasperski, *Dialog a nauka o literaturze* [w:] *Dialog w literaturze*, op. cit., s. 238.

może być przekreślona ani zastąpiona przez inną ideę, inną wartość. Ale z drugiej strony, dzięki dialogowej strukturze treści kultury możemy też uzmysłwić sobie, w jakich wypadkach ludowość nie może odegrać większej roli, nie może być uznana za panaceum na współczesne dolegliwości życia kulturalnego. Jakże często, jeśli traktuje się ją jako takie panaceum, jej twory artystyczne nie zawsze mogą — we współczesnym świecie — sprostać wyobrażeniom i nadziejom, jakie się z nią wiąże.

Perspektywa dialogowa umieszcza ludowość wśród innych dialogów, pozwala widzieć ją jako partnera dialogów globalnych, zachodzących w ramach kultury narodowej, które interesują tu nas przede wszystkim.

Nigdy do tej pory w dziejach nie zaistniała (przynajmniej u nas) tak silna potrzeba budowania teorii świadomości kulturowej, która wyrażałaby i współkonstruowała zdobywanie przez warstwy ludowe samoświadomości kulturowej, kulturowej tożsamości. Refleksja o świadomości kulturowej nie mogła się pojawić do momentu, kiedy świat dzielił się na kulturę własną (naszą) i brak kultury (nie-kultura), a więc do momentu, kiedy nie zaistniała najpierw — właśnie teoretyczna — możliwość humanistycznego partnerstwa kultur. Jeśli mówiło się o „innej” kulturze, to zazwyczaj za pomocą neutralizujących lub ośmieszających stereotypów, wizerunków zachowań i wytworów.

Dzisiejsza konieczność uznania partnerstwa kultur, uznania klasowych, narodowych czy etnicznych wizji ludzkiego losu za równoprawne, zwraca zarazem uwagę na granice odrębności kulturowych. Załamanie się „kulturocentryzmów”, załamanie się supremacji pewnych kultur, nie zawsze jest zresztą spowodowane czynnikami zewnętrznymi, które opisać najłatwiej, ale bardzo często przez zwykłe wyjąłowanie, bez-

podstawną wiarę we własną dominację. Wszystko to kieruje uwagę ku problemom różnorodności, wielości kultur i tradycji kulturowych. Prowadzi również do wtórnych partykularizmów, także do refleksji nad genealogią kulturową warstw, które zeszyły już ze sceny historycznej. Czy to nie dziś właśnie, kiedy zarysowała się możliwość względnej samodzielności kulturowej warstw dawniej zdeprecjonowanych (ludowych), nastąpił najbardziej pogłębiony rozwój badań np. nad kulturą szlachecką?

Wszelki dialog, wszelka wymiana wartości możliwa jest wówczas, kiedy istnieje świadomość różnic. Wraz z wyrównywaniem się — w skali globalnej — tego, co można nazwać kulturą technologiczną, kulturą polityczną, kulturą bytu, będzie rosło znaczenie różnorodności kultury artystycznej i intelektualnej jako sfery sensu, przechowującej i pielęgnującej pierwiastek humanistyczny, mówiącej o równoprawnych wariantach ludzkiego losu.

Teoria świadomości kulturowej, która miałaby być wyrazem zachodzących dziś procesów w kulturze, byłaby zupełnie czymś innym aniżeli powszechnie dominujące odmiany filozofii kultury czy nawet teorii kultury. Bardziej ściśłą więź z postulowanym tu typem myślenia zachowują jedynie antropologiczne teorie relatywizmu kulturowego i językowego. Wymiana (ruch idei i wartości) może występować jedynie przy istnieniu różnicy potencjałów kulturowych. Te kultury, które hołdowały naśladownictwom, zapożyczeniom, odtworzeniom będą siłą rzeczy zmniejszały ową „różnicę potencjałów”, ograniczały zakres możliwych dialogów; będą więc skazywały się na milczenie. Czyż nie dostrzegamy takich kultur (także kultur określonych społeczną genealogią), które zamilkły, które stają się nieme?

Jedną z najistotniejszych przesłanek humanizmu dru-

giej połowy XX wieku jest treść świadomości kulturowej. Nie jest to więc już opozycja „ja” — „nadprzyrodzone”, „ja” — „natura”, „ja” — „drugi człowiek”, ale opozycja „ja” — „kultura”, a więc widzenie powyższych opozycji jako znaków kultury. Innymi słowy, „ja” zaczyna znaczyć wobec swoich — zagwarantowanych i kultywowanych przez historycznie postrzeganą kulturę — możliwości bycia „ja”; „ja” wobec swego „ja” idealnego, rozpisanego na wszystkie dostępne świadomości przejawy kultury; również „ja” wyrażającego się w tradycjach kultur ludowo-plebejskich.

„Historyczność, uspołecznienie, kultura; oto rozmaite określenia — i zapewne też różne wymiary — nowej «przedmiotowości», z którą ma do czynienia myśl filozoficzna drugiej połowy stulecia” — stwierdza M. Siemek w przedmowie do antologii pt. *„Drogi współczesnej filozofii”*⁴. Można więc powiedzieć, że próba teorii dialogu kultur byłaby równoznaczna z próbą — nie istniejącej do tej pory — teorii świadomości kulturowej, ale z uwzględnieniem także potocznej wiedzy o kulturze. Odnowienie u nas pewnych tradycji myślenia o kulturze, przewyciężenie dominującej jednostronności orientacji ankietowo-statystycznej, musiało w ostatnich dziesięcioleciach zwrócić uwagę na dialog kultur, na wielość i różnorodność tradycji kulturowych: etnicznych, narodowych i wreszcie — co interesuje nas najbardziej — klasowych. Wątki antropologiczne, rozwijane we współczesnym myśleniu o kulturze, poszukującej istoty człowieka integralnego, nie mogłyby się obyć bez rozwijania problematyki różnic kulturowych.

Dialog kultur nie jest tym samym, co zwykło się ujmować pojęciem „zderzenia kultur”. Dialog sytuuje

⁴ M. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku* [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 45.

problematykę kultury na płaszczyźnie świadomości (podmiotowości), „zderzenie kultur” zakłada żywiołowość procesu, w którym na plan pierwszy wysuwa się inercja i „bezwładność” treści kultury. Teoria dialogowa stwarza przesłanki ogólnej płaszczyzny opisu procesów kulturowych, integrującej sens używanych dotychczas, głównie w etnografii, tych pojęć, które są teoretyczną konkretyzacją terminu „zmiana społeczna” lub „zmiana kulturowa”⁵.

Dialog rozumiemy tu jako dialektyczny ruch sprzeczności silnie skorelowany z procesem poznania, w którym kategorie dialektyki są „stopniami” procesu poznawczego⁶. Dialog zatem nie polega na „wyrównywaniu” potencjałów (różnic) informacyjnych, ale ich przekształcaniu, opanowywaniu, odkrywaniu nowych praw powiązań i nowych różnic na drodze społecznego rozwoju. W istocie dialog jest asymetryczny, „przekraczający”, „nadbudowujący” nowe jakości, bez unicestwiania cech tożsamości przedmiotów, którymi się posługuje.; „Przedmiot w ramach dialektyki wiele traci ze swej twardości, niezmienności i stabilności. Zostaje puszczony w ruch i jednocześnie wpleciony w ludzką o nim wiedzę. W konsekwencji jest już nie tym, co dane, lecz tym, co zadane, gdyż staje się celem tego dramatu poznania, jakim jest proces dialogowy. A jednocześnie nie traci swego obiektywnego charakteru, nie rozpuszcza się w subiektywnych o nim mniemaniach”⁷.

⁵ Por. np. B. Kopczyńska-Jaworska, *Tendencje badań nad przemianami kulturowymi* [w:] *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, Ossolineum 1977.

⁶ Por. na ten temat: E. Czapplewicz, *Wprowadzenie do pragmatycznej teorii dialogu* [w:] *Dialog w literaturze*, op. cit., s. 11—19 i s. 46. Por. także pracę zbiorową pt. *Kategorii dialektiki kak stupieni poznania*, Moskwa 1971, s. 3—37.

⁷ E. Czapplewicz, op. cit., s. 40.

Dialog kultur opiera się więc na uznaniu różnic kulturowych, odmienności kultur, czyniąc te kultury równorzędnymi partnerami, podsuwając ich nosicielom wizje nowych powiązań i nowych sprzeczności, realizujących się w ramach nadrzędnych całości np. kultury narodowej czy kultury — mówiąc umownie — światowej. Dialog może podsuwać takie wizje, ponieważ angażuje podmiotowość (świadomość) nosicieli tych tradycji kulturowych. W dialogu „każdy uczestnik jest podmiotem i równocześnie przedmiotem dialogowego oddziaływania”⁸.

Dialog jest formą współbycia. Nie rozstrzyga o jakości tego współbycia, lecz je obiektywizuje. Wzmaga, ale też ostatecznie przewyżcza wszelkie determinacje genealogiczne, rodowodowe. Podsuwa więc szanse poszukiwań genealogicznych, ale też umożliwia otwartą refleksję nad nimi. Znosi wynaturzenia i nadużycia problematyki rodowodowej. Pozwala widzieć w tradycjach różnych kultur przesłankę myślenia o kulturze jako całości. Tak rozumiany dialog kultur jest wynikiem świadomości różnic kulturowych, zarówno społecznych, klasowych, jak też narodowych i etnicznych.

W rozpatrywanym przez nas konkretnym przypadku idzie przede wszystkim o dialogi wewnątrz kulturowe, toczące się w obrębie historycznie ukształtowanej kultury narodowej, w której istnieje wiele — społecznie zróżnicowanych — sposobów myślenia o człowieku. Geneza dialogu zawarta jest niejako immanentnie w tworzeniu się społeczeństw klasowo zróżnicowanych. Dialogi ujawniają się i nabierają znaczenia jako akty świadomości ideologicznej, politycznej i artystycznej w momencie zdobywania przez klasy dawniej społecznie zdeprecjonowane świadomości historycznej i toż-

⁸ Tamże, s. 28.

samości kulturowej. Dzisiaj te właśnie warstwy są aktywną stroną, stwarzającą — w najgłębszych przejawach rewolucji społecznej — płaszczyznę dialogu. W poprzednich okresach historycznych inne warstwy społeczne wytyczały pole możliwych dialogów, zgodnych z ich historycznym interesem. Tym bardziej że był to szczególny typ, szczególny aspekt przejawiania się dialogu, który możemy nazwać najogólniej — dopełnianiem się kultur.

Przesłanką tak rozumianego „dopełniania się kultur” byłoby znane twierdzenie, iż w momencie klasowego różnicowania się społeczeństw jedne warstwy bardziej, a inne w związku z tym mniej, opanowywały i rozwijały określone aspekty ludzkiego bytu. To, co wypracowywały jedne warstwy, wypracowywały kosztem drugich. Co było rozwinięte po jednej stronie (np. kultura bytu w społecznościach chłopskich, kultura techniczna wśród proletariatu, kultura artystyczno-intelektualna wśród klas nieprodukcyjnych) nie mogło być rozwinięte po innej stronie. Dialog kultur uwzględnia więc istotę dawnych antagonizmów społecznych i zróżnicowań kulturowych, co więcej — jest wysoko zorganizowaną formą artykulacji tych różnic. Odmienność kultur zróżnicowanych społecznie polega więc również na odmienności płaszczyzn i środków przejawiania się treści humanistycznych. „Pełnia” humanistyczna jednej kultury była więc zasadniczo inna niż „pełnia” innej kultury. Kultura narodo-
wa istnieje jako całość poprzez dopełnianie się kultur. Warto zauważyć, że teoria dialogowa, akcentująca różnice i dystanse kulturowe, ujawniła swą doniosłość przede wszystkim w momencie zaistnienia zwartej kultury narodowej. Znaczenie i oddziaływanie tej teorii musiałyby być wyraźnie mniejsze np. w momencie kształtowania się świadomości

ci kulturowej tuż po odzyskaniu niepodległości przez Polskę. Potrzebą wówczas najpilniejszą było odbudowywanie kultury narodowej jako jedności; jedności nawet powierzchownej formalnej, poprzez akty ujednocające, normotwórcze, a nie jedności głębokiej, opartej na świadomości różnic, na dopełnianiu się różnych tradycji i zjawisk kultury.

Głęboka wielostronność kultury narodowej zagwarantowana jest historyczną i „równoważną” humanistycznie „jednostronnością” poszczególnych kultur⁹. Nowocześnie, a raczej tylko współcześnie pojęta kultura narodowa, to zagadnienie świadomości dopełniania się kultur. Współczesna humanistyka winna zaproponować płaszczyznę tak rozumianego dopełniania się kultur. Dalekosięzną perspektywę podsuwa teoria dialogowa jako teoria świadomości kulturowej, stwarzająca najbardziej adekwatną — dla inteligencji o nowej genealogii społecznej — orientację intelektualno-artystyczną.

Dialog nie może opierać się na regułach przypominających zasady gry; nie poprzedza go umowa partnerów. Tylko dialog kultur umieszczony na płaszczyźnie geopolitycznej rządzi się uprzednio przyjętymi (uzgodnionymi, a nawet skodyfikowanymi) zasadami. Tak rozumianym dialogiem kultur zajął się ostatnio na łamach „Regionów” B. Gołębiowski, wyróżniając wstępnie dwa aspekty takiego dialogu, aspekty, „które już dziś w świecie, dzięki rozwiniętym środkom przekazu, są prawie powszechne: 1. wymiana i afiliacja wartości między kulturami, 2. konfrontacja i selekcja wartości między kulturami. (...) Wymiana lub afiliacja bądź konfrontacja lub selekcja wartości, wzorów zachowań

⁹ Por. na ten temat m. in.: *Wielość tradycji — jedność kultury*. Z Czesławem Hernasem rozmawia R. Sulima, „Regiony” 1975, nr 4.

i działań między kulturami tworzy dialektykę procesu dialogu kultur, w którym to procesie wyróżnić można dwie podstawowe fazy: informacyjną i adaptacyjną. Faza informacyjna jest o tyle decydująca, że w jej toku podstawowe siły zbiorowości — decydujące o własnej kulturze, w toku konfrontacji danych wartości, wzorów zachowań i działań kultury obcej z odpowiednimi wartościami własnej kultury — dokonują selekcji z punktu widzenia własnych potrzeb i interesów¹⁰.

O interesującym nas tu szczególnie dialogu wewnątrz kulturowym można powiedzieć, że jego reguły ustalają się w samym procesie dialogowym. Rozstrzyga o nich praktyka społeczna, której odmianą jest dialektyka kultury. Do niedawna mówiło się bądź to o „podnoszeniu ludowego do narodowego”, bądź też o „uludowieniu tego, co narodowe”¹¹. Były to tylko przeciwstawne gesty kulturowe, przeciwne odwzorowania tego samego paradygmatu myślenia o kulturze. Dialog jako istota dialektyki kultury pozwala ów paradygmat odrzucić, proponuje zarazem inny, trzeci punkt widzenia; punkt widzenia nowego społecznie podmiotu kultury.

Propozycje dialogowe, propozycje tak rozumianej „dialektyki kultury”, pozwalają mówić o tym, co Claude Levi-Strauss określił „tęczą kultur ludzkich”, a co można również określić mianem dopełniania się kultur¹². „Dialog, ściślej, problem dialogu wynika również z odczucia powszechnej, ogólnoludzkiej wspólnoty lo-

¹⁰B. Gołębiowski, *Dialog kultur*, „Regiony” 1979, nr 2, s. 131—132.

¹²Natemat dopełniania się kultur pisze interesująco T. P. Grigoriewa w pracy pt. *Japonskaja chudożestwiennaja tradicija*, Moskwa 1979, s. 14—31.

¹¹Stosunkowo najpełniejszą dokumentację przynosi w tym wypadku książka J. Jastrzębskiego pt. *Wokół kultury i literatury ludowej 1939—1948*, Warszawa 1978, s. 84—104.

su, wzajemnej współzależności społecznej i kulturowej"¹³. Rozszerzający się zakres naszego poznania zmusił nas do uwzględnienia „innych” kultur, innych formuł ludzkiego losu. W ten sposób — w aktach świadomości kulturowej — rozszerza się bogactwo ludzkich losów, rozszerza się wiedza o możliwościach człowieka. Ulega rozbiću kulturocentryczna orientacja w humanistyce. W orbitę naszej świadomości wchodzi wersje losu przedstawiciele różnych klas i grup społecznych. Podważone zostaje przekonanie o jedyności i pełni własnej (wywiedzionej każdorazowo z macierzystej kultury) wizji świata i koncepcji losu.

Jedna kultura nie może „poznać siebie”, nie może zdobyć świadomości siebie bez rozpoznania się, „przejrzenia się” w lustrze innej kultury. Cechy jednej kultury można opisać w „języku”, w substracie innej kultury. Innymi słowy, opisanie cech jakiejś kultury możliwe jest ze względu na stwierdzenie braku tych cech w innej kulturze. Urbanizacja jest funkcją natury, naturę zauważa się poprzez urbanizację — by przywołać tu najprostszы przykład. Takim więc „dopełniającym” sposobem opisanja współczesnego człowieka będą m.in. próby opisanja go w systemie rozpoznanych znaczeń kultury ludowej (np. w literaturze nurtu chłopskiego), ale też w systemach znaczeń konwencjonalnie tu określonych i hierarchizowanych, np. systemach znaczeń tzw. kultur peryferyjnych, kultur środowiskowych, kultur marginesu, kultur prowincji, kultur regionalnych itp.

W refleksji o kulturze mówi się np. o „wkładzie europejskiej prowincji” w literaturę naszego stulecia. „Od początku naszego wieku — stwierdza W. Hilsbecher — z piękną regularnością, przede wszystkim

¹³ E. Kasperski, op. cit., s. 238.

w dziedzinie epiki, z rubieży Europy — albo ściślej mówiąc: z europejskich krajów i regionów, które z dala od ośrodków wielkich wydarzeń (wyłączone niejako z historii i pogrążone w pewnego rodzaju bezdziejowości) — przychodzą dzieła o zaskakującej wyrazistości regionalnych środowisk, stworzone przez umysły, które łączą całkowicie «nowoczesną świadomość» z tradycyjnymi formami. Wymienię Skandynawa Hamsuna, Islandczyka Laxnessa, Prowansalczyka Giono, Sycylijskiego Verge, Greka Kazandzakisa, Jugosłowian Andrić i Krležę, Austriaka Doderera i Szwajcara Ramuza"¹⁴.

Słowo z peryferii należy do literatury w sposób bardziej intensywny, aniżeli słowo definiujące literaturę, a więc usytuowane w sferze literackości. Słowo z peryferii ma szansę odtwarzania procesu narodzin słowa literackiego w ogóle, co znaczy tu: odnawia elementarne — choć wciąż inne — pytania wobec literatury.

Taki właśnie „dopełniający się” opis człowieka znosi i przekracza wspomniane wyżej rozróżnienia na literaturę „centrum” i literaturę „peryferii”, literaturę marginesu, prowincji czy literaturę regionalną. Dopełnianie się kultur znosi te podziały, ale — jednocześnie — artykułuje różnice. Nie likwiduje więc przedmiotowej tożsamości obiektów kulturowych, gdyż tak jak nie można „powtórzyć” istoty humanistycznej greckiego eposu, humanizmu dzieł Szekspira czy Dostojewskiego, tak samo nie można „przekroczyć” wspomnianych wersji humanizmu, unicestwić ich, czyli zerwać z nimi stosunku dialogowego.

