

RYSZARD TOMICKI

TRADYCJA I JEJ ZNACZENIE W KULTURZE CHŁOPSKIEJ

W polskiej literaturze etnograficznej pojęcie tradycja i pochodne od niego przymiotniki używane są bardzo często, nawet przy definiowaniu innych pojęć (na przykład — kultura ludowa). Wynika to z roli, jaką odgrywa ono w badaniach kultury bez względu na jej czasoprzestrzenne usytuowanie. Bardzo rzadko jednak spotyka się wyraźne określenie znaczenia, w jakim pojęcie to jest stosowane, co powoduje, że nie posiada ono, ani definicje konstruowane przy jego pomocy, zbyt wielkiej mocy wyjaśniającej.

Jak dotychczas jedynie Jerzy Szacki¹ dokonał przeglądu bogatej problematyki tradycji, ale praca jego — śledząca losy pojęcia zarówno w myśli naukowej, jak i społeczno-politycznej — z założenia nie pretenduje do zaproponowania definicji, a tym bardziej do sformułowania teorii tradycji. Brak takiej teorii utrudnia badanie nie tylko problemów związanych z dawną kulturą chłopską, lecz także śledzenie zmian zachodzących w niej w XIX i XX wieku.

Racje te zadecydowały o poruszeniu problemu tradycji, chociażby w bardzo wąskim zakresie. Artykuł niniejszy jest jedynie próbą ustalenia pewnego sposobu rozumienia pojęcia tradycja i scharakteryzowania znaczenia zjawisk nim określanych w kulturze chłopskiej. Przypomnijmy, że była to kultura społeczności, które jeszcze w początkach XX wieku cechował znaczny stopień analfabetyzmu, co powodowało nie tylko brak własnej literatury pisanej, ale również niemożność bezpośredniego do niej dostępu. Innymi cechami ważnymi z punktu widzenia problematyki tradycji są: stosunkowo mała ruchliwość pionowa oraz istnienie ścisłych więzów społecznych w obrębie grupy lokalnej.

W etnografii polskiej jedynie Kazimierz Dobrowolski poświęcił więcej miejsca tradycji jako osobnemu zagadnieniu. Jego prace zawierają także wiele trafnych spostrzeżeń, nie zawsze bezpośrednio wiązanych przez autora z problematyką tradycji, ale niewątpliwie w związku z nią

¹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.

pozostających. Dlatego też wielokrotnie wspomiane tu będzie nazwisko tego uczonego. Od jego definicji, jako jedynej *explicite* sformułowanej we współczesnej etnografii polskiej, pragniemy rozpocząć nasze rozważania.

K. Dobrowolski określa tradycję w sposób bardzo szeroki. Pisze mianowicie: „Przez tradycję rozumiemy w zasadzie wszelką spuściznę, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie”². Przekaz odbywa się bezpośrednio, czyli poprzez transmisję ustną i pokaz, co powoduje — według cytowanego autora — ograniczenie możliwości przenoszenia kultury w czasie, a także trwałości i dokładności przekazu. Oczywistym warunkiem uznania treści kulturowych za dziedzictwo jest ich obiektywizacja³.

Określając tradycję jako całe dziedzictwo społeczne, stwarza się wrażenie, jakoby całość ta przekazywana była i przyjmowana przez członków społeczności w jednakowy sposób. Wydaje się, że definicja taka upraszcza nieco obraz rzeczywistości i powoduje małą operatywność pojęcia tradycja jako narzędzia badawczego. Definicja K. Dobrowolskiego, oparta o teorię podłoża historycznego, nie zdaje również sprawy z różnicy istniejącej między treściami kulturowymi przekazywanymi mniej lub bardziej świadomie a treściami trwającymi bez woli członków społeczności, jak to ma miejsce w przypadku wielu elementów tak zwanego podłoża historycznego. Rozróżnienie to przyjmujemy za punkt wyjścia dla dalszych rozważań.

PRZEKAZ

Dziedzictwo społeczne przekazywane jest z pokolenia na pokolenie w trojaki sposób⁴. Po pierwsze — przez wpojenie w procesie wychowania (socjalizacji) języka i określonych dyspozycji psychicznych właściwych dla danej grupy społecznej⁵, warunkujących strukturę umysłową

² K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna. (Próba zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski)*, [w:] tenże, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 35.

³ Dobrowolski, *Chłopska kultura...*, s. 81-82.

⁴ Por. z cytowanym przez J. Szackiego podziałem dziedzictwa społecznego według J. Goody'ego i I. Watta, którzy wyróżniają: 1 — wyposażenie materialne i zasoby naturalne, 2 — standaryzowane sposoby działania przekazywane tylko częściowo słownie, 3 — światopogląd (Weltanschauung) przekazywany całkowicie ustnie; Szacki, *op. cit.*, s. 105, przypis 23.

⁵ Por. stanowisko Ossowskiego, który uważał kulturę za zespół „dyspozycji psychicznych przekazywanych w łonie danej zbiorowości przez kontakt społeczny i uzależniony od całego systemu stosunków międzyludzkich”; S. Ossowski, *Z za-*

jednostki oraz podstawowych wzorów zachowań przejawiających się następnie jako nawyki nie potrzebujące uzasadnienia. Po drugie — przez przekazanie świadomie i celowo drogą transmisji ustnej i pokazu całego zespołu treści kulturowych, takich jak normy i wzory działań, sposoby gospodarowania, podania, mity, wierzenia i obrzędy itd. Po trzecie — następujące pokolenie przejmuje cały bagaż materialny w postaci narzędzi, zabudowań, przedmiotów użytku codziennego itd.

Interesować nas będą przede wszystkim dwa pierwsze sposoby przekazywania dziedzictwa, gdyż wyposażenie materialne przejmowane bywa zazwyczaj bez udziału woli członków pokolenia wchodzącego w życie (często po prostu trwa).

Pierwszy i drugi sposób przekazu są w rzeczywistości nierozdzielne lub trudno rozdzielne, z tym że w początkowej fazie życia jednostki dominuje przekaz typu pierwszego. Przekaz ten ma charakter pozaświadomy i w związku z tym treści będące jego przedmiotem nie są dostrzegane przez członków społeczności jako dziedzictwo. Abstrahujemy w tym miejscu od roli ciągłości pewnych elementów neurofizjologicznych w mechanizmie dziedziczenia kultury ze względu na brak kompetencji w tej dziedzinie, chociaż niewątpliwie czynniki te posiadają duże znaczenie w interesującym nas zagadnieniu i wymagają uwzględnienia w znacznie większym stopniu.

