

Andrzej Kaleta 

Uniwersytet Mikołaja Kopernika



KULTURA WSI JAKO PRZEDMIOT SOCJOLOGII WSI

Przedmiotem artykułu jest kultura wsi i sposoby jej interpretacji dominujące w okresie ostatnich stu lat. Analizuję je z perspektywy socjologii wsi, dla której zawsze stanowiła zasadniczą część przedmiotu badań. Na podstawie dwóch publikacji książkowych z lat 2017–2019, podejmuję próbę dookreślenia różnic między trzema dominującymi sposobami dyskursu o kulturze wsi. Następnie poddaję krytycznej analizie problem wartości kultury wsi, dość powszechnie, ale nie zawsze zasadnie, uznawanych za szczególnie cenne i istotnie wpływające na kształt kultury narodowej.

Słowa kluczowe: socjologia wsi; kultura chłopska; kultura wsi; wartości kulturowe

Andrzej Kaleta, Nicolaus Copernicus University in Toruń

Rural Culture as an Object of Rural Sociology

The subject of the article is the rural culture and the ways of its interpretation. I analyze them from the perspective of rural sociology, for which it has always been an essential part of the research subject. On the basis of two book publications from 2017–2019, I try to clarify the differences between three dominant ways of discourse about rural culture. Then, I subject to a critical analysis the problem of the rural culture values, that are quite commonly, but not always in a justified way, considered particularly valuable and significantly influencing the shape of the national culture.

Key words: rural sociology; peasant culture; rural culture; culture values

Maria Halamska, Monika Stanny, Jerzy Wilkin (redakcja naukowa). *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*. Warszawa: IRWiR PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2019, 1255 stron

Izabella Bukraba-Rylska, Maria Wieruszewska, Konrad Burdyka. *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi*. Warszawa: IRWiR PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2017, 242 strony

W dość powszechnym przekonaniu badaczy społeczeństwa wiejskiego wraz z restytucją niepodległości w roku 1918 narodziła się również polska socjologia

wsii¹, jedna z najstarszych (jeśli nie najstarsza) subdyscyplin socjologii, o wielowątkowym przedmiocie badań. W jej obrębie kultura wsi – określana także kulturą ludu wiejskiego, chłopską, ludową, a niekiedy także tradycyjną – zawsze była obecna, a zarazem należała do subdyscyplin podstawowych².

Znajduje to odzwierciedlenie w książce *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi* (dalej *Tom jubileuszowy*), obszernym (ponad 1200 stron druku) opracowaniu poświęconym społecznym przemianom polskiej wsi, przygotowanym przez Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk z okazji 100-lecia odzyskania niepodległości. Wprawdzie w dwu tomach wydawnictwa poza zagadnieniami kultury są analizowane także inne sfery życia wsi (struktura ludności i jej warunki bytu; funkcjonowanie społeczności i instytucji wiejskich, w tym o charakterze gospodarczym: rolnictwa i poza rolnictwem; partycypacja polityczna chłopstwa i ludności pozachłopskiej; organizacja wiejskiej przestrzeni fizycznej i wiele innych), moją uwagę koncentruję tylko na tej pierwszej sprawie³, analizowanej w trzeciej części *Tomu jubileuszowego*. Zatytułowany *Kultura wiejska, kultura chłopska* (s. 483 – 594), składa się z pięciu opracowań, napisanych przez: Izabellę Bukrabę-Rylską: *Kultura wsi – kontekst lokalny, narodowy, globalny*; Wiesława Myśliwskiego: *Kres kultury chłopskiej*; Andrzeja Mencwela: *Kultura chłopska: kres, koniec, próg?*; Stanisława Obirka: *Polska wieś wobec katolicyzmu – refleksja antropologiczna*; oraz Małgorzatę Gelo-Kluczyńską: *Amatorski teatr ludowy – miejsce przechowywania wiejskich tradycji i obrzędów*. Podstawowy powód mojej decyzji wyłuszczyłem w akapicie wprowadzającym. Z zasygnalizowanej tam perspektywy socjologii wsi, kultura wsi – stanowiąc byt odrębny od jakkolwiek definiowanych kultur innego rodzaju:

¹ Nie bez ważkich argumentów merytorycznych, niektórzy badacze przesuwają początek rozwoju dyscypliny na wiek XIX, a nawet XVIII, a więc co najmniej o 100 lat wcześniej (Kaleta 2019: 129–131).

² Kulturą ludu wiejskiego interesował się już Oskar Kolberg (1814–1890), którego Franciszek Wiktor Mleczko czyni pierwszym z polskich socjologów wsi, gdyż podejmował zagadnienia uznawane za leżące u podstaw socjologicznego oglądu spraw wsi (Mleczko [bdw]:12). Andrzej Edward Koźmian (1804–1864), w książce „O kmiotku polskim”, wydanej w Lesznie w roku 1848, zasługującej *na uwagę pracy z zakresu socjologii wsi* – jak pisał jeszcze w latach trzydziestych ubiegłego wieku Antoni Żabko-Potopowicz – właściwości środowiska społecznego włościan ilustruje ... *przykładami pieśni, przysłów, obyczajów włościan, jak też rozmów z nimi* (Żabko-Potopowicz 1936:149). Władysław Grabski (1874–1938) – uważany za nie tylko wybitnego męża stanu, ale także ojca polskiej socjologii wsi – przychylając się do ugruntowanej w świecie opinii, że początków socjologii wsi należy poszukiwać w Stanach Zjednoczonych, posuwa się w tej dyskusji jeszcze dalej, twierdząc, że powstała pod wpływem impulsu powodowanego zastojem.... *kultury wsi w porównaniu z silnym postępem miast* (Grabski 1936: 2).

