

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

## PROBLEM AUTORYTETU MORALNEGO W PAMIĘTNIKACH PUBLIKACJI „AWANS POKOLENIA”

Treść: Entuzjasta »Wici«. — Wiejscy »cowboye« i komendant straży ogniowej. — Licealista-społecznik. — Działaczka koła gospodyń. — Zmora niepotrzebności i wiara w człowieka. — Kult Mickiewicza. Rola poezji i problem autorytetu moralnego.

### ENTUZJASTA „WICI”

Z górą ćwierć wieku dzieli *Awans pokolenia* (1964), pierwszy tom serii „Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej”, od *Młodego pokolenia chłopów* (1938). Nie sama długość okresu jest tu jednak istotna, ale nasilenie i wielostronność przemian. Rok wydania *Młodego pokolenia chłopów* to dziesięciolecie Związku Młodzieży Wiejskiej „Wici”. „Wici” to również istotny element biografii niejednego pamiętnikarza z grona współautorów serii „Młodego Pokolenia Wsi Polski Ludowej”. Weźmy do ręki tom pt. *Awans pokolenia*. Na pierwszym miejscu mamy pamiętnik gospodyni wiejskiej pt. „Niech te czasy przepadną”. Do tego pamiętnika jeszcze wrócimy.

Następnie „Gospodarz z ołówkiem w ręku” — pamiętnik rolnika (ur. 1929) zamieszkałego w powiecie Ryki, woj. warszawskie. W tym pamiętniku „Wici” jest element treści rodzinnego domu autora, domu, w którym odbywały się spotkania i narady wiciowe. „W domu wyrastałem — czytamy — w atmosferze książki i pracy wiciarzy [...] We wsi działało koło »Wici«, a że starsze rodzeństwo brało czynny udział w jego pracy, to nieraz w naszym domu odbywały się różne zebrania czy konferencje. To wszystko robiło duże na mnie wrażenie. W takiej to atmosferze spędzałem swoje lata dziecinne” (s. 67). Pisząc o latach wojny pamiętnikarz wspomina Bataliony Chłopskie. „We wsi — czytamy — rozrosła się w tym czasie organizacja Bataliony Chłopskie, do

której należeli obaj bracia” (s. 69). „Druga połowa roku 1944 — czytamy dalej — to wielkie przemiany w życiu wsi. W wyniku reformy rolnej znikły ze wsi majątki obszarników, a ziemia przechodzi w ręce fornalni i chłopów bez i małorolnych” (s. 71).

We wrześniu 1945 r. powstaje we wsi koło „Wici”. „Zapisało się — pisze dziennikarz — dwadzieścia cztery osoby. Od pierwszych dni biorę bardzo czynny udział w pracach koła, nie opuszczając żadnego zebrania ani kursu, jaki był organizowany przez Zarząd Rejonowy »Wici« w Rykach. Na Boże Narodzenie odbył się wspólny opłatek członków koła. Na uroczystość składało się przyjęcie, inscenizacje; gry i zabawy towarzyskie ciągnęły się do późna w nocy” (s. 72). Przytoczony cytat to interesujący przejaw powiązania ideologii „Wici” — ideologii postępu i demokracji socjalistycznej — z tradycyjnymi obrzędowo-religijnymi formami chrześcijańskiej ideologii braterstwa ludzi.

Sielanka o młodości wiciarza. Nie. Co do tego nie ma wątpliwości. To nie sielanka. Na tej samej stronie, co przytoczony opis łamania się opłatkiem przez wiciarzy na Boże Narodzenie, czytamy, że droga do nowej Polski, w której mają rządzić robotnicy i chłopci, była drogą walki. „Ginęli ludzie — pisze pamiętnikarz — lała się krew, rozlewana bratobójczą ręką różnych ludzi [...] Właśnie w tym czasie, 15 maja 1946 roku, padli z bratobójczej ręki byli żołnierze BCH: Broniek Pudło »Wiluś« i Ston Henryk z Kłoczewa. Jako protest przeciw tej zbrodni, która poruszyła całą okolicę, był manifestacyjny pogrzeb w Kłoczewie [...] Zginęli z ręki WiN-u” (s. 72).

W 1946 r. autor, wówczas siedemnastoletni wiciarz, wybrany został jako delegat na powiatowy Zjazd „Wici”. „Praca w kole — czytamy — zjazdy, kursy, konferencje, dyskuje na nich, w których i ja zawsze biorę czynny udział, czytanie książek, obcowanie z ludźmi wyrobionymi, na poziomie, wywierały na mnie duży, ogromny wpływ” (s. 73). Społeczno-moralny autorytet „Wici” nadawał społeczno-moralny sens działalności i życiu młodego entuzjasty „Wici”.

Działalność ogarniająca swoją treścią cały naród stała się potężnym czynnikiem rozwoju osobowości ambitnego i zdolnego wiciarza z formalnym wykształceniem czterech klas szkoły podstawowej.

Przyszedł wewnętrzny kryzys, gdy rodzina postanowiła, że on ma objąć gospodarstwo (8 ha). Kończyła się beztroska młodość. „Z pracy koła — pisze — zaczynałem się usuwać, bo nawał pracy w gospodarstwie, dużo przeżyć i wrażeń, a odprężenia mało, robiły swoje. Chodziłem zgryziony wewnętrznie, nie wiedząc co z sobą zrobić, przed kim się wygadać. Były to chwile bardzo ciężkie” (s. 74). Pod wpływem szwagra zapisał się na kurs Uniwersytetu Ludowego w Trojanowie w okresie zimy 1947/1948. Przyjacielska atmosfera na kursie i fakt, że potrafił

znaleźć się wśród najlepszych słuchaczy, podniosły go na duchu. „Zajęcia, wykłady i pogadanki prowadzone przez personel i przyjezdnych wykładowców wżerały się w serce. Pozwalały poznać swoje zdolności, uczyły być wytrwałym w marszu do wybranego celu, uczyły brać siebie w karby i zwyciężać w sobie zło” (s. 74).

W tym właśnie czasie nasilającej się refleksji nad samym sobą rodzi się myśl napisania pamiętnika swojego życia. „W dniu 3 kwietnia 1948 roku — czytamy — mając lat 19, zacząłem pisać ten pamiętnik” (s. 66).

O ukończeniu kursu autor pamiętnika pisze: „Wyszedłem z niego rozbudzony do pracy nad sobą i nauki korespondencyjnej, bo innych możliwości nie widziałem, a przekonałem się, że stać mnie na wielki wysiłek. — Po powrocie, obok pracy w domu, pracuję w kole, które w tym czasie bardzo poważnie chyli się do upadku. Ja, wybrany jako prezes, próbuję pracę prowadzić, ale nie bardzo mi to wychodzi. Tak trwało kilka miesięcy, aż gdy w dniu 22 lipca 1948 roku we Wrocławiu nastąpiło zjednoczenie organizacji młodzieżowych w jeden Związek Młodzieży Polskiej, nic nie jest w stanie koła utrzymać i całkiem upada. Młodzież wsi nie chciała pracować pod nakaz i zarządzenia od góry” (s. 75).

Jeżeli weźmie się pod uwagę, że właśnie społeczno-moralny autorytet „Wici” nadawał społeczno-moralny sens życiu młodego „wiciarza”, prezesa koła „Wici” w rodzinnej jego wsi, to jasne będzie, jak wielkim ciosem dla osobowości tego wiciarza była likwidacja „Wici”. „Zaczynam pomagać sołtysowi w robieniu spisów czy sprawozdań” (s. 75) — pisze niedawny prezes koła „Wici”. Zaczyna się hegemonia administracji.

„Życie społeczne zamarło całkowicie. Pomimo że było koło »Samopomocy Chłopskiej« i koło gospodyń, ale jego działalność była raczej tylko na papierze” (s. 86).

#### WIEJSCY „COWBOYE” I KOMENDANT STRAŻY OGNIOWEJ

Piętnaście lat dzieli daty urodzenia entuzjasty „Wici” (ur. 1929) i „cowboya” (ur. 1944), autora pamiętnika „Idę przez wieś gwizdząc”. Gdy autor pisał „Idę przez wieś gwizdząc”, to w tym wykrzykniku dawał wyraz buńczucznej postawie charakterystycznej dla filozofii życia beztroskiego młodziana ze wsi Staropole o 150 domostwach, położonej na skraju Puszczy Białowieskiej (pow. Hajnówka, woj. białostockie). „Kocham swoją wioskę — pisze pamiętnikarz — kocham ją za piękne okolice, za dziewiczo uroczą Puszcę [...] Może również dlatego, że moja matka też kocha tę wieś, a ja kocham matkę” (s. 239).

Miał zaledwie dwanaście lat, gdy ojciec ciężko zachorował i przebywał w szpitalu. Na młodego chłopca spadł wiosną 1956 r. ciężar zaorania 1,5 ha ziemi wypożyczonymi końmi. Nie dawał rady tym nowym, ciężkim obowiązkom. „Matka musiała wszystkiego dopilnować. Latała to na pole, to z pola” (s. 240). Sytuacja się poprawiła, gdy ojciec wyzdrowiał. Mimo ciężkich doświadczeń w gospodarstwie rodzinnym związał się z nim mocno. „Skończyłem szkołę podstawową — pisze — i pozostałem w domu. Uczyć się dalej nie chciałem, chciałem pomagać rodzicom. Tak. To była jedna z przyczyn przerwania nauki; pomagać rodzicom to było marzenie z dzieciństwa” (s. 240).

Nie tylko chęć pomagania rodzicom działa przeciw chodzeniu do szkoły. „Były ku temu — czytamy — i inne przyczyny. Jedną z nich była przyjaźń z synem wiejskiego kowala, Michelelem. Rodzina ich była zamożniejsza, więc Michel mógł sobie pozwolić. Nie pracował, nie uczył się, za to był pierwszorzędnym łgarzem i chuliganem [...] lubiłem Michela za tę wesołość. Ja, nie zaznawszy wesołości i rozkoszy w życiu dziecięcym, tęskniłem za nią, szukałem jej wszędzie, chciałem rozweselić się i to wszystko, czego szukałem, znalazłem w osobie Michela: wesołość i obłuda. W krótkim czasie utworzyła się wokół nas cała grupa chłopaków nie uczących się, lecz szukających rozrywek; szybko też pozyskaliśmy sobie miano prostych wiejskich chuliganów” (s. 240).

Zbierali się na placu obok szkoły. „Nazwaliśmy to miejsce — czytamy — »Łysą Prerią«. Może dlatego, że było wysypane żwirem i było tu zawsze cicho, dopóki nie było nas »cowboyów« [...] gdy 15 chłopaków wrzasnęło i walnęło o płoty, wyglądało wszystko na atak dzikich Indian lub ludożerców z plemienia Baluba albo też w najbardziej nowoczesnym przypadku — atak Marsjan na Ziemię” (s. 241).

Dalej na tej samej stronie mamy następujący opis zabawy pod datą 10 lipca (1956): „Michel wymyślił: porobić maski i straszyć dzieci, to dopiero będzie cyrk! Jest wieczór. Wyglądamy wspaniale. Jako pierwszego postanawiamy odwiedzić Wekszę, u niego jest dużo dzieci, a on sam, to stary człowieczek, można z nim pożartować. Pukamy do okna. odsuwa się firanka i [...] straszny dziecięcy pisk. Dzieci uciekają pod piec, Weksza sam zda się włączyć na ścianę, a my w śmiech. Co za frajda! W końcu Weksza opanował się i chciał nas przegonić do diabła, ale gdy zaczął nas gonić, wtedy Michel przewrócił go i usiadł mu na grzbiet, a my okrążywszy ich krzyczymy: »Wio koniku!«. Przestraszony, stary człowiek zaczął płakać. Porzuciliśmy go w kałuży błota, a sami w dalszą podróż na podbój fantazji” (s. 241).

Trudno byłoby znaleźć bardziej wyrazisty przykład całkowitego upadku autorytetu starych ludzi, a właśnie ten rodzaj autorytetu jest znamienny dla tradycyjnej społeczności wiejskiej. W parze z upadkiem auto-



rytetu starych ludzi idzie lekceważenie publicznych imprez urządzanych przez dorosłych. W żarty obrócili swój udział w uroczystościach Święta Odrodzenia Polski 22 lipca. Czytamy: „Maszerujemy tam i z powrotem po ulicy. W oświetlonych oknach pojawiają się roześmiane główki dzieci, w ich oczach jesteśmy bohaterami. Szybko jednak to się znudziło, więc siadamy na ławeczkach i śpiewamy *Ja czołgista, chłopak młody*, a potem coraz bardziej sprośnie piosenki, aż w końcu dochodzi do jazzu. To jest fantazja 16 roku wiejskiego życia” (s. 242).

Pod datą dwa dni później (24 lipca) pisze o tym, że idąc przez wieś z rękami w kieszeni lubi gwizdać swoją ulubioną piosenkę *Most na rzece Kwai*. „Idąc przez wieś, gwizdę z jeszcze większą pasją. Niech wiedzą, że to ja idę, ja, który gwizdę na nich wszystkich” (s. 242).

W ten ostentacyjny sposób młody „cowboy” demonstrował swoją ważność. Ta demonstracja ważności odbywała się w zbiorowości, w której nie było nic ważnego dla tych „cowboyów”. Nieważni byli starzy, którzy ich uważali za chuliganów. Ci chuligani w oczach starych samych siebie nazywali „cowboyami”. „Cowboye”, nie poniżająca autodefinicja tych młodych, była pochodzenia egzotycznego, z szerokiego świata książki i filmu, ze świata fantazji, nie ze świata nie liczących się tubylców, których pochłaniało dodawanie grosza do grosza.

Ta ważność „cowboyska” nie widziała przeciwko sobie żadnej poważnej instytucji wiejskiej; w tej wiejskiej „norze” (jak autor określa tę wieś rodzinną) dominuje jedna instytucja, straszliwa pijacka knajpa — nie ma kościoła, nie ma świetlicy, szkoła to instytucja ważna dla dzieci, nie dla „cowboyów”. Nauczyciel nie jest tu postacią widzianą niechętnie, nawet w pewnym sensie z sympatią, ale nie jako autorytet — dla ważnych „cowboyów”. Słowem, wszystko razem — nora.

Jak więc w tej norze zaczyna się zmiana, zmiana doprowadzająca do zasadniczej przebudowy wsi. Sięgnijmy do pamiętnika. Mała przygoda. „Przypadek chciał, że obok Łysej Prerii potknąłem się — czytamy — o kamień, który wczoraj położyłem na ścieżce z myślą, że ktoś jadący lub idący wieczorem potknie się i rozbije nos. Kopnąłem ze złością kamień. Nagle usłyszałem śmiech. Zza płotu patrzył na mnie roześmiany, ładny buziaczek. Powiedziałem więc do niego opryskliwie, podobnie jak i do innych dziewcząt: »No i co się tak głupio śmiejesz«. A ona w odpowiedzi: »Przepraszam pana bikiniarza«”.

„Cowboy” został zaskoczony. Ktoś z kręgu młodych dziewcząt, o których był pewny, że nad nimi panuje, że się go boją i że jest dla nich autorytetem — potraktował go z góry, lekceważąco i określił go nie w kategoriach staroświeckich, ale w nowoczesnym języku — bikiniarzem. Do tej pewności piętnastoletniego dziewczęcia dołączało się jeszcze coś nowego, atrakcyjnego, czego nie mógł młody „cowboy” lekceważyć —

„roześmiany, ładny buziaczek”. „Była niezwykle rozmowna i zaczepnie piękna” (s. 242). „W jej obecności stałem się inny, grzeczniejszy, uprzejmy i rozmawiałem poważnie” (s. 242). Nie bez buntu „cowboy” akceptował autorytet „pięknej Kizi”. „A zresztą, co mi tam ona, potrzebna, jak piąte koło u wozu. Chociaż, jakoś tak dobrze z nią rozmawiać, dużo ciekawych rzeczy można się dowiedzieć” (s. 242).

We wsi nie było organizacji młodzieżowej. „W zarządach powiatowych młodzieżowych organizacji mówiono, że z nas i tak nic nie ma i nie będzie. A jechać do nas na zebranie to to samo, co otrzymać kuksańca w brzuch [...] Tak więc o sobie zdecydowaliśmy sami, no i zdecydowaliśmy [...] Trzeba było więc z ciemności dźwignąć się o własnych siłach, trzeba było samemu rozpocząć nowe życie, bo po »starym« pozostały tylko gorzkie i przykre wspomnienia. Jedynym jasnym punktem z tego »mroku« była Halina, no i sprawy z nią związane, sprawy, które krzepiły serce i pchały do walki o kulturę” (s. 248). „Każdą wolną chwilę poświęcałem dla niej — czytamy dalej — w jej obecności było lżej na duszy, życie przybierało rumieńców, w jej obecności nauczyłem się zasad grzeczności na co dzień. Ona wpoila we mnie miłość do książki przez opowiadanie różnych ciekawych urywków z literatury. Zacząłem czytać książki, jakie tylko mogłem wygrzebać z kątów i ze strychów u ludzi, których synowie lub córki uczyli się kiedyś w szkołach średnich i wyższych. Rozczytywałem się nocami, bo w dzień nie było czasu. Książką, która wyryła w mej pamięci głębokie ślady i przysporzyła mi nowych myśli i wniosków, była książka Jacka Londona *Martin Eden*, w mniejszym zaś stopniu *Perta* Kornela Makuszyńskiego. Wszystko to powodowało, że zacząłem myśleć o zmianie, o jakiejś koniecznej, nie cierpiącej zwłoki zmianie. Tą koniecznością stała się biblioteka. We wsi u nas nie było biblioteki” (s. 249).

Miłość nie trwała długo. Sprzykrzył się dziewczynie. Jako owoc tej miłości została biblioteka. Przestała jednak wystarczać. „Chciało się czegoś nowego na znieczulenie niedawnych ran” (s. 251).

Proces stagnacji i rozkładu zahamowany został przez autorytet komendanta straży pożarnej. „Był on nieżonaty i mimo podeszłego wieku (ok. 35 lat) — pisze pamiętnikarz — wyglądał młodo i rześko. Był zawsze wesoły, objechał szmat ziemi i nie z jednego pieca chleb jadał. Zbierali się wieczorem chłopcy ze wsi, a on opowiadał wtedy najróżnorodniejsze historie, pięknie mu to szło i szybko też pozyskał on ogólną sympatię” (s. 251).

„Mimo podeszłego wieku” komendant straży ogniowej miał dane na to, aby stać się autorytetem dla niedawnych chuliganów, „cowboyów”. „Pod jego kierownictwem na zebraniu wsi postanowiliśmy budować świetlicę [...] Otwarcie świetlicy odbyło się 28 marca 1961 roku. Przy-

jechały występy artystyczne z Sosinki i Narewki, a nam wstyd było, że nie mamy własnego zespołu [...] Wiosną udało mi się zorganizować we wsi Koło Ludowego Zespołu Sportowego, do którego wciągnąłem wszystkich chłopców [...] Latem wrócił Michel. Nie poznałem go początkowo, elegant, że ho, ho! [...] mówiliśmy o sprawach kulturalnych, o sporcie i o innych dobrych rzeczach [...] Jesienią zorganizowaliśmy Związek Młodzieży Wiejskiej, którego przewodniczącym wybraliśmy Michela, dobrego dowódcę z lat przeszłych. Przy ZMW powstał też zespół artystyczny” (s. 251—252).

Pod datą 26 lutego 1962 r. pamiętnikarz pisze: „Wiele po wsiach jest jeszcze samotnych staruszków, o których zapomnieli niewdzięczni synowie i których los był obojętny dla otoczenia [...] My, jako członkowie ZMW, postanowiliśmy dla każdego staruszka bądź staruszki przywieźć z lasu drzewa i narąbać, żeby ułatwić dolę biedaków” (s. 257).

„W marcu tego roku (1962) — czytamy dalej — zaczęliśmy budowę kina stałego, które miało mieścić się w świetlicy. Trzeba było wybudować tylko »kabinę«. Z zapalem przystąpiliśmy wszyscy do budowy, przecież to fraszka dla młodych rąk. Tak więc 29 kwietnia w Staropolu otwarte kino pod nazwą »Czyn«” (s. 258).

Taki był rezultat przymierza młodzieńczej dynamiki i pragnienia uznania za autorytetem komendanta straży ogniowej.

Byłoby błędem sprowadzać rolę tego komendanta do jego praktycznego doświadczenia w zakresie działalności społecznej i techniki organizacji. Młodzież potrzebuje patrona ze społeczno-moralnym autorytetem. Takiego znalazła w osobie tego komendanta straży ogniowej.

#### LICEALISTA-SPOŁECZNIK

Rówieśnikiem „cowboya” jest autor pamiętnika „Licealista rocznik 1944” (ur. 1944, w pow. Kolbuszowa, woj. rzeszowskie). Ósme dziecko małorolnego chłopca i jednocześnie tkacza. Całe życie młodego pamiętnikarza przypada już na lata powojenne. O latach wojny i straszliwej okupacji niemieckiej opowiadała mu matka. „Pamiętam te wieczory (och, jakie one były piękne!...), kiedy przytulony do piersi matki słuchałem opowiadań o wydarzeniach z ostatniej wojny [...] Za co zginęli ci ludzie? Za to, że odważyli się wystąpić przeciwko okupantowi (Paduch był dowódcą oddziału partyzanckiego »Iskra«), że byli partyzantami lub tylko z nimi współpracowali, że należeli do partii [...] Społeczeństwo wsi rozumiało bohaterstwo tych ludzi. Dla nich wzniesiono w 1960 r. pomnik, który stanął na placu przed szkołą” (s. 490). W ten sposób tragiczne lata wojny i okupacji weszły na stałe do tradycji wsi, tradycji, w której losy wsi wiązały się nierozłącznie z losami całego narodu.

Obok daty wzniesienia tego pomnika (1960) młody pamiętnikarz wspomina o innej dobrze zapamiętanej dacie — zakupienia radia. O tym wydarzeniu pisze: „Był to maj 1955 (Rok Mickiewiczowski), w domu wybuchła »bomba« (nie, nie z O.A.S.). Wróciłem właśnie z »majówki«, kiedy matka odezwała się do mnie: »Idź do pokoju, zobacz, Staszek (piekarz) kupił... radio«. »Co, radio? — zapytałem — u nas radio? Gdzie, co, chyba mnie okłamujesz«. Nie chciałem dać wiary, żeby u nas było radio” (s. 492).

Zwróćmy uwagę na to spiętrzenie się wydarzeń przełamujących gruntownie izolację tradycyjnej wsi, włączających jej życie w bieżące wydarzenia ogólnonarodowe — jak udział wsi w partyzantce — oraz przyswajających wsi ogólnonarodowe tradycje kulturalne. W przytoczonym cytacie z pamiętnika kapitalne jest połączenie wspomnienia o Roku Mickiewiczowskim obchodzonym w szkole, do której uczęszczał wtedy nasz pamiętnikarz, z nabyciem radia przez piekarza, starszego brata pamiętnikarza. Młody miłośnik radia pisze: „Lubiłem słuchać wszystkiego i ze wszystkiego wyciągałem coś dla siebie. Uczyłem się piosenek, brałem udział w konkursach (właśnie o Mickiewiczu, wiadomo, był to rok 1955)”.

W latach 1954—1955 dwaj najstarsi jego bracia, piekarz i krawiec, pracowali już samodzielnie w swoich zawodach, starszy brat kończył liceum, a pamiętnikarz, najmłodszy z braci, chodził do szkoły podstawowej.

O wycieczce do Lublina, w której uczestniczył ukończywszy piątą klasę, pisze: „Była to pierwsza moja dłuższa podróż pociągiem i pierwsze zetknięcie się z dużym miastem. Szczególne wrażenie zrobił na mnie Majdanek — obóz śmierci [...] Tam jeszcze bardziej zrozumiałem ofiarność i poświęcenie partyzantów z mojej wsi” (s. 493).

Jak widzimy, rozszerzanie bezpośrednich, osobistych kontaktów z pozostałościami wojny i okrucieństw okupacji hitlerowskiej pogłębiała i umacniała świadomość więzi rodzinnej wsi z całością narodu. Nie rozluźniając tej więzi rozszerzał kontakty z rówieśnikami z innych regionów Polski.

„W domu czytałem — pisze — przy naftowej lampie książki i gazety, szczególnie polubiłem »Świat Młodych« i »Na przełaj«. Za pomocą tych gazet nawiązałem korespondencję z kolegami z różnych okolic Polski” (s. 493).

Kiedy był w klasie VII, był sam jeden w domu z rodzicami. Dwie siostry i brat osiedlili się w Gdyni, dwie siostry i brat — na Śląsku. Jeden brat został kierownikiem szkoły w pobliskiej wiosce (7 km). „Rodzice chcieli, żebym został w domu i pracował na roli, do której zresztą nie miałem specjalnego zamiłowania, zresztą czułem się na tych 2 ha

zbyteczny” (s. 494). Za namową brata i kierownika szkoły, do której uczęszczał, kształcił się w liceum ogólnokształcącym w miasteczku oddalonym o 9 km od wsi rodzinnej. Był w internacie. „Zaaklimatyzowałem się dość szybko — pisze — i czułem się naprawdę dobrze” (s. 494).

Z rodzinną wsią jednak nie zerwał. I pod tym względem mamy tu do czynienia z procesem zasługującym na uwagę. W grę wchodzi bowiem nasilenie się związków ze wsią rodzinną, ale nie na gruncie tradycyjnych więzi rodzinnych. Podstawą tych nowych związków ze wsią rodzinną stało się harcerstwo. Z harcerstwem związał się jeszcze w szkole powszechnej; w szkole był przybocznym drużyny zuchów. „Pracy tej — pisze — poświęciłem się całym sercem” (s. 494). W harcerstwie działał również będąc w liceum i jako harcerz utrzymywał łączność z harcerzami we wsi rodzinnej: „Co sobotę wyjeżdżałem (za specjalnym pozwoleniem dyrekcji) do domu, aby w niedzielę być na zbiórce zuchowej. Oczywiście zostałem już wtedy mianowany drużynowym. Praca ta dawała mi dużo zadowolenia. A najlepszą nagrodą był szczerzy, serdeczny uśmiech dziecka i zwrot »druhu«, wypowiedziany jakoś szczególnie czule. Ponadto również społecznie pracowałem w liceum” (s. 494). Był uczniem i jednocześnie społecznikiem.

Działalność ruchu harcerskiego nie ograniczała się wyłącznie do zabawy; przedsięwzięto również różne akcje społeczne. „Czułem, że jestem potrzebny, że i z łobuzami (za takich uchodzili chłopcy z mego zastępu) można coś zrobić i to nawet dość pożytecznego. Stwierdziłem, że w młodzieży wiejskiej tkwi siła, wielka siła czynu, która, rozdmuchana i skierowana na właściwe tory, może dać pożądany owoc” (s. 496).

Kontynuacją tej działalności harcerskiej była działalność autora życiorysu w ZMP. „Zainteresowania były bardzo duże, o czym mogą świadczyć nasze protesty pełne oburzenia, wysłane do ZP ZMW i redakcji »Zarzewia« z powodu mordu dokonanego na Lumumbie lub też później z powodu inwazji na Kubę. — Najczęściej sam byłem wykładowcą, czasem coś kierownik szkoły w tym pomógł, sam zresztą przychodził pograć w szachy, czasem przygotowywał prasówkę” (s. 498).

Koło młodzieży stało się instytucją społeczno-kulturalnego życia wsi. Koło młodzieży organizuje różne imprezy kulturalne przy różnych okazjach. Oto impreza z powodu Dnia Kobiet (1961 r.). Autor występował jako dyrygent chóru, reżyser i recytator. „W całości wieczorek był właściwie poświęcony Marii Konopnickiej. Po świetnym zagajeniu konferansjera przyszła kolej na mnie [...] Recytowałem Konopnickiej *Rotę*, *Chodziły tu Niemce*, *Przed sądem* [...] na sali panowała cisza, wszystkie oczy wpatrzone we mnie z wielkim napięciem (jest też i moja matka). Nie spodziewałem się takiego przyjęcia żywego słowa u nas na wsi [...] Po skończonym programie (2 godziny) podeszła do mnie jedna starsza

kobieta i mówi: »Jak pięknie mówiłeś o tych Niemcach — nie oddam ci ziemi, weź Niemcze talary itd., że naprawdę płakać mi się chciało, gdym słuchała tak wielkiej prawdy o Niemcach, i chciałabym jeszcze raz to usłyszeć« — słowa te były największą nagrodą za moją pracę” (s. 499).

W związku z Rokiem Mickiewiczowskim (1955) i tym Dniem Kobiet (1961), który stał się wieczorem poświęconym Marii Konopnickiej, trzeba mieć na uwadze fakt, że te dwie postacie to wielkie narodowe autorytety społeczno-moralne, których twórczość poetycka, sięgająca do rodzin wszystkich warstw społecznych, rodzinne przeżycia wczesnego dzieciństwa wiązała z narodem.

O przemianach wsi autor pisze (1961): „Kiedy przed rokiem 1955 były we wsi 3 domy murowane na 140 numerów, to obecnie jest ich już 21. Już tylko 39% jest kryte słomą. Reszta — dachówką lub blachą. We wsi jest już około 90 radiodbiorników, w 1955 r. były zaledwie cztery [...] Na nauczycieli wykształciło się około 30 osób, 4 osoby ukończyły studia wyższe (2 lekarzy). Do średniej ogólnokształcącej szkoły uczęszcza obecnie 8 osób, a do średnich zawodowych 10 [...] Z inicjatywy Podstawowej Organizacji Partyjnej powstaje kółko rolnicze” (s. 501).

„Kiedy do niedawna marzeniem chłopca czy dziewczyny wiejskiej był rower, dziś nie jest to nic nadzwyczajnego, natomiast marzeniem wielu jest posiadać motor czy nawet samochód. Świadczy o tym chociażby fakt wielkiej frekwencji młodzieży na amatorskich kursach samochodowo-motocyklowych, organizowanych w zimie ub. roku” (s. 502).

„23 lutego 1962 r. Pojechałem na II Krajowy Zjazd ZMW do Warszawy. Ważny to moment w moim życiu [...] Ogromne wrażenie zrobił na mnie Pałac Kultury, gdzie odbywał się Zjazd. Jest naprawdę piękny jako symbol przyjaźni polsko-radzieckiej [...] Zjazd dał mi bardzo wiele. Miałem możliwość zapoznać się z szeregiem problemów nurtujących młodzież z innych środowisk i okolic Polski, jak również problemów nurtujących młodzież w innych krajach, gdyż w Zjeździe brały udział delegacje zagraniczne. Zjazd utrwalił mnie w przekonaniu o ważności Związku i jego roli w kształtowaniu nowej rzeczywistości na wsi. Wrażeniami ze Zjazdu podzieliłem się z koleżankami i kolegami na specjalnie zorganizowanym spotkaniu w szkole. — Ze Zjazdu wróciłem pełen zapału i energii do dalszej pracy w organizacji, lecz niestety — zabrakło mi obecnie czasu, gdyż luki należało nadrobić, a matura zbliżała się ogromnymi susami. Ona jest przede wszystkim moim najbliższym celem. Po złożeniu matury mam zamiar iść na studia wyższe — filologia polska, gdyż to pokrywa się z moimi zainteresowaniami. Lecz gdziekolwiek się znajdę, będę się starał zawsze utrzymać kontakt z rodzinną wsią, gdyż tam jest część mojego serca i wielkiego skarbu, który przeminął — dzieciństwa” (s. 503).

W przytoczonej biografii licealisty z chłopskiej rodziny na uwagę zasługuje fakt, że cały ten okres nauki w szkole podstawowej i średniej charakterystyczny jest przez to, że towarzyszy mu niesłabnąca łączność z rodziną na wsi i czynny udział w kole ZMW w rodzinnej wsi. Szkoła średnia wmontowana tu jest w dynamiczne procesy wsi, jest w swej istocie instytucją wiejską i jednocześnie narodową, a nie instytucją elitarną, kształcąca przyszłych członków inteligencji jako osobnej wyższej warstwy społecznej. W biografii tego licealisty nie ma już wyraźnych wpływów autorytetów inteligenckich dawniejszego „pańskiego” rodzaju.

#### DZIAŁACZKA KOŁA GOSPODYŃ

„Niech te czasy przepadną”. Taki jest tytuł pamiętnika gospodyni wiejskiej spod Krosna, działaczki Koła Gospodyń. Urodzona w 1929 r. jest jedną z czternaściorga dzieci, z których dwoje zmarło. Prócz tego pięcioro dzieci z poprzedniej, zmarłej żony ojca.

„Ojciec nie był ani raz w szkole, to nie umie ani czytać, ani pisać” — informuje autorka pamiętnika. „Uważa, że się można śmiało bez tego obejść. Natomiast był muzykantem, grywał na skrzypcach. Z tej roli, jaką ojciec posiadał, był bardzo mały pożytek. Ojciec uprawiał ziemię krowami, to nieraz na wiosnę te krowy ledwie wyszły ze stajni, to kazał nam pomagać. Poprzywiązywał nam takie powrózki i ciągnie. Był bardzo zły na nas, że nas tyle jest [...] ojciec lubił zaglądać do kieliszka, z tego było dużo awantur w domu” (s. 52—55).

Cztery siostry wyjeżdżały do Francji na zarobek, przed wojną powróciły i pracowały na gospodarstwach. Autorka pamiętnika już jako uczennica szkoły podstawowej naukę łączyła ze służbą u sąsiadów. „Ja tylko marzyłam, by się wyrwać z domu, i inne siostry tak samo, więc z jednej służby na drugą” (s. 59).

W szesnastym roku życia idzie na służbę do życzliwej sąsiadki; będąc na służbie jednocześnie kończy szkołę w 1947 r. Sąsiadka stworzyła jej bardzo dobre warunki, zastępując i matkę, i ojca. „Przestałam chodzić do domu z wyjątkiem odwiedzin mamy, którą naprawdę kochałam” (s. 61). Zapisła się do Związku Młodzieży Polskiej. Matka umiera, autorka opiekuje się młodszym rodzeństwem. Przez siedem miesięcy pracowała w fabryce, ale praca ta nie odpowiadała jej. Píše, że nie wyobrażała sobie „życia bez pracy na roli” (s. 63).

Mając 21 lat, po czterech miesiącach znajomości, wychodzi za mąż za rolnika na 7 ha w tej samej rodzinnej wsi.

Z obowiązkami gospodyni, żony i matki — pisząc ten pamiętnik ma już troje dzieci — łączy działalność społeczną. „W roku 1957 — pisze —

postanowiłam założyć Koło Gospodyń w swojej wsi. Zorganizowałam zebranie, przyszło około 30 kobiet i zapisały się wszystkie” (s. 64). Organizuje też różne kursy i zabawy taneczne. W 1959 r. zostaje wybrana radną Gromadzkiej Rady Narodowej; jest członkiem prezydium Powiatowego Związku Kółek Rolniczych, za pracę w Gminnej Spółdzielni „Samopomoc Chłopska” dostaje nagrodę — ośmiodniową wycieczkę do Krakowa, Oświęcimia, Nowej Huty, Zakopanego. W rozwoju wsi, w której życiu bierze czynny udział, przewiduje budowę szkoły, remizy strażackiej i domu spółdzielczego.

W świetle tego pamiętnika widzimy osobowość o dużych ambicjach osobistych i społecznych, korzystającą maksymalnie z warunków wolności i niezależności od tradycyjnych autorytetów. Świadcząc swoim życiem jako niezastąpionym czynnikiem postępu i samodzielności jednostki autorka podkreśla znaczenie organizacji. „Popieram — pisze — organizację młodzieżową ZMW i szkolenie wieczorowe przysposobienia rolniczego, gdyż z doświadczenia swojego znam, ile korzyści przyniosło mi szkolenie PR [...] Jeżeli chodzi o wpływ na życie wsi kościoła i religii, więc to mnie w niczym nie przeszkadza, kto chce, to idzie do kościoła, jeżeli nie, to nie, nikt nikogo nie goni, jak było dawniej” (s. 65).

Dla tego pamiętnika charakterystyczne jest odejście autorki od rodziny. Ojciec nie był dla niej autorytetem. Matka umarła, gdy pamiętnikarka miała 21 lat.

O ojcu pisze, że jest człowiekiem, „który naprawdę nie rozumie życia pod żadnym względem” (s. 62). „Ojciec był na wojnie austriackiej [...] nie umiał się podpisać, o czytaniu nie ma mowy. Do szkoły nigdy nie chodził, to nam też zabraniał nauki. Powiadał, że można bez nauki żyć” (s. 55). „Największą przyjemnością — czytamy w zakończeniu tego pamiętnika — jest zebranie moich członkiń, które bardzo kocham. Są to gospodynie, jak i młode dziewczęta, zrzeszone w Związku Młodzieży Wiejskiej i kole gospodyń wiejskich” (s. 65).

Przedstawiony pamiętnik kobiety wiejskiej, która pisząc go w 1961 r. miała 32 lata, jest ilustracją potężnego nurtu emancypacji kobiet wiejskich w Polsce Ludowej.

W innym pamiętniku — „Wybrałam zawód zootechnika” — czytamy o równouprawnieniu kobiet: „Każdy się śmieje z tych dziewczyn, co to chcą jeździć na traktorze, i mnie też się wydaje nienaturalne — dziewczyna na ursusie czy zetorze. Wszędzie się tylko słyszy równouprawnienie i to jest słuszne, ale czy już nam brakuje mężczyzn, żeby kobiety wsadzać na traktory” (s. 410).

Zarówno Związek Młodzieży Wiejskiej, jak i koło gospodyń wiejskich to sprzymierzeńcy emancypacji kobiet. W dążeniu do wyzwolenia się z niewoli u bezwzględnego ojca pijaka miała młoda kobieta nie tylko



realną pomoc miejscowego koła ZMW i koła gospodyń wiejskich, lecz również miała poparcie w społeczno-moralnym autorytecie ZMW i Związku Gospodyń Wiejskich, ogólnokrajowych instytucji społecznych.

#### ZMORA NIEPOTRZEBNOŚCI I WIARA W CZŁOWIEKA

„Zazdrościłam zawsze dzieciom, które nie musiały paść krów i dostawały pieniądze na cukierki” (s. 616). „Rano wypędzałam krowę z obory i płacząc szłam za nią piaszczystą, uciążliwą drogą, gubiąc paciorki łez, od których paliła twarz i puchły zaczerwienione powieki. Bez intencji, by brzmiało to jak patos, piszę, że dzieliłam gorzki los dziecka wyrosłego w wiejskiej biedocie, i stąd wiem, jak trudna jest nasza droga poprzez wygony i pastwiska — w życie” (s. 622).

Tak pisze o swoim dzieciństwie autorka pamiętnika „Mezaliany”, urodzona w 1936 r. w woj. kieleckim.

„I zawsze czułam się samotna — czytamy dalej. — Niezmiernie dokuczał mi brak kogoś bliskiego, komu mogłabym powierzyć swoje troski i wspólnie z nim przebywać” (s. 630). „Wszyscy w domu byli z sobą w jakiś sposób skłóceni i nikt nie patrzył łaskawie na sprzymierzeńców” (s. 632). „Ostatnie miesiące przed maturą i długą, półroczną praktyką w PGR spędziłam raczej w przyjemnej atmosferze. Miałam kochanych, najmiłszych pod słońcem nauczycieli, pełnych serca i mądrej, zdrowej tolerancji” (s. 640).

Był jednak moment, że chciała pójść do klasztoru (s. 643).

Po zdaniu egzaminów została studentką UMCS w Lublinie. „Byłam pijana nieoczekiwanym szczęściem! Dzisiaj — pisze — nie jestem w stanie odtworzyć uniesień, swego wzruszenia, z jakim dziękowałam Bogu w lubelskiej katedrze za cud rzeczywistości. Cały świat był kolorowy, a wszyscy ludzie — ucieleśnione anioły” (s. 641).

„Nie skorzystałam nigdy — czytamy dalej — z propozycji wstąpienia do organizacji młodzieżowej, nie starałam się o to [...] Może źle, że miałam takie trudne, sobkowskie zapatrywania i nie należałam do organizacji. Przecież mogłabym tam zaspokoić wiele ambicji własnych, niekoniecznie musiałabym wykonywać rzeczy moim zdaniem niesłuszne, przecież mogłabym starać się mieć wpływ na otoczenie, na przebieg wypadków. Mogłabym czuć się potrzebnym i wartościowym człowiekiem, człowiekiem, który ma swoje miejsce i zadanie. — Często w życiu dokuczała mi właśnie ta zmora niepotrzebności, ten brak miejsca i potrzeby istnienia” (s. 642—643).

Wiele mówiąca jest przyjaźń z byłą zakonnica siostrą Tadeą (62 lata), która przed rokiem wystąpiła z zakonu. „Piszę o niej dlatego, że był

okres, kiedy była mi przyjaciółką i matką w jednej osobie, że miała na mnie wielki wpływ, że darzyła mnie sercem. A trzeba pamiętać, że zawsze byłam tą »chłopką ze wsi«, że byłam niezdarnym niezgrabiaszem i napotykaną osobą »z miasta« dawały mi odczuć, że jestem prostytutką” (s. 643). Ważnym szczegółem w tej przyjaźni z Tadeą jest fakt, że nasza pamiętnikarka przypuszcza, że Tadea „pochodzi z jakiejś arystokratycznej rodziny” (s. 643). Nie był to szczegół obojętny dla „chłopki ze wsi”, cierpiącej na kompleks niższości.

Wykształcona „chłopka ze wsi” potrzebowała takiego środowiska z autorytetem społeczno-moralnym; należąc do takiego środowiska uczestniczyłaby również w jego społeczno-moralnym autorytecie. Błędem wychowania rodzinnego przypisuje swoje pomyłki w życiu. „Może mniej podobałyby mi się eleganckie sylwetki i łatwiej byłoby mi odróżnić dobre od złego. Mniej byłoby w moim życiu konfliktów, skłóceń z własnym sumieniem i bliźnimi. Zawsze tkwiły we mnie ideały i zawsze rzeczywistość je brukała, prowadziła do jakiejś moralnej depresji. Teskniłam do dobra i piękna, a wchodziłam w szarzyznę rzeczywistości, powikłania uczuć i doznań” (s. 645).

„Podobnie jak przywiązałam się do swoich nauczycieli w szkole średniej — pisze o latach studiów wyższych — tak teraz to samo prawie odnosiło się do profesorów. Też uczyłam się dla tych, których najbardziej ceniłam, którym chciałam zrobić przyjemność. Ta naiwność sprzed lat przetrwała aż dotąd. Stawałam na uszach, żeby opanować perfekt hodowlę bydła ze względu na profesora Zawilskiego. Ach, jak ja tego starszuszka kochałam! Nie wierzę, że jest jeszcze ktoś prócz niego, kto by tak przeuroczo potrafił mówić na temat zwykłej czworonożnej krowy! [...] Istne peany na krowią cześć! Byłam dumna z tego, że ten stary, przeszło 70-letni, wspaniały człowiek zwracał się czasami w ciągu wykładu do mnie, że w przerwach zamieniał kilka słów” (s. 645).

„Za najważniejszą rzecz w życiu, której niechże mi los dobry nie pozwoli utracić — kończy pamiętnikarka swoje wspomnienia — uważam mimo wszystko wiarę w człowieka, w jego szlachetność, dobroć i moc” (s. 652).

#### KULT MICKIEWICZA ROLA POEZJI I PROBLEM AUTORYTETU MORALNEGO

Wśród postaci reprezentujących kulturę narodową najbardziej popularną w środowiskach wiejskich ogarniętych wpływami ruchu młodowiejskiego jest Adam Mickiewicz.