Określona struktura umysłowa uwarunkowana społecznie i kulturowo⁶ determinuje w jakimś stopniu świadomość jednostki i jej osobowość. Na bazie tej struktury przejmowane są treści przekazywane drogą transmisji ustnej, komplementarne względem niej i stanowiące jednocześnie jej treść. Modelowanie świadomości poprzez przejmowanie dyspozycji psychicznych i systemu językowego dokonywało się w dawnych społecznościach chłopskich w kręgu rodziny i grupy lokalnej. Powodowało to między innymi powstawanie efektów takich, jakie zauważył Kazimierz Moszyński w trakcie badań nad demonologią ludową. Pisał on:

Schemat, przeżywany odtwórczo, nieskończenie przeważa nad nowymi wątkami. Jest on zresztą zwykle tak przemożny, że przeżycia jednostek spośród ludu w ro-

gadnień psychologii społecznej, [w:] *Dziela*, t. III, Warszawa 1967, s. 163. Definicję tę uważamy za zbyt psychologizującą.

⁶ Por. rozważania Anisimowa na temat procesu kształtowania się umysłowości; A. F. Anisimow, *Istoriczeskije osobiennosti pierwobytnogo myszlenija*, Lenin-grad 1971, s. 131. Uczni radzieccy stoją na stanowisku rozróżnienia dwóch podstawowych struktur: struktury myślenia iluzorycznego i struktury myślenia racjonalnego. Podział ten ma na celu oddzielenie racjonalnego stosunku do rzeczywistości (postrzeganie rzeczywistych faktów i relacji) od nieracjonalnego będącego funkcją religii. Wydaje się jednak, że nie można traktować tej dychotomii jako dyrektywy badawczej bez jej krytycznej analizy.

dzaju iluzji, halucynacji itp. z miejsca wykoleja podporządkowując je sobie. Dość często możemy słyszeć po wsiach o rozlicznych indywidualnych przygodach wieśniaków, polegających na spotkaniu się jakoby z demonem, widzeniu demona itp.; ale opowiadające nam o nich i święcie nieraz wierzące w nie jednostki, ulegając sugestii tradycji, oddają je najczęściej w formach odwiecznych, schematycznych, co najwyżej uzupełniając jakimiś nieistotnymi szczegółami”⁷.

Zjawisko opisane przez K. Moszyńskiego nie jest warunkowane jedynie dziedziczeniem określonej struktury umysłowej, lecz także specyfiką przekazu treści kulturowych drogą transmisji ustnej. Ta część kultury postrzegana jest przez społeczność jako dziedzictwo. Istnieje świadomość nie tylko przejmowania, ale również pochodzenia treści od poprzednich pokoleń. Jak już wspomnieliśmy, dziedziczenie struktury umysłowej dokonuje się w pewnym okresie życia równocześnie ze świadomym przejmowaniem treści kulturowych (drogą przekazu ustnego). Dokonuje się to dzięki transmisji podsystemów kultury w postaci modeli myślowych o charakterze symbolicznym. Oczywiście modele te nie są przekazywane jako opowieści o kulturze, lecz kształtują się w wyniku przyswajania przez jednostki kolejnych faktów kulturowych czy ich mniejszych zespołów (wierzeń, pieśni, podań) w postaci strukturalnej. Utrwalając się na formalnej strukturze umysłowości, nabytej już wcześniej, kształtują ostatecznie świadomość i powodują w pewnym momencie cyklu życiowego zinternalizowanie zasad kultury i tym samym uczynienie z jednostki pełnoprawnego członka społeczności i nosiciela kultury. Modele podsystemów kultury przejęte przez następujące pokolenie są realizowane w określonych warunkach egzystencjalnych i jednocześnie przekazywane pokoleniu następnemu.

Ten tryb dziedziczenia kultury przejawiał się w praktyce w operowaniu „pewnymi schematami”. Za przykład można podać budownictwo, formy współdziałania, rzemiosło, obrzędy itd. K. Dobrowolski słusznie zauważył w jednej ze swych prac, że utrwalone schematy, które nazywa również wzorami, „stają się jakby fundamentami kultury”⁸. To spostrzeżenie staje się jaśniejsze w kontekście omówionych sposobów dziedziczenia kultury. Wydaje się, że fakt ten stanowi istotną cechę kultury społeczności chłopskich.

Przyjęcie proponowanego sposobu rozumienia przekazu kultury wyjaśnia też kwestię obiektywizacji treści kulturowych, która uważana jest za warunek traktowania faktu jako elementu danej kultury. Polega ona (obiektywizacja) na włączeniu faktu czy zespołu faktów w system (pod-

⁷ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa 1967, s. 600-601.

⁸ K. Dobrowolski, *Trzy studia z teorii kultury ludowej*, [w:] tenże, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, s. 132.

system), którego model istnieje w świadomości społecznej i podlega transmisji międzypokoleniowej.

Powyższe ustalenia pozwalają również na postawienie w nowym świetle szeregu innych problemów, jak na przykład powstawanie wariantów treści kulturowych, przenikanie obcych wpływów itp. Wrócimy do nich nieco później po ustaleniu podstawowych cech przynależnych de-sygnatowi pojęcia tradycja.

STOSUNEK GRUPY SPOŁECZNEJ DO PRZEKAZYWANYCH TREŚCI

Postawy członków społeczności wobec treści przekazywanych z pokolenia na pokolenie nie są uzależnione jedynie od świadomego bądź nieświadomego sposobu ich przejmowania. W grupie treści kulturowych transmitowanych ustnie daje się wydzielić część, która nie budzi w odbiorcach i nosicielach dziedzictwa reakcji emocjonalnego przywiązania. Do takich należą na przykład bajki, facecje, humoreski itp., a więc znaczna część tak zwanej literatury ludowej. Drugą część stanowi grupa treści, do których przywiązanie społeczności jest tak duże, że K. Dobrowolski upatrywał w nim istotną przyczynę oporów grupy lokalnej przeciwko ich usuwaniu⁹. Przywiązanie emocjonalne do pewnych treści motywowane jest najczęściej ich dawnym pochodzeniem (starością). Jest to zjawisko typowe nie tylko dla społeczności chłopskich; często w tych przypadkach badacze mówią o traktowaniu treści kulturowych jako *sacrum*¹⁰.

Pochodzenie z przeszłości jako czynnik decydujący o afirmacji określonych treści zasługuje na baczną uwagę, chociażby ze względu na to, że niektórzy badacze uważają je za wystarczające wytłumaczenie przywiązania społeczności do odziedziczonych wytworów kulturowych.