³ Brak krytycznej analizy wątków obecnych w pozostałych 6. częściach sygnalizowanej monografii (ekonomicznych, demograficznych, politycznych, geograficznych) chociażby z powodów technicznych nie wymaga, jak sądzę, specjalnego uzasadnienia.

miasta czy innych środowisk rezydencjalnych i społecznych⁴ – decydowała i nadal, jak sądzę, decyduje o swoistości przedmiotu badań wskazanej subdyscypliny. W związku z tym pytania o kondycję kultury wsi – zarówno te o charakterze ontologicznym (czym ona była, jest, czy i czym będzie), jak i epistemologicznym (jak ją badano i jak dalej powinno się badać) – dla jej przyszłości wydają się mieć znacznie fundamentalne.

Interesującą możliwość dopełnienia tych wątków, zarówno w perspektywie analiz ontologicznych, jak i epistemologicznych, dostrzegłem po lekturze innego opracowania, zatytułowanego *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi* (dalej *Lokalne dziedzictwo*). O ile bowiem w *Tomie jubileuszowym* wydają się nasycone historią (co skądinąd zrozumiałe), o tyle książka druga akcentuje „tu i teraz” oraz przyszłość kultury wsi. Zespół autorski: Izabella

⁴ Dla niektórych badaczy, szczególnie tych z młodszego pokolenia, kultura wsi stanowi już zjawisko li tylko historyczne. Taki punkt widzenia – z pewnością wzbogacający całościowy ogląd sprawy – prezentują, na przykład, Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki w swojej nowej książce *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty* (Szlendak, Olechnicki 2017), będącej *mariażem traktatu teoretycznego z reportażem socjologicznym o życiu kulturalnym Polaków po roku 1989* (ostatnia strona okładki). Obaj nie dostrzegają potrzeby podziału uczestnictwa kulturalnego na miejskie i wiejskie, chociaż w licznych fragmentach swojej książki nawiązują do tego, co dzieje się na prowincji (czyli na obszarach wiejskich). Wiele tzw. iwentów, które analizują, odbywa się bowiem w wsiach i w małych miastach (choćby wielokrotnie przywoływany Festiwal Smaków w Grucznie). Sugerują, że nowe formy tego uczestnictwa, określane mianem nowego rytualizmu albo zrytualizowanego karnawału oraz alternatywnych subświatów kulturowych w sieci, *stają się w Polsce dominujące, przechodzą do głównego nurtu praktyk kulturowych i wypierają inne, zazwyczaj starsze formy uczestnictwa* (Szlendak, Olechnicki 2017: 11). Szlendak i Olechnicki dowodzą, że wiejskie i miejskie praktyki kulturalne zuniwersalizowały się, gdyż zostały zdominowane przemianami czasu kulturowego charakterystycznymi dla społeczeństw zachodnich, przechodzących od czasu cyklicznego (czyli funkcjonującego na zasadzie koła i powrotów do tego, co już było) do czasu linearnego (biegnącego wyłącznie do przodu, szybko i bezpowrotnie). Owa uniwersalizacja oznacza ich przyśpieszenie (krótki żywot wydarzeń kulturalnych, potrzebę zmieszczenia bodźców z nich płynących w krótkim czasie, którego generalnie brakuje odbiorcom kultury), a do tego trywializację (płytki charakter doznań estetycznych, zastępowanych konsumpcyjnymi oraz krótki czas uczestnictwa w domniemanej wspólnocie współuczestników iwentu). W tej sytuacji tradycyjne praktyki kulturalne, na przykład: czytanie książek czy słuchanie muzyki z płyt *...w obliczu nowego rytualizmu kultury wydarzeniowej oraz ekspansji alternatywnych subświatów kultury stają się automatycznie nieuczestnictwem* (Szlendak, Olechnicki 2017: 12). Chociaż w ostatnim rozdziale książki (*Samokrytyka, tematy niedobadane. Czy dwubiegunowy model tłumaczy wszystko?*) polemizują z zaprezentowanym punktem widzenia, obfitującym w *twierdzenia mocne i jednoznaczne, a mając do wyboru rozmywanie lub wyostrenie proponowanych konceptualizacji, świadomie wybieraliśmy drugą możliwość jako korzystniejszą* (Szlendak, Olechnicki 2017: 309). Ich stanowisko, tylko pokrótce tu zreferowane, wydaje się zapowiadać koniec uświęconego ponad 100-letnią tradycją modelu zajmowania się zjawiskami kultury w zależności od typu środowiska rezydencjalnego, a więc również – jak należy domniemywać – kres kategorii pojęciowej *kultura wsi*.

Bukraba-Rylska (autorka rozdziału 1. *Doświadczenie kultury – propozycje teoretyczne*, 4. *Kultura w doświadczeniu oraz Wstępu i Zakończenia*); Maria Wieruszewska (autorka rozdziału 2. *Krajobraz kulturowy wsi w percepcji wizualnej*); Konrad Burdyka (autor rozdziału 3. *Gry i zabawy ruchowe jako element dziedzictwa kulturowego polskiej wsi*) – analizuje praktyczne możliwości zastosowania kategorii *doświadczenie* do analizowania kultury wsi. Nawiązując do podstawowych wyzwań współczesnej humanistyki, w coraz większym stopniu inspirującej się koncepcjami neonaturalistycznymi i neomaterialistycznymi, eksploruje jej wymiar określany pojęciem dziedzictwa kulturowego (wcześniej nazywanego tradycją lub folklorem). Testując empirycznie jego funkcjonalność i rozpoznawalność próbuje dookreślić to, co w wyobrażeniach mieszkańców wsi składa się na dziedzictwo kulturowe oraz pokazać rozmaite sposoby jego odbioru i wytwarzania, stawania się kulturą oraz doświadczaniem kultury.