Myśl o tym, że jedna kultura dopełnia, a nie po-

¹⁴ W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*. Wybór i wstęp S. Lichański. Przełożył S. Błaut, Warszawa 1972, s. 26.

wtarza drugiej, była wykorzystywana najczęściej zupełnie mechanicznie do podkreślenia jedności kultury ludzkiej — stwierdza Grigoriewa. Jedność (całość) pojmowano albo jako tożsamość, albo jako bliską zbieżność elementów. Nie widziano tej jedności jako możliwości współoddziaływania jakościowo różnych mikrostruktur, możliwości „wymieniania się” duchowymi wartościami. Dopiero myślenie kategoriami całości kulturowych uzasadnia i warunkuje potrzebę poznania „innych” kultur, zarówno narodowych, jak też poznania tradycji kulturowych różnych warstw i klas społecznych. Tak pojęte całości kulturowe są relacją różnorodnych tradycji. Tym samym tradycje różnych kultur zyskują wspólną płaszczyznę wzajemnych konfrontacji. Tylko w obrębie tak pojętej całości — jako współoddziaływania jakościowo różnych mikrostruktur, mogą zacząć „mówić” o sobie.

Kultury w izolacji są nieme, milczą jako kultury. Tak pojęte „kultury w izolacji” — choć na dobrą sprawę taka sytuacja nie jest dziś do pomyślenia — nie wytwarzają informacji o sobie dla „innych”, ale mogą stać się w ramach nadrzędnych całości przedmiotem operacji informacyjnych, akcentujących odrębności i różnice kulturowych mikrostruktur. Różnice — to gwarancja elastyczności kultur. Tak jednorodne kultury, jakimi były np. kultury prekolumbijskie, łatwo ulegały dezorganizacji i musiały gwałtownie upaść. C. Levi-Strauss stwierdza m.in.: „Różnorodność [...] jest w mniejszym stopniu wykładnikiem izolacji grup niż łączących je więzów”, natomiast „[...] oryginalność każdej z kultur tkwi raczej we właściwym im sposobie rozwiązywania problemów, perspektywicznego umieszczania wartości, które są w przybliżeniu wspólne ludziom — wszyscy ludzie bowiem bez wyjątku posiadają jakiś język, techniki, sztukę, umiejętności typu

naukowego, wierzenia religijne, organizację społeczną, ekonomiczną i polityczną"¹⁵.

Wybitny etnolog podkreśla tu strukturalne partnerstwo kultur, akcentując dialektyczną zależność pomiędzy głębokością różnic i trwałością związków, czyli całości. Najtrwalsze i najbardziej elastyczne (wielowymiarowe) są te kultury, które przejawiają swą intensywną dialogowość, innymi słowy — są zorganizowane z elementów maksymalnie różnorodnych.

Powyższe uwagi zmierzają do zarysowania teoretycznej płaszczyzny, jaką — dla refleksji nad literaturą nowych warstw i klas społecznych (literaturą o tradycjach ludowo-plebejskich) — podsuwa koncepcja dialogu kultur. Wydaje się, że jest to jedyna możliwość oderwania się od bogactwa konkretów artystycznych i stworzenia teorii wyjaśniającej usytuowanie, rangę i możliwości tzw. nurtu chłopskiego w literaturze; teorii wyjaśniającej kulturową doniosłość prób pisarstwa robotniczego, jak również znaczenie kultur czy folklorów środowiskowych.

Rozwijane u nas ostatnio zagadnienie „stylu życia”¹⁶ oraz refleksja nad twórczością jako postacią działania (odmianą praktyki społecznej) akcentuje wagę tego, co możemy w przybliżeniu określić problematyką kultur różnych środowisk społecznych, problematyką kultur w środowiskach, „spontaniznym rozwojem kulturalnego uczestnictwa”¹⁷.

¹⁵ C. Levi-Strauss, *Rasa a historia* [w:] *Rasa a nauka*, Warszawa 1961, s. 131 i 154.

¹⁶ A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa 1971. Por. także zbiorowe publikacje pod red. Andrzeja Sicińskiego: *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Warszawa 1976 oraz *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, Warszawa 1978.

¹⁷ A. Kłoskowska, *Instytucjonalne ramy a spontaniczny rozwój kulturalnego uczestnictwa* [w:] *Kultura polska a socja-*

Niezaprzeczną wartością teorii dialogowej jest to, że przebudowuje myślenie o „innych” kulturach — a co nas interesuje przede wszystkim — przeobraża intelektualny stosunek do kultur ludowo-plebejskich, stosunek do tradycji nowych warstw i klas społecznych: chłopskiej i robotniczej. Taką teorię „dialogów kulturowych” można odczytać np. w *Palacu* Wiesława Myślińskiego. Jest to powieść zdialogizowana stosunkowo najintensywniej¹⁸. Jak to już niejednokrotnie podkreślano, dialogowa teoria kultury (resp. teoria dialogu kultur) nawiązuje do najznakomitszych tradycji marksistowskiej nauki o kulturze i literaturze, znaczonej m.in. nazwiskiem Brechta i Bachtina¹⁹.

Główne nieporozumienie w traktowaniu kultur ludowo-plebejskich polegało na tym, że badacze tych kultur nie uczyli się od nich. Dziś czyni to literatura nurtu chłopskiego, którą można uznać za sposób antropologicznego poznania tych kultur. Stąd też pilna potrzeba teoretycznego zainteresowania się literaturą nur-

listyczny system wartości. Pod red. Bogdana Suchodolskiego, Warszawa 1977.

¹⁸ Dialogi różnorodnych tradycji kulturowych, dialogi języków społecznych i etnicznych stanowią istotny rys twórczości m.in. J. Iwaszkiewicza, T. Parnickiego, J. Strykowskiego, A. Kuśniewicza, L. Buczkowskiego, M. Białoszewskiego, R. Schuberta, E. Kruka i S. Janowicza. Problemy te znalazły ostatnio wyraz w — inspirowanej przez wystąpienia Henryka Berezy — dyskusji na łamach „Literatury”, w której wzięli udział m.in. A. Mencwel (*Co się dzieje*, „Literatura” 1980, nr 2), G. Godlewski (*Kogo słuchać*, „Literatura” 1980, nr 6), M. Boni (*Nasłuchiwanie*, „Literatura” 1980, nr 15) oraz K. Rutkowski (*Przełom*, „Literatura” 1980, nr 23), którego wywody najściślej łączą się z przywoływaną przez nas problematyką „dialogu kultur”.

¹⁹ B. Owczarek, *Marksizm i literaturoznawstwo* [w:] *Marksizm i literaturoznawstwo współczesne*. Wybór i opracowanie A. Lam i B. Owczarek. Wstęp B. Owczarek, Warszawa 1979, s. 36.

tu, gdyż w niej toczy się najbardziej intensywny dialog kultur. Nieustannie tutaj posługujemy się formułą literatury jako sposobu poznania kultury. Wydaje się, że nie estetyzm, nie wyłączna chęć budowania całości artystycznych wg zastanych w tradycji literackiej wzorów jest wyróżnikiem nurtu.

Dialogowe spojrzenie na kulturę pozwala wykryć dialektyczne zależności np. między kulturą elit (np. kulturą grup inteligencji) a kulturą ludową czy robotniczą. W pewnych okresach historycznych elity mogą pełnić — w szeroko rozumianej kulturze narodowej — funkcje różnicujące, gdy w tym samym czasie kultury ludowo-plebejskie pełnić mogą funkcje stabilizujące (np. modernizm). Można chyba zaryzykować twierdzenie, że dziś w kulturze literackiej obserwujemy proces jakby przeciwny. Siłą różnicującą stają się treści kultur ludowo-plebejskich, uznawanych za peryferyjne, regionalne czy prowincjonalne. W funkcji stabilizującej mogą dziś występować te zjawiska literackie, których genealogia społeczna nie tkwi w kulturze ludowej. Przemienność tych funkcji i uobecnianie się ich wciąż w innym materiale literackim może być raz mniej, raz bardziej intensywne.

„Prawdziwego wkładu kultur — stwierdza Claude Levi-Strauss — nie stanowi wykaz dokonanych przez nie poszczególnych odkryć, lecz istniejący między nimi stopień zróżnicowania”²⁰. W tej właśnie perspektywie dopełniania się kultur należy widzieć wkład kultur ludowo-plebejskich.

Kulturowa „wielojęzyczność” literatury

Płaszczyzną, na której dialog kultur potwierdza się jako obiektywna prawidłowość, jest język.

²⁰ C. Levi-Strauss, op. cit., s. 174.

Struktury języka są bardziej ogólne (bardziej konserwatywne i pośrednie w odzwierciedleniu stopni rozwoju świadomości, aniżeli struktury literackie²¹. Badanie dialogów międzykulturowych na płaszczyźnie języka wymaga szczególnego wysiłku, ale jest to wysiłek prawdziwie owocny, gdyż pozwala uchwycić prawa immanentne, pozwala opisać rzeczywistość świadomość językową pisarzy bez względu na takie czy inne ich deklaracje na temat języka.

Przyjmując dialogową koncepcję kultury siłą rzeczy pojmujemy ją przede wszystkim jako dialog wielu społecznych strumieni mowy, jako wielość społecznych żywiołów językowych, co uwydatnia się szczególnie w słowie pisanym, słowie literackim. Słowo literackie pozostaje dla nas najczęściej spotykanym dokumentem tocących się w przeszłości dialogów międzyjęzykowych. Problem dialogu „języków” osobniczych, społecznych, środowiskowych czy etnicznych łączy chyba najściślej, i z badawczego punktu widzenia najdogodniej, wymogi teorii świadomości kulturowej z — potwierdzonymi empirycznie — realiami kulturowymi.

Problematyka języka, która — począwszy od lat dwudziestych — zaczęła w świecie odgrywać doniosłą rolę w nauce o literaturze i kulturze, na interesującym nas polu przejawiania się ludowości jako dialogu międzykulturowego, została zdominowana przez dialektologów. Można powiedzieć, że dopiero od niedawna zaczęto wyciągać interesujące wnioski z faktu tak często dotychczas odnotowywanego, że różne grupy i warstwy społeczne mówią inaczej, że istnieją między tymi społecznościami najrozmaitsze formy kontaktu kulturowego i językowego. Szczególnie zaciążyło tu widzenie społecznych różnicowań języka przede wszystkim

²¹M.I.Stieblin-Kamienski, *Mif*, Leningrad 1976, s. 91.

w kategoriach językoznawstwa opisowego, a w efekcie z perspektywy języka literackiego (języka normy). Do pewnego momentu była to postawa konieczna i uzasadniona, gdyż upowszechniała ogólnopolską normę językową w okresie szczególnego zainteresowania mechanizmami integracyjnymi, które zmierzały do przezwyciężenia różnic językowych odziedziczonych po zaborach. Tak więc dopiero od niedawna badania dialektów, jako postaci języka ściśle określonej klasowo czy środowiskowo i silnie zdeterminowanej przez tradycję odrębnej kultury chłopskiej, mogły podnosić te problemy, które staramy się dziś ujmować jako dialog społecznych i klasowych języków, jako dialog kultur.

Charakterystyczna w tym zakresie jest opinia Mieczysława Karasia, który stwierdza, że opozycja: język literacki — dialekty ludowe to przeciwstawienie rozumiane „niejako samo przez się”. Wspomniany autor pisze: „znacznie jednak trudniej znaleźć zarówno cechy społeczne odróżniające obie warstwy, jak elementy lingwistyczne, które można wyraźnie przeciwstawić. I tak różnice między językiem literackim a gwarami sprowadzają się najogólniej do określenia odmienności w systemie fonologicznym [...]”. Przykład ten jest dosyć jaskrawy dla omawianej postawy, której obca jest dialogowa istota stosunków językowych (!), a przede wszystkim obca jest dialogowa istota relacji społecznych i kulturowych. Nie może też dziwić, że obok różnic w systemie fonologicznym cytowany autor mówi jeszcze — i to w trybie prawie przypuszczenia — o różnicach słownictwa, szczególnie „specjalnego z zakresu kultury materialnej”²². Wspomniane różnice słownictwa choćby tylko z zakresu kultury materialnej

²² M. Karaś, *Jak jest z tymi gwarami miejskimi?* [w:] *Miejska polszczyzna mówiona. Metodologia badań*, Katowice 1976, s. 29.

nie mogły stać się tu przesłanką myślenia o „dialogu” języków różnych grup czy warstw społecznych, ponieważ nie istnieje tu możliwość przyznania językowi wartościów światopoglądowych, o czym od dawna już w świecie głośno. Nie może w takiej optyce pojawić się problem języka jako znaku tożsamości klasowej czy kulturowej. I to problem zarówno przyjęcia (zdobycia), jak i odrzucenia znaków tożsamości.

W społeczeństwach industrialnych, skupiskach ludzkich wielkich miast, w sytuacji gwałtownych przemian społecznych język służy jako środek identyfikacji z grupą, jest często wyrazem solidarności grupowej czy klasowej. Choć język nie jest w swej istocie zjawiskiem klasowym — jak sądzili m.in. tzw. „wulgarni socjologowie”, to jest jednak odzwierciedleniem klasowej struktury²³. Tym samym język posiada ogromną moc różnicowania, czyli staje dziś w centrum problematyki świadomości i samoświadomości. Sytuacja taka była w Polsce np. w latach trzydziestych, jeśli chodzi o gwary. W ruchach młodochłopskich używanie gwary było znakiem solidarności klasowej. Przynajmniej — bez względu na intensywność tego procesu — był to teoretycznie i praktycznie najsilniejszy, najbardziej radykalny sposób „odcięcia się” od „pańskiej” kultury i oficjalnej ideologii. Pisanie na przykład o stylizacji gwary w prozie Wincentego Burka nie tylko nie lokalizuje historycznie tego zjawiska, ale dotyka znaczeń tej twórczości powierzchownie, bez uwzględnienia jej znaczeń podstawowych, polegających m.in. na manifestowaniu integralności kultury chłopskiej, na adresowaniu jej mowy do „innych” (pozachłopskich) wrażliwości językowych.

W żadnej innej dziedzinie życia społecznego (oczy-

²³ L. B. Nikolski, *Sinchronnaja socjolingwistika*, Moskwa 1976, s. 62.

wiecie poza działalnością polityczną radykalnych ruchów młodzieży chłopskiej czy też publicznymi okazjami do noszenia stroju ludowego) nie można było tak skutecznie zmanifestować swojej odrębności, jak właśnie w języku²⁴. Na żywotność tego zjawiska w tzw. współczesnej poezji chłopskiej, będącej w jakimś sensie reliktowym zapisem narodzin samoświadomości warstwy chłopskiej, wskazuje J. Bartmiński. Na pytanie: „Czemu służą w wierszach chłopskich tak jednostronnie dobrane elementy gwarowe, które nie legitymują się zapotrzebowaniem artystycznym, literackim, wewnątrzstrukturalnym?” odpowiada: „Otóż dialektyzacja może funkcjonować (i wyczerpywać swoje funkcje) w płaszczyźnie pozatekstowej, w polu społecznego obiegu utworu — i w tym polu może znaczyć. Właśnie społecznym celom pozaartystycznym służy gwara w utworach dzisiejszych poetów ludowych z Kaszub, Podhala, centralnej Polski. Jest formą manifestowania solidarności ze środowiskiem wiejskim, z określonym regionem, i wyrazem afirmacji kultury ludowej przez tradycyjne zewnętrzne oznaki. Służy socjalnemu samookreśleniu autorów”²⁵.

J. Bartmiński przedstawia ponadto w swych studiach rekonstrukcję jednego z ważniejszych mechanizmów — zrazu powierzchownego nawiązywania, następnie rozszerzania i wreszcie, we współczesnej literaturze nurtu chłopskiego, radykalnego pogłębiania dialogów kulturowych, tu konkretnie: dialogów z żywiołem chłopskiej mowy. Autor stwierdza m.in. „W literaturze od W. Bogusławskiego po-

²⁴ Por. S. Pigoń, *Wincenty Witos jako pisarz i mówca* [w:] *Na drogach kultury ludowej. Rozprawy i studia*. Wybór i opracowanie T. Jodełka-Burzecki, Warszawa 1974.

²⁵ J. Bartmiński, *O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego*, Lublin 1977, s. 217 (maszynopis powielany).

przez A. Dygasińskiego, W. Orkana, W. Reymonta, K. Tetmajera i in. po twórczość T. Nowaka, J. Kawalca, J. B. Ożoga, J. Harasymowicza obserwujemy postępującą zmianę zainteresowań: od fascynacji gwarowym brzmieniem słowa i jego osobliwą, egzotyczną morfologią, ku ludowemu słownictwu, ku znaczeniom i sposobom łączenia wyrazów, ku pełnej obrazowości frazeologii, symbolice prostych motywów. Wreszcie u współczesnych pisarzy nurtu wiejskiego zainteresowania skupiają się niemal wyłącznie na ludowym modelu "świata [podkr. R. S.], leżącym u podstaw ludowego języka i poprzez ten język najpełniej wyrażanym, modelu, który jednak — zdaniem autorów — da się odtworzyć i bez pomocy gwary. Ogólna tendencja idzie w literaturze od dźwięku do znaczenia, ku coraz wyższej semantyzacji dialektizmów"²⁶.

Jest dziś oczywiste, że problemy językowe mogą przybierać w społeczeństwie nie tylko lingwistyczny, ale także polityczny oraz ideologiczny charakter²⁷. W refleksji nad kulturą trzeba uwzględnić wszystkie te aspekty problematyki języka. Autorzy wydanej u nas niedawno *Socjologii języka* stwierdzają, iż język literacki nie jest rzeczywistym celem awansu czy demokracji uczestnictwa w kulturze²⁸. Wyrównywanie różnic językowych nie jest wyrównywaniem poziomów uczestnictwa w kulturze, tak jak opisany przez Bernsteina „kod rozwinięty” nie może być utożsamiany z głęboką kulturą humanistyczną. Tak samo nawet „formalna sprawność językowa” nie może być utożsamiana ze sprawnością komunikacyjną w społeczeństwie. Bogactwo kultury — to istnienie różnych dróg

²⁶ Tamże, s. 191.

²⁷ P. B. Nikolski, op. cit., s. 52.

²⁸ Z. Bokszański, A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *Socjologia języka*, Warszawa 1977, s. 170—176.

do wartości humanistycznych, osiągniętych m. in. w różnych językach. Zróżnicowanie językowe oddaje pełnię treści kultury i w inny sposób pełni tej osiągnąć nie można.

Badacze wielokrotnie zwracali uwagę na bezskuteczność prób narzucenia jednego języka kolektywom wielojęzycznym (np. łaciny czy języka literackiego), ujawniając jednocześnie procesy stagnacji (zahamowania rozwoju) języka narzuconego, języka-pośrednika²⁹. Im silniejszy będzie oficjalny dyktat normy poprawnościowej, tym bardziej struktura myślenia i sam język zbliżyć się będzie do postaci swoistego metajęzyka, odrywać się od rzeczywistości. Sama świadomość dystansów językowych i kulturowych nie zastąpi jednak badania rzeczywistej treści tych dystansów, ich kulturowego znaczenia. W praktyce politycznej krajów wielonarodowościowych konieczne jest prawne i finansowe podtrzymywanie wszechogólnej dwujęzyczności i potencjonalnego poliglotyzmu, gdyż jest to niezbędne dla sprawnych zachowań komunikacyjnych wszystkich ludzi³⁰.

