

Nitecki, Hanna

Przestrzeń religijna w polskiej opowieści ludowej

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 11 (269), 155-164

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hanna Nitecki

PRZESTRZEŃ RELIGIJNA W POLSKIEJ OPOWIEŚCI LUDOWEJ

Opowieść wyraża się w sposób obrazowy i pośredni. „Ta mowa symboliczna nabiera sensu za pomocą pewnej struktury społecznej, pewnej tradycji, więzi przynależności duchowej, które stanowią o jej możliwości”¹. Opowieść powstaje w społeczności, która sama „przysposabia” jej temat — nieraz powszechny i odwieczny — „wyosobliwiając” go celem lepszej komunikacji z audytorium. Z tego wynika, że opowieść — chociaż ponadczasowa — wiąże się z pewną historycznością. Interpretacja opowieści przedstawia pewne ryzyko, przechodząc bowiem od treści „wyrażonej” do „zawartej” możemy zadać pytanie: jak dalece ekstrapolować treść nie dopowiedzianą?

Pewien folklorysta polski żyjący w XIX wieku zauważył: „...lud, stary bazarz [...] Mój Boże, ciężka praca, niedostatek i rojenia...”².

Liczne są dowody na to, jak dalece ten ostatni element przepajał chłopską rzeczywistość. Tak więc, w wieku XIX, w środowisku wiejskim — zazwyczaj jeszcze izolowanym kulturowo — długie zimowe wieczory są uprzywilejowaną porą, przeważnie ustnego, przekazywania opowieści.

Mechanizmy pamięci, stanowiące podłoże przekazu ustnego, opierają się zazwyczaj na systemie opozycji binarnych. Zasadą tego typu myślenia jest podział na „my” i „oni”, a więc przyjmowanie, że „grupa od wewnątrz występuje przeciwko temu, co ją otacza”³. Skądinąd czytamy: „Chryścianizując wieś Kościół nie starał się w większości przypadków podejmować frontalnej walki ze strukturami tego myślenia, zмирzając raczej do ich adaptacji oraz zgadzając się na daleko idącą folkloryzację swojej liturgii, hagiografii itd.”⁴

¹ E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris 1962, s. 67.

² *Wisła*, t. 7, Warszawa 1893, s. 97.

³ H. Mendras, *Sociétés paysannes*, Paris 1980, s. 166.

⁴ L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, Polska sztuka ludowa, 1979, nr 3, s. 131—142.

Dla ludu tradycja to immanentna część porządku świata. Jej porzucenie jest zazwyczaj sankcjonowane, wiedza na jej temat powinna pozostawać w kręgu grupy, podważających tradycję spotyka negatywna reakcja, szczególnie ze strony jej starszych członków; jest to świat mentalny, względnie zamknięty w sobie, a przez to mniej podatny na wpływy z zewnątrz. Stąd też pewien opór wobec nauk Kościoła, który zrodził myśl napisania tego studium.

Zgromadzono w tym celu 214 opowieści o specyfice religijnej. W znacznej części są to spisane przez folklorystów XIX wieku przekazy ustne⁵.