Przekonanie o starości jest niewątpliwie ważnym czynnikiem kształtowania się postawy emocjonalnej w stosunku do pewnej grupy wytworów, ale nie jedynym i co ważniejsze dopiero w powiązaniu z innymi czynnikami fakt ten uzyskuje pełne znaczenie. K. Dobrowolski omawiając problem trwania pewnych elementów kultury, pisał: „Uznanie autoritetu [wytworów kulturowych — przyp. R. T.] było uznaniem określonego wytworu pozbawione w zasadzie krytycznej analizy, połączone natomiast z silną wiarą w jego wartość, a niekiedy wprost z przejawami

⁹ K. Dobrowolski, *Teoria podłoża historycznego*, [w:] tenże, *Studia z pogranicza historii i socjologii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 40.

¹⁰ Na przykład B. Malinowski (*Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 414) pisze o uważaniu tradycji za „rzecz świętą”; por. też E. Shils, *Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence*, „Ethics”, vol. XVIII: 1958 nr 3, s. 155, podaje za: Szacki, *op. cit.*, s. 154.

czego [...]”¹¹. Nie wdając się na razie w dyskusje nad słusnością stwierdzenia braku krytycznej analizy, zauważmy, że w grę wchodzi dodatkowo przekonanie o wartości wytworów kulturowych.

Kolejnym czynnikiem, wpływającym wyraźnie na istnienie przekonania o trwałości czy wręcz odwieczności treści kulturowych, był autorytet ludzi starych, „którzy przechowują troskliwie dziedzictwo poprzednich pokoleń”¹². Na zależność tę zwrócił uwagę K. Dobrowolski pisząc: „w najściślejszym związku z autorytetem urzędów kształtował się autorytet ludzi”¹³. Samo ustalenie tej zależności nie wyjaśnia istoty związku tych elementów. Powstaje bowiem pytanie, na jakich podstawach ukształtował się autorytet ludzi starych. Odpowiedź nasuwa się w momencie, gdy uświadomimy sobie, że postawą obowiązującą wobec przeszłości i dziedziczonych treści była wiara. Przekonanie o dawnym pochodzeniu i prawdziwości w sytuacji braku pisma i nauki mogło istnieć wyłącznie w oparciu o wiarę. W tych warunkach ludzie starzy pełnili nie tylko rolę przekazicieli dziedzictwa, ale również — a może przede wszystkim — byli gwarantami autentyczności treści kulturowych. Podstawą ich autorytetu był fakt, że tylko oni byli świadkami użytkowania wzorów w przeszłości i ich skuteczności. Takim sposobem następowało wzmocnienie autorytetu wytworów dzięki przekonaniu o ich dawności. Każda bowiem akceptacja na zasadzie wiary musi posiadać oparcie w autorytecie, którego świadectwo nie musi być i najczęściej nie jest weryfikowane¹⁴. Wydaje się, że właśnie ta funkcja społeczna decydowała o poważaniu, jakim cieszyli się w społecznościach chłopskich ludzie starzy.

Pozostaje jeszcze do omówienia przekonanie o wartości wytworów kulturowych. W tym celu do zbioru czynników decydujących naszym zdaniem o istnieniu przekonania o niezmienności treści należy dodać podniesione już przez K. Dobrowolskiego, niestety marginesowo, przeświadczenie o sankcjach „mistycznych” grożących za naruszenie uświęconych wzorów działania¹⁵. Wspomniany autor ogranicza te sankcje do ewentualnych interwencji duchów przodków, podczas gdy w rzeczywistości mają one znacznie szerszy zakres. Często motywowanie zachowań sankcjami „nadprzyrodzonymi” jest przez badaczy pomijane lub określane jako „irracjonalne przywiązanie” itp. Przytoczmy kilka przykładów, by wykazać bezzasadność takiego stanowiska. Ogólnie wiadomo, że największą troską otaczane były wierzenia i obrzędy magiczno-religijne, najczęściej związane

¹¹ Dobrowolski, *Chłopska kultura...*, s. 89.

¹² J. S. Bystróż, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 7.

¹³ Dobrowolski, *Chłopska kultura...*, s. 89.

¹⁴ Por. interesujące studium K. Pomiana, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.

¹⁵ Dobrowolski, *Trzy studia...*, s. 157.

z gospodarką, życiem rodzinnym itp. Takie wytwory kulturowe, jak formuły magiczne, pieśni obrzędowe i im podobne teksty sakralne transmitowane były z wyraźnym przekonaniem o niemożności ich zmiany (przy czym nie chodzi nawet o ich zastąpienie innymi, lecz o zmiany w tekście), nawet wówczas gdy uczestnicy obrzędu nie znali ich pełnego znaczenia czy funkcji. Przyczyną takiej postawy było przekonanie, że zmiana tekstu spowodowałaby brak zamierzonego efektu, a nawet sankcje sił nadprzyrodzonych¹⁶. Nieraz uważa się podobny fakt za przeżytek myślenia magicznego. Wydaje się jednak, iż można wskazać również inny, racjonalny aspekt omawianego zagadnienia.

Za przykład weźmy jeden z elementów obrzędowości wiosennej (wielkanocnej), a mianowicie zwyczaj „pisania” jaj. Jeszcze w końcu XIX wieku zanotowano w pewnych okolicach Polski wyraźną i sensowną motywację trwania tego zwyczaju. Malowanie jej było warunkiem trwania świata¹⁷. Ta z pozoru nic nie znacząca wypowiedź nabiera sensu w kontekście symboliki jaja będącego w wierzeniach ludowych symbolem ciągłego odrodzenia. Cała obrzędowość wiosenna tego okresu ma na celu odrodzenie życia na wszystkich płaszczyznach rzeczywistości, począwszy od antropologicznej a skończywszy na kosmicznej. Światopogląd chłopski przypisywał człowiekowi w takich kryzysowych momentach szczególną rolę. Miał on, wykonując szereg czynności o charakterze symbolicznym, stać się twórcą nowego odcinka czasu. Taki jest ogólny sens wszelkich kompleksów obrzędowości przypadających w przełomowych momentach cyklu rocznego. Kreacyjna funkcja człowieka polegała więc wyłącznie na powtarzaniu wzorów działań odziedziczonych po minionych pokoleniach. Zrozumiała stała się troska o niezmienność treści kulturowych mających olbrzymie znaczenie egzystencjalne. Samowola mogła spowodować tylko nieszczęście — w przypadku formuł i czynności magicznych na przykład śmierć pacjenta, w przypadku zaniechania malowania jaj — koniec świata.

Przykłady tego typu można by mnożyć. Warto przytoczyć jeszcze jeden. Chodzi nam o kolędy gospodarcze (w odróżnieniu od kolęd chrześcijańskich czy powstałych z inspiracji i na motywach religii chrześcijańskiej), które zachowały archaiczny charakter dzięki temu, że pełniły w kulturze chłopskiej funkcje tekstów sakralnych¹⁸. Śpiewane w czasie

¹⁶ Por. Dobrowolski, *Chłopska kultura...*, s. 91-92, oraz Bystron, *op. cit.*, s. 72.