Potencjalny poliglotyzm jest niezwykle ważnym zagadnieniem także w obrębie wspólnot narodowych. Można dziś postawić zaskakującą tezę, że za sto lat wykształcony Polak winien znać co najmniej dwa obce języki narodowe i przynajmniej ze dwie gwary historyczne czy współczesne mu gwary środowiskowe. Kto wie, czy nie przyjdzie kiedyś uczyć kultury ludowej (także i gwar), jak uczymy się dziś, dla zachowania pełnej „sprawności” kulturowej, historii kultury greckiej czy rzymskiej. Bez znajomości tej kultury (jej

²⁹ B. A. Larin, *K'lingwisticeskoj charakteristike goroda* [w:] *Istorija ruskogo jazyka i obszczije jazykoznanie*, Moskwa 1977, s. 193—194.

³⁰ Tamże, s. 194.

symboli, reguł budowania tekstów, hierarchii wartości) już w niedalekiej przyszłości twórczość St. Czernika, J. B. Ożoga czy T. Nowaka może być trudna do odczytania zgodnego z intencjami tych pisarzy. Również dla zapewnienia głębokiej, pełnej i sprawnej komunikacji wewnątrzspołecznej zachodzi konieczność poznania owej potencjalnej wielojęzyczności, aby móc sprawnie (w gazetach, urzędach, partiach politycznych, organizacjach społecznych, szkołach, środkach masowego przekazu) mówić do społeczeństwa w wielu, nie tylko funkcjonalnych, ale i socjalnych językach.

* * *

Sprawą szczególnie ważną jest społeczna wielojęzyczność pisarzy nurtu chłopskiego, czy szerzej rzecz traktując — inteligencji o ludowo-plebejskim rodowodzie. Wiele bardzo interesujących kwestii, wiele bardzo dalekowzrocznych intuicji przedstawił w tym względzie H. Bereza. Spójrzmy więc na to zagadnienie z perspektywy „dialogu kultur” (dialogu języków). Pierwszą rzeczą jest — można to tak nazwać — antydemokratyczne przekonanie o supremacji pewnych języków. Teoria dialogowa dostarcza najsilniejszych (naukowych, obiektywnych) argumentów nie tyle nawet przeciwko tezie o „wyższości” czy „niższości” języków, ile przeciw tezie o j e d n o j ę z y c z n o ś c i świata, widzeniu go wyłącznie w płaszczyźnie własnego języka.

„Z perspektywy społecznego żywiołu «róznomówności» i «róznojęzyczności» aktywność językowa danego podmiotu mówiącego nie może być samowystarczalna. Jest ona bowiem zawsze w ten czy inny sposób odniesiona do «mowy innych» i z nią wewnątrznie powiązana (przez jej odbiór i przez jej przekazywanie). Ży-

wi się «mową innych» i żywi sobą — «mowę innych».
[-.]

Działając i żyjąc w obszarze «mowy innych» («cudzej mowy»), jednostki bądź grupy społeczne muszą m. in. dokonywać wyboru języków. Muszą one równocześnie odbierać i przyswajać sobie «mowę innych», ponieważ stanowi ona warunek ich styczności ze światem zewnętrznym³¹. (Podkr. R. S.). Takie oto mogą być — przedstawione w największym skrócie — przesłanki zniesienia supremacji językowej, która ma ściśle określone motywacje społeczne, kulturowe, ideologiczne i polityczne. Warto odwołać się do propozycji, jakie zgłasza socjolingwistyka. L. B. Nikolski rozróżnia np. społeczne wspólnoty języka i społeczne wspólnoty mowy. Społeczne wspólnoty języka — to zorganizowane przez język stabilne grupy ludzi, które mogą być wyodrębnione ze względu na to, iż w kontaktach wewnątrzgrupowych wykorzystują tylko jedną formę języka, niezależnie od sytuacji, celu czy tematu komunikacji. Do takich grup językowych należą mówiący w dialekcie, nosiciele języka literackiego czy ludzie wykorzystujący wyłącznie np. miejski potoczny język mówiony³². „Jednojęzyczni” będą zarówno chłopi, jak też wykształcona (uformowana przez normę językową) inteligencja. „Wielojęzyczność”, „dialog języków” ma więc bardzo konkretny wymiar socjokulturowy.

„Wielojęzyczność” to także problem przechodzenia z jednej grupy społecznej do drugiej. W tej właśnie optyce należy chyba widzieć sytuację językową nowej inteligencji o ludowym rodowodzie, która ma największą szansę przejścia również ze społecznej wspólnoty języka do społecznej wspólnoty mowy. Społeczna

³¹ E. Kasperski, *Dialog a nauka o literaturze*, op. cit., s. 244—245.

³² P. B. Nikolski, op. cit., s. 48.

wspólnota mowy tworzy się tylko czasowo dzięki wykorzystaniu jednej z form mowy dla kontaktu ściśle określonego przez sytuację (oficjalne — nieoficjalne, ustne — pisane) lub określonego przez temat kontaktu np. sprawy codzienne, przedmiot profesji, temat naukowy itp.). Jest to więc społeczność ludzi wykorzystujących mówioną i pisaną formę języków literackich, style funkcjonalne (naukowy, artystyczny, urzędowy), języki zawodowe, języki korporacji, żargony, itp.³³ Jeden człowiek może uczestniczyć w różnego typu sytuacjach mówienia, zmieniając za każdym razem swą rolę językową (por. ustalenia tzw. „socjologii roli”).

Zarysowując tu w największym skrócie sytuację językową inteligencji o ludowym rodowodzie (przede wszystkim pisarzy nurtu chłopskiego) należy stwierdzić, że musiała ona najpierw nauczyć się po prostu języka literackiego z jego stylami funkcjonalnymi, przede wszystkim artystycznymi. Aby móc w pełni funkcjonować w sytuacjach mowy, które narzuca miasto, inteligencja ta zmuszona jest uczyć się nieustannie innych języków socjalnych, co pozwala jej „rozmawiać” ze społecznościami ją otaczającymi; pozwala jej zrozumieć „przeciwników” i „sojuszników”; pozwala rozpoznać swe miejsce w szerszym — niż tylko chłopski — kontekście dawnej nieoficjalnej kultury. Ludźmi wielojęzycznymi (dwujęzycznymi) stają się społecznie mobilni członkowie społeczeństwa, tzn. ci, którzy potrafią przechodzić z jednej grupy społecznej do drugiej, np. chłop lub robotnik otrzymujący wyższe wykształcenie, przeobrażający się w inteligenta.

Swoista edukacja kulturowa, poznawanie dialogów międzykulturowych, innymi słowy — „wielokulturowość” jest cechą wyróżniającą inteligencję o ludowym rodowodzie. Wzmoczona intensywność i rozległość pro-

³³ Tamże, s. 47—78.

cesów poznawczych stanowi o jej kulturowej istocie. Sprawą przyszłości będzie zapewne opisanie fenomenu wielokulturowości. Dzieła tzw. nurtu chłopskiego przynoszą w tym względzie wiele pomysłów interpretacyjnych, stawiają wiele problemów. Zdobywanie „wiedzy”, kultury „cudzej”, poznawanie „cudzego” słowa, pozwala uświadamiać kształt własnej „niewiedzy”, w której odkrywa się swoistą „nadwiedzę” humanistyczną swoistą kulturową nadświadomość, przekraczającą świadomości zastane. Wszystkie te procesy może tłumaczyć doskonale dialogowa teoria kultury, dialogowa teoria literatury. (Ważne będzie tutaj wszakże zastrzeżenie, iż czym innym jest „wielojęzyczność” rzeczywistości dla pisarza, a czym innym jest ona dla jednostki jako nosiciela języka, nosiciela kultury).

Inteligent, który wyszedł z warstwy chłopskiej — stwierdza L. B. Nikolski — włada większą liczbą podsystemów językowych (szczególnie wówczas, kiedy zachowuje on związki ze swoim środowiskiem), aniżeli inteligent wywodzący się np. z miejskiej rodziny o tradycjach inteligenckich. Pierwszy z nich, władający dodatkowo językowymi podsystemami, użytkowanymi także przez ludzi z jego kręgu, może znać i wykorzystywać w swej rodzinie, w kontaktach z krewnymi, z ludźmi pochodzącymi ze wsi — także dialekt, którym mówił on w dzieciństwie i młodości.

W przypadku inteligencji o ludowym rodowodzie nie jest rzeczą bagatelną, że zjawiska i prawa świata poznawane są w młodości poprzez dialekt. Powstaje w ten sposób jakby odrębna wizja świata o niesłychanej intensywności emocjonalnej. Tak częste w literaturze nowych warstw społecznych powroty w świat dzieciństwa są niczym innym, jak stale obecną — „inną” niż zdobyta później — wizją świata, powracającą przeważnie wtedy, kiedy przychodzi podjąć dialog mię-

dzykulturowy. Powroty w świat dzieciństwa to nie tylko, a raczej nie tyle, konieczny chwyt artystyczny, ile narzucający się jako swoista konieczność — środek antropologicznego poznania kultury, niedyskursywny (obrazowo-emocjonalny) sposób myślenia o kulturze; trwały składnik samoświadomości kulturowej. Emocjonalną stronę ma podobno tylko „pierwszy” język, język dzieciństwa. Takiej siły emocjonalnej nie ma już żaden „drugi” język”, żaden język zdobyty — stwierdza wybitny amerykański socjolingwista polskiego pochodzenia, Uriel Weinreich³⁴. Podobne sformułowanie przedstawił u nas H. Bereza w szkicu pt. *Ziemia pisarza*³⁵. Siła „pierwszego” języka objawia się przede wszystkim w momencie działania zmiany społecznej. Badania socjolingwistyczne prowadzą do wniosków, iż przy wykształcaniu się form współczesnego języka regionalnego (np. języka dużych aglomeracji przemysłowych) następuje redukcja, ale nie zanik, macierzystego języka do obsługi sfery kontaktu rodzinno-bytowego (Nikolski, s. 97).

Dla pisarza o ludowo-plebejskiej genealogii język literacki jest „drugim” językiem, a działalność w sferze języka jest procesem nieustannego przekładu słów i znaczeń z jednego języka na drugi. Nie znaczy to, że dokonuje się tu jedynie przekład tekstów zmateriałizowanych w „pierwszym” języku na teksty materializujące się w „drugim” języku. Aczkolwiek pisarze ci tworzą swe książki w języku literackim, to nie jest on już językiem zastanym, językiem, ku któremu zdawali się zmierzać. Słowa i ich znaczenia zatrzymują się jakby w pół drogi; mówią niejednokrotnie nie to, co miały wyrazić. Mówienie o człowieku, o sobie samym jest

³⁴ U. Weinreich, *Unilingualism and Multilingualism* [w:] *Nowoje w lingwistike*, Moskwa 1972, s. 53.

³⁵ H. Bereza, *Ziemia pisarza*, „Regiony” 1978, nr 1.

poddane bardzo silnej presji „pierwszego” języka. Literatura nurtu chłopskiego wypełniona jest więc słowem „dwubiegunowym”, silnie zdialogizowanym, co decyduje m.in. o istocie pisarstwa E. Redlińskiego, E. Stachury, M. Pilota, Z. Trziszki, Z. Wójcika. Jeśli pisarze ci mówią w języku literackim, mówią modelami „literackości”, bardzo często po to, aby ją podważyć, ośmieszać jej rzekomą jedyność i wyłączność. Są to słowa jakby o wielu korzeniach i jednym znaczeniowym rozbłysku, słowa o tonacji i barwach, jakich brak w zastanym języku literackim.

W wypowiedziach pisarzy nurtu chłopskiego ludowe struktury świata i słowo ludowe nieustannie „przeglądają się” w słowie literatury oficjalnej i stojących za nim strukturach tekstów i rzeczywistości. Tym samym, słowo literackie (słowo z zastanych ksiązek, które pisarze traktują często jako słowniki polszczyzny historycznej) zostaje wcielone w żywioł mowy nowego społecznego podmiotu kultury, zostaje weryfikowane przez humanistyczny interes tego podmiotu. Nawiązanie dialogu ze słowem ludowym odbywało się do tej pory w sferze znaczeń „powierzchniowych”, a nie znaczeń „głębokich” i sprowadzało się do przeróżnych operacji na języku, np.: archaizacji, stylizacji, dialektyzacji, argotyżacji³⁶. Obserwowany dziś dialog języków, chociaż znajduje potwierdzenie m.in. w intensywności wymienionych wyżej operacji, to jednak przebiega najradzykalniej w samym słowie, które przewycięża swą ograniczoność i jako słowo „rozbite”, rozdwojone, odkrywa nowe związki z rzeczywistością, dostarcza niezbędnych środków jej artykulacji.

³⁶ Sprawy te referuje S. Dubisz w rozprawie pt. *Zagadnienia stylizacji gwarowej w ludowym nurcie współczesnej prozy polskiej* (maszynopis rozprawy doktorskiej przygotowanej w Instytucie Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego, 1979).

Porażka, jaką niekiedy pisarze ci ponoszą w zetknięciu ze światem języka literackiego, jest zwycięstwem literatury. Gdyż tylko taka porażka jest źródłem autentycznego doświadczenia językowego, nakłania do odkrycia nowych związków między znakiem i rzeczą. Pisarz musi więc przewyciężyć słowo zdobyte (słowo ze słownika oficjalnej kultury), musi w słowie własnym (poszukiwanym) zawrzeć wszystkie ciemne i jasne strony słowa zdobytego; zawrzeć negatywne i pozytywne doświadczenia historii, które niesie słowo zdobyte, słowo oficjalne. Język musi więc osiągnąć nową moralność, odpowiedzialność słowa i rzeczy. W języku pisarzy nurtu ludowego słowa muszą objawiać swoją całą potencję humanistyczną, gdyż w tym języku następuje kontakt różnych żywiołów mowy.

*
* *

Jeśli dla twórców nurtu chłopskiego pisarstwo objawia się jako dramatyczny konflikt języków, jako wewnętrzne napięcie między „pierwszym” językiem i językiem „zdobytym”, językiem „drugim”, w którym przychodzi mówić o sobie i sprawach człowieka, to inaczej zapewne wygląda sytuacja językowa nowej inteligencji technicznej o chłopskiej czy robotniczej genealogii.

„Drugi” język okazuje się tu najsprawniejszym narzędziem komunikowania się ze światem techniki, produkcji, nauki, życia społecznego i organizacyjnego w środowiskach wielkomiejskich. Konflikt języków może mieć miejsce w sferze rodzinno-bytowej, nie zachodzi jednak konieczność publicznego uzewnętrznienia tego konfliktu, jak to się dzieje wśród pisarzy o ludowej genealogii. Pisarze uczynili z tego konfliktu siłę i treść swej literatury. Jednostronną dominacją

„drugiego” języka można chyba tłumaczyć kulturowe milczenie nowej inteligencji technicznej, która — jak się wydaje — zaprzepaszcza nawet humanistyczny uniwersalizm starej inteligencji technicznej. Literatura nurtu chłopskiego może stanowić — dla nowej inteligencji technicznej — coś w rodzaju „ośmielenia kulturowego”, zmuszać do samorefleksji. Sukces literacki nurtu chłopskiego i zarysowujący się coraz wyraźniej sukces społeczny nie mogą chyba pozostać nie zauważone w środowisku nowej inteligencji technicznej, która przecież współpracuje w sferze produkcji z klasą robotniczą, również — w głównej mierze — wywodzącą się z chłopstwa. Inteligencja techniczna o ludowym rodowodzie jest więc w kulturze zagadką!

•

*

*

Żadna chyba grupa społeczna, tak jak inteligencja o ludowym rodowodzie, nie jest zmuszona do permanentnej „edukacji” kulturowej; żadna też nie jest bardziej niż ona predysponowana do wypracowania teoretycznych przesłanek tej edukacji, do stworzenia teorii świadomości kulturowej. Wielojęzyczność inteligencji o ludowym rodowodzie kryje w sobie nieodgadniony jeszcze potencjał kulturowych możliwości. Wielojęzyczność, która jeszcze dziś bywa formą przymusu kulturowego, przekształca się, a tak bywało zawsze z nowymi, znaczącymi, zjawiskami literackimi, w rodzaj wielojęzyczności z wyboru, opartej na świadomym i celowym poznawaniu „innych” języków, co znaczy tu: nawiązywaniu dialogów międzykulturowych. Tylko „wielojęzyczność” może przynieść dzieła znaczące, może ujawniać w literaturze (czy raczej — poprzez literaturę) potencjalną pełnię znaczeń kultury narodowej, gdyż dopuszcza dialogi między jej najróżniejszymi elementami.

Powyższe problemy stają się zauważalne wówczas, kiedy w myśleniu o literaturze (kulturze) zostanie odrzucony „dogmat jednojęzyczności”, który szczególnie dziś nie może być utrzymany i to zarówno w przypadku środowisk wiejskich, jak też tradycyjnych środowisk inteligentkich. Wspomniany wyżej przykład jednojęzyczności wsi jest w gruncie rzeczy modelowym uproszczeniem. Podobnie ma się rzecz w wypadku środowisk współczesnej inteligencji, która jest wielojęzyczna np. nie tyle ze względu na znajomość innych języków narodowych, ile ze względu na dzisiejszą głęboką profesjonalizację i specjalizację zawodową³⁷.

*

*

*

Wielojęzyczność inteligencji o ludowym rodowodzie staje się nowym problemem w badaniu współczesnego języka literackiego oraz współczesnej polszczyzny mówionej, jako odmiany języka ogólnego. Jak można to zaobserwować u ludzi ze wsi czy też innej grupy etnicznej (np. Białostoczczyzna), mamy do czynienia z mówieniem wbrew swojemu językowi macierzystemu (problem wyzbywania się gwary), co można uznać za jeden z najbardziej intensywnych dialogów międzyjęzykowych, tym bardziej doniosłych, że angażujących emocje, kompleksy, treści biograficzne itp. Mówienie czy pisanie jest jakby nieustannym przekładem dwu systemów językowych, za którymi stoją dwie różne kultury, dwie różne tradycje światopoglądowe. Ten dialog języków może stwarzać nowe jakości językowe, własną indywidualną intonację, charakterystyczną dla wypowiedzi patetycznych, wypowiedzi publicznych.

³⁷ Por. na ten temat: J. Szczepański, *Inteligencja i społeczeństwo*, Warszawa 1957; C. P. Snow, *Public Affairs*, London 1971; *Socjologia języka*, op. cit., s. 174—175.

Konwersacja jest tu silnie zdominowana przez wyczuwalną orientację na publicznego adresata wypowiedzi. Wielojęzyczność typowa np. dla Ziemi Odzyskanych może być źródłem szczególnych predyspozycji pisarskich, które — jak ma się chyba rzecz w przypadku pisarstwa Z. Trziszki — są jednak społecznymi determinacjami, wynikającymi ze społecznej wielokulturowości, którą ten pisarz tak świetnie odczuwa i czyni z niej metodę literacką. Bardzo często daje się zauważyć w języku mówionym nowej inteligencji indywidualny, ale sztuczny system wskaźników wypowiedzi (np. intonacja), który ma izolować, nie dopuszczać żywiołu języka macierzystego.