Obie lektury, powstałe pod szyldem Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN (IRWiR), chociaż stanowią dzieła zbiorowe, charakteryzuje jednak wyraźna intelektualna dominacja profesor Izabelli Bukraby-Rylskiej. To jej opracowania, i to otwierające część trzecią *Tomu jubileuszowego* i cztery obszernie fragmenty *Lokalnego dziedzictwa*, nie tylko wyznaczają teoretyczne ramy dyskursu, ale również go porządkują. Zbudowane na opozycji między pojęciami i ich definicjami, podstawami metodologicznymi i stosowanymi praktykami badawczymi, a także ideowymi postawami badającymi kulturę wsi, umożliwiają ponadto nawiązywanie – w sposób być może nie do końca zamierzony przez autorkę – do bieżącego sporu politycznego i aktualnych podziałów społecznych. Zaakcentowanie wkładu Bukraby-Rylskiej w żadnym wypadku nie oznacza deprecjacji udziału pozostałych autorów⁵, ciekawie, a niekiedy kontrowersyjnie, dopełniających wątki zaproponowane przez tę badaczkę.

⁵ W dalszej części artykułu staram się, raz mniej, raz bardziej obszernie, nawiązywać do większości opracowań składających się na część trzecią *Tomu jubileuszowego* oraz *Lokalne dziedzictwo*. Nie odnoszę się bezpośrednio do tekstu Małgorzaty Gelo-Kluczyńskiej (*Amatorski teatr ludowy – miejsce przechowywania wiejskich tradycji i obrzędów*), równie ciekawego jak wszystkie pozostałe, ale odległego od przyjętego założenia, traktowania kultury wsi jako względnie zintegrowanej całości i nie uwzględniania w analizach jej elementów składowych. W całości podzielam pogląd autorki, że amatorski teatr ludowy należy do elementów najcenniejszych tej kultury, chociaż wyrażam wątpliwość co do stopnia, w jakim został do niej inkorporowany z zewnątrz. Do elementów składowych kultury wsi należały również gry i zabawy ruchowe, w związku z czym, z powodów już zasygnalizowanych, również szerzej nie uwzględniłem interesujących rozważań Konrada Burdyki.

Trzy sposoby myślenia o kulturze wsi

Wobec wielości sposobów rozumienia, czym była i czym jest kultura polskiej wsi, komplikowanych przekonaniem o ich podziale na naukowe i odmienne od naukowego, a do tego praktyką badawczą, w której często dochodziło i dochodzi do utożsamienia kultury wsi z uczestnictwem w kulturze mieszkańców wsi, dyskurs w tej sprawie nie jest rzeczą łatwą.

Profesor Bukraba-Rylska, analizując sposoby ujmowania kultury wsi utrwalone w polskiej etnografii i socjologii, wskazuje na istnienie dwóch tradycji: Kazimierza Dobrowolskiego (1894–1987) oraz Jana Stanisława Bystronia (1892–1964). Pierwsza ujmuje kulturę wsi jako jednowymiarowy monolit, pozostawających ze sobą w ścisłym związku oraz wzajemnie się przenikających warunków życia i wytworów materialnych, wartości i norm społecznych, wyobrażeń i ich odzwierciedleń artystycznych, charakterystycznych przede wszystkim dla ludności chłopskiej. W tej drugiej kultura wsi to *procesy oddolnego samodzielnego i zróżnicowanego tworzenia porządków kulturowych, przez konkretne grupy, środowiska i społeczności lokalne* (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 510).

Myśleniu o kulturze wsi w tradycji Dobrowolskiego zarzuca zbyt wysoki poziom ogólności, liczne uproszczenia i wyraźną tendencyjność konkluzji, utrwalających obraz kultury wsi izolowanej, mało podatnej na zmianę, a jeśli już, to stymulowaną na ogół z zewnątrz (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 486–489). Nazywa je skażonym perspektywą sprowadzaną *do przedmiotowo-eksploatacyjnego bądź infantylno-ludycznego traktowania wsi oraz jej wszelkich zasobów* (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 515), albo dyskursem stereotypowym. Co gorsza, zdaniem autorki, taki sposób traktowania kultury wsi funkcjonował w każdej z trzech faz ostatniego 100-lecia: od okresu międzywojnia poczynając, na okresie ustrojowej transformacji skończywszy. Przede wszystkim jednak zdominował czasy PRL-u, skutkując, między innymi, popularną wówczas koncepcją układów uczestnictwa kulturalnego⁶, redukującą kulturę wsi do głównie ilościowych pomiarów częstotliwości i intensywności