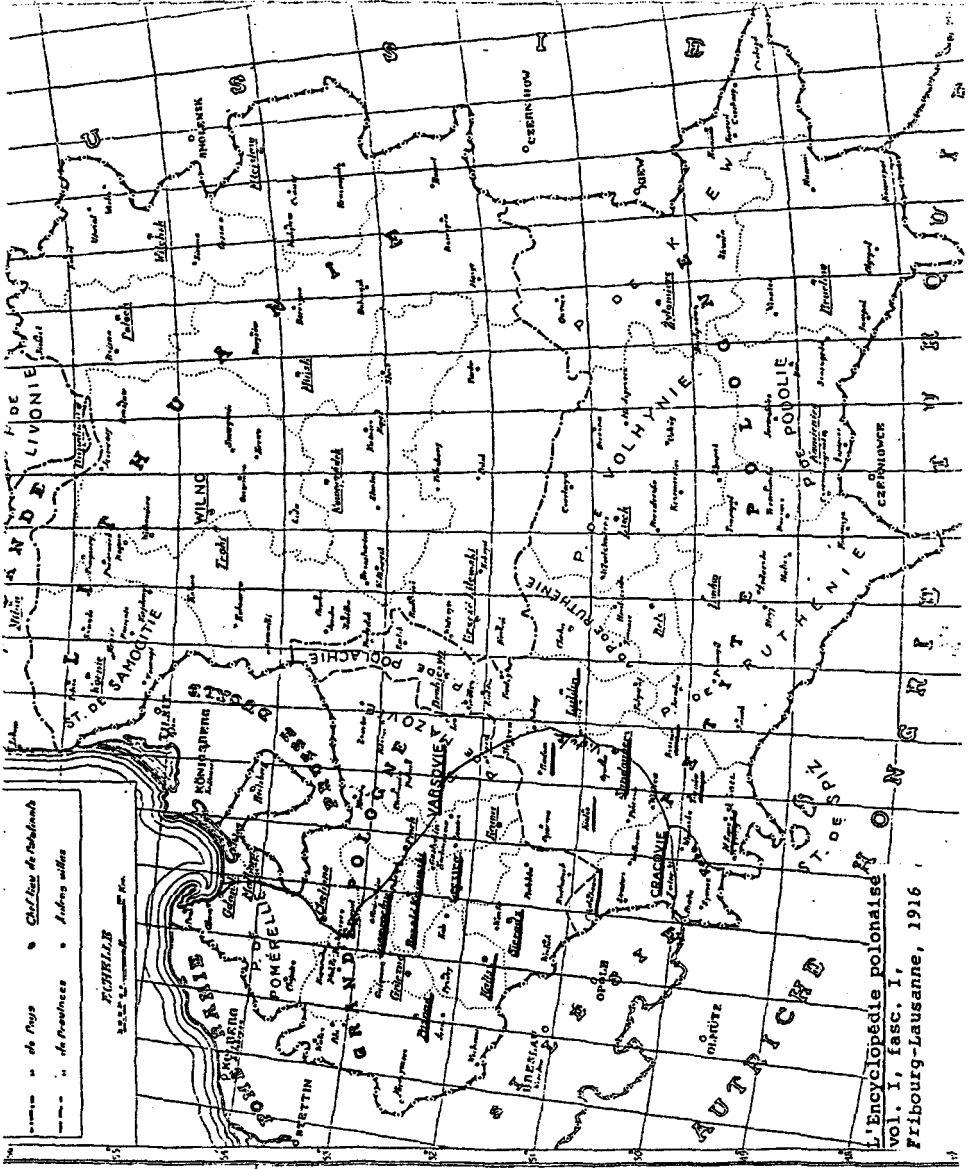
Dla osiągnięcia spójności opowieści dokonany został wyczerpujący przegląd wydawnictw etnograficznych tego okresu.

Od roku 1865 Oskar Kolberg, twórca etnografii polskiej, wydaje monografie regionalne pt. *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Do roku 1890 O. Kolberg publikuje 32 tomy monografii dotyczących dziewięciu prowincji. Całość dzieł ukazuje się w latach 1861—1890, a składają się na nie 44 tomy. W roku 1887 O. Kolberg jest inicjatorem badań Komisji Antropologicznej Akademii Nauk w Krakowie, która wydała *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej* w latach 1887—1897 oraz w latach 1896—1919 *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. W 1887 r. wydaje także pierwszy miesięcznik geograficzno-etnograficzny „Wisła”. W tym samym czasie Lwowskie Towarzystwo Etnograficzne rozpoczyna publikację pisma „Lud” (1895—1925, tomy 1—23). Odnoszą się one do ziem polskich sprzed pierwszego zaboru i obejmują ludność ruską, białoruską, litewską oraz Słowian z Prus Wschodnich i Pomorza Zachodniego, które to ziemie nie należały do państwa polskiego przed rokiem 1772. Troska o jednolitość etniczną, religijną oraz ciągłość historyczną skłoniła autorkę do ograniczenia badań do obszarów centralnych. Opowieści dotyczą rejonów miast podkreślonych na załączonej mapie, zaczynając od 1865 roku, daty pierwszej monografii Kolberga, a kończąc na 1919 roku, zamykającym pewien okres społecznych stosunków na wsi.