*

*

*

Wielojęzyczność jest charakterystyczną cechą epoki wielkich przemian społecznych. Społeczeństwo na każdym nowym etapie swojego rozwoju staje zazwyczaj przed koniecznością rozstrzygnięcia problemów językowych powstałych wskutek zmian i ponownych podziałów ról społecznych, wypełnianych dotychczas przez — wchodzące w skład społeczeństwa — grupy społeczne i etniczne. Tym samym społeczeństwo spotyka się z problemem wyboru odpowiedniego wariantu języka, aby osiągnąć odpowiednio pełną korelację między społecznymi rolami grup a funkcjonalnym zdeterminowaniem ich języków³⁸.

Literatura nurtu chłopskiego jest wykładnikiem znaczenia tradycji ludowo-plebejskich w kulturze współczesnej, znaczenia żywiołu ludowej mowy. Literatura może być uznana za nowy historycznie typ „analizy” społecznych różnicowań współczesnego języka, „analizy” o dużej doniosłości nawet ogólnoteoretycznej.

³⁸ L.B. Nikolski, op. cit., s. 55—57.

„Społeczne zróżnicowanie języka, zanim stało się przedmiotem analiz nowoczesnej socjolingwistyki, było ze znawstwem wykorzystywane przez literaturę — pisze W. Grajewski³⁹. — Zwłaszcza realistyczna powieść XIX wieku celowała w instrumentacji tekstu elementami różnych społecznych stylów czy dialektów. [...] Jak się wydaje, rozwój powieści XX-wiecznej pogłębił wiedzę o społecznych doświadczeniach językowych, przy czym wiązało się to z rezygnacją z realistycznego uprzedmiotowienia i folkloryzacji mowy ludu. Dla niektórych nurtów XX-wiecznej prozy charakterystyczne będzie nierealistyczne, czasem równie szalone jak u Rabelais'go, użycie społecznie nacechowanej mowy w sytuacjach skrajnych, fantastycznych czy też w wypowiedziach polityczno-filozoficznych i "analizie" psychologicznej. Sądzymy, że w przeciwieństwie do statycznych «obrazów mowy» w XIX-wiecznym realizmie, ten nowy typ obecności żywej, zróżnicowanej mowy czyni z wielu tekstów XX-wiecznych dynamiczną diagnozę społecznego zróżnicowania języka, w tym także klasowo określonych sytuacji językowych".

Literatura nurtu chłopskiego jest też stymulatorem demokratyzacji języka, którą trzeba tu rozumieć jako zbliżanie się języków pisanych do języków mówionych, polegające na przenikaniu do języka literackiego słów, konstrukcji składniowych i zjawisk morfologicznych z języków mówionych⁴⁰. W tzw. krajach rozwijających się badacze odnotowują próby stworzenia języka literackiego na bazie miejscowych form mowy, tak aby nowe języki mogły wyprzeć języki byłych metropolii. Próby te przebiegają z różnym skutkiem, poświadczają jednak zmianę stosunku do języków dawniej uznawanych za peryferyjne, nieoficjalne, za języki bez pi-

³⁹ W. Grajewski, *Klasy — język — literatura* (maszynopis).

⁴⁰ P. B. Nikolski, op. cit., s. 115.

sma. O kierunku tych procesów w skali świata nie wolno zapominać, kiedy mówimy o roli ludowych żywiołów mowy we współczesnej kulturze polskiej.

Literatura a dialektyka kultury współczesnej

Pozostaje wreszcie podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, jakim partnerem jest dziś tradycja ludowa we współczesnych dialogach kulturowych, w dopełnianiu się kultur. Nie ulega natomiast wątpliwości, że tradycja ta wyznacza — doniosłe dla naszej kultury — typy dialogów. W perspektywie „dialektyki kultury” ludowość nie może być abstrakcyjnie przeciwstawiana cywilizacji. Problem nie sprowadza się tu do wyboru między „znużeniem” cywilizacją a „świeżością” ludowości. Teoria dialogowa niejako sama przez się nie może istnieć poza historią, poza realiami społecznymi i kulturowymi.

Jeśli stanąć na gruncie klasowej teorii społeczeństwa, to problem tradycji ludowych w kulturze rysuje się niezwykle paradoksalnie. Z jednej strony — jak się powszechnie sądzi — „Chłopi nie stanowią klasy o stałej konsystencji i stanowią warstwę tym mniej zwartą, im bliżej do epoki kapitalizmu. Chłopsstwo jest nieustannie «rozmywane» i rozwarstwiane przez procesy ekonomiczne i nie może stanowić bazy dla trwałego monolitycznego ruchu” — stwierdza Celina Bobińska⁴¹. Z drugiej strony — ten sam autor, notabene znakomity znawca historii chłopów i metodolog historii, pisze

⁴¹ C. Bobińska, *Chłopsstwo w życiu politycznym Trzeciego Świata. Z rozważań porównawczych nad dziejami ruchów chłopskich*. Praca zbiorowa pod redakcją T. Łepkowskiego, Ossolineum 1976, s. 143. Z pracy tej przywołujemy jedynie problematykę ogólnoteoretyczną, wypracowaną przede wszystkim na materiale europejskim.

w innym miejscu: „Rok 1905 obala uparte przekonanie zachodniej socjaldemokracji o reakcyjności chłopstwa, potwierdza też rzeczywistość pewnego zadziwiającego paradoksu. Polega on na tym, że w epoce przyspieszenia ekonomicznego procesu niszczenia warstwy chłopskiej jako klasy samodzielnych producentów, kiedy należałoby oczekiwać zanikania jej znaczenia historycznego, chłopstwo przeżywa wyraźny renesans jako siła społeczna i polityczna i wręcz decyduje o rozmachu i wymiarach przewrotów społecznych, jak gdyby stwierdzając, że «nic o nas — bez nas»⁴². Trudno utrzymać często dziś formułowane twierdzenie, że wraz z rozwarstwianiem się i przeobrażaniem chłopstwa zanikają „chłopskie problemy” w kulturze. Stanowisko takie hołduje zbyt prostym zależnościom i jest w gruncie rzeczy lekceważeniem zarówno realiów, jak też rygorów postępowania historycznego.

Podzielamy przekonanie, iż chłopci „jako agenci prostej, drobnej produkcji nie stanowią klasy w pełni samodzielnej politycznie [...] nie dysponują mechanizmami kumulowania doświadczeń walki politycznej, systematyzowania idei, wypracowywania teorii walki politycznej”⁴³, gdyż — jak powiedział Marks — sposób produkcji oddziela chłopów od siebie. Podzielając także w pełni przekonanie o roli ideologów wywodzących się z klasy robotniczej i grup rewolucyjnej inteligencji, roli, jaką odegrali oni w historii ruchów chłopskich i w przeobrażaniu się warstwy chłopskiej (uznawanej dotychczas za fizyczną siłę ruchów rewolucyjnych) w klasę aktywną politycznie, nie możemy jednak pominąć milczeniem coraz liczniej formułowanych

⁴²Tamże, s. 135—136.

⁴³ Z. M. Kowalewski, *Chłopstwo a rewolucyjna partyzantka w Trzecim. Świecie* [w:] *Chłopstwo w życiu politycznym Trzeciego Świata*, op. cit., s. 58—59.

i potwierdzanych historycznie paradoksów, jak choćby ten — przytoczony wyżej.

Jest rzeczą oczywistą, że paradoksy można formułować tylko w danym systemie myślenia. Stanowią one wówczas nie tylko rodzaj dodatkowych zabezpieczeń jego funkcjonowania w momentach, kiedy w zetknięciu z rzeczywistością ujawnia się ograniczoność tego systemu. Każdy system określa się dzięki możliwościom formułowania w nim takiego, a nie innego typu paradoksów. Paradoksy wyzbywają się swej „paradoksalności” w innej logice, w innym sposobie myślenia. Stają się wówczas prawidłowościami innego systemu, w którym mogą być opisane i wyjaśnione. Warto zauważyć, że dotychczasowe myślenie o ludowości pełne było paradoksów, najróżniejszych zaszłości, nie przewidzianych rozstrzygnięć, niewytłumaczalnych faktów. W określonym systemie paradoksem było np. to, że chłop czy robotnik potrafi pisać czy jak filozof — potrafi mówić o ludzkim losie.

„Ludowość paradoksalną” przychodzi dziś zastąpić „ludowością refleksyjną”, naukową postawą wobec ludowości, podsuwaną przez dialogową teorię procesów kulturowych. Konieczne jest więc funkcjonalne, a nie substancjalne (naiwnie ewolucjonistyczne, naturalistyczne) pojmowanie procesów kultury. Na przykład mistycyzm dawnych chłopskich programów społecznych czy tzw. tradycjonalizm chłopskiej kultury będzie dopóty mistycyzmem i tradycjonalizmem, a nie np. dostępną chłopstwu formą działania rewolucyjnego, dopóki nie zapytamy o kulturowe, psychospołeczne czy polityczne funkcje tego mistycyzmu i tradycjonalizmu⁴⁴.

⁴⁴ Interesujące uwagi na temat światopoglądowych walorów sekt chłopskich zawiera praca: A. N. Jezuitów, *Narodno-poeticzeskoje tworczestwo i literatura w leninskoj esteticzeskoj*

Aby móc w pełni mówić o drogach rozwoju świadomości społecznej warstw ludowych, o drogach zdobywania świadomości kulturowej i genezie zjawisk stanowiących kulturowe zaplecze nurtu chłopskiego w literaturze, nie możemy poprzestać na obiegowych podziałach i kwalifikacjach kultury chłopskiej, ale musimy pytać o funkcje treści i wartości wypracowanych przez tę kulturę, w każdym — możliwym do wyodrębnienia — okresie historycznym. Musimy pytać o dialogi, w które te wartości wchodzą m.in. na zasadzie „dopełniania się” kultur.

Teoria dialogu kultur — co podkreślaliśmy już wyżej — pozwala uchwycić szanse, ale i granice literatury nurtu chłopskiego, pozwala odpowiedzieć na pytanie, jakie pożytki artystyczne płyną z aktów poznawczego opanowywania różnic kulturowych, dawnych dystansów i hierarchii społecznych. Innymi słowy, należy odpowiedzieć na pytanie, co wynika dla literatury z uświadomienia sobie najważniejszych skutków — takiego a nie innego usytuowania zarówno warstwy chłopskiej, jak też inteligencji o ludowym rodowodzie w zmieniających się strukturach społecznych; co wynika z pojawienia się wypracowanych przez nią treści w globalnych procesach kulturowych; co wreszcie wynika z takiego a nie innego widzenia kultury chłopskiej przez inne warstwy i klasy społeczne.

Kryterium wartości tej literatury tkwi w intensywnie zdialogizowanej świadomości społeczno-kulturowej jej twórców. Tu dopiero możemy przejść do pewnych obiektywizacji stwierdzając, że intensywnie zdialogizowana świadomość społeczno-kulturowa jest o b i e k-

koncepcji [w:] Leninskoje nasledie i izuczenie folkloru. Red. W. J. Gusiew, Leningrad 1970, d. 10—17. Por. także W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

tywną cechą grupy pisarzy nurtu chłopskiego, poddyktowaną przez usytuowanie tej grupy w strukturze społecznej. Żadna inna formacja pisarska dzisiaj nie jest tak obiektywnie i tak ściśle wyznaczona przez dokonującą się rewolucję społeczną. Żadna inna formacja pisarska nie jest tak ściśle połączona z całością spraw rzeczywiście współdecydujących o istocie i artystycznym wyrazie naszej kultury narodowej.

*

*

*

Wśród cech, które świadczą o całościowych ambicjach tej literatury, należy wymienić jej swoisty antropologizm, syntetyzujący i przeobrażający zastane tradycje uniwersalizm, jak też swoiście polski egzystencjalizm, niewiele mający wspólnego z prądem filozoficznym znanym na Zachodzie. Wypada teraz, choćby najzwięźlejš, wyjaśnić sens wymienionych sformułowań, ich treść kulturową i historyczną.

Przyznać trzeba, że wymienione wyżej problemy formułowali często sami pisarze, podnosiła je krytyka⁴⁵ i publicystyka. Pora jednak, by stały się one przedmiotem bardziej systematycznej refleksji. Intuicjom należy nadać walor faktów historycznych albo je odrzucić. Mówiąc o przesłankach uniwersalizmu i antropologizmu literatury nurtu chłopskiego trzeba odwołać się do społecznych i kulturowych jej warunko-

⁴⁵ Por. H. Bereza, *Związki naturalne. Szkice literackie*, Warszawa 1978. Doniosłość powyższych problematyk zdaje się potwierdzać fakt, że nie tyle wyodrębnione tu cechy istotne literatury nurtu chłopskiego, ile raczej mitologizacje tych cech stają się przedmiotem polemiki. Innymi słowy, traktowane są jako decydujące o obrazie zjawiska. Por. artykuł A. Mencwela, *Na progu współczesności*, drukowany w numerze 1. „Regionów” 1980 i fragmenty rozprawy Z. Ziátka pt. *Literatura nowych doświadczeń społecznych*, umieszczonej w „Regionach” (1976, nr 4, s. 42—45).

w a ń . Należy jednak zwrócić uwagę na określone rozumienie tych uwarunkowań.

Jeśli mamy mówić o swoistej wspólnotcie ideowo-artystycznej pisarzy nurtu chłopskiego, to winniśmy próbować odnaleźć jej obiektywne wyróżniki i wykluczyć te determinacje bezpośrednie, które krytyka przywołuje najczęściej. Strategie pisarskie nie mogą być wyjaśniane i opisywane za pomocą prostych odniesień do typu chłopskiej pracy czy chłopskiego sposobu bycia. Znaczenia literackie, które można uznać za decydujące o istocie pisarstwa nurtu chłopskiego, nie są dziś determinowane bezpośrednio przez kulturę realnej współczesnej wsi. Nie mogą być też uznane za produkt działania odwiecznych atawizmów i żywiołów podświadomości, gdyż są one przede wszystkim wytworem wszechstronnej refleksji o kulturze. Dopiero produkty tej refleksji, której reguły wyznacza skomplikowana praktyka społeczna, a więc dialogowe usytuowanie wobec innych, zastanych lub tworzących się, punktów widzenia — stwarzają układ determinant i obiektywizujących się praw literatury nurtu chłopskiego. Przecież o istocie tych zjawisk literackich nie decyduje fakt, że pisarze ci potrafią czy mogą pisać tylko o wsi, ale przede wszystkim to, że współczesna praktyka społeczna nadaje humanistyczny sens tym poszukiwaniom kulturowym. Wspomniany rodzaj determinant i obiektywizacji sami twórcy niejako wpisują we własne książki. Nieprzypadkowo dzieła pisarzy o chłopskiej genealogii wypełnione są refleksją nad słowem i kulturą. Przywołajmy niektóre tropy tej refleksji kulturowej, która staje się t w o r z y w e m literackich znaczeń.

Chłop w stosunkach z przyrodą używa siebie jako narzędzia⁴⁶. Działając na siebie, siebie od-

⁴⁵ Por. J. P. Sartre, *Czarny Orfeusz*. Przełożyła W. Leopold, „Przegląd Socjologiczny”, t. XXIII, Łódź 1969, s. 405.

najduje w naturze. Nie może więc myśleć w kategoriach części i całości. Siebie jako całość przeciwstawia całości świata. Można powiedzieć, że chłop płacił swym życiem doczesnym za swoistą uniwersalność jego stosunków ze światem. Traktując siebie jako narzędzie był nieustannie w kontakcie ze zdarzeniową (materialną) strukturą świata. Był w micie i był na ziemi. Żył w micie i zarazem wypracował konieczne minimum racjonalności. Tym samym (co podchwyciły doktryny kościelne) obcował z prawdami wizyjnymi, z całościowym poglądem na świat. Warunki kazały mu być filozofem, myślicielem, a wspomniana wyżej wizyjność była tylko doniosłym aspektem jego materializmu, była dlań płaszczyzną sensu. Między nim a naturą nie działał żaden filtr techniki. Do pewnego momentu nie mogły pojawić się stosunki z naturą poprzez bardziej skomplikowane narzędzie. Wiedza o naturze nie mogła przybierać formy odczytu komputerowego. Używanie siebie jako narzędzia określało istotę chłopskiej wiedzy o pracy, dalekiej od wszelkich mistycznych koncepcji, które chłop mógł jednak wyznawać i formułować w życiu zbiorowym. O pracy mówi się z jednej strony prawie wyłącznie w kategoriach fizykalnych, z drugiej natomiast — na gruncie załączków chłopskiej świadomości stanowo-grupowej — mówi się o pracy w kategoriach już nie tyle przekleństwa, co misji i dziejowego posłannictwa. Wystarczy wyjaśnić sens takich określeń, jak: utrudzony, spracowany, zmęczony, poprzez analizę ich gwarowych odpowiedników.

Wskażmy inne jeszcze tropy możliwych rozumowań, które — przedwcześnie chyba zdewaluowane — znów powracają dzisiaj. Rdzeń chłopskiego światopoglądu nie został w gruncie rzeczy naruszony przez stosunki kapitalistyczne. „Choć kapitał uzyskał panowanie nad chłopstwem, to nie uzyskał go w pełni, że choć produ-

ktę pracy chłopskiej wchodzi jako towary do procesu kapitalistycznej cyrkulacji, to chłopska siła robocza nie jest towarem" (podkr. R.S.)⁴⁷.

Ostatnie stwierdzenie posiada doniosłe konsekwencje dla myślenia o kulturze współczesnej i szansach chłopskości dla kultury przyszłości. Możemy bowiem obserwować, jak zachowują się treści chłopskiego światopoglądu, jakie są ich możliwości i ograniczenia w dobie wielkich przemian współczesnych. Drobnotowarowość i, do pewnego momentu, względna samowystarczalność produkcji chłopskiej stwarzała przesłanki względnej autonomii, sytuowała chłopstwo poza twardymi — nawet w dobie najsroższych kryzysów — prawami ekonomizmu, w łonie którego przebiegały (i wykształcały się) procesy walki klasowej proletariatu z burżuazją. „Zredukowanie wszelkich produktów i wszelkiej działalności do wartości wymiennej zakłada rozkład wszelkich stosunków historycznych, wiążących pracownika z naturalnymi warunkami pracy oraz środkami produkcji i utrzymania, a także rozkład stosunków społecznych między osobami i pojawienie się stosunku społecznego między przedmiotami, wyrażającego się także w wartości wymiennej. Zjawisko to nie występuje w pełni w społecznościach chłopskich ani nawet wśród chłopstwa sproletaryzowanego, o ile jego praca podporządkowana jest kapitałowi jedynie formalnie a nie realnie [...]. Władza rzeczy nad ludźmi [...] jest tu jedynie częściowa, towar nie jest jedyną komórką społeczną”⁴⁸.

Można sądzić, że w tych zjawiskach m.in. zawiera się geneza wielu cech chłopskiego światopoglądu, jego — jakże trudna do zracjonalizowania i obiektywnego opisu — trwałość. Fakt, że stosunki między rzeczami nie zastępują tu zupełnie stosunków między ludźmi,

⁴⁷ Z. M. Kowalewski, op. cit., s. 63.