⁶ Skonstruowaną przez Antoninę Kłoskowską w latach sześćdziesiątych wieku jeszcze ubiegłego i w kolejnych dziesięcioleciach często wykorzystaną jako swego rodzaju typ idealny w socjologicznych badaniach przemian kultury, powodowanych wpływem industrializacji i urbanizacji kraju. Kłoskowska zakładała, że w społecznościach wiejskich i małomiasteczkowych (ewentualnie w dzielnicach miast), funkcjonowały cztery kręgi obiegu treści kultury: pierwszy (ustny, nieformalny), drugi (lokalne ekspozytury podstawowych instytucji kulturalnych: biblioteki, kina itp.); trzeci (średni masowego przekazu) oraz czwarty (ponadlokalny, składających się z instytucji wyższego rzędu: teatrów, muzeów itp.). Do czterech wymienionych później dodawano układy kolejne, dla przykładu piąty (komunikowania bezpośredniego w ramach działalności stowarzyszeń i wolontariatu) czy szósty (zjawisko cyberkultury).

wykorzystywania zasobów zróżnicowanej palety państwowych instytucji kulturalnych (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 506 i 511), co sprzyjało rugowaniu form i treści kultury chłopskiej, zastępowanej mianem ludowej, traktowanej jako reliktowa (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 21).

Konsekwencją postrzegania kultury wsi kategoriami zaprezentowanymi przez Bystronia – charakterystycznego z kolei dla dyskursu plebejskiego, wyraźnie preferowanego przez Bukrabę-Rylską – jest przyjęcie perspektywy mieszkańców, *oglądu rzeczywistości oddolnej, konkretnej i wrażliwej na szczegóły*, konfrontowanej z innymi, *przede wszystkim przy pomocy świadectw właściwych uczestnikom życia wiejskiego* (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 489). Jej początek to *nierozróżnialność sfery życia i kultury, synkretyzm zwyczajów oraz wytworów, a także – w późniejszym czasie, gdy po okresie zawstydzenia własną kulturą i sposobem życia zaczyna się budzić świadomość wagi tego dziedzictwa – opór wobec działań zewnętrznych i narzucanej terminologii* (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 123). Jego skutkiem, z jednej strony, jest wyparcie z dyskursu o kulturze wsi pojęcia uczestnictwa kulturalnego przez pojęcie praktyk kulturowych, czyli działań realizowanych nie od święta, tylko *na co dzień w wielowymiarowym środowisku życia jednostek i grup społecznych oraz funkcjonowania instytucji społecznych* (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 22). Ze strony drugiej, skutkiem jest wprowadzenie do kultury wsi idei lokalizmu, zakładającej zastępowanie ofert kulturalnych z ośrodków centralnych tymi wytwarzanymi w środowiskach lokalnych, nawiązującymi do własnych tradycji. Zarówno w wymiarze teoretycznym, jak również praktycznym, szersze nawiązywanie do koncepcji kultury wsi zaproponowanej przez Bystronia ujawniło się wyraźniej dopiero w okresie transformacji ustrojowej, nie owocując jednakże w większej skali jakimiś szczególnie cennymi, lokalnymi ofertami kulturalnymi. Tylko niektóre społeczności wiejskie umiały bowiem głębiej sięgać do własnego dziedzictwa, najczęściej korzystając z jego już dawno ustalonego i udokumentowanego zasobu (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 512). Nadal więc daje o sobie znać stereotypowy dyskurs o kulturze wiejskiej, chociaż model oddolny, pluralistyczny i demokratyczny, regulowany mechanizmem rynkowym, zastąpił ten odgórny, ujednolicony i totalitarny funkcjonujący w PRL (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 510).

Nie sadzę – nieco na przekór sposobowi myślenia Bukraby-Rylskiej – aby tradycja Dobrowolskiego zasługiwała na tak ostrą krytykę. Moim zdaniem, stanowi odzwierciedlenie pierwotnej formy kultury wsi, funkcjonującej pod postacią kultury chłopskiej, czyli – zgodnie ze stwierdzeniami Wiesława Myśliwskiego – kultury bytu i miejsca, zamkniętej w *kęgu: człowiek-ziemia-przyroda* (Myśliwski w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 524–525); wzbogaconymi przez Andrzeja Mencwela o *korelat materialny, którym było samodzielne, uniwersalne*

gospodarstwo rolne, uprawiane przez wielopokoleniową rodzinę patriarchalną (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 534). Tradycja Bystronia z kolei obrazuje procesy przekształcania kultury chłopskiej w kulturę wsi, pod wpływem wartości wlewających się do wspólnoty wiejskiej z innych przestrzeni kulturowych, wprawdzie za sprawą przerwania jej izolacji geograficznej (przez migracje stałe i, przede wszystkim, wahadłowe), a potem inwazję kolejnych, jeszcze bardziej „wpływowych” składowych procesu urbanizacji. Tę pierwszą (tradycję stereotypową), charakteryzuje na ogół zgoda, że kultura wsi wyraża wartości wytworzone (ewentualnie przejęte i przetworzone) przez ludzi żyjących i pracujących na wsi, a więc w specyficznej strukturze organizacji przestrzeni fizycznej, determinującej przestrzeń społeczno-kulturową, a za tym formy ludzkiego bytowania. Ta druga (tradycja plebejska) zakłada, że kultura wsi składa się z zespołu pluralistycznych treści będących wprawdzie w użytkowaniu danej grupy (mieszkańców wsi), ale niekoniecznie wytworzonych przez tę grupę (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 98; w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 494). To zaś oznacza, że może, ale wcale nie musi, odzwierciedlać swoistości warunków i stylu życia jej członków. Może być doń inkorporowana z zewnątrz, w całości lub części (zob. przypis 4).