¹⁷ F. Krček, *Pisanki w Galicji. Zestawienie materiału zebranego w r. 1897 staraniem Towarz. Ludoznawczego*, „Lud”, t. IV: 1898, s. 219. Co ciekawe, za drugi warunek trwania świata uważane są kolędy („koladka”), o których piszemy niżej.

¹⁸ Por. J. Wierusz-Kowalski, *Semantyczne i pozasemantyczne funkcje języka sakralnego*, [w:] *Studia z historii semiotyki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1971, s. 157-180.

„Świąt Godowych” miały nie tylko reprezentować pewną inną rzeczywistość, lecz także konstytuować ją. W przypadku kołęd rzeczywistością tą była mityczna kraina bogactwa i szczęśliwości usytuowana nieraz w środku świata. Stąd też występujące w nich mniej lub bardziej wyraźne opisy centrum świata oraz używanie formy dokonanej i czasu teraźniejszego.

Oczywiście, podobnie jak w przypadku malowania jaj, kołеды były tylko jednym z wielu elementów obrzędowości zimowej, będącej w ogólności — jak się wydaje — symboliczną kreacją nowego cyklu rocznego. Przekonanie o wartości treści kulturowych tego typu wynikało więc przede wszystkim z aktualnej ważności społecznej funkcji przez nie pełnionych¹⁹. Wynika z tego, że zmiany zachodzące w XIX wieku i prowadzące nieuchronnie do dezorganizacji kultury chłopskiej nie spowodowały jeszcze zmian w sferze świadomości. Dzięki temu dawne wartości były nadal cenione i pełniły swe funkcje.

Afirmacja i emocjonalne przywiązanie oparte na świadomym przekonaniu o efektywności dawnych wzorów odgrywały również dużą rolę w niechęci do zmian metod gospodarowania, uprawy roli itp., co zresztą budziło największe zdziwienie badaczy. J. S. Bystroń pisał na marginesie rozważań o autorytetach: „[...] lud odrzuca często najbardziej rozumowo uzasadnione innowacje, a uparczywie podtrzymuje stare praktyki, po prostu tylko dlatego, że są stare”²⁰. Postawa ta nie wynikała jednak z irracjonalnego stosunku do wytworów kulturowych, braku „krytycznej analizy” czy — jak chciał L. Krzywicki — braku racjonalnego uzasadnienia działań²¹. Nie można też w pełni zgodzić się ze stanowiskiem J. Szackiego, który twierdzi: „W niezróżnicowanych społecznościach przedsięwziętych możliwa jest sytuacja, w której ludzie przeciwstawiają się zmianie, kierowani jedynie podświadomym czy półświadomym odczuciem, że narusza ona ustalony z dawna porządek życia”²². Powoływanie się na dawne pochodzenie wzorów działań zawiera bowiem *implicite* wyrażone twierdzenie o ich skuteczności, gwarantowanej dodatkowo świadectwem ludzi starych²³. Rozumowanie takie jest, wbrew pozorom, oparte na przesłankach racjonalnych.

¹⁹ Por. stanowisko Blocha, który podkreślał konieczność podawania „racji trwania” tradycji, czego niestety nie czyni się zazwyczaj w przeciwieństwie do racji zmian; M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, Warszawa 1960, s. 57. Por. także: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 344.

²⁰ Bystroń, *op. cit.*, s. 7.

²¹ L. Krzywicki, *Studia socjologiczne*, Warszawa 1951, s. 134.

²² Szacki, *op. cit.*, s. 167.

²³ Stanowisko takie jest wyrazem koncepcji wyjaśniającej trwanie pewnych treści kulturowych w kategoriach marksistowskich, będącej w jakimś stopniu alter-

Omawiając problem negatywnego stosunku do zmian, nie można pominąć i innych czynników decydujących o nim, jak na przykład obrona przed pogarszaniem się sytuacji życiowej w pewnych okresach historycznych na skutek różnorodnych ingerencji zewnętrznych. Wydaje się jednak, że sytuacje takie nie miały większego znaczenia w interesującej nas kwestii.

Można w tym miejscu, korzystając z poprzednich ustaleń, dokonać próby zdefiniowania pojęcia tradycja. Tradycją danej grupy społecznej jest ta część dziedzictwa przekazywanego drogą transmisji ustnej i pokazu, której przejmowaniu towarzyszy świadomość pochodzenia jej z przeszłości, która jest przez grupę afirmowana i stanowi obiekt emocjonalnego przywiązania wyrażającego się w przekonaniu o jej wartości i niemożności zmiany bez istotnych konsekwencji negatywnych dla grupy bądź jednostek.

Tak rozumiana tradycja pozwala na ostrzejsze niż dotychczas sprecyzowanie pojęcia kultura tradycyjna i innych używanych zbyt dowolnie. Nazwą tradycyjna kultura chłopska określałoby się kulturę społeczności chłopskich, w których tradycja była czynnikiem sterującym w większości dziedzin życia społeczeństwa i za taki była uważana. Dokonujemy oczywiście w ten sposób skonstruowania pewnego modelu, ale nie jest on, naszym zdaniem, zbyt daleki od rzeczywistości kulturowej istniejącej na wsi jeszcze w XIX wieku. Używając tak rozumianego pojęcia „tradycyjna kultura chłopska”, można wyeliminować bardzo nieprecyzyjny termin „kultura ludowa”.

Powróćmy jeszcze do problemów związanych ze znaczeniem tradycji w społecznościach chłopskich. Przekonanie o niezmienności tradycji i powtarzaniu jedynie dawnych wzorów i treści miało również swój skutek psychologiczny. Niezmiennosc rytmu kosmicznego, niezmiennosc obrzędów dorocznych, wykonywanie wszystkich czynności według odziedziczonych reguł, praktykowanych przez wszystkie minione pokolenia powodowały odczucie ciągłego odtwarzania wzorów zaistniałych „ongis”. Przeszłość była — jak to określił Bronisław Malinowski — „psychologiczną rzeczywistością dnia dzisiejszego”²⁴. Zjawisko to zaobserwowane już dawno w społecznościach plemiennych występuje również w społecznościach chłopskich. Stefan Czarnowski pisząc „obyczaj jest w rozumieniu chłopskim poza czasem”²⁵ dostrzegł ten specyficzny typ

natywą wobec koncepcji neurofizjologicznych, por.: J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 159.

²⁴ Malinowski, *op. cit.*, s. 146.