⁴⁸ Tamże, s. 64.

czyni z tradycji ludowej radykalnie odmienną wersję ludzkiego losu. Jednocześnie stąd właśnie wynika charakterystyczna „inność” zjawisk kultury, jeśli rozpatrywać je ściśle w płaszczyźnie sztuki słowa czy jeszcze ściślej — w płaszczyźnie literatury. Takie i inne rozumowania mogą być przesłanką twórczości literackiej pisarzy nurtu chłopskiego. Przede wszystkim w ten sposób należy widzieć jego kulturowe determinacje i uwarunkowania, wykluczające naiwną bezpośredniość⁴⁹. Innymi słowy, znakowym tworzywem tej literatury są — w jakimś sensie — prawidłowości procesu społeczno-historycznego, odkrywane w dialogu myślowym, który pisarze ci podejmują ze społecznie innymi punktami widzenia. I choć sytuacja taka przyrodzona jest jakby wszelkim literaturom, to różni je inne usytuowanie społeczne przedmiotu myślenia (tu: kultury chłopskiej), inne jego społeczne użycie.

*
* *
* *

Musimy sobie zdawać wyraźnie sprawę z różnorodności płaszczyzn i celów dialogu kulturowego. Na przykład, dla partnerów dialogu literackiego pisarstwo nurtu może być zjawiskiem nowym już choćby dlatego, że nie jest w pełni znane zaplecze kulturowe tego nurtu, nie są znane przestrzenie kulturowe, które przeżył żywioł słowa ludowego, zanim dziś uobecniło się ono w literaturze. Folklor nie może być już traktowany jako punkt wyjścia czy układ odniesienia. Większość

⁴⁹ Tak też należy widzieć literacki sens obrazów języka mówionego, języków społecznych, tak często pojawiających się w utworach pisarzy nurtu chłopskiego. Nie są to zapisy, jakie sporządza dialektologia społeczna, nie są to naśladownictwa, ale kreacje językowe, np. w prozie M. Pilota, J. Łozińskiego, E. Redlińskiego czy Z. Trziszki. (Na te kwestie zwracał uwagę J. Bartmiński).

prób refleksji w tym zakresie sprowadzała się (i sprowadza) do budowania opozycji: folklor — literatura, opozycji, która miała unaoczniać nowość, odmienność, różnicę kultury ludowej. Dziś wydaje się ona dostatecznie zużyta i trzeba ją bez żalu odrzucić. Nic też dziwnego, że odmienność słowa ludowego, odniesiona do zjawisk folklorystycznych, które mogły jeszcze służyć wyjaśnianiu kultury romantycznej, wydaje się być zawieszona w historycznej próżni i stąd też traktowana jako mitotwórstwo czy mistyfikacja. Słowo ludowe — w jego współczesnych przejawach — traktowane bywa jako treść przypadkowa, paradoksalna, incydentalna, bez gwarancji historycznej. Traktowane jest więc w tych niekiedy zafałszowanych dialogach jako przejściowe objawienie i eksploatowana jest jego najbardziej spektakularna nowość i inność. Wystarczy choćby tutaj przypomnieć, jak wielu ostatnio naśladowców tak zwanej „powieści wiejskiej” uwierzyło w ową — podarowaną wręcz przez fałszywych partnerów — inność słowa ludowego i próbowało tylko tak rozumianą inność „zwrócić” w postaci lawiny książek⁵⁰.

⁵⁰ „Wystarczy mieć gazetową orientację w naturze konfliktów społecznych dzisiejszej wsi («stare» i «nowe» w stosunku do ziemi, dramat ludzi starych, pozbawionych następców) i w naturze współczesnych kontrastów kulturalnych (sąsiedztwo dawnych form zagospodarowania wolnego czasu), aby dać pozor podjęcia aktualnej problematyki społecznej. Wystarczy, i to «z grubsza», może nawet nie z lektury, a z krytycznych interpretacji, znać książki Nowaka, Myśliwskiego, Redlińskiego, aby wiedzieć, jakiego języka użyć, jakie mitologizacje zastosować, do jakiej symboliki się odwołać — żeby to wypadło i atrakcyjnie, i «uniwersalistycznie», i «nowocześnie». No i trzeba jeszcze mieć jakieś wspomnienia wiejskie — z wakacji spędzanych u rodziców, z košby, z wiejskiej zabawy, żeby posklejać rozmaite inspiracje, nadać temu, co zostało pościągane z różnych stron — pozor osobistego przeżycia”. Z. Ziątek, *Wysłuchana modlitwa*, „Tygodnik Kulturalny” 1979, nr 33.

W tak rozumianych fałszywych dialogach nie uwzględnia się, z braku odpowiedniej wiedzy, bezpośredniego zaplecza słowa ludowego, jakim są — odkrywane na zasadzie przekazów humanistycznych — kolekcje listów plebejskich, kronik, testamentów rodowych, zapisków domowych, a więc całej tej formacji przedpamiętnikarskiej, pofolklorystycznej. Świat w chłopskim życiorysie, liście czy wspomnieniu zaczyna się za każdym razem cały na nowo. Tak samo na nowo zaczyna się opis tego świata.

Zauważenie przedpamiętnikarskiej tradycji ludowego słowa, jak również przemyślenie humanistycznego (a nie tylko dokumentacyjnego) sensu tradycji pamiętnikarskiej — znosi powierzchowną, fałszywą inność słowa ludowego, odbudowuje jednocześnie jego inność głęboką, której udzielają gwarancji reguły procesu historycznego. Powierzchną atrakcyjność zastępuje logika procesu. Wydaje się, że penetracja tej bezpośrednioj tradycji słowa ludowego, a więc poznawanie kultury ludowej niefolklorystycznej, jest ogromnie ważnym zadaniem i szansą pisarzy nurtu chłopskiego. Między innymi w ten sposób pisarze współcześni odnawiają kontakt z językiem warstwy chłopskiej, z utrwalonymi w tym języku emocjami.

*
* *
*

Słowo — bez względu na jego społeczny czy klasowy rodowód — rządzi się pewnymi immanentnymi prawami przekształceń. Nie jest zapewne rzeczą przypadku, że te ogólne prawa sztuki słowa najłatwiej wykryć w materiale przedliterackim. Przy dzisiejszym stanie refleksji, pomimo dalekowzrocznych intuicji wyrażanych przez pisarzy i krytyków, nie można mówić o relacjach między literaturą nurtu chłopskiego a jej

tradycją przedpamiętnikarską i pamiętnikarską w kategoriach rozwoju, który przecież zakłada jakiś punkt wyjścia, kierunek, jakieś reguły przekształceń i stan dojścia. Należy tu raczej mówić o ruchu form słowa, zmianie, ruchu wielokierunkowym. Należy mówić o dialogach słowa ludowego zarówno bardzo owocnych jak i bezowocnych, o dialogach jawnych i ukrytych, koniecznych i pozornych. Wtedy będziemy mogli mówić w pełni o rozwoju odrębnej formacji literatury, kiedy będą pojawiać się dzieła, kiedy będą istniały instytucje teoretyczno- i krytycznoliterackie, ściśle wyznaczone przez świadomość kontaktu z tą tradycją, przez refleksyjne opanowanie jej humanistycznych treści. Takie dzieła dziś są i one właśnie stanowią o istocie literatury nurtu chłopskiego.

Problem przeobrażeń słowa ludowego i form jego literackiej manifestacji musi pojawić się dzisiaj również jako konstrukt teoretyczny. Nigdzie bardziej niż tu konieczne jest budowanie nowej teorii kultury i nowego literaturoznawstwa. Nowe, pofolklorystyczne doświadczenia humanistyczne nie mogły do tej pory sumować się na płaszczyźnie literackiej, gdyż nie były po prostu odkryte, uświadomione, opanowane poznawczo. Mogły pojawiać się w literaturze na zasadzie inercji form, ale nie mogły stać się przedmiotem światopoglądowego dialogu i zaistnieć na płaszczyźnie świadomości kulturowej.

Wracając do historii chłopskich światopoglądów, którą dziś nie w zastępstwie, ale ze społecznej powinności przychodzi nam pisać, trzeba stwierdzić, że teoretyczna kategoria rozwoju społeczno-historycznego nie była immanentną kategorią myśli chłopskiej. Nie oznacza to jednak, że kultura chłopska nie rozwijała się, nie tworzyła — od połowy dziewiętnastego wieku, a. w niektórych regionach ziem polskich również wcześniej, załącz-

kowych form samoświadomości kulturowej i artystycznej. Wskazuje na to nowy typ źródeł terenowych, by wspomnieć tu chociażby książki Franciszka Kotuli⁵¹.

O rozwoju tej kultury — widzianym dziś z perspektywy badaczy i pisarzy — możemy mówić przede wszystkim w kategoriach sprzeczności społecznych, które zyskiwały określony wyraz kulturowy (por. teorię „dwu kultur”). Sam fakt bycia „drugą” kulturą, antagonistyczną w stosunku do „pierwszej”, stwarzał określoną orientację tej kultury, określony typ jej zorganizowania wewnętrznego, wyznaczony przez zmieniającą się pozycję tej kultury w zróżnicowanym klasowo społeczeństwie.

Dziś nowa inteligencja o ludowym rodowodzie nie może — pod groźbą utraty własnej tożsamości kulturowej — obyć się bez prób zbudowania własnej wizji procesu historycznego, a w tym również własnej perspektywy rozwoju literatury i jej miejsca w życiu współczesnego człowieka. Przesłanki kulturowo-historyczne, które sobie uświadamia, odkrywając najbliższe — najtrudniejsze do zauważenia — tradycje słowa ludowego, predestynują tę literaturę do odegrania szczególnej roli w przeobrażaniu polskiej samowiedzy kulturowej. I nie są to już pobożne życzenia czy tylko intuicje, ale obiektywne prawa istnienia zjawisk kulturowych. Własna wizja procesu historycznoliterackiego musi wykluczyć naiwny ewolucjonizm, wyrażający się m. in. w formule: od folkloru do literatury; musi zastąpić go — opartą na teorii dialogowej — „dialektyką kultury”, gdyż tylko ona zdolna jest wyjaśnić zachowanie się różnorodnych tradycji w okresach — jak to formułuje G. Gaczew — „p r z y s p i e

⁵¹ F. Kotula, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Wstęp Cz. Hernas, Warszawa 1976; Tenże, *Muzykanty*. Wstęp J. Burszta. Postłowie J. Sobieska, Warszawa 1979.

szanego rozwoju literatury", kiedy to nowe warstwy, klasy, grupy etniczne czy narody zaczynają współdecydować o najszerzym wymiarze kultury ludzkiej. Sytuacja historyczna — jak stwierdza Gaczew — przeprowadza operacje abstrahowania i uogólniania, a tzw. formy przejściowe (formy znajdujące się w przyspieszonym ruchu) — gubią marginalia, reprodukcją samą istotę⁵².

Literaturę nowego społecznie podmiotu kultury można uznać za wyraz niepowtarzalności momentu dziejowego. Oczywiście, nie jest to ten szczególny typ niepowtarzalności, który bardzo łatwo może być uznany za niedialektyczny rodzaj „jedyności”, wykluczającej wszelki dialog. Mowa tu o niebezpieczeństwie związanym z pozycją bycia „jedynym” w systemie kultury i literatury współczesnej. Byłoby to proste odwrócenie „jedyności” dawnego typu w kulturze. Nawiązujemy natomiast do znanej tezy, że pewne wartości mogą pojawić się tylko w określonym historycznym momencie i nie mogą być powtórzone, powołane ponownie do życia, tak samo jak nie mogą być „unieważnione” przez zjawiska późniejsze. Dostojewski nie może „unieważnić” Homera czy Szekspira. Epos homerycki nie może być uznany za okres „niemowlęctwa” w dziejach ludzkiej kultury, za coś, co zostało w humanistyce zdystansowane, co można by ponownie powołać do życia. Wzbogacanie się literatury oznacza także konieczne straty⁵³. Co było możliwe we wczesnych stadiach rozwoju, jest już bezpowrotnie stracone jako treść humanistyczna możliwa do odtworzenia czy też powtórzenia. Tylko w tym sensie można głosić

⁵² G. Gaczew, *Przyspieszony rozwój literatury* [w:] *W kręgu socjologii literatury*. Wstęp, wybór i opracowanie A. Mencwel, Warszawa 1977, t. 2, s. 161.

⁵³ M. I. Stieblin-Kamiński, *Istóriczeskaja poetika*, Leningrad 1978.

wartości folkloru jako sztuki pierwotnie synkretycznej, której nie można już odbudować w żadnej ze współczesnych sztuk audiowizualnych, wtórnie synkretycznych sztuk XX wieku⁵⁴. Nurt chłopski musi pogodzić się z tym, że nie może już wrócić do światopoglądu folklorystycznego, ale nie może też „unieważnić” pod względem humanistycznym wartości tam wypracowanych. Rozumowanie takie znosi wiele naiwności związanych z tak zwanymi odwołaniami do folkloru, z naśladowaniem kultury chłopskiej w literaturze.

* * *

Dzieła literatury nurtu chłopskiego są niejako skazane na typowość, na całościowy wyraz dokonującego się procesu społecznego. To właśnie literatura nurtu zapanowała artystycznie nad ujawnianiem się nowego społecznie podmiotu kultury. Taką szansę czy raczej konieczność podyktowała jej sytuacja historyczna. Całościowe ambicje i spełnienia tej literatury pojawiają się na różnych płaszczynach dialogu kulturowego. Jeśli uwzględnimy np. immanentne prawa procesu historycznoliterackiego, to na przykładzie dzieł nurtu łatwo potwierdzić zasadę, że sztuka słowa, w skali historycznej, biegnie od odkrycia wartości całej klasy czy warstwy społecznej do określenia wartości jednostki samej w sobie⁵⁵. Ewolucja bohatera „literatury nowych doświadczeń społecznych” potwierdza zasadę: od całościowego (idealizowanego) obrazu klasy do wizerunku jej pojedyn-

⁵⁴ W. Gusiew, *Estetyka folkloru*. Przełożył T. Zielichowski, Ossolineum 1974.

⁵⁵ D. S. Lichaczew, *Progressiwnyje linii razwitia w istorii russkoj literatury* [w:] *O progressie w literaturie*, Leningrad 1977, s. 69.

czego przedstawiciela. Pojawienie się bohatera jako pełnoprawnej humanistycznie osobowości poprzedza zazwyczaj idealizacja jego macierzystej klasy. Operowanie idealizacjami zakłada niejako możliwość rozczarowania, konieczność przewycięzania idealizacji. Idealizacja stoi zawsze blisko rozczarowania, które jest koniecznym ogniwem rozwoju, oddala złudzenia, rozbija mity, kwestionuje to, co najdawniej nie było kwestionowane.

Nie można już dzisiaj mówić w kategoriach przypadku, paradoksu o tym, że swe warstwowotwórcze, społeczno-polityczne ambicje chłopstwa wyraziła właśnie literatura. Ale też literatura była tu nieustannie odmianą polityki, akcji społecznej, by przywołać tylko znaczenie, jakie literatura zyskiwała w programach ruchów chłopskich.

Nieustanne rozwarstwianie się i „rozmywanie” środowisk chłopskich, skupianie się i rozpadanie ich społecznego substratu⁵⁶, tak charakterystyczne dla epoki przyspieszonych przemian, wytwarzało nieogarniętą, ale i w swej inercji nieobliczalną, mieszaninę treści kulturowych. Elementy archaiczne, traktowane z pewnej perspektywy jako konserwatywne, sąsiadują niespodziewanie z treściami uznanymi za najbardziej awangardowe i rewolucyjne. Swoista „mozaikowość” wyłaniającej się kultury, nie poddana jeszcze próbie racjonalizacji, musiała dawać — w płaszczyźnie kultury literackiej — niezwykle odkrycia. Można powiedzieć, że archaiczność macierzystej kultury dała agangardowego Przybosa, awangardowe wiersze Jalu Kurka czy

⁵⁸ Społeczności wiejskie zachowują w dalszym ciągu znaczną spistość jako środowiska kulturowe, wyróżniające się jednością środowiska pracy i kultury. Natomiast różnorodne społeczności wielkomiejskie zintegrowane są najpełniej jako środowiska pracy, wyłączwszy może niektóre obszary (m. in. Śląska), gdzie również można mówić o jedności środowiska pracy i kultury.

autentystę Ozoga. Chłopska ewangeliczna uczuciowość Piętaka i W. Macha sąsiadowała bezpośrednio, a nawet utożsamiała się z najbardziej trafnymi formułami niepokojów egzystencjalnych. Tradycje żywiołowych ruchów chłopskich zdecydowały o typie artyzmu Józefa Ozgi Michalskiego, ale też tylko w takim typie artyzmu ten żywioł mógł się ujawnić jako siła doniosła społecznie. Na tej samej zasadzie najradykałniejsza działalność kół „Wici” dawała o sobie znać we wsiach, które były świadkami najkrwawszych weselnych bójek.

Rozbudowana dziś świadomość własnej tradycji, próby teorii samoświadomości kulturowej⁵⁷, antropologiczne poznawanie kultury w dziełach nurtu chłopskiego, wszystko to jest sprowadzaniem wielości do jedności. Jest to odmiana syntezy — chciałoby się rzec — już kontrolowanej, wyłaniającej się z bogactwa różnorodności nową jakością, ustanawiającą nowe wymiary dla literatury. Ryzykując znaczne uproszczenie można powiedzieć, iż warstwa chłopska mogła wydać taką literaturę i sposobi się do wydania własnej oryginalnej myśli o kulturze, ponieważ jej tradycje światopoglądowe nie mogły zyskać do tej pory dyskursywnego, myślowo jednorodnego wyrazu. Tradycja warstwy chłopskiej była naiwna teoretycznie, a nawet — ateoretyczna. Nie była więc skrępowana istnieniem tekstów kanonicznych, istnieniem instytucji filozofów w nowożytnym sensie⁵⁸. Podnoszony dziś walor wiedzy przedfilozoficznej (W. Pawluczuk) i postulowana często przez najznakomitszych myślicieli wyrafinowa-

⁵⁷ W. Pawluczuk, *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*, Warszawa 1978. O swoistej „młodości” ludowych ideologii i teorii pisze interesująco B. F. Porszniew, *Socjalnaja psichologija i istoria*. Moskwa 1979, s. 28.

⁵⁸ Por. A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 34.

na naiwność teoretyczną mogą przecież owocnie korrespondować z historycznie określoną naiwnością teoretyczną chłopskich światopoglądów.

* *

Pisarzy nurtu chłopskiego cechuje wielowymiarowość elementarnego doświadczenia, na które składa się swoisty antropologizm myślenia oraz bezpośredni, emocjonalny kontakt z historyczną przeszłością. W swej pamięci, w swoim losie, zawarli modele — nawet bardzo odległej — grupowo-chłopskiej przeszłości. Sytuacja taka musi odnawiać integralne widzenie człowieka; stwarza zarazem najbardziej adekwatne środki do głębokich analiz jego sytuacji współczesnej. Świadomość społecznego poniżenia w przeszłości — tak charakterystyczna dla chłopskiego piarstwa lat trzydziestych — zawierała przesłanki myślenia o przyszłości radykalnie odmiennej, przeciwstawnej. Najboleśniej „upadek” może stać się zapowiedzią najwyższych „wzlotów”. Doświadczenie tej literatury poucza o humanistycznej względności „upadków” i „wzlotów”, potwierdza podstawowe prawdy kulturowego relatywizmu, przesłanki „dialogu kultur”.