Kontekst społeczny przeżyć religijnych ludu nie sprzyjał ich obiektywizacji. Ludność wsi ukazuje się jako ciemniejsza i poddana ścisłej kontroli. Formy życia wiejskiego, zauważone przez folklorystów w XIX wieku, kształtowały się od wieku XVI pod wpływem Kościoła i postępującej degradacji chłopów do stanu poddańczego. Komercjalizacji produkcji rolnej przez szlachtę towarzyszy ekspansja folwarku i wzrost pańszczyzny. Zaznacza się ścisła współpraca dworu i Kościoła. Proboszcz wykląda katechizm i spowiada, lecz główną podstawą nauki jest kazanie informujące zarówno o prawdach wiary, zasadach moralnych, jak i świecie. Jeszcze na początku XIX wieku chłop polski twierdził: „Tyle tylko mądrości, co ksiądz z dobrej woli powie”⁶. Tradycja jest tak silna, że nawet po zniesieniu poddaństwa i

⁵ Lista opowieści — H. Nitecki, *Mentalité religieuse et conte populaire polonais*, praca doktorska napisana pod kierunkiem Jeana Delumeau, profesora w Collège de France, EHESS, Paris 1981, s. 351—374.

⁶ J. S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 133.



L'Encyclopédie polonaise
 vol. I, fasc. I,
 Fribourg-Lausanne, 1916

pańszczyzny autorytet pana feudalnego przez długie lata nie ulega osłabieniu. Dziedzic przedstawia wyższość społeczną i intelektualną przede wszystkim jako pracodawca.

W tym momencie spróbujemy sprecyzować przełomy społeczno-polityczne na wsi. W roku 1767 Sejm odbiera feudałom prawo rozporządzania życiem poddanego, po roku 1772 w zaborze austriackim chłopci korzystają z tzw. patentów cesarskich (np. w l. 1775, 1781, 1782..., poprawiających ich sytuację — dop. red.), zaś w roku 1807 zniesione zostaje poddaństwo w Księstwie Warszawskim; w zaborze pruskim następuje to na mocy edyktów w l. 1811, 1816 i 1823, a Galicja przyłącza się do tego w 1848 r. Kiedy, w przeddzień powstania w roku 1863, problem chłopski staje się pierwszoplanowy, biskupi zaczynają interesować się uświadczeniem religijnym na wsi. Wszystkie ankiety z tego okresu przechowywane w archiwach diecezjalnych ukazują powszechną ciemnotę religijną⁷. Badania ujawniają „teatralizację” praktyk religijnych: Kościół staje się jakby miejscem, gdzie lud „idzie się pogapić”.

Jaki jest jednak jego rzeczywisty świat religijny? Spróbujemy do niego wnikać pamiętając, że „...mit jest wartością, nie podlegającą kryterium prawdy, pozostaje wiecznym alibi”⁸.

Analizowany „świat opowieści” z jednej strony służy jako uzasadnienie pewnych koncepcji, z drugiej strony wyraża aspiracje oraz pragnienia znalezienia pewnego porządku. W związku z tym pierwsza część tego opracowania przedstawia te uzasadnienia, część druga koncentruje się na dążeniach, pociągających za sobą dwa poziomy „wyzwolenia”.

Spółeczność wiejska kształtuje światopogląd swoich członków, a wyobrażenia zawarte w opowieściach dotyczą Boga oraz wszelkiego stworzenia, przez co osiągnięcie kompletnej wizji wymaga ogromnego wysiłku. Opowieści opisują naturalny ład i uwypuklają go łącząc realistyczne spostrzeżenia z magicznymi wyobrażeniami, a w tym świetle sympatia i antypatia zwierząt oraz roślin uzasadniona jest błogostawieństwem lub potępieniem przez członka wspólnoty niebiańskiej. Tendencja ludu do sakralizacji otoczenia jest wynikiem zmysłowego i konkretnego podejścia do religii.

Wszechwiedza Boga i Chrystusa jest założeniem opowieści. Wątpliwości co do tego mogą pociągnąć za sobą pewne niebezpieczne konsekwencje. Imiona własne: Bóg, Jezus mogą być wymienne, lecz Boga charakteryzuje niedostępność, oddalenie, tak iż działa On za pośrednictwem kleru, podczas gdy życie ziemskie Chrystusa jest cechą podstawową i naturalną. Prawdopodobnie dla chłopcy były to dwie różne istoty.

Matka Boska pojmowana była jako orędowniczka między ludźmi a wolą bożą, a w przyswojeniu Jej w swoim *orbis interior*, czyż „lud nie czyni analogii z dobrą panią z dworu”⁹. Poddanie się woli bożej jest postawą

⁷ D. Olszewski, *Poziom religijnego uświadczenia ludu w Królestwie*, Summarium, 1973, nr 2, s. 220—224 (numer specjalny).