²⁵ S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, [w:] *Dziela*, t. II, Warszawa 1956, s. 168.

reakcji na fakt trwania w czasie, reakcji mającej na celu dehistoryzację czasu²⁶. Stanisław Ossowski uważał, że dążenie do „przeobrażenia czasu w wieczność pozbawioną historii”²⁷, przejawiające się zazwyczaj w pragnieniu jednostajności przemian na wzór cyklu kosmicznego, jest cechą natury ludzkiej. W wielu społecznościach stała się ona cechą kulturową.

W kulturze chłopskiej uwidoczniła się również w pojmowaniu przeszłości jako wizji *synchronicznej*, skonstruowanej według zasad niewiele mających wspólnego z rzeczywistością. Truizmem jest twierdzenie, że społeczności chłopskie dostrzegały trwanie w czasie. Poszczególne pokolenia rejestrowały przebieg wydarzeń w czasie historycznym — linearnym. Jednakże chronologia zacierała się w świadomości dość szybko²⁸, ustępując miejsca zobiektywizowanej, a więc dziedzicznej społecznie wizji nie określonego bliżej „dawniej”, gdzie mieszały się wypadki rzeczywiste i urojone. J. S. Bystron, określając podania jako „wersje dotyczące określonych miejsc czy też ludzi”, pisał dalej: „Wypadki te pomyślane są jako faktycznie dokonane w przeszłości. Jest to więc jak gdyby wiedza historyczna ludu”²⁹. W istocie, podania są zarejestrowaną i zobiektywizowaną historią społeczności, historią lokalną i najczęściej ściśle określoną topograficznie. Jest to historia zawarta w przestrzeni. Topografia sprzyja utrzymywaniu pamięci przez jej ogniskowanie i uzmysławianie wydarzeń, będąc jednocześnie *dowodem* zaistnienia podaniowych faktów³⁰. Wiedza historyczna przekazywana była z pokolenia na pokolenie jako część tradycji (z wyraźnym podkreśleniem prawdziwości opisywanych wypadków). Tak więc niczym nie jest uzasadnione twierdzenie o braku zainteresowania przeszłością w społecznościach chłopskich, jak to — mimo przytoczonych wcześniej spostrzeżeń — pisał Bystron³¹. Wielu badaczy mówiących o ahistoryzmie ludności chłopskiej wyprowadziła „w pole” owa specyficzna reakcja na trwanie w czasie, jak również swoisty sposób rejestracji wydarzeń minionych nie mający nic wspólnego z współczesnym dziejopisarstwem, ale w pełni zrozumiały w sytuacji braku literatury pisanej. Czas linearny — chronologiczny bieg wypadków — nie był dla społeczności chłopskich najważniejszy. Przeszłość pojmowana jako mityczny niemal *stan*

²⁶ Por.: C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 352.

²⁷ Ossowski, *op. cit.*, s. 65.

²⁸ Por.: S. Flizak, *Materiały etnograficzne z okolic Mszany Dolnej*, Prace i Materiały Etnograficzne, t. VII, 1948/1949, s. 337.

²⁹ Bystron, *op. cit.*, s. 93-94.

³⁰ O roli dowodów w społeczeństwach nie posiadających pisma patrz: Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, oraz M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 423-424.

³¹ Bystron, *op. cit.*, s. 93.

poprzedni, owo „dawniej”, była stanem wzorcowym. W życiu społecznym i gospodarczym obowiązywała koncepcja czasu cyklicznego (cykl roczny) skorelowanego z rytmem kosmicznym ujawnianym przez cykl księżycowy. Każdy cykl czasu (rok) był w zasadzie odtworzeniem cyklu wzorcowego zaistniałego w zamierchłej przeszłości. Ścisłe trzymanie się wzorcowych działań gwarantowało nastąpienie nowego cyklu, a tym samym trwanie świata i czasu.

Tak więc zespół treści kulturowych określony przez nas jako tradycja był symbolicznym zapisem w świadomości społecznej wielowiekowego doświadczenia społecznego³². Stosunek społeczeństwa do tradycji ujawnia nam jednocześnie istotne cechy kultury chłopskiej stanowiące integralne elementy systemu kulturowego i pozostające w widocznych związkach z takimi zjawiskami kulturowymi, jak koncepcja czasu i stosunek do trwania w czasie.

Powyższe rozważania poświęcone były przede wszystkim odczuciom towarzyszącym tradycji w społecznościach chłopskich. Przekonanie o niezmienności tradycji nie znaczy, że była ona rzeczywiście niezmienna.

STABILNOŚĆ I ZMIANA

S. Czarnowski pisał swego czasu o tradycjonalizmie chłopskim: „[...] nie na tym on polega, by wszystko, co jest w kulturze ludowej, odziedziczone zostało od prawników, ale na tym, że wszystkie elementy tej kultury [...] prezentują się w jednej płaszczyźnie jako to, co »zawsze było«, jako to, »co się zawsze robiło«, jako dobro przekazane, rzekomo odwieczne”³³.

Rozróżnienie między przekonaniem nosicieli kultury o jej niezmienności a rzeczywistym stopniem trwałości (braku zmian) jest ważnym problemem metodologicznym. Jakkolwiek oba te zjawiska powinny stać się przedmiotem badań, to jednak uznanie stanowiska reprezentowanego przez S. Czarnowskiego często wydaje się zwalniać badaczy od zajmowania się problemem rzeczywistej trwałości podsystemów kultury. Być może zaważyła na tym reakcja na rozpowszechnione, zwłaszcza w początkowej fazie istnienia etnografii, przekonanie o „pogańskości” kultury chłopskiej. Reakcja ta uwidoczniła się w bystroniowskim modelu kul-

³² Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Lenina, który pisał: „[...] praktyka ludzka, dzięki miliardom powtórzeń, utrwała się w świadomości ludzkiej w postaci figur logicznych. Figury owe mają trwałość przesądów, charakter aksjomatyczny właśnie (i tylko) z racji tych miliardów powtórzeń”, W. I. Lenin, *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 189. Por.: Kmita, *op. cit.*, s. 159.