Nie muszę dodawać, że ten drugi typ myślenia – gdyby rzeczywiście zyskiwał potwierdzenie w empirii (odsyłam ponownie do przypisu 4) – stanowi dla socjologii wsi istotny problem o charakterze ontologicznym. Legitymizuje bowiem naturalną, wynikającą z dynamiki procesu rozwojowego społeczeństwa przemysłowego i informacyjnego, dekonstrukcję jej przedmiotu badań. A ten, raz jeszcze chciałbym to z naciskiem podkreślić, został ukształtowany zgodnie z empirycznie dowiedzionym założeniem, że wieś i niewieś (na przykład miasto) to dwa odrębne środowiska społeczne, a w związku z tym również typy kultury. Zapewne zdając sobie sprawę z zasygnalizowanych konsekwencji plebejskiego nurtu myślenia o kulturze wsi, Bukraba-Rylska zastrzega, że owe wartości inkorporowane doń z zewnątrz zostają zintegrowane z tożsamością lokalną, uzyskując swego rodzaju legitymację „bycia stąd”. W ten sposób, jeśli prawidłowo interpretuję intencje badaczki, kultura wiejska w dalszym ciągu zachowuje swoją odrębność od innych typów kultur, a socjologia wsi – prawomocność przedmiotu badań.

Dyskurs o współczesnej kulturze wiejskiej, jako rezultacie procesu korygowania powszechnie obowiązującego modelu praktyk kulturowych (po raz trzeci odsyłam do przypisu 4) lokalnym (a więc swoistym, własnym) doświadczeniem kulturowym, uzyskuje pełne rozwinięcie w opracowaniu *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi*. Autorki i autor tej książki wydają się szkicować teoretyczne ramy trzeciego sposobu myślenia o kulturze wsi, ujmowanej nie tylko znacznie szerzej, jak w obu tradycjach już przywoływanych (stereotypowa – wartości w zasadzie wytworzone przez wiejską wspólnotę;

plebejska – wartości istotnie wzbogacone lub przejęte, w części lub całkowicie od innych grup; lokalna – wartości wytworzone sposobem pierwszym i/lub drugim, ale rekonstruowane wpływem kontekstu lokalnego), ale także bardziej wielowymiarowo, bo w tej kultury psychologicznym i biologicznym uwikłaniu. Proponują po pierwsze, wprowadzenie nowej perspektywy badań zdającej *sprawę z pojawiania się i percepcji elementów tradycji (takich jak tradycje rodzinne czy ukształtowanie lokalnej przestrzeni), niekoniecznie już włączonych w miejscowy obieg kultury* (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 9). W jej obrębie kategorie wiedzy, pamięci, kompetencji kulturowych, świadomości kulturowej czy praktyk kulturowych, zostają zastąpione kategorią doświadczenia, ogarniająca *szerszy zakres doznań człowieka niż tylko umysłowe* (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 11), w jakimś związku ze sferą uczuciową i cielesną (tamże, s. 15). Ze strony drugiej, emocjonalne i somatyczne reakcje organizmu odbiorcy traktują jako równoprawne z tymi wyrażanymi w pojęciach, a następnie komunikowanymi werbalnie świadectwami odbioru, mogącymi przybierać formę wyartykułowaną, ale równie dobrze uczuć, emocji czy bezwiednych reakcji cielesnych (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 23).

Chociaż empiryczna eksploracja tak zarysowanego obszaru przejawiania się kultury wsi nie przyniosła rezultatów w pełni zadowalających (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 134), potwierdziła jednak, zdaniem autorów, sensowność jego penetrowania. Twierdzą, że wbrew rozpowszechnionym przekonaniom środowisk opiniotwórczych, ujawniła się całkiem dobra znajomość własnego dziedzictwa, pozostającego jednak jak na razie *w stanie niejako latentnym, tworzącego zasób „prześniony” – zakodowany przede wszystkim somatycznie, a więc utrwalonego w skryptach behawioralnych*, których to aktywizacja umożliwiłaby powstanie zupełnie nowych narracji na temat polskiej wsi i jej kultury (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 515–516).

Nie uzurpując sobie kompetencji do pogłębionej oceny możliwości empirycznej weryfikacji zaproponowanego sposobu analizowania kultury wsi, zgłaszam jednak pewne wątpliwości. Budzi je przede wszystkim dość aprioryczne przypisanie kategorii *doświadczenie lokalności* właściwości integrujących różnorodne wartości w jeden typ kultury. Po pierwsze, nie uzyskujemy empirycznych dowodów na tyle przekonujących, aby domniemywać, że tego typu proces charakteryzuje współczesne społeczności wiejskie. Z faktu, że charakteryzował (być może) dawno nie istniejące wspólnoty wiejskie i współkształtował ich kulturę (chłopską), nie wyciągałbym dalej idących wniosków co do „tu i teraz”. Po drugie, doświadczenie lokalności charakteryzuje nie tylko społeczności złożone z mieszkańców wsi, ale także (przynajmniej w teorii) funkcjonujące w innych typach środowisk rezydencjalnych. W związku z tym, czy i czym to doświadczenie lokalności pierwszego rodzaju różni się od doświadczenia tejsze

w społecznościach lokalnych innych (nie rustykalnych) typów jednostek osadnictwa skondensowanego? Czy skutkuje również wytwarzaniem specyficznych kultur, zbliżonych w sensie struktur i funkcji do kultury wsi? Stawiając (także sobie) te trudne pytania, daleki jestem od niedoceniań rezultatów wysiłku intelektualnego grona autorskiego *Lokalnego dziedzictwa*, traktując jego wypowiedź jako cenny głos w dyskusji nad przedmiotem badań współczesnej socjologii wsi. Do tego głos z kręgu tych najbardziej pociągających intelektualnie, sugerujących poszukiwanie nowych kategorii analiz wsi lub obszaru wiejskiego jako przede wszystkim fenomenu kulturowego, scalającego doświadczenie środowiska przyrodniczego i społecznego z potrzebami psychicznymi współczesnego człowieka.