Powstaje zasadnicze pytanie, czym mogą być wartości literatury nurtu chłopskiego wśród treści świadomości współczesnej, w dzisiejszym myśleniu o literaturze i kulturze. Obserwacja wypowiedzi publicystycznych i krytycznoliterackich prowadzi do wniosku, że chłopskość nie może być utożsamiana z ludowością, która w kulturze do tej pory miała znaczenie jakby zneutralizowane społecznie. Chłopskość natomiast — w oficjalnych hierarchiach kulturowych — była negatywnym biegunem wartości. Tym samym chłopskość, jako biegun kumulujący wartości negatywne, zjawia się dziś — za sprawą literatury nurtu chłopskiego —

jako nie tyle nawet składnik przyszłej syntezy, ile biegun wyznaczający kierunki i typy dialogów ideologicznych i kulturowych. Pozostaje jednak do rozważenia niezwykle doniosła kwestia: na ile ów biegun „negatywności” pozwala dostrzec całość istniejących warunków, a na ile jest postrzeganiem tylko tych aspektów rzeczywistości, które pragnie zanegować, by rozbić całość „cudzą”, przeobrazić zastaną kulturę. Literatura nurtu chłopskiego doprowadziła do znacznego wyostrenia stanowisk i pozycji ideowych i to nie na płaszczyźnie deklaracji i programów — jak miała się rzecz chociażby w latach trzydziestych czy tuż po roku 1945, ale na płaszczyźnie wartości artystycznych, innymi słowy — ziszczeń literackich.

Pytanie: czym może być chłopskość w literaturze i kulturze współczesnej — rozstrzyga i porządkuje historia praktyk ideologicznych, historia społecznych i kulturowych dialogów. Można na przykład powiedzieć, że literatura nurtu chłopskiego oraz szeroko i historycznie rozumiany dorobek „literatury nowych doświadczeń społecznych”⁵⁹, jak również swoisty „styl ludowy” w kulturze współczesnej, stwarzają dziś szczególną sytuację dla przejawiania się myślenia o człowieku w kategoriach także egzystencjalnych.

Nie możemy zapominać o tym, że powojenne przemiany społeczne musiały ujawnić się w literaturze poprzez gwałtowną intensyfikację wątków egzystencjalnych. I chyba żadna inna przyczyna nie wchodzi tu w grę, jeśli mówić o rzeczywiście głębokich niepokojach związanych z egzystencją, a nie wyłącznie powierzchnowych zapożyczeniach. Geneza wielu tych wątków tkwi w zerwaniu z odwieczną formułą chłopskiego bytu, gdzie codzienność styka się ciągle z wiecznością; W zerwaniu z zasadą chłopskiego kolektywizmu

⁵⁹ Z. Ziątek, *Literatura nowych doświadczeń społecznych*, „Regiony” 1976, nr 4, s. 55.

na rzecz autonomizacji jednostki, która bierze na siebie wszelki ciężar regulacji stosunków: człowiek — świat. W tradycyjnych społecznościach chłopskich regulację tę przejmował obrzęd, rytuał, prawa wspólnoty⁶⁰. Wątki egzystencjalne nasilają się w momencie działania wielkich wstrząsów, radykalnych zmian (totalizmy, wojny, rewolucje społeczne)-, kiedy przychodzi spojrzeć na człowieka z zasadniczo odmiennej perspektywy. Wątki te aktywizowały się również na gruncie teorii relatywizmu kulturowego i antropologizmu. W naszej literaturze wątki te nie mogły pojawić się dotąd w związku z sytuacją chłopca, z opisem jego życia czy cierpienia. Dla przykładu w literaturze pozytywistycznej chłop nie cierpiał jako człowiek, ale jako chłop, według scenariusza, w którym dane było, jak takie chłopskie cierpienie ma wyglądać.

Współcześnie dopiero literatura nurtu chłopskiego wyzwoliła język egzystencjalnego opisu, osadziła go w realiach powszechnych, dostępnych empirycznie. Myślenie o chłopie odnowiło dziś problematykę egzystencjalną i stało się to jakby poza obszarem filozofii. Jeśli można mówić dziś serio o wątkach egzystencjalnych w naszej kulturze, to należy przywołać literackie analizy chłopskiego losu.

Trudno nie wskazać na jeszcze jeden aspekt interesującej nas problematyki. Idealizacja własnej kultury, marzenia i złudzenia z nią związane, mają określone konsekwencje, obfitują w realne skutki. Nurt jest nie tylko reakcją na gwałtowne przemieszczenia społeczne, wykorzenienie z macierzystej kultury, środowiska czy krajobrazu, co tak często podnosi krytyka. Rzadziej natomiast zwraca ona uwagę na inne przyczyny zainteresowania się nurtem, leżące poza płaszczyzną globalnych przeobrażeń społecznych. Rzadziej mówi

⁶⁰ W. Pawluczuk, *Żywioł i forma*, op. cit., s. 58-72.

się więc o psychospołecznych i kulturowych przyczynach atrakcyjności dzieł nurtu chłopskiego.

Można powiedzieć, że nurt jest też kliniką społecznych neuroz, zarówno dla pisarzy o chłopskiej genealogii, jak i sporego grona czytelników o podobnej biografii społecznej⁶¹. Nie można więc widzieć go tylko z perspektywy kultury ludowej, nie można traktować dzieł pisarzy nurtu chłopskiego wyłącznie jako wytworu tej kultury. Należy natomiast widzieć treści dzieł nurtu chłopskiego także w systemie wartości i potrzeb kultury współczesnej jako całości, a więc również tych znaczeń, które mogą mu być w praktyce społecznej „przydane”. Neurozy chłopskie nie są ani lepsze, ani gorsze niż inne. Są one nawet chyba bardziej „głębokie”, bardziej „przyszłościowe”, współbrzmiające z potrzebami jednostki oraz wspólnoty i w swym społecznym zasięgu — właśnie w momencie „rozmywania” się warstwy chłopskiej — mogą to być neurozy dominujące. Najważniejszą sprawą jest to, co się na tych neurozach chłopskich hoduje, co na nich narasta w różnych grupach i układach społecznych, co neurozy te niszczą, a co „budują”; co robią z niezrealizowanymi wyobrażeniami, emocjami i kompleksami inteligencji o chłopskim rodowodzie?

Dopiero literatura nurtu chłopskiego, eksploatująca

⁶¹ W tym kontekście warto przywołać pełne dramatyizmu słowa Stanisława Pigoń: „Do rzadkości należą momenty, w których bez dysonansów byłbym pełnym sobą [...]. Zawsze rozpiera się i panoszy jakieś pół-ja, jakaś mieszanina istoty mojej własnej i przypadkowości naleciałych z zewnątrz, a wrosłych w iściznę duszy. — Znaczy to bodaj, że jestem już w szponach «kultury», straciłem chłopską szczerość, spontaniczność, odruchową bezpośredniość czucia i sądu. Jestem jakby okradziony czy okaleczony” (S. Pigoń, *Z Komborni w świat*, Kraków 1946, s. 244). Podobne treści znajdziemy w licznych wypowiedziach Jana Bolesława Ożoga.

również kompleksy kulturowe i jednostkowe, potrafiła wyakcentować całą sferę „negatywności” innych, lekceważonych lub zwalczanych wersji ludzkiego losu; potrafiła uczynić z tej sfery niezwykły składnik przyszłej syntezy kulturowej. Dziś właśnie, poprzez jej humanistyczną perspektywę, potrafimy dostrzegać historyczną różnorodność polskiej tradycji kulturowej, potrafimy poznawać autentyczne i pozorne rewolucje artystyczne. Na płaszczyźnie kulturowej, literackiej, chyba żadna warstwa czy klasa społeczna nie zdołała zgromadzić tyle negatywnych argumentów wobec zastanej tradycji kulturowej, nie zdołała zbudować tak silnie oddziałującego bieguna wartości dziś pozytywnych, przyszłościowych. Swoisty kulturowy ekshibicjonizm jest przesłanką autentyczności tej literatury. Literatura ta niejako obiektywnie skazana jest dziś na autentyczność, która ostatecznie wynika ze splotu sytuacji historycznych i w innej konfiguracji szansę tę straci. Społecznie potwierdzona wersja egzystencjalizmu polskiego sprawia, że trudno dziś pomyśleć świat współczesnych wartości humanistycznych, świat współczesnej literatury polskiej bez uwzględnienia medytacji o chłopskim losie jako losie ludzkim.

*
* *

Literatura wyrastająca z doświadczeń kultur ludowo-plebejskich podejmuje dialog z najistotniejszymi dla kultury polskiej tradycjami. Jako postać syntezy kulturowej ujawnia, iż nie jest dziś możliwa literatura humanistycznie pełnoprawna, traktująca osobno o warstwie chłopskiej, klasie robotniczej czy inteligencji. Ten etap literatury, idealizującej poszczególne środowiska, mamy już chyba za sobą. Potrzebna jest właś-

nie literatura nie tyle losu zbiorowego, bo ten zawsze jest idealizacyjnym uproszczeniem, ile literatura losu jednostkowego, na który złożyły się społeczne doświadczenia wszystkich podstawowych losów, zbiorowości.

Spełnianie się tych postulatów może poświadczyć najlepiej analiza powieści Wiesława Myśliwskiego pt. *Palac*⁶². Powieść ta odwołuje się bardzo wyraźnie do uniwersalnych emblematów człowieczego losu, symboli kulturowych, obrazów przeniesionych jakby ze scen biblijnych, staro- i nowotestamentowych, którymi wypełnione były zarówno nawy wiejskich kościołków, jak i wspaniałych katedr. Odwołanie do elementarnych wizji doli człowieczej i historii rodzaju ludzkiego *Palac* uznaje za fundament własnej poetyki, czyni sposobem mówienia o człowieku współczesnym.

Sam *Palac* jest wspaniałą katedrą ludzkiego losu, ogromnym freskiem dziejów gatunku ludzkiego, jednakowo czytelnym dla każdego bez względu na to, jakiej kondycji społecznej byłby to człowiek. Emblematy i symbole ludzkiego losu, formy przypowieści, sceny-widzenia dotyczą tak samo wszystkich ludzi, jak mogą dotyczyć wszystkich czasów. Dzięki nim maluczy mogli porozumiewać się z królami, dzięki nim można było „gadać z Bogiem”, wadzić się z przodkami. Pokolenia, a nawet całe przeszłe epoki, mogły rozmawiać z przyszłymi. Są to te uniwersalne wizje losu ludzkiego, które rzadko przyznawano chłopu, choć ten przecież stale z nimi obcował — w kościelnej kruchcie, w słuchaniu organów, w zbiorowym słuchaniu pieśni, w „ofiarowaniu się” naturze i światu podczas obrzędu. Dzięki tym wizjom można w sobie przeżyć i pańskość, i chłopskość, dzięki nim można poznać, jakie są duchowe koszty społecznych rewolucji

⁶² W. Myśliwski, *Palac*, Warszawa 1970.

Jakub, bohater *Palacu*, posiadał uniwersalny język świata i przyszedł, aby ten świat sądzić.

Powieściowy wizerunek Jakuba może być odniesiony nie tylko do wyobrażeń Dobrego Pasterza, jakie znamy chociażby z katakumb Św. Lucyny w Rzymie. W pierwszych scenach powieści Jakub jest przede wszystkim niemym świadkiem spełniania się świata, dziania się jego przełomowych wydarzeń. Dzięki swej ewangelicznej naiwności jest najgłębiej wtajemniczony w rytm świata. Jakub, zrazu milczący i na wół obojętny jak pasterz z piętnastowiecznego *Pokłonu Trzech Króli* Hansa Plwydenwurffa, nawiedzony jak w jasnogórskim obrazie krzewu gorejącego, tragiczny jak mimowolny i niemy świadek w *Upadku Ikaru* Breughla, wyzbywa się w powieści Myśliwskiego swej wiekowej niemoty. Przyszedł, by mówić to, co przez tysiąclecia widział, co teraz w obliczu przeistaczania się świata musi powiedzieć. Jego mowa będzie sądzeniem, będzie głosem za wszystkich i w imieniu wszystkich. Ale wszystko, co dotychczas widział jakby na zewnątrz, co tłumił w sobie, teraz musi wypowiedzieć z siebie, musi jakby przemówić sobą, do końca, aż do zatrąty wespół ze światem, który chciał wyrazić.

Pasterz staje się już nie świadkiem, ale bohaterem i podmiotem Wielkiego Przeistoczenia się świata, które — w odczuciu i wyobraźni Jakuba — może równać się tylko tej wielkiej przemianie, jaką było przyjście Chrystusa na ziemię. Powieściowe znaki Wielkiego Przeistoczenia (łuny, pożary) nawiązują do semantyki sztuki romantycznej, w której — jak to podkreślał Mieczysław Porębski — dym, ogień, kurz, zawierucha były wykładnikami zespolenia przestrzeni i czasu; tworzyły continuum; budowały w sztuce odrębny świat, wyznaczały próg tego świata; zamykały starą i otwierały Nową Epokę. Odgradzały jedną koncepcję świata od drugiej. Jest to jakby materia infor-

mis, z której wynurzy się nowy świat, nowe dzieje. Ogień odmienia świat, jest znakiem Wielkiego Przeistoczenia⁶³.

Moment Wielkiej Przemiany ma jednak w *Palacu* historyczną, choć nie wydarzeniową konkretyzację. Jest nią wizja społecznej rewolucji, starcia dwu wielkich sił społecznych, usymbolizowanych tutaj w przeciwstawieniu tego, co pańskie, temu, co chłopskie. Zasięg dziejowy tej wizji mógłby dotyczyć wszystkich innych wielkich sił społecznych, sił historycznych. Przemiana świata i człowieka, jaka dokonuje się w *Palacu*, nie jest prostą odmianą losu, gdyż nie jest przez los wyznaczona. Ona ten los niweczy. Zawieruchom dziejowym, gwałtownym przemianom, towarzyszyło przeżywanie historii w skali masowej. Nadejście odmienionego świata, choćby nawet odczuwane zrazu mechanicznie i powierzchownie, czyni wszystkich ludzi partnerami wielkiej dysputy. W obliczu katastrofy ich prawa stają się jednakie. Nastaje wtedy czas, chwila zaledwie, humanistycznej pełni.

Wizje Wielkiego Przeistoczenia, np. przedstawiane w malarstwie sceny strasznego sądu, jak również artystyczne wyobrażenia zmagania się ludzi z ludzką przemocą, czyniły zazwyczaj głównym motywem ikonograficznym cielesność i materialność. Idee sądził Bóg, rozstrzygały o nich fatalizmy historii. Osąd ducha, osąd dziejów pozostawał poza możliwościami człowieka. Do tego ciągu tradycji humanistycznej zdaje się nawiązywać *Palac*.

Jakub w powieści Myśliwskiego przychodzi sędzić dusze, idee, historię. Na tym między innymi polega rewelatorski sens *Palacu*. Dzieje świata i dzieje rodzaju ludzkiego stają się treścią jednego, osobniczego

⁶³ M. Porębski, *Semantyka sztuki romantycznej*, [w:] *IkonoGRAFIA romantyczna*. Praca zbiorowa pod red. M. Poprzęckiej, Warszawa 1977.

doświadczenia, rozgrywają się w jednym wnętrzu ludzkim. W *Palacu* świat spełnia się w jednym błysku ognia. Jeśli cielesność bywała tak często głównym motywem obrazów Wielkiego Przeistoczenia, a przy tym Wyznaczała jakby miary ludzkiego heroizmu, to *Palac* nawiązuje do tych arcydzieł, do tych symboliczno-allegorycznych, ale nie epickich wizji historii, w których przemiany świadomości stały się głównym sensem wypowiedzi artystycznej. Tu ludzka idea staje naprzeciw innej ludzkiej idei. W sporze racji ludzkich odradzają się nieustannie elementarne formy nowoczesnego tragizmu.

Pasterz w *Palacu* zagarnia jakby cały świat dla siebie. W ostatecznym rozrachunku nie ma świata poza człowiekiem. Pasterz ten świat sądzi, bo go posiadał, a w nim samego siebie. Jakub nie wnosi w czas Wielkiego Przeistoczenia idei zemsty, ślepego buntu, nie staje się obiektem fatalistycznej gry dobra i zła, jak bywało przeważnie w artystycznych wizjach społecznych przesileń, wnosi natomiast ideę dialogu. W idei dialogu zawiera się historyczne rozumienie procesu rewolucji społecznej, rozumienie Anno Domini 1980. W powieści Myśliwskiego rozważa się w sposób niemal fenomenologiczny, humanistyczne konsekwencje wszelkiej sytuacji porewolucyjnej, a więc także tej, ale nie wyłącznie — jak to sugerowała bezpodstawnie krytyka, jaką mieliśmy w Polsce około roku 1945. Zarzut oderwania znaczeń *Palacu* od historii i realiów mógłby brzmieć tak samo, jak brzmi dziś dla nas sąd H. Gallego, który w roku 1904 zapytywał wcale nie retorycznie: „Czy *Dziady*, chociaż na wierzeniach ludowych zbudowane, dadzą nam wszechstronne pojęcie o życiu i psychologii chłopca polskiego?”

Pisząc o powieści Myśliwskiego warto zwrócić uwagę na niektóre sposoby jej życia w świadomości społecz-

nej. Charakterystycznym przykładem ustosunkowania się do idei zawartych w *Palacu* jest ekranizacja powieści, dokonana przez Tadeusza Junaka. Miejscem akcji filmu uczynił Junak pałac w Łańcucie. Nasuwa się w związku z tym paradoksalna i odległa analogia historyczna z — mającym podobną sławę i czarną ludową legendę — zamkiem Mikołaja Potockiego w Kaniowie, gdzie Seweryn Goszczyński umieścił akcję *Zamku kaniowskiego*. W wypadku *Palacu* jest to jakby dookreślenie wizji, mające niesłyszaną wymowę społeczną, gdyż przywołujące czarną ludową legendę zamku łańcuckiego. Znamy z historii podobne dookreślenia, by wspomnieć chociażby znaczenie wypadków z lat 1846—1848 dla genezyjskich koncepcji Juliusza Słowackiego.

Analogia z Goszczyńskim mogłaby ponadto wskazać — mówiąc najogólniej — wyjściowy model tej wizji, której *Pałac* jest chyba ostatecznym zamknięciem i przewyciężeniem. W *Zamku kaniowskim* Goszczyński przeciwstawił „Ukrainę legendarną” — „Ukrainie krwawej”⁶⁴. W *Palacu* natomiast lud krwawy, jakim widziała go szlachecka legenda koliszczyzny czy rabacji, przeciwstawiony został ludowi rozumiejącemu, racjonalizującemu świat i dzieje; poznającemu siły społeczne usymbolizowane w chłopskości i pańskości. To, co w pańskiej diabelskości jest człowiecze i jasne, przeciwstawił Myśliwski temu, co w ewangelicznej naiwności chłopskiej jest diabelskie i ciemne. Autor wydobywa w powieści jakby wątek faustyczny, gdzie ciemność jest dążeniem do jasności, smutek objawia wesołość, zło prowadzi ku dobru. Ta dialektyka została przeniesiona z planu boskiego porządku świata, jaki objawiały chociażby arcydzieła ro-

⁶⁴ Por. M. Janion i M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

mantyczne, w plan porządku świata ludzkiego, porządku całkowicie zależnego od człowieka i jego samoświadomości.