³³ Czarnowski, *op. cit.*, s. 168.

tury ludowej, u którego podstaw leży teza o ciągłej zmienności elementów układu. Kładzenie silnego nacisku na problematykę zmian wynika też, jak się wydaje, z arbitralnego stosowania wyjaśnień typu genetyczno-przyczynowego, o czym zdecydowały w dużym stopniu tradycje naukowe (ewolucjonizm i szkoła kulturowo-historyczna) oraz wulgarne pojmowanie metodologii marksistowskiej. W przypadku etnografii jako nauki o kulturze takie stawianie sprawy ogranicza niezmiernie zakres badań i prowadzi do opacznego traktowania etnografii jako nauki historycznej. Co więcej, nie odpowiada to rzeczywistym tendencjom panującym w tej nauce. Mówiąc bowiem o historii (w kontekście etnografii) należy pamiętać o rozróżnieniu historii — biegu wypadków w czasie, oraz historii — nauki o przeszłości. Etnografia, zajmując się między innymi kulturami społeczeństw już dziś nie istniejących bądź kulturami o dużym stopniu stabilności, dąży przede wszystkim do wyjaśniania struktury układu kulturowego i jego funkcjonowania. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z historycznego ujmowania zjawisk kulturowych. Należy jednak pamiętać, że nauka ta nie jest równocześnie historią kultury. Trwanie kultury w czasie nie zawsze prowadzi do zmian systemu. Badanie stabilności jest nie mniej interesujące i konieczne niż zajmowanie się procesami przemian, lecz aby ją wyjaśnić należy badać przede wszystkim cechy strukturalne układu, a nie odwoływać się do czynników zewnętrznych. Fakt istnienia tak zwanych struktur o długim trwaniu, podnoszony wielokrotnie przez historyków, nie zawsze brany jest pod uwagę przez samych etnografów.

Uwagi nasze nie zmierzają do stwierdzenia, że kultura chłopska była na przestrzeni wieków układem niezmiennym. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie wszystkie podsystemy kultury w jednakowym stopniu podlegały zmianom. Niestety, obecny stan badań nie pozwala na dokładniejsze ustalenie zakresu istotnych zmian, jakie następowały od końca średniowiecza (chodzi oczywiście o zmiany systemu kulturowego a nie tylko zmiany układów rolnych, typów wsi itp. będących domeną historii gospodarczej). Często w różnych publikacjach etnograficznych spotkać można sugestie, że pewne elementy czy dziedziny kultury wykazują dużą zachowawczość. Odnosi się to zazwyczaj do systemu religijno-magicznego i światopoglądowego, które — nawiasem mówiąc — nie zostały jeszcze dostatecznie nawet zbadane. Przedstawione wcześniej przykłady, jak i analiza wierzeń i obrzędów związanych ze śmiercią dokonana przez autora³⁴ wydają się potwierdzać te przypuszczenia. Trwałość wymienionych podsystemów kultury znajdowałaby wytłumaczenie w ich olbrzy-

³⁴ R. Tomicki, *Wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią w tradycji społeczności wiejskich*, praca magisterska napisana w 1972 r. w Katedrze Etnografii UW.

min znaczeniu egzystencjalnym. Wiadomo również, iż sfera świadomościowa ulega znacznie wolniejszym zmianom niż sfera społeczno-gospodarcza.

W społecznościach chłopskich w XIX wieku istniał system religijny powstały w wyniku procesu synkretyzacji religii chrześcijańskiej. Nastąpiła ona zarówno na skutek procesów obiektywnych, jak również w znacznym stopniu w wyniku świadomych i nieświadomych działań adaptacyjnych ze strony kleru oraz pewnej odpowiedniości systemu chrześcijańskiego i „pogańskiego”. Synkretyzacja sprzyjała przetrwaniu do wieku co najmniej XIX wielu archaicznych treści kulturowych. Mamy tego przykłady poświadczone źródłami historycznymi, jak np. bezskutecznie wykorzystany obrzęd topienia Marzanny³⁵. Trwaniu archaicznych treści sprzyjało również istnienie ich w stanie „utajonym” dzięki przejściu pewnego zespołu cech chrześcijańskich posiadających drugorzędne znaczenie dla struktury elementu kulturowego. Często spotykane w czasie badań nałożenie się na dany fakt obcej jego istocie interpretacji jest także czynnikiem umożliwiającym mu trwanie i nie powodującym zmiany struktury ani autentycznego sensu wytworu. Doskonałym przykładem tego typu synkretyzacji jest zanotowana w XIX wieku interpretacja zwyczaju malowania jaj. Według ówczesnego informatora malowanie jaj odbywało się na tę pamiątkę, że Chrystus zmartwychwstał tak jak kurczę z jaja³⁶. Mamy w tym przypadku do czynienia z nałożeniem się na siebie dwóch faktów o tym samym znaczeniu, ponieważ zarówno jajo, jak i Chrystus są symbolami wiecznego odrodzenia.

Chrześcijaństwo posiadało jeszcze inne cechy ułatwiające przetrwanie archaicznych słowiańskich treści kulturowych. Była to religia uniwersalistyczna, a więc pozbawiona elementów mogących zastąpić dawne wierzenia i obrzędy związane z gospodarką czy życiem społecznym³⁷. Doprowadziło to między innymi do rozwoju kultu świętych, ale jednocześnie sprzyjało trwaniu dawnych treści. Kamuflaż chrześcijański widoczny jest wyraźnie w mitach kosmogonicznych i kosmologicznych³⁸.

Te luźne spostrzeżenia wymagają oczywiście kompleksowego badania, które może przynieść nieoczekiwane rezultaty. Rozważając możli-

³⁵ Por.: J. Sobieska, *Wielkopolski obrzęd topienia „Śmiercichy”*, „Etnografia Polska”, t. VIII: 1964, s. 215-250.

³⁶ F. Krček, *op. cit.*, s. 218.

³⁷ Por. uwagi poczynione na ten temat przez S. Piekarczyka, *O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII-XI w.*, Warszawa 1963, s. 241, a także: Bystron, *op. cit.*, s. 11-12.

³⁸ Niestety nie doczekały się one dotychczas całościowej analizy. W literaturze polskiej zestawienia wierzeń i wiedzy o świecie dokonał K. Moszyński w pracy *Kultura Ludowa Słowian*, tom II, cz. 1.

wości trwania w stanie zasadniczo niezmiennym treści kulturowych, należy zwrócić uwagę na wyniki badań polskich folklorystów uparczywie poszukujących w kulturze chłopskiej zapożyczeń i wpływów. Nie ulega wątpliwości, że społeczności chłopskie przejmowały wytwory kulturowe od klas wyższych, czemu dał wyraz K. Dobrowolski formułując teorię opadania wytworów kulturowych. Istota problemu polega jednak na czym innym. Chodzi bowiem o ustalenie, jakiego typu wytwory były przejmowane, a jakie nie i z jakich przyczyn. Przedmiot zainteresowań folklorystów stanowi specyficzną sferę kultury. Wytwory składające się na nią pełniły w kulturze chłopskiej funkcje rekreacyjno-ludyczne. Mimo tego, że były one przekazywane z pokolenia na pokolenie, nie stanowiły, według przyjętej definicji tradycji, jej części. Tą dziedziną kultury rządzi przede wszystkim moda. Stąd też jej dość duża zmienność, chociaż i tu, wątki przyjęte za pośrednictwem dworu czy kościoła były przekształcane i dopasowywane do „stylu kultury”³⁹. Wytwory pełniące funkcje rekreacyjno-ludyczne stanowiły peryferyczną sferę kultury, najbardziej podatną na zmiany, których szybkość zależała przede wszystkim od ilości i charakteru kontaktów społeczności ze światem zewnętrznym. Z tego względu z jej obserwacji nie można wysnuwać wniosków odnoszących się do całości kultury, bowiem już na przykład pieśni obrzędowe wykazują zadziwiającą trwałość i niezmiennność. Podobnie rzecz ma się z kolędami gospodarczymi, żeby pozostać tylko przy przykładach z tzw. twórczości ustnej.