Interesującą ilustracją jest tu Janina Guzy<sup>1</sup> (ur. w 1917 r. w Żołyni, pow. Łańcut), córka działacza Stronnictwa Ludowego i radnego gminnego. Współzałożycielka koła „Wici” w swojej wsi organizowała w stodole swoich rodziców młodzieżowe przedstawienia. W 1935 r. była wychowanką uniwersytetu im. Orkana w Gaci Przeworskiej. W Polsce Ludowej zorganizowała osiemnaście dorocznych dożynek w swojej wsi. W swoim poetyckim dorobku ma również wiersz o Mickiewiczu, który przytaczam:

„Przed tobą dzisiaj gromadnie stajemy  
I za twą pracę wdzięczność ci niesiemy.  
Dziś twoje dzieła cały lud nasz czyta,  
Dzieło twe piękne nas za serce chwyta!  
Pragnąłeś dożyć takiej pociechy,  
By twoje księgi zbłądziły pod strzechy.  
I twe marzenia dawno się spełniły,  
Dziś księgi twoje w każdy kąt trafiły.  
Dzisiaj je podziwia cały naród polski,  
Kto był Mickiewicz, wiedzą wszystkie wioski.  
Przez pokolenia imię twoje słynie.  
Wieki mijają, ono zaś nie minie”<sup>2</sup>.

Autor pamiętnika „Nie winię cię ojcze...”, urodzony w 1938 r., syn rolnika na gospodarstwie 9 ha, w 1955 r. został wybrany przewodniczącym ZMP. O tamtych latach pisze w pamiętniku w 1961 r. „Lubiłem czytać krótkie, piękne wiersze [...] *Improwizację* [Mickiewicza] czytałem dziesiątki razy, by zrozumieć. Przekonałem się, że w małym wierszu można powiedzieć tyle, co w książce. Od tej pory, że były trudne do zrozumienia i piękne, polubiłem je. — Więc poznałem Mickiewicza, Słowackiego, Konopnicką, Staffa, Tuwima, Broniewskiego, Gałczyńskiego, Jastruna, trochę Słonimskiego [...] Obcowanie z poezją robi człowieka lepszym, wrażliwym na piękno i zło. Choć w złych warunkach młodość przeżywałem pięknie. Gdy nieraz chodziłem na ryby, lubiłem odkrywać piękno w przyrodzie i porównywać wyjątki z wierszy poetów do tych chwil, które widziałem. To było moje barwne hobby, wraz z próbami pisania wierszy. Gdy coś skleilem, a mi się podobało, czułem się »poetycznie« i »wielko«. Niektóre wiersze były ciekawe. W samotności je sobie recytowałem. Gdy się zakochałem po raz drugi w życiu, mając 17 lat, przeżywałem to radośnie i tragicznie [...] Czytając wiersze liryczne zliryczniałem jak dziecko. Gdy sobie dziś przypomnę, jaki byłem wtedy, to mi się wierzyć nie chce. Jednak żal jest tamtych lat romantycznych.

<sup>1</sup> Informacje biograficzne o Janinie Guzy wziąłem z *Antologii współczesnej poezji ludowej* Jana Szczawieja, Warszawa 1967, s. 772—773.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 236.

Dziś serce podlega głowie” (s. 187—188). Pisząc te wspomnienia pamiętnikarz ma 23 lata.

„W roku 1961 — pisze — zostałem wybrany na radnego GRN i przyjęty do partii. Ucieszyło mnie to bardzo, że będę brał udział w rządzeniu gromadą i będę mógł mówić o tym, jak jest u nas z kulturą, rolnictwem i będę mógł żądać od prezydium w tym poprawy” (s. 191).

„Chodzę na kurs samochodowo-motocyklowy do sąsiedniej wsi. Chodzi ze mną dwóch kolegów [...] W naszej wsi są tylko trzy motory. Dopiero w 1961 roku kupiłem sobie rower nowy, zegarek, ubranie i aparat fotograficzny »druh«. Wszystko zarobiłem przy czyszczeniu zbiornika przeciwpożarowego w matce-wsi oraz przy koszeniu łąk wraz z kolegami” (s. 192).

„Przez parę lat kupując książki mam już małą biblioteczkę. W tym roku kupiłem *Poradnik weterynaryjny* za 65 złotych. Sąsiedzi już ode mnie pożycza. W ubiegłym roku w brata prawie czystym dawnym dzienniku szkolnym zacząłem pisać, ile wymłóciliśmy zboża, ile wzięliśmy za mleko pieniędzy, za jaja. Chcę, by ekonomicznie u nas się gospodarzyło. Sprzedane świnię ojciec ma w książeczce hodowlanej” (s. 194).

„Karnawał minął. W karnawale byłem trzy razy na zabawie. W ubiegłym roku poznałem w sąsiedniej wsi nauczycielkę. Jest w moim guście. Pięknie się z nią dyskutuje i bawi. Smuci się, że w jej wsi nic się nie dzieje, a w zimie się jest jak w więzieniu. Tłumaczyłem jej, by się zainteresowała młodzieżą, by *Odę* Mickiewicza zbudziła w sobie” (s. 195).

„Dziś, 10 lutego, dowiedziałem się, że zmarł Władysław Broniewski. Smutno mi się zrobiło, że on już nigdy nie będzie pisał. Bardzo go lubiłem i znam trochę jego wierszy na pamięć. Kiedyś najstarszy brat się jego wierszami upajał. Broniewski szedł naprawdę przodem, jak tylko pamiętam ze szkolnych lat” (s. 195).

„Socjalizm i komunizm są dobre. Tylko nie robić z nich schematu ani matematyki, tylko ustrój mądry, ludzki z sercem. Bardzo wiele ludzi marzy o »jednej owczarni«. Zbudować nowy ustrój trzeba ludzkimi sercami i ze zrozumieniem ich nawyków, tradycji, a ludzie powinni być wolni w budowaniu i po zbudowaniu” (s. 197).

STEFAN NOWAKOWSKI

## STOSUNKI WIEŚ—MIASTO W PAMIĘTNIKACH „MŁODE POKOLENIE WSI POLSKI LUDOWEJ”

Treść: Awans i integracja ze środowiskiem miejskim. — Powrót z miasta na wieś.  
— Modernizacja i urbanizacja wsi. — Zakończenie.

Liczny zespół elementów, związanych przede wszystkim z biedą na wsi, przeludnieniem gospodarstw, ukrytym lub jawnym bezrobociem oraz z brakiem dostępu chłopu do szkoły, książki i gazety, wytworzył wśród mieszkańców miasta skrótowy obraz wsi jako środowiska stojącego na niskim poziomie gospodarczym, społecznym i kulturalnym. Niektóre z tych elementów, funkcjonowały od wieków, inne były produktem XIX i XX w. Osoby w mieście skłonne były przypisywać niższość chłopu jego cechom wrodzonym, przede wszystkim niższemu stopniowi inteligencji, lenistwu, niezaradności, skąpstwu itp.

Przybywający do miasta chłop powszechnie spotykał się z tego rodzaju opiniami, które go poniżały i którym nie zawsze potrafił się przeciwstawić. Miasto, w przeciwieństwie do beznadziejności wsi, otwierało przed chłopem perspektywy lepszego życia, znalezienia pracy, możliwości dostępu do szkoły, wejścia w środowisko ludzi żyjących na wyższym poziomie społecznym i kulturalnym.

Stąd też wywodzi się powszechne, a trudne do zrealizowania zjawisko chęci przeniesienia się do miasta, wytwarzające w latach międzywojennych kategorię ludzi „luźnych”, którzy opuściwszy wieś nie potrafili urządzić się w mieście. Stąd także pochodzi zjawisko, że ci, którzy zdołali się w mieście urządzić, starali się jak najszybciej zasymilować do nowego środowiska, niechętnie nawiązując do swego chłopskiego pochodzenia. Negatywne stereotypy miasta wobec wsi przetrwały także po wojnie. Powodowały poczucie niższości wśród ludności chłopskiej, często

potęgowały tendencję do awansu w mieście, wypieranie się swej wiejskości w nowym środowisku.

Pamiętnikarz nr 4264 (tom VIII, s. 520), urodzony w 1938 r. — górnik pochodzący ze wsi suwalskiej, tak pisze o sobie: „Na samym początku chciałem nadmienić, że jestem już ze środowiska wiejskiego wyobcowany. Zatraciłem prawie wszystko, co łączyło mnie ze wsią. Na każdym kroku spotykałem się i nadal spotykam z antypatią w stosunku do ludzi o wiejskim pochodzeniu. Mówiąc antypatia, troszeczkę przesadziłem, fakt jednak faktem, że uważa się osobników ze wsi za ludzi niższych umysłowo, obyczajowo i kulturalnie. Przyznam, że w tym jest część racji, ale niezupełnie. Przecież wiele ludzi ze wsi posiada o wiele więcej kultury niż ludzie, co urodzili się w mieście. Nic też dziwnego, że chcąc nabrać życia wyrzekłem się i nadal wyrzekam się wiejskości. Wobec ludzi z miasta — myślę o urodzeniu — twierdzą, że ze wsią łączy mnie jedynie fakt urodzenia. Zmyślam różne anegdotki, które by zacieślały i ten fakt”.

Autor m.in. mówi, że wobec osób z miasta wstydziliby się swej rodziny z powodu panujących u niej nieporządków, umeblowania oraz tego, że rodzina ta jest tak liczna.

Oczywiście istnieje przeciwny pogląd wśród piszących, którzy się szycią swym wiejskim pochodzeniem. Bezcelowe byłoby dochodzenie, który pogląd jest bardziej powszechny, na ile wśród pamiętnikarzy ostatniej kategorii duma wiejska wywołana jest sytuacją związaną z tym, że konkurs na pamiętniki ogłoszony został przez organizacje wiejskie lub związane ze wsią.

Wątpliwości nie ulega, że pogląd autora był znacznie bardziej powszechny przed wojną i będzie istniał w Polsce tak długo, dopóki wieś nie wydzwignie się z pozostałości swego zacofania społecznego i kulturalnego.

Należy podkreślić, że wypowiedź pochodzi od autora, który urodził się w 1938 roku i rozpoczął naukę po wojnie, a w chwili pisania pamiętnika przeżył przynajmniej 17 lat w Polsce Ludowej. Zwracamy uwagę na te sprawy, aby podkreślić, jak dawne przedziały pomiędzy wsią a miastem są silne i utrzymują się mimo przeprowadzonych reform społeczno-ekonomicznych, mających m.in. na celu podniesienie poziomu życia chłopca i ułatwienie mu znalezienia pracy oraz możliwości zamieszkania w mieście.

Autor zdaje sobie sprawę z ujemnych stron życia miejskiego, któremu m.in. przypisuje pijaństwo, niemniej wieś traktuje jako środowisko, w którym „najpiękniejsze chwile młodości i letnich wypoczynków zabierała praca od świtu do zmierzchu” (s. 522), w przeciwieństwie do miasta dającego więcej czasu wolnego, swobody i korzystania ze zdoby-

czy cywilizacji (s. 523). „Myśl, że miałbym tam wrócić, odpędzam jak natrętną muchę”, pisze on, chociaż na wsi pozostawił kochającą go matkę, a uplasowanie się w mieście nie przychodzi mu łatwo.

Po ukończeniu szkoły podstawowej pamiętnikarz nasz wstępuje pod wpływem rodziców do seminarium duchownego. Rezygnuje z niego po roku i uczeńszcza do szkoły ogólnokształcącej w Suwałkach. Przez rok jest w szkole oficerskiej w Jeleniej Górze, z której także rezygnuje, wędrując następnie po różnych miejscowościach Ziem Zachodnich i podejmując pracę w fabryce metalurgicznej, następnie w kopalni wałbrzyskiej, w PGR, na kolei, wreszcie ponownie w kopalni katowickiej. Zmieniając pracę, podejmował się jeszcze innych zajęć dorywczych, mieszkał w hotelach robotniczych, legalnie i nielegalnie, w których poznał, jak się wyraża, „dno życia”. Dla zdobycia środków do życia był krwiodawcą.

Mimo że po opuszczeniu domu rodzinnego wielokrotnie stoi na krańdźwi całkowitego wykołejenia się, wykazuje wiele siły woli, gdyż w okresie tych peregrynacji i zmiany pracy uczy się i przystępuje w liceum dla pracujących do egzaminów maturalnych, zakończonych dopiero za trzecim razem powodzeniem.

Autor stanął w połowie drogi przed ostateczną stabilizacją w mieście. Kończąc swe wspomnienia uzyskaniem matury, pisze że nie wie, co stanie się z nim dalej. Jak pisze, ma przed sobą problem studiów lub czenku. Niezależnie od wyboru, którego dokona, jedno jest pewne, że droga do stabilizacji rodzinnej i w pracy przeciągnęła się na dłuższe lata, pochłaniając wiele czasu i wiele wysiłku na uplasowanie się w nowym środowisku.

Autor w wysokiej mierze przypomina międzywojenną kategorię „ludzi luźnych”. W przeciwieństwie jednak do tamtej kategorii ludzi, którzy nie mogli znaleźć pracy i mieszkania w mieście, nie mówiąc już o możliwościach nauki, ma on dostęp do pracy, którą zmienia z własnej woli, ma także, mimo braku stabilizacji, dostęp do szkoły, którą kończy w średnim zakresie, mając perspektywy na studia wyższe.

Matura, choć o tym nie pisze wyraźnie, jest dla autora pamiętnika swoistym symbolem miejskości, w sensie przyswojenia sobie pewnego zakresu kultury, której tak brakowało mieszkańcom jego rodzinnej wsi. Jest jednocześnie symbolem dla dawnego środowiska wiejskiego, że jego droga do miasta zakończyła się powodzeniem.

Inny pamiętnikarz, nr 3684, urodzony w 1929 r., który, choć nie bez trudności ukończył studia wyższe, zostając dziennikarzem, w taki sposób widzi wieś, z której także jak i poprzedni wyemigrował do miasta. „Każda obca twarz we wsi budziła niepokój, nie wróżyła nic dobrego. Chłop stale był winien, nieustannie czegoś domagano się od niego, pou-

czano, nakazywano, grożono, karano. Można winić mieszkańców wsi, że z nieufnością spoglądają w twarz przybyszów? Czy odwiedzano ich kiedykolwiek, aby podzielić się wesołą nowiną? Gdy na wieś przyjeżdżał ktoś z władz, to wiadomo, że z pretensją. Przez długi czas kontakt rolnika z władzą uosabiał sekwestратор i poborca. Skąd wzięło się owo pokorne trzymanie czapki w ręce przed urzędnikiem, który — zamiast wytłumaczyć się za pomyłkę, jaką zrobił w nakazie płatniczym, i przeprosić rolnika — pokrzykuje na niego i odsyła od Annasza do Kajfasza. Jest jeszcze wiele miejsc, gdzie równouprawnienie nie sięgnęło sukman.

„Na wsi także tęsknią za czystym kołnierzykiem, goleniem i wyczyszczonymi butami na co dzień. Tylko, że cywilizacja daleka jest od wsi, chociaż z zagona początek swój wywodzi. W mieszkaniu przeważnie śpi się, nie mieszka. Ubranie i porządne buty czekają na niedzielę i święta. Służą bardziej do podtrzymania lepszego samopoczucia niż noszenia. Życie liczy się na niedziele, ale niedziel jest mało. Jakimi wspomnieniami dzieli się młodzież? Na jakie dnię plany układa? W wyobrażeniach wielu młodych ludzi na wsi siódmy dzień tygodnia stanowi symbol życia miejskiego” (tom VIII, s. 497).

Tenże autor zwraca uwagę na szereg innych elementów, które zdecydowały o jego decyzji przeniesienia się do miasta. Miraż wolnego czasu w mieście, lepszy los ludzi starych, większe możliwości pracy i zawodu dla ludzi młodych, którzy nie muszą czekać na ojcowską ziemię. Z pamiętnika wynika, podobnie jak u poprzedniego pamiętnikarza, że uwolnienie się z rygorystycznej kontroli ojca było jednym z ważnych powodów przeniesienia się do miasta. „Na wsi gospodarstwo panuje nad człowiekiem, nie człowiek nad gospodarstwem”, mówi autor (s. 496) o sytuacji rodziny i każdego jej członka w zakresie życia codziennego, pracy, wypoczynku, perspektyw na usamodzielnienie się itd.

Autor pamiętnika wypowiada wiele uwag na temat tradycjonalizmu chłopskiego, który hamuje postęp na wsi. Krytycznym okiem spogląda na ojca, który we własnym zakresie buduje stodołę, sporządza uprząż dla konia, sam robi meble, ule dla pszczół itp. W gospodarce naturalnej widzi zaporę nowoczesności związanej z podziałem pracy.

Mimo licznych trudności w przejściu do miasta, związanych w dużej mierze z szybkim tempem urbanizacji i industrializacji w połączeniu ze zniszczeniami wojennymi i dodatkowymi zniszczeniami wywołanymi zmianą granic — szabrem, marnotrawstwem mienia, przeważającej liczbie pamiętnikarzy udaje się ukończyć jakąś szkołę, często nawet studia wyższe, a wszyscy dążący do miasta znajdują tam pracę i możliwość urzędowania się.

Młody rolnik (pam. nr 2051, tom VI, s. 231—232) skarży się, że lud-



ność miejska uważa ludzi ze wsi za niższych i to jest powodem ucieczki ze wsi. W sposób skrótowy dokonuje analizy zmian, które zachodzą na wsi i które doprowadzają do tego, że wieś nie będzie miała poczucia niższości: „U wielu ludzi wieś to są starzy rodzice, wąska droga, naftowe lampy, drewniany pod strzechą dom, kościół i karczma. Tak, to jest wieś, ale wieś miniona, wieś sprzed kilku lat. Trudniej natomiast wyobrazić sobie nową wieś, która się tworzy. Wieś, w której ściga się koń z traktorem, znachor z lekarzem. Ludzie chcą żyć wygodniej, więc jedni uciekają do miasta, by tam znaleźć lepsze życie, inni, przeciwnie, zostają i tutaj chcą życie poprawić” (tom IV, t. 232).

Inny pamiętnikarz, nr 2799, pracujący w gospodarstwie rodziców i uczący się w liceum korespondencyjnym, urodzony w 1945 r., pochodzący z województwa krakowskiego (tom IV, s. 440—441), tak pisze o sytuacji na wsi: „W naszym socjalistycznym ustroju twierdzi się, że panuje równość i nie ma klas wyższych ani niższych. W praktyce nie zawsze tak jest. Kiedy chłop znajdzie się w mieście, to pod spojrzeniem mieszczuchów musi się uważać za niższego, a i w urzędach załatwiają go, pożał się Boże. Jeszcze dużo jest wsi w Polsce, gdzie w XX wieku jest przednówek, mimo wytężonej pracy rolnika, często dużo cięższej od robotnika, któremu powodzi się dobrze. I czy to jest równość między ludźmi? Chyba, że naszemu ustrojowi chodzi tylko o równość duchową. Przecież na korzyść miast podniesiono ostatnio podatki, chociaż robotnicy są w lepszej sytuacji materialnej niż rolnik. Gdyby wszystkie podatki zostały na wsi, na pewno wieś inaczej by wyglądała. Ale rolnik pracował i pracuje często na wyzyskiwaczy, bo i dziś jeszcze w mieście każdy idzie do kina, teatru czy gdzie indziej, a na wsi nie było nic, dopiero teraz coś w tym kierunku się robi. Ludzie na wsi chyba ciężiej pracują niż w mieście i odpoczynek w większej części im by się należał. Na wsi człowiek napracuje się, czasem nie doje, nie dośpi, a jeszcze musi dobrze się pilnować, żeby koniec z końcem związał. Rolnik często żyje w strasznych warunkach materialnych, higienicznych i często rodzinnych, kiedy w rodzinie panuje piekło. To już do reszty gnębi rolnika”. Autor w opisanym sytuacji chłopca widzi przyczyny ucieczki młodzieży do miasta. Dostrzega wprawdzie elementy pewnej poprawy, ale zarzuca państwu, że podobnie jak przed wojną faworyzuje mieszkańców miast kosztem interesów upośledzonej wsi. Przyszłość wsi widzi w wykształceniu młodego pokolenia i pozostania na wsi (tom IV, s. 440—441). Co do własnej sytuacji autor nie jest jeszcze zdecydowany. Nie wyklucza, że sam opuści wieś na rzecz miasta, które zapewnia łatwiejsze i wygodniejsze życie.

Wyjście ze wsi, ukończenie szkoły, praca w mieście jest oceniane powszechnie jako wielkie osiągnięcie, jako awans w szerokim tego słowa znaczeniu. Zdarzają się jednak wypadki swoistego rozczarowania, zwią-

zanego z tym, że środowisko w pracy nie docenia należycie dyplomu i uzyskanych formalnie kwalifikacji, zdobytych dzięki wykształceniu. Przykładem takiego rozgoryczonego osobnika jest autor pamiętnika nr 4480 (tom VIII, s. 350), który uzyskał dyplom magistra ekonomii. „Przedsiębiorstwo jest duże — 800 ludzi, kliki, koterie, towarzystwo wzajemnej adoracji. Jedni drugich popierają, proponują, typują. Tylko oni są wybitni i zasłużeni, a więc muszą być i odznaczeni. I są. I to wszystkim — wynagrodzeniem, premią, nagrodą specjalną, funduszem zakładowym i mieszkaniem. Inteligencja niska, wykształcenie średnie i niżej. Ludzie z wykształceniem nie cieszą się tu uznaniem i nie mają tu wiele do szukania. Jest takich tylko trzech. Było więcej. Odeszli. Nie chcieli walczyć, może by nie dali rady. Trzeba być ustosunkowanym i mieć poparcie, inaczej wyrzucą cię, jak zdechłą rybę wyrzuca morze”.

Oczywiście nie wiadomo, czy jest to przykład częstego wytworzenia się koterii w zakładzie pracy, na co skarży się nasz pamiętnikarz, czy też wspomniane poczucie niedocenia go jako człowieka z dyplomem i mającego wykształcenie wyższe od innych rodzi się na tle jego wiejskiego pochodzenia, którego lekceważą ludzie z miasta.

#### AWANS I INTEGRACJA ZE ŚRODOWISKIEM MIEJSKIM

Wielokrotnie podkreślaliśmy, że przejście do miasta związane jest z poczuciem awansu społecznego. Awans w normalnych warunkach ma jakieś wyznaczone drogi, związany jest z reguły z uzyskaniem pieniędzy, wykształcenia, wejściem do wyższej warstwy lub klasy społecznej dzięki zdobyciu specjalnych kwalifikacji, wykształcenia, zawartemu małżeństwu itp.

Dla mieszkańca wsi przejście do miasta w związku ze szkołą, podjętą tam pracą, ożenkiem — to świadomość poprawy swego statusu społecznego i przeświadczenie o poprawie swoich szans życiowych. Awans realizował się w pełni przez identyfikację ze środowiskiem miejskim i możliwie szybkie upodobnienie się do niego. Poczucie awansu miał już młody chłopak wiejski, ucząc się w miejskiej szkole.

Pamiętnikarz urodzony w 1931 roku, pochodzący z bezrolnej rodziny z rzeszowskiego (pamiętnik nr 4236, t. III, s. 359), dumny był z tego, że siedział w jednej ławce z synem drogomistrza i synami bogatych chłopów. „Najgorsze było to, że »ci z miasta« chodzili lepiej ubrani, co mnie bardzo bolało. Wstydzilem się, że chodzę ciągle w tych samych »łachach«. Byliśmy surowi kulturalnie, niektórych zdradzała gwara regionalna. Ja na szczęście miałem tu mniej naleciałości, poza tym byłem dość bystrym obserwatorem, unikałem na ogół kompromitacji”.

Ten sam pamiętnikarz, który ukończył studia wyższe w zakresie pedagogiki, tak opisuje doświadczenia wyniesione z Warszawy, gdzie po studiach ożenił się i podjął pracę. „Ciężkie były pierwsze lata budowania własnej rodziny, nie tylko pod względem materialnym, ale trzeba było przystosować się do warunków moralno-obyczajowych nowego, innego pod względem psychicznym środowiska. Różnice środowiskowe rzucały się w oczy. Wbrew pozorom istnieją wielkie różnice w poglądzie na świat ludzi wielkomiejskich w porównaniu do poglądów świeżo upieczonych inteligentów, pochodzących »z kmiotków«, ze wsi. Inteligent ukształtowany w ciągu kilku pokoleń, a inteligent »wzięty wprost z natury« to spora różnica, jeżeli się weźmie pod uwagę całokształt obu osobowości. Czułem to i jeszcze trochę czuję. Niewątpliwie ludzie wielkomiejscy mają nad nami przewagę zaradności, cwaniactwa, realizmu, a nade wszystko w podkreślaniu własnej godności — aż do przesady. Czy są to jednak wszystkie cechy dodatnie? Otwierałem oczy na te inne dla mnie cechy osobowości i częściowo je sobie przyswajałem, a częściowo z nimi walczyłem. W sumie jednak czułem w tym wszystkim więcej czegoś obcego niż swojskiego. Te wszystkie różnice przekształciły się z biegiem czasu w trudności współżycia między żoną, całą jej rodziną a mną. Wiele winy przypisuję sobie za ten stan rzeczy. Kiedy materialnie było mi lepiej, wielkie miasto zaczęło oddziaływać na mnie trochę inaczej, wyzwalając drzemiające od wielu lat siły vitalne” (s. 362—363).

Trudność integracji z miastem niewątpliwie powoduje u autora nawiązanie do swej wiejskiej genealogii i podkreślanie swego chłopskiego pochodzenia.

W dalszym ciągu nasz pamiętnikarz, który zmieniał w Warszawie kilkakrotnie pracę w zawodzie nauczycielskim i który mając 31 lat rozwiódł się ze swą, pochodzącą z miasta, żoną, snuje następujące refleksje na temat miasta i wsi: „Przyznaję się wszędzie do mojego pochodzenia społecznego. Jestem dumny, że my, młodzież wiejska, wzięliśmy szturmem niezdobyte kiedyś bastiony. Mam w tej chwili jeszcze dwie dusze. Jedną — tę prawdziwą, pierwotną, wiejską, i drugą — nabytą, obyczajową, bardziej zewnętrzną. Z tych dusz kształtuje się jedna — środkowa. Patrząc krytycznie i na wieś, i na miasto. Najgorsze zło, jakie widzę na wsi, to: 1) brak ukształtowanych nawyków pracy zespołowej chłopów, zwłaszcza starego pokolenia; 2) niski poziom ogólnoumysłowy i świecko-obyczajowy; 3) zakorzeniony tradycjonalizm chłopski, przejawiający się w prymitywizmie gospodarki indywidualnej; 4) brak opieki nad ludźmi starymi. Odnosi się to do większości chłopów. W mieście największe minusy to: 1) lekceważenie i naśmiewanie się z chłopów, którzy przecież nie ze swej winy stoją niżej kulturalnie od ludzi miasta; 2) snobizm w różnych postaciach; 3) brak przewodniej

myśli ideowej. Odnosi się to do wielkiego procentu ludności wielkomięskiej” (s. 363).

Autor kończy swą wypowiedź nutą optymizmu, że dystans między wsią a miastem wyraźnie się zmniejsza. Apeluje do tych, którzy są pochodzenia wiejskiego, a mieszkają w miastach, aby organizowali się celem niesienia pomocy swym wsiom, utrzymując z nimi kontakt i w miarę możliwości powadząc w nich pracę na odcinku społeczno-kulturowym. Z żalem stwierdza, że wiele osób, które wyszły ze wsi, niechętnie przyznaje się do swego pochodzenia.

Większość przenoszących się do miasta przechodzi w ciągu pewnego okresu stan dezorganizacji, przejawiającej się m.in. w pijaństwie i używaniu życia bez kontroli rodziny i starszych. Stan ten raczej w wyjątkowych wypadkach trwa przez dłuższy czas, u większości pamiętnikarzy następuje dość szybkie zreflektowanie i własne, zarobione pieniądze, które były użytkowane na wódkę i zabawy, przeznaczone są kolejno na zakup takich rzeczy, jak motocykl, zegarek, radio czy lepsze ubranie, a nawet zapada decyzja oszczędzania na własny domek z ogródkiem (tom VIII, s. 400). Jest to niewątpliwie oznaka całkowitego związania się z miastem. W niektórych wypadkach okres swobody w mieście kończy się wraz z poborem do wojska. Po powrocie z wojska młody mężczyzna podobnie jak na wsi nabiera nowej postawy do życia, stara się szybko ustabilizować, założyć rodzinę, podjąć stałą pracę i skończyć z konsumpcyjnym i zabawowym stylem życia (s. 409).

Przejęciowy stan dezintegracji po opuszczeniu wsi związany był z tym, że miasto dla ludzi na wsi było uosobieniem swobody, możliwości wyrwania się spod kontroli jak i z własnego środowiska.

Mimo że większość migrujących dokonywała przejścia w trudnych warunkach biedy i powojennych braków, jednak w licznych pamiętnikach występuje podkreślony element wolności w mieście, możliwości używania życia i zabawy. Znajdziemy więc wśród pamiętnikarzy przykłady pijaństwa, demoralizacji, gry w karty, nie mówiąc już o innych objawach życia, które nie byłyby aprobowane przez rodzinę wiejską, jak kino, teatr, kawiarnia, nawet niewinne wino, a u dziewcząt wydawanie zarobionych pieniędzy na modny ubiór.

Niejednokrotnie młody przybysz stoi na krawędzi całkowitej demoralizacji, zarówno ten, który do miasta przybył dla nauki, jak i ten, który przybył do pracy. Jest to związane z odejściem od systemu kontroli rodzinno-sąsiedzkiej wsi i brakiem nowego środowiska, nowych norm i kryteriów postępowania (pamiętnikarz nr 4537, tom II, s. 493—541).

Jeden z pamiętnikarzy, urodzony w 1938 roku (tom VIII, nr 4543, s. 172), pochodzący ze wsi tarnopolskiej, a po wojnie zamieszkały na Ziemiach Zachodnich, dzięki zachęce ze strony ojca kończy szkołę za-

wodową i zostaje technikiem. W ten sposób pisze o swoich obserwacjach z terenu miasta podczas pobytu w szkole: „Teraz dopiero mi się trochę oczy otworzyły na obecne życie. Zobaczyłem, jak żyją w mieście, i stwierdziłem, że o wiele lepiej niż na wsi. Oni, choć zbyt dużo nie zarabiają, dobrze sobie zjedzą, mają czas na spacer, czas na pójście do kina — o czym nie ma mowy na wsi. W zwykły dzień harówka od świtu do nocy i wszystkiego nie można na czas zrobić. A jak przyjdzie niedziela, to ojciec do obiadu krowy pasie, a matka gotuje obiad. Po obiedzie, jeśli ojciec chce gdzieś wyjść, to matka musi krowy paść. Po lekcjach, gdy przejdę się po mieście, widzę dużo starych dziadków siedzących na ławkach i wspominających dawne czasy. Oni są na emeryturze i oni mogą sobie na to pozwolić. Czy moja babka mniej się od nich napracowała? I choć dziś ma już 70 lat, to jednak na siedzenie czasu nie ma. A też by sobie na pewno z chęcią posiedziała.

„Teraz dopiero zaczęło mi świtać w głowie i teraz dopiero zacząłem zdawać sobie sprawę, dlaczego ojciec mnie tak namawiał, żeby pójść do szkoły. On zdawał sobie sprawę, że gdzie indziej życie jest inne, i nie chciał, bym się tak jak on przez całe życie męczył. Zrozumiałem ojca intencje i zabrałem się do nauki. Nie byłem niezdolny do nauki, byłem tylko leniwy. I chociaż tak zbyt do nauki nie przykładałem, to całkowicie dawałem sobie radę. Poznałem nowych kolegów i byłem nawet przez nich lubiany. Myślałem, że tutaj będę miał trudności z dorównaniem poziomu nauki od kolegów z miasta, lecz się teraz przekonałem, że gdybym tylko trochę przysiadł nad książką, to w niedługim czasie stałbym się prymusem” (s. 172).

Inspiracje ojca rolnika, aby syna przygotować do pracy i mieszkania w mieście, zbiegają się z obserwacjami i przemyśleniami syna. Być może stanowi to dla niego dodatkowy bodziec, aby skończyć szkołę zawodową i zostać technikiem.

Autor dopiął celu, jednak ze wsi nie wyobcował się. Utrzymuje żywe kontakty z rodziną i całą wsią. Nawet w ciągu swych rzadszych kontaktów z rodzinną wsią pogłębia się jego przeświadczenie o zacofaniu wsi i niedostatecznej świadomości jej mieszkańców, nawet tych, którzy uzyskali pewne wykształcenie. Charakterystyczny jest tu następujący fragment biografii: „Ostatnio byłem na zebraniu ZMW i dałem projekt, by naszą gospodę przekształcić w kawiarnię. Wszyscy się ze mnie wyśmiewali, choć dziewczęta były za mną. Przecież dziewczyna do gospody nie pójdzie i gdzie ma spędzić cały czas wolny? A przecież wino mogłoby być w tej kawiarni, ale oprócz tego kawa, ciastka i trochę większy wybór, a nie tylko sucha kiełbasa, śledź i wódka. Najwięcej śmiał się ze mnie kolega, który pracuje w prezydium powiatowej rady narodowej. »Ty chcesz dać chłopu kawę, kto ci to będzie pił, czy tu znają się na

smaku kawy« — mówił do mnie kolega. Smak można sobie wyrobić — mówiłem — a z początku to wiele rzeczy by im się nie podobało, lecz później by się przyzwyczaili. Dyskutowaliśmy dość długo na ten temat” (s. 182).

Autor wspomnianego pamiętnika, pochodzący z zapadłej wsi byłego woj. tarnopolskiego, przeszedł po wojnie głęboką ewolucję w zakresie swej samowiedzy społecznej. Jak mówiliśmy, osiedlił się na Ziemiach Zachodnich, gdzie skończył szkołę i podjął pracę w przemyśle. Utrzymując kontakty ze wsią, snuje refleksje na temat niższych zarobków techników w kółkach rolniczych, niedostarczenia mieszkań dla pracowników tych kółek, o wolnych przemianach wsi w porównaniu z miastem i przemysłem. Pamiętnik kończy refleksjami na temat konieczności udzielenia pomocy finansowej przez państwo i stworzenia na wsi lepiej opłacalnych miejsc pracy dla wszelkiego rodzaju fachowców, pracujących w rolnictwie. Wieś, jego zdaniem, powinna tych ludzi mieć jak najwięcej, wtedy dopiero zbliży się poważniej do miasta (s. 183).

Studiując pamiętniki, uzyskuje się wyobrażenie co do przemian społecznych, jakie zaszły po wojnie w Polsce. O tych przemianach mówi większość pamiętnikarzy, wielu z nich podkreśla, że bez zmian ustrojowych nie mieliby możliwości awansu, jaki im przypadł w udziale, awansu polegającego na wykształceniu, uzyskaniu pracy w mieście.

Jeden z takich pamiętnikarzy, urodzony w 1931 r. (nr 4001), pochodzący ze wsi pod Łańcutem, pisze wręcz, że na tych, którzy przeszli ze wsi do miasta, a narzekają na sytuację i ustrój, „chciałoby się wznieść zmoczony powróz i łać tak długo, ażeby zrozumieli, jak bardzo nie mają racji” (tom VIII, s. 185). Pochodził on z bezrolnej rodziny, matka jego była służącą w Łańcucie. Dzieciństwo upłynęło mu w feudalnym systemie arystokratycznego Łańcuta. Po wojnie kończy szkołę podstawową, następnie pobiera naukę w gimnazjum mechaniki rolnej w Łańcucie. Z kolei kończy liceum mechaniczne w Gliwicach, a wreszcie uzyskuje stopień inżyniera, ukończywszy politechnikę w Gliwicach.

Uzyskanie wykształcenia i pracy w mieście nie oznacza, że przejście do miasta odbywało się bez trudności. Wymieniony pamiętnikarz ukończył studia wyższe i pracuje w przemyśle. Pozornie przejście ze wsi do miasta odbyło się gładko. W istocie, jeszcze będąc w szkole przeżywał obawy, że ewentualne niepowodzenia i powrót na wieś powiązane byłyby z ostrym wyśmiewaniem go ze strony zasiedziałej i konserwatywnej części wsi, która krytycznie odnosiła się do tych, co zamierzali robić karierę w mieście. Oto jego refleksje na temat miasta i trudności przystosowania się do nowego środowiska przez przybysza ze wsi. „Spotykamy na ulicach tych samych ludzi, tak samo obcych i spieszących się, lecz są to już dla mnie inni ludzie. Wiem, że są obojętni na sprawy sąsia-

dów i przechodniów, że klatki schodowe oddzielają jedno życie od drugiego, że każde mieszkanie jest jakby odrębną, samą dla siebie wioską. Są wśród tych ludzi, jak i tam na wsi, dobrzy i źli, wielcy i nędzni szaracy. Tylko, że jeden o drugim nic nie wie, kto jest kto, bo jest ich dużo. W tym kryje się chyba cały sens różnicy środowiska miejskiego w stosunku do wiejskiego. Nie widzę lekarstwa na wyeliminowanie tej różnicy. Ludzie przychodzący do takiego środowiska ze wsi w normalnych warunkach (to znaczy nie w takich, jak ja w 1950 roku), z odpowiednim zabezpieczeniem bytu, z gotowym kręgiem znajomych, przystosowują się łatwo, jeżeli w ogóle podoba im się miasto. Inni, którzy takich warunków nie będą mieli, muszą się liczyć z trudnościami — może mniejszymi jak moje, ale podobnymi. Nikt i nic nie potrafi na to poradzić. Nawet domy górnika. Niby są one w środku miasta, niby stanowią jego integralną część, a zjrzyjcie w ich życie wewnętrzne. Są przedłużeniem wsi i tylko poszczególne jednostki po latach odrywają się stamtąd, wsiąkając w organizm miast. Wsiąkają, ale przeszły proces asymilacji od początku do końca, radząc sobie wyłącznie własnymi siłami, choć w niektórych domach górnika opieka jest naprawdę doskonała" (s. 197).

W wypowiedzi powyższej porusza autor ważny problem integracji chłopca ze środowiskiem miejskim. Integracja ta następuje w bardzo zindywidualizowany sposób, jednak z reguły niezbędne są dla niej trzy elementy. Pierwszy to stabilizacja rodzinna, która wprowadza jednostkę w szerszy układ stosunków w nowym środowisku. Mieszkanie samotne w hotelu robotniczym, czy jak tutaj wspomina autor w domu górnika, pozostawia jednostkę na marginesie miasta. Poprzez różne układy rodziny, sytuację żony lub męża powiązania dzieci z różnymi instytucjami związek jednostki posiadającej rodzinę z nowym środowiskiem jest pełniejszy. Przede wszystkim rodzina zapobiega tymczasowości i płynności na terenie miasta. Sytuacja rodzinna w mieście powiązana jest z drugim elementem niezbędnym do integracji, tj. z mieszkaniem, poprzez które nawiązuje jednostka różnorodne własne kontakty i kontakty członków swej rodziny, składające się na skomplikowany system sąsiedzki. Kontakty te mogą być zinstytucjonalizowane lub nieformalne i luźne, wprowadzają jednak jednostkę w złożony system miejski.

Trzeci element niezbędny dla integracji z miastem to stała praca na terenie miasta. Poprzez pracę jednostka wchodzi w złożony krąg przyjaciół i znajomych, stabilizując się w innym środowisku. Zakład, z którym jednostka jest poprzez pracę związana, wprowadza ją w zróżnicowany system powiązań ludzkich. Jednostka nabiera swoistej identyfikacji z zakładem, tj. z ludźmi współpracującymi z nią. Pośrednio z zakładem związana jest cała rodzina jednostki, zarówno w sensie bliskich

kontaktów ludzkich, jak i odczuwania pewnej dumy w wypadku, gdy pracujący na przykład ojciec jest w zakładzie wyróżniany i ceniony. Oczywiście dodatkowe elementy — praca społeczna, polityczna, udział w różnego rodzaju organizacjach zarówno w miejscu pracy, jak i zamieszkania, łączą jednostkę ze środowiskiem miejskim. Pośrednio także praca współmałżonka czy dzieci wpływa organizująco i pogłębia integrację i stabilizację jednostki.

### POWRÓT Z MIASTA NA WIEŚ

Przejęcie do miasta to decyzja często podejmowana przez jednostkę celem zerwania z rodziną, ze środowiskiem wiejskim. Niejednokrotnie rodzice są ambiwalentni, widząc zdecydowaną postawę dziecka, aby przenieść się do miasta. Z jednej strony zdają sobie sprawę, że miasto to sposobność awansu, zrobienia przez dziecko swoistej kariery, wyjścia z zacofanego środowiska wiejskiego. Jednocześnie jednak widzą, że odejście dziecka to możliwość jego utraty, to narażenie się dziecka na ryzyko wszystkich nieprzewidzianych niepowodzeń w mieście. Różnorodne trudności związane z uzyskaniem pracy w mieście, znalezieniem mieszkania i częsta poniewierka dziecka z obawy powrotu na wieś, aby nie być wysmianym, lub powrót do jeszcze gorszych warunków niż przed nieudanym opuszczeniem, były zbyt dobrze znane na wsi i stąd m.in. obawy rodziców. Zasadniczość środowiska wiejskiego i podporządkowanie jednostki temu środowisku oraz izolacja od świata zewnętrznego grały tu swoją rolę.

Opuszczenie więc domu przez dziecko i wędrówka do miasta odbywa się często w warunkach kłótni, nieraz tylko pozornej aprobaty ze strony rodziców, którzy z jednej strony mieli obraz dostatniego miasta i z drugiej znali przykłady osób, którym się nie powiodło poza wsią, w mieście czy na emigracji.

Niesnaski rodzinne, zwłaszcza gdy w domu była macocha lub ojczym, kłótnie z własnymi rodzicami, starającymi się sprawować silną kontrolę nad dziećmi, poczucie braku swobody i w minimalnym niemal zakresie wolnego czasu przyspieszały decyzje opuszczenia domu. Takich przykładów można w pamiętnikach znaleźć wiele, jedne bardziej dramatycznie opisane, inne dyskretnie i skrótowo. Niejednokrotnie początkowo wolność ta przez opuszczające dom dziecko jest nadużywana, szybko jednak przychodzi otrzeźwienie i organizowanie sobie samodzielnego życia, nieraz w trudnych warunkach.

Autorka pamiętnika nr 4446 (tom VIII, s. 272) pochodząca ze wsi pod-rzeszowskiej jest przykładem dziewczyny, która po śmierci matki nie



może się pogodzić z macochą i nowymi warunkami domu, w wyniku czego opuszcza dom i wyjeżdża do Kwidzyna kończąc tam zawodową szkołę mechanizacji rolnictwa. Po ukończeniu szkoły zostaje tokarzem, pracuje w mieście. Pamiętnik kończy w ten sposób, że trudno jej odtworzyć bolączki i potrzeby wsi, gdyż nie jest jej mieszkańcem, lecz tylko gościem (s. 280). Autorka jest w istocie rozdwojona. Z jednej strony posiada sentyment do wioski rodzinnej, mimo doznanej tam biedy, pracy od najwcześniejszych lat dziecinnych, braku ciepła rodzinnego, gdyż matka jej zmarła, kiedy miała zaledwie kilka lat. Z drugiej strony atrakcyjność miasta — kino, teatr, elektryczność itp., to sprawy, które zaważyły po przyjeździe do Kwidzyna i które ją zdobyły na rzecz nowego środowiska (s. 27). Opuszczenie domu nastąpiło bez znajomości miasta, przy braku powszechnego u migrujących jego mitu. Wyjazd nastąpił z chęci opuszczenia środowiska domowego, które zaczęło jej ciążyć, jak również w intencji wstąpienia do szkoły, która miała wyrwać ją z szaryzny wiejskiej.

Wędrówka do miasta oznacza często całkowite zerwanie więzi z rodziną wiejską. Dokonuje się bądź wbrew tej rodzinie, niejednokrotnie z wymuszoną zgodą rodziców, którzy początkowo opierają się zamierzonej wędrówce dziecka.

W pamiętnikach znajdujemy opisy różnych sytuacji, nawet takich, że dziecko w mieście nie przyjeżdża na pogrzeb zmarłego na wsi ojca.

Więź rodzinna jest jednak często silniejsza aniżeli postanowienia zerwania z rodziną i wsią w momencie migracji do miasta.