⁸ R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1970, s. 209.

⁹ S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1955, s. 96—97.

praktyczną i najkorzystniejszą. Z punktu widzenia tradycji wzajemność rządzi wszechświatem, dopełnienie obrządków to zapewnienie porządku w kosmosie, a solidarność z naturą nabiera cech mistycznych. Mentalność ludu, który jeszcze w wieku XIX zdany jest na łaskę przyrody, pozwala mu wierzyć we wszystko, co wyraża porządek naturalny, a odrzucić to, co go neguje; i to wszystko nie w imię wyuczonej moralności, lecz w imię osobistego pojmowania świata. Ład naturalny jest podstawą życia, dla każdego przewiduje miejsce i daje żywność. Z humorem mówi się o zachowaniu Św. Piotra w tej dziedzinie. Jest to postać ośmieszana, utożsamiająca ludzkie słabości i wątpliwości. O ile dowcip jest cechą niezależności umysłu, to lud polski pokazał, że ją posiada.

Pogodzenie się ze śmiercią wynikało z jej koncepcji, gdyż była ona wyzwolicielką od biedy i prowadziła do oczekiwanych pozaziemskich dostatków. Akceptację śmierci wspiera mit o opatrności, czuwającej nad sierotami. Płacz staje się szkodliwy dla dusz, ponieważ nie pozwala im odejść spokojnie.

Podobnie jest z odradzaniem się przyrody i ciągłością pokoleń. Jeśli nawet niektóre opowieści mówią, że kiedyś można było dyskutować ze śmiercią o oddaleniu jej terminu, oraz mimo nostalgii do „niegdyś” z zasady lepszego od terażniejszości, lud nie żałuje czasów, kiedy domniemane było przeczcucie momentu przyjścia śmierci. Śmierć ma wzgląd na swoje ofiary, nie przeraża chłopów; chłop i śmierć nie są nieprzejednanymi wrogami, kiedy nędza jest zbyt wielka.

Koncepcji solidarności i komplementarności ludzkiej, zwłaszcza gdy leniwy męczyzna nie budzi oburzenia, towarzyszy poczucie odpowiedzialności zbiorowej, a co za tym idzie — dobrej sławy grupy. Nie bez powodu relatywizowane jest leniwość chłopca, poddanego pańszczyźnie lub samowoli w zakresie zarobków. Z odpowiedzialnością zbiorową wiązał się lęk przed dezintegracją grupy i niechęć do postaw nonkonformistycznych.

W opowieściach znajdujemy też poglądy o kobiecie i Żydach. Mówiono, Żyd nigdy nie będzie syty pieniędzy, a jej nie zabraknie zajęcia. Na kobiecie ciąży pewne *a priori* negatywne sądy. Z góry niepodzielny jest autorytet męża, a kobieta na szacunek osobisty musi zasłużyć. Niewątpliwie widać tu rywalizację płci.

Ubóstwo jest kwestią pierwszoplanową, a uświetnia ją na tle ówczesnego krajobrazu polskiego postać Chrystusa — „nauczającego żebraka i włóczęgi”. Chłopi wiele zaczerpnęli z Ewangelii, ale w ostateczności Chrystus—cieśla nie natchnął wyobraźni chłopca. W sytuacjach bez wyjścia, na przykład gdy chodzi o przeżycie, opowieści w pełni usprawiedliwiają chłopskie konszachty z diabłem. Z tych konfrontacji chłop wychodzi zwycięsko, umiejętnie wykorzystując swoje dwie cechy: spryt i pragmatyzm. Certeau pisał: „Przestrzeń opowieści uprzywilejowuje oręż słabego przeciw rzeczywistości ustalonego porządku”¹⁰. Widzimy, jak podział na „my” i „oni” może stać się nadrzędny, nakazując tym samym postawy cynicznie racjonalne, a będące w

¹⁰ M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Arts de faire, 10/18, Paris 1980, s. 67.

sprzeczności z moralnością katolicką. Można tu przytoczyć zawartą w opowieściach starą ludową mądrość: „Trzeba kraść daleko, a żenić się blisko”. W opowieściach wieśniaczki również oszukują diabła, ich bronią jest transgresja tabu nagości. Świadczy to o mentalności magicznej, którą wzmacniają zakazy, a która ekstrapoluje je na swoją korzyść. Przyjęcie służby w piekle jest domeną mężczyzn, gdzie władza diabeł przedstawiany jako wzorowy, hojny, tolerancyjny pan, zapewniający swojemu słudze dobrą przyszłość. Jak widać chłopom marzą się inne stosunki społeczne.