Kazimierz Dobrowolski omawiając czynniki zmian kulturowych stwierdza, że ich przejawem jest między innymi powstawanie wariantów treści kulturowych⁴⁰. Fakt istnienia wariantów niekoniecznie jest świadectwem zmienności. Tworzenie się ich jest zjawiskiem wynikającym z samej specyfiki przekazu międzypokoleniowego, w trakcie którego — jak powiedzieliśmy — transmisji podlegają modele podsystemów kultury. Modele, przejęte przez wchodzące w życie pokolenie, są realizowane i przybierają swą ostateczną postać w określonej czasowo oraz przestrzennie sytuacji. Oczywiście jest tedy, że zarówno w skali diachronicznej, jak i synchronicznej istnieją i tworzą się coraz to nowe warianty tych samych treści, przy czym nie musi ulegać zmianie ani struktura, ani sens wytworu. Przykładem takiego zjawiska jest istniejące po-

³⁹ Dobrowolski, *Trzy studia...*, s. 132, a także: S. Czarnowski, *Powstanie i społeczna funkcja historii*, [w:] *Dzieła*, t. V, Warszawa 1956, s. 102. Autorzy ci wyraźnie podkreślali, że przejmowaniu obcych treści kulturowych towarzyszyły zabiegi modelujące mające na celu dostosowanie wytworu do schematu danej kultury. Nie znaczy to jednak, iż każdy wytwór mógł na tej zasadzie przeniknąć do kultury chłopskiej.

⁴⁰ Dobrowolski, *Chłopska kultura...*, s. 87-88.

wszechnie jeszcze w XIX wieku wierzenie w demony zwane w zależności od okolic Polski boginkami, sibielami, płaczkami, marudami itd. Mimo występowania ich w opowiadaniach chłopów w różnych konkretnych „życiowych” sytuacjach i mimo różnych nazw, wszędzie przypisywano im określony zbiór cech wspólnych decydujący o ich znaczeniu w systemie wierzeń religijno-magicznych. Wszędzie też relacje między tymi demonami i takimi elementami kosmosu, jak woda, ziemia czy księżyc były identyczne⁴¹. Wszystkie wyobrażenia indywidualne (warianty) oparte były na takiej samej strukturze podstawowej, zdeterminowane w zasadniczy sposób „uwarunkowaniami kultury”⁴².

Często w podobnych sytuacjach twierdzenia o zmianie jakiejś treści wynikają z faktu, że analiza dokonywana jest na poziomie szczegółów zewnętrznych a nie na poziomie struktury znaczącej, co w wypadku treści wchodzących w zakres informacyjnej sfery kultury jest niedopuszczalne⁴³.

Twierdzenie o małej zmienności kultury chłopskiej spotyka się nieraz z odpowiedzią, że nie można jej traktować tak, jak kultury społeczności plemiennych. Istotnie, mimo braku pisma i bezpośredniego przekazu tradycji, istnieje między nimi zasadnicza różnica. Społeczności chłopskie od momentu wyodrębnienia się w osobną warstwę społeczną posiadającą swoistą kulturę pozostawały w bezpośredniej bliskości innych warstw społecznych i ich kultury. Stan taki powodował nie tylko możliwość oddziaływania na społeczności chłopskie, ale także możliwość (choćby potencjalną) wyboru między akceptacją własnej tradycji i przejściem tradycji (bądź jej części) grupy wyżej stojącej w hierarchii społecznej. W minionych wiekach o wiele większe znaczenie w zmianach kultury chłopskiej miały działania zewnętrzne wynikające z feudalnego stosunku zależności i koncentrujące się w sferze ekonomicznej i materialnym substracie kultury (narzędzia, sprzęt domowy, strój, itp.)⁴⁴. Nie posiadały

⁴¹ Por.: Tomicki, *op. cit.*, s. 72-117.

⁴² Między innymi ta determinacja powodowała „oczywistość” społecznej sytuacji jednostki, o której piszą D. Riesman, N. Glazer i R. Donney, *Samotny tłum*, Warszawa 1971, s. 14.

⁴³ Por. uwagi Cezarii Baudouin de Courtenay o strukturze obrzędu weselnego, które można przenieść na inne elementy kultury. Pisze ona między innymi: „Nie wszystkie oczywiście elementy mają jednakowe znaczenie dla struktury dramatu weselnego, gdyż jedne z nich są nieodzowne jako ogniwa akcji, inne mają znaczenie raczej intermedialne, inne wreszcie — czysto dekoracyjne” (C. Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz, *Obrzędy weselne ludu polskiego jako forma dramatyczna*, (Wilno 1927); *II Zjazd Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce 1927, Sekcja VI*, (odb.), s. 2 nlb.

⁴⁴ Wspomnieć tu trzeba mniej znane ingerencje w inne dziedziny kultury, patrz: J. Goldberg, *Restrykcje władz pruskich w końcu XVIII w. wobec polskich obyczajów ludowych związanych z pomocą wzajemną*, „Łódzkie Studia Etnogra-

one jednak mocy mogącej spowodować przeobrażenia w całym systemie kulturowym i transformację układu.

Teoretycznie rzecz biorąc kilkunastowiekowa konfrontacja z kulturami innych warstw społecznych mogła prowadzić do prób zarzucenia własnej tradycji. Tak istotnie było, czego przykładem awans chłopów do warstw wyższych. Jednakże zmiana statusu społecznego wiązała się najczęściej z koniecznością opuszczenia rodzimego środowiska. W ten sposób jednostki aspirujące do członkostwa innej warstwy nie miały bezpośredniego wpływu na życie i tradycję grupy lokalnej, z której się wywodziły. Akceptacja obcych wzorów bez wypełnienia tych warunków była praktycznie niemożliwa ze względu na działający w społeczności system regulacyjno-kontrolny operujący różnymi sankcjami społecznymi i nie dopuszczający do zachwiania homeostazy⁴⁵. Oczywiście w przypadku aktów interwencji administracyjnej system ten mógł działać jedynie pośrednio. Przykładów dostarcza tu analizowany przez Józefa Chałasińskiego proces wprowadzania szkół na wieś w XIX wieku⁴⁶. Społeczności lokalne, nie mogąc przeciwdziałać temu faktowi bezpośrednio, zastosowały specyficzny zabieg obronny. Wiedza zdobyta przez młodzież była akceptowana jedynie jako instrument ułatwiający życie poza własną grupą. W żadnym wypadku nie mogła być stosowana do korygowania norm, wartości i wzorów w tej grupie obowiązujących.