Dla dopełnienia treści obu przywoływanych opracowań, a także otwarcia kolejnego wątku dyskusji z ich autorkami i autorami, chciałbym zasignalizować, że Bukraba-Rylska łączy – z zaproponowaną koncepcją kultury wsi jako doświadczenia lokalności – szlachetne, aczkolwiek nieco kontrowersyjne, przesłanie natury ideowej. Wskazuje bowiem, że takowe odwołania sprzyjają artikulacji nowych, bardziej podmiotowych i mniej konfliktowych relacji między wsią i miastem, a to pozwoli zapobiec rysującemu się na horyzoncie konfliktowi o charakterze cywilizacyjnym (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 118; w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 515). Co więcej, podobne nadzieje ujawniają również niektórzy inni autorzy *Tomu jubileuszowego*.

Kultura chłopska i kultura wsi a wartości pierwotne

Owe nadzieje wynikają z raz bardziej, a raz mniej wyraźnie wybrzmiewającego przekonania, że kultura wsi zawsze była i nadal pozostaje zasobem wartości szczególnie cennych, nazwanych przez Andrzeja Mencwela wartościami pierwotnymi, także dla kultury narodowej. Szczególnie wiele z nich charakteryzowało kulturę chłopską, ujmowaną w kategoriach antropologicznych, jako względnie koherentnego zbioru wartości określających sposób istnienia konkretnej grupy społecznej (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 546). Okres transformacji ustrojowej – bezpowrotnie rugujący z krajobrazu społecznego wsi, między innymi, gospodarstwo chłopskie i warstwę chłopską, będące tej kultury *matecznikiem i ostoją* (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 534) – oznaczał ostatnią fazę jej przeobrażeń⁷ i przekształcenie się w inny typ kultury

⁷ Nie ulega żadnej wątpliwości, że procesy rozkładu kultury chłopskiej rozpoczęły się na długo przed zmianą społeczną roku 1989, za sprawą nieustannie przegrywanej konfrontacji z napierającą cywilizacją przemysłową (Myśliwski w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 528).

wsii⁸. Trudniej definiowalny, bo uwikłany w cały szereg sprzeczności natury teoretyczno-metodologicznej, a przede wszystkim już nie tak zasobny w wartości pierwobytne.

O ile przekonania o śmierci kultury chłopskiej (Myśliwski w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 528), przekształcającej się w kulturę wsi (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019), wydają się pozostawać poza sporem, o tyle nadmiernie niekiedy afirmatywny stosunek do wartości, jakie sobą reprezentowały i reprezentują, rodzi już pewne kontrowersje.

W przypadku tej pierwszej (chłopskiej) wskazuje się głównie na wartości umożliwiające przetrwanie i zachowanie tożsamości chłopów, naznaczonej piętnem wykluczenia z szerszej zbiorowości. *Szczególne znamię temu losowi nadawała wielowiekowa historia samotności, wieki niewoli, niedoli, cierpienia i milczenia, izolacji od narodu i państwa* (Myśliwski w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 524). Wartość samowystarczalności kulturowej nie jest wartością jedyną. Na dwie kolejne: pracę, twórczą, wykonywaną *na osobistą odpowiedzialność gospodarza kierującego suwerennie ludzką przystanią jej rodzinnym zespołem* oraz współpracę, zwraca uwagę Mencwel, zastrzegając, że funkcjonowały także inne, wymagające dopiero odkrycia (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 457–458). Ich listę uzupełnia Bukraba-Rylska, wskazując, że wartości, którym chłopci hołdowali, nie miały charakteru formującego *osobowości ograniczone, pozbawione zdolności do refleksji i zdane wyłącznie na rutynowe działania czy szczególnie podatne na fanatyzm* (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 491). Gwoli recenzenckiej uczciwości należy dodać, że ten generalnie pozytywny stosunek do wartości kultury chłopskiej nie jest in gremio bezkrytyczny, że niektóre elementy składowe chłopskiego uniwersum kulturowego budzą zastrzeżenia niektórych autorów. Mencwel pisze o wewnętrznym konflikcie wszczynanym za sprawą obowiązku szkolnego i obowiązków wobec tradycyjnego gospodarstwa i rodziny chłopskiej (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 544–545), które to instytucje, dodajmy, realizowały przypisane sobie wartości za pomocą norm o charakterze niekiedy quasi-niewolniczym. Jeszcze wyraźniej owo zdystansowanie jest obecne w opracowaniu Obirka, o doświadczeniu kultury wsi z perspektywy katolicyzmu, a więc tradycyjnej religii polskich chłopów, powszechnie uważanej za zasadniczy i trwały element ich tożsamości. Obirek stawia pytanie o przejawianie się religii katolickiej w kulturze chłopskiej, traktowanej jako zasadniczy i jedyny (w wielu wypadkach do dnia dzisiejszego) punkt odniesienia, interpretacyjna rama rzeczywistości, swego rodzaju jej pion moralny (Obirek w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 549). Uznając, między innymi, za

⁸ Jeszcze wyraźniej artykułowali to profesorowie Roch Sulima i Andrzej Mencwel, w trakcie dyskusji nad kulturowymi wątkami książki, podczas konferencji zorganizowanej przez IRWiR PAN (5 i 6 grudnia 2018 roku).

godny co najmniej refleksji problem współuczestnictwa polskich chłopów w zagładzie Żydów (Obirek w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 561–567), czy odwołując się do Wincentego Witosa, opisującego mentalność międzywojennego kleru wywodzącego się ze stanu chłopskiego⁹ (Obirek w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 569–570), sygnalizuje istnienie trwałych napięć o charakterze aksjologicznym między instytucjonalnym Kościołem i wspólnotami wiejskimi, ograniczających rolę katolicyzmu w procesie kształtowania tożsamości kulturowej polskich chłopów (Obirek w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 573).