„Inwentarz” sposobów oszukiwania, podstępów i wybiegów jest ograniczony, liczy się tylko ustanowienie mitu chłopca sprytniejszego od diabła, gdzie pomocnikiem jest przyroda, a w ostateczności dopiero poświęcony przedmiot. Ten korzystny dla chłopca układ jest zastępczym rewanżem za krzywdy, doznawane od lokalnych diabłów, których typologia wiernie jest przechowywana w pamięci zbiorowej ludu.

Znaczenie opowieści może być różnorodne, bo oszukany diabeł może utożsamiać pana lub cokolwiek spoza otoczenia grupy lokalnej, co podlega relatywizmowi etycznemu. Rola społeczna chłopca pozwala mu zachować dystans wobec rzeczywistości aż do jej opanowania i wszystkie opowieści dążą do tego, aby pokazać, że „od tej pory diabeł zawsze bał się chłopca”, a projekcja tego jest oczywista.

Mentalność ludowa nie potrzebuje alibi na współpracę diabła z kowalem. Zwodzi on diabła za pomocą swoich narzędzi i wiedzy fachowej, a przez to lud przyznaje mu władzę godną jego osoby i zawodu. Zawód, jak to podkreśla G. Bachelard, obejmujący ogień, metal, wodę i powietrze, „cztery składniki tworzące świat, był uznawany za demiurga”¹¹. W opowieściach mit kowala pozostaje aktualny. Jest on w odróżnieniu od chłopca zadowolony ze zwodzenia diabła, zadając mu katusze, a skuteczność jego działania upodabnia go do księdza, który jest jakby jego bezpośrednim konkurentem. Widzimy, że wierzenia omawiane w pierwszej części szkicu są związane z pewnym rodzajem egzystencji i pozycją społeczną. Lud dąży do przymierza z przyrodą, lecz pewna subordynacja w stosunku do natury czyni go odpornym na racjonalizację. Z kolei lud się „samoutwierdza” i zaczyna wynosić się ponad wszystko, co nie ludowe...

Jakie jednak pragnienia i wartości eksponują opowieści? Lud chce na ziemi autentycznej solidarności z naturą, wewnętrznej harmonii grupy i opozycyjnych aspiracji wobec ładu opartego na bogactwie. Ze światem pozaziemskim wiąże się pragnienie wiecznego zbawienia, które jest najwyższą wartością i rekompensatą za życie doczesne.

Solidarność z przyrodą wiąże się z szacunkiem wobec wszystkiego, co podtrzymuje życie; marnotrawstwo pożywienia uważane jest za tabu. Nagradzana jest pomoc potrzebującym, niesienie ulgi w czasie agonii oraz wszelka wymiana sąsiedzka.

¹¹ G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris 1980, s. 175.

Opowieści o grzybkach sugerują, że pozytywnym stanem rzeczy jest jaki stan, gdy korzyść jednego staje się korzyścią ogółu, a niepamięć o Bogu lub innych w tym ujęciu jest przestępstwem. Jest to mentalność, która uprzywilejowuje solidarność i litość, stygmatyzuje zawiść oraz podejrzewa bogaczy o twarde serca. W opowieściach zły los spotyka osoby, które powodują rozdźwięk w grupie; są to odwrotne obrazy rzeczywistości, w której bliskie sąsiedztwo sprzyja waśniom.