Pasterz posługuje się wizją świata, którą zdobył w dialogu z pańską innością, innością dobrą jak każda inna, ale wyznaczoną przez konkret społeczny, który w ten sposób ujawnił swój najgłębszy sens historyczny i realny. Wizja, którą pasterz zdobył, jest zarazem wizją, która doprowadziła go — jako pasterza — do samozagłady. Posądzanie książki (a zdarza się to przecież!) o brak odniesienia do realiów społecznej rewolucji musiałoby być cofnięciem się do wizji „ludu krwawego” albo przynajmniej do ahistorycznej dziś koncepcji *Kordiana i chama*. Oderwanie od tak rozumianej rzeczywistości bywa najgłębszą rzeczywistością sztuki. Byłoby to więc cofnięcie się do wizji, które *Pałac* ostatecznie zdaje się przewycięzać, gdyż powinnością Jakuba nie jest już los buntownika, mściciela, ale drugiego człowieka. W dialogu z księdzem „jaśnie pan” Jakub powiada: „Nawet domyślałem się, co byś mi na to najchętniej powiedział, że to tęsknota za Bogiem. A ja ci na to odpowiem, że to tęsknota za drugim człowiekiem jako za sobą, za jednością z kimś drugim, którą jeśli chcesz odnaleźć, musisz zejść aż w cierpienie”. Stąd też w powieści mówi się o wielowartościowym i względnym charakterze takich kategorii, jak sprawiedliwość i prawda, wesołość i smutek, cierpienie i pogarda.

Ta wielokształtna materia znaczeniowa nie mogła znaleźć innego wyrazu poza dialogową wizją świata. Warto w tym miejscu powtórzyć, że *Pałac* jest w naszej literaturze dziełem o najdalej chyba posuniętej dialogizacji idei, dialogizacji obrazów i znaków tradycji kulturowych. Tak wyraziście zarysowane w powieści uniwersalne symbole nie są odmianą myślenia figuralnego, wyrażającego raz na zawsze usta-

lony porządek świata, ale na odwrót, są one wcielone w świat znaczeń stwarzany w dialogu kultur. Bohater przeżywa świat poprzez przeciwieństwa, w możliwych do pomyślenia i wyobrażenia skrajnościach. Pogrzeb przeistacza się w wesele, spotyka się z weselem, jak w znanym obrazie Kotsisa. Uboga śmierć chłopska przeobraża się nagle w wrystawny pogrzeb kanarka. Malarz chłopski ma namalować sen (śmierć), malarz pański maluje parę miłosną z książką (maluje życie). Chłopskie owce są tak samo godne sztuki, jak pańskie konie, kosa może taką samą „zgotować muzykę” dziejową, jak królewska harfa czy pałacowy fortepian. Odwieczny porządek symboli chłopskości i pańskości zostaje tu podważony. Nie ma jednej, jedynej prawdy, jednej radości, czy jednej tylko wzniosłości i sprawiedliwości. W nieustannym dialogu pańskości i chłopskości Jakub odkrywa wielowartościowość świata. W tym akcie poznania zatracą się jako człowiek, ale zarazem odsłania konieczność nowej formuły humanizmu, nowej formuły sztuki.

Zdobywcą pałacu nie jest ktoś napiętnowany złem jako swoim losem, jak Nebaba w *Zamku kaniowskim*, ale jest nim człowiek poszukujący, któremu z własnej woli przysługuje prawo błędzenia. Obrazy pańskości, nawet okrutnej, są przywołane po to, aby ostatecznie uległy przewyciężeniu. Pokazują one jeszcze inny wymiar człowieczeństwa. Tylko we wstępnej fazie pracy świadomości, pracy wyobraźni Jakuba, wizje zemsty dziejowej towarzyszą obrazom wystawnej pańskości. Owe obrazy pańskości są nie tyle złem, które trzeba przewyciężyć, ile raczej tym, co trzeba niejako wypróbować, przeżyć jako inny jeszcze rodzaj konieczności, inny rodzaj koniecznej wolności. Nie są to więc wizje wolności, jakie pojawiły się w ludowych legendach utopijnych; nie są to również zapisy tych legend, jakie spotykamy w literaturze (por. postać Kostki Na-

pierskiego w *Legendzie Tatr* Tetmajera). W obrazach pańskiego świata Jakub próbuje odnaleźć ludzką wolność. Doświadcza więc pańskości jako konieczności, osądza ją i odrzuca, tak samo jak swoje przypisanie i niewolę, która była jego wolnością.

Życie pańskie, w którego najróżniejsze formy bohater się wciela, nie jest odmianą wolności pożądanej. Jest udręką, która ludzi nie dzieli, ale zbliża; która świadczy o jedności gatunku ludzkiego oraz człowieczej, a nie boskiej, genezie klasowych i społecznych podziałów. Jakub szuka wolności, szuka wyzwolenia w tym co na świecie jest ciemne i tajemnicze, w tym, czego o człowieku jeszcze nie wiemy. Stąd też *Pałac* wypełniony jest analizami fenomenologicznymi. Ostatecznie więc pałac, symbolizujący jasność i porażający Jakuba światłem, wypełniony jest mrokiem i ciemnością, z której dopiero w ostatniej scenie, w scenie pożaru, wyłania się nieznana, nigdy nie przeuczowana jasność, czyli prawdziwie ludzka tożsamość, która niweczy stare formy społeczne, ale której społeczny sens Wielkiego Przejścia nie jest jeszcze w stanie przydzielić nowej Formy Człowieczej.

Pasterz, który przyszedł sądzić ciemność i jasność, sądzić ją w pałacu i chłopskiej chacie, dokonuje ostatecznie sądu nad samym sobą. Poprzez poznanie pańskości stał się nowym człowiekiem, ale przemiana ta wymaga nowej formuły humanizmu, nie mieści się w formułach dotychczas znanych. Jakub w finalnych scenach powieści okazuje się nie tyle nowym człowiekiem, ile projektem, zarodnią człowieka przyszłości. Jako zdobywca pałacu unicestwia się, dokonuje sądu także nad samym sobą, nad zdobytą w pałacu świadomością. Osiągnął tym samym najgłębszą z możliwych tożsamość.

W fenomenologicznych analizach świata pasterz odsłania negatywny wizerunek człowieka społecznego,

którego historia już nie może powtórzyć ani w wersji sprzed bramy pałacu, ani w wersji z pałacowych wnętrz. W ostatnich scenach bohater powieści pokazuje, kim być już nie można, co nie znaczy jednak, iż wie, kim być trzeba, wszak mówi także we własnym imieniu: „My, których całe pocieszenie, że nie byliśmy przed nami i nie będziemy już po nas”. Pasterz nie może wyjść z pałacu pasterzem. On sądzi swe zyski i straty, on wie, że teraz już nie wiadomo, co jest dawną stratą, a co nowym zyskiem. Przyniesione, jak i zdobyte w pałacu kryteria zysków i strat przestały istnieć.

W dialogu prawd i światopoglądów, w dialogu społecznych kondycji, rodzi się ujawnia historyczna potrzeba wizji człowieka przyszłości. W antropologii, jaką proponuje *Pałac*, zawiera się najistotniejszy sens tego dzieła. Pasterz ucieleśnił, ale i unicestwił wizję człowieka, której wskrzesić niepodobna, choć dominuje ona wciąż jeszcze nie tylko w potocznym, ale i artystycznym myśleniu współczesnego Polaka.

Dotychczasowe rewolucje społeczne, a z nimi i postęp świata, dokonywały się niejako kosztem najszerzych warstw ludowych. Mogły dochodzić do skutku dzięki ludowemu substratowi. Wielkie Przeistoczenie ukazane w *Pałacu* odbywa się na innej zasadzie, odbywa się także kosztem warstw nieludowych. W jednych i w drugich wyzwala ono ludzi.

Pałac stanowi jedno z najbardziej dogłębnych studiów pańskiej kultury, jest jej fenomenologicznym opisem. Aby tej analizy można było dokonać, należało świat pałacu i jego kulturę zobaczyć najszerzej, a może nawet zmyślić, stworzyć dzięki wyobraźni. Wraz z odejściem tego co pańskie, co mogło być wyobrażone jako pańskie, musi odejść i to, co dzięki pańskości istniało w kulturze chłopskiej. Tym samym jakby wycofywała się ogromna siła kultury chłopskiej, będącej

przez długi czas biegunem antagonizmu dziejowego, motorem zmian. Kiedy odpadła „jasność” antagonizmu zewnętrznego, odsłoniła się „ciemność” bycia sobą. Nabrały znaczenia kłopoty związane z egzystencją: „Zły byłeś panie, piekło cię pewnie pochłonie, ale tęskno będzie po tobie” — mówi ktoś z ludu. Jak być teraz sobą bez pana, jak być sobą bez siebie dawnego, co uczynić z całą tradycją rodzinną, tradycją buntów? Z kim teraz nie być w zgodzie, jak przeciwstawić się światu, skoro nie ma już pańskości? Gdzie umieścić wszelkie zło, wszelką zgryzotę, która wciąż trapi człowieka? Komu przypisać jej przyczyny, skoro nie ma już panów? Kim być w świecie, skoro nie można być poddanym i jednocześnie zdobywcą, burzycielem jasnego pałacu? Wątek buntownika, którego ani w karczmie, ani w kościele nie uświadczysz, jest w tym przypadku bardzo wymowny.

Im bardziej pańskość była pańskością, tym bardziej i chłopskość musiała być jeszcze bardziej chłopska. A była ona tym bardziej chłopska, im bardziej odczuwała pańską inność. Tę dialektykę znakomicie uchwycił już król Stanisław Leszczyński w swym znanym powiedzeniu: „Nie byłbym szlachcicem, gdyby chłop nie był chłopem; podłość kondycji chłopskiej naszą wynosi”. Tak samo więc kultura pańska była z chłopskości, jak chłopskość z pańskości. *Pałac* racjonalizuje tę dialektykę dziejową, ale jednocześnie pokazuje, jak w dobie porewolucyjnej te dwie kondycje społeczne, dwa bieguny antagonizmu społecznego przestały być motorem zmian. Czy znaczy to, iż miałyby teraz nadejść kultura nowej klasy społecznej, kultura, której typ określi pozycja klasy robotniczej? To pytanie przy lekturze *Pałacu* nasuwa się mimowiednie, czyni z *Pałacu* wielkie pytanie o przyszłość.

Pasterz dokonuje głęboko pojętych rozrachunków z historią społeczną, z dziedzictwem ideowym współcze-

snego Polaka. Sądzi świat, którego wymiary historyczne nie mogły być dane do odgadnięcia komu innemu. W *Palacu* dokonały się najszerzej pojęte porachunki dwu kultur; już nie dwu racji klasowych, ale dwu bytów historycznych, psychicznych i duchowych. Historyczne racje klasowe zostały przedstawione jako racje na płaszczyźnie kultury. Skoro człowiek nie może być panem, stracił również — w płaszczyźnie kultury — rację bycia chłopem. Pasterz, który wszedł do pałacu, symbolizował ideę, która wraz z nim spłonęła. Po *Palacu* nie jest już w gruncie rzeczy możliwa dotychczasowa antropologia społeczna. Czyż można jeszcze coś więcej powiedzieć o humanistycznych konsekwencjach przeciwieństw pańskiej i chłopskiej kultury? Ta kwestia, żywotna w polskiej myśli społecznej i literaturze pięknej, wydaje się tu być ostatecznie przewyciężona i zamknięta. Umarła pewna forma stosunków, odmienił się bieg świata. Starcie klas pokazuje powieść Myśliwskiego jako starcie świadomości, wyobraźni, starcie dwu żywiołów psychicznych. Odpadła tu gorąca zewnętrzność dawnych buntów, a obraz rewolucji, jaki znamy z tradycji, pojawia się tylko w imaginacji, jakby w postaci cytatu z historycznej pamięci pokoleń. Pojawia się w pięknej poetycko scenie polowania na panów, z zachowaniem ceremoniału i etykiety. Polowanie na panów, podczas którego — jak czytamy w powieści — „sama natura dopraszała się gwałtu”, mogłoby zostać odczytane jako naturalistyczna wersja Wielkiego Przeistoczenia. Nie jest to jednak rewolucja pokazana jako Wielkie Przeistoczenie w naturze, nie jest to rewolucja jako obrzęd doroczny, coś, co może prawem natury powtórzyć się, wydarzyć się jak owe „krwawe zapusty” z 1846 roku, których bohaterem był inny Jakub; Jakubek Szela — jak zwano go wśród chłopstwa.

Palac jest w ostatecznym rozrachunku polemiką z naturalistycznymi czy obrzędowo-rytualnymi wizja-

mi ludowych rewolucji. W scenie finalnej, kiedy ciemność balu wybucha nagle światłem pożaru, można doszukać się analogii z wizjami Wielkiego Przeistoczenia, wciąż żywo dyskutowanymi, nawiązującymi do *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego. Ten wciąż żywy w polskiej literaturze topos nie otrzymuje w *Palacu* nowej interpretacji, ale ulega neutralizacji jego znaczenie, tak jak cała sytuacja społeczna, której wyrażaniu służył, a która — wraz z pańskością i chłopskością — odchodzi teraz w przeszłość. Uległ też zdezaktualizowaniu zwrot „potańcować z panami”, zamknęła się epoka takich tańców.

Ponad społeczną historią gatunku ludzkiego nie stoi żadna wyższa instancja. Myśliwski nie napisał dramatu o „znakach bożych” w historii ludzi, ale znaki ludzkiej kondycji umieścił tam, gdzie sięgała tylko historia boska.

Palac jest polemiką z losem danym z góry: „Dzisiaj każdy chce mieć swój los. Dzisiaj byle parobek, a los mu się marzy. Już mu nie wystarczy, że ma co zjeść. A jeszcze losu mu się chce”. Ta wypowiedź jest wyraźną polemiką z losem jako fatum, losem, który skazywał ludowych prostaczków na niemych świadków spełniania się świata. Losem Jakuba stał się dialog.

*

*

*

Warto dla porównania przytoczyć opinię jednego z radzieckich krytyków, który pisze o analogicznych w pewnym sensie zjawiskach nurtu chłopskiego w literaturze radzieckiej. Krytyk ów stwierdza (przytaczamy prawie dosłownie): Przyznając, że stan współczesnej „prozy wiejskiej” w literaturze radzieckiej charakteryzuje się wysoką rangą artystyczną, nie potrafimy jednak dać jakiegokolwiek zadowalającej interpretacji tego zjawiska. Poszukując takiej interpretacji krytyk

pyta: czy jedna z najistotniejszych przyczyn interesującego nas zjawiska nie kryje się w tym, że artyści piszący o wsi, tacy jak: Szukszyn lub Matewosjan, Rasputin czy Bielów pojmują zachodzące procesy w skali czegoś, co można by nazwać „mękami historii” drogami przemian historii, dramatycznych przeobrażeń ludzkiej świadomości w ogóle. Do tej właśnie skali zjawisk, które wypadło nazwać „mękami historii”, podnoszą wymienieni pisarze cały swój — bardzo często konkretno-praktyczny, socjalno-bytowy — materiał. I na odwrót — pyta dalej krytyk: — czyż tzw. „prozie industrialnej” (środowiskowo-zawodowej — R.S.) nie przeszkadza ciągle w osiągnięciu poziomu prozy wiejskiej — nadmierna socjologizacja jej problematyki i brak wielkich, społeczno-filozoficznych uogólnień?⁶⁵ Socjologizująca orientacja w literaturze, widząca problematykę człowieka w wymiarze środowiskowo-zawodowym, nie może podołać sprawom współczesności w takim zakresie, w jakim czyni to orientacja antropologiczna, reprezentowana także przez nurt chłopski w literaturze polskiej.

*

*

*

Literatura nurtu chłopskiego jednak w dalszym ciągu skazywana bywa przez krytykę na jeden typ rzeczywistości, tzn. na rzeczywistość wsi i rozliczana bywa według kryteriów przedstawiania tej rzeczywistości. Sądzi się więc, że istnieją jakieś adekwatne, wzorcowe nawet, kryteria przedstawiania. Można podejrzewać, że są to kryteria wywiedzione z tradycji litera-

⁶⁵ W. Koski, *W poskach celostnosti (O wzaimnootnoszenjach kritiki i socjologii)* [w:] *Sowriemiennaja literaturnaja kritika. Woprosy teorii i metodologii*, Moskwa 1977, s. 111—112.

ckiej (głównie pozytywistycznej), pielęgnowane dziś z różnym skutkiem zarówno przez programy szkolne (zawsze tradycyjnie tematyczne lektury *Antka* czy *Janka Muzykanta*) jak i seanse filmowe i telewizyjne (*Placówka*, *Chłopi*). Krytyka zdaje się nie zauważać, iż kryteria przedstawiania są jakością historyczną, tak samo jak rzeczywistość, której dotyczą. Historyzm bywa w gruncie rzeczy zastępowany wciąż przez prosty społeczny determinizm, głównie w wydaniu dziewiętnastowiecznym.

Także sprawa rzekomej niewspółczesności i pisarstwa nurtu chłopskiego wydaje się mieć znacznie więcej zasadniczych skomplikowań i drobnych niuansów, aniżeli dostrzegli to ci, którzy zarzut taki formułują. Przede wszystkim trudne są do skonkretyzowania przesłanki takich rozumowań, które rozstrzygają o współczesności lub niewspółczesności zjawisk literackich. Kryterium współczesności jest oczywiste, więc istnieje. Nie wiadomo jednak czy jest to kryterium myśli „zawartej” np. w wytwarzanych dziś przez nas rzeczach; czy jest to kryterium umiejscowione w myśli dzisiejszego człowieka o człowieku; czy jest to wreszcie kryterium uzyskane w odpowiedziach na zadane społeczeństwu pytania o „współczesność” — trudno rozstrzygnąć. Tak sformułowane kryterium wyczerpuje się w sferze intuicji i tylko do innych intuicji może się odnosić.

Nie wiadomo zatem czy literatura nurtu chłopskiego rozliczana jest według jakiegoś modelu współczesności, na jaki stać dziś humanistykę, czy tylko według dostępnych dziś s p e ł n i e ń „współczesności” w dzisiejszej literaturze polskiej. Jeśli przyjąć, że idzie o możliwość drugą, to powstaje pytanie, jakie dzieła — z uznanych w ostatnich dziesięcioleciach za najwybitniejsze — zrealizowały kryterium współczesności tak, że można je uznać za wzorzec krytycznoliterackich

rozliczeń. Możemy chyba mówić o kilku — społecznie określonych — kryteriach współczesności, które są przecież nieodłącznym aspektem wszelkiego myślenia historycznego, w ramach różnych sposobów i koncepcji uprawiania historii. Wspominaliśmy już o tym, że pewne treści, uznane w określonej perspektywie za konserwatywne, w ramach innych tradycji społecznych są treściami rewolucyjnymi. Aby uniknąć swoistego relatywizmu perspektyw historycznych, przypomnijmy — wielokrotnie podkreślane przez krytykę — całościowe, co nie znaczy jedyne, ambicje literatury nurtu chłopskiego, której samo zaistnienie na płaszczyźnie literackiej ustanawia niezbywalne kryterium współczesności tej literatury. Ulega natomiast rozbiciu „jedyność” zewnętrznych kryteriów współczesności.

*
* *

Literatura nawiązująca do tradycji kultury ludowej musi dziś zaproponować własne rozróżnienie prawdy i fikcji, formy i treści. Zarzucane często pisarzom nurtu mitotwórstwo (fikcjo**t**wórstwo) należy uznać za najwyższe stadium tej literatury. Dopiero własne, grupowo-klasowe, koncepcje fikcji artystycznej (innymi słowy — prawdy artystycznej) dają możliwość pełnego odkrycia treści, panowania nad treścią; umożliwiają zdobycie samodzielności artystycznej. Innymi słowy, dają możliwość pełnego zaistnienia nie w literaturze, ale pełnego zaistnienia literatury. Jak już wspominaliśmy, edukacja w zakresie form literackich jest stosunkowo prosta. Pisarze nurtu edukację tę ukończyli z wynikiem celującym. Teraz muszą rozpocząć dialog z treścią, z bytem, z sensem. Muszą więc zaproponować własną¹ koncepcję prawdy i fikcji. Tylko wówczas będą mogli uczestniczyć w

pełni dialogów literackich, kiedy przedstawią już nie własne życiorysy i pamiętniki nie własną faktografię, ale własne fikcje, czyli własną koncepcję prawdy artystycznej.