Pamiętnikarz nr 4267 (tom II), z Koszalińskiego, urodzony w Kieleckiem, opisuje swój pobyt w szkole koszalińskiej, do której uczęszczał, zamieszkując u brata. Po uzyskaniu zawodu radiomechanika wraca na wieś do rodziców, aby pomagać im w pracy ze względu na ich podeszły wiek. W tym wypadku więź rodzinna przeważała nad atrakcyjnością miasta.

U pamiętnikarza wystąpiły próby włączenia się w nurt organizacyjny wsi, zmierzający do jej przebudowy, jednak pamiętnik autora kończy się zamiarem opuszczenia wsi, przy jednoczesnym postanowieniu opieki nad się starymi rodzicami. Pamiętnikarz kończy swe wywody apelem, ażeby władze wprowadziły do wsi liczne urządzenia, jakie posiada miasto (elektryczność, sklepy, maszyny, szkoły średnie, telefony itp.), co zapobiegnie ucieczce młodzieży wiejskiej do miasta.

Pamiętnikarz nr 4200 (tom II) to przykład chłopca, który opuścił dom rodzinny na wsi i poszedł wbrew woli rodziców do szkoły w mieście. Jak sam pisze, dzięki pomocy państwa uzyskał zasadnicze wykształcenie zawodowe w zawodzie ślusarza. Podczas nauki i zdobywania zawodu chłopiec poznaje różne regiony Polski. Pracuje między innymi na Ślą-

sku, ostatecznie jednak decyduje się na pracę w PGR, którą zamierza kontynuować również po odbyciu służby wojskowej.

Pobyt w mieście to bezpośrednie zetknięcie się z rzeczywistością nowego środowiska, która przeważnie była idealizowana i daleka od prawdy. Poznanie miasta pozwala na rewizję poglądów na własną społeczność wiejską. Niejednokrotnie migrujący widzi przepaść między miastem a wsią i czyni wszystko, aby jak najprędzej znaleźć się wśród normalnych członków nowego, wyższego i lepszego dla siebie środowiska. Pobyt jednak w mieście uczy migrującego krytycznego spojrzenia na swą dawną społeczność wiejską (pamiętnik nr 4236). Rodzi się swoista solidarność i współczucie dla wsi i pozostawionych w niej bliskich, chęć niesienia im pomocy drogą podnoszenia oświaty i rozwoju wyższej samowiedzy społecznej (tom VIII, s. 351—364).

Na porządku dziennym występują pamiętnikarze, którzy w mieście doszli do wniosku, że tylko uspołecznienie rolnictwa podniosłoby chłopca na wyższy poziom, pozwoliło na zastosowanie najwyższych zdobyczy w uprawie, co przyniosłoby kosztem mniej włożonej pracy wyższe plony, dało więcej czasu na wypoczynek, na samokształcenie, na korzystanie z kultury i rozrywki — książki, telewizji itd. Osób tych oczywiście z reguły nie stać jednak na powrót do rodziny i gromady wiejskiej.

Zdarzają się jednak i tacy, którzy po ukończeniu szkoły i przedostaniu się do miasta wracają na wieś i poczynają pracę nad jej przemianami, przy czym wykonywana praca zawodowa podejmowana jest w różnych dziedzinach. Zatrudnieni są w uspołecznionej gospodarce, w spółdzielczości, jako nauczyciele itd., w zawodach tradycyjnych wiejskich lub powstających na wsi dopiero obecnie. Zmieniają oni społeczną strukturę wiejską, nasycają wiejską społeczność jednostkami o średnim i wyższym wykształceniu, przynoszącymi nowy styl życia, nowe potrzeby, wzbogacającymi wieś o nowe wzory, które przyswoili sobie w szkole i w mieście.

Oczywiście wśród tych ostatnich z pewnością zdarzają się i tacy, którzy doznali niepowodzenia w mieście, nie mogąc się przystosować do nowych warunków, a niepowodzenie to związane z powrotem na wieś ubierają we wzniosłe motywacje, zarówno dla samych siebie, jak i dla organizatorów konkursu.

Wśród tych ostatnich zdarzają się może najczęściej tacy, którzy wracają do własnego gospodarstwa, upatrując w nim lepszego źródła dochodów, aniżeli może im dać praca podjęta w jakiegokolwiek instytucji miejskiej. Oczywiście, niezależność i samodzielność mają tutaj swoje znaczenie dla tych właśnie jednostek, którym trudno się zmieścić w złożonym systemie pracy, jaki stworzyło miasto w postaci wielkich zakładów i wielkich instytucji pracy.

Należy zwrócić uwagę, że w procesie przechodzenia do miasta jak i powrotu na wieś zajął się różnorodny spraw. Ucieczka syna lub córki do miasta to nie tylko przejaw rozkładu rodziny i zanik tradycyjnego posłuszeństwa dziecka wobec ojca, ale przejaw atrakcyjności miasta, walki pomiędzy starym pokoleniem a młodym, starającym się wprowadzić na wieś innowacje w zakresie techniki, korzystania z nowych maszyn, nowych sposobów gospodarowania.

Ucieczka córki do miasta to zjawisko związane często z chęcią nauki, z tendencją do uzyskania większej swobody osobistej, prowadzenia bardziej konsumpcyjnego stylu życia, zaspokajania różnorodnych potrzeb, które dawniej zaspokajali tylko mieszkańcy miast.

Uwidacznia się powszechnie zjawisko wzajemnego przenikania elementów miejskich na wieś i elementów wiejskich do miasta. Bezspornie pierwsze zjawisko jest bez porównania silniejsze od drugiego, które nawet jeżeli występuje, nosi raczej tylko charakter przejściowy. Siła i atrakcyjność kultury miejskiej jest bez porównania silniejsza niż na odwrót.

Jednocześnie uwidaczniają się nadal tradycyjne postawy w obu zbiorowościach oparte w większości na stereotypach. Często starzy gospodarze na wsi, którzy chcą utrzymać swe dziecko na gospodarstwie, niejako przeszkadzają mu w kontaktach z miastem, przede wszystkim starają się przeszkodzić mu w podejmowaniu nauki w mieście (pamiętnik nr 2011, tom V, s. 95—118). Pamiętników takich można by przytoczyć więcej. Po prostu w opisywanych sytuacjach obowiązuje przedwojenny wzór, że ukończenie szkoły równoznaczne jest z opuszczeniem wsi i przygotowaniem jednostki do uplasowania się w mieście.

Jak mówiliśmy, wielu pamiętnikarzy kończy szkołę, aby uplasować się w mieście, są jednak już liczne wypadki, że absolwent po ukończonej szkole wraca na wieś, choć miałby możliwości pracy w mieście.

Oczywiście powrót na wieś po ukończonej szkole czy powrót po pewnym okresie pracy w mieście to przyniesienie ze sobą elementów życia miejskiego, to przejaw zbliżenia miasta do wsi.

Dowodem wyrównania się sytuacji ludzi z miasta i ze wsi jest przykład pamiętnikarza nr 2011 (tom V, s. 95), który urodzony w Krakowie jako syn krawca wraca z matką wdową na wieś i tutaj już pozostaje na stałe. Fakt powrotu na wieś, nawet związany z przeżyciami rodzinnymi, czym była strata ojca i trudne warunki materialne matki, jest niewątpliwie czymś wyjątkowym mimo powojennych możliwości uplasowania się w mieście.

Pamiętnik numer 4988, „Rolnictwo ma dużą przyszłość” (tom V, s. 17), pokazuje zmianę świadomości na wsi. Syn chłopski po ukończeniu szkoły metalowej, a później technikum rolniczego snuje refleksje nad daw-

nym stosunkiem do szkoły, która zdaniem chłopca nie była potrzebna dla syna zostającego na wsi w zawodzie rolnika. Stan ten widzi nadal na wsi, widzi zjawisko uznawania miasta za środowisko wyższe od wiejskiego, miejsce lepszego życia i awansu, jednak sam jest zdecydowany pozostać na wsi, którą pragnie przebudowywać.

Przykładów zazębiania się miasta ze wsią można przytoczyć wiele. Pamiętnik nr 4593, „Gospodyni z maturą”, przedstawia autorkę z białostockiego, która skończyła szkołę średnią, pracowała przez pewien czas jako laborantka w SGGW w Warszawie. Wyszła za mąż za absolwenta tej uczelni i razem z nim wróciła do swej wsi rodzinnej — ona na gospodarstwo rodziców, mąż do pracy jako agronom gromadzki. Jest to jednocześnie przykład nasycania się wsi, nawet najbardziej zapadłej i izolowanej, nową inteligencją, która tworzy pomost pomiędzy chłopem a mieszkańcem miasta (tom V).

Wiele pamiętników przedstawia procesy przemian rodziny wiejskiej i jej upodabniania do rodziny miejskiej. Mamy tu na myśli takie sprawy, jak wzrastająca rola kobiety i żony, indywidualizacja postaw, rodzenie się małżeństwa partnerskiego, zmniejszanie obowiązków gospodyni wiejskiej, zdobycie więcej czasu na zaspokojenie potrzeb kulturalnych.

Autorka pamiętnika numer 5326 (tom V, s. 306), córka wyrobnika i parobka folwarcznego, nie wykazuje zazdrości wobec miasta. Z dzieciństwa pamięta oglądając w mieście manifestację bezrobotnych, którzy dopominali się pracy i chleba. Po wojnie ojciec jej staje się aktywistą spółdzielczym, autorka rozwija żywą działalność społeczno-kulturową we wsi, jest aktywistką partyjną.

Rodzeństwo autorki kończy różne szkoły i uczelnie, niektórzy stabilizują się w mieście. Autorka traktuje to jako naturalne zjawisko awansu, sama pozostając podobnie jak ojciec na wsi, nie ma kompleksu wobec miasta i traktuje swą sytuację jako przejaw awansu także w porównaniu z sytuacją, jaką pamiętała z lat międzywojennych.

Właśnie autorzy pamiętający sytuację przedwojenną widzą najlepiej przemiany, które zaszły po wojnie, i gotowi są pozostać na wsi, widząc, że dzięki nowemu ustrojowi zbliża się ona do poziomu miasta, że podnosi się kultura chłopca, jego stan materialny, że praca na wsi zbliży się w swych charakterze do pracy w mieście, że wieś będzie korzystała z większości tych zdobyczy, którymi do tej pory cieszyło się miasto, że będzie wreszcie swobodny przepływ ludności wiejskiej do miasta i na odwrót.

Pamiętnik „Jestem bez zawodu” (nr 4903, t. V, s. 546) pokazuje nam sylwetkę dziewczyny na gospodarstwie rodziców. Dziewczyna ukończyła szkołę podstawową i chciałaby się kształcić wyżej. Ojciec chce ją utrzymać na gospodarstwie i nie pozwala córce kształcić się. Pamiętnikarka

zwraca uwagę na ustawiczną dyskusję i spory z tradycyjnymi jeszcze rodzicami, dyskusje będące przykładem przeobrażeń i dążności młodego pokolenia na wsi. Dusi się ono w starym systemie, nie zawsze je stać na opuszczenie domu, rodzice nie pozwalają córce kształcić się, gdyż chcą ją mieć do pracy w gospodarstwie. Ojciec niezależnie od woli dzieci doбира starszej córce męża, chciałby także wydać według swojej woli młodszą córkę, autorkę pamiętnika. Autorka kończy pamiętnik w stanie rozterki, nie wiedząc, czy ma opuścić dom i ewentualnie próbować kształcić się, czy też słuchać się ojca w imię utrzymania pozornej choćby zgody w rodzinie.

Jak wpływ miasta oddziaływa na wieś, może świadczyć przykład pamiętnikarza nr 5379 (tom V, s. 605), który opisuje, jak to młodzież w jego wsi podzieliła się na dwa obozy, na tych, którzy uczęszczają do szkoły w mieście i mają żywe kontakty z miastem, i na tych, którzy stale przebywają na wsi.

Pamiętnikarz nr 5098 („Pomyłka na fali odpływu ze wsi”, tom VI, s. 595), student z Warszawy, urodzony w 1938 r. na wsi lubelskiej pisze (s. 601): „Marzyłem o tym, bym jak najszybciej dorósł, wtedy — myślałem — wezmę mamę z bratem i siostrą cioteczną ze sobą i wyjedziemy gdzieś daleko. To »daleko« to był Zachód (tak nazywano Ziemię Zachodnie). Zachód to było słowo, które ciągle obijało się o uszy i nie bez powodu. Kilkanaście rodzin od nas wyjechało na gospodarstwa. To było coś zupełnie nowego, tym bardziej że tamci w listach pisali, iż ziemi jest dużo i warto tam do nich jechać. A do wojny wieś, żyjąc niedaleko miasta, żyła swoim zastyłym życiem, jak sadzawka pod naszym oknem, i nic tu nie działo się. To była pierwsza fala wyjazdów. Potem nastąpiły inne, do Łodzi, a trochę później do szkół i fabryk w niedalekim mieście, do urzędów. Ostatni masowy wyjazd to do śląskich kopalń”.

Ten sam autor pisze dalej (s. 608—609): „Niewielka scheda w postaci kawałka pola, jaką otrzymała po babci mama, nie wystarczyła na utrzymanie 4-osobowej rodziny, więc ojczym musiał szukać pracy. Wyjechać na Ziemię Zachodnie na gospodarstwo nie chciał, bojąc się możliwości wojny i trudów gospodarowania, najszybciej i najlepiej można było wtedy zarobić na Śląsku, toteż tam on pojechał. Droga z naszej wsi i okolicy na Śląsk była już przetarta. Wyjechało tam od nas kilkunastu młodych mężczyzn. Mniej więcej od tej pory nikt u nas na wsi nie obawia się biedy, bo ma zawsze możliwości »zaczepienia« się w mieście czy gdzie indziej. Coraz częściej, jak w ciągu »wakacji« tego roku zauważyłem, małorolni chłopci (a dużo ich jest u nas) zmieniać się zaczęli w pracowników budów, strażników fabryk itp. Swoje gospodarstwo zostawiali (i dziś tak robią) pod opieką żon czy matek. Tylko w okresie większego nasilenia robót polowych wracają do czynności chłopca.

Świadomie nie mówię »czynności rolnika«, by podkreślić, że określenie rolnik, które im nie przysługuje, ma dla mnie piękną wymowę. Przez to chcę podkreślić, że na to miano, raczej na tytuł, nieliczni ludzie wsi zasłużyć potrafiają, tak jak nie każdego spotyka zaszczyt zdobycia doktoratu. To już jest myśl, która zrodziła się wtedy z obserwacji bardzo rabunkowych, prymitywnych, bezmyślnych i mało wydajnych sposobów gospodarowania »rolników« naszej wsi. Wtedy doszedłem do wniosku, że i zawód człowieka uprawiającego rolę, hodującego zwierzęta gospodarskie jest godny tego, by darzyć go uznaniem i szacunkiem, ale tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z rolnikiem, który prowadzi świadomie swe gospodarstwo i pracuje w nim z miłością, i wie, do czego chce dojść”.

Tenże autor, student jednej z warszawskich uczelni, pisze: „Tak więc w 1959 roku znalazłem się w pierwszej w dziejach naszej wsi dziesiątce maturzystów. Z tej liczby osób nikt nie wrócił do pracy na roli. Zasadnicze szkody zawodowe ukończyło nieco więcej osób, ale też nikt nie zdobył zawodu rolniczego, a więc nikt nie wrócił po nauce do pracy na roli” (s. 613).

Autor nie jest zadowolony ze studiów, myśli o kupnie gospodarstwa i o powrocie na wieś, choć realizacja tych planów nie jest dla niego rzeczą łatwą.

Częsty powrót po nauce na wieś to zjawisko nowe, które występuje dopiero po drugiej wojnie światowej. Jest to dowodem ogólnej demokratyzacji społeczeństwa, zacierania się ostrych przedziałów między miastem i wsią, zbliżenia Polski do zaawansowanych w społecznym rozwoju krajów zachodnich.

#### MODERNIZACJA I URBANIZACJA WSI

Opory przeciwko innowacjom na wsi, które chce wprowadzić młode pokolenie, doprowadzają często do konfliktów i mają nieraz dramatyczny charakter. Ojciec pamiętnikarza z woj. bydgoskiego, numer 3069 (tom IV, s. 291), zabraniając córce czytania książek późnymi wieczorami, wyrzuca książkę za okno i tłumaczy, że od czytania dostanie pomieszania zmysłów. Córka grozi opuszczeniem domu, dochodzi jednak do kompromisu. Ostatecznie pozostaje w domu, uzyskując zgodę ojca na lekturę wieczorami. Mąż pamiętnikarki z krakowskiego wyłącza żonie elektryczność, mając jej za złe, że za dużo czasu poświęca na gazety (tom V, s. 160, nr pamiętnika 4152).

Groźba opuszczenia domu i przeniesienia się do miasta jest często opisywana przez pamiętnikarzy jako argument w uzyskaniu pewnych

koncesji od starych rodziców, którzy by nadal chcieli prowadzić gospodarstwo i regulować stosunki w rodzinie w sposób tradycyjny, przejęty od swoich przodków.

Dramatyczna nieraz próba porzucenia swych starych i konserwatywnych rodziców kończy się na ogół zwycięstwem dziecka i pozostaniem jego w domu. Sytuacja taka zachodzi w tych warunkach, kiedy rodzice nie tylko obawiają się o losy swej córki czy syna poza domem, ale głównie w sytuacjach, kiedy zbuntowane dziecko jest ważną siłą roboczą w gospodarstwie, nie mającym innych potencjalnych dziedziców.

Przykładów konfliktów, uwarunkowanych różnymi czynnikami, które jednak w większości sprowadzają się do tendencji zaspokajania własnych potrzeb przez członka rodziny, można wymienić wiele. Na ogół jednostki takie chcą realizować pewne wzory miejskie, które dają im większą swobodę, uniezależniają ją od wpływu rodziców czy rodziny dążącej do sprawowania swej kontroli. Chodzić tu będzie o własne pieniądze i wydatki na ubiór, na zabawę, o indywidualny stosunek do spraw religii, do spraw opinii panującej na wsi, o nowe sposoby prowadzenia gospodarstwa, poszukiwania wolnego czasu i nowe formy jego spędzania, o zdobycie pieniędzy na kino, na kupno radia lub telewizora, o swobodę przynależności do różnych organizacji wiejskich czy o wstąpienie do spółdzielni produkcyjnej, traktowanej jako wygodniejszą i oszczędzającą siły formę gospodarki.

Przykłady te można mnożyć bez końca. Przeważnie dotyczą różnicy postaw pomiędzy młodym a starym pokoleniem, znacznie rzadziej różnicy poglądów wśród jednego pokolenia, np. wśród rodziców czy w ogóle małżonków. Można je sprowadzić do tego, że w rodzinie wiejskiej zachodzą przemiany upodabniające ją do rodziny miejskiej. W rodzinie miejskiej istnieje większa swoboda dziecka i szybsze jego uniezależnienie się spod wpływu rodziców. Związane jest to z tym, że dziecko bądź sposobi się do pracy, bądź podejmuje pracę z reguły w innym zawodzie aniżeli praca ojca. Własne pieniądze, które zarabia, powiększają i przyspieszają jego samodzielność. Podobne zjawiska można notować w zakresie wyższej samodzielności matki i żony, która pracując zawodowo i mając własne pieniądze mniej jest zależna od męża.

Te procesy widoczne są w zakresie zaspokajania indywidualnych potrzeb przez jednostkę wiejską. W pamiętniku dziewczyny na gospodarstwie rodziców — 6 ha z woj. warszawskiego — te zjawiska są szczególnie widoczne. Dziewczyna nie patrzy na niczyją opinię, robi sobie ondulację włosów, zaspokaja szereg innych niespotykanych u dziewczyny wiejskiej potrzeb. W pamiętniku tym jest wiele innych przykładów przejmowania mody miejskiej przez dziewczyny wiejskie w zakresie malowania ust, lakierowania paznokci itd.

Nuda na wsi, plotkarstwo, karty to cechy przypisywane wsi. Elektryfikacja wsi, kino, telewizory, klubo-kawiarnie to objawy, które mają poprawić życie chłopa, zbliżyć go do mieszkańca miasta.

Generalnym zjawiskiem jest, że mieszkańcy wsi, nawet ci, którzy zostają na miejscu, przeżywają proces wchodzenia w nowy układ stosunku do miasta. Jest to związane z nowym, powstającym typem społeczeństwa, w którym ulegają zanikowi dawne feudalne przeżytki.

Możliwość migracji do miasta i możliwość szkoły zbliżyły dla pozostających na wsi liczne cechy miejskie, które dawniej dla wsi były niemożliwe. Stały się sprawami powszechnymi dla mieszkańców wsi, podobnie jak i możliwość wyboru różnorodnych zawodów pozarolniczych przy pozostaniu na wsi.

Do typowych zjawisk należą mieszane rodziny, w których np. jeden syn uzyskuje wyższe wykształcenie i plasuje się w mieście, drugi syn plasuje się w mieście jednak bez specjalnego wykształcenia, trzeci syn lub córka zostaje na gospodarstwie. U pozostających na wsi nie ma tej zazdrości, że rodzeństwo uzyskało wykształcenie lub przeniosło się do miasta ich kosztem, co było tak charakterystyczne przed wojną.

Taki układ w rodzinie, mimo że w częstych jeszcze wypadkach, może nadal prowadzić do odrywania się od rodziny tych, którzy wyemigrowali do miasta, jednak w zasadzie przynosi demokratyzację społeczeństwa, utrzymywanie się kontaktów rodzinnych pomiędzy rodzeństwem posiadającym różny status społeczny.

Na wieś wkraczają nowe elementy, nowe postawy. Mimo częstych sądów, że do równouprawnienia jeszcze daleko, że wieś jest dyskryminowana przez miasto, rozpoczęły się głębokie procesy mające prowadzić do przebudowy wsi. Rozpoczyna się proces przejmowania przez wieś różnorodnych elementów, które wykształciło miasto. Pamiętnikarz numer 5090 (tom I, s. 109—116) zaczyna swą gospodarkę prowadzić z ołówkiem z rąku, a więc nie tylko pracować, aby nie zginąć z głodu, jak to było uprzednio, ale kalkulować tak swe poczynania w gospodarstwie, aby mu były one opłacalne. Jest więc nowy stosunek do pracy jako wartości mającej swą cenę rynkową zarówno w mieście, jak i na wsi. Jest to niezwykle ważny element zbliżający w zakresie postaw do pracy mieszkańca wsi do mieszkańca miasta.

Pamiętnikarz numer 4329 (tom I, s. 165—169) to rolnik podlaski, który otarł się o pracę w Warszawie, jest jednak patriotą swej wsi i chce ją przebudowywać poprzez krzewienie kultury, unowocześnienie systemu pracy tak, aby każdy, podobnie jak w mieście, pracował tylko osiem godzin. Chce, aby młodzieży było dobrze na wsi, aby maksymalnie miała na wsi te same udogodnienia, jakie ma młodzież miejska.

Oczywiście w wielu wypadkach podejmowana przez jednostkę próba



przebudowy wsi napotyka na opór nie tylko sąsiadów we wsi, ale i samej rodziny. Przykładem takiej sytuacji jest pamiętnik numer 5060 w tomie I, w którym dziewczyna wiejska chciałaby dokonywać zmian w gospodarstwie, ulepszać je, chciałaby wprowadzać w domu różne zdobycze miejskie. Napotyka jednak na sprzeciw ze strony konserwatywnego ojca. Dziewczyna myśli o opuszczeniu wsi i o migracji do miasta, nie czyni tego jednak ze względu na starszych już rodziców, którzy jej potrzebują do pracy, zresztą nie chce ze wsią zrywać, chce ją przebudowywać. Przykładów konfliktów w rodzinie, najczęściej między młodym pokoleniem, dążącym do zmiany w gospodarstwie, jego mechanizacji i wprowadzenia innych urządzeń, najczęściej pochodzących z miasta, a starym, konserwatywnym ojcem znajdujemy w pamiętnikach na każdym kroku. Nie trzeba dodawać, że mimo oporów zmiany te zachodzą.

Niejednokrotnie widać w pamiętniku optymizm co do przyszłości wsi. Przykładem tego jest pamiętnik pracownika Powiatowego Zarządu Kółek Rolniczych spod Suchej w woj. krakowskim, numer 3666 (tom I, s. 299—300). Autor opisuje swą wieś, dając charakterystykę mieszkańców i dzieląc zamieszkałe rodziny na chłopów, chłopo-rolników i chłopo-rzemieślników, następnie omawia poczynania, jakie wystąpiły we wsi po wojnie powodujące wzrost zamożności i kultury mieszkańców. Omawiana wieś nie jest typową wsią rolniczą. Jako miejscowość podgórska nastawiona jest na przyjmowanie turystów, rozwija się w niej chałupnictwo, podejmowane są rozmaite inicjatywy zbiorowe przynoszące pracę i dochód mieszkańcom.

Choć omówiona wyżej wieś nie jest typowa, jednak jak mówiliśmy, optymistycznych pamiętników widzących przyszłość wsi w podniesionej kulturze i zamożności jest wiele. Oczywiście autor takiego pamiętnika należy zawsze do działaczy, nie zważając na trudności i przeszkody stara się wprowadzać postęp i zmiany na lepsze w swojej wsi.

Zjawisko to jest charakterystyczne w warunkach rozwijającego się uprzemysłowienia kraju i możliwości migracji do miasta. Mimo właśnie tych warunków i mimo silnego procesu migracji do miast rodzi się niejako drugie zjawisko, przeciwstawne temu. Powstaje lokalny patriotyzm, wzmagą się przywiązanie do rodzinnej wsi i chęć ponoszenia dla niej ofiar, aby wieś ta rozwinęła się i podniosła na wyższy poziom.

Podobne zresztą zjawisko istniało na wsi polskiej przed drugą wojną. Obok tych, którzy wieś opuszczali przenosząc się do miasta dla podjęcia z trudem uzyskanej pracy lub nawet szukając chleba poza granicami kraju, był drugi odłam, który pozostawał na miejscu i starał się wieś przebudować. Zmieniły się jednak podstawy tej przebudowy. Przed drugą wojną rozwijał się samodzielny ruch kulturalny na wsi, jednak perspektywy zmiany sytuacji chłopów poprzez ten ruch były minimalne,

gdyż nie pozwalała na to istniejąca struktura społeczno-ekonomiczna, brak ziemi, brak odpływu wolnych rąk do pracy do miasta i do przemysłu.

Po wojnie stworzone zostały szerokie przesłanki do poprawy życia na wsi. Przeprowadzona została reforma rolna, rozpoczęto uprzemysławianie kraju. Dla tych, którzy na wsi pozostają, zostało stworzone pole do działania i pracy nad przebudową rolnictwa, pracy poza rolnictwem. Można powiedzieć, że ruch kulturowy i społeczny wsi w Polsce międzywojennej wisiał niejako w próżni, wprowadzał zmiany kulturalne i chciał modernizować gospodarkę, ale bez istotnych widoków na powodzenie przedsięwzięcia. W powojennych warunkach sytuacja zmieniła się o tyle, że zrealizowane zostały podstawowe reformy, do rozwijającego się przemysłu przesunięto ze wsi ludzi zbędnych, młodzieży udostępniono szkołę, a całej wsi ułatwiono dostęp do kultury w szerokim tego słowa znaczeniu.

Społeczno-zawodowe zróżnicowanie się rodziny zarówno miejskiej, jak i wiejskiej prowadzi do tego, że mieszkańcy miasta poznają życie chłopca i na odwrót — ludność wsi widzi bliżej codzienne życie miasta nie tylko poprzez pryzmat bogatych wystaw sklepowych, kawiarni i teatrów.

Młody licealista ze wsi rzeszowskiej (pamiętnik nr 4368, tom I, s. 496) będąc jeszcze w szkole odwiedza swe rodzeństwo na Śląsku i tam opanowuje go refleksja, że praca górnika jest bardzo ciężka, że, jak się wyraża, „życie nie jest nigdzie łatwe i nigdzie usłane różami” (s. 497).

Na każdym kroku uwidacznia się proces przechodzenia od zamkniętej społeczności wioskowej do szerszej społeczności ponadlokalnej narodowej i państwowej. W procesie tym miasto jako ośrodek zorganizowanego na wyższym stopniu życia społecznego, politycznego, kulturalnego i gospodarczego odgrywa pierwszorzędną rolę.

Należy zwrócić uwagę na rolę PGR-ów w procesach modernizacji wsi i związywania jej z miastem. W pierwszym okresie swej działalności PGR-y nie zawsze uzyskiwały pozytywną opinię chłopów ze względu na nie najlepszą organizację i nie najwyższą wydajność w produkcji. Opinia ta jednak zaczęła się zmieniać wraz z udoskonaleniami produkcji i samej organizacji tych gospodarstw.

Państwowe Gospodarstwa Rolne wniosły na wieś postęp w zakresie wprowadzania maszyn, zapewnienia lepszych i wyposażonych w różne udogodnienia mieszkań, uwolnienia swych pracowników od nadmiernej pracy, która tak często występowała w tradycyjnych gospodarstwach indywidualnych. Gospodarstwa te zadbały o urządzenia kulturalne dla swych pracowników — bibliotekę czy świetlicę z telewizją, żłobki i przed-

szkola dla dzieci, skrócony dzień pracy na wzór istniejący w mieście, urlopy, wczasy, ubezpieczenia itp.

Wśród pamiętnikarzy jest wielu takich, którzy opuścili swe konserwatywne i tradycyjne środowisko wiejskie, a nie zdołali się uplasować w mieście. Często po ukończonej szkole zawodowej podejmują oni pracę w PGR, widząc tu nadzieję na poprawę swej sytuacji życiowej, awansu społecznego i ekonomicznego.

Młody pamiętnikarz, student Uniwersytetu Wrocławskiego, pochodzący z Polesia (numer pamiętnika 5422, tom II, s. 622—644) opisuje, jak w dzieciństwie spędzonym na wsi Ziemi Zachodnich zazdrościł dzieciom z PGR, które miały więcej czasu na zabawy, lepszą opiekę, podobną do tej, jaką miały dzieci z miasta.

Nieco starsze pokolenie pamiętnikarzy, którzy swoje dzieciństwo spędzili przed wojną, wykazują silną postawę antydworską i zadowolenie z nowej sytuacji, która ich spotkała w PGR. Przykładem tych pamiętników mogą być pamiętniki zatytułowane „Rozbito dzwonek dworski” (nr 5326) lub „Dobrze nam tu w PGR-ze” (nr 5189) — oba znajdujące się w V tomie zbioru. Wprawdzie i młodsze pokolenie pamiętnikarzy, tych urodzonych przed samą wojną lub podczas wojny, także wykazuje postawę antydworską, postawa ta nie jest jednak tak pełna ładunku emocjonalnego i tak żywo przedstawionego stopnia krzywdy, jak to występuje u nieco starszych pamiętnikarzy, którzy z doświadczenia poznali sytuację rodziny zatrudnionej we dworze.

Studiując pamiętniki znajdzie się całą gamę objawów, świadczących o postępującej „urbanizacji wsi”. Jedną z podnoszonych często spraw jest walka o osobistą swobodę żony lub dziecka w rodzinie, które były w tradycyjnej wsi podporządkowane gospodarstwu, mężowi i ojcu. Wybór męża lub żony niezależnie od woli rodziców, zagwarantowanie sobie czasu na udział w pracach organizacji młodzieżowych, na lekturę i samokształcenie to przykłady upodabniania się rodziny wiejskiej do rodziny miejskiej.

Jak mówiliśmy, częste kontakty z miastem, liczne dojazdy do pracy w mieście ludzi zamieszkałych na wsi prowadzą do przyjmowania pewnych elementów miejskich. Znajdziemy więc liczne wypadki narastania konsumpcyjnego stylu życia i przepijania przez męża zarobionych pieniędzy, rozkład małżeństwa w wyniku związania się jednej ze stron z nowym partnerem zamieszkałym w mieście, planowanie rodziny przez żonę, powstawanie tendencji do zdobycia zawodu przez kobietę wiejską. Oto niektóre tylko przykłady tych przeobrażeń.

Włączanie się chłopca w szerszy system narodowy i państwowy ma rozmaite formy i nosi różne cechy. Dokonuje się to przez ruchliwość jednostki, która na dłuższy lub krótszy okres opuszcza swoją wieś, prze-

nosząc się do bardziej odległych miejscowości, najczęściej do miasta, celem ukończenia szkoły czy podjęcia pracy zarobkowej.

Stale czy nawet krótkotrwale migracje prowadzą do nabierania nowej samowiedzy społecznej przez jednostkę czy całe grupy ludzkie, stojące dotychczas w izolacji. Specjalne znaczenie ma tu przenikanie elementów miejskich do wsi często też i w odwrotnym kierunku. Z miasta przenikają nowe wzory za pośrednictwem robotników i inteligentów pracujących w mieście, a zamieszkałych lub okresowo przebywających na wsi.

Nie znaczy to, że wzajemne kontakty nie podtrzymują negatywnych wyobrażeń wśród tradycyjnych mieszkańców miasta o ludności wiejskiej. Pamiętnikarz numer 3228 opisuje, jak w Nowej Hucie przybyli ze wsi hodowali w mieszkaniach króliki i demolowali urządzenia mieszkań, rąbiąc m.in. drzewo (tom II, s. 160). Inny pamiętnikarz (nr 4537, tom II, s. 507), student medycyny w Białymstoku, opisuje zdumienie na widok toalet z bieżącą wodą, które ujrzeli po raz pierwszy chłopcy ze wsi zakwaterowani w Chełmie w internacie, gdzie mieszkali chodząc do szkoły.

#### ZAKOŃCZENIE

Pamiętnikarze operują jakoby dwoma idealnymi wzorami. Jednym, idealnym wzorem miejskim, według którego ludzie miasta żyją w dobrobycie, mniej się męczą w pracy, mają dużo rozrywki, swobody, pieniądze uzyskują co miesiąc. Drugi wzór dotyczy wsi, na której jest ciężka praca, brak swobody indywidualnej, podporządkowanie interesów jednostki sprawom rodziny i gospodarstwa.

Spotykana sporadycznie idealizacja życia na wsi związana jest z nadzieją na poprawę sytuacji, z tymi zjawiskami, które tę poprawę zapowiadają, a więc maszyny, elektryczność, kino wiejskie, klubo-kawiarnie itp. Nawet zbudowanie drogi, uruchomienie komunikacji autobusowej, nie mówiąc już o elektryfikacji, wymieniane są jako elementy poprawiające sytuację chłopca.

Nie obliczaliśmy procentowo opinii pamiętnikarzy, ale na ogół ci, którzy zostają na miejscu, zazdroszczą wyraźnie miastu, licząc tylko, że z czasem wieś w swej sytuacji kulturalno-ekonomicznej zbliży się do miasta.

Pamiętniki są niewątpliwie historycznym dokumentem wskazującym na przeobrażenia wsi i szukanie przez chłopca nowego miejsca w społeczeństwie rozwijającym się już na nowych zasadach, które przyniosła rewolucja polityczna, ekonomiczna i kulturalna.

Scharakteryzowane już aspekty w relacji wieś — miasto nie obejmują wszystkich przemian, które nastąpiły po wojnie. Trudno tu two-

ryć pełniejszą typologię problemów, gdyż niemal każdy pamiętnik podaje specyficzne zagadnienia. W skrótowym omówieniu problemu wieś — miasto zwróciliśmy uwagę na najważniejsze zagadnienia, zastrzegając się, że nie są to wszystkie problemy, a sam wybór ich dokonany został w sposób nieco arbitralny.

W gruncie rzeczy problematyka społeczna w omawianych pamiętnikach jest w dużej mierze zbliżona do problematyki występującej we wcześniejszych zbiorach pamiętnikarskich dotyczących stosunku wsi do miasta.

Jeden jest akcent nowy. Brak tutaj tej beznadziejności, którą widzimy w *Pamiętnikach chłopów*, w *Młodym pokoleniu chłopów*, nie mówiąc już o *Pamiętnikach bezrobotnych*, *Pamiętnikach emigrantów* czy pamiętnikach zebranych w latach pięćdziesiątych, przedstawiających lata międzywojenne (np. A. Bobruk — *Matka i syn*, Felis — *Życie za dniówkę*, Sudek — *Twarde ręce*). Istnieje wprawdzie często trudność w drodze ze wsi do miasta, istnieją często te same opory rodziców na wsi, którzy chcieliby trzymać syna lub córkę do pomocy w gospodarstwie, zwłaszcza że ruch emigracyjny ze wsi przybrał tak żywiołowy charakter, że często brakowało dziedzica, który by jako kontynuator rodziny i gospodarstwa na wsi przejął rodzinną zagrodę.

Przeważająca większość pamiętników mimo dramatycznych często przeżyć ich autorów kończy się przecież akcentem optymistycznym. Pamiętnikarzowi udało się ustabilizować w mieście, znaleźć zawód, pracę, mieszkanie, założyć rodzinę. Tym właśnie różnią się od pamiętników z lat międzywojennych, gdzie uplasowanie się w mieście było wyjątkiem, a pamiętnikarz bądź powracał na wieś, bądź pozostawał w połowie drogi między miastem a wsią dostając się bardzo często w szeregi lumpenproletariatu.

Przytoczone przez nas pamiętniki to przykłady autorów uwikłanych pozornie w tych samych trudnościach, na które natrafiali pamiętnikarze międzywojenni w swej drodze do miasta.

Większość pamiętnikarzy, mimo że napotyka na różne przeszkody w swej wędrówce do miasta i nieraz wstydzi się swego wiejskiego pochodzenia, jednak po pewnym okresie odnajduje się, stając się właśnie często dumna z powodu swego chłopskiego pochodzenia. Niektórzy nie tylko utrzymują kontakty ze wsią i z rodziną po przeniesieniu się do miasta, ale starają się w jakiś sposób oddziaływać, aby wieś podnieść na wyższy poziom, unowocześnić ją. Są tacy, którzy podjąwszy pracę w mieście chcą jednocześnie mieszkać na wsi. Są inni, którzy mogliby się urządzić w mieście, jednak wracają na wieś chcąc ją przebudowywać i przekształcać. W swych dążeniach nie widzą tej beznadziejności, która była tak charakterystyczna dla pamiętnikarzy międzywojen-

nych. Wieś mimo trudności zbliża się do miasta. Liczni pamiętnikarze zwracają uwagę na zmiany we wsi, związane m.in. z wprowadzeniem elektryczności, rozpowszechnieniem różnych maszyn, spopularyzowaniem szkoły, książki, gazety, radia i telewizji. Traktując te innowacje jako elementy awansu społeczno-kulturalnego wsi widzą jednocześnie w tym zbliżenie wsi do poziomu miasta, umożliwienie chłopu korzystania z wielu zdobyczy, które dawniej były przywilejami ludności miejskiej.

Poważna część pamiętnikarzy to osoby, które w ciągu całej swej biografii są związane ze wsią. Jedni kończą szkołę w mieście, ale powracają na wieś, do rolnictwa, które chcą udoskonalić dzięki wiedzy zdobytej w szkole rolniczej. Inni po szkole wracają na wieś w charakterze nauczycieli, działaczy młodzieżowych, spółdzielczych, politycznych. Są i tacy, którzy na wsi skończyli jedynie szkołę podstawową, a po szkole znaleźli się przez krótki czas w mieście na różnych kursach, obozach młodzieżowych, szkoleniach rolniczych itp. Osoby te otarły się o życie w mieście, widzą wielką różnicę między sytuacją mieszkańca wsi. Całą jednak swą przyszłość wiążą ze wsią i rolnictwem, chcąc przekształcać tradycyjne środowisko wiejskie, podnosić na wyższy poziom produkcję rolniczą, wprowadzać na wieś nowe zdobycze i urządzenia, modernizować ją i wszelkie możliwe elementy życia miejskiego zaprowadzać na wsi. Oczywiście u osób tych nie ma kompleksu niższości wobec miasta, przeciwnie mają one poczucie roli w społeczeństwie, jaką ma pełnić nowoczesna wieś i nowoczesne rolnictwo.

Wydaje się, że pamiętniki w poważnym zakresie mają już charakter historyczny. Dają charakterystykę różnych zjawisk i procesów, jakie się niemal skończyły lub nie istnieją już wcale. W szeregu pamiętników widać radość pamiętnikarza na skutek wprowadzenia światła do wsi rodzinnej i wielkie nadzieje na zmianę życia pod wpływem elektryczności, przynoszącej inny styl życia pod wielu względami, dającej różne udogodnienia w życiu codziennym, jak żelazko, pralka, maszyna w gospodarstwie, przybliżającej kulturę poprzez radio lub telewizor. W innych pamiętnikach wyrażana jest radość w wyniku budowy drogi, połączenia autobusowego, budowy szkoły we wsi lub pierwszych we wsi maszyn rolniczych.

Od zbierania pamiętników minęło niespełna 20 lat, a wiele elementów tych pamiętników nie powtórzyłyby się w pamiętnikach, gdyby były one pisane w chwili obecnej. Wieś bez światła należy w Polsce do wyjątków, a wyrażana radość z powodu radia, książki, pralki lub telewizora nie powtórzyłaby się w pamiętnikach pisanych w chwili obecnej. Są to zdobycze osiągnięte przez przeważającą większość rodzin chłopiskich.

Tak samo przeważająca większość wsi posiada w niedalekim zasięgu komunikację autobusową i połączenie z szerszym światem, ułatwia-

jące ludziom ze wsi dojazd do pracy w mieście lub do szkoły. Nie należy zamykać oczu na przemiany wsi w zakresie wprowadzania różnego rodzaju maszyn w gospodarstwie, które już spowszedniały w znacznym stopniu. O ile nie własne to maszyny kółka rolniczego lub innej instytucji są na ogół dostępne dla gospodarstwa indywidualnego i nie stanowią takiego novum, jakie stanowiły w okresie zbioru pamiętników „Młodego Pokolenia Wsi Polski Ludowej”.

Motocykle lub samochody, które stanowiły takie podniecenie i taką sensację 20 lat temu, stają się na wsi czymś bardziej powszednim, czymś, co można porównywać do roweru w latach międzywojennych. Chociaż na motoryzację wsi należy patrzeć w odpowiednich perspektywach, jednak trzeba stwierdzić, że poczyniła ona wyraźne już postępy, a motocykl lub samochód nie jest takim dobrem wyjątkowym, jak to było w okresie zbierania pamiętników.

Piszemy o tym wszystkim, aby zwrócić uwagę na tempo przemian na wsi, na tempo jej „urbanizacji” i zbliżania się do miasta. Pralka lub elektryczne żelazko, lodówka lub telewizor są nadal na wsi w mniejszym stopniu rozpowszechnione niż w mieście, jednak trzeba stwierdzić, że na tym odcinku modernizacja wsi poczyniła bardzo wyraźne i oczywiste postępy.

Zwracamy uwagę na te sprawy, aby podkreślić raz jeszcze, że półfeudalne stosunki, w jakich znajdowała się wieś w porównaniu z miastem, coraz bardziej stają się przeszłością, że wieś korzysta w coraz szerszym zakresie z tych dóbr, które dawniej były dostępne dla miasta, że dystans ekonomiczny, kulturowy i społeczny dzielący wieś od miasta wyraźnie się zmniejsza.

Wprowadzenie ubezpieczeń lekarskich, system emerytur i innych zdobyczy właściwych do niedawna wyłącznie dla ludzi z miasta świadczy o dalszym postępie wsi, o wyrównywaniu się szans i stylu życia, konsumpcji ekonomicznej i kulturowej.

Oczywiście, jeżeli spojrzymy na różne zjawiska od strony statystycznej, stwierdzimy nadal, że wieś pod wieloma względami jest opóźniona w rozwoju w zestawieniu z miastem. Jest na niej mniej telefonów i samochodów, mniej wodociągów, mniej łazienek w mieszkaniach, mniej lekarzy itp., pod wieloma względami widoczne jest nadal tradycyjne zacofanie chłopca. Wydaje się jednak, że sytuacja zmieniła się o tyle, że dystans społeczno-ekonomiczny i kulturowy z każdym rokiem zmniejsza się, że pod tymi względami, gdzie różnica nie jest związana ze specyfiką zawodu rolnika, różnice między miastem a wsią zanikają w sposób wyraźny.