Matka św. Piotra utożsamiana jest z niedobłą kobietą znajdującą się w piekle, a która mogłaby z niego wyjść dzięki jednemu dobremu uczynkowi, gdyby przez zazdrość nie zaprzepaściła swojej szansy. W opowieściach przeciwstawia się tej kobiecie kowala. Jego solidarność obejmuje potępione dusze, których los nie jest mu obojętny, w nagrodę za to zyskuje on ich wstawiennictwo u Boga i w ten sposób „mechanizm wymiany” zostaje zachowany. Przypuszczalnie wizja zbawienia wyraża nostalgię za jednością w kosmosie sprzed „upadku”, a syndromem tego jest tęsknota za nieśmiertelnością, odznaczająca się za życia wolą pójścia do nieba, oraz rajską przyjaźń ze zwierzętami połączona ze znajomością ich języka. Wezwanie o pomoc ze strony samego diabła spotyka się z pozytywną odpowiedzią chłopca, lecz też i sam diabeł potrafi karać występki przeciw solidarności, stając się tym samym wyrazicielem zbiorowej świadomości, która odrzuca zawiść, mając ją za cechę uwłaczającą godności. W opowieściach o „diabie taneczniku” kobiety potrafią z korzyścią dla siebie oszukać diabła, lecz jeśli są opanowane zazdrością i brak im pomysłowości, diabeł urywa im głowy. Przekazy te brzmią jak zaklęcia wobec rzeczywistości, gdzie oko sąsiada i pożądanie idą w parze. Dostrzec też możemy tęsknotę za sprawiedliwszym prawem i wrażliwość ludu na upokorzenia. Bogacąc chłopca przez zubożenie pana, diabeł jest w podaniach czynnikiem nowej równowagi społecznej. Widać tu współzależność tych dwóch poziomów społecznych. Wyobraźnia ludowa mści się na ekonomie przy pomocy diabła, który wspaniale czuje się w tej roli. Według E. Le Roy Ladurie, „stereotypy kultury okcydentalnej sugerują, że nie można się wzbogacić, nie zubożając kogoś innego”. Wynika to z teorii o doborze ograniczonym G. M. Fostera, który mówił: „na gruncie o granicach nie rozciągalnych trudno jest awansować jako dobry pracownik, błogosławiony przez Boga. Bogactwo można sobie przyswoić tylko kosztem czymś, siłą, podstępem, lub dzięki mocy nadprzyrodzonej”¹².

Opowieść oddaje podobną rzeczywistość. Powraca motyw pobożnego, pracowitego, a jednak biednego chłopca i brzmi to jak próba rewindykacji, która służy mobilizacji umysłów.

Programem społecznym diabła jest bezinteresowna pomoc biednemu i troska o sprawiedliwe wynagrodzenie chłopca; darem jego dla chłopca jest moc egzorcyzmu, przy czym diabeł stara się opętać zasobnego pana, by chłopcu umożliwić większy zysk, lecz jest to z kolei sprzeczne z podstawową zasadą, głoszącą umiar w żądaniach typu zarobkowego.

¹² E. le Roy Ladurie, *L'argent, l'amour et la mort en pays d'oc*, Paris 1980, s. 506—507.

Pieniądz, w opowieściach, zasadniczo przeznaczony jest na zakup ziemi, zakładając, że jest to raczej problem „jesteństwa” niż posiadania. Jaki by nie był sprawca krzywdy, diabeł zawsze staje po stronie ofiar, wyrażając jakoby zgorznienie ludu wobec wszelkiej samowoli. Chłop powierza diabłu zemstę za pogardę bogatego dla biednego, a w tej dziedzinie diabeł jest bardzo skuteczny. Obyczaj te, paradoksalne dla ortodoksyjnego rozumienia diabła, można wyjaśnić dwuznacznością natury tej postaci w kulturze ludowej. W diable miłującym sprawiedliwość doszukujemy się pozostałości po dobroczynnym bóstwie pogańskim, co utrwaliło się w ludowym powiedzeniu: „Panu Bogu świeczka, a diabłu ogarek”. Dziwne jest, że lud, który na co dzień unika wymawiania słowa „diabeł”, bojąc się jego przywołania, w opowieściach traktuje go jako dogodną polisemię. Diabeł modyfikujący porządek oparty na bogactwie to jakby pierwszy stopień do „wyzwolenia”, którego najwyższym poziomem i celem jest wieczne zbawienie. „Są świadectwa, że ogromna większość ludności wiejskiej żyła daleko więcej myślą o przyszłości, aniżeli o teraźniejszym, ziemskim żywocie”¹³. W tym przypadku lud prezentuje postawę optymistyczną, nawet gdy przewiduje czyściec jako pokutę. Instytucja czyścica w opowieściach nie jest straszna, ponieważ jego funkcje łagodzą odwiedziny Matki Boskiej — pocieszycielki i orędowniczki, a które dodają jej tylko splendoru, bo i tak była już Ona kojarzona z dobrym owocem i rodzajem raju bez sprzeczności. Wyróżnić możemy pewien zespół czynników torujących „drogę do nieba”. Przy pomocy opowieści trudno ustalić ich hierarchię, lecz wiadomo, że są nimi: śmierć po chrześcijańsku, adekwatna do wydarzeń spowiedź na sądzie ostatecznym, niesienie pomocy potrzebującym, sprawiedliwe wynagrodzenie i solidarność sąsiedzka.