W tak zarysowanej perspektywie da się uchylić zarzut — formułowany w stylu wulgarnego socjologizmu — o oderwaniu się literatury nurtu chłopskiego od problemów współczesnej wsi. Wieś w tej literaturze — jeśli jest, bo być nie musi — jest rzeczywiście „w s i ą z e s ł ó w”, wsią zbudowaną ze znaczeń odziedziczonych z tradycji kultury ludowej, ale — co już podkreślaliśmy — z tradycji raczej przedpamiętnikarskiej i pamiętnikarskiej, a nie folklorystycznej.

Wieś realna, współczesna, nie może być dla tej literatury układem weryfikującym, gdyż literatura ta dawno przekroczyła przymusy środowiskowe i zaistniała jako możliwość uniwersalnego humanizmu. Wypracowała takie kategorie, dzięki którym będzie mogła jednakowo zwracać się do wsi, jak do każdego innego środowiska społecznego. Dziś tzw. literatura o wsi czy dla wsi nie jest po prostu możliwa, jak nie-możliwa jest pełna humanistycznie literatura środowiskowa. Tylko w ogólnych kategoriach humanistycznych można się zwrócić do człowieka wsi, kto by nim nie był, jak do każdego innego.

Historia skazała tę literaturę na typowość i społeczny uniwersalizm. Jest więc ona zarazem literaturą chłopów, robotników, inteligentów, gdyż wszystkich jednakowo dotyczy.

Ludowość może mieć istotną moc systematyzującą. Może stawiać pytania elementarne, odnawiać kontakt z wysokimi ideałami.

INDEKS NAZWISK

- Adamczyk Stanisław 137
Ajtmatow Czingiz 166
Aleksandrowicz Alina 102
Andrić Ivo 179
Aragon Louis 66
Arnheim Rudolf 95
Assorodobraj-Kula Nina 27
- Babinicz Waldemar 143
Bachtin Michał Michajłowicz
7, 21, 22, 26, 28, 62, 87, 100,
101, 167, 182
Balbus Stanisław 26, 101
Balcerzan Edward 159
Bałaszow N. J. 32, 35
Barraclough Geoffrey 17
Bartmiński Jerzy 187, 209
Basa Michał 133
Bassa Józef 133
Bąk Agnieszka 131
Beciński Franciszek 134
Benedict Ruth 85, 86, 93
Benjamin Walter 19, 29
Bereza Henryk 27, 85, 97,
104, 190, 194, 205
Berezowski Stanisław 163
Bernstein Basil 188
Berwiński Ryszard 40, 44, 46
Białostocki Jan 94
Białoszewski Miron 182
Bielbuganow A. Z. 95
- Bielow Wasilij 235
Biłka Henryk 134
Boas Franz 85, 86
Bobińska Celina 29, 201
Bogusławski Wojciech 187
Bojko Jakub 42
Bokszański Zbigniew 188
Boni Michał 182
Borejsza Jerzy 122
Bosković-Stulli M. 36
Botticelli Sandro 35
Braudel Fernand 76
Brecht Bertolt 18, 20, 22, 31,
65, 66, 156, 182
Breslauer Jan 48
Brodziński Kazimierz 43
Brueghel Pieter 35, 224
Brzoza Jan 71
Buczkowski Leopold 182
Buczyński Stanisław 134
Budzyk Kazimierz 32
Bujak Franciszek 163
Bulatović Miodrag 166
Burek Tomasz 103
Burek Wincenty 186
Burszta Józef 64, 213
Burzyńska Melania 133
Bystron Jan Stanisław 50
- Caldwell Erskine 166
Cervantes Saavedra Miguel
de 35

- Chł&pecki Jerzy 160
 Chodakowski Zorian Dołęga
 (właśc. Adam Czarnocki)
 43, 61
 Cichy Wawrzyniec 133
 Cieszkowski August 41, 42
 Condorcet Nicolas Jean 75
 Courtius Ernst Robert 89
 Czacki Tadeusz 43
 Czaplejewicz Eugeniusz 62,
 167, 173
 Czarnowski Stefan 92, 93
 Czartoryski Adam 40
 Czernik Stanisław 96, 110, 128,
 137, 190,
 Czernyszewski Nikołaj 82
 Czerwiński Marcin 115
 Czistow Kirrył Wasilewicz
 26
- Damrosz Jerzy 160
 Dawydow Jurij 18
 Dembowski Edward 38, 40
 Doderer Heimito von 179
 Dostojewski Fiodor 179, 214
 Drzeżdżon Jan 143
 Dubisz Stanisław 195
 Durkheim Emil 88, 89, 90, 93
 Dygasiński Adolf 47, 48, 188
 Dynowski Witold 53
- Erazm z Rotterdamu 35
 Eustachiewicz Maria 83
 Eyck Jan van 35
- Faulkner William 166
 Frazer James George 93
 Fromm Erich 78
 Fuentes Carlos 166
- Gaczew Georgij Dmitriewicz
 213, 214
 Galie Henryk 226
- Gąsienica-Byrcyn Stanisław
 133
 Gębik Władysław 163
 Giono Jean 179
 Gisges Jan Maria 143
 Głowacki Bartosz 71
 Głowiński Michał 28, 90
 Godlewski Grzegorz 182
 Gołębiowski Bronisław 137,
 159, 160, 163, 176
 Gombrowicz Witold 5, 7, 12
 Gorskij D. P. 77
 Goszczyński Seweryn 40, 41,
 44, 128, 227
 Górski Klemens 150
 Grajewski Wincenty 200
 Gramsci Antonio 23, 26
 Grigoriewa Tatiana Pietrow-
 na 177, 180
 Grzegorzczak-Poniewierka
 Wojciech 131
 Grzelak Zdzisław 137, 138,
 140
 Grzeszczuk Stanisław 28
 Grześczak Marian 115
 Grzybczak Jerzy 160
 Guriewicz Aron 75
 Gusiew Wiktor Jewgienicz
 204, 215
- Haley Alex 150
 Hamsun Knut 179
 Harasymowicz Jerzy 188
 Harla Stanisław 134
 Heisenberg Werner Carl 94
 Herder Johann Gottfried 43
 Hernas Czesław 14, 18, 23, 36,
 38, 43, 59, 83, 89, 176, 213
 Hierowski Zdzisław 135, 136,
 155, 161, 163, 165
 Hilsbecher Walter 178
 Hołyszowa Paulina 129, 131
 Homer 214
 Huizinga Johan 75

- Hussakowski Bogdan 161
- Irzykowski Karol 42, 59, 150
- Iwanow Wiaczesław Wsiewo-
łodowicz 94
- Iwazskiewicz Jarosław 101,
102, 182
- Jałowiecki Bohdan 115
- Jan z Czarnolasu (por. Jan
Kochanowski)
- Janicjusz Klemens 33
- Janion Maria 58—61, 64, 73,
75, 76, 96, 100, 227
- Janowicz Sokrat 182
- Jarecki Walenty 133
- Jastrzębski Jerzy 110, 118,
120, 122, 177
- Jaszkin I. 95
- Jaworski Stanisław 45
- Jaworski Franciszek Salezy
38
- Jezuitów A. N. 203
- Jodelka-Burzecki Tomasz 187
- Junak Tadeusz 227
- Jung Carl 94
- Kajtoch Jacek 144
- Kamieńska Anna 42
- Kamieński Henryk 38
- Kamiński Paweł 129, 134
- Kapełus Helena 35, 36, 38, 52,
110
- Karaś Mieczysław 185
- Kasperski Edward 21, 28, 62,
97, 167, 169, 191
- Kasprowicz Jan 47
- Kasymżanow A. Ch. 95
- Kawalec Julian 103, 111—113,
160, 188
- Kazandzakis Nikos 179
- Kętrzyński Wojciech 152, 153
- Klinger Witold 93
- Klonowie Sebastian 33
- Kłoskowska Antonina 51, 85
86, 126, 142, 181
- Kmita Jerzy 29, 160
- Kobyliński Krzysztof 33
- Kochanowski Jan 34, 153—155
- Kołątaj Hugo 43
- Komoniewski Stanisław 134
- Koniński Karol Ludwik 71
- Konopnicka Maria 71
- Kopcik W. A. 95
- Kopczyńska-Jaworska Broni-
slawa 173
- Kossak Jerzy 162, 163
- Kostka Napierski Aleksander
229
- Kotsis Aleksander 229
- Kotula Franciszek 164, 213
- Kowalewski Zbigniew Mar-
cin 202, 208
- Kozackowa Maria 134
- Kracherowa Nina 159
- Kraśniński Zygmunt 42
- Kraszewski Józef Ignacy 42
- Krępowiecki Tadeusz 40
- Krleża Miroslav 179
- Kroński Tadeusz 37, 41
- Kruk Erwin 182
- Krzetmień-Ojak Sław 23
- Krzemień Teresa 57
- Krzemiński Adam 159
- Krzykański Piotr 133
- Krzywicki Ludwik 49
- Krzyżagórski Klemens 160
- Krzyżanowski Julian 33, 38,
40, 42, 62, 67, 83, 96
- Kuchta Władysław 129, 134
- Kula Marcin 27
- Kula Witold 27
- Kunysz Walenty 133
- Kupisz Zygmunt 134
- Kuraś Ferdynand 42
- Kurek Jalu 216
- Kurowicki Jan 72

- Kuśniewicz Andrzej 182
 Kutrzeba-Pojnarowa Anna 80, 82
- Lam Andrzej 18, 182
 Larin Borys Aleksandrowicz 189
 Laxness Halldór Kiljan 179
 Lelewel Joachim 43
 Lenartowicz Teofil 46, 128
 Lenin Władimir Iljcz (właśc. Ulianow) 22, 61
 Leszczyński Stanisław — król Polski 232
 Levi-Strauss Claude 75, 89, 93, 94, 97, 177, 180, 181
 Libelt Karol 41
 Lichaczew Dymitr Siergiejewicz 32, 215
 Lichański Stefan 179
 Loranc Władysław 160
- Łepkowski Tadeusz 29, 201
 Łosiew Aleksiej Fiedorowicz 96
 Łoziński Józef 70, 209
 Łukasiewicz Jacek 139
- Mach Wilhelm 217
 Macherey Pierre 67
 Maciąg Włodzimierz 151
 Maciejowski Waław Aleksander 44
 Malinowski Maksymilian 47
 Maliszewski Dionizy 143
 Małek Józef 133
 Marek Prawy z Jemielnicy 71
 Markiewicz Henryk 18, 51, 52, 76
 Marks Karol 60, 61, 202
 Marquez Gabriel Garcia 166
- Mauss Marcel 93
 Mencwel Andrzej 25, 182, 205, 214
 Michalska Emilia 129
 Mickiewicz Adam 40, 61, 67, 83, 99, 100, 128
 Miklaszewski Krzysztof 113
 Miner Horace 115
 Mleczek Franciszek 164
 Mossakowska-Mazany Henryka 163
 Munzer Tomasz 31
 Myśliwski Wiesław 63, 73, 102, 106, 150, 166, 182, 210, 223—227, 234
- Nałkowski Waław 49
 Nastulanka Krystyna 106, 150
 Nawrocki Witold 160
 Nikolski Leonid Borysowicz 186, 188, 191, 194, 199, 200
 Norwid Cyprian Kamil 40, 46, 55, 67, 83, 97, 99
 Nowaczyk Mirosław 23
 Nowak-Dłużewski Juliusz 143, 163
 Nowak Tadeusz 61, 154, 155, 166, 188, 190, 210
 Nowik I. B. 95
- Okoń Longin Jan 144
 Olędzki Stanisław 160
 Oracki Tadeusz 143
 Orkan Władysław (właśc. Franciszek Smreczyński) 49, 50, 188
 Orzeszkowa Eliza 47
 Osmańczyk Edmund Jan 160
 Ossowski Stanisław 75
 Owczarek Bogdan 18, 22, 62, 66, 182
 Ozga Michalski Józef 217

- Ożóg Jan Bolesław 110, 114, 188, 190, 217, 221
- Pach Adam 133
- Parnicki Teodor 182
- Pascal Blaise 75
- Patkowski Aleksander 166
- Paukšta Eugeniusz 144
- Pawluczuk Andrzej W. 160
- Pawluczuk Włodzimierz 204, 217, 220
- Peiper Tadeusz 45, 64
- Peplowski Franciszek 38
- Pietrak Bronisław 129, 133
- Piętak Stanisław 217
- Pigoń Stanisław 45, 47, 50, 128, 187, 221
- Pilot Marian 63, 70, 102, 195, 209
- Piotrowski Andrzej 188
- Plwydenwurff Hans 224
- Pol Wincenty 80, 128
- Pomorski Jerzy 156
- Poprzęcka Maria 225
- Porębski Mieczysław 224, 225
- Porszniew Boris Fiedorowicz 29, 217
- Porzuczek Marian 164
- Potocki Józef Karol 46
- Prószyński Konrad — „Promyk” 47
- Prus Bolesław (właśc. Aleksander Głowacki) 47, 48
- Przyboś Julian 216
- Przybylski Ryszard 89
- Pośpiech Jerzy 154, 158
- Potocki Mikołaj 227
- Rabelais Francois 35, 100, 200
- Rak Feliks 134
- Ramuz Charles Ferdinand 179
- Rasputin Walentin 235
- Redfield Robert 115
- Redliński Edward 57, 61, 63, 70, 73, 102, 151, 166, 195, 209, 210
- Rej Mikołaj 34, 154
- Reymont Władysław Stanisław 71, 188
- Rodziewiczówna Maria 71
- Roger Juliusz 143, 157
- Rosiak Elżbieta 128
- Rosiak Roman 128
- Rutkowski Krzysztof 182
- Ryszka Franciszek 78
- Ryś Józef 131
- Rzewuski Henryk 41
- Rzewuski Seweryn 37
- Sartre Jean Paul 17, 206
- Satybałdina K. M. 95
- Sauerland Karol 19
- Schelling Friedrich Wilhelm 41
- Schubert Ryszard 182
- Schulz Bruno 166
- Seliga Karol 144
- Serczyk Jerzy 58
- Siciński Andrzej 160, 181
- Siekierski Stanisław 115
- Siemek Marek 172
- Siemiński Waldemar 160, 161
- Sienkiewicz Henryk 50
- Skulski Seweryn 134
- Skupień-Florek Andrzej 133
- Sławiński Janusz 18, 34, 76
- Słowacki Juliusz 99, 128, 227
- Snow Charles Percy 198
- Sobieska Janina 213
- Sokolewicz Zofia 52
- Sorokin Pitirim 115
- Spengler Oswald 109
- Stabro Stanisław 72
- Stachura Edward 104, 195
- Staniszewski Andrzej 154

- Stankiewicz Jerzy 85
 Staszic Stanisław 38, 39
 Stawar Andrzej 59
 Stieblin-Kamienski Michaił
 Iwanowicz 184, 214
 Stiepanow H. J. 95
 Strąk Michał 121
 Stręciwilk Józef 133
 Strykowski Julian 166, 182
 Suchodolski Bogdan 126, 160,
 161, 182
 Sulima Roch 83, 85, 155, 176
 Syrokomla Władysław (właśc.
 Ludwik Kondratowicz) 128
 Szacki Jerzy 88, 90, 93, 117
 Szaniawski Józef Kalasanty
 41
 Szczepański Jan 57, 58, 160,
 198
 Szekspir William 35, 179, 214
 Szela Jakub 42, 233
 Szkłowski Wiktor Borisowicz
 51
 Szubnikow A. W. 95
 Szukszyn Wasilij 235
 Swiderski Józef 133
 Swierc Paweł 144
 Świętochowski Aleksander
 71

 Tatarówski Lesław 23, 53
 Tazbir Janusz 26, 83
 Tetmajer Kazimierz 71, 188,
 229
 Tołstoj Lew Nikołajewicz 50
 Topolski Jerzy 160
 Toporow Władimir Nikołaje-
 wicz 94
 Tonnies Ferdinand 115
 Trentowski Bronisław Ferdyn-
 nand 38, 40, 41

 Treugutt Stefan 100
 Trziszka Zygmunt 63, 70, 195,
 199, 209
 Turowski Jan 115
 Turski Ryszard 115
 Tyszka Andrzej 181

 Urban Rafał 151

 Vega Carpio Lope de 35
 Verga Giovanni 179
 Vico Giambattista 75

 Wajman Semen Teodorowicz
 66
 Wakar Andrzej 153
 Waligóra Helena 133
 Waligórski Andrzej 217
 Waliński Michał 63
 Wallis Aleksander 115
 Wasiański Jerzy 159
 Waśkiewicz Andrzej Krzysz-
 tof 138
 Weber Max 115
 Weinreich Uriel 194
 Whitehead Alfred 19
 Wierzbicka Anna 77
 Winniczuk Lidia 96
 Witkiewicz Stanisław 46, 47
 Wiszniewski Michał 44
 Wiśniewska Kazimiera 131
 Witkowska Alina 23
 Witos Wincenty 187
 Wnuk Włodzimierz 163
 Wojciechowski Ryszard 44
 Wojtowicz Jerzy 58
 Wójcik Maria 131
 Wójcik Zygmunt 63, 195
 Wybicki Józef 40
 Wyka Kazimierz 95
 Wyspiański Stanisław 234

 Zaborowska Katarzyna 155

Zaleski Bohdan 128	Złomański Ksawery 133
Zawada Andrzej 64	Znaniński Florian 93, 115
Ziątek Zygmunt 85, 205, 210, 219	Żeromski Stefan 162
Ziejka Franciszek 23, 53, 89	Żmigrodzka Maria 44, 75, 96, 100, 227
Zieliński Tadeusz 96, 109, 110	Żółkiewski Stefan 6
Zielonka Zbigniew 151, 152, 154	Żukrowski Wojciech 160
Ziomek Jerzy 34	Żyga Aleksander 164
Ziółkowski Marek 188	

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
Ludowość a świadomość współczesna	17
Wobec zakłętych alternatyw	17
Ludowość żywiolowa	26
Ludowość renesansowa	31
W kręgu ludowości romantycznej	36
Ideologiczno-polityczny aspekt ludowości	39
Estetyczno-moralny aspekt ludowości	42
Paradoksy ludowości pozytywistycznej	46
Dialogowe i systemowe ujęcie ludowości	55
Ludowość a słowo gazetowe	67
Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości	75
Ludowość literacka a problemy historii idei	75
Figury myślenia o ludowości, a fenomen wiedzy potocznej	85
Aksjologia „pionu” i aksjologia „źródła”	92
Współczesne konkretyzacje i historyczne konteksty idei ludowości	117
Ludowość w kręgu polemik i sporów z lat 1939—1948	117
Zjawiska współczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej	125
W stronę literatur regionalnych	142
Literatura a dialog kultur	167
Sens dialogu	167
Kulturowa „wielojęzyczność” literatury	183
Literatura a dialektyka kultury współczesnej	201
Indeks nazwisk	239