Chociaż jeszcze w chwili obecnej widoczny jest proces odpływu ludności ze wsi do miasta, to jednak sama wieś podnosi się właśnie dzięki

temu. Podnosi się jej zamożność, podnosi się spożycie dóbr ekonomicznych, uczestnictwo w kulturze. Z konieczności pozostali na wsi muszą uprawiać ziemię przy użyciu maszyn, zdobywają więcej czasu wolnego na wypoczynek, na przyswojenie dóbr kulturalnych, mają coraz większe widoki konsumpcji ekonomicznej na tym samym stopniu, jaki osiągnęła ludność miejska.

Łatwość opuszczenia wsi, wyjazdu niemalże każdego dnia do miasta spowodowała wyraźną autonomizację życia jednostki na wsi, wyzwolenia się jej spod wpływu tradycji, opinii publicznej, istniejących na wsi autorytetów. Te właśnie cechy życia w wielkiej mierze były przedmiotem zazdrości ze strony ludności wiejskiej wobec ludności miejskiej.

Nasylenie się wsi inteligencją i różnicowanie się struktury zawodowo-społecznej wsi zbliża ją wyraźnie do miasta.



BOŻENNA CHMIELEWSKA

## Z BADAŃ NAD SPOŁECZNO - EKONOMICZNYMI I KULTUROWYMI KONSEKWENCJAMI MIGRACJI NA POMORZU ŚRODKOWYM W LATACH 1975 i 1976\*

Treść: Założenia badawcze i tok badań. — Kierunki i motywy przemieszczeń. — Wpływ migracji na drogę zawodową: rodzaj głównego źródła utrzymania w poprzedniej siedzibie i po migracji; czynniki różnicujące sposób znajdowania pracy; dział gospodarki stanowiący źródło utrzymania przed migracją i po migracji; zmiana funkcji zawodowej; średni dochód miesięczny w poprzednim i obecnym miejscu zamieszkania; ocena wpływu zmiany miejsca zamieszkania na drogę zawodową; ocena wpływu migracji na pozycję zawodową. — Wpływ migracji na warunki mieszkaniowe: rodzaj własności budynku w poprzedniej i w obecnej siedzibie; liczba gospodarstw domowych i liczba osób na izbę w poprzednim i w obecnym miejscu zamieszkania a kierunki przemieszczeń; liczba gospodarstw domowych i liczba osób na izbę w poprzednich i w obecnych miejscach zamieszkania a cechy społeczno-demograficzne migrantów; wyposażenie mieszkania w poprzedniej i obecnej siedzibie; okres oczekiwania na mieszkanie. — Wpływ migracji na życie twarzyskie i kulturalne: kontakty sąsiedzkie i towarzyskie; korzystanie z instytucji kulturalno-oświatowych.

### ZAŁOŻENIA BADAWCZE I TOK BADAŃ

Badania socjologiczne, dotyczące konsekwencji migracji wewnętrznych w Polsce po drugiej wojnie światowej, globalnie rzecz biorąc rozpatrywały dwa aspekty — stabilizowanie się ludności zasiedlającej ziemi zachodnie i północne, a w dalszej kolejności jej adaptację i integrację społeczną, ekonomiczną i kulturową<sup>1</sup> oraz związki ruchów migra-

\* Artykuł opracowano na podstawie wyników badań zrealizowanych w Koszalińskim Ośrodku Badań Naukowych w ramach Problemu Węzłowego nr 11.5 pt. „Optymalizacja struktur i procesów demograficznych w Polsce Ludowej”. Prowadzonymi w KONB badaniami o zakresie demograficznym kieruje E. Z. Zdrojewski. Koordynatorem I stopnia problemu węzłowego jest Instytut Gospodarstwa Społecznego Szkoły Głównej Planowania i Statystyki w Warszawie. Zespołowi koordynacyjnemu przewodniczą: M. Latuch i K. Romaniuk.

<sup>1</sup> Między innymi S. Nowakowski, *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*, Poznań 1957; S. Nowakowski, *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*, Poznań

cyjnych z industrializacją i rozwojem ośrodków miejskich w całym kraju<sup>2</sup>. Demografowie podejmowali badania nad procesami przemian strukturalnych i kształtowaniem się zasobów siły roboczej w mieście i na wsi<sup>3</sup>. Ich zainteresowania koncentrowały się głównie, chociaż oczywiście nie wyłącznie, na skutkach ruchliwości zmierzającej ku ośrodkom miejskim w rejonach uprzemysłowionych.

Badania nad społeczno-ekonomicznymi i kulturowymi konsekwencjami migracji na Pomorzu Środkowym w latach 1975 i 1976 objęły różne kierunki przemieszczeń przestrzennych, a ich uwarunkowania upatrywały przede wszystkim w zmienności układów, towarzyszącej reformie administracyjnej kraju i reorganizacji różnych urzędów i instytucji o zasięgu gminnym, powiatowym i wojewódzkim<sup>4</sup>. Analizie poddane zostały czynniki implikujące konsekwencje przemieszczeń w kategoriach awansu lub degradacji. Założenie wstępne było następujące<sup>5</sup>: łączny awans spo-

---

1960; K., Zygułski, *Repatriaci na Ziemiach Zachodnich. Studium socjologiczne*, 1960; K. Zygułski, *Repatriaci na Ziemiach Zachodnich. Studium socjologiczne*, Poznań 1964; B. Chmielewska, *Społeczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich, na przykładzie pięciu wsi w województwie zielonogórskim*, Poznań 1965; *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich. Szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim*, praca zbiorowa pod red. Z. Dulczewskiego, Poznań, 1961; *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, praca zbiorowa pod red. W. Markiewicza, P. Rybickiego, Poznań 1967; *Społeczność Ziemi Zachodnich. Studium porównawcze wyników badań socjologicznych w województwie zielonogórskim w latach 1958—1960 i 1968—1970*, praca zbiorowa, red. Z. Dulczewski, Poznań 1971.

<sup>2</sup> W. Markiewicz, *Społeczny proces uprzemysłowienia. Kształtowanie się zakładów produkcyjnych w konińskim rejonie górniczo-energetycznym*. Poznań 1962; M. Pohoski, *Migracje ze wsi do miast*, Warszawa 1963; M. Mirowski, *Migracje do Warszawy. Rola napływu ludności w procesach rozwoju ośrodka wielkomiejskiego: aktualny stan i czynniki selekcji migrantów*, Wrocław 1968; Z. A. Żechowski, *Przemiany małych miast w procesie uprzemysłowienia. Studium nad miasteczkami powiatu konińskiego*, Poznań 1973.

<sup>3</sup> Między innymi I. Turnau, *Studium nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*, Poznań 1960; M. Latuch, *Migracje wewnętrzne na tle industrializacji*, Warszawa 1970; E. Z. Zdrojewski, *Procesy przemian demograficznych w województwie koszalińskim w latach 1946—1968*, Poznań 1972; W. Herer, W. Sadowski, *Migracja z rolnictwa, efekty i koszty*, Warszawa 1975; W. Iżyk, *Ruchy migracyjne w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1975; I. Fierla, *Migracja ludności w Polsce a uprzemysłowienie*, Warszawa 1976.

<sup>4</sup> Temat ten podjęty został w Koszalińskim Ośrodku Badań Naukowych przez B. Chmielewską przy współpracy E. Proch-Masłowskiej i J. Siedlaka. Mieści się on w cytowanym problemie węzłowym.

<sup>5</sup> B. Chmielewska, J. Siedlak, *Niektóre założenia i problemy badawcze sondażu dotyczącego uwarunkowań i konsekwencji mobilności przestrzennej na Pomorzu Środkowym*, „Koszalińskie Studia i Materiały”, 1977, nr 4, s. 85—95. Podobne założenia przyjęli między innymi: K. Zagórski, *Zmiany struktury i ru-*

łeczno-ekonomiczny i kulturowy dokonać się może w przypadku migracji ze wsi do miast różnej wielkości oraz z małych miast do dużych, jeżeli przemieszczenia te dokonują się równolegle ze zmianą:

— miejsca zamieszkania przy zachowaniu obecnego zawodu i stanowiska, lecz po uzyskaniu wyższej płacy,

— miejsca pracy przy zachowaniu obecnego zawodu, lecz objęciu stanowiska dającego wyższy prestiż i wyższe uposażenie lub tylko wyższe uposażenie,

— miejsca pracy przy zachowaniu obecnego stanowiska, lecz podjęciu nowego zawodu dającego wyższy prestiż i wyższe uposażenie.

Degradacja społeczno-ekonomiczna występuje najczęściej w przypadku przemieszczeń uwarunkowanych:

— zdaniem gospodarstwa rolnego w zamian za rentę,

— zaprzestaniem wykonywania zawodu (pozarolniczego),

— utratą stanowiska kierowniczego lub wyżej płatnego.

Różne odcienie degradacji kulturowej mogą być związane z przeniesieniem do mniejszego miasta lub na wieś, gdzie dostęp do instytucji kulturalnych jest utrudniony i na skutek tego rzadszy.

W pierwszej fazie badań na podstawie materiałów uzyskanych w wojewódzkich urzędach statystycznych Koszalina i Słupska przeprowadzona została analiza przemieszczeń ludności zarówno w obrębie obu województw wchodzących w skład terytorium Pomorza Środkowego, jak i w przepływie międzywojewódzkim <sup>6</sup>.

Wstępne obliczenia pozwoliły na ustalenie rozmiarów migracji brutto i wytypowanie jednostek administracyjnych do dalszych badań. Przy ich doborze przyjęliśmy zasadę podziału miast i gmin na klasy według kryterium liczby mieszkańców zastosowanego w badaniach Głównego Urzędu Statystycznego <sup>7</sup>.

Z każdej klasy wybrane zostały te jednostki administracyjne, które charakteryzowały się najwyższym wskaźnikiem ruchu wędrownego — napływu i odpływu ludności. W województwie koszalińskim wytypowano do badań 22 jednostki, a w województwie słupskim 19 jednostek. W sumie badania przeprowadzono w 12 miastach i 29 gminach, stanowiących 42,5% ogółu miast i gmin znajdujących się na obszarze Pomorza Środkowego.

*chliwość społeczno-zawodowa w Polsce*, [w:] *Statystyka Polski*, Warszawa 1976; J. Witkowski, *Migracje jako element ruchliwości społecznej i pracowniczej*, referat przygotowany na Międzynarodowe Seminarium zorganizowane przez Instytut Gospodarstwa Społecznego SGPiS, Główny Urząd Statystyczny i Koszaliński Ośrodek Naukowo-Badawczy w Kołobrzegu w październiku 1978 r.

<sup>6</sup> Obliczenia dokonał J. Siędlak.

<sup>7</sup> „Biuletyn GUS”, 1976, nr 000059, tabele wyników badań dotyczących migracji wewnętrznych z 1974 r.

W klasie VII, do której zalicza się jednostki wiejskie nie przekraczające 5 tys. mieszkańców, znajduje się 12 badanych gmin — z terenu województwa koszalińskiego: Biały Bór, Biesiekierz, Gościno, Mielno, Rąbino i Rymań, a z terenu województwa słupskiego: Czarne, Kołczygłowy, Potęgowo, Rzeczenica, Trzebielino i Wicko.

W klasie VIII, obejmującej gminy zamieszkałe przez 5—7 tys. mieszkańców, wytypowaliśmy do badań 10 jednostek — w województwie koszalińskim: Grzmiąca, Manowo, Malechowo, Polanów i Świeszyno, a w województwie słupskim: Damnica, Dębnicę Kaszubską, Kępice, Miastko i Przechlewo.

W dwóch najwyższych klasach: IX, do której zalicza się gminy zamieszkałe przez 7—9 tys. mieszkańców, i X — powyżej 10 tys. mieszkańców, wybraliśmy Będzino, Białogard, Połczyn Zdrój i Szczecinek z terenu województwa koszalińskiego oraz Kobylnicę, Sławno i Słupsk z terenu województwa słupskiego.

Do klasy VI zaliczane są z kolei najmniejsze miasta, nie przekraczające 5 tys. mieszkańców. W tej klasie wybraliśmy dwa miasteczka — Karlino i Czarne. Klasa V to również klasa małych miast, zamieszkałych przez nie więcej niż 10 tys. osób. W niej znajduje się wytypowane do badań Drawsko Pomorskie i Miastko. Spośród miasteczek o liczbie ludności nieco większej — od 10 do 20 tys., wybraliśmy Darłowo, Świdwin i Ustkę. Te miasteczka reprezentują klasę IV, III natomiast: Kołobrzeg, Lębork i Szczecinek, dawne siedziby władz powiatowych, zamieszkiwane przez 20 do 50 tys. osób. W klasie II znajduje się Słupsk i Koszalin, miasta wojewódzkie posiadające więcej niż 50 tys., lecz mniej niż 100 tys. mieszkańców. Badania przeprowadzone były zarówno w Słupsku, jak i w Koszalinie. W tej klasie reprezentacja stanowi 100%, we wszystkich innych 40—60%.

Do klasy I, do której zalicza się miasta powyżej 100 tys. mieszkańców, nie należy żadne z miast Pomorza Środkowego.

W każdej z wytypowanych jednostek administracyjnych dokonano systematycznego doboru próby respondentów z zachowaniem proporcji w odniesieniu do liczby osób tam meldowanych w 1975 r. Po przeprowadzeniu wywiadów zakwalifikowano do analizy 1021 ankiet<sup>8</sup>. Respondentami były głównie osoby pełniące funkcję głowy rodziny, stąd znalazło się wśród nich 66% mężczyzn. Informowali oni również o sprawach dotyczących współmałżonek, podobnie jak kobiety podawały dane odnośnie do sytuacji swych mężów.

---

<sup>8</sup> Kwestionariusz ankiety opracowała B. Chmielewska przy współpracy J. Siedlaka. Sondaż ankietowy zorganizowało i przeprowadziło Międzywydziałowe Koło Socjologiczne Studentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Słupsku w maju i w czerwcu 1977 r.

W grupie badanych dominują ludzie w wieku od 25 do 45 lat — 68%. Stosunkowo dużo osób ma wykształcenie średnie i wyższe niż średnie — 57%, a około 20% ma dyplomy wyższych uczelni. Młody wiek i wysoki poziom wykształcenia to cechy charakterystyczne dla większości migrantów z lat 1975 i 1976, przemieszczających się na teren Pomorza Środkowego lub w jego obrębie. Jak podaje E. Z. Zdrojewski<sup>9</sup>, w końcu 1974 r. w województwie koszalińskim (obecny obszar województw koszalińskiego i słupskiego) osoby z wyższym wykształceniem stanowiły 4,3% ogółu pracowników pełnozatrudnionych w gospodarce społecznej, a z wykształceniem średnim zawodowym 14,6%. Zestawienie tych danych określa specyfikę populacji migrantów.

Motywy przemieszczeń były ustalone na podstawie sondażu ankietowego.

#### KIERUNKI I MOTYWY PRZEMIESZCZEŃ

Blisko 50% badanych migrantów to osoby zasiedziały w poprzednich miejscach zamieszkania: 28% respondentów mieszkało w nich od urodzenia, a 21% dłużej niż 10 lat; krócej niż rok przebywało tam zaledwie 3% badanych, a dłużej wprawdzie niż rok, lecz krócej niż 5 lat — 29%. Pozostałe osoby mieszkały w poprzednich siedzibach 5—10 lat.

Niezależnie od okresu zasiedzenia bezpośrednio przed ostatnim przemieszczeniem ustalano częstotliwość przemieszczeń poprzedzających ostatnią migrację. Stosunkowo najwięcej respondentów (62%) zmieniało w ciągu swego życia miejsce zamieszkania 2—5 razy, 28% migrowało tylko raz. Pozostali zmieniali siedzibę 6 i więcej razy, lecz więcej niż 10 razy przemieszczało się tylko 9 osób (1%).

Istnieje wyraźny związek między częstotliwością przemieszczeń a wiekiem badanych. Niemal połowa ankietowanych w wieku powyżej 65 lat zmieniła miejsce zamieszkania co najmniej 10 razy, podczas gdy 63% respondentów, którzy nie przekroczyli jeszcze 25 roku życia, przenosiło się w latach 1975—1976 pierwszy raz.

Ponad 60% przemieszczeń dokonanych w badanym okresie to migracje w obrębie Pomorza Środkowego. Ze względu na reformę administracyjną wzrosła w porównaniu z poprzednim okresem ilość migracji określanych jako międzywojewódzkie, lecz była to głównie wymiana ludności między województwem słupskim i koszalińskim.

Badając kierunki migracji ustalono, w którym województwie ankietowani urodzili się, w którym uzyskali ostatnie świadectwo lub dyplom

---

<sup>9</sup> E. Z. Zdrojewski, *Problematyka demograficzna Pomorza Środkowego w latach 1950—1990*, Koszalin 1976, s. 90.

ukończenia szkoły i w którym mieszkali przed przemieszczeniem się na teren Pomorza Środkowego. Najwięcej osób urodziło się w województwie koszalińskim — 20%, oraz w województwie śluskim — 14%, ponadto w województwach: gdańskim — 7% osób, poznańskim — 6% osób, w warszawskim, bydgoskim i szczecińskim ogółem 15%. W populacji badanych migrantów przeważają liczebnie osoby urodzone na obszarze województw: koszalińskiego i śluskiego oraz sąsiednich.

Również najwięcej osób uzyskało dyplomy lub świadectwa ukończenia szkoły w obrębie województwa koszalińskiego — 30%, lub śluskiego — 20%, a ponadto w województwie gdańskim — 8% i poznańskim — 7%.

Miejscem ostatniego zameldowania dla większości badanych były województwa: koszalińskie (30%) i śluskie (30%). Z sąsiednich województw najwięcej przybyszów dały: gdańskie — 8%, szczecińskie — 7% i poznańskie wraz z bydgoskim — po 3%.

Ustalano także, w jakich środowiskach mieszkalnych respondenci urodzili się, w jakich byli zameldowani przed ostatnim przemieszczeniem i jakie były celem ostatniej ich migracji. Miejscem urodzenia 55% badanych była wieś, 31% przyszło na świat w małych miastach, a 14% w miastach wojewódzkich. Przed ostatnią migracją na wsi mieszkało 42% badanych, w małych miastach 40%, a w dużych 18%. Natomiast celem ostatniego przemieszczenia dla 30% była wieś, dla 33% małe miasto, a dla 37% miasta wojewódzkie — Koszalin lub Słupsk. Potwierdziły się więc i w tych badaniach liczne stwierdzenia demografów o nasilających się migracjach do dużych ośrodków miejskich.

Przy wyróżnieniu kierunków<sup>10</sup> przemieszczeń wskazać można, że najliczniejsze są jednak migracje ze wsi do innych wsi. Tak przemieściło się 20% badanych, podczas gdy np. z małych miast do dużych — 18%, z małych miast do innych małych miast — 15%, ze wsi do małych miast — 13%, a ze wsi do dużych miast — 10%. Najrzadziej zdarzały się wyjazdy z dużych miast, jakkolwiek z dużych ośrodków miejskich do in-

<sup>10</sup> Demografowie wyróżniają w swych badaniach nad migracjami cztery kierunki przemieszczeń: wieś — miasto, miasto — wieś, miasto — miasto i wieś — wieś (por. między innymi E. Rosset, *Demografia Polski. Procesy migracyjne*, t. 1, Warszawa 1975, rozdział IV, s. 512—576, albo M. Latuch, *Migracje wewnętrzne w Polsce na tle industrializacji*, Warszawa 1970). Badania socjologiczne, chcąc ustalić konsekwencje społeczne i kulturowe przemieszczeń, nie mogły ograniczać się do tak ogólnego wyróżnienia. W szczególności konsekwencje kulturowe są odmienne i to zarówno w zależności od typu miasta będącego uprzednią siedzibą, jak i od rangi ośrodka, do którego skierowana jest migracja. Odmienności kulturowe są znaczne, jeżeli poprzednie innej rangi miejsce zamieszkania było siedzibą od urodzenia lub przez więcej niż 10 lat.

nych dużych przemieściło się 90%. Z dużych miast do mniejszych i na wieś udało się niewiele osób.

Na kształtowanie się kierunków przemieszczeń na podstawie określonego podłoża społecznego i gospodarczego zwracał uwagę między innymi E. Rosset. Zarówno w wydanej kilka lat temu pracy o problematyce demograficznej województwa kieleckiego, jak i w książce *Demografia Polski* pisał, iż ożywienie migracyjne na wsi jest nierównie większe niż w mieście. Podczas gdy na zachodzie Europy dominacja wędrowek: wieś — wieś, należy już do przeszłości, w Polsce stale jeszcze stosunkowo najliczniejsze są przemieszczenia właśnie w tym kierunku<sup>11</sup>.

Zarysowały się pewne korelacje pomiędzy kierunkami przemieszczeń a cechami społeczno-demograficznymi badanych. Respondenci najmłodsi znaleźli się w znacznym procencie wśród migrujących z dużych i małych miast na wieś<sup>12</sup>. Najliczniej występują wśród przenoszących się z dużych miast do małych ośrodków miejskich i na wieś ludzie w wieku 26—35 lat (50%). Z małych miast do innych małych miast i z dużych do dużych, a przede wszystkim z małych ośrodków miejskich do większych przenosili się najliczniej respondenci w średnim wieku (36—45 lat) i starsi, w wieku 46—55 lat. Celem przemieszczeń osób najstarszych były głównie małe miasteczka.

Badani z wykształceniem niepełnym podstawowym przenosili się głównie ze wsi do innych wsi i małych miast, podczas gdy posiadający wykształcenie średnie, policealne lub wyższe zmięrali przede wszystkim ku dużym ośrodkom miejskim. Dla 62% badanych z wykształceniem wyższym celem przemieszczenia były duże miasta, a wieś tylko dla 14%. Podobnie kształtowała się sytuacja w przypadku respondentów z wykształceniem policealnym. 44% ankietowanych z dyplomami szkół pomaturalnych przeniosło się do dużych miast, a 22% na wieś. Wśród migrujących ze wsi do wsi 10% stanowiły osoby nie posiadające pełnego wykształcenia podstawowego. W grupie migrujących z dużych miast do innych dużych miast nie było w ogóle osób, które by nie ukończyły szkoły podstawowej, natomiast 37% posiadało wykształcenie średnie lub policealne, a 49% wyższe.

A. Ochocki w referacie przygotowanym na Międzynarodowe Seminarium pt. „Narodowy Spis Powszechny 1978 jako źródło o migracjach

<sup>11</sup> E. Rosset, *Obraz demograficzny Ziemi Kieleckiej*, Warszawa 1970, oraz *Demografia...*, s. 533.

<sup>12</sup> Jest to zjawisko nowe, które należy bardziej szczegółowo prześledzić nie tylko na podstawie sondażu ankietowego. Wszystkie dotychczasowe badania jednoznacznie stwierdzały odpływ ze wsi ludzi młodych, głównie kobiet.

ludności w Polsce”<sup>13</sup> przedstawił wnioski dotyczące migracji osób z wykształceniem wyższym na podstawie danych statystycznych z lat 1970—1976. Wiele ustaleń dotyczących sytuacji ogólnej w Polsce odnosi się też do obserwowanej na Pomorzu Środkowym. I w tym rejonie osoby o wyższym statusie wykształcenia wykazują na ogół większą skłonność do przemieszczeń terytorialnych, przy czym migrują częściej na dalsze odległości. W przemieszczeniach międzywojewódzkich ich udział jest przeważający.

Rozpatrując dane zawarte w „Roczniku Demograficznym”, przedstawiające kierunki migracji ludności Polski w latach 1975 i 1976, A. Ochocki stwierdza, iż wraz ze wzrostem wykształcenia migrantów rośnie ich udział wśród przemieszczających się z miast do miast. Rejestruje także ubytek osób z wykształceniem wyższym na wsi na skutek migracji do ośrodków miejskich, a ponadto odpływ kadr wysoko kwalifikowanych z małych miast. Od 1976 r. przyrost tej kategorii ludności notuje się jedynie w miastach liczących powyżej 50 tys. mieszkańców.

Przystępując do badań na Pomorzu Środkowym przewidziano możliwość wystąpienia 23 różnych motywacji, uzasadniających przemieszczenia do innych miejscowości. Ankietowani przytoczyli niemal wszystkie uzasadnienia. Zostały one zebrane w 7 kategorii w związku z wymienionymi przyczynami: I — zatrudnienie poza rolnictwem, II — przejęcie lub zamiana gospodarstwa rolnego, III — założenie lub zamiana zakładu rzemieślniczego (usługowego), IV — uzyskanie lub zamiana mieszkania, V — sprawy rodzinne, VI — sprawy zdrowotne, VII — zaprzestanie pracy zarówno w rolnictwie, jak i poza rolnictwem. 53% przemieszczeń nastąpiło ze względów wiążących się z pracą, a 37% ze sprawami mieszkaniowymi.

Różnice wynikające z kierunku przemieszczenia nie były istotne, natomiast płęć różnicowała częstotliwość występowania poszczególnych motywacji. Znacznie więcej mężczyzn uzyskało przeniesienie służbowe, również więcej mężczyzn liczyło na wyższą płacę po podjęciu pracy w innym miejscu zamieszkania i w przeważającej liczbie mężczyźni otrzymywali w innej siedzibie mieszkanie. Natomiast kobiety częściej przenosiły się w celu uzyskania zatrudnienia zgodnego z wykształceniem, aby uzyskać lepsze warunki pracy i aby prowadzić wspólne gospodarstwo z rodziną lub nowo poślubionym małżonkiem.

Niektóre motywy są w sposób szczególnie związane z wiekiem migrantów. I tak przeniesienia służbowe dotyczyły głównie osób w wie-

<sup>13</sup> A. Ochocki, *Migracje osób z wyższym wykształceniem*, referat przygotowany na międzynarodowe seminarium zorganizowane w październiku 1978 r. w Kolobrzegu przez Instytut Gospodarstwa Społecznego SGPiS, Główny Urząd Statystyczny i Koszaliński Ośrodek Naukowo-Badawczy.



ku powyżej 55 lat i w dużej mierze w wieku 36—55 lat, natomiast ludzie młodszy (18—25 lat) przenosili się przede wszystkim, aby uzyskać pracę, w większości przypadków była to ich pierwsza praca zgodna z wykształceniem. Ze względów mieszkaniowych przeprowadzali się do innych miejscowości ludzie ze wszystkich kategorii wieku, ale wśród nich największy procent stanowili stosunkowo młodzi, w wieku 26—35 lat. O konieczności zmiany klimatu informowali głównie ludzie starsi.

W bardzo wyraźny sposób motyw migracji różnicuje wykształcenie. Osoby z wykształceniem średnim i wyższym niż średnie najczęściej uzasadniały przemieszczenie do innej siedziby przeniesieniem służbowym. Posiadający wykształcenie wyższe rzadziej niż inni w tej grupie mówili o chęci uzyskania wyższego stanowiska i wyższej płacy, niemniej przeniesienie służbowe zazwyczaj wiązało się z awansem. Wśród motywujących migrację względami mieszkaniowymi ludzie z wyższym wykształceniem stanowią zdecydowaną mniejszość.

Fakt, iż ponad 50% motywacji przemieszczeń wiąże się z zatrudnieniem, tłumaczyć należy wyjątkową sytuacją lat 1975 i 1976, powstałą na skutek przeprowadzenia zmian w administracji terenowej i koniecznością obsadzenia nowych stanowisk odpowiednio przygotowaną kadram, której brakowało w poszczególnych miejscowościach podniesionych do wyższej rangi.

W badanej populacji migrantów stosunkowo duży był procent osób z wykształceniem wyższym i ten fakt również miał niewątpliwy wpływ na ukształtowanie się proporcji decyzji migracyjnych. Ludzie z wyższym wykształceniem częściej niż inni nie tylko w okresie reorganizacji administracji terenowej kraju zmieniają miejsce zamieszkania ze względu na możliwość podjęcia pracy zawodowej w innej miejscowości, na wyższym stanowisku lub w lepszych warunkach. Wskazują na to wyniki badań przeprowadzonych przez Departament Badań Demograficznych i Społecznych Głównego Urzędu Statystycznego w Warszawie. Sondażem ankietowym objęto 4% próbę ludności migrującej w 1974 r.

Omawiając wyniki tych badań A. Ochocki<sup>14</sup> wskazuje, że o ile w przypadku ogółu badanych zdecydowana większość przemieszczeń była uwarunkowana względami rodzinnymi (zawarciem związku małżeńskiego, rozwodem, przeniesieniem się do współmałżonka lub koniecznością zamieszkania u rodziców bądź dzieci), o tyle motyw migracji osób z wyższym wykształceniem wiązały się przede wszystkim z pracą zawodową, przy czym połowa ankietowanych tej kategorii wskazywała na podejmowanie pracy po raz pierwszy. Wśród migrujących poza granice

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 15.

województwa motywujących swą decyzję przyczynami związanymi z pracą zawodową było 59,4%, natomiast motywujących chęcią poprawy warunków mieszkaniowych tylko 15,3%.

#### WPLYW MIGRACJI NA DROGĘ ZAWODOWĄ

##### Rodzaj głównego źródła utrzymania w poprzedniej siedzibie i po migracji

W badanej populacji migrantów znalazło się stosunkowo dużo osób pracujących zarobkowo. Wśród 1021 biorących udział w sondażu pracuje 81%<sup>15</sup>. Po migracji niektórzy z respondentów wycofali się z pracy zarobkowej, inni z kolei rozpoczęli dopiero swój start zawodowy po ukończeniu nauki albo studiów. Gdy celem przemieszczenia było duże miasto lub wieś, ogólna liczba pracujących wzrastała, natomiast w grupie przemieszczających się do małych miast rejestruje się spadek liczby osób zawodowo aktywnych.

Po przemieszczeniu się na wieś z pracy utrzymuje się 77% respondentów, przed migracją pracowało 72%. Ogółem liczba aktywnych zawodowo mieszkających na wsi wzrosła o 5%. Migracje ze wsi do wsi dały wzrost liczby rencistów. Jest to jedyny kierunek przemieszczenia — gdy celem migracji jest wieś — przynoszący w efekcie zmniejszoną liczbę zawodowo aktywnych. O 13% wzrosła natomiast liczba pracujących w przypadku migracji z małych miast do wsi i o 4% w przypadku migracji z dużych miast do wsi. Liczba osób zatrudnionych w różnych przedsiębiorstwach gospodarki uspołecznionej zmniejszyła się o 1% po przemieszczeniu się do małych miast, ale w grupie migrujących do małych ośrodków miejskich znalazło się stosunkowo najwięcej osób pracujących zarobkowo zarówno przed migracją (90%), jak po migracji (89%). Na emeryturę lub na utrzymanie członków rodziny przeszło 5% badanych spośród przybywających tu ze wsi i 3% spośród przemieszczających się z innych małych miast, natomiast ponownie pracę podjęło 100% migrantów z dużych miast.

W grupie migrujących do dużych miast zarejestrowano 81% osób utrzymujących się z pracy przed przemieszczeniem, a 85% po prze-

<sup>15</sup> Wedle danych Narodowego Spisu Powszechnego z 1970 r. w województwie koszalińskim (obejmującym wówczas również obszar województwa słupskiego) na 1000 osób było 46,1% czynnych zawodowo. Patrz L. Dąbrowski, *Zmiany struktury ludności według źródeł utrzymania*, [w:] *Zmiany struktury ludności województwa koszalińskiego w latach 1950—1985*, praca zbiorowa pod red. E. Z. Zdrojewskiego, Koszalin 1973, s. 63, tabela 12.

mieszczeniu. Na ten 4<sup>o</sup>% wzrost złożyli się przede wszystkim absolwenci szkół średnich i wyższych pozostający poprzednio na utrzymaniu rodziców oraz pobierający stypendia.

Niezależnie od kierunku migracji po przemieszczeniu podjęli pracę wszyscy respondenci z wykształceniem wyższym. Poza tym najczęściej — biorąc pod uwagę kierunek migracji — podejmowało pracę 100<sup>o</sup>% przemieszczających się z wykształceniem niepełnym podstawowym, a w przypadku migracji z małych miast na wieś, z dużych miast na wieś i z dużych miast do małych ośrodków miejskich 100<sup>o</sup>% osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym.

#### Czynniki różnicujące sposób znajdowania pracy

Ustalając, w jaki sposób respondenci znajdowali nowe miejsce pracy, przyjęto możliwość wystąpienia następujących sytuacji:

- respondentowi zaproponowano pracę przed migracją,
- respondent po przemieszczeniu znalazł pracę szybko i bez trudności,
- szukając pracy po przemieszczeniu respondent natrafił na pewne trudności, lecz nie był zmuszony ani uzupełniać swych kwalifikacji, ani zmieniać zawodu,
- ażeby uzyskać pracę w nowej siedzibie, respondent musiał uzupełnić kwalifikacje,
- ażeby uzyskać pracę w nowej siedzibie, respondent musiał zmienić zawód.

Ostatnia ewentualność występowała w przypadku badanych niezwykle rzadko. Zaledwie 2<sup>o</sup>% respondentów spotkało się z koniecznością całkowitego przekwalifikowania się. Niejednakowo kształtują się relacje w odniesieniu do kierunku przemieszczenia. W grupie migrujących ze wsi do dużych miast znalazło się 11<sup>o</sup>% osób zmuszonych do zmiany zawodu. 5<sup>o</sup>% osób przekwalifikowało się także przy przemieszczeniach ze wsi do innych wsi i tyle samo migrując na wieś z małych miast.

Uzupełniania kwalifikacji wymagano częściej od przenoszących się do dużych miast niż na wieś lub do małych ośrodków miejskich. Kwalifikacje swe podnosili głównie respondenci z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym. Ogółem uzupełniało kwalifikacje również tylko 2<sup>o</sup>% badanych.

O natrafieniu na trudności przy poszukiwaniu pracy w nowym miejscu zamieszkania poinformowało ogółem 20<sup>o</sup>% respondentów. Najczęściej mieli kłopoty przenoszący się do małych miast (30<sup>o</sup>%), natomiast do wsi 15<sup>o</sup>%, a do Koszalina i Słupska 14<sup>o</sup>%. O trudnościach mówiło najmniej osób spośród przemieszczających się ze wsi do wsi i z dużych miast na

wieś, jak również ze wsi do dużych miast (po 10%). Znacznie częściej skarżyli się na wystąpienie przy poszukiwaniu pracy pewnych trudności byli mieszkańcy miasteczek powiatowych. Należy sądzić, że ich aspiracje były znacznie wyższe niż możliwości zaspokojenia dążeń do obejmowania stanowisk intratnych i zapewniających zakres władzy, do której przywykli. Gdy celem przemieszczenia było małe miasto, kierunek migracji nie różnicował tak wyraźnie sposobu znalezienia pracy, jakkolwiek na trudności właśnie tu natrafiło stosunkowo najwięcej badanych, natomiast przemieszczenia na wieś dawały najczęściej preferencje ludziom z innych wsi i z dużych miast, podczas gdy aż 25% migrantów z małych miast nie od razu znalazło właściwą pracę.

Szybko i bez trudności uzyskało zatrudnienie ogółem 41% badanych, a 35% miało zapewnioną pracę jeszcze przed zmianą miejsca zamieszkania. Wśród przemieszczających się do miast wojewódzkich przedemigracyjną ofertę pracy otrzymało 48% respondentów, wśród przemieszczających się do małych miast 24%, a na wieś 31%. Migracja występująca jako skutek otrzymania propozycji w nowo tworzonych lub reorganizowanych urzędach i instytucjach była charakterystycznym zjawiskiem badanego okresu.

Dokładniej przeanalizowano kierunki przemieszczeń tych respondentów, którzy przybyli do miast wojewódzkich, posiadając wcześniejsze propozycje objęcia nowych stanowisk, i ich wykształcenie. Stwierdzono, że specjalnie werbowana do miast wojewódzkich kadra rekrutuje się głównie spośród dawnych mieszkańców małych miast (58%) oraz innych dużych miast (48%), jakkolwiek i wśród przybyłych ze wsi znalazło się 37% respondentów mających wcześniejsze oferty. Struktura wykształcenia tych przybyszy wskazuje na ewidentną liczebną przewagę ludzi z wykształceniem wyższym. W grupie przemieszczających się z dużych miast, a również między Słupskiem i Koszalinem, znalazło się 82% migrantów z wykształceniem wyższym, a wśród przybyłych z małych miast 74%. W grupie migrantów ze wsi, którym posady zapewnił wcześniej, było 100% absolwentów szkół policealnych, natomiast tylko 37% z dyplomami wyższych uczelni.

Brak siły roboczej w miastach w rozwijającym się budownictwie spowodował, że również osoby z wykształceniem niepełnym podstawowym były werbowane do pracy przed powzięciem zamiaru migracji.

Ustalając sposoby uzyskania pracy przez ogół migrantów w nowych miejscach zamieszkania wzięto pod uwagę oprócz kierunku przemieszczenia i poziomu wykształcenia również funkcję pełnioną w dawnym miejscu pracy (kierowniczą lub niekierowniczą). Interesujący wydawał się problem, jak dalece pełnienie funkcji kierowniczej ułatwiało uzyskanie zatrudnienia w nowej siedzibie. Gdy celem przemieszczenia była

wieś, ludzie z wykształceniem średnim i wyższym w kilku przypadkach napotykali na trudności z uzyskaniem właściwej pracy, niezależnie od tego, czy pełnili dawniej funkcję kierowniczą, czy nie. Respondenci o wykształceniu podstawowym i zasadniczym, będący kierownikami, łatwiej otrzymywali pracę niż niekierownicy.

W przypadku migracji do małych miast znacznie mniej kierowników informowało o trudnościach. Głównie przy przemieszczeniach z dużych miast do małych ośrodków miejskich występowały ewidentne różnice. O pewnych trudnościach informowało zaledwie 8% kierowników przemieszczających się z dużych miast, a 40% respondentów nie zajmujących stanowisk kierowniczych. Kierownikom przenoszącym się do małych miast częściej proponowano pracę przed migracją. Ofertę taką otrzymało 56% migrantów będących kierownikami różnych szczebli i mieszkających poprzednio w dużych miastach, a tylko 18% niekierowników. Przy przemieszczeniach z innych małych miast i ze wsi różnice były nieco mniejsze, ale wyraźne. W małych miastach wcześniejszą ofertę uzyskało 46% kierowników i 27% niekierowników, a na wsi 34% kierowników i 21% niekierowników.

W dużych miastach na ogół trudniej było znaleźć pracę osobom, które były pracownikami szeregowymi, lecz zdarzały się i sytuacje odmiennie. Na przykład 43% kierowników z wykształceniem średnim i wyższym niż średnie przemieszczających się ze wsi miało kłopoty ze znalezieniem właściwej pracy. O podobnych sytuacjach informowało 21% osób na stanowiskach kierowniczych przemieszczających się z małych miast i 14% z innych dużych.

Analiza sposobu szukania pracy przez migrantów w latach 1975 i 1976 skłania do wniosku, że stosunkowo najłatwiej znajdowali zatrudnienie przemieszczający się z dużych miast (i to niezależnie od celu migracji) z wykształceniem wyższym i pełniący funkcje kierownicze.

#### Dział gospodarki stanowiący źródło utrzymania przed migracją i po migracji

Nie wszyscy migranci po przemieszczeniu się do innej miejscowości podjęli pracę w tym samym dziale gospodarki. Badania pozwoliły na stwierdzenie, jak ukształtowały się zmiany w zależności od kierunku przemieszczenia i kwalifikacji pracowników, określonych poziomem wykształcenia.

Można wskazać na znaczne przemieszczanie się pracowników pomiędzy różnymi działami gospodarki, niemniej w sumie w niektórych działach liczebność zatrudnionych pozostała bez zmian: w przemyśle, gospodarce morskiej, leśnictwie, gastronomii oraz handlu. Największy uby-

tek pracowników zanotowano w rolnictwie (6%). Niewielkie ubytki, rzędu 1%, rejestruje się w transporcie, gospodarce komunalnej i mieszkaniowej oraz w hotelarstwie. Natomiast o 2% więcej osób podjęło pracę w budownictwie oraz w oświacie i kulturze, a o 1% więcej w administracji, ochronie zdrowia i w turystyce.

Stosunkowo najwięcej badanych migrantów pracowało w dawnych siedzibach w rolnictwie (18%), przemyśle (17%), administracji (17%), budownictwie (12%), oświacie i kulturze (10%). Analizując fluktuację pracowników w tych działach gospodarki udało się zaobserwować charakterystyczne relacje z poziomem wykształcenia badanych. Z rolnictwa odeszli pracownicy o różnym poziomie wykształcenia, żadna z kategorii nie wyróżniała się liczebnością. Niemniej warto zwrócić uwagę, że wśród tych respondentów, którzy odeszli z pracy w rolnictwie, znalazło się aż 10% posiadających wykształcenie wyższe<sup>16</sup>. Do budownictwa z kolei napłynęli ludzie również o wykształceniu bardzo zróżnicowanym. W przemyśle stabilizacją charakteryzuje się kadra z wykształceniem niepełnym podstawowym i biegunowo odmiennym — średnim i wyższym. Przybyli do przemysłu nowi pracownicy mają wykształcenie zasadnicze zawodowe. Do administracji oraz do kultury i oświaty przenosili się głównie respondenci z wykształceniem wyższym.

Jakkolwiek ogólna liczba zatrudnionych w przemyśle nie zmieniła się, to odnotowano pewne istotne warianty w poszczególnych środowiskach mieszkalnych. I tak odeszło z przemysłu 9% respondentów spośród przemieszczających się ze wsi do wsi, a z kolei respondenci przenoszący się na wieś z dużych miast liczniej podjęli pracę w tym dziale gospodarki. W grupie migrujących na wieś z dużych miast znajdowało się 16% respondentów zatrudnionych w przemyśle w dawnych siedzibach, a po migracji w tym dziale pracuje 23%, a więc o 7% więcej.

Do powiększenia się kadry pracowników kultury i oświaty w małych i dużych miastach przyczynili się głównie dawni mieszkańcy wsi, natomiast na wsi liczba pracowników tego działu nie wzrosła. O 4% mniej respondentów podjęło pracę w administracji udając się do małych miast. W Słupsku i w Koszalinie podjęli pracę w tym dziale przede wszystkim przybysze z małych miast. Ogółem 43% osób piastujących różne stanowiska w dawnych miastach powiatowych zasiliło po migracji administrację miast wojewódzkich.

---

<sup>16</sup> Jak podaje A. Ochocki, w latach 1975 i 1976 łączny ubytek osób z wyższym wykształceniem na wsi na skutek migracji wyniósł na obszarze całej Polski 16 488 osób. Ze względu na słabe nasycenie wsi kadrami wykwalifikowanymi fakt ten budzi szczególnie niepokój. Ochocki, *op. cit.*, s. 9.

## Zmiana funkcji zawodowej

Przy okazji migracji wiele osób podjęło pracę na stanowiskach kierowniczych, jakkolwiek uprzednio funkcji takich nie pełniło. Ogółem na stanowiskach kierowniczych znajdowało się 25% badanych, po migracji zaś 38%. Są to kierownicy różnych szczebli i reprezentują wszystkie poziomy wykształcenia, od niepełnego podstawowego poczynając. W grupie respondentów z wykształceniem niepełnym podstawowym jest 11% osób, które zajmowały takie stanowiska, jak kierownik kina, brygadzysta. Tylko w tej grupie 2% badanych utraciło w wyniku przemieszczenia posady kierownicze. Natomiast wśród osób z wykształceniem zaledwie podstawowym 2% badanych awansowało. Przed migracją 27% respondentów na tym poziomie wykształcenia zajmowało stanowiska kierownicze.