Mentalność ludową charakteryzuje znaczenie przywiązywane do gestu pozytywnego, co oznacza, że nawet jeden dobry uczynek prowadzi do zbawienia. Nieodłącznym znamieniem zbawienia jest „gest dzielenia się”. Donator nie prosi bezpośrednio o zbawienie, ponieważ mimowolnie je uzyskuje, jako swego rodzaju premię.

Lud nie ma wizji własnego potępienia, co sugerują opowieści o kowalu: nie pójdzie on do piekła, gdyż diabły się go boją, a jeśli już dostanie się przypadkiem do nieba, mimo tego, że na to nie zasłużył, obejmuje go amnestia do końca świata. Treści eksponujące lęk przed piekłem, które są zawarte w XIX-wiecznych kazaniach, nasuwają na myśl ziarno, które upadło na zły grunt. Nauka taka była wyraźną prowokacją z uwagi na emocjonalność ludu i wrażenie, jakie na nim wywoływało duchowieństwo.

W piekle lud widzi bezbożników, bluźnierców, którymi są głównie bogaci i uczeni: „Kto biegły jest w piśmie, do piekła się ciśnie”. Żli panowie i kler narażeni są podwójnie, a księdom przypisywany jest większy niepokój wobec perspektywy „tamtego świata”.

¹³ W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. 1 Paris 1964—1965, s. 102.

Uważając bezbożność za najgorsze zło, lud przyswoił sobie obowiązek uświęcenia dni pańskich, postu, jałmużny i był przekonany, że nieprzestrzeganie tego ściągnie nań karę boską. Nawet jeśli opowieści polecają godne zachowanie się w czasie obrzędów kościelnych, akcent położony jest na pobożność niezależnie od miejsca kultu, a mogła to być karczma czy łono przyrody.

Jak widzimy, poprzez gesty i słowa praktyki życie nasycone jest religią i cała przestrzeń jest uświęcona; a przez integrację pobożności z życiem codziennym lud utrzymuje magiczną więź z Bogiem. W pojęciu chłopów pokuta ma wartość „wymiany”, a przez ślubowanie lud może łączyć się ze wspólnotą niebiańską, czując się sam ściśle związany przyrzeczeniem. W opowieściach, podobnie jak w życiu, śluby dotyczą głównie sfery materialnej, a zawierają się w systemie wzajemności. Zauważamy potrzebę opieki za życia, a Pan Jezus i Matka Boska, w mniejszym stopniu święci, czczeni są i pojmowani jako dawcy łask, oczywiście na miarę potrzeb.

Bogactwo jest przedmiotem sprzeczności, w rzeczywistości bardzo pożądanec, jest jednocześnie obwiniane o oddalenie się od Boga; ale znane są też i opowieści mówiące o powściągliwości Pana Jezusa w swej hojności względem żyjących.

Jak jednak te opowieści rzutują na mentalność religijną ludu i jaką rolę przypisuje się im w XIX-wiecznej społeczności wiejskiej? Wiadomo przecież, że cechy mentalności wpływają w naturalny sposób na wzory zachowań oraz oddziałują na rzeczywistość.

Opowieści potwierdzają binarną strukturę myśli w kontekście przekazu ustnego. Lud myśli kategoriami opozycji, np. błosławiony—przeklęty, męski—żeński, my—oni. Ta dychotomia upoważnia do postaw amoralnych wobec wszystkiego, co nie jest „nami” w danym momencie. Dlatego też S. Czarnowski pisał: „Treść etyczna chrześcijaństwa mało zaprzęta naszego włościanina (...) postępuje się w pewien sposób, w danych okolicznościach, bo nie inaczej postępowali ojcowie, bo tak postępuje się zawsze, nie zaś dlatego, że tak uczy ksiądz na kazaniu”¹⁴. Skłania to do zasymilowania w swojskim świecie tego, co jawi się jako dobrodziejskie, np. postać Jezusa i Matki Bożej. Grupa dąży do samouznania i samostawienia, a chłop jako zwycięzca diabła, choćby nawet przez oszustwo, staje się postacią dodającą otuchy. Diabeł bywa dogodnym symbolem tego, co z zewnątrz jest przeciwne chłopu. Skłania to do postawy ksenofobicznej oraz odwrócenia się od wszystkiego, co jest niezrozumiałe, godne pogardy i potencjalnie zagrażające egzystencji. Jest to odpowiedź chłopu na upokorzenia, jakich doznaje.