Mimo sygnalizowanych zastrzeżeń teza o braku równoważności aksjologicznej między zasobami kultury chłopskiej i jej historycznie późniejszymi mutacjami, w tym także kulturą wsi (Myśliwski w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 524–525), wydaje się w miarę solidnie uargumentowana. Po pierwsze, dlatego że wartości pierwobytnie tej chłopskiej są fragmentarycznie obecne w tej wiejskiej, a ponadto większość z nich musimy dopiero odkryć i upowszechnić (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 548). Po drugie, wartości pierwobytnie miały charakter umożliwiający przetrwanie i zachowanie tożsamości naznaczonej piętnem wykluczenia z szerszej zbiorowości (społeczeństwa, narodu). Trudno byłoby takich poszukiwać w obrębie kultury wsi, a więc kultury konfrontacji zróżnicowanych wartości lokalnych, reprezentujących odmienne formy dziedzictwa kulturowego, obejmującego szeroki zakres zjawisk, a więc zarówno elementy związane z daną miejscowością, jak i te będące w użyciu powszechniejszym, całego regionu, a nawet kraju (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 22, 117 i 120). Pluralistyczna i heterogeniczna kultura pielęgnowanych tradycji, znajdująca wyraz w różnorodnym sposobie [...] manifestowania sposobu jej doświadczania (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 133), nie służy obronie, tylko promocji tego, co wiejskie i chłopskie, nawet w sytuacji nadmiernej ostrej krytyki, z jaką spotykała się w ostatnich dekadach *nie tylko w publicystyce czy sporach politycznych, lecz także w tekstach naukowych* (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 514–515).

Kolejną składową dyskursu o wartościach pierwobytnych obu odmian kultury wsi jest ich wpływ na kształtowanie kultury narodowej. W pełni podzielając pogląd że to, *co kultura chłopska wnosi do kultury narodowej jest nieskończenie ważniejsze od tego co zachowano w regionalnych skansenach* (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 546), trudno jednak nie zgodzić się z opiniami Bukraby-Rylskiej – formułowanymi w obu analizowanych książkach, że od okresu powłaszczeniowego, przez okres Drugiej Rzeczypospolitej, do okresu PRL-u,

⁹ *Poza ślepy, bezkrytycznym wykonywaniem polecenia swej władzy, zaczęli się odznaczać najdalej posuniętą gorliwością i zaciętością w walce, nienawiścią i pogardą dla przeszłości, lekceważeniem chłopów i forsownym zbieraniem groszy na różne cele, nie zapominając także o sobie* (Witos 1988, s. 198). Cytuję za Obirek, w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 570.

to oddziaływanie było jeśli nie iluzoryczne, to w każdym razie nie aż tak znaczące, jak niektórzy badacze chcieliby to widzieć. W fazie pierwszej (poułaszczeniowej, 1848–1872), mieliśmy do czynienia zaledwie z włączaniem elementów kultury chłopskiej w ponadlokalny obieg treści, przede wszystkim za sprawą alfabetyzacji, podstawy funkcjonowania szeregu nowoczesnych instytucji, w tym przede wszystkim ruchu spółdzielczego, ale także prasy i zrzeczeń, artykulacji własnych interesów w organach przedstawicielskich państw zaborców, stanowiących nadbudowę nad pierwotnym układem kultury, opartym na bezpośredniej komunikacji ustnej (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 495). Wpływ kultury chłopskiej na narodową komplikuje się jeszcze bardziej po odzyskaniu niepodległości i w okresie niepełnej suwerenności, kiedy to następuje *zwalczanie oraz dyskwalifikowanie kultur lokalnych – owych małych cząstkowych tradycji – przez kultury hegemoniczne* (Bukraba-Rylska w: *Lokalne dziedzictwo* 2017: 124), chociaż ów proces warunkują zdecydowanie odmienne przesłanki ideologiczne. W okresie Drugiej Rzeczypospolitej wieś (nie tylko chłopi, chociaż stanowią jej dominantę) dąży, jak pisze Bukraba-Rylska, do podmiotowego wyrażania własnych wartości, jako przeciwwagi wobec wyłącznie przedmiotowego traktowania treści kultury chłopskiej przez warstwę inteligentki oraz do włączenia tychże wartości w kulturę narodową jako całość. Czy to oznaczało, pyta retorycznie, *zainicjowanie rzeczywistego dialogu międzykulturowego i doprowadzenie do głębszej integracji polskiego społeczeństwa*, po czym przytacza opinię Józefa Chałasińskiego, o żyjących obok siebie dwóch Polakach i dwóch jej kulturach, które przelotnie spotkały się dopiero jesienią roku 1939 (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 503–504). W PRL-u najbardziej reprezentatywnym wkładem w kulturę narodową był starannie spreparowany produkt nazywany kulturą ludową, złożony z arbitralnie dobranych składowych kultury chłopskiej, która jako całość była doktrynalnie obca. W przeciwieństwie do okresu międzywojennego nie chodziło o *dokonywane samodzielnie przez warstwę chłopską wnoszenie do kultury narodowej własnego dorobku, ale o dowolne czerpanie z tego dorobku pod dyktando partyjnych instrukcji* (Bukraba-Rylska w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 509).