W grupie migrantów z wykształceniem zasadniczym zawodowym stanowiska kierownicze objęło od nowa 13% osób. Dawniej piastowało je 10%. Respondenci z wykształceniem średnim szansę awansu wykorzystali powszechniej. Przed przemieszczeniem 26% z nich było kierownikami, po migracji jest 44%. Awansowało też 25% badanych z wykształceniem policealnym. Obecnie 56% absolwentów szkół pomaturalnych kieruje różnymi odcinkami pracy. 43% migrujących respondentów z wykształceniem wyższym zajmowało przed migracją stanowiska kierownicze. Po migracji na tychże stanowiskach znalazło się 67%. Najczęściej awansowali na stanowiska kierownicze migranci z dużych miast. Przemieszczając się do wsi zyskało funkcje kierownicze 27% dawnych mieszkańców dużych miast, do małych miast 14%, a do innych dużych miast 7%. Najwięcej migrantów kierowników obserwuje się wśród respondentów, którzy udawali się do małych miast: 30% ze wsi, 31% z innych małych miast i 32% z dużych miast. Wyjątkowo liczne degradacje odnotowano w przypadku kierowników przemieszczających się do małych miast ze wsi. W tej grupie 10% osób utraciło swe stanowiska.

Interesująco przedstawia się wynik analizy obejmującej łącznie dwie cechy — poziom wykształcenia i kierunek przemieszczenia. Szczególnie korzystne okazały się migracje na wieś dla respondentów z wykształceniem średnim i wyższym niż średnie. Po przemieszczeniu się z małych miast stanowiska kierownicze objęło na wsi 75% migrantów z wykształceniem wyższym, 50% ze średnim i 33% z policealnym. Po migracji z dużych miast stanowiska kierownicze zajęło również 75% migrantów z wykształceniem wyższym i 50% ze średnim oraz znacznie więcej, bo 67%, z policealnym.

Osoby z wykształceniem zaledwie podstawowym przemieszczając się

na wieś z ośrodków miejskich również stosunkowo często awansowały. Awansowało 14% osób przenosząc się na wieś z małych miast, a w grupie migrujących na wieś z dużych miast byli wyłącznie kierownicy i żaden z nich stanowiska swego nie utracił.

Migracje do małych miast przyczyniły się głównie do uzyskania stanowisk kierowniczych przez osoby z wykształceniem średnim, policealnym i wyższym, jeżeli przenosiły się one z dużych miast albo z innych małych ośrodków miejskich. Natomiast przemieszczenia ze wsi tylko w paru przypadkach (osób z wykształceniem średnim) prowadziły do funkcji kierowniczych, a niektórzy migranci mimo dyplomów szkół wyższych i policealnych przenosząc się ze wsi do małego miasta utracili posady kierownicze. Przemieszczający się ze wsi do małych miast ludzie z wykształceniem podstawowym i niepełnym podstawowym zazwyczaj tracili kierownicze stanowiska.

Przy migracji do Koszalina i do Słupska nie awansowali tylko respondenci z niepełnym podstawowym wykształceniem i jedynie niewiele osób po szkole podstawowej, niezależnie od tego, skąd przybyły. Nie ominęły natomiast szanse awansu migrantów z wykształceniem średnim, policealnym i wyższym, także niezależnie od kierunku przemieszczenia. Spośród migrujących ze wsi do funkcji kierowniczych awansowało w miastach wojewódzkich: 13% migrantów z wykształceniem średnim, 40% z wyższym i 50% z policealnym. Spośród migrujących z małych miast stanowiska kierownicze od nowa zajęło 27% respondentów z wykształceniem wyższym, 23% ze średnim i 8% z policealnym, a z grupy migrantów z dużych miast na takie stanowiska otrzymało awans 30% osób z wykształceniem policealnym, 26% z wyższym i 22% ze średnim.

#### Średni dochód miesięczny w poprzednim i w obecnym miejscu zamieszkania

Zastosowano skalę średniego dochodu miesięcznego na członka rodziny migranta z przedziałami wysokości 1000 zł, poczynając od sumy nie przekraczającej 1000 zł do 3000 zł. Posiadających ponad 3000 zł rozpatrywano łącznie.

Przed migracją sumą niższą niż 1000 zł na członka rodziny miesięcznie dysponowało ogółem 27% badanych. Po migracji taką sumę ma już tylko 14%. Natomiast więcej niż 3000 zł posiadało uprzednio 10% migrantów, a obecnie 22%.

Relacje są zróżnicowane zarówno w zależności od kierunku, w jakim dokonano się przemieszczenie, jak i od wykształcenia badanych. Te dwie zmienne niezależne i ich wpływ stanowią przedmiot prezentowanej analizy. Wskazuje ona, że wśród migrujących do małych miast znaj-



dowało się stosunkowo najwięcej rodzin najniżej uposażonych. W tej grupie 31% badanych informowało, iż na członka rodziny przypadają przed przemieszczeniem mniej niż 1000 zł miesięcznie. Wśród migrujących do dużych miast odnotowano 22% takich rodzin, a na wieś 27%.

W najniższej grupie uposażeniowej znajdowało się stosunkowo najwięcej rodzin respondentów o najniższym poziomie wykształcenia; 42% osób z wykształceniem podstawowym i 54% z wykształceniem niepełnym podstawowym dysponowało miesięcznie sumą nie większą niż 1000 zł na osobę w rodzinie, a osób z wykształceniem średnim, wyższym i zasadniczym zawodowym było po 18%.

Po migracji na wieś zaledwie 11% migrantów pozostało w najniższej kategorii uposażeniowej, w małych miastach 12%, a w dużych 18%.

Również na wsi stosunkowo najbardziej rozrosła się grupa migrantów mających najwyższe dochody. Wśród respondentów migrujących na wieś przed przemieszczeniem sumą wyższą niż 3000 zł dysponowało 11% badanych, po migracji 34%. Podczas gdy migracje na wieś zwiększyła do poziomu przekraczającego 3000 zł dochody 23% migrantów, to migracje do małych miast 7%, a do dużych 4%.

Po przemieszczeniu się do Koszalina lub do Słupska nadal 18% migrantów zalicza się do najniżej uposażonych. Osiedliwszy się w mieście wojewódzkim jeszcze 10% badanych z wykształceniem wyższym dysponuje sumą nie większą niż 1000 zł na członka rodziny miesięcznie. Ogólnie rzecz biorąc wskazać jednak trzeba, że na migracjach do miast wojewódzkich najczęściej i najwięcej korzystali absolwenci wyższych uczelni. Na przykład podczas gdy przed przemieszczeniem zaledwie 10% osób z wykształceniem wyższym dysponowało sumą 3000—4000 zł na głowę w rodzinie miesięcznie, to po przemieszczeniu taką kwotą dysponuje 40%, w tym 10% większą niż 5000 zł.

Niezależnie od kierunku przemieszczenia osób dysponujących po migracji sumą większą niż 3000 na osobę miesięcznie jest grupie z wykształceniem wyższym 37%, policealnym 33%, średnim 23%, podstawowym 18%.

Jeżeli jednak abstrahując od wysokości posiadanego po migracji dochodu spróbuje się rozpatrywać jedynie przyspieszający lub opóźniający wpływ migracji na awans w zakresie stanowiska i płacy, zauważa się, iż poziom wykształcenia nie jest czynnikiem, który w parze z przemieszczeniem decyduje najbardziej znacząco o szybszym uzyskaniu wyższych dochodów.

Ocena wpływu zmiany miejsca zamieszkania na drogę zawodową

Ogólna opinia migrantów o wpływie przemieszczenia na drogę zawodową jest bardzo pozytywna. 20% badanych sądzi, że migracja przy-

śpieszyła uzyskanie wyższego stanowiska, 39% jest zdania, że na skutek migracji udało im się szybciej otrzymać wyższe uposażenie. O opóźnieniu awansu na wyższy szczebel płacy informowało zaledwie 4% badanych, a 1% o opóźnieniu uzyskania wyższego stanowiska. Tylko jedna trzecia respondentów uważa, że po migracji w ich drodze zawodowej nie nastąpiły żadne istotne zmiany.

O opóźnieniu się pod wpływem migracji podwyżki zarobków najczęściej mówili ludzie z niepełnym wykształceniem podstawowym (16%), podczas gdy nie wskazał na to ani jeden respondent z wykształceniem zasadniczym zawodowym, ani jeden z policealnym i znikoma liczba z wykształceniem średnim i wyższym. Jeżeli zaś wziąć pod uwagę kierunek przemieszczenia, najczęściej informowali o tym migrujący ze wsi do małych miast (14%) i ze wsi do dużych miast (11%).

O braku zauważalnego wpływu migracji na drogę zawodową najczęściej byli przekonani respondenci z wykształceniem niepełnym podstawowym (45%) i zasadniczym zawodowym (46%), najrzadziej z wykształceniem wyższym (20%) i podstawowym (27%). Wyróżniając kierunek przemieszczenia wskazać można charakterystyczną prawidłowość, iż o braku wpływu na drogę zawodową stosunkowo najczęściej byli przeświadczeni przemieszczający się do ośrodków mieszkalnych równorzędnej kategorii: ze wsi do wsi (44%), z dużych miast do innych dużych miast (44%) oraz z małych miast do innych małych miast (56%). Braku wpływu migracji na drogę zawodową upatruje ogółem najwięcej osób wśród przemieszczających się do małych ośrodków miejskich, niezależnie od tego, gdzie mieszkali dawniej (46%), podczas gdy wśród migrujących do wsi jest takich osób 36%, a do dużych miast 28%. W świadomości społecznej dokonał się istotny przełom. Wieś przestaje być tym środowiskiem, w którym najczęściej nie dostrzega się perspektyw zawodowych. Miasto oczywiście stale wiedzie prym, ale nie każde, tylko duże, wojewódzkie. W ocenie badanych migracja do małego miasta najrzadziej przynosiła uzyskanie wyższego stanowiska — 14% wobec 19% na wsi i 26% w dużych miastach, i najbardziej przyspieszyła wzrost dochodów — 32% wobec 40% w dużych miastach i 43% na wsi.

#### Ocena wpływu migracji na pozycję zawodową

Podczas przeprowadzanego sondażu pytano również migrantów, jak oceniają pozycję zawodową osiągniętą po przemieszczeniu w odniesieniu do swej dawnej, niezależnie od tego, że w pewnych przypadkach uzyskanie wyższej płacy lub wyższego stanowiska mogło ulegać pewnemu opóźnieniu. Ogółem 7% badanych sądzi, że po migracji zajmuje niższą pozycję, 50%, że taką samą, natomiast 43%, że wyższą.

Najwięcej osób dostrzega wyższość obecnej pozycji w grupie badanych z wykształceniem wyższym (57%). Pomiedzy liczebnością tej kategorii wykształcenia i pozostałymi jest znaczna różnica. Awans zauważa bowiem około 43% badanych z wykształceniem policealnym, tyle samo ze średnim i nieco więcej z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym (po około 47%); i znów występuje znaczna różnica pomiedzy liczebnością tych kategorii wykształcenia i liczebnością osób z wykształceniem podstawowym niepełnym, stwierdzających przejście na wyższy szczebel. Niemniej aż 30% badanych bez wykształcenia podstawowego również swą pozycję zawodową po migracji ocenia jako korzystniejszą, a tylko 4% jako niższą od dawnej, gdy tymczasem 6% badanych z wykształceniem wyższym i 12% z wykształceniem policealnym odczuwa pewną degradację.

Istnieją też znaczne odmienności w ocenie, gdy bierze się pod uwagę kierunki przemieszczeń. Stosunkowo najczęściej oceniają swoją pozycję zawodową po przemieszczeniu jako wyższą osoby, które migrowały do dużych miast ze wsi (57%) i z małych miast (56%), a najrzadziej przenoszące się ze wsi do innych wsi (30%). Ten kierunek migracji daje w efekcie najczęściej równorzędną pozycję zawodową (67%).

Można jeszcze wskazać inną interesującą prawidłowość: większość migrantów z wykształceniem niepełnym podstawowym i podstawowym określa swoją pozycję zawodową jako wyższą po przemieszczeniu się do dużego miasta i odwrotnie — większość migrantów z wykształceniem wyższym sądzi, że ich pozycja zawodowa wzrasta po przeniesieniu się na wieś. Ogólnie trzeba stwierdzić, że w zakresie awansu na wyższe stanowisko, a w szczególności uzyskania stanowiska kierowniczego, migracja może być uznana za czynnik przyspieszający. Te same ustalenia można odnieść do roli warunkującej poziom standardu bytowego. I w tej dziedzinie migracja jest czynnikiem przyspieszającym i ułatwiającym zdobycie wyższej pozycji. W określonych układach migracja może utrudnić drogę zawodową, ale układy takie zdarzają się znacznie rzadziej, niż sprzyjające.

#### WPLYW MIGRACJI NA WARUKI MIESZKANIOWE

Rodzaj własności budynku w poprzedniej i w obecnej siedzibie

W poprzednich miejscach zamieszkania badani znacznie częściej miescili się w budynkach prywatnych, w mieszkaniach kwaterunkowych oraz w pokojach sublokatorskich. Po przemieszczeniu więcej osób zamieszkało w lokalach spółdzielczych oraz będących w dyspozycji zakładów pracy. Budynki prywatne należały głównie do migrantów lub członków ich rodzin zamieszkałych na wsi lub w małych miasteczkach.

Przy przemieszczeniach ze wsi do miast zarówno dużych, jak i małych najczęściej ludzie zamieniali mieszkania zajmowane w budynkach prywatnych na spółdzielcze, rzadziej kwaterunkowe. I tak wśród migrujących ze wsi do dużego miasta 54% osób poprzednio zajmowało mieszkania w budynkach prywatnych, a po przemieszczeniu mieszkania tej kategorii zajmuje już tylko 6%. Przy przemieszczeniach ze wsi do małych miast również liczba zajmujących lokale prywatne spadła z 54 do 8%. Przy przemieszczeniach ze wsi do wsi migranci zamieniali mieszkania głównie z budynków prywatnych na mieszkania pozostające w gestii zakładów pracy, w większości Państwowych Gospodarstw Rolnych. Przed migracją do innych wsi w lokalach zakładów pracy mieszkało 36% badanych (należących do grupy przemieszczających się ze wsi do wsi), a po migracji mieszka w takich lokalach 55%. Ten fakt wskazuje, iż Państwowe Gospodarstwa Rolne coraz częściej regulują swoją gospodarkę kadrową przy pomocy oferty mieszkaniowej.

W mieszkaniach należących do zakładów pracy zamieszkało stosunkowo najwięcej migrantów przenoszących się na wieś i to również z ośrodków miejskich, natomiast mieszkania spółdzielcze zajmowali przede wszystkim przenoszący się do miast. Mieszkania spółdzielcze uzyskało na skutek przeprowadzki 57% respondentów spośród przenoszących się ze wsi do małych miast. Jedynie 2% badanych migrujących ze wsi do dużych miast posiadało przed przeprowadzką mieszkania spółdzielcze, po przeprowadzce uzyskało takie mieszkania 53% przemieszczających się w tym kierunku. Ogółem rzecz biorąc wskazać należy, że przed migracją zaledwie 8% badanych zajmowało mieszkania spółdzielcze, po migracji aż 30%.

Z kolei liczba użytkowników mieszkań kwaterunkowych wyraźnie zmniejsza się przy przemieszczeniach we wszystkich niemal kierunkach. Na wsi badani zajmowali przed migracją niewiele mieszkań kwaterunkowych, niewiele zajęli ich też po przemieszczeniu. Największa liczba wynajmujących mieszkania kwaterunkowe rekrutuje się spośród przemieszczających się w kierunkach: małe miasto — duże miasto i małe miasto — małe miasto. Przy migracjach do małych miast liczba użytkowników mieszkań kwaterunkowych wyraźnie zmalała, natomiast znacznie wzrosła po migracji do Koszalina i do Słupska.

Liczba gospodarstw domowych i liczba osób na izbę w poprzednim i w obecnym miejscu zamieszkania a kierunki przemieszczeń

Można stwierdzić, że przemieszczenia doprowadziły do polepszenia się sytuacji mieszkaniowej migrantów. O ile w dawnym miejscu zamieszkania 72% ankietowanych zajmowało mieszkania samodzielne, to po przemieszczeniu zajmuje je 85%. Odwrotnie, w dawnych siedzibach

18% respondentów zajmowało mieszkania, w których zameldowane były po dwie rodziny, a obecnie takie mieszkania ma już tylko 8% badanych. Zmniejszyła się także znacznie liczba mieszkających w lokalach najbardziej zagęszczonych, zajmowanych przez więcej niż dwie rodziny — z 9 do 7%.

Rozpatrując dane z poszczególnych kierunków przemieszczeń zauważyć można, że rozgęszczeniu uległy przede wszystkim mieszkania rodzin przenoszących się do małych miast, a w najmniejszym stopniu migrujących na wieś lub przenoszących się ze wsi do wsi. Tylko w jednym przypadku stwierdzono, iż rodzina, która przeniosła się do innej wsi zajęła mieszkanie wspólne z dwoma innymi. W odniesieniu do pozostałych kierunków przemieszczeń takich sytuacji nie rejestrowano.

Biorąc pod uwagę liczbę osób, która przypada na izbę, stwierdzić można, iż najczęściej jest to 1—2 osoby na izbę. Tego rodzaju zagęszczenie mieszkań było najczęstsze również przed migracjami. Najwięcej rodzin zyskało powierzchnię mieszkalną wyjeżdżając z dużych miast na wieś, ale jednocześnie najwięcej migrujących w tym właśnie kierunku otrzymało maksymalnie zagęszczone mieszkania, w których na izbę przypadają ponad 2 osoby. Kilku respondentów straciło powierzchnię mieszkalną przenosząc się ze wsi do dużego miasta. Ogólnie jednak migracje w sposób ewidentny wpłynęły na rozgęszczenie mieszkań.

Z socjologicznego punktu widzenia szczególnie interesujące dane przyniosła analiza sondująca, jak miejsce urodzenia respondentów, niezależnie od tego, w jakim środowisku mieszkalnym znajdowali się w latach późniejszych, różnicujące częstotliwość posiadania mieszkań jedno- lub dwu rodzinnych. Okazało się, że 90% osób urodzonych w dużych miastach posiada mieszkania zajmowane tylko przez jedną rodzinę lub ściślej przez rodzinę stanowiącą jedno wspólne gospodarstwo domowe, podczas gdy takie mieszkania ma 85% urodzonych w małych miasteczkach i 83% na wsi. Należy upatrywać w tej sytuacji oddziaływanie tradycji długowiekowego istnienia wielorodzinnych gospodarstw wiejskich. Dwu- i trzypokoleniowe wspólnoty mieszkaniowe są obecnie jednak coraz rzadziej spotykane nawet na wsi.

Podobnie kształtuje się sytuacja badana ze względu na liczbę osób przypadających na izbę. Respondenci urodzeni w dużych miastach stosunkowo najrzadziej zajmują mieszkania, w których jedna izba przypada na więcej niż 2 osoby.

Wskaźniki określające częstotliwość większego zagęszczenia mieszkań w odniesieniu do wielkości środowiska mieszkalnego będącego miejscem urodzenia wykazują prawidłowość. Występuje ona, gdy bierze się pod uwagę warunki mieszkaniowe, zarówno przed przemieszczeniem, jak i po migracji. Posiadaczy maksymalnie zagęszczonych mieszkań przed mi-

gracją odnotowano wśród urodzonych: w dużych miastach — 13<sup>o</sup>%, w małych miastach — 25<sup>o</sup>%, na wsi — 31<sup>o</sup>%; natomiast po migracji wśród urodzonych: w dużych miastach — 4<sup>o</sup>%, w małych miastach — 12<sup>o</sup>% i na wsi — 26<sup>o</sup>%.

Liczba gospodarstw domowych i liczba osób na izbę w poprzednich i w obecnych miejscach zamieszkania a cechy społeczno-demograficzne migrantów

Najczęściej wspólnie z inną rodziną zajmują mieszkania badani w wieku 46—65 lat, jak również najmłodsi, którzy nie przekroczyli jeszcze 25 roku życia. Respondenci w wieku 26—45 lat najczęściej posiadają mieszkania samodzielne.

A. Andrzejewski<sup>17</sup> w swej rozprawie dotyczącej polityki mieszkaniowej w Polsce Ludowej wyróżnia dwa etapy. Pierwszy, to okres przydzielania mieszkań kwaterunkowych, wówczas uzyskanie mieszkania tylko w niewielkim stopniu było uzależnione od sytuacji materialnej. Potrzeby mieszkaniowe były zaspokajane z funduszu spożycia społecznego. Mieszkanie otrzymywało się bezpłatnie, czynsz był niski, a więc praktycznie każdy mógł otrzymać mieszkanie w nowo budowanych blokach. Po 1956 roku polityka mieszkaniowa państwa zmierzała do zaangażowania środków własnych ludności w finansowaniu budownictwa mieszkaniowego.

Następnie coraz intensywniej zaczęło się rozwijać budownictwo spółdzielcze. Nabycie mieszkania spółdzielczego ułatwia państwo stosując pożyczki, kredyty i inne formy pomocy.

Istnieje jednak — jak wykazują liczne badania — determinacja stopnia wykorzystania możliwości w postaci wzorów obyczajowych różnych środowisk, nawyków rodzinnych, zawodowych i innych. A. Kobus-Wojciechowska<sup>18</sup> na podstawie wyników badań przeprowadzonych przez pracowników IFiS PAN pod kierunkiem Włodzimierza Wesołowskiego w 1965 r. w Szczecinie i w Koszalinie, a następnie uzupełnionych w 1967 r. w Łodzi przedstawiła interesującą próbę syntetycznego ujęcia warunków mieszkaniowych kategorii społeczno-zawodowych. Biorąc pod uwagę zagęszczenie mieszkań i ich wyposażenie techniczne autorka ustaliła, że w Łodzi w warunkach lepszych od przeciętnych w skali całej zbiorowości mieszka 86,8<sup>o</sup>% rodzin zaliczonych do inteligencji i tylko 28,8<sup>o</sup>% ro-

<sup>17</sup> A. Andrzejewski, *Polityka mieszkaniowa w Polsce Ludowej*, [w:] *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, Warszawa 1965.

<sup>18</sup> A. Kobus-Wojciechowska, *Zróżnicowanie warunków mieszkaniowych i wyposażenia gospodarstw domowych*, [w:] *Zróżnicowanie społeczne*, Wrocław 1974.

botników półwykwalifikowanych, 31<sup>0</sup>% rodzin robotników niewykwalifikowanych i 36<sup>0</sup>% rodzin robotników wykwalifikowanych.

W latach 1966 i 1967 przeprowadzałam badania nad losami absolwentów szkół średnich w województwie koszalińskim<sup>19</sup>, a równocześnie E. Manikowski<sup>20</sup> badał w tymże województwie problemy przystosowania się do nowych warunków pracy i do środowiska mieszkalnego absolwentów szkół wyższych, którzy dopiero po studiach przybyli na ten teren. Z badań wynikało, że najlepsze warunki mieszkaniowe mieli absolwenci szkół wyższych, którzy przybyli w Koszalińskie po 1960 r., natomiast gorsze od przeciętnego wyposażenie mieszkań znacznie częściej spotykało się w przypadku absolwentów koszalińskich szkół średnich i to niezależnie, czy kończyli następnie studia, czy nie. Najczęściej gorszy od przeciętnego standard bytowy stwierdzano u absolwentów techników rolniczych, z których znaczna liczba mieszkała w małych miasteczkach i na wsi.

Na podstawie badań, które przeprowadziłam w 1970 r. w Koszalinie<sup>21</sup>, stwierdziłam, że mieszkania określone jako korzystne miały przede wszystkim osoby z wykształceniem co najmniej średnim. Mieszkaniami nie zagęszczonymi i właściwie wyposażonymi pod względem technicznym dysponowało wówczas 94<sup>0</sup>% badanych z wykształceniem średnim lub wyższym, a 78,5<sup>0</sup>% z wykształceniem podstawowym. Dodać tu należy, że koszalińskie wskaźniki w porównaniu z wskaźnikami ogólnokrajowymi prezentowały się bardzo pozytywnie, znacznie te ostatnie przewyższając.

Osoby zaliczane w tych badaniach do kategorii z wykształceniem co najmniej średnim określane są w badaniach A. Kobus-Wojciechowskiej jako inteligencja lub pracownicy biurowi, a osoby z wykształceniem podstawowym reprezentują inne kategorie społeczno-zawodowe, przeważnie robotników. Wśród badanych w 1970 r. osób z wykształceniem średnim i wyższym wiele przybyło do Koszalina stosunkowo niedawno. Ci ludzie przenosząc się tu zyskiwali zazwyczaj lepsze warunki mieszkaniowe. Już podczas tamtych badań ujawnił się pozytywny wpływ migracji, ale ten problem nie był wtedy rozpatrywany dokładnie. W badaniach dotyczących konsekwencji migracji dokonujących się w latach 1975

<sup>19</sup> B. Chmielewska, *Społeczno-kulturowe mechanizmy i kierunki awansu młodego pokolenia*, Poznań 1970.

<sup>20</sup> E. Manikowski, *Z badań nad absolwentami wyższych uczelni zamieszkałymi w województwie koszalińskim*, [w:] *Uczniowie i absolwenci szkół województwa koszalińskiego, praca zbiorowa* pod red. B. Chmielewskiej, Poznań 1967.

<sup>21</sup> B. Chmielewska, *Współgospodarzenie miastem. Z badań w Koszalinie*, Poznań 1971.

i 1976 wpływ migracji na warunki mieszkaniowe ujęty został w założeniach przeprowadzanego sondażu.

Zestawienie wyników badań wskazuje, że przed migracją mieszkania samodzielne posiadało 86% badanych z wykształceniem wyższym, 85% z policealnym, 76% ze średnim, 63% z zasadniczym, 61% z podstawowym i 55% z niepełnym podstawowym, po migracji zaś mieszkania takie posiada: 93% z wykształceniem wyższym, 91% z policealnym, 86% ze średnim, 72% z podstawowym ukończonym i 73% z podstawowym niepełnym.

Równocześnie mieszkania zajmowane przez więcej niż dwie rodziny posiadają głównie osoby z wykształceniem podstawowym niepełnym (16%) i z wykształceniem podstawowym (13%), natomiast odsetek ankietowanych z wykształceniem średnim i wyższym posiadających mieszkania wielorodzinne nie przekracza 5. Analogicznie przedstawiają się dane dotyczące liczby osób na izbę — 23% osób z wykształceniem podstawowym i 22% z policealnym posiada mieszkania, w których na izbę przypada mniej niż 1 osoba, a osób z wykształceniem niższym niż średnie, będących właścicielami takich mieszkań, jest nie więcej niż 10%.

#### Wyposażenie mieszkania w poprzedniej i obecnej siedzibie

Badając wyposażenie mieszkania zwracano uwagę na następujące elementy: elektryczność, gaz, wodociąg, kanalizację, ustęp, łazienkę, centralne ogrzewanie i telefon.

Ogólnie rzecz biorąc można stwierdzić, że w poprzednim miejscu zamieszkania niemal wszyscy badani posiadali elektryczność. Brak światła elektrycznego stwierdzono u 0,6% badanych mieszkających na wsi i w jednym z małych miasteczek. Gaz posiadało uprzednio 61% badanych, wodociąg 73%, kanalizację 70%, ustęp w mieszkaniu 70%, łazienkę 54%, centralne ogrzewanie 48%, a telefon 23%.

Po przeniesieniu się do innych miejscowości elektryczność posiadają wszyscy badani z wyjątkiem tylko jednej osoby, gaz znajduje się w mieszkaniu 84% respondentów, a więc posiada go o 23% badanych więcej, wodociąg ma 89% respondentów — o 16% więcej, kanalizację 87% — o 17% więcej, ustęp w mieszkaniu 86% — o 16% więcej, łazienkę 79% — o 25% więcej, i centralne ogrzewanie 75% — o 27% więcej. Nawet 5% respondentów uzyskało na skutek przeprowadzki telefon<sup>22</sup>.

Przy przemieszczeniach na wieś wszyscy migranci posiadający daw-

<sup>22</sup> Przy ustalaniu jakości mieszkań zastosowana była skala pięciostopniowa. Mieszkania korzystne, to mieszkania samodzielne, niezagęszczone, wyposażone we wszystkie albo w większości elementów wyposażenia technicznego, suche i ciepłe.



niej w miastach łazienki zadbali o to, by w nowym miejscu zamieszkania otrzymać locum nie pozbawione tego komfortowego urządzenia, do którego przywykli już, natomiast większość rodzin obywających się bez łazienek w dawnych miejscach zamieszkania również i po migracji na wieś zajmuje mieszkania bez łazienek. Przy przemieszczeniach z dużych miast do małych uzyskali łazienki wszyscy migranci i prawie wszyscy przenoszący się z dużych miast do innych dużych miast. Telefony tracono przenosząc się do dużych miast i na wieś, zyskiwali je głównie respondenci przemieszczający się do małych miast.

Badaniami objęto również zależności pomiędzy wiekiem migrantów a standardem uzyskanego po migracji mieszkania oraz pomiędzy wykształceniem a warunkami wyposażenia technicznego mieszkań, z tym że wykształcenie rozpatrywano tylko na dwóch szczeblach: niższym niż średni oraz średnim i wyższym ujętym łącznie.

Dane dotyczące mieszkań respondentów w różnym wieku wskazują przede wszystkim na to, że najgorzej wyposażone pod względem technicznym mieszkania posiadają głównie ludzie starsi w wieku powyżej 56 lat oraz najmłodszy, którzy nie przekroczyli 25 roku życia, natomiast stosunkowo najwięcej elementów zapewniających komfort znajduje się w mieszkaniach uzyskanych na skutek migracji przez ludzi w wieku 36—45 lat.

Istnieje bardzo wyraźny związek pomiędzy posiadaniem — zarówno przed migracją, jak i po przemieszczeniu — mieszkania mniej lub bardziej komfortowo wyposażonego a wykształceniem badanych.

Urządzenia kanalizacyjne znajdowały się przed migracją w mieszkaniach 81% badanych z wykształceniem co najmniej średnim, podczas gdy skanalizowane mieszkania posiadało zaledwie 49% badanych z wykształceniem niższym niż średnie. Migracje pozwoliły uzyskać skanalizowane mieszkania bardzo wielu badanym z wykształceniem niższym niż średnie — różnica wyrównała się w dużym stopniu. Obecnie kanalizacyjne urządzenia ma 81% migrantów nie posiadających średniego wykształcenia i 91% z wykształceniem średnim i wyższym.

Ewidentna różnica występowała w zakresie urządzeń kąpielowych i ta także zmalała po migracji. Łazienkę przed przemieszczeniem posiadało zaledwie 32% badanych z wykształceniem niższym niż średnie, obecnie ma ją 67% osób z takim wykształceniem, natomiast dysponowało łazienką dawniej 71% wykształconych na poziomie co najmniej średnim, po przemieszczeniu liczba ich wzrosła do 86%.

Bardzo podobnie przedstawia się sytuacja w zakresie centralnego ogrzewania. Dawniej posiadało je 29% respondentów nie mających wykształcenia średniego i 62% osób z wykształceniem co najmniej średnim. Po przemieszczeniu aż 91% badanych z wykształceniem średnim

i wyższym posiada w mieszkaniu centralne ogrzewanie, a 55% osób z wykształceniem niższym od średniego. Tu różnica nadal jest bardzo duża, jakkolwiek przemieszczenia pozwoliły i robotnikom, i rolnikom uzyskać mieszkania bardziej komfortowe.

#### Okres oczekiwania na mieszkanie

Badane były zależności występujące pomiędzy okresem oczekiwania na mieszkanie w nowym miejscu zamieszkania a wykształceniem migrujących oraz ich stanowiskiem zajmowanym w miejscu pracy. W tym przypadku wykształcenie określone było również dwoma poziomami — niższym niż średnie oraz średnim i wyższym ujmowanym łącznie.

Niezależnie od wagi stanowiska kierowniczego rozróżniano tylko fakt pełnienia lub niepełnienia funkcji typu kierowniczego, tak więc w kategorii osób zaliczonych do kierowników znaleźli się zarówno dyrektorzy, kierownicy działów, jak i np. brygadziści.

Stwierdzono, że ludzie z wykształceniem niższym częściej oczekują nieco dłużej na mieszkanie niż posiadający wykształcenie średnie lub wyższe. Wprawdzie krócej niż rok oczekiwało na mieszkanie po przemieszczeniu 58% osób należących do pierwszej z wymienionych kategorii i 59% do drugiej, a około dwóch lat 15% osób nie posiadających średniego wykształcenia i 21% z wykształceniem średnim i wyższym, lecz proporcje te ulegają zmianie w przypadku dłuższego okresu oczekiwania. Dłużej niż 3 lata czekało 26% osób o niższym poziomie wykształcenia i znacznie mniej — 19% z wykształceniem średnim i wyższym.

Nie występuje również specjalnie duża różnica na korzyść pełniących funkcje kierownicze, jakkolwiek oczywiście pewien procent osób na stanowiskach kierowniczych uzyskuje mieszkania pręcej. Ci ludzie posiadają wykształcenie wyższe.

Krócej niż rok oczekiwało na mieszkanie 60% kierowników i 58% osób nie pełniących funkcji kierowników. Około dwóch lat — 23% kierowników i 16% niekierowników, natomiast dłużej niż trzy lata 17% osób na stanowiskach kierowniczych i 26% zwykłych pracowników.

Zarówno wykształcenie, jak i pełnienie funkcji kierowniczych odgrywa przy przemieszczeniach do innych miejscowości rolę czynnika przyspieszającego okres oczekiwania na mieszkanie, lecz nie są to przypadki powszechne. W sytuacji gdy ludzie zasiedziali w jednej miejscowości zmuszeni są do oczekiwania na nowe mieszkanie 10 lat i dłużej, jest jednak faktem niewątpliwym, że migracje są nader skutecznym środkiem do uzyskania mieszkania szybciej, a ponadto mieszkania,

które najczęściej jest bardziej komfortowe i mniej zagęszczone niż posiadane w poprzedniej siedzibie.

#### WPLYW MIGRACJI NA ŻYCIE TOWARZYSKIE I KULTURALNE

##### Kontakty sąsiedzkie i towarzyskie

Jak wynika z przeprowadzonych badań, migracje wpłynęły w znacznym stopniu na organizację czasu wolnego ludzi, którzy zmienili miejsce swego zamieszkania. Nowe formy spędzania wolnego czasu i częstotliwość kontaktów towarzyskich są uwarunkowane wielostronnie. Zarówno cechy społeczno-demograficzne migrantów odgrywają poważną rolę, jak i przemieszczenia z określonego środowiska mieszkalnego, niemniej głównym modyfikatorem jest niewątpliwie nowe środowisko i zastane tu możliwości.

Niezależnie od tego, jakiej wielkości ośrodek stał się celem migracji, ludzie w wieku powyżej 55 lat stawali się wyraźnie mniej towarzysko aktywni, niż w dawnych siedzibach. Ich kontakty z sąsiadami i znajomymi są sporadyczne, a w wielu przypadkach w ogóle nie zostały jeszcze nawiązane. Grupą towarzysko najbardziej izolowaną stali się rolnicy i robotnicy z wykształceniem niepełnym podstawowym. Inną osamotnioną grupę stanowią osoby rozwiedzione, niezależnie od płci, wieku i wykształcenia.

Wyraźnie zaś ożywili swoje kontakty w nowych siedzibach migranci pozostający w związkach małżeńskich, w wieku 26—45 lat, przede wszystkim legitymujący się wykształceniem średnim lub wyższym niż średnie. Wśród inteligencji, do której zaliczono osoby z wykształceniem co najmniej średnim na stanowiskach pracowników administracyjnych, inżynieryjno-technicznych, medycznych oraz pracujących w kulturze i oświacie, jest wiele osób pochodzenia rolniczego lub robotniczego. W kręgu bliskich znajomych tych respondentów znajduje się wielu przedstawicieli klasy robotniczej, rolników i rzemieślników, lecz widać tendencję do wchodzenia w ścisły krąg inteligencji. W szczególności młodzi inteligenci po ukończeniu szkół i przeniesieniu się do miasta starają się nawiązywać kontakty w swoim środowisku pracy. Ścisłe ograniczone do własnej warstwy społeczno-zawodowej są natomiast kontakty towarzyskie i sąsiedzkie robotników i rzemieślników. Kontakty z członkami rodziny, którzy kończą studia, ulegają w tym kręgu stopniowemu osłabieniu.

Biorąc pod uwagę dawne miejsce zamieszkania, wskazać można na relatywnie największą częstotliwość spotkań o charakterze towarzyskim wśród mieszkańców dużych miast, natomiast na wsi kontakty tego rodzaju utrzymywało o połowę mniej badanych. W miastach zarówno du-

zych, jak i małych częstsze były spotkania przy kartach, z okazji imienin oraz w wolne soboty i niedziele przy poczęstunkach. Na wsi z kolei okazję najczęstszą do spotkań i przyjęć stanowiły święta Bożego Narodzenia i Wielkanocne oraz wszelkie uroczystości związane z obrządkiem religijnym, a więc chrzty, śluby, wesela, I komunie dziecka. Z okazji żniw czy wykopków ankietowani mieszkający dawniej na wsi nie byli przyjmowani przez sąsiadów poczęstunkiem. Obecnie, gdy mieszkając w mieście jadą na wieś, by pomóc rodzinie lub dawnym znajomym w pracach polowych, goszczeni są zazwyczaj i zapraszani na obiady, kolacje itp. Dawniejsze kontakty mieszkańców wsi najczęściej były kontaktami sąsiedzkimi, roboczymi, ograniczającymi się do pożyczek, pomocy przy różnych zajęciach gospodarskich i pogawędek. Przyjęcia i poczęstunki odbywały się rzadko, od święta. W małych miastach z kolei dominowały kontakty rodzinne nad sąsiedzkimi i towarzyskimi.

Przemieszczając się na wieś z małych i dużych miast migranci nawiązali przede wszystkim kontakty sąsiedzkie. W stosunku do dawnych ich stosunki z sąsiadami zwielokrotniły się i zacieśniły. Sąsiedzi na wsi są potrzebniejsi. Chętni do pogawędek, zyczliwie pożyczają różne sprzęty i narzędzia gospodarskie, nie ma natomiast zwyczaju pożyczania na wsi pieniędzy. Kontakty sąsiedzkie rolników, którzy przenieśli się do innych wsi, są rzadsze, w odniesieniu do poprzedniej częstotliwości tego rodzaju kontaktów. Bardzo niewielu badanych informowało o złych stosunkach z sąsiadami w dawnym miejscu zamieszkania. Negatywne opinie wyrażali głównie migranci z małych miast. Po przemieszczeniu się do innych miejscowości większość określa nowych sąsiadów jako życzliwych.

Niezależnie od celu przemieszczenia robotnicy utrzymują nadal ze swymi krewnymi daleko bliższe i częstsze kontakty niż inteligencja. Szczególnie robotnicy mężczyźni dalej uczestniczą w takich rodzinnych uroczystościach, jak imieniny i wesela (90% mężczyzn, 65% kobiet). Również członkowie rodziny odwiedzają migrantów w ich nowych siedzibach, najczęściej w okresie świąt.

Kontakty hobbystów w celu łowienia ryb, majsterkowania, polowania, organizowania wspólnych wycieczek turystycznych nie były nazbyt powszechne w żadnej z badanych kategorii migrantów i nie są nadal po przemieszczeniu.

Ogólnie można stwierdzić, iż stosunkowo najmniejsze zmiany w formach kontaktowania się z sąsiadami i znajomymi dokonały się przy przemieszczeniach do ośrodków podobnej wielkości i rangi. Migracje do większych ośrodków, jeżeli powodował je awans zawodowy, pociągały za sobą zarówno zmiany w strukturze układów towarzyskich, jak w formach kontaktowania się z nowymi znajomymi. W większych ośrodkach

częściej spotkania towarzyskie łączone są z poczęstunkami, przyjęciami, podczas gdy na wsi na ogół ograniczały się do pogawędek, a przyjęcia urządzano z okazji świąt i ważnych rodzinnych uroczystości. Kontakty w ośrodkach miejskich mają częściej charakter rozrywkowy, wypełniają czas wolny, którego w mieście jest znacznie więcej.

#### Korzystanie z instytucji kulturalno-oświatowych

Duże miasto stwarza najwięcej możliwości korzystania z różnego rodzaju placówek i instytucji kulturalnych. Jak możliwości te są wykorzystywane? Respondenci, którzy przemieścili się do Koszalina i do Słupska ze wsi, informowali, że mieszkając w swych dawnych siedzibach nie bywali w teatrze, po migracji nie bywają nadal. Do rzadkości należy uczestniczenie w klubach sportowych. Jedynie nieliczni częściej chodzą obecnie do kina, większość przestała korzystać nawet z tej rozrywki.

Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku przybyłych do dużych miast dawnych mieszkańców małych miasteczek. Tylko kobiety w wieku powyżej 56 lat nie bywały tam na żadnych imprezach rozrywkowych, pozostali mieszkańcy w różnym stopniu korzystali z działalności instytucji kulturalnych. Ci ludzie po zamieszkaniu w dużym mieście zaczęli częściej bywać w teatrze. Najczęstszą formę rozrywki stanowi teraz kino. Wymowne jest następujące zestawienie: po przeniesieniu się do dużego miasta ze wsi bywa w kinie 3% kobiet i 6% mężczyzn, natomiast po przeniesieniu się z małych miast — 98% kobiet i 94% mężczyzn.

Przemieszczający się z innych dużych miast nie zmieniają w Słupsku i w Koszalinie swych dawnych upodobań. Wyjątkowo najaktywniejszą kulturalnie grupę stanowią w tej kategorii migrantów mężczyźni w wieku 56—65 lat. Wszyscy bywają w teatrze i w kinie. Wśród przybyłych z małych miast jest odmiennie, respondenci najstarsi są najmniej aktywni, a w różnych formach spędzania wolnego czasu najliczniej uczestniczą osoby w wieku 26—35 lat.

Najczęstszym sposobem spędzania wolnego czasu nawet w mieście wojewódzkim, i to niezależnie od tego, skąd się przybyło, jest oglądanie programu telewizyjnego oraz czytanie książek i czasopism. Czytelnictwo jest intensywniejsze wśród mężczyzn niż wśród kobiet. Do najmniej popularnych form wypoczynku należy we wszystkich kategoriach płci i wieku — działalność w ruchu amatorskim oraz uprawianie sportu. Od sportu w szczególności stronią kobiety. Pęd do turystyki i to do turystyki o wciąż szerszym zasięgu terytorialnym obserwuje się głównie wśród migrantów zamieszkałych w dużych miastach. Około 30% osób organizuje urlopy poza miejscem zamieszkania.

Migranci zamieszkali w małych miastach, zarówno przybyli ze wsi, jak i z dużych miast, systematycznie czytają prasę codzienną i czaso-

pisma. Najbardziej aktywnymi czytelnikami stają się kobiety w wieku powyżej 45 lat, które dysponują większą ilością czasu wolnego. Przybyszący z dużych miast rzadziej niż przed migracją korzystają z bibliotek, odwrotnie niż migrujący tu ze wsi. Również niejednakowo kształtuje się zainteresowanie telewizją. Przybysze ze wsi ożywiają kontakty z telewizją i podobnie czynią migranci z dużych miast, natomiast przybysze z innych małych miast ograniczyli nieco oglądanie spektakli telewizyjnych. Więcej korzystają z kina w małych miastach przybysze ze wsi, natomiast mniej przybysze z innych małych miast i z dużych. Odwiedzanie znajomych i przyjmowanie ich w swych domach częściej zdarza się w małym mieście przybyszom ze wsi, a wyraźnie rzadziej migrantom z innych małych miast i z dużych ośrodków miejskich. Zmiana środowiska wielkomiejskiego na małomiasteczkowe szczególnie negatywnie odbiła się na aktywności towarzyskiej kobiet, podczas gdy dla mężczyzn stworzyła nowe korzystniejsze układy.

Przemieszczenie się z dużego miasta do małego spowodowało gwałtowny samoistny spadek liczby osób bywających w teatrze i na imprezach estradowych. Mały ośrodek nie jest w stanie zaspokoić potrzeb ludzi przyzwyczajonych do wyższego poziomu. Podobnie przedstawia się sytuacja z bywaniem w kawiarniach.