Opowieści dyskredytują wszystko, co działa przeciw spójności grupy oraz karzą uchybienia wobec solidarności. W opowieściach grupa znajduje taki swój obraz, jaki chciałaby zobaczyć.

Warunki bytowania włościan w wieku XIX uzależnione były od „przy-padkowości” przyrody i nagłych wymogów ekonomicznych, a tym samym

¹⁴ S. Czarnowski, *Dziela*, 1955, t. 1, s. 106.

nie pozwalały uciec od presji bieżących potrzeb, utrzymując przez to pewien rodzaj naturalnej religii i magii chrześcijańskiej. W opowieściach woła boska objawia się przeważnie w porządku naturalnym, który uznawany jest za podstawowe dobro, a życie ma charakter sakralny, podobnie jak spożywanie pokarmu, a gdy chodzi o przeżycie niejedno postępowanie jest dopuszczalne. Kluczem do zrozumienia mentalności ludowej jest pojęcie kosmosu rządzonego „prawem wzajemności”. Analogicznie — „rewanż” jest wzorem przewidującego postępowania w tradycyjnej społeczności. Bóg nie może pozostać dłużny, bo w zbawieniu nie ma mowy o Jego uszczęśliwiającej wizji, zbawienie to rekompensata za akceptację biedy. Z tej perspektywy niebo uzupełnia ziemię i zgodnie z tym śmierć uwalnia chłopą od ciężkiego losu. Kiedy w *Chłopach* Reymonta żebraczka Jagata ma widzenie Matki Boskiej, słyszy słowa: „Nie bój się sieroto, gospodynią se będziesz, pierwszą na niebieskim dworze, panią se będziesz, dziedziczką...”¹⁵.

Można by uważać pojęcie zbawienia, w zamian za przystanie na swoje warunki życia, jako pośrednią kontestację społeczną, prawdopodobnie nieuświadamianą sobie przez lud. Myśl magiczna przewija się w opowieściach jako pewna forma udanych transgresji, zamawiań przeplatanych modlitwą, a krzyż nabiera magii przez oczekiwany automatyzm działania.

Opowieści ujawniają koherencję i przejrzystość świata, są formą ucieczki przed wewnętrznym niepokojem jednostki, umacniają wobec śmierci i sprzyjają pogodzie ducha przez nadanie jasnego sensu egzystencji. Lecz w całości opowieści wydają się być dostosowane do statycznego stanu społeczeństwa. Janusz Tazbir, badając utopię ludową w dawnej Polsce, pisał: „wizja ludowa świata nieracjonalnego pozostaje w dużej mierze w funkcji rzeczywistości. Mimo to obfituje w elementy magiczne bez żadnego odniesienia się do rzeczywistości. Dla czytelnika, czy słuchacza z plebsu, trudne jest wyobrażenie, że ten raj nie znajduje się w jakimś edenie biblijnym, lub że nie staje się dostępny jak tylko po śmierci i że mógłby być tu za życia wprowadzony, utopia ludowa przedstawia się więc jako pocieszające marzenie, nie jako środek dla zmobilizowania ludu celem radykalnej przebudowy świata”¹⁶.

Spostrzegamy pewną zbieżność między konkluzją Janusza Tazbira a funkcjonowaniem opowieści ludowej: pragnienia stosownego podziału bogactw *hic et nunc*.

Pozorna uległość chłopą wobec dominujących osądów stwarzała warunki dla symbolicznego „zniknięcia”, które chroniło jego własną tożsamość.

Oddajmy ostatecznie słowo Witosowi „...chłop tworzył sobie swój własny świat, poza który nie chciał, ani nie mógł wychodzić”¹⁷.

¹⁵ W. Reymont, *Chłopi*, t. 4, Warszawa 1970, s. 33.

¹⁶ J. Tazbir, *Entre le rêve et la resignation, l'utopie populaire dans l'ancienne Pologne*, Annales E.S.C. Paris 1982, marzec—kwiecień, s. 252—253.

¹⁷ W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. 1, s. 84.