Wszystkie przytoczone przykłady, mające na celu wskazanie czynników umożliwiających trwanie pewnych dziedzin kultury chłopskiej w stanie nie zmienionym przez znaczny okres, nie pozwalają ze względu na fragmentaryczność i przypadkowość doboru sformułować konkretnych twierdzeń ogólnych. Zdaniem autora uzasadniona jest taka hipoteza w odniesieniu do systemu religijno-magicznego i światopoglądowego stanowiących znaczną część tradycji i decydujących (szczególnie w przypadku światopoglądu rozumianego jako układ obejmujący zbiór zdań opisowych, normatywnych i wartościujących) o jej sile sterowniczej. Uznanie tradycji za podstawowy autorytet w kulturze chłopskiej nie prowadzi do zakwestionowania działania i roli innych autorytetów, posiadających mniejszy lub większy zasięg. W historii społeczności chłopskich tradycja niejednokrotnie współistniała z autorytetami uzupełniającymi ją w realizacji

ficzne", t. IV: 1962, s. 15-20; B. Baranowski, *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce w wieku XVII i XVIII*, Łódź 1955.

⁴⁵ Por. na przykład prace M. Wieruszewskiej, *Sankcja opinii publicznej w polskich obrzędach i zwyczajach ludowych*, „Etnografia Polska”, t. XIII: 1969, z. 1, s. 63-72; tenże: *Kontrola społeczna prokreacyjnej funkcji rodziny w świetle badań wsi bełchatowskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XII: 1970, s. 45-55.

⁴⁶ J. Chałasiński, *Rewolucja młodości. Studia o awansie młodego pokolenia wsi i integracji narodu polskiego*, Warszawa 1969, s. 206.

kultury danej grupy lokalnej w konkretnych warunkach historycznych. Złożoność systemu kulturowego dopuszczała funkcjonowanie wielu autorytetów; na przykład duchowieństwo było i jest — w różnym zapewne stopniu na różnych terenach i w różnych okresach — autorytetem w kwestiach zinstytucjonalizowanej kultury religijnej, ale nie było nim w dziedzinie działań religijno-magicznych o charakterze rolniczym. Podobnie wygląda problem dworu itd. Wydaje się, że historia kultury społeczności chłopskich była ciągiem zmieniających się układów autorytetów odnoszących się do różnych dziedzin życia, ale z dominującym miejscem tradycji.

Upraszczając nieco sytuację, okres przed uwłaszczeniem można uznać za okres przewagi tradycji jako autorytetu określającego większość wzorów, norm i wartości obowiązujących w społecznościach chłopskich, zakładając oczywiście, że zakres przedmiotowy tradycji mógł ulegać zmianom. Wiek XIX przynosi sytuację bardzo złożoną. Uwłaszczenie doprowadza do rozkwitu kultury chłopskiej, ale równocześnie zaczynają działać mechanizmy dezorganizujące, które wynikły z nowych warunków ekonomiczno-społecznych. Posiadanie ziemi, poczucie siły i odrębności wzmacniane zresztą od końca stulecia przez rozwój ruchów społeczno-politycznych, tylko pozornie wpłynęły pozytywnie na rozkwit kultury. Jest to początek przybierającego z czasem na sile procesu odchodzenia od tradycji jako wzoru życia jednostkowego i społecznego. Postępująca zmiana stosunku do tradycji związana jest przyczynowo z rozwojem świadomości klasowej (przynajmniej na niektórych terenach) oraz powstawaniem coraz gęstszej sieci szkół różnego typu, umożliwieniem ruchliwości pionowej itd. Zmiany te prowadziły nieuchronnie do zawężenia przedmiotowego zakresu tradycji. Odchodzenie od tradycji jako autorytetu kulturowego przybrało znaczne rozmiary już w okresie przedwojennym. Po roku 1945 dokonane zostało oficjalne zanegowanie tradycji jako zbioru przesądów i zabobonów. Miało to poważny skutek w sytuacji praktycznego odizolowania wsi od innych warstw społecznych i propagowania pewnych wzorów życia, których przyjęcie powodowało szereg korzyści. W związku z rozwojem przemysłu i wzmożoną urbanizacją zawód rolnika stracił dawny prestiż społeczny. Wszystkie te czynniki spowodowały, że stopniowo autorytetem wiejskim stawały się jednostki „światowe” oraz pokolenie młodsze, wykształcone i znające wzory miejskie. Odejście od tradycji wiejskiej stało się warunkiem realizacji pożądanych wzorów i osiągnięcia nowych wartości. Do dziś jeszcze można spotkać w trakcie badań ludzi, którzy mimo przejęcia wzorów życia quasi-miejskich i świadomości istnienia autorytetów pozawioskowych normujących ich życie, w dziedzinie wierzeń religijno-magicznych nadal kontynuują wzory tradycyjne. Są to już stosunkowo nieliczne jednostki, ale istnienie ich świadczy o tym, że tradycja w określonym przez nas sensie nie zaginęła jeszcze ostatecznie. Jest kul-

tywowana, ale zakres jej uległ bardzo znacznemu zawężeniu i obejmuje obecnie tylko te treści, które są znacznie mniej podatne na działania argumentacyjne i dla których społeczności chłopskie nie otrzymały kontrauto-rytetu. Proces odchodzenia od tradycji prowadzi, jak się wydaje, do zupełnego zmienienia jej znaczenia w kulturze. Stopniowe urbanizowanie społeczności chłopskich, zanik kultury tradycyjnej a jednocześnie przejmowanie jej niektórych elementów w zakres tak zwanej kultury narodowej powodują przyswajanie przez społeczności chłopskie kultury miejskiej, umasowionej i wolne tworzenie się selektywnego modelu tradycji wspólnego dla całego narodu. Tradycja taka składać się będzie przede wszystkim z folkloru muzycznego, tanecznego, sztuki ludowej itp.

Kończąc te rozważania o tradycji trzeba stwierdzić, że istnieje konieczność badań szczegółowych nad jej różnorodną problematyką. Wydaje się, że przynieść one mogą wiele interesujących rezultatów przyczyniających się do zrozumienia funkcjonowania kultury zarówno w jej zmienności, jak i niezmienności.