Z takiej formy wypoczynku, jaką jest turystyka, po przemieszczeniu się do małych miast korzystają znacznie częściej byli mieszkańcy wsi i równie często jak dawniej przybysze z innych małych miast, natomiast rezygnuje z turystyki niemal połowa dawniej interesujących się nią mieszkańców dużych ośrodków miejskich. Stosunkowo najczęściej zajmują się turystyką osoby w wieku 26—35 lat, niezależnie od kategorii społeczno-zawodowej.

Częste w małych miastach jest uprawianie ogródka działkowego. Przenosząc się z ze wsi do małego miasta bardzo mało osób nabyło działkę, natomiast migranci z dużych miast w znacznie większej liczbie niż uprzednio zajęli się amatorskim ogrodnictwem. Również przybysze z innych małych miast nabyli już działki.

Na wsi można korzystać z klubów „Ruchu” i one są w pierwszej kolejności wymieniane przez większość badanych przemierzających się zarówno z innych wsi, jak i z miast różnej wielkości. Pewna liczba dawnych mieszkańców małych i dużych miast częściej korzysta na wsi z biblioteki. Również częściej migranci z miast spotykają się ze znajomymi, ponieważ brak tu możliwości bywania w kawiarniach, w kinie, w teatrze. Najbardziej popularną formą spędzania wolnego czasu na wsi jest oglądanie telewizji. Można natomiast mówić o całkowitym niemal zaniku zainteresowań sportem (mowa o uczestnictwie aktywnym) oraz pracą społeczną.

IRENA RYBARSKA

## ZAGADNIENIE PROFILAKTYKI CHORÓB ALERGICZNYCH W ASPEKCIE SPOŁECZNYM

Treść: W czym tkwi społeczno-ekonomiczny charakter chorób alergicznych? — Dlaczego istnieją trudności w rozpoznawaniu i leczeniu chorób alergicznych? — Jaka jest rola czynników cywilizacyjnych w powstawaniu chorób alergicznych? — Główne kierunki zapobiegania chorobom alergicznym.

Już w latach pięćdziesiątych obecnego stulecia Rene Dubos<sup>1</sup> pisze: „Niestety nie jest rzeczą dopuszczalną, aby lekarze nadal ignorowali ekonomiczne strony zagadnień zdrowia i choroby, jako że wymogi ekonomiczne mogą stać się niebawem czynnikami ograniczającymi możliwości stosowania zdobyczy wiedzy dla dobra ludzkości”. I dalej: „istnieje górna granica procentu dochodu narodowego, którą społeczeństwo chociażby bogate może poświęcać na sprawy zdrowia”.

Wypowiedź tego zachodnioeuropejskiego przyrodnika i znanego humanisty podyktowana była w tym okresie tendencją rozwojową wydatków w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej nie tylko na leczenie otwarte i szpitalne obywateli, lecz również w związku ze stratami wynikłymi z ich niezdolności do pracy.

Wydaje się zatem, że jedynie skuteczną formą zabezpieczenia największego odsetka dochodu narodowego na postęp w rozpoznawaniu i leczeniu chorób obywateli — to prawidłowo i powszechnie podejmowane akcje zapobiegania chorobom zwłaszcza o charakterze społecznym. Z polskich autorów Janusz Indulski i Jerzy Leowski<sup>2</sup> podkreślają, że „skuteczniejsze ujęcie zapobiegania chorobom o znanych, ujemnych społecznie skutkach” należy do najważniejszych aktualnie zadań rehabilitacji medycznej. Podane przez tych autorów określenie rehabilitacji medycznej można również odnieść do chorób alergicznych.

<sup>1</sup> R. Dubos, *Miraże zdrowia, postęp i zmiany biologiczne*, Warszawa 1962, s. 192.

<sup>2</sup> J. Indulski, J. Leowski, *Podstawy medycyny społecznej*, Warszawa 1971.

Z obowiązku lekarza poradni alergologicznej wydaje się celowe podkreślić te zwłaszcza ujemne społecznie skutki schorzeń alergicznych, przeciw którym należałoby skuteczniej ująć sposoby zapobiegania. Profilaktyka chorób alergicznych w aspekcie społecznym dotyczyć powinna przede wszystkim ograniczenia skutków w postaci okresowej lub trwałej niezdolności do pracy obywateli, zmniejszenia odszkodowań i rent inwalidzkich z powodu nabytych alergoz, związanych przyczynowo z wykonywanym zawodem. Z drugiej strony celem zmniejszenia możliwości powstawania tych chorób cywilizacyjnych profilaktyka objąć powinna walkę z zanieczyszczaniem atmosfery, wody i gleby, o czym donoszę w artykule pt. *Znaczenie ochrony środowiska człowieka w zapobieganiu chorobom alergicznym*<sup>3</sup>.

#### W CZYM TKWI SPOŁECZNO-EKONOMICZNY CHARAKTER CHOROÓB ALERGICZNYCH?

Dynamiczny wzrost zachorowalności na choroby alergiczne, towarzyszący rozwojowi przemysłu, postępującej urbanizacji, motoryzacji oraz technizacji życia codziennego zarówno w miastach, jak i na wsi, stwarza szereg problemów natury ekonomiczno-społecznej. Przede wszystkim na społeczne znaczenie chorób alergicznych wskazują w Polsce prof. Chachaj<sup>4</sup>, a w Europie prof. Halpern z Francji i prof. Ado ze Związku Radzieckiego. Według danych szacunkowych choroby alergiczne występują u około 10—17%<sup>5</sup> naszej populacji, przy czym zajmują trzecie miejsce co do częstości występowania po chorobach układu krążenia i chorobach reumatycznych. Do najczęściej spotykanych alergoz należą schorzenia narządu oddechowego, jak astma (dychawica) oskrzelowa lub przewlekłe, spastyczne zapalenie oskrzeli, choroby alergiczne skóry (wyprysk, pokrzywka, zapalenie kontaktowe skóry), choroby przewodu pokarmowego. Co siódme dziecko zgłasza różnego rodzaju reakcje natury alergicznej łącznie z uczuleniami na pokarmy i leki. Ponadto występowanie astmy oskrzelowej wykazuje tendencje wzrostowe: w 1900 r. — około 0,1% naszej populacji, w 1939 r. — około 0,5%, a w 1971 r. — około 3% (dane wg M. Obtulowicza). Autor ten podaje także, że leczenie

<sup>3</sup> I. Rybarska, *Znaczenie ochrony środowiska człowieka w zapobieganiu chorobom alergicznym*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1978, nr 4, s. 309—316.

<sup>4</sup> W. Chachaj, *Problem społeczny chorób alergicznych*, „Polski Tygodnik Lekarski”, 1971, nr 37/1405.

<sup>5</sup> M. Obtulowicz, *Zarys alergologii*, Kraków 1971 (wyd. pośmiertne), s. 300, szczególnie rozdz. 14 pt. „Alergia jako problem społeczny”. Również K. Obtulowicz, *Jak sobie radzić z uczuleniem*, Warszawa 1977. Także A. Szczeklik, W. Ptak, *Leczenie chorób alergicznych*, Kraków 1973.



jednego chorego w szpitalu trwa przeciętnie 36 dni w roku, a rocznie umiera ok. 4000 osób. F. Chmielewski<sup>6</sup> podaje, że w Polsce choruje około 0,5% populacji na astmę oskrzelową, a w niektórych rejonach wg Obtulowicza 3,5%.

Z wyrywkowych danych statystycznych podanych przez Romańskiego<sup>7</sup> wynika, że w latach 1952—1961 liczba leczonych w szpitalach polskich z powodu dychawicy oskrzelowej podwoiła się (do 12 tysięcy chorych), a w latach 1952—1957 liczba dzieci hospitalizowanych w Polsce z powodu dychawicy wzrosła dziesięciokrotnie. Jak podaje wymieniony autor, dopiero w roku 1965 podjęto w Polsce pierwszą próbę dokładniejszej statystyki liczby zachorowań na dychawicę (czego poprzednio nie prowadzono). Znaczenie społeczne tej choroby — zdaniem Romańskiego — można było ocenić jedynie na podstawie analizy niezdolności do pracy i w pewnym stopniu danych wyżej wymienionych, a dotyczących liczby przypadków hospitalizowanych. W latach 1959, 1961, 1963 zanotowano progresję zarówno liczby chorych, jak i absencji w pracy, przy czym szczególnie wysokie wskaźniki pojawiły się w województwach: krakowskim, łódzkim, gdańskim, poznańskim i w mieście Krakowie. W zestawieniach tabelarycznych tych materiałów wykryto „rozpowszechnianie się astmy oskrzelowej w środowiskach zawodowych szczególnie cennych dla gospodarki kraju”. W skali ogólnokrajowej w roku 1963 obliczono na podstawie niezdolności do pracy 543 403 utraconych dni roboczych. Cytowani wyżej autorzy zastrzegają się co do przytaczania informacji „szacunkowych” bądź wyrywkowych, dlatego też nie przekazują wszystkich danych liczbowych, aczkolwiek te zestawienia mają swoją pionierską wartość statystyczną. Aktualnie wydaje się też celowe i konieczne zainicjować w tej dziedzinie badania — jak podaje Jądrychowski<sup>8</sup> — długofalowe, prawidłowo monitorowane, które omijałyby źródła błędów pomiarów w diagnostyce zdrowia populacji. Według Sawickiego<sup>9</sup> te planowane badania monitorowe nad związkami między stanem zdrowia ludności a środowiskiem spełniłyby rolę nadzoru epidemiologicznego.

<sup>6</sup> F. Chmielewski, *Wyniki stosowania blokad zatoki szyjnej metodą Rutkowskiego w astmie oskrzelowej*, „Przegląd Lekarski”, 1979, nr 36, s. 6.

<sup>7</sup> B. Romański, *Alergologia dla internistów*, Warszawa 1976, s. 125—135. Częstość występowania zaburzeń alergicznych i ich znaczenie społeczne we współczesnym świecie w rozdz. 8: „Klinika zaburzeń alergicznych”.

<sup>8</sup> W. Jądrychowski, *Niektóre problemy metodyczne i organizacyjne w badaniach nad związkiem między zdrowiem a środowiskiem*, „Archiwum Ochrony Środowiska”, 1978, nr 3—4, s. 145—155.

<sup>9</sup> F. Sawicki, *Planowanie badań monitorowych nad związkiem między stanem zdrowia ludności a środowiskiem*, „Archiwum Ochrony Środowiska”, 1978, nr 3—4, s. 157—164.

Do szkód społecznych, wynikających z opuszczonych dni roboczych i rent inwalidzkich oraz odszkodowań bądź przekwalifikowań zawodowych, doliczyć należy koszty związane z rozpoznawaniem oraz leczeniem choroby. W 1971 r. Chachaj próbuje nie tylko odnieść liczbę pół miliona opuszczonych dni roboczych do najbardziej narażonych na szkodliwość w pracy zawodowej gałęzi polskiego przemysłu. Przyjmuje on, że w Polsce żyje ponad 300 tys. osób z dychawicą oskrzelową, które wymagają regularnej opieki lekarskiej z uwagi na ciężki lub średnio ciężki stan choroby. Nie wszystkie przypadki dychawicy oskrzelowej są wprawdzie na tle alergicznym, lecz dla prawidłowego leczenia wszystkie wymagają właściwego rozpoznania. W koszty leczenia obywateli wliczać należy wydatki społeczne na opiekę poradnianą, kliniczną bądź szpitalną oraz sanatoryjną (leczenie wspomagające lub profilaktyczne), a także niemałą kwotę na leki. Dane liczbowe podane wyżej nie odbiegają od statystyki innych krajów europejskich, jeśli do tych liczb doda się jeszcze większą liczbę chorych z dychawicą lekką, z alergicznym nieżytem nosa i oskrzeli lub z innymi alergozami.

Zgodnie z cytowanymi przez prof. Ado danymi Światowej Organizacji Zdrowia (1973) wzrost zachorowalności na choroby alergiczne przekracza wzrost zachorowalności na nowotwory, gruźlicę i schorzenia reumatyczne. Autor ten podaje, że na przykład w latach 1926—1966 w Moskwie zanotowano pięciokrotny wzrost zachorowań na astmę oskrzelową. Romański podkreśla również, że zachorowalność na dychawicę w Europie jest duża począwszy od okresu dzieciństwa i ocenia on liczbę dzieci chorych na 0,6—2% ogólnej populacji. Statystyki licznych badaczy europejskich wskazują, że u 50% dorosłych chorych na dychawicę początek choroby przypada na okres dzieciństwa. Autor podaje też dane świadczące o dużej częstotliwości występowania chorób alergicznych w ośrodkach studenckich wielkich miast europejskich. Na przykład w badaniach Denisa przeprowadzonych u 8140 studentów uniwersytetu w Paryżu wykryto objawy atopii u 14% populacji: alergiczny nieżyt nosa u 3,32%, pokrzywkę u 0,13%, wyprysk u 3,7%, dychawicę oskrzelową u 3,32%, alergię na leki u 3,71%. Już w 1973 r. donoszę<sup>10</sup> o ekonomiczno-społecznych problemach alergii zawodowej na podstawie referatów licznych autorów, wygłoszonych na europejskiej konferencji w Hadze. Na wyróżnienie pod względem znaczenia profilaktyki alergicznych chorób zawodowych zasługują zwłaszcza dwa opracowania. Williams oznacza odsetek całkowitej niezdolności do pracy z powodu astmy oskrzelowej oraz innych alergoz w porównaniu z różnymi chorobami jako przyczynę absencji chorobowych. Autor przeprowadza dokładną

<sup>10</sup> I. Rybarska, *Społeczne czynniki schorzeń alergicznych w świetle współczesnej literatury*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1973, nr 1, s. 231—250.

analizę 7 milionów opuszczonych dni roboczych w latach 1951, 1953 i 1954 w Wielkiej Brytanii w zależności od zawodu, wieku i płci i pod kątem skracania wieku produkcyjnego. Z obserwacji tych wynika, że na przykład w wieku 15—20 lat na astmę oskrzelową choruje z przyczyn alergicznych ponad 70% osób. Badacze francuscy: Albahary, Cavigneaux i Bessede, przyjmują natomiast, że około 90% przypadków chorób zawodowych wywołanych jest mechanizmami alergicznymi, w tym około 70% to dermatozy, ok. 25% schorzenia narządu oddechowego, a około 5% inne alergie. Już w 1958 r. przedstawiają oni swój profilaktyczny program w 16 punktach pt. „The Sixteen Points of View on Prevention of and Compensation for Allergic Occupational Diseases”. W publikacji amerykańskiej z 1960 r. Lazarowitza również w rozdziale poświęconym rehabilitacji astmatycznych pacjentów<sup>11</sup> można znaleźć dane, iż absencja w zakładach pracy z powodu dychawicy oskrzelowej, astmatycznego zapalenia oskrzeli i gorączki siennej jest o 50% wyższa niż w innych chorobach (Spain i Cooke oraz Spain i Fontana). Spostrzeżenia te są zgodne z wnioskami Williamsa, który podaje, że choroby alergiczne, jak astma oskrzelowa i alergie skóry, są przyczyną większej absencji chorobowej niż inne choroby. Z punktu widzenia społecznego dodać należy, że schorzenia alergiczne występują na różnych kontynentach (w Ameryce częściej niż w Europie), bez względu na klasy społeczne, aczkolwiek częściej w miastach niż na wsi, w różnych zawodach, jednak częściej u zatrudnionych w przemyśle ciężkim, włókienniczym, chemicznym czy w budownictwie. Biorąc pod uwagę poza stopniem cywilizacji i uprzemysłowienia różne czynniki sprzyjające powstawaniu alergoz, jak klimat, dziedziczenie itd., pozostaje nadal trudny do wyjaśnienia problem różnej zapadalności na te schorzenia w podobnych grupach społecznych, a mianowicie wyższe wskaźniki zachorowań wśród studentów amerykańskich niż francuskich. Na przykład Hagy i Settipane stwierdzili zaburzenia alergiczne u 25% badanych, w tym dychawicę oskrzelową u 5,3% studentów w Stanach Zjednoczonych. Z danych cytowanych za Romańskim wynika również, że liczba chorych alergicznie w Stanach Zjednoczonych AP jest bardzo wysoka, przy czym wykazuje szybki wzrost zachorowalności. Na przykład w 1958 r. liczba chorych na gorączkę sienną wynosi około 7 milionów, a chorych na dychawicę oskrzelową 2 miliony. W 1972 r. około 8,6 mln Amerykanów choruje na dychawicę oskrzelową, a około 31 mln cierpi z powodu zaburzeń na tle alergicznym, przy czym dane z roku 1967 wskazują już, że liczbę straconych dni roboczych z powodu astmy ocenia się w USA na 6,242 mln.

<sup>11</sup> L. C. Lazarowitz, *A Program for the Rehabilitation of Asthmatic Patient*, [w:] *Fundamentals of Modern Allergy*, New York, Toronto, London 1960.

DLACZEGO ISTNIEJĄ TRUDNOŚCI W ROZPOZNAWANIU I LECZENIU  
CHOROÓB ALERGICZNYCH?

Choroby alergiczne, jak podaje historia medycyny, znane były już w starożytności, zostały jednak zakwalifikowane pod nazwą „alergiczne” dopiero w początkach XX w. Pojęcie „alergia” wprowadził pediatra wiedeński Pirquet od słowa greckiego *alergos*, co znaczy „inny” i wskazuje na odmienną reakcję odpornościową ustroju na ponowne zetknięcie się z alergenem, tj. czynnikiem wywołującym chorobę.

W najnowszych polskich podręcznikach alergologii znajdujemy następujące określenia dla alergenu: „alergenem może być praktycznie każda substancja niezależnie od jej występowania, drogi przenikania do ustroju (alergeny wziewne, pokarmowe, kontaktowe), budowy chemicznej czy własności immunogennych”<sup>12</sup>. Według Romańskiego, „aby nabyć własności alergenu (antygeny) musi dana substancja posiadać budowę chemiczną odmienną od budowy tkanek ustroju, na który oddziałuje”. Aczkolwiek, jak podaje autor, istnieją pewne odstępstwa od tej zasady, tzw. autoantygeny. Mechanizm zaburzeń odpornościowych wywoływanych alergenem w ustroju nie jest do dzisiaj w schorzeniach alergicznych w pełni wyjaśniony. Oprócz znacznej liczby znanych w medycynie od dawna alergenów, takich jak pewne bakterie, zarodniki pleśni i grzybów, pyłki roślin czy roztocza w cząsteczkach kurzu domowego, w grę wchodzić mogą m.in. tak zwane „czynniki cywilizacyjne”, a więc cząsteczki pyłów pochodzące z przemysłu, substancje chemiczne o charakterze odpadowym, związane bezpośrednio z produkcją związków użytkowych<sup>13</sup>, olbrzymie ilości leków wypuszczanych codziennie na rynek krajowy lub znajdujących się na rynkach zagranicznych oraz kosmetyków. W obrazie klinicznym występują też różne postaci alergii<sup>14</sup>. Każdy narząd lub tkanka w ustroju może bowiem zareagować alergicznie pod wpływem swoistego alergenu w sposób natychmiastowy lub w odczynie opóźnionym. Najbardziej dramatyczną formą jest bardzo szybko pojawiająca się reakcja ogólnoustrojowa, tzw. wstrząs anafilaktyczny, opisany po raz pierwszy przez Richeta (1907) po powtórnym podaniu danej osobie obcogatunkowej surowicy (białka), który może

<sup>12</sup> S. Chyrek - Borowska, [w:] *Klinika chorób alergicznych*, red. W. Chachaj, Warszawa 1975; rozdziały: I. „Podstawowe mechanizmy odczynów alergicznych”, II. „Rozpoznawanie chorób alergicznych”, III. „Odczyn anafilaktyczny i choroba posurowicza”, s. 11—31.

<sup>13</sup> E. Rudzki, *Podstawy alergii klinicznej*, Warszawa 1970.

<sup>14</sup> W. Chachaj, J. Małolepszy, *Dychawica oskrzelowa u dorosłych*, [w:] *Klinika chorób...*, s. 80—109; także: Szczeklik, Ptak, *op. cit.*, s. 4.

prować do zejścia śmiertelnego. Nawet jeśli natychmiastowy odczyn alergiczny ma charakter miejscowy, dotknięty nim chory szuka zwykle pomocy lekarskiej. Chorzy szukają zwłaszcza pierwszej pomocy lekarza rejonowo najbliższego bez względu na to, czy są to burzliwe objawy wstrząsu po ukąszeniu przez pszczołę czy na przykład po ponownym podaniu zranionemu surowicy przeciwzęczowej, bądź przetoczeniu niezgodnej grupowo krwi, zastosowaniu zastrzyku penicyliny, w toku zakażenia bądź po spożyciu ryby. Natychmiastowej pomocy wymagają chorzy w ataku dychawicy oskrzelowej, gorączki siennej, obrzęku naczynioruchowym lub zaostreniu pokrzywki, co sprawia, że chorzy ci bez względu na porę dnia czy roku zgłaszają się do stacji pogotowia ratunkowego, ambulatoriów lekarzy zakładowych czy bezpośrednio na ostry dyżur do szpitala — do lekarzy różnych specjalności: pediatrów lub internistów bądź lekarzy przemysłowych, laryngologów, dermatologów, okulistów i innych. Stąd liczba chorych alergicznie wymyka się pełnym obliczeniowym statystycznym. Rzadziej bowiem te ostre przypadki trafiają do specjalistów alergologów, aczkolwiek pomoc tych ostatnich wydaje się celowa w ustawieniu chorego, aby zapobiegać nawrotom choroby lub przejściu choroby w stan przewlekły. Z drugiej strony wynika stąd konieczność szkolenia większej liczby lekarzy alergologów oraz organizowania większej liczby specjalistycznych placówek w Polsce, zwłaszcza że w poradniach alergologicznych rośnie z dnia na dzień liczba chorych alergicznie. Jak wskazują dane ankietowe Polskiego Związku Zwalczenia Astmy w Krakowie z 1976 r., w Polsce jest około 50 alergologicznych poradni, oddziałów klinicznych bądź szpitalnych, co z przyczyn podanych wyżej nie obrazuje w pełni sytuacji na tym odcinku w Polsce, nie obejmując przede wszystkim poradni przemysłowych, prowadzących tego typu usługi dla szerokiego rzesz pracowników, oraz przychodni rejonowych. Z tych ostatnich poradni pacjent często trafia do specjalisty „za późno”, gdyż dopiero w takim okresie zaawansowania choroby, która kwalifikuje go do przejścia na rentę inwalidzką. Ujemne społecznie skutki chorób alergicznych są zatem aktualnie niepokojące tak ze względów biologicznych, ekonomicznych, jak również psychologicznych. W przypadkach bowiem najczęściej występujących na tle alergicznym schorzeń narządu oddechowego, skóry czy przewodu pokarmowego, które pojawiać się mogą już w dzieciństwie i utrzymywać całe życie lub nawracać przez wiele lat albo ujawniać się w wieku dojrzałym pod wpływem czynników infekcyjnych, zawodowych czy cywilizacyjnych, należy liczyć się z obciążeniem fizycznym i psychicznym danego osobnika, jego rodziny, a często też i jego potomstwa.

Jak podaje Chachaj, proces alergizacji ustroju dziecięcego występuje szczególnie łatwo u dzieci z rodzinnym podłożem. Wywiad wskazuje

często typową kolejność i progresję zmian alergicznych, takich jak wyprysk konstytucjonalny, pokrzywki, alergiczny nieżyt nosa i spojówek, następnie przewlekłe alergiczne zapalenie oskrzeli, a w końcu dychawica oskrzelowa, uczulenia na leki i inne rzadsze, lecz rozpoznawane już dzisiaj alergozy. Wczesne rozpoznanie ma znaczenie zarówno prognostyczne, jak i profilaktyczne. Rozpoznanie czy obserwowane schorzenie u danego osobnika ma tło alergiczne, opiera się bowiem nie tylko na tzw. badaniu testowym, na jaki alergen chory jest uczulony, lecz powinno polegać na ustaleniu typu zaburzeń procesu odpornościowego, co wymaga zastosowania nowoczesnych technik immunologicznych. Takie postępowanie pozwala następnie na podjęcie nie tylko leczenia objawowego, lecz odczulającego, w sposób swoisty bądź nieswoisty podnoszenia odporności ustroju. Wzorem państw o większych w tym względzie tradycjach niż Polska, jak Związek Radziecki czy Stany Zjednoczone, leczenie odczulające prowadzi się przy zastosowaniu różnych preparatów biologicznych często w sposób ciągły u jednego osobnika przez kilka miesięcy lub lat. Systematyczne podawanie małych dawek alergenu (antygeny), tzw. hiposensybilizacja, prowadzi zwykle do zmiany odporności ustroju i ma znaczenie również leczenia zapobiegawczego.

#### JAKA JEST ROLA CZYNNIKÓW CYWILIZACYJNYCH W POWSTAWANIU CHOROÓB ALERGICZNYCH?

Już od czasów Hipokratesa wiadomo, że czynników wywołujących choroby należy szukać w otoczeniu człowieka, m.in. w powietrzu, wodzie i glebie, oraz w wykonywanych przez niego zajęciach. Wiadomo też powszechnie, że w ostatnich latach zagrożenie środowiska człowieka stanowi na całym świecie narastający problem zwłaszcza w krajach o wysokiej cywilizacji. Szkodliwości cywilizacyjne oddziałują bowiem na ustrój żywy kompleksowo. Mogą one stać się bezpośrednio przyczyną chorób bądź też działać szkodliwie w sposób pośredni jako tzw. „czynniki usposabiające” do powstawania choroby. W przypadku chorób alergicznych przyjęć należy obie możliwości.

W krajach o wysokim stopniu uprzemysłowienia, zwłaszcza w powietrzu wielkich miast unoszą się zanieczyszczenia w postaci kurzu złożonego z mieszaniny cząsteczek mineralnych i roślinnych, dymów i gazów fabrycznych oraz produktów niecałkowitego spalania paliw w pojazdach mechanicznych. U mieszkańców tych miast i okolicy spotyka się częstsze występowanie przewlekłych nieżytów oskrzeli i dychawicy oskrzelowej. Zanieczyszczenie atmosferyczne powodując bowiem mikrotraumatyzację błon śluzowych mogą wnikając w głębsze ich warstwy działać bezpośrednio alergizująco na ustrój człowieka lub też uła-

twiać wnikanie alergenów, takich jak bakterie, wirusy czy pleśnie oraz cząsteczki pyłków roślinnych, pochodne sierści zwierząt, piór, łusek owadów itd. Znacznie szybciej działają te szkodliwe czynniki chorobotwórcze u osobników po już kilkakrotnie przebytych infekcjach dróg oddechowych prowadząc wtórnie do zaostrzeń zwłaszcza przy niekorzystnych zmianach atmosferycznych oraz u palaczy tytoniu. Wskazują na to doniesienia licznych autorów, a mianowicie angielskich: Lambert i Reid (1970), czeskich: Boudik (1972), oraz badania Sawickiego<sup>15</sup>. Warto również dodać, że na podstawie badań autorów francuskich i polskich przyjmuje się, że w około 30% przewlekłych nieżytych oskrzeli odgrywają rolę alergiczne mechanizmy patogenne. Romański podkreśla, że również w Polsce w chwili obecnej przewlekłe nieżyty oskrzeli stanowią poważny problem ekonomiczno-społeczny.

Produkty uboczne zwłaszcza wielkiego przemysłu wydają się mieć bardzo złożony mechanizm zgubnego oddziaływania na środowisko człowieka. Jeśli brakuje odpowiednich filtrów usuwających lub neutralizujących zanieczyszczenia fabryczne, obserwować można w promieniu od kilku do kilkudziesięciu kilometrów zakłócenia w drzewostanie i roślinności (Goetel, Molenda), a pośrednio niekorzystne zmiany w glebie. Skawina i Wąchalewski opisują szczegółowo te charakterystyczne zmiany cech materii próchnicznej pod wpływem opadów pyłów przemysłowych. Od tych przemian zależą bowiem zbiory roślin użytkowo-jadalnych oraz rozwój hodowli zwierząt. Między innymi lotność gleby może mieć wpływ na częstość występowania na danym terenie przypadków astmy oskrzelowej zwłaszcza u dzieci.

W przypadkach skażenia wód zanieczyszczeniami przemysłowymi należy się liczyć również z możliwością mikrotraumatyzacji lub ich działania toksycznego na błony śluzowe przewodu pokarmowego, spojówek czy skóry. Te chemiczne związki mogą działać na ustrój bezpośrednio alergizująco lub przez toksyczne zniszczenie śluzówki ułatwić wnikanie bakterii lub niestrawionych wystarczająco cząsteczek pokarmowych jako alergenów bądź czynników zapalnych. Jak podaje Czeżowska (1971), koniecznym warunkiem wystąpienia rozpoznawalnych klinicznie stanów uczulenia pokarmowego jest wzmożona przepuszczalność bariery jelitowej. O wiele łatwiej dochodzi do rozwoju alergizacji u osób z przebytymi już wcześniej schorzeniami danego narządu, np. jelit, wątroby czy nerek.

W związku z postępującą technizacją i chemizacją życia na co dzień obserwuje się również szereg alergoz skórnych zarówno u zatrudnio-

---

<sup>15</sup> Z. Czeżowska, *Rola bakterii w alergii pokarmowej*, „Polski Tygodnik Lekarski”, 1971, nr 37/1406.

nych bezpośrednio w przemyśle chemicznym czy farmaceutycznym, jak i u gospodyń domowych, rolników i innych pracowników narażonych na powtarzający się kontakt z chemikaliami. Często toksyczne działanie substancji chemicznych prowadzi do wtórnej alergizacji<sup>16</sup>.

Wśród czynników usposabiających do powstawania alergoz wymienia się między innymi czynnik neurogeny. Droszcz podkreśla w tym wypadku ujemny wpływ cywilizacji, sprzyjającej przeciążeniu systemu nerwowego i osłabieniu naturalnej odporności.

#### GLÓWNE KIERUNKI ZAPOBIEGANIA CHOROBYM ALERGICZNYM

Profilaktyka chorób alergicznych powinna objąć przede wszystkim te grupy społeczne w zależności od wieku i rodzaju schorzenia, które są najbardziej zagrożone, a więc dzieci, młodocianych oraz osoby narażone z racji zawodu czy zamieszkania w rejonie wielkich ośrodków przemysłowych. Przyjmuje się, że około 20% dzieci chorych alergicznie wchodzi w wiek dojrzały z predyspozycją do zapadania na choroby alergiczne. Specjalistyczne leczenie, a także zapobieganie nawrotom przez podnoszenie odporności ustroju dziecka, następnie specjalna ochrona młodocianych mogą zmniejszyć odsetek zapadalności w tzw. wieku produkcyjnym. Wreszcie należyta rekreacja i hartowanie zdrowych oraz leczenie specjalistyczne i wspomagająco-profilaktyczne (sanatoria) po przebytej chorobie mogą mieć wpływ na mniejszą liczbę opuszczonych dni roboczych. Powinno też chronić przed narastającą liczbą przedwcześnie przechodzących na renty inwalidzkie w grupie wieku 40—50 lat, a przede wszystkim przed wzrostem liczby chorych przewlekle. Grupa chorych przewlekle z częstymi zaostrzeniami bądź powikłaniami zwłaszcza po 60 roku życia stanowi dzisiaj w Polsce specjalnie trudny problem ze względu na brak dostatecznej liczby łóżek szpitalnych dla tzw. zalegających chorych, wymagających wielotygodniowej hospitalizacji, i stwarza konieczność organizowania „domów dla przewlekle chorych”. Dlatego też zapobieganie m.in. chorobom alergicznym, takim zwłaszcza jak astma oskrzelowa, urasta do rangi wyższej użyteczności.

Istnieją trzy zasadnicze kierunki zapobiegania chorobom alergicznym:

1. postępowanie zmierzające do usunięcia czynników zagrażających człowiekowi w środowisku,
2. przeniesienie człowieka z danego środowiska, aby uniknąć ekspozycji na szkodliwe dlań alergeny,

<sup>16</sup> Rudzki, *op. cit.*



3. sposoby zmierzające do wytworzenia maksymalnej adaptacji człowieka do zanieczyszczonego m.in. alergenami środowiska.

Zapobieganie chorobom alergicznym podobnie jak innym chorobom cywilizacyjnym przez likwidację czynników zagrażających, a więc wywołujących bądź usposabiających do powstawania różnych schorzeń, winno stać się zatem jeszcze jednym punktem programu w ochronie środowiska. Zarówno piśmiennictwo naukowe, jak również prasa codzienna informują społeczeństwo o zorganizowaniu krajowej sieci kontrolno-pomiarowej, specjalnych oczyszczalni ścieków, instalacji odpylających itp. urządzeń, co pozwala przypuszczać, że Polska podobnie do wielu krajów na świecie prowadzi od szeregu lat właściwą walkę o likwidację zanieczyszczeń w środowisku człowieka. Problem jest trudny i nadal otwarty. Często bowiem instalacja takich aparatów krajowych, a zwłaszcza importowanych znacznie obniża produkcję danego zakładu przemysłowego, stąd przebiega z oporami i z dużym opóźnieniem. W wielu wypadkach już zainstalowane urządzenia źle funkcjonują, dlatego na przykład, jak podaje prof. Hermanowicz, kierownik katedry chemii sanitarnej i technologii wody i ścieków Politechniki Warszawskiej<sup>17</sup>, „42% długości naszych rzek to po prostu ścieki pozbawione życia biologicznego”. Zespół ekspertów, który opracował „założenia programu ochrony środowiska w Polsce do roku 1990”, ocenia zatem stan w wielu regionach kraju jako krytyczny. Tym bardziej cenne wydają się poszukiwania naukowców nowego rozwiązania tych problemów. Już w roku 1971 prof. Ostrowski, kierownik międzywydziałowej katedry chemii fizjologicznej AM w Krakowie, przedstawia omawiane na IX Ogólnopolskim Zjeździe Polskiego Towarzystwa Biochemicznego metody biologicznego oczyszczania ścieków fabrycznych ze składników fenolowych przy pomocy mikroorganizmów, usuwania ze środowiska niektórych węglowodorów lub środków chwastobójczych, zatrzuwających gleby i produkty żywnościowe. Na zjeździe tym omawiano również metody zwalczania chemicznych szkodliwości w atmosferze hal fabrycznych i hut dla przykładu różnych toksycznych, lotnych związków organicznych i nieorganicznych.

Z uwagi na tak rozliczne czynniki zagrażające środowisku człowieka cywilizowanego wydaje się niekiedy znacznie prostsze z punktu widzenia profilaktycznego okresowe, a nawet stałe przeniesienie osoby podejrzanej o uczulenie na jakiś alergen do innego środowiska. Na przykład można uczulonego na grzyb domowy przenieść do suchego mieszkania, a sprzętaczkę uczuloną na pastę podłogową wyłączyć od wykonywanego zajęcia. Nie zawsze jednak sprawa daje się szybko rozpo-

<sup>17</sup> W. Hermanowicz, „Życie Literackie”, 1972, nr 1062.

znać i równie łatwo wyłączyć osobę z jej warunków środowiskowych, gdyż albo niełatwo wykryć substancję alergizującą czy zmienić klimat, miejscowość zamieszkania bądź tylko mieszkanie, albo przejść na inne stanowisko pracy czy przekwalifikować pracownika. Często spotykamy bowiem uczulenie równocześnie na różne alergeny lub różne czynniki w zakładzie pracy, stanowiące o całości produkcji czy transportu bądź konieczności wykonywania pewnych funkcji zajęciowych mimo wyraźnych szkodliwości, np. kontakt ze środkami piorąco-czyszczącymi. Mówimy wówczas o wielowartościowej (polywalentnej) alergizacji ustroju. Ten typ schorzeń alergicznych wymaga często złożonych metod leczenia odczulającego równocześnie na kilka alergenów, czasem dodatkowo leczenia wkraczającego w podnoszenie tzw. nieswoistej odporności oraz leczenia objawowego. Można przyjąć ze względów profilaktyki chorób alergicznych, że czasowe leczenie chorego uczulonego w uzdrowiskach przy pomocy mikroklimatu czy zabiegów fizykoterapeutycznych nie tylko wyłącza go ze środowiska alergizującego, lecz równocześnie podnosi jego ogólną odporność na ponowne zetknięcie z czynnikami szkodliwymi.

Jedną z podstawowych metod profilaktyki chorób alergicznych jest szczepienie przy zastosowaniu preparatów bakteryjnych typu polyvaccin. Osoby szczepione tracą skłonność do częstych infekcji, co, jak wiemy, chroni przed zapadalnością zwłaszcza na przewlekłe zapalenia dróg oddechowych. Natomiast w przypadkach tzw. alergii bakteryjnej ma podwójne znaczenie: odczulające i zapobiegające nawrotom. U osób ulegających częstym zakażeniom mimo szczepień lub źle tolerujących szczepionki bakteryjne likwidować należy tzw. ogniska infekcji, torujące drogę alergizacji ustroju. Rola kierująca tego typu akcją profilaktyczną powinna przypadać oczywiście powiększonej sieci poradni alergologicznych.

Poradnie specjalistyczne powinny ponadto rozszerzyć prowadzony obecnie dział świadczeń rehabilitacyjnych (leczenie w szpitalach uzdrowiskowych i sanatoriach) i kierować alergicznie chorych również do ambulatoryjnego leczenia uzdrowiskowego oraz na wczasy lecznicze bądź profilaktyczne. Te ostatnie formy świadczeń profilaktycznych mogłyby objąć chorych z dodatnim wywiadem alergologicznym oraz specjalnie zagrożonych ze względu na zamieszkanie w rejonach wielkich ośrodków przemysłowych lub osoby z narażonych na szkodliwości stanowisk pracy. Zapobieganie chorobom alergicznym polegające na usuwaniu osób ze środowiska zagrożonego oraz wszelkich akcjach zmierzających do podnoszenia odporności ustroju (stosowanie szczepionek lub innych preparatów biologicznych, leczenie uzdrowiskowe, gimnastyka lecznicza, sport itp.)<sup>18</sup>

<sup>18</sup> K. Szulczyńska, *Rehabilitacja oddechowa chorych na astmę*, Warszawa 1977.

---

spoczywa głównie w rękach lekarzy. Natomiast usuwanie w środowisku człowieka zanieczyszczeń atmosfery, wody i gleby, sprzyjających powstawaniu chorób alergicznych, wykracza poza możliwości służby zdrowia. Ochrona środowiska wymaga bowiem współdziałania wielu specjalistów z różnych dziedzin nauki, życia gospodarczego i administracyjnego, a przede wszystkim zrozumienia całego społeczeństwa problemu zagrożenia chorobami cywilizacyjnymi.

LONGIN PASTUSIAK

## POCZĄTKI RUCHU ROBOTNICZEGO W CHICAGO

Treść: Robotnicy amerykańscy organizują się. — Albert R. Parsons. — Tu się zaczął 1 Maja. — Prowokacja na Haymarket Square. — Strajk w zakładach Pullmana. — Eugene V. Debs. — George M. Pullman. — Wojsko przeciw robotnikom. — Znaczenie strajku.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia do Chicago napłynęła ogromna fala imigrantów z krajów europejskich, w tym również z ziem polskich. Byli to ludzie w większości bez kwalifikacji zawodowych, bez znajomości języka; osiedlali się wśród swoich ziomków tworząc mozaikę gett etnicznych w mieście. Byli najgorzej opłacani i z konieczności podejmowali się najgorzej płatnych zajęć. Kryzys 1873 r. szczególnie boleśnie dotknął masy pracujące. Zaczęły narastać ostre antagonizmy. Robotnicy osiadli w Chicago obarczali winą za swe niskie zarobki i za brak pracy przybywających imigrantów, którzy godzili się na byle jaką pracę, nawet na najgorszych warunkach. Burżuazja starała się poróżnić i skłócić robotników, zamącić im w głowach nacjonalizmem tak, aby nie pobudzić świadomości klasowej i jedności działania.

Ale wśród przybyłych z Europy imigrantów, zwłaszcza wśród imigrantów niemieckich, znajdowali się tacy, którzy zetknęli się wcześniej z ideami socjalistycznymi, byli aktywni w Europie w ruchu robotniczym i widząc drastyczną eksploatację robotników w Chicago włączyli się w nurt działalności politycznej.

Organizowano więc zebrania dyskusyjne. Odbываły się wiece, na których często przemawiano po niemiecku z racji tego, że wielu imigrantów europejskich znało właśnie niemiecki. W Chicago ukazywała się postępowa gazeta w języku niemieckim „Arbeiter Zeitung”. Propaganda burżuazyjna chcąc skompromitować działaczy robotniczych przedstawiała ich jako niebezpiecznych anarchistów, żądnych krwi demago-

gów i przestępców. W rzeczywistości wpływy anarchistów wśród robotników chicagowskich były wówczas stosunkowo niewielkie. Propaganda burżuazyjna głosiła, że idee socjalistyczne są obce tradycji i cywilizacji amerykańskiej, są ideami importowanymi z zagranicy i jako takie powinny być odrzucone przez Amerykanów.

#### ROBOTNICZY AMERYKAŃSCY ORGANIZUJĄ SIĘ

W tym czasie ruch robotniczy rozwijał się w całym Stanach Zjednoczonych. W latach 1865—1868 w całym kraju powstało kilkaset komitetów walczących o osmiogodzinny dzień pracy (*Eight-Hour Leagues*). Głównym organizatorem tych komitetów był Ira Steward. Żądanie wprowadzenia osmiogodzinnego dnia pracy było tak powszechne, że w 1868 r. już 6 stanów uchwaliło odpowiednie ustawy. Niektóre z tych ustaw uzależniały jednak skrócenie dnia pracy od zgody pracodawców, a ci, jak wiadomo, opierali się temu żądaniu.

W 1869 r. Uriah S. Stephens założył Zakon Rycerzy Pracy, organizację, która już w 1886 r. liczyła 700 000 członków. Organizacja ta jednak przeciwna była strajkom. W 1881 r. przywódcą tej organizacji został Terence V. Powderly, który uważał strajk za „oznakę barbarzyństwa”. W swych żądaniach Zakon Rycerzy Pracy koncentrował się na osmiogodzinnym dniu pracy, zniesieniu pracy dzieci; żądał również upaństwowienia kolei żelaznych. Jeżeli już Zakon podejmował działanie przeciw kapitalistom, były to formy raczej bojkotu niż strajku. Z powodzeniem m.in. prowadzono bojkot gazet, sprzedawców piwa, cygar, mąki, obuwia, tekstyliów itp.

Stephens założył swego rodzaju masową robotniczą lożę masońską ze szczegółowym rytuałem i konspiracją. Wierzył on równocześnie jednak w potęgę oświaty, w ruch spółdzielczy, które jego zdaniem stworzą silne poczucie solidarności wśród klasy robotniczej. „Początkowo przywódców Zakonu Rycerzy Pracy cechował ten sam bojowy i rewolucyjny duch, który był charakterystyczny dla robotników owego czasu. Założyciel Zakonu, Stephens, wypowiadał się gorąco za stworzeniem organizacji, która objęłaby całą klasę robotniczą — robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych, Murzynów, kobiety i wszystkich innych. I chociaż Stephens nie był marksistą, jednakże uważał, iż podstawowym celem zakonu jest „pełne wyzwolenie wytwórców bogactw spod jarzma i systemu pracy niewolniczej”. Również następny przywódca zakonu, Powderly, na początku swojej działalności wysuwał radykalne hasła. Mówił on: „Dajcie nam ziemię i wszystkie plony, które ona wydaje”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W. Z. Foster, *Zarys politycznej historii Ameryki*, Warszawa 1956, s. 385.

W 1881 r. Samuel Gompera (1850—1924) zorganizował Federację Organizacji Robotniczych i Związków Zawodowych Stanów Zjednoczonych i Kanady (Federation of Organized Trades and Labor Unions of The United State and Canade). W 1886 r. zmieniono nazwę organizacji na Amerykańską Federację Pracy (American Federation of Labor — AFL). Cele wysuwane przez statut Amerykańskiej Federacji Pracy były następujące: „zachęcanie do tworzenia i tworzenie terenowych związków robotniczych i zawodowych oraz ściślejsza federacja takich stowarzyszeń; utworzenie krajowych i międzynarodowych związków zawodowych na podstawie ścisłego przestrzegania autonomii każdego zawodu; utworzenie federacji wszystkich krajów i międzynarodowych związków zawodowych dla wzajemnej pomocy i wzajemnego poparcia [...] oraz w celu zapewnienia ogólnokrajowego ustawodawstwa w interesie ludzi pracy”. Inny punkt statutu mówił o „pomocy i popieraniu prasy robotniczej w Ameryce”<sup>2</sup>.

AFL była organizacją reformistyczną unikającą radykalnych metod walki oraz angażowania się w akcje polityczne. Ponieważ w ciągu pierwszych trzech lat istnienia nie potrafiła pozyskać poparcia szerokich mas robotniczych, postanowiła w 1884 r. poprzeć żądanie powszechnego wprowadzenia ośmiogodzinnego dnia pracy. Robotnicy, szczególnie w Chicago, wysuwali już wówczas o wiele bardziej politycznie dojrzałe postulaty. „Chicago stało się ośrodkiem najbardziej radykalnego ruchu związkowego”<sup>3</sup>.

W zimie 1872 r. odbyła się demonstracja w centrum Chicago. W mieście rozeszła się wieść, że na skutek rozmaitych machlojek popełnionych przez miejscowych notabli miasto wstrzymało pomoc dla bezrobotnych i tych wszystkich, którzy pozbawieni są jakichkolwiek środków do życia. Tłum demonstrantów zebrał się w centrum Chicago, ale z powodu braku politycznego przywództwa został szybko rozpedzony przez policję. Incydent ten znany jest pod nazwą „buntu chlebowego” (*Bread Riot*).

Rok 1873 był rokiem ostrego kryzysu ekonomicznego. Wielu robotników straciło nie tylko pracę, ale również dach nad głową. Rodziny, które nie miały gdzie zamieszkać, wtargnęły zimą do ratusza i rozłożyły się tu na podłogach. Był to okres bardzo ciężki dla mas pracujących.

W lipcu 1877 r. zastrajkowali pracownicy linii kolejowej „Baltimore and Ohio” protestując przeciw obniżce zarobków. Obcinanie pensji było zjawiskiem powszechnie praktykowanym wówczas przez fabrykantów amerykańskich. Strajk szybko rozszerzył się na inne stany, m.in. Pen-

<sup>2</sup> Ph. S. Foner, *Dzieje ruchu robotniczego w Stanach Zjednoczonych*, t. 2, Warszawa 1958, s. 182—183.

<sup>3</sup> P. Howard, *Illinois. A History of the Prairie State*, Michigan 1972 William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, s. 378.

syłwanię i Zachodnią Wirginię. W Chicago w centrum miasta odbyła się demonstracja i wiec polityczny. 5 tysięcy zgromadzonych robotników wysłuchało przemówień miejscowych działaczy socjalistycznych. W ciągu następnych dni demonstracje przybierały na sile. Fabrykanci w obawie, aby rozgniewani robotnicy nie zniszczyli fabryk, zabarykadowali wejścia do fabryk i obstawili je policją. Władze obawiały się, że robotnicy wtargną do licznych sklepów z bronią palną i zaczną się uzbrajać. Burmistrz Monroe Heath nakazał właścicielom sklepów usunąć broń i amunicję. Kiedy robotnicy postanowili ponownie zebrać się na wiecu politycznym, tym razem liczniejsza policja chicagowska brutalnie interweniowała rozpędzając liczne grupy robotników udające się z różnych dzielnic miasta na wiec.

Burżuazja rzeczywiście poważnie się wówczas przestraszyła licząc się z możliwością wybuchu powstania w Chicago. W ciągu jednej nocy powołano dodatkowo 300 osób do oddziałów policyjnych. Ze sklepów i magazynów pośpiesznie zwożono broń i amunicję. Ratusz przekształcił się właściwie w arsenał. Zbierano od bogatszych właścicieli konie i uformowano oddział konnej policji. Do dyspozycji policji oddano nawet konie należące do przedsiębiorstwa tramwajów konnych. Burmistrz zaapelował do klas posiadających, aby tworzyły lokalne patrole strzegące posiadłości miejscowych kapitalistów.

Dorośli synowie największych bogaczy Chicago utworzyli specjalną kompanię uzbrojoną w broń i gotową do rozprawienia się z demonstrującymi robotnikami. Burmistrz uzbroił w sumie 20000 ludzi.

Niektórzy robotnicy również byli uzbrojeni. Najczęściej demonstranci zbierali się wokół fabryk maszyn rolniczych McCormicka. Kilkakrotnie policji udało się rozproszyc demonstrantów. Wiece często odbywały się wieczorem albo w nocy. W miarę jak nasilały się represje ze strony policji, zaostrzała się również postawa robotników. Były wypadki podpalenia niektórych zakładów jako wyraz protestu przeciw wyzyskowi.

Kiedy demonstranci protestowali przeciw jednej z firm kolejowych, Burlington Railrowd, nadjechała policja. Trzytysięczny tłum demonstrantów obrzucił policjantów kamieniami. Policjanci otworzyli ogień zabijając 7 osób i raniąc poważnie 25 osób. Po stronie policji 16 osób odniosło rany w tym starciu.

W tym czasie w centrum miasta odbywał się masowy wiec polityczny, w którym głównie uczestniczyli bezrobotni. Przestraszeni kapitaliści apelowali do władz o posiłki wojskowe. Kiedy do miasta wkroczyły oddziały wojska doszło do starć z robotnikami. W wyniku tych starć 10 robotników zostało zabitych. Policja szalała aresztując najbardziej aktywnych działaczy robotniczych. Wszystkie więzienia i miejsca nadające się na areszt tymczasowy były wypełnione robotnikami. W demonstracjach

tych aktywny udział wzięli imigranci z ziem polskich. Wkrótce do Chicago przybyły nowe oddziały wojsk federalnych i opanowały sytuację. Ocenia się, że w sumie w Chicago w walkach ulicznych zginęło 30—50 osób, a około 100 osób odniosło rany.

Robotnicy po poniesionych porażkach doszli do wniosku, że należy usprawnić swą organizację. Tworzyły się więc kompanie robotnicze; częściowo uzbrojone, z czerwonymi sztandarami często odbywały przemarsze ulicami Chicago ostrzegając kapitalistów, że jeżeli użyją siły wobec robotników, oni również otworzą ogień. W tej sytuacji stanowa legislatura uchwaliła ustawę zakazującą publicznego przemarszu uzbrojonych oddziałów. Kompanie więc musiały zejść do podziemia, potajemnie ćwicząc się i przygotowując do ewentualnej walki.

W związku z coraz silniejszymi represjami policji i coraz trudniejszymi możliwościami stosowania legalnych form protestu zaczęli zyskiwać posłuch rzecznicy metod anarchistycznych.

Na akcję burżuazji robotnicy odpowiadali swoją akcją. Kiedy np. burżuazja dokonywała uroczystego otwarcia nowego okazałego budynku giełdy, robotnicy zorganizowali demonstrację protestacyjną. Kilkusetosobowa grupa robotników i robotnic z czerwonymi i czarnymi sztandarami śpiewając marsylianek zamierzała przemarszerować obok budynku giełdy, gdzie odbywało się właśnie uroczyste otwarcie. Na czele demonstrantów szli podówczas czołowi działacze z Chicago: Samuel Fielden, Albert Parsons i August Spies. Silne oddziały policji nie dopuściły jednak demonstrantów w pobliże giełdy.

#### ALBERT R. PARSONS

Albert R. Parsons zasługuje na specjalną uwagę, ponieważ odegrał ważną rolę w walkach klasowych chicagowskich robotników. Pochodził on z rodziny osiadłej w Ameryce od wielu pokoleń. Urodził się w 1848 r. w Montgomery, w stanie Alabama. Kiedy miał lat 5 został osierocony i wychowywał go najstarszy brat zamieszkujący w Teksasie. Ściślej rzecz biorąc wychowaniem dziecka zajmowała się murzyńska niewolnica Esthery, o której Albert zawsze mówił później, że zastępowała mu matkę. Jak przystało na południowca, w czasie wojny secesyjnej walczył po stronie wojsk konfederackich. Po zakończeniu wojny domowej Parsons powrócił do Teksasu, ale nie ukrywał swych abolicjonistycznych poglądów. Zaczął wydawać nawet tygodnik „Spectator”, stając w obronie wyzwolonych z niewolnictwa Murzynów. Z powodu swych postępowych poglądów społecznych był jednak bojkotowany i skazany na ostracyzm na południu i wkrótce musiał zamknąć pismo.



W 1873 r. ożenił się z Lucy Gonzales, dziewczyną pochodzenia meksykańsko-indiańskiego. Lucy również działała aktywnie w ruchu politycznym i została nie tylko żoną, ale wierną towarzyszką walki politycznej Alberta. W tymże roku młode małżeństwo osiedliło się w Chicago, gdzie Albert otrzymał pracę jako zecer w miejscowym dzienniku „Chicago Tribune”.

Rok 1873 był rokiem kryzysu gospodarczego, który szczególnie ostro dotknął miejscowych robotników. Tu Parsons zetknął się z nieprawdopodobną nędzą, głodem, poniżeniem godności ludzkiej, brutalną interwencją policji i łamaniem praw i swobód obywatelskich. Chciwie chłonał prace Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. To zaprowadziło go do Partii Robotniczej Stanów Zjednoczonych (Workingmen's Party), do której wstąpił w 1876 r. Kiedy więc rok później w Chicago i w całych Stanach Zjednoczonych wybuchły walki strajkowe, Parsons ujawnił się jako dojrzały działacz socjalistyczny. Przemawiał nie tylko na wiecach politycznych w Chicago, ale jeździł po całych Stanach Zjednoczonych. To on stał na czele walk strajkowych w Chicago w 1877 r. Szef policji chicagowskiej zagroził Parsonsowi, że powiesi go na „najbliższej latarni”.

W amerykańskim ruchu socjalistycznym doszło do poważnych różnic politycznych. Jedni uważali, że władzę można przejąć w drodze walki wyborczej (Socialist Labor Party), drudzy, jak np. Parsons, byli zdania, że burżuazja nigdy nie zrezygnuje z władzy, chyba że przyparta do muru zbrojnym oporem. W roku 1881 Parsons założył Rewolucyjną Partię Socjalistyczną (Revolutionary Socialist Party). Liczyła ona w okresie szczytowym 6000 członków, z czego jedna trzecia pochodziła z Chicago. Partia wydawała dwutygodnik pt. „Alarm” redagowany przez Parsonsa (2000 nakładu) i dziennik „Arbeiter Zeitung” (nakład 3600 egzemplarzy), a także inne wydawnictwa, w tym również w języku czeskim. Partia miała szczególnie silne wpływy w związkach zawodowych. Do czołowych działaczy należeli: August Spies, Michael Schwab, Samuel Fielden i Adolph Fischer.

#### TU SIĘ ZACZAŁ 1 MAJA

W 1884 r. zjazd Federacji Organizacji Robotniczych i Związków Zawodowych Stanów Zjednoczonych i Kanady podjął uchwałę, że począwszy od 1 maja 1886 r. ustawowy dzień pracy będzie trwał 8 godzin, i zalecił organizacjom związkowym, aby wymogły na władzach lokalnych respektowanie tej decyzji. Wprowadzanie 8-godzinnego dnia pracy spotykało się z oporem ze strony pracodawców, a tym samym ze strony władz lokalnych. Chicago stało się terenem najbardziej bojowych wystąpień robotników o 8-godzinny dzień pracy. W całych Stanach Zjednoczonych

zastrajkowało około 350 tysięcy robotników w 11562 warsztatach pracy. W samym Chicago strajkowało 40 tysięcy robotników.

W lutym 1886 r. robotnicy w fabryce maszyn rolniczych McCormicka zastrajkowali, żądając ośmiogodzinnego dnia pracy i podwyżki płac. Strajk ciągnął się przez kilka miesięcy i nic nie wskazywało na to, aby właściciel zamierzał spełnić żądanie robotników. McCormick sądził, że głód i nędza zmuszą robotników do ustępstwa. Strajk objął również inne zakłady. Wielu właścicieli zresztą ustąpiło, np. kiedy rano zastrajkowało 7 tysięcy robotników w jednej z rzeźni, właściciel szybko przystał na żądania robotników i w południe praca zostało wznowiona. Najbardziej zatwardziali kapitałiści jednak postanowili nie ustępować.

W tej sytuacji organizatorzy ruchu robotniczego ogłosili, że 1 maja 1886 r. rozpocznie się ogólnokrajowy strajk z żądaniem wprowadzenia ośmiogodzinnego dnia pracy.

Sobota 1 maja 1886 r. była w Chicago piękna, słoneczna. Robotnicy tłumnie stawili się na pochód protestacyjny. W Chicago już 45000 robotników, w tym 35000 robotników rzeźni, korzystało z ośmiogodzinnego dnia pracy. Trasa, którą szedł pochód robotniczy, była silnie obsadzona przez policję, wojsko i gwardię stanową. Policja z karabinami gotowymi do strzału obsadziła dachy domów na trasie pochodu. Mimo nerwowego zachowania się zwłaszcza milicji stanowej robotnicy nie dali policji powodu do ataku. Na wiecach przemawiało wielu mówców. Parsons m.in. mówił o konieczności utrzymania solidarności i jedności w ruchu robotniczym. Przemawiano nie tylko w języku angielskim, ale także w polskim, niemieckim, czeskim, co odzwierciedlało różnorodny skład etniczny klasy robotniczej w Chicago.

Strajk na rzecz 8-godzinnego dnia pracy był strajkiem powszechnym w Chicago. Stanęły prawie wszystkie fabryki. Huty nie pracowały, port zamarł, koleje nie kursowały. Około 80000 robotników pikietowało zakłady pracy czuwając nad tym, aby łamistrajkowie nie przedostali się do miejsca pracy. Od czasu do czasu tylko pałkarze policyjni rozbijali zbierające się tu i ówdzie grupy robotników. Kapitałiści obradowali w tym czasie w hotelu Sherman, zastanawiając się nad tym, jakie zastosować środki odwetowe wobec strajkujących. Jak dotąd strajk proklamujący 1 maja w Chicago odbywał się bez poważniejszych incydentów.

Bardziej dramatyczne wydarzenia rozegrały się 3 maja 1886 r. Jak już wspominaliśmy, od połowy lutego tego roku w fabryce maszyn rolniczych McCormicka trwał strajk. Właściciel ogłosił lokaut dla 1400 robotników i uruchomił częściowo fabrykę przyjmując około 300 łamistrajków. 3 maja strajkujący robotnicy zaatakowali łamistrajków wychodzących właśnie z fabryki. Z pomocą robotnikom przyszło 6 tysięcy pracowników przemysłu drzewnego, którzy w odległości kilkuset metrów

odbywali właśnie wiec i wybierali delegatów na rozmowy z pracodawcami. W ciągu kilku minut zjawili się kilkuset policjantów, otworzyli ogień do robotników i zaatakowali strajkujących pałkami. Czterech robotników poniosło śmierć i wielu odniosło poważne obrażenia.

Tej dramatycznej scenie przyglądał się burmistrz Chicago Carter Harrison I i nic oczywiście nie uczynił, by powstrzymać lub zganić policję za nadużycie siły. Świadkiem tego dramatu był również działacz robotniczy August Spies, który natychmiast udał się do redakcji „Arbeiter Zeitung” i napisał tekst ulotki, która ukazała się w języku angielskim i niemieckim. Zatytułowana ona była: „Zemsta”! Robotnicy do broni!!!” Tekst głosił m.in.: „Panowie nasłali na robotników swe krwiożercze psy — policję. Przed fabryką McCormicka zabili oni dzisiejszego popołudnia 6 waszych braci. Zabili tych sześciu biedaków, ponieważ podobnie jak wy mieli oni odwagę przeciwstawić się woli waszych panów [...] Zabili ich, aby pokazać wam »wolnym obywatelom amerykańskim«, że musicie się zadowolić tym, na co pozwoli wam wasz pan, inaczej zamorduje was [...] Jeżeli jesteście mężczyznami, synami waszych wielkich przodków, którzy przelali krew za waszą wolność, wtedy pokażecie swą siłę. Zniszczcie tego ohydneho gada, który chce zniszczyć was. Wzywamy was do broni”<sup>4</sup>. Ulotka podpisana była „Wasi bracia”. Równolegle kolportowano drugą ulotkę, wzywającą robotników na masowy wiec protestacyjny, który miał się odbyć następnego dnia, tzn. 4 maja 1886 r., na placu zwanym Haymarket Square.

#### PROWOKACJA NA HAYMARKET SQUARE

Policja wiedząc o zapowiedzianej demonstracji 4 maja cały dzień atakowała grupki robotników zdążających na wiec. Mimo przeszkód stawianych przez policję wieczorem na placu Haymarket stało się 3 tysiące ludzi. Przemawiali m.in. Spies i Parsons. Nawet burmistrz Carter H. Harrison zjawiał się, aby upewnić się, czy wszystko przebiega spokojnie. Wiec przebiegał bez żadnych incydentów. Burmistrz, który obserwował wiec w towarzystwie szefa policji chicagowskiej, opuszczając plac oświadczył policji, że nie widzi powodów do interwencji, skoro demonstracja odbywa się spokojnie. Około godziny 22 ludzie stopniowo zaczęli się rozchodzić, z uwagi nie tylko na późną porę, ale także na deszcz, który zaczął właśnie padać. Kiedy na placu pozostała około jedna trzecia uczestników wiecu, skupiona wokół jednego z działaczy Samuela

---

<sup>4</sup> S. Lens, *The Labor Wars. From the Molly Maguires to the Sitdown*, New York 1974, Anchor Press. Garden City, s. 72.

Fieldena, na placu pojawił się jeden z inspektorów policji chicagowskiej, kapitan John Bonfield, w towarzystwie 180 policjantów uzbrojonych nie tylko w broń palną, ale także w dłuższe od normalnych pałki. Kapitan Bonfield znany był robotnikom ze swej brutalności w rozprawianiu się z demonstrantami politycznymi. Kapitan zbliżył się do Fieldena i nakazał robotnikom rozejść się „natychmiast w spokoju”. Fielden na to odrzekł: „zachowujemy się przecież spokojnie”. W tym momencie ktoś rzucił z pobliskiego zaułka bombę, która wybuchła tuż obok oddziału policjantów zabijając jednego z nich na miejscu i raniąc innych. Policja zaczęła szaleńczą szarżę na tłum robotników. W ruch poszły pałki, strzelano z broni palnej na oślep. Straty były ogromne i do dziś nie wiadomo dokładnie jakie. Po stronie policji zginęło 7 osób i 67 zostało rannych. Po stronie robotników straty były znaczne. Ocenia się, że rannych zostało ponad 200 robotników. Ilu policja zabiła, nie wiadomo, ponieważ przyjaciele zabierali ciała i nie meldowali władzom, aby uniknąć dalszych represji.

Kto rzucił bombę, do dziś nie wiadomo. Niektórzy historycy wymieniają nazwisko Rudolpha Schnaubelta, anarchisty, wielokrotnie aresztowanego i ku zaskoczeniu innych zwalnianego. Schnaubelt zdołał dziwnym trafem zbiec do Meksyku, co niewykluczone, iż odbyło się przy cichej zgodzie policji. Wszystko to są jednak domysły. Policja oczywiście oskarżyła o to elementy anarchistyczne w ruchu robotniczym. Organizacje robotnicze i anarchiści zaprzeczyli, jakoby mieli z tym cokolwiek wspólnego. Z okoliczności, w jakich cała akcja się odbyła, a także sądząc po jej dalszych następstwach można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczać, że była to dokładnie zaplanowana prowokacja, która pozwoliła burżuazji na zdecydowane rozprawienie się z ruchem robotniczym w Chicago. Kilku anarchistów podejrzanych o ten zamach na policję zostało później aresztowanych i bezpodstawnie skazanych na długoletnie więzienie. Gubernator stanu Illinois John P. Altgeld, który w 1893 r. amnestionował owych trzech działaczy, stwierdził, że „bomba została prawdopodobnie rzucona przez kogoś, kto miał osobiste porachunki”, a nie była wyrazem politycznych przekonań. Przyznał on również, że policja uciekała się do fabrykowania dowodów winy, że działacze robotniczy padli ofiarą bandy przysięgłych i tendencyjnego sędziego<sup>5</sup>.

Dla burżuazji był to pretekst do rozprawienia się z przywódcami ruchu robotniczego. Cała akcja represyjna przebiegała zresztą błyskawicznie i była koordynowana, co wskazuje na to, że przygotowano ją jeszcze przed prowokacją. Policjanci rozpędzali zebrania robotników, wdzierali

---

<sup>5</sup> J. P. Altgeld, *Reasons for Pardoning Fielden*, Springfield, Illinois, 1896 Weebe and Schwab, s. 8—10.

się do mieszkań, dokonywali rewizji, podejrzanych bito, by wydobyć zeznania. Dokonywano licznych aresztowań. Przede wszystkim aresztowano 10 przywódców robotniczych i oskarżono ich nie tyle o morderstwo, ile o „spisek”. Odbył się burzliwy proces polityczny. Prokurator stanowy Julius S. Grinnell oświadczył w swej mowie wprost: „Należy z nich zrobić przykład, powiesić ich i w ten sposób uratujemy nasze instytucje”<sup>6</sup>. Aresztowano przede wszystkim najbardziej aktywnych działaczy ruchu związkowego. Oskarżono ich o to, że swymi przemówieniami stworzyli atmosferę sprzyjającą użyciu siły. Ponieważ nie można było udowodnić im zamachu, prokurator uciekł się do tego typu oskarżeń.

Sędzia Joseph E. Gary skazał siedmiu działaczy: Alberta Parsonsa, Augusta Spiesa, Samuela Fieldena, Michaela Schwaba, Louisa Lingga i Georga Engle, na karę śmierci. Oskar Neabe, którego wina polegała na tym, że był udziałowcem gazety „Arbeiter Zeitung”, skazany został na 15 lat więzienia. Policja zresztą zamknęła redakcję pod zarzutem znajdującego się tam rzekomo magazynu materiałów wybuchowych. Zniszczono doszczętnie maszyny drukarskie, skonfiskowano listę prenumeratorów po to, aby dokonać dalszych aresztowań. Policja brutalnie wkraczała do domów i zabierała do więzień podejrzanych o działalność w ruchu robotniczym. W więzieniach bito i torturowano działaczy robotniczych, aby wymusić na nich zeznania takie, na jakich zależało policji. Policja przedstawiała sfabrykowane dowody winy znalezione rzekomo w domach aresztowanych: czerwone sztandary, literaturę postępową, broń, dynamit itp. Represje zresztą nie ograniczały się wyłącznie do Chicago, ale objęły również inne miasta, m.in. Nowy Jork, Pittsburgh, Milwaukee.

Proces chicagowski był istną parodią sprawiedliwości. W ławie przysięgłych zasiedli sami kapitaliści. Nie byli oni nawet zgodnie ze zwyczajem wybrani w drodze losowania, ale wyznaczeni przez urzędnika sądowego działającego z ramienia prokuratora stanowego. Nic więc dziwnego, że oskarżeni zażądali nowego, sprawiedliwego procesu, ale sąd nie wyraził na to zgody. W drodze łaski sędzia wyraził zgodę, aby oskarżeni mogli wygłosić ostatnie słowo.

Fielden wygłosił 3-godzinne płomienne przemówienie, w którym oskarżał amerykański system sprawiedliwości o nieuczciwość, uciekanie się do fałszerstw i stworzenie różnych chwytów dla celów politycznych. Spies oskarżył sąd o próbę „zdławienia amerykańskiego ruchu związkowego”. Schwab wyjaśniał sądowi istotę anarchizmu. Lingg oświadczył, że gotów jest umrzeć dla dobra sprawy robotniczej. Równocześnie przestrzegł on sąd, że „setki, tysiące ludzi, do których przemawiałem, rozumieją znaczenie dynamitu i użyją go. Z tą nadzieją w sercu pogar-

<sup>6</sup> L e n s, *op. cit.*, s. 73.

dzam wami, pogardzam waszym prawem i możecie mnie za to powiesić". Parsons oświadczył wprost, że ława przysięgłych została przekupiona.

Spies stojąc przed szubienicą 11 listopada 1887 r. wykrzyknął: „Nadejdzie czas, kiedy nasze milczenie będzie potężniejsze niż głos, który dziś dusicie”. Idąc na szubienicę Parsons krzyknął: „Niechaj głos ludu da jeszcze o sobie znać”. Razem z Spiesem i Parsonsem powieszoni zostali Fischer i Engle. Lingg, który był również skazany na śmierć, popełnił samobójstwo w celi, rozrywając w ustach ładunek dynamitu. Gubernator stanu Illinois Richard Oglesby zamienił dla Schwaba i Fieldena karę śmierci na dożywocie.

Po ogłoszeniu tego haniebnego i niesprawiedliwego wyroku w całym kraju rozpoczęła się kampania o uratowanie życia skazanych działaczy robotniczych. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych odmówił rozpatrzenia apelacji. W USA odbywały się demonstracje i wiece protestacyjne. Centrala związkowa AFL uchwaliła rezolucję żądając prawa łaski. Wiele wybitnych osobistości amerykańskich protestowało przeciw krzywdzącemu wyrokowi. Protesty nadchodziły z Anglii, Francji, Holandii, Włoch, Hiszpanii i Rosji.

„W miarę zbliżania się daty egzekucji, dnia 11 listopada 1887 r., rosła fala rezolucji, listów i memoriałów z żądaniem zawieszenia wykonania wyroku, skierowana do gubernatora Oglesby. Pisali je robotnicy, liberalna inteligencja, związki zawodowe i radykalne stowarzyszenia na całym świecie. Ale głosy setek tysięcy robotników i ich sojuszników zagłuszane były przez okrzyk pracodawców: Oni muszą wisieć”<sup>7</sup>.

Burżuazja wykorzystała prowokację z bombą na Haymarket Square dla krwawego rozprawienia się z przywódcami ruchu robotniczego w Chicago. Przywódców po prostu zlikwidowano fizycznie. Pozbawiono równocześnie robotników organów prasowych. Poprzez zastosowanie ostrych metod represyjnych zastraszone robotników. Równocześnie wykorzystano proces dla skompromitowania działaczy robotniczych, działaczy związkowych. Burżuazja uciekła się do terroru i siły w obronie swych klasowych interesów.

Robotnicy zmuszeni byli więc powrócić do fabryk bez osiągnięcia głównego celu, tzn. 8-godzinnego dnia pracy. Kapitałiści poczuli się teraz tak pewnie po rozgromieniu kierownictwa ruchu robotniczego, że odwołali już wcześniej poczynione ustępstwa w niektórych zakładach pracy. Tak np. 35000 robotników w rzeźniach, którzy uprzednio wywalczyli 8-godzinny dzień pracy, znów musiało pracować dłużej bez dodatkowej płacy. Wszystko to było zapowiedzią dalszych konfliktów klasowych w Chicago.

<sup>7</sup> Foner, *op. cit.*, s. 144.

Jednym z bezpośrednich skutków wydarzeń na placu Haymarket było sprowadzenie wojsk federalnych do Chicago. W związku z rosnącą siłą ruchu robotniczego kapitaliści czuli się jednak niepewnie i zagrożeni. Nie dawała już gwarancji bezpieczeństwa policja, ani nawet powoływana ad hoc gwardia stanowa. Władze miejskie zażądały od rządu federalnego zbudowanie bazy wojskowej w Chicago. Miasto przeznaczyło na ten cel 600 akrów ziemi, obszar położony wzdłuż pięknego brzegu Jeziora Michigan. 3 marca 1887 r. rząd federalny w Waszyngtonie przyjął ofertę miasta i rozpoczął budowę Fortu Sheridan w odległości 40 km na północ od centrum miasta. Wraz z przybyciem wojsk federalnych kapitaliści otrzymali dodatkowe narzędzie do walki z ruchem robotniczym.

#### STRAJK W ZAKŁADACH PULLMANA

Najgłośniejszy i chyba najbardziej rewolucyjny strajk w historii Stanów Zjednoczonych miał miejsce właśnie w Chicago w roku 1894. Strajk zaczął się w małym miasteczku, na przedmieściu Chicago, Pullman City, w zakładach kolejowych należących do Georga Mortimera Pullmana. Początkowo objął 5500 pracowników tej firmy, by przekształcić się następnie w strajk obejmujący wszystkie linie kolejowe w Stanach Zjednoczonych oraz wiele innych gałęzi przemysłu. W czasie tego strajku jeszcze raz okazało się, jak wszystkie organa kapitalistycznego systemu władzy potrafią współdziałać w zdławieniu ruchu robotniczego: przedsiębiorcy, władze lokalne, rząd federalny, system sądowy, policja, wojsko itp. Strajk ten — pisze profesor Selig Perlman — „stanowi kamień milowy w amerykańskim ruchu robotniczym, ponieważ był jedyną próbą w Ameryce prowadzenia rewolucyjnego strajku na model europejski. Strajkujący próbowali przeciwstawić połączonym właścicielom kolei i całemu systemowi społecznemu całą siłę rewolucyjnej solidarności obejmującą wszystkich amerykańskich pracobiorców rozgoryczonych do ostateczności bezrobociem, obniżką płac i nędzą”<sup>8</sup>.

Strajk w fabryce Pullmana — pisze historyk amerykański — „wstrząsnął narodem silniej niż inne walki robotników od czasu wojny domowej. Wydobył on na powierzchnię całą nagromadzoną gorycz wyzyskiwanej klasy robotniczej i zdemaskował rolę rządu federalnego jako agenta kapitalistów dążących do całkowitego zmiążdżenia ruchu robotniczego”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Lens, *op. cit.*, s. 89—90.

<sup>9</sup> Foner, *op. cit.*, s. 339.

## EUGENE V. DEBS

Strajk nazywany popularnie „strajkiem Pullmana” często określa się mianem „rewolucji Debsa” lub „buntem Debsa”. Warto więc zapoznać się krótko z sylwetką głównego pozytywnego bohatera tego wydarzenia, Eugene Victorem Debsem, i sylwetką głównego negatywnego bohatera strajku, Georgem Mortimerem Pullmanem.

Eugene Debs, który później był pięciokrotnym kandydatem Partii Socjalistycznej na stanowisko prezydenta i w wyborach 1912 r. uzyskał 901 000 głosów, rozpoczął pracę mając lat 14. Czystząc wagony pracował za 50 centów dziennie. Półtora roku później awansował na palacza parowozu. Pracował nocą, a po południu uczęszczał na wykłady. W 1875 r. wstąpił do związku zawodowego maszynistów kolejowych (Brotherhood of Locomotive Firemen — BLF) i wkrótce został sekretarzem oddziału związku. W niedługim czasie został wybrany redaktorem naczelnym pisma i sekretarzem-skarbnikiem całego związku BLF. W 1883 r. związek ten liczył już 80 000 członków.

W tym czasie Debs nie należał do radykalnych działaczy związkowych, był m.in. przeciwny strajkom, opowiadał się za arbitrażem. Uważał on również, że nie ma naturalnych sprzeczności między pracą a kapitałem, a tych, którzy głosili takie poglądy, Debs nazywał demagogami. Wkrótce jednak zmienił zdanie i doświadczenie życiowe zmusiło go do zmiany poglądów. Już w 1886 r. był zwolennikiem strajków jako narzędzia walki amerykańskiego proletariatu. Zmienił również pogląd na temat sprzeczności interesów między pracą a kapitałem.

Debs był niezwykle zdolnym organizatorem. Pod jego kierownictwem BLF — związek zawodowy palaczy parowozów, rozrósł się liczebnie. Nakład pisma związkowego, które redagował Debs, zwiększył się z 3500 do 33 000 egzemplarzy. Marzeniem Debsa było zorganizowanie związku zawodowego, który by objął wszystkich pracowników kolejnictwa amerykańskiego. A koleje zatrudniały wówczas w Stanach Zjednoczonych ponad 900 000 pracowników. Zaledwie 1/10 robotników zorganizowana była w związkach zawodowych.

Wkrótce nadszedł sprzyjający moment na realizację tego zadania. W 1893 r. Stany Zjednoczone pogrążone zostały w kolejny poważny kryzys gospodarczy. W ciągu jednego tylko 1893 r. 642 banki i 16 000 firm ogłosiło bankructwo. Jak zwykle najbardziej dotknięci kryzysem byli najbiedniejsi. Setki tysięcy ludzi straciło nagle pracę, pozostając bez środków do życia. 30 czerwca 1893 r. w Chicago zorganizowano Związek Zawodowy Kolejarzy (American Railway Union, ARU). Związek miał objąć wszystkich białych robotników kolejnictwa amerykańskiego. W wyniku głosowania niewielką większością głosów odrzucono wniosek o przyjmo-



waniu Murzynów do związku. Rasistowskie uprzedzenia, jak widać, były dość silne wśród części ówczesnych działaczy związkowych.

Przewodniczącym ARU wybrany został Eugene Debs, a w składzie władz związkowych znalazło się wielu zdolnych działaczy robotniczych, m.in. George W. Howard, L. W. Rogers, Sylvester Kalihera. Przy tak dynamicznym kierownictwie Związek Zawodowy Kolejarzy szybko się rozwijał ku przerażeniu magnatów kolejowych. W pierwszym roku istnienia związek liczył 150 000 członków. ARU miał 465 oddziałów prawie wszędzie tam, gdzie docierały linie kolejowe. Związek istniał zaledwie kilka miesięcy, a już zorganizował strajk przeciw towarzystwu kolejowemu Great Northern Railroad należącemu do James J. Hilla. Właściciel zmuszony został przywrócić robotnikom płace, które poprzednio obniżył.

Wszystko to przerażało kapitalistów, którzy przygotowywali się do rozprawienia się z kierownictwem związkowym i rozbicia pomyślnie rozwijającego się związku.

#### GEORGE M. PULLMAN

Jednym z tych, którzy organicznie nienawidzili związków zawodowych, był George Mortimer Pullman. Nazwisko to nam Polakom słusznie i prawidłowo kojarzy się z pojęciem „wagonu pulmanowskiego”.

W podręcznikach amerykańskich często podaje się Pullmana jako przykład człowieka, który „z niczego stał się milionerem”, od przysłowia „zyczybuta do milionera”. Początki jego działalności były ciężkie, ale później dzięki powiązaniom z wpływowymi i bogatymi kapitalistami, dzięki bezwzględным metodom eksploatacji swych pracowników zgromadził ogromną fortunę.

Koleje rozwijały się wówczas niezwykle dynamicznie. Stany Zjednoczone prowadziły ekspansywną politykę kolonizując zachodnie obszary kontynentu północnoamerykańskiego. Pullman widział ogromne zapotrzebowanie i perspektywę w rozwoju linii kolejowych. Podróżując kolejami wiedział jednak, jak są niewygodne. Kraj rozszerzał swoje granice, podróże wydłużały się i zdawał sobie sprawę, że w tej sytuacji wzrastać będzie zapotrzebowanie na wygodne, komfortowe wagony, włącznie z wagonami sypialnymi. Wkrótce stał się monopolistą w produkcji wagonów sypialnych.

George Pullman obawiał się strajków i związków zawodowych. Postanowił więc odpowiednio oddziaływać na robotników, aby nie śmieli protestować. W 1880 r. rozpoczął budowę modelowego osiedla dla swych robotników, które oczywiście nazwał Pullman City. Kilkanaście kilometrów na południe od centrum Chicago zbudowano osiedle dla 5500 robotników. Tylu właśnie potrzebował Pullman dla rozbudowującej się

fabryki. Wszystkie domki były jednakowe 2, 3 i 4-pokojowe. Na ówczesne warunki były to względnie znośne domki, choć nie miały wody bieżącej i innych wygód. W osiedlu były sklepy, punkty usługowe, biblioteka, poczta — wszystko to stanowiło własność firmy i przynosiło oczywiście Pullmanowi dodatkowe dochody. Opłata za korzystanie z biblioteki była tak wysoka, że zaledwie 250 osób z 5500 stać było na opłacanie 3 dolarów rocznie od osoby. Nawet kościół musiał przynosić dochody. Pullman z dumą chwalił się francuskiemu ekonomście Paul de Rousiers, że do tego osiedla nie dołożył nawet 50 centów. Pullman City było „przedsiębiorstwem samym w sobie” — Pullman Land Association. „Najgorsze było to — pisze Sydney Lens — że firma była obecna wszędzie. Pięć i pół tysiąca robotników, którzy byli lokatorami Pullmana, pracowało w jego warsztatach, modliło się w jego kościołach, wydzierzawiało różne rzeczy od niego, posyłało dzieci do szkół wybudowanych przez niego, wypoczywało w jego parku i, jak powiedział jeden z robotników, chowanych było na cmentarzu Pullmana i szło do piekła Pullmana”<sup>10</sup>.

W sumie był to korzystny interes dla Pullmana i dodatkowa forma eksploatacji i zniewolenia robotników. Robotnicy musieli płacić o ok. 25% wyższe czynsze niż w sąsiednich osiedlach, a ponadto poddani byli tutaj kontroli. Pullman wynajmował płatnych szpiegów i donosicieli, którzy informowali go o wszystkich poczynaniach robotników, które były niezgodne z wydawanymi przez niego zarządzeniami. Ustanowił on wysokie kary pieniężne za najmniejsze naruszenie przepisów i próby nadużyć.

George Pullman miał nadzieję, że w ten sposób tak zniewoli robotników i tak uzależni ich byt życiowy od siebie, że nie ośmielą się zaprotestować w jakiegokolwiek formie. Ale przeliczył się. Już w trakcie budowy osiedla tysiąc robotników budowlanych zastrajkowało, kiedy Pullman wycofał zgodę na opłacenie połowy kosztów dojazdów robotników z Chicago do miejsca budowy osiedla. Miało to miejsce w lutym 1882 r. W następnych latach w różnych oddziałach jego firmy odbywały się również strajki, ilekroć Pullman obniżał robotnikom płace. Największym jednak echem, i to nie tylko w USA, ale również w świecie, odbił się wielki strajk u Pullmana w 1894 r.

#### WOJSKO PRZECIW ROBOTNIKOM

W latach 1893—1894 gospodarka amerykańska przeżywała głęboki kryzys. Chicago również odczuło skutki tego kryzysu. Pullman spodziewając się mniejszych zamówień na wagony natychmiast zwolnił część

<sup>10</sup> Lens, *op. cit.*, s. 98.

robotników z pracy, a reszcie obniżył płace średnio o 28%. Wcale nie musiał uciekać się do tak drastycznych środków, ponieważ sytuacja finansowa firmy była znakomita. W 1893 r. jego firma wypłaciła 2,5 mln dolarów posiadaczom akcji w postaci dywidend i odnotowała ponadto 4 mln dolarów niepodzielonego zysku, czyli łącznie 6,5 mln dolarów. Tak więc koncern na tak solidnych finansowych podstawach nie musiał uciekać się do tak drastycznych metod wobec robotników.

Robotników zwolniono z pracy lub obniżono im płacę. Nie zmniejszono im jednak opłat za mieszkania i świadczenia w Pullman City. Ponieważ firma odciągała automatycznie robotnikom z pensji wszystkie należności z tytułu zamieszkania w Pullman City, były wypadki, że robotnicy otrzymywali teraz wypłatę dwutygodniową w wysokości po prostu kilku centów. Nędzą i głód zapanowały w Pullman City. Pullman odmówił wyrażenia zgody na obniżenie czynszów mieszkalnych. W grudniu 1893 r. miał miejsce krótki strajk w jednym z oddziałów firmy. Jak zwykle Pullman okazał nieprzejednaną postawę wobec strajkujących. Wystosował ultimatum żądając powrotu do pracy. Ci, którzy nie stawili się, zostali wyrzuceni z pracy.

Teoretycznie robotnik, który tracił pracę i nie był w stanie opłacić czynszu w Pullman City, mógł przenieść się do któregoś z robotniczych osiedli w Chicago, gdzie mieszkania były tańsze, ale wówczas tracił pierwszeństwo przy przyjęciu do pracy. Pullman bowiem przestrzegał zasady, że pierwszeństwo przy przyjmowaniu do pracy mają robotnicy mieszkający w osiedlu należącym do firmy. W każdym razie na początku 1894 r. sytuacja w Pullman City była tragiczna. Rodziny robotnicze głodowały. Robotnikom tak obniżono płacę, że po odciążeniu opłat czynszowych za mieszkanie wielu posiadało długi, mimo że pracowali. Innymi słowy w ogóle nie otrzymywali zapłaty za swą pracę.

Sytuacja stawała się tak dramatyczna, że w maju 1894 r. robotnicy wybrali delegację złożoną z 46 osób, która odbyła rozmowy z kierownictwem firmy, w tym z samym Georgem Pullmanem. Pullman nie poszedł na żadne ustępstwa, natomiast zapewnił delegację, że żaden z jej członków nie będzie represjonowany z tytułu udziału w delegacji.

Tymczasem następnego dnia okazało się, że trzech członków delegacji zostało wyrzuconych z pracy. Robotnicy ponadto uzyskali informację, że Pullman zamierza w ogóle zamknąć zakłady i ogłosić lokaut. W tej sytuacji robotnicy, wśród których coraz więcej było członków szybko organizującego się Związku Zawodowego Kolejarzy (ARU), 11 maja ogłosili strajk. Pracę przerwało 4 tysiące ludzi. Robotnicy żądali przyjęcia do pracy trzech zwolnionych towarzyszy. Pullman znany ze swej nieustępliwości odmówił jednak i nakazał na bramie wywiesić zawiadomienie: „Zakłady zamknięte do odwołania”. Sądził zapewne, że przymierający głó-

dem robotnicy szybko skapitulują i przyjdą żebrać o pracę. Pullman pomylił się. Nie docenił woli walki robotników. Zakłady pozostały zamknięte przez wiele miesięcy i wielu robotników zapłaciło życiem za tę walkę.

Kiedy strajk się rozpoczął, w zakładach Pullmana pracowało 3 tysiące robotników. Wszyscy oni solidarnie opuścili stanowiska pracy. Strajk został ogłoszony dość spontanicznie, bez konsultacji z przewodniczącym Związku Zawodowego Kolejarzy — Eugene Debsem. Debs był dopiero w trakcie organizowania związku i nie był pewien, czy jest on na tyle silny i zwarty, aby pokierować tak dużym strajkiem.

Robotnicy powołali komitet strajkowy i otoczyli zakłady kordonem złożonym z 300 osób, aby zapobiec próbie uruchomienia warsztatów przy pomocy łamistrajków. Robotnicy zbierali datki i żywność na rzecz strajkujących. Sympatia opinii publicznej była tak zdecydowanie po stronie strajkujących, że nawet burmistrz Chicago John P. Hopkins przeznaczył część zapasów mąki, mięsa i kartofli na rzecz rodzin strajkujących. Pieniądze wpływały z różnych stron kraju na rzecz komitetu strajkowego. Wieść o tym strajku zaczęła się szybko rozchodzić po kraju.

Strajk przebiegał bardzo spokojnie i bez incydentów. Mimo że opinia publiczna była po stronie robotników, Pullman odmówił jakichkolwiek rozmów z komitetem strajkowym. Demonstracyjnie pojechał na wypoczynek. Mimo że różni przemysłowcy wywierali na niego presję, by zgodził się na arbitraż, odmówił. Burmistrzowie 56 miast wysłali telegram do Pullmana, aby rozpoczął negocjacje z robotnikami strajkującymi. Ale Pullman zignorował te rady i naciski. W tej sytuacji strajk się przedłużał a rodzinom strajkujących coraz trudniej było związać koniec z końcem. Wielu działaczy związkowych domagało się zajęcia bardziej zdecydowanej postawy.

Nadażyła się właśnie okazja do postawienia roszczeń pracowników Pullmana na szerszym, ogóln amerykańskim forum. 12 czerwca 1894 r. w Chicago rozpoczął się właśnie pierwszy ogólnokrajowy zjazd Związku Zawodowego Kolejarzy (ARU). 400 delegatów zebranych w Uhlich Hall słuchało nieustannych apeli ze strony strajkujących robotników Pullmana o pomoc ze strony całego związku, apeli o przejęcie przez ARU inicjatywy i nadanie strajkowi Pullmana charakteru sprawy ogólnokrajowej. Bez pomocy całego związku i solidarności wszystkich kolejarzy w USA nie wygramy walki z Pullmanem.

Eugene Debs przeciwny był jednak angażowaniu związku w ogólnokrajowy strajk. Jeszcze wówczas wolał unikać strajków. Raczej opowiadał się za bojkotem, arbitrażem i innymi formami uregulowania sporów między pracą a kapitałem. Tłumaczył więc delegatom, że ARU, mimo iż liczy 150 000 członków, jeszcze nie okrzepł. Finansowo i organizacyj-

nie związek kolejarzy jest jeszcze za słaby, aby pokierować ogólnokrajowym strajkiem. Podawał on przykłady wykorzystywania z powodzeniem łamistrajków przez pracodawców. Recesja, głód, nędza zmuszały często robotników do przyjmowania najbardziej nawet poniżających warunków pracy. Debs ponadto obawiał się General Manager's Association (GMA), stowarzyszenia głównych potentatów kolejnictwa. Stowarzyszenie Dyrektorów Generalnych po reorganizacji w 1892 r. zajęło bardzo aktywną i agresywną postawę wobec strajkujących i wobec organizacji związkowych. GMA przeznaczyło ogromne środki na bezwzględną walkę z ruchem związkowym w kolejnictwie.

W tej sytuacji Debs zalecał powściągliwość. Kiedy na zjeździe zaproponowano, aby przegłosować sprawę bojkotu wagonów Pullmana, Debs odmówił poddania tego wniosku pod głosowanie. Ciągłe miał nadzieję, że konflikt uda się rozwiązać w drodze negocjacji. Proponował, aby zjazd wysłał delegację do zakładów Pullmana celem rozpoczęcia rozmów. Ale wiceprezes firmy Thomas H. Wickes odmówił przyjęcia delegacji, twierdząc, że firma nie będzie rozmawiała z ludźmi nie związanymi z zakładami Pullmana. W 12-osobowej delegacji było 6 pracowników Pullmana. Kiedy konwencja wysłała następną delegację, tym razem złożoną wyłącznie z pracowników Pullmana, kierownictwo firmy odmówiło rozmów twierdząc, że nie będzie rozmawiało z „ludźmi z ulicy”, ponieważ zwolniło wszystkich strajkujących z pracy.

Z powodu tak nieprzejednanej postawy Pullmana Debs musiał ustąpić i 22 czerwca zjazd przegłosował wniosek w sprawie kontynuowania strajku w zakładach Pullmana w Chicago, St. Louis i Ludlow (stan Kentucky) oraz ogólnokrajowego bojkotu wagonów sypialnych Pullmana na wszystkich liniach. Strajk miał rozpocząć się 26 czerwca, chyba że firma wyrazi zgodę na arbitraż. W całym kraju odczepiono wagony sypialne Pullmana od pociągów i odstawiono na boczne tory.

Strajk szybko się rozszerzał. Dwa dni po ogłoszeniu strajku strajkowało 18 000 kolejarzy, trzeciego dnia 40 000, a czwartego dnia już 125 000, 3 lipca 1894 r. strajkowało 150 000 kolejarzy. Był to pierwszy rzeczywiście ogólnokrajowy strajk w historii USA. Objął on prawie wszystkie główne linie kolejowe Stanów Zjednoczonych. W 27 stanach i tzw. terytoriach USA strajkowali konduktorzy, zwrotniczy, maszyniści, słowem wszyscy pracownicy kolei. Dla potentatów kolejowych zrzeszonych w GMA było to okazją do rozprawienia się z ARU — nowym związkiem zawodowym zrzeszającym pracowników różnych specjalności w kolejnictwie. Już sam ten fakt był nowym i ważnym wydarzeniem w historii amerykańskiego ruchu związkowego. Stowarzyszenie Dyrektorów Generalnych próbowało uruchomić część pociągów przy pomocy łamistrajków. Ale akcja ta nie powiodła się. 28 czerwca ruch pociągów z Chicago został

całkowicie zablokowany. Strajk rozszerzał się w takim tempie, iż jego organizatorzy nie obawiali się łamistrajków. Jak oświadczył Debs w początkach lipca, „nie ma dosyć robotników na świecie, aby wypełnić braki, których z godziny na godzinę jest więcej”.

Strajk przebiegał początkowo stosunkowo spokojnie i bez poważniejszych incydentów. Od początku było widoczne, że towarzystwa kolejowe w obliczu solidarnego działania robotników dążą do wciągnięcia rządu federalnego, a tym samym wojska do akcji przeciw strajkującym robotnikom. Aby więc sprowokować incydenty, właściciele kolei polecieli doczepianie do wagonów wiozących pocztę (a ta była pod jurysdykcją rządu federalnego) wagonów Pullmana, bojkotowanych przez strajkujących.

W Waszyngtonie prokurator generalny USA Richard Olney nalegał na podjęcie działań ze strony rządu przeciw robotnikom. Olney posiadał swoje udziały w towarzystwach kolejowych, był jednym z założycieli GMA — Stowarzyszenia Dyrektorów Generalnych, zrzeszających największych rekinów kolejnictwa amerykańskiego. Nic więc dziwnego, że już w lipcu władze federalne zakazały robotnikom przeprowadzania jakichkolwiek działań utrudniających swobodny przepływ poczty. Olney nalegał równocześnie na prezydenta Clevelanda, aby wydał rozkaz zajęcia Chicago przez wojska federalne stacjonujące w Fort Sheriden. Pomysł ten został odrzucony przez prezydenta, ale następnego dnia Olney przedłożył prezydentowi telegram stwierdzający, że w dniu święta narodowego, 4 lipca, w Chicago dojdzie do poważnych zajść i wojsko jest tam niezbędne dla utrzymania porządku. Cleveland w tej sytuacji wydał odpowiedni rozkaz, ku zaskoczeniu gubernatora stanu Illinois Johna Petera Altgelda. Kiedy gubernator zaprotestował, Cleveland oświadczył, że jest to konieczność, i nie ma co dyskutować o podstawach prawnych tej decyzji. Wysyłając wojska federalne Cleveland i Olney niewiele się troszczyli o prawny aspekt tego posunięcia. Konstytucja Stanów Zjednoczonych zezwalała prezydentowi na prośbę władz ustawodawczych lub, gdy te nie obradowały, na prośbę gubernatora wysyłać siły zbrojne do poszczególnych stanów w celu obrony przed wewnętrznymi rozruchami. Ale Cleveland odwołał się do statutów mających moc prawną podczas obu wojen domowych, statutów, które nigdy nie były stosowane w okresie pokoju <sup>11</sup>.

Pullman zachęcony tymi poczynaniami rządu przyjął jeszcze bardziej wojowniczą postawę. Władze miejskie, a także Pullman zaczęli wynajmować policjantów dla utrzymania porządku w Chicago. Policjantów rekrutowano w różnych stronach kraju, na Dzikim Zachodzie, spośród najgor-

<sup>11</sup> Foner, *op. cit.*, s. 348.

szych, najbardziej przestępczych elementów i szumowin. Nic więc dziwnego, że w Chicago zaprowadzili oni terror, strzelali do robotników, przechodników pod byle pretekstem, ponadto kradli i rabowali. Nic więc dziwnego, że padły pierwsze ofiary śmiertelne wśród strajkujących.

Oddziały wojska zajęły Chicago 4 lipca, a więc w dniu święta narodowego Stanów Zjednoczonych. Żołnierze rozlokowali się w namiotach wokół ważniejszych instytucji, stwarzając atmosferę zagrożenia, choć strajkujący nie zagrażali instytucjom miejskim.

Do pierwszego starcia między wojskiem a strajkującymi doszło, gdyż żołnierze próbowali eskortować pociąg z rzeźni. Robotnicy zablokowali tory i poprzestawiali zwrotnice. Wynajęci przez Pullmana i innych właścicieli gangsterzy podpalili pociąg, aby nadać sytuacji bardziej dramatyczny charakter, zmusić władze do bezpośredniego rozprawienia się z robotnikami. Prowokacja popłacała. Prezydent Cleveland oświadczył, że pośle do Chicago tyle wojska, ile będzie potrzeba dla uruchomienia pociągów.

5 lipca gubernator Illinois wysłał do Chicago 5 pułków milicji stanowej. Robotnicy czynnie przeciwstawiali się próbie uruchomienia pociągów przez wojsko i łamistrajków. Wydarzenia przybierały gwałtowny charakter. Podpalano wagony, wywracano je, kierowano pociągi na boczne i ślepe tory. W Chicago przebywało już 6000 żołnierzy, ponad 3000 policjantów i 5000 tzw. zastępców szeryfów, najczęściej byłych opryszków wynajętych do brudnej roboty. Ci ostatni często organizowali prowokacyjne napady, niszcząc własność towarzystw kolejowych po to, by stworzyć pretekst do rozprawiania się przez wojsko i policję ze strajkującymi robotnikami. Gazety pozostające na usługach kapitalistów podsycały nienawiść do strajkujących, domagając się użycia siły przeciw nim. W tej atmosferze musiało dojść do ofiar. W sumie w czasie starć w Chicago życie straciło 25 robotników, 60 zostało poważnie rannych. Byli również zabici wśród policji i wojska <sup>12</sup>.

W Chicago, i nie tylko w Chicago prowadzono ostrą kampanię przeciw strajkującym. O ile w pierwszej fazie strajku robotników Pullmana część prasy sympatyzowała z żądaniami robotników, o tyle z chwilą, gdy strajk uzyskał zasięg ogólnokrajowy, przestraszona burżuazja zaczęła bić na alarm i szybko mobilizowała wszystkie możliwe siły przeciw strajkującym. 2 lipca „Chicago Tribune” ukazał się z ogromnym tytułem „Strajk jest teraz wojną”. Inne tytuły straszyły społeczeństwo: „Motłoch pragnie ruiny!”, „Ludzie Debsa rozpoczynają dzieło zniszczenia!”, „Dzikie rozruchy w Chicago!”, „Setki wagonów towarowych spalonych przez straj-

---

<sup>12</sup> A. Lindsey, *The Pullman Strike. The Story of a Unique Experiment and of a Great Labor Upheaval*, Chicago 1943 University of Chicago Press.

kujących!”, „Płomień — bronią tłumu!”, „Europejscy anarchiści w drodze do Ameryki!”.

Władze rządowe i sądownicze zabroniły strajkującym w jakiejkolwiek formie utrudniać ruch pociągów udających się do Chicago lub opuszczających Chicago. Naruszenie tej decyzji oznaczało „obrazę sądu”, za co automatycznie groziła kara więzienia. Jeszcze raz robotnicy przekonali się, że prawo w państwie burżuazyjnym służy utrzymaniu władzy burżuazji. 9 lipca prezydent Cleveland zawiesił prawo do zgromadzeń. Następnego dnia aresztowano kierownictwo Związku Zawodowego Kolejarzy i zwolniono je za kaucją 10 000 dolarów. Policja zrewidowała siedzibę związku, przejęła wszystkie dokumenty. W sumie aresztowano 515 strajkujących, a skazano 190 z nich na różnego rodzaju kary. W ten sposób w majestacie „prawa” brutalnie rozprawiono się ze strajkującymi i ze Związkiem Zawodowym Kolejarzy.

Debs najbardziej ubolewał nad jednostronnym stanowiskiem rządu federalnego. Do końca miał złudzenie, że prezydent zajmie bardziej obiektywne stanowisko. W końcu kiedy srodze zawiódł się, miał jeszcze nadzieję, że wymusi na rządzie bardziej sprawiedliwą postawę poprzez przekształcenie strajku kolejarzy w strajk powszechny, co sparaliżuje całą gospodarkę amerykańską. Wystąpił 8 lipca z dramatycznym apelem do wszystkich robotników amerykańskich. Robotnicy Chicago, które było wówczas najbardziej bojowym ośrodkiem ruchu robotniczego, odpowiedzieli pozytywnie. Oświadczyli oni, że jeżeli zakłady Pullmana nie zgodzą się na arbitraż w sporze z robotnikami w Chicago, rozpocznie się 11 lipca strajk powszechny. W warunkach, kiedy miasto okupowane było przez wojsko, tylko 25 000 robotników przystąpiło do strajku. Samuel Gompers zwołał posiedzenie rady wykonawczej centrali związkowej AFL na 12 lipca. Rada jednak uznała, że „strajk generalny w chwili obecnej nie służy interesom robotników”. Co gorsze, AFL wezwała swych członków w Chicago, aby przystąpili natychmiast do pracy. Strajk generalny zakończył się więc niepowodzeniem. Gompers spotkał się w Chicago z Debsem i obaj uznali, że w tej sytuacji należy zadeklarować gotowość do zakończenia strajku.

Debs musiał skapitulować nie widząc perspektyw na zwycięstwo w walce z Pullmanem. Przez burmistrza Chicago Johna P. Hopkinsa Debs zaproponował Pullmanowi zakończenie pod jednym tylko warunkiem, że wszyscy dawni robotnicy zostaną przyjęci do pracy. Ale firma nawet nie raczyła odpowiedzieć na to pismo, które było swego rodzaju przyznaniem się do porażki.

Historycy uważają, że do porażki strajkujących przyczyniło się nie tyle samo wojsko, które nie było w stanie przecież uruchomić pociągów, ani nawet brak poparcia ze strony niektórych związków zawodowych,



ale rygorystyczne stosowanie przez władze sądowe prawa. Sądy m.in. utrudniały akcję koordynacyjną związków zawodowych w całym kraju.

17 lipca Debs i trzech działaczy kierownictwa związku zostało ponownie aresztowanych. Debs skazany został na 6 miesięcy więzienia „za obrazę sądu”, inni na 3 miesiące. Skazani odwołali się od wyroku do Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, ale apelacja została odrzucona. 2 sierpnia 1894 r. ruszyły zakłady Pullmana. Wszystkich aktywnych w czasie strajku robotników wyrzucono z pracy. Pozostali musieli podpisać przyrzeczenie, że nie przystąpią do związków zawodowych. Po tej porażce Związek Zawodowy Kolejarzy ARU szybko rozpadł się.

Mieszkańcy Pullman City w dalszym ciągu żyli w nędzy. Nadal przymierali głodem, pozbawieni środków do życia. Zrozpaczeni mieszkańcy zwrócili się z petycją do gubernatora stanu Illinois Altgelda prosząc go o pomoc. Gubernator powołał komisję, która potwierdziła, że rodziny robotnicze w Pullman City pozbawione są elementarnych środków do życia. Ta ingerencja władz stanowych rozniewała Pullmana. Jeszcze bardziej rozniewało go to, że gubernator podwyższył podatki dla firmy. W tym czasie Sąd Najwyższy stanu Illinois wystąpił z orzeczeniem, iż posiadanie przez firmę całego miasteczka jest sprzeczne z prawem i nakazał Pullmanowi sprzedanie tych placów, które nie są bezpośrednio wykorzystywane dla celów produkcyjnych<sup>13</sup>. Była to porażka dla Pullmana i cios w jego prestiż i interesy.

Trzy miesiące po zakończeniu strajku George Pullman zmarł. Był on osobą tak zniechwiloną przez robotników, że rodzina, aby uniknąć zajść, zdecydowała się pochować go w nocy. Na wyzysku robotników dorobił się fortuny oszacowanej na 17 milionów dolarów.

#### ZNACZENIE STRAJKU

Strajk w zakładach Pullmana, mimo że zakończył się porażką robotników, miał swoje pozytywne skutki w innych dziedzinach gospodarki. Kapitałiści po raz pierwszy zrozumieli, że robotnicy są zdolni do zdecydowanej i świadomej walki o swoje prawa. Dla burżuazji była to również lekcja postępowania z robotnikami. Wielu teraz zaczęło wykazywać większe zrozumienie dla żądań robotników i większą gotowość do rokowań. W wyniku doświadczeń wyniesionych z tego strajku robotnicy uświadomili sobie, że rząd federalny z wszystkimi jego organami jest narzędziem interesów burżuazji.

---

<sup>13</sup> E. Peole, *Giants Gone. Men Who Made Chicago*, New York 1943 Whittlesey House, s. 207—208.

Przebieg strajku wykazał również, że robotnicy amerykańscy potrzebują lepszej organizacji związkowej i bardziej solidarnego działania. Taki wniosek wyciągnął również Debs, który w liście z więzienia w Woodstock pisał: „Niedawna walka wykazała konieczność solidarności w szeregach klasy robotniczej. Podzielona, zdążająca do różnych celów, staje się ona igraszką i łupem wyzyskiwaczy, lecz zjednoczona, harmonijna, mądrze kierowana — panuje nad światem”<sup>14</sup>.

Ów optymizm znalazł swoje odzwierciedlenie w napisie, który wisiał w Cooped Union Hall w Nowym Jorku w czasie wieczornego wiecu 12 lipca 1894 r. zorganizowanego na znak solidarności ze strajkującymi robotnikami Pullmana: „Rozdarli, powiesili podle Johna Balla — lecz srogi feudalizm przeminął jak wiatr. Rozdarli, powiesili podle Johna Browna — lecz czarne niewolnictwo minęło jak wiatr. W ciężkie dyby zakuli Debsa grożąc śmiercią — lecz białe niewolnictwo przeminęło jak wiatr, Bo takie dusze kroczą zwycięsko na czele”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Fcner, op. cit., s. 360.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 362.

ERNESTYNA SKURJAT

## ANGIELSKOJĘZYCZNI POWIEŚCIOPISARZE NIGERII W ŚWIETLE WŁASNEJ TWÓRCZOŚCI

Pisarze nigeryjscy należą do elity intelektualnej, która wraz z elitą polityczną i militarną składa się na społeczno-kulturową warstwę tzw. nowej elity. Nowa elita to ci, którzy dzięki nowoczesnemu wykształceniu zajęli najwyższe w hierarchii prestiżu pozycje społeczne. Istotnym kryterium wyróżniającym nową elitę spośród innych warstw jest stopień westernizacji. Respektowany przez otoczenie, a uświadamiany przez siebie wysoki status społeczny nowa elita opiera m.in. na przyśwojeniu wzorów zachowania, typowych w lokalnym pojęciu dla „cywilizacji zachodniej”<sup>1</sup>.

Wydaje się, że elementem skutecznie integrującym nową elitę jest etykieta roli warstwy uprzywilejowanej. Terminem „etykieta roli” określam pewną kategorię zachowań społecznie znaczących, jak np. charakterystyczny sposób bycia, mówienia, poruszania się i ubierania, często w starannie dobranej scenerii. Innymi słowy etykieta roli to oprawa plastyczna zachowań osoby, sygnał jego pozycji społecznej. W skład etykiety wchodzi dwa pojęcia: materialne wyróżniki etykietalne oraz zachowania etykietalne. Materialnym wyróżnikiem etykietalnym jest przede wszystkim samochód. W powieściach nigeryjskich samochód, zwykły środek lokomocji, ulega procesowi personifikacji, a czasem nawet sakralizacji: „jego wspaniały jaguar, jego ukochanie, jego niewolnica, jedyna istota, której zawsze był całkowicie oddany [...] to było jego *alter ego* [...] Przyprawiono jaguara w pobliże obi [domostwa]. Ozdobiony rytualnymi kwiatami rozsiadł się tutaj dostojnie niczym gigantyczny totem”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. Z. Komorowski, *Nowa elita afrykańska*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1965, nr 3, s. 154.

<sup>2</sup> N. Nwankwo, *My Mercedes is Bigger than Yours*, London 1975, s. 61, 84 i 38.

Samochód to swoista przepustka do życia towarzyskiego wyższych sfer Nigerii<sup>3</sup>.

Drugim elementem etykiety roli są zachowania etykietalne, m.in. skłonność do przesadnie poprawnego mówienia po angielsku, nadużywanie zwrotów: „kiedy byłem w Anglii”, potrząsanie wyimaginowaną grzywką lub puklem włosów, nadużywanie stopni i tytułów naukowych. Niemal wszystkie elementy etykiety zostały zapożyczone z brytyjskiej kultury, jednak na gruncie nigeryjskim nastąpiła zmiana pierwotnej ich funkcji. Oto np. pielęgniarka europejska nosi biały fartuch ze względów higienicznych, pielęgniarka nigeryjska chętnie paraduje w czepku i kitlu po ulicach, ponieważ taki uniform jest dowodem jej pozycji społecznej.

Podstawową funkcją etykiety roli jest z jednej strony niwelacja dystansu dzielącego członka nowej elity od Europejczyków, z drugiej zaś spektakularne zwiększenie dystansu między samą elitą a niższymi warstwami społeczeństwa nigeryjskiego. Można więc powiedzieć, że etykieta roli nowej elity pełni funkcje stratyfikacyjne.

Nowa elita doświadcza dwóch różnych kultur. Zjawisko podwójnego uczestnictwa sprowadza się do dualizmu ról społecznych. Jednoczesne pełnienie ról tradycyjnych i nowoczesnych nie może przebiegać harmonijnie, częstokroć prowadzi do konfliktów. Bohaterowie powieści nigeryjskich rozwiązują te konflikty trojako. Pierwszy sposób, typowy dla bohaterów roboczo nazwanych reformatorami, polega na stałym lub doraźnym wyeliminowaniu pewnych ról; osoba o postawach reformatorskich czyni ofiarę podporządkowując pewne dziedziny swego życia celom nadrzędnym. Bohater powieści K. Omotosho *Fella's Choice*<sup>4</sup> świadomie rezygnuje z ról ojca, męża i naukowca, zdaje sobie bowiem sprawę, że aktualnie bardziej potrzebny jest społeczeństwu jako samotny bojownik. Podobnie dr Okeji, bohater *Behind the Rising Sun* O. Mezu<sup>5</sup>, rezygnuje z zaszczytnego stanowiska wykładowcy na jednym z europejskich uniwersytetów, ponieważ wie, że wiedza jego powinna być spożytkowana na froncie białym.

<sup>3</sup> Zaobserwowałam, że osobom o najwyższym prestiżu społecznym przysługuje swoista taryfa ulgowa upoważniająca do niższej jakości materialnych wyróżników etykietalnych. Światowej sławy pisarz Wole Soyinka może sobie pozwolić na to, aby jeździć zwykłym dżipem. Ale młody asystent będzie się starał zrekompensować brak sławy i popularności aż dwoma krążownikami szos, z czego jeden, najnowszy model sportowy, będzie stał w garażu, używany tylko podczas niedzielnych przejażdżek. Trudno mi osądzić, czy fakt ten świadczy o nonszalancji cyganerii artystycznej, czy raczej o rysującym się różnicowaniu elity.

<sup>4</sup> K. Omotosho, *Fella's Choice*, Benin 1974.

<sup>5</sup> O. Mezu, *Behind the Rising Sun*, London 1971.

Drugi sposób rozwiązywania konfliktów, obierany przez bohaterów nazwanych roboczo skorumpowanymi, to specyficzna fuzja kolidujących ról. Polega ona na rzeczywistej akceptacji jednej z ról, przy instrumentalnym i manipulacyjnym podejściu do ról pozostałych. Szczególna odporność takich osób, niepodatnych na wewnętrzne konflikty etyczne, pozwala im manipulować rolami społecznymi w dowolny sposób, zgodnie z założonymi celami. Wódz Ikpa, bohater powieści N. Nwankwo *My Mercedes is Bigger than Yours*, chciałby mieć wykształconego kuzyna w swojej partii. Jak to zrobić, skoro kuzyn należy do partii oponenta? Wódz Ikpa skarży się publicznie, iż kuzyn Onuma obraził go i powinien być poddany obrzędowi *igbandu*. Jest to obrzęd oczyszczenia, w którym udział biorą zwaśnione strony, a strona winna przestępstwa musi — pod groźbą zemsty bogów — złożyć przysięgę wierności i lojalności.

Autor mówi niedwuznacznie: „Ikpa nie wierzył w [tradycyjny obrzęd] *igbandu*, lecz miał nadzieję, że Onuma wierzył [...] był to dobry sposób na manipulowanie krewniakiem. Przecież Onuma był tylko pionkiem w rozgrywkach [politycznych] między Ikpą a Eze”<sup>6</sup>. Tak oto wódz Ikpa rzeczywiście zaakceptował nowoczesną rolę polityka, natomiast do tradycyjnej roli członka wspólnoty rodzinnej podchodził w sposób instrumentalny.

Trzeci sposób rozwiązywania konfliktów, typowy dla bohaterów dyematogennych, to próba pogodzenia kolidujących ról, próba znalezienia sobie miejsca zarówno w świecie orzechów koła, jak i w świecie krążowników szos, tj. w świecie tradycji i w świecie nowoczesności. Próbie tej towarzyszy zwykle poczucie, iż żadne z rozwiązań nie jest właściwe. Osoba oscyluje między dwoma rozbieżnymi systemami wartości; łatwo ulega naciskom, presji, autorytetowi „silniejszego”. Typowym dylematem jest rozdarcie między afrykańską ideą prokreacji a europejskim ideałem miłości. W literaturze nigeryjskiej pierwowzorem osobnika dyematogennego jest Obi, bohater powieści Ch. Achebe *No Longer at Ease*<sup>7</sup>. Rola nowoczesnego małżonka uprawnia do wyboru żony według własnych kryteriów. Wybór pada na rodaczkę poznaną w Anglii na studiach. Małżeństwu temu przeciwstawia się rodzina, ponieważ kandydatka na synową pochodzi z niewolniczej kasty osu. Takie małżeństwo nie jest sprawą prywatną obojga zainteresowanych; jest sprawą całej tradycyjnie zorientowanej społeczności lokalnej, która nie chce mieć w swym gronie „trędowatej”, a tym bardziej jej potomków. Konflikty wynikające z tej i innych ról społecznych Obiego prowadzą do rodzinnej tragedii oraz do jego osobistej przegranej.

<sup>6</sup> Nwankwo, *op. cit.*, s. 166.

<sup>7</sup> Ch. Achebe, *No Longer at Ease*, London 1960.

Dramat Obiego wynika przede wszystkim z własnego niezdecydowania, z wewnętrznego chaosu, z braku konsekwencji w realizowaniu wybranego wzorca osobowości. Mimo sympatii czytelnika Obi nie zyskuje statusu bohatera tragicznego, ponieważ przegrywa zdradzając swoje ideały, a nie walcząc o nie.

Trzy kategorie bohaterów powieściowych, tj. reformatorów, skorumpowanych i dylematogennych, przywodzą na myśl uniwersalne i sprawdzone przez czas typy osobowości wyodrębnione przez F. Znanieckiego w książce *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*<sup>8</sup>. Reformatorzy niewątpliwie mieszczą się w kategorii „ludzi nadnormalnych”; czynią oni więcej i ofiarniej, niż wynikałoby to z zakresu wyznaczonych im ról społecznych.

Zgodnie z terminologią Znanieckiego bohaterowie dylematogenni należą do kręgu „ludzi dobrze wychowanych”. Ich dylematy wynikają z ciągłego poszukiwania ostoi w postaci autorytetu wychowawcy. Nie są w stanie zintegrować obydwu kultur, oscylują między wzorem osobowym Afrykanina i Europejczyka. Należą do tego odłamu elity, która przejawia postawy deklaratywne; ich szczerze chęci i szlachetne zamiary nie znajdują pokrycia w konkretnym działaniu. Twórczość takich osób jest mało oryginalna, często bazuje na uznanych, zapożyczonych i sprawdzonych formach. Podobnie, jak pierwsze pokolenia nigeryjskiej elity (pojawiła się ona w połowie XIX w.), tak i współczesna elita, a przynajmniej duża jej część żyje w świecie urojeń, snuje ambitne plany oderwane od realiów i potrzeb codzienności.

Bohaterowie skorumpowani to w nomenklaturze F. Znanieckiego „ludzie zabawy”. Dla nich motywem działania jest przede wszystkim własne zadowolenie, satysfakcja duchowa i materialna. Człowiek taki podejmuje takie role, które pozwolą mu zrealizować „zabawę” w wojnę, w politykę itp. „Człowiek zabawy” często tworzy nowe instytucje władzy (np. zakłada partię polityczną lub np. drogą przewrotu obejmuje władzę w imieniu armii). Działaniu temu nie zawsze towarzyszy głębsza motywacja ideologiczna — osoba pożąda władzy dla samej władzy. W tym celu rezygnuje z działania na rzecz innych ludzi, przy czym czyni świadome zabiegi pozorujące służbę społeczeństwu.

Te wstępne wywody na temat bohaterów powieściowych przeprowadzono celowo. Obecnie możemy sobie zadać pytanie, jaki typ osobowości reprezentują twórcy owych postaci literackich; jaki jest stosunek powieściopisarzy do tych postaci; czy osobowość powieściopisarzy kores-

---

<sup>8</sup> F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Poznań 1934.

ponduje z osobowością którejś z trzech wymienionych kategorii bohaterów: reformatorów, skorumpowanych i dylematogennych?

Z wyjątkiem Amosa Tutuoli wszyscy powieściopisarze nigeryjscy należą do tej samej warstwy społeczno-kulturowej. Bywali w świecie, otrzymali nowoczesne wykształcenie, zajmują najwyższe pozycje w hierarchii prestiżu społecznego, pozostają w ścisłych związkach z elitą rządzącą. Wielu pisarzy jest wykładowcami; pozostali pracują w resorcie oświaty lub w resorcie kultury, tylko nieliczni piastowali wysokie stanowiska państwowo-polityczne w rządach stanowych. Młodszy twórcy w mniejszym stopniu obejmują stanowiska mające związek z polityką i zarządzaniem. Być może wynika to z faktu, iż wraz ze wzrostem liczby uniwersytetów (w Nigerii jest obecnie dwanaście uczelni) rośnie zapotrzebowanie na kadre naukową.

Uniformizacja grupy twórców nigeryjskich przebiega głównie na płaszczyźnie zawodowej. Lecz nie o tę uniformizującą cechę chodzi w tej chwili. Istotna okazuje się osobowościowa uniformizacja pisarzy. Wszyscy oni przedstawiają typ „ludzi dobrze wychowanych”.

Przypomnijmy, kogo F. Znaniecki określa terminem „ludzi dobrze wychowanych”. Osobnicy ci, nazywani także „elitą wychowania”, spędzili dzieciństwo i młodość pod przemożnym, decydującym o kształcie ich osobowości wpływem wychowawców: rodziny, krewnych, sąsiadów i nauczycieli — osób starszych, doświadczonych i obdarzonych autorytetem. Zadaniem kręgu wychowawczego było tzw. realistyczne i ideacyjne przygotowanie młodej osoby do przyszłego odgrywania ról w innych kręgach, w innych grupach społecznych. W życiu dorosłym osoba „dobrze wychowana” będzie wykazywała niewiele samodzielności, w mniejszym lub większym stopniu będzie odczuwała brak kogoś, kto jej zastąpi wychowawcę, kto każdy jej krok pomoże uzasadnić, kto utwierdzi w podjętej decyzji. Podobnie, jak kiedyś w roli wychowanka, tak i obecnie motywację działań osobnika w roli dorosłego stanowi przede wszystkim silne pragnienie — jak to określa F. Znaniecki — „osobistego uznania”, pochwał, pozytywnych ocen. W społecznościach tradycyjnych dzieci i młodzież wyrastały w atmosferze surowości, częściej doświadczając napomnień niż pochwał, a w każdym bądź razie nie pochwał „na wyrost”. System wychowania brytyjskiego oferował młodym Afrykanom wiele nagród, słów zachęty, pozytywnych ocen, nierzadko właśnie tych „na wyrost”. Nawet W. Soyinka dał kiedyś wyraz swojemu oburzeniu, skarżąc się, iż krytycy europejscy popełniają błąd stosując zaniżone kryteria oceny literatury afrykańskiej<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> D. Duerden, C. Pieterse (red.), *African Writers Talking*, London 1972 s. 176.

Kim — w szerszym pojęciu — byli „wychowawcy” powieściopisarzy? Ujmując rzecz chronologicznie, pierwszym wychowawcą była rodzina, krewni, sąsiedzi — cała społeczność lokalna. Młodego adepta przygotowywano przede wszystkim do pełnienia ról tradycyjnych. Jednak powieść nigeryjska dostarcza wielu przykładów, że tradycyjnie zorientowana rodzina gotowa była przygotować jednego ze swych członków do roli nowoczesnej, do roli „wybrańca losu” wchodzącego w szeregi nowej elity<sup>10</sup>. Droga do warstwy uprzywilejowanej wiodła przez nowoczesną szkołę, tj. szkołę średnią oraz uniwersytet. Wielka rodzina sugerowała swemu krewniakowi lub synowi, ażeby zdobył praktyczny zawód, np. prawnika. Składając się na stypendium-zapomogę miała ona na względzie swoje własne interesy; chciała, aby „studiował prawo, aby mógł później rozstrzygać spory o ziemię. Nie dostrzega prawdziwego celu wykształcenia, widzi w nim nie szansę rozwoju indywidualnego [...] lecz narzędzie do konsolidacji klanu i ochrony jego interesów”<sup>11</sup>. Gdy jednak ktoś wybierał inny kierunek studiów (np. Ch. Achebe sprzeciwił się woli rodziny i wybrał literaturę, a nie medycynę), nie napotykał specjalnego oporu ze strony rodziny.

Tak więc młody osobnik opuszczał środowisko tradycyjne i podejmował rolę wychowanka nowoczesnej szkoły. Szkoła taka — prowadzona przez Europejczyków lub zwesternizowanych już Nigeryjczyków — upowszechniała odmienny, zachodni sposób myślenia, przy czym relikty oświaty wiktoriańskiej zaszczerpiały w wychowankach obłudę i egoizm.

Już na etapie szkoły średniej osoba „dobrze wychowana” wkraczała w erę dylematów. Dwa różne kręgi wychowawcze: tradycyjny — rodzinny i nowoczesny — szkolny, wdrażały odmienne wartości i normy, czasem wzajemnie się wykluczające. W rezultacie dorosły, „zbyt dobrze” wychowany (bo aż przez dwa kręgi) człowiek nieustannie rozgląda się za uznanymi autorytetami. I ma wątpliwości, kogo naprawdę powinien respektować. Ta dezorientacja, niespójność psychiczna, brak stanowczości przejawiają się w niezbyt harmonijnym pełnieniu ról społecznych.

Przejdźmy do następnego pytania. Do jakich ról przygotowują się wychowankowie w szkołach nowoczesnych, a przede wszystkim na uniwersytetach? Zarówno pierwsza, jak i druga generacja pisarzy<sup>12</sup> przygotowywana była do ról nowoczesnych; wykształcenie stanowiło podstawę do zajęcia uprzywilejowanych, a scedowanych przez kolonialistów

<sup>10</sup> Czyniono to nie tyle ze względu na dobro dziecka, ile z myślą o tym, że część splendoru, prestiżu wynikającego z przynależności potomka do elity przypadnie siłą rzeczy całej rodzinie.

<sup>11</sup> E. Palmer, *Introduction to the African Novel*, London 1971, s. 65.

<sup>12</sup> Do pierwszej generacji pisarzy zaliczam tych, którzy debiutowali w latach 1952—1966, a do drugiej tych, którzy debiutowali po 1966 r.



pozycji społecznych, pozycji przywódców politycznych, gospodarczych, intelektualnych. Były to role od pewnego już czasu narzucane im przez szkolnictwo kolonialne, którego struktura i istotne treści wychowawcze nie uległy specjalnym zmianom nawet po uzyskaniu przez Nigerię niepodległości.

Wychowawcy nie uczyli samodzielności i sztuki kierowania; przypuszczalnie czynili tak dlatego, iż woleli zachować prawo do dalszego manipulowania wychowankami. Lata studiów były nie tylko okresem pobierania nauki i zdobywania wysokich kwalifikacji, stanowiły także próbę generalną pełnienia ról w nowym, elitarnym kręgu społecznym.

Czy można uznać, że „wychowawcy” przygotowywali swoich wychowanków również do elitarnej roli artystów? Jeden z wielu „wychowawców”, zachodni impresario, jeszcze w okresie kolonialnym dawał pisarzom nigeryjskim szansę na debiut w poważnych wydawnictwach. Z czasem w wydawnictwach tych powstały wyspecjalizowane serie. W londyńskim „Heinemannie” powstała „African Writers Series”, nad którą patronat powierzono znakomitemu pisarzowi Ch. Achebe. Angielskie wydawnictwo „Collins” zainicjowało serię „African Writers in the Fontana Modern Novels”. Wydawnictwo „Longmans” powierzyło redagowanie „African Creative Writing Series” nigeryjskiemu pisarzowi J. M. C. Echeruo. Brytyjskie wydawnictwo „Evans” wydaje od kilku lat serię monografii „Modern African Writers”, amerykańska „Africana Publishing Corporation” publikuje wyłącznie prace afrykanistyczne.

Funkcje wychowawcze pełnili także zachodni krytycy literaccy, a szczególnie Ulli Beier i Gerald Moore, pierwsi, którzy spopularyzowali literaturę nigeryjską na świecie. Podobną funkcję pełnili organizatorzy konkursów literackich i radiowych (np. BBC African Service), którzy stymulowali rozwój literatury, stawiali warunki, ustanawiali kryteria oceny i wyznaczali poziom prac kwalifikujących się do nagrody.

Można więc chyba zaryzykować twierdzenie, że w procesie dynamicznego rozwoju oświaty nigeryjskiej rzeczywiście „zaprogramowana” była rola nowoczesnego artysty. Zastanówmy się obecnie, jakie motywy skłaniają „dobrze wychowaną” osobę do podjęcia roli artysty? Naturalnie nie zmuszają jej do tego żadne mechanizmy kontroli społecznej. Podjęcie takiej roli wynika z pobudek indywidualnych, z chęci uzyskania „uznania osobistego”, okazanego mu przez „wychowawcę” o najwyższym autorytecie; a takim autorytetem jest wychowawca europejski bądź wychowawca afrykański, ale w maksymalnym stopniu zwesternizowany.

W tym miejscu warto posłużyć się innym terminem F. Znanieckiego — terminem „jaźni odzwierciedlonej”. Jest ona istotnym składnikiem wzoru osobowego „ludzi dobrze wychowanych”. Oznacza osobnika ujętego tak, jak przedstawia się on sobie samemu, gdy uświadamia lub wy-

obraża sobie, że jest przedmiotem zainteresowania pewnego kręgu społecznego. Treść i znaczenie tej jaźni wyznaczone są przez wszystko to, co inni mówią o danym osobniku i jak się względem niego zachowują. Jaźń odzwierciedlona jest pierwszym składnikiem osobowości społecznej; najdynamiczniej rozwija się właśnie w kręgu opiekuńczo-wychowawczym.

Jaki jest mechanizm tego procesu? Otóż młody adept nie zdoła odegrać swojej roli w kręgu, o ile nie uświadomi sobie, że uczestnicy kręgu uważnie go obserwują, krytykują i oceniają. Wychowawca stara się informować osobnika, co w jego zachowaniu jest dobrego, a co niepożądane; co powinien robić, aby uzyskać dodatnią ocenę. Naturalne to i zrozumiałe, że liczne zainteresowania osobnika ogniskują się w jego jaźni odzwierciedlonej, że dążenia jego obliczone są na zaspokojenie pragnienia „osobistego uznania”. Przekonany o wysokiej wartości swojej osoby, pewny dodatniej oceny kręgu, do którego aktualnie należy (takie pozytywne oceny otrzymywał przecież w kręgu wychowawczym), osoba kontynuując w życiu dorosłym rolę wychowanka będzie szukała nowych sposobności, aby wywołać objawy uznania i dodatniej oceny.

Też owych rozważań jest stwierdzenie, iż powieść nigeryjska pisana jest przez elitę, o elicie i dla elity. Czy można wytłumaczyć to zjawisko w kontekście teorii Znanieckiego o ludziach „dobrze wychowanych”? Oto i pierwsza próba wyjaśnienia: każdy pisarz prezentuje w swych dziełach te zbiorowości społeczne, które najlepiej zna, które są mu najbliższe. Innymi słowy pisarz „dobrze wychowany” pisząc o swoim kręgu pisze przede wszystkim o sobie — w formie literackiej obiektywizuje to, co subiektywnie jest jego jaźnią odzwierciedloną.

Równie prosta wydaje się odpowiedź na pytanie, dlaczego pisarz „dobrze wychowany” w ogóle uprawia twórczość literacką. Pragnie on uzyskać kolejne oceny pozytywne, toteż szuka nowych sposobów zwrócenia na siebie uwagi. A czyż pisarstwo nie jest takim sposobem?

Ludzie „dobrze wychowani” przywykli do tego, że ich zabawą i nauką kierowali starsi, tj. wychowawcy. Stąd ich niezdolność do udziału w aktywności zespołowej. Tymczasem pisarstwo jest formą pracy indywidualnej, a nie kolektywnej. Jest ono nie tylko nowym sposobem zwracania na siebie uwagi kręgu, ale także swoistą formą dalszego „rozwoju własnego”.

Spróbujmy teraz potraktować pisarstwo w kategoriach zachowań etykietalnych. Można chyba zaryzykować twierdzenie, iż dorobek literacki jest swoistą oprawą plastyczną społecznych zachowań autora, sygnałem jego osobistej pozycji we własnym kręgu. Tak pojęte zachowania etykietalne są w kategoriach Znanieckiego naśladowaniem wychowawców, dążeniem do dorównania ludziom z europejskiego kręgu kulturowego,

uznaniem autorytetów przedstawicieli kultury Zachodu. Elementem etykiety roli człowieka „dobrze wychowanego” może też być zachowanie werbalne typu „piszę nowy utwór”, czy też skierowana do mnie propozycja pewnego twórcy: „niech pani przetłumaczy moją powieść na język polski, to d o b r a książka”. Swoistą prowokacją do wyegzekwowania słów uznania się też zawiadomienia rozsyłane z okazji druku najnowszej książki.

Na uczelniach nigeryjskich stopnie naukowe i tytuły zawodowe są rzeczą raczej powszechną, toteż pisarz „dobrze wychowany” woli być identyfikowany we własnym kręgu intelektualnym nie jako jeden z wielu „professor Soyinka”, lecz jako jeden z nielicznych *the novelist*.

Odpowiedzieliśmy na pytanie, dlaczego elita pisze o elicie; nie stanowi to jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego elita nie pisze o innych, niższych warstwach społecznych. „Elita wychowania” stanowi warstwę, która dokłada wszelkich starań, aby zachować określony dystans społeczny od warstw niższych. Dystans ten pozwala ignorować oceny tamtych warstw, uważać je za niemiarodajne. Mówiąc dosadniej: „elita wychowania” nie liczy się z oceną innych kręgów niż własny. Słowa te są częścią odpowiedzi na pytanie, dlaczego elita pisze tylko dla elity.

Fakt, iż elita nie pisze o niższych warstwach społecznych, można pełniej zrozumieć z pomocą innych kategorii. Artysty nigeryjscy niejednokrotnie podkreślali, że rolę pisarza pojmują jako obowiązek reagowania na aktualne konflikty społeczne. Wole Soyinka wyznał kiedyś, że gdyby miał prawo wyboru, wolałby być pisarzem niezaangażowanym, ponieważ jest to wygodniejsza forma twórczości<sup>13</sup>. Chinua Achebe wyjaśnił, iż rodzaj zaangażowania, który ma na myśli, to „wierność sprawie [...] a nie reżimowi”<sup>14</sup>. W jego pojęciu rola pisarza nie jest czymś niezmiennym, zależy ona od stanu zdrowia społeczeństwa: „jeśli społeczeństwo jest chore, obowiązkiem jest zwrócenie uwagi na to zjawisko. Jeśli społeczeństwo jest zdrowe — a o żadnym takim