Logicznie rzecz ujmując, ostrożny sceptycyzm w stosunku do przekonania o szczególnym zasobie wartości pierwobytnych funkcjonujących w obrębie kultury chłopskiej, powinien także charakteryzować dyskurs o kulturze wsi. O jej zasobie wartości pierwobytnych z obu lektur dowiadujemy się tylko tyle, że obejmuje część wartości przetransponowanych z kultury chłopskiej, wiązanych przez dość enigmatyczną wartość lokalności, i jest aksjologicznie skromniejszy. Tak samo jak ten kultury chłopskiej cieszy się jednak podobną estymą badaczy, utrwalających tym samym – jak być może nie do końca zasadnie sądzę – przekonanie o kulturze wsi, podobnie jak chłopska, opozycyjnej w stosunku do innych kultur (głównie miejskiej). Wpisującej się w realny, albo tylko urojony,

ale konflikt między elitarnością i plebejskością, prowincją i metropolią, a nawet szerzej, w globalne starcie Orientu z Okcydentem. Nie jestem przekonany, czy w dobie wyrównywania standardu kulturowego, dominacji kultury nowych mediów, alternatywnych subświatów i prosumpcji, należy, nawet w podtekstach, takie myślenie podtrzymywać.

Zamiast podsumowania – o potrzebie zmiany sposobów badania kultury wsi

Wspólnym wątkiem, i z pewnością nie najmniej ważnym, przewijającym się przez obie analizowane książki (jak również tę wzmiankowaną wielokrotnie w już przywoływanym przypisie 4¹⁰) jest przekonanie o wyczerpywaniu się analitycznych możliwości wielu kategorii pojęciowych i schematów metodologiczno-metodycznych, wykorzystywanych dotąd w badaniach nad kulturą wsi. Najwyraźniej i wprost niewiarę w dominujące w dalszej i bliższej przeszłości sposoby jej ujmowania i poznawania ujawniono na kartach *Lokalnego dziedzictwa*. Przejawia się w pytaniu, czy po roku 1989 aparatura poznawcza socjologii, wcześniej skoncentrowana na perspektywie instytucjonalnej, czyli eksploracji głównie kształtu oferty kulturalnej proponowanej mieszkańcom wsi, pozostająca na usługach dyskursu stereotypowego, sprostą wymaganiom dyskursu plebejskiego, a więc oddolnego, polegającego również na doświadczeniu dziedzictwa kulturowego. Sceptycyzm w tym względzie i postulat nowych podejść teoretycznych i metodologicznych w badaniach nad kulturą wsi pojawia się również w *Tomie jubileuszowym*. Najwyraźniej – co już wielokrotnie wcześniej sygnalizowałem – w opracowaniu wprowadzającym, apelującym o nowe i bardziej podmiotowe relacje między światem wiejskim i miejskim. Ale także u Mencwela, sugerującego potrzebę większego otwarcia na wartości kultury chłopskiej, tylko fragmentarycznie dotąd zinwentaryzowane i naukowo opracowane w studiach nad naszą kulturą narodową (Mencwel w: *Ciągłość i zmiana* 2019: 548).

Krytyczny osąd ponad stu lat badań nad kulturą wsi, wzbogacany propozycjami podejść analitycznych korygujących dotychczas preferowane, skłania do myślenia o tym zjawisku społecznym w kategoriach odległych od lamusa historii, wzmacniając nadzieje socjologów wsi (niestety stosunkowo już nielicznych) na skuteczną reorganizację przedmiotu badań ich dyscypliny.

¹⁰ Szlendak i Olechnicki dostrzegają wiele nieadekwatności w obrębie socjologii i antropologii kulturowej. Obie dyscypliny – ich zdaniem – niedostatecznie biorą pod uwagę zmieniającą się rzeczywistość uczestnictwa w kulturze, praktyk i doświadczeń kulturalnych, zarówno w zakresie teorii, metodologii, ale przede wszystkim metodyki badania tych zjawisk, i wymagają głębszych działań reorientujących.

Bibliografia

- Kaleta, Andrzej. 2019. Socjografia czy socjologia wsi. *Zagadnienia Ekonomiki Rolnej*, 3: 127–141. DOI: 10.30858/zer/112130.
- Grabski, Władysław. 1936. System socjologii wsi. *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 1.
- Koźmian, Andrzej E. 1848. *O kmiotku polskim*. Leszno: E. Günther.
- Mleczek, Franciszek W. [bdw] *Włościanie [lud] jako przedmiot zainteresowań warstwy oświeconej. Metoda oglądu lokalnego i opisu kulturograficznego – niedoceniany przez historyków myśli społecznej eksperyment presocjologiczny w Polsce*. Maszynopis ze zbiorów autora.
- Szlendak, Tomasz, Krzysztof Olechnicki. 2017. *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Witos, Wincenty. 1988. *Moje wspomnienia*. Cz.1. Warszawa: LSW.
- Żabko-Potapowicz, Antoni. 1936. Wieś polska w świetle polskich prac naukowych i publicystycznych z okresu przed uwłaszczeniem włościan. *Roczniki Socjologii Wsi*, t. I: 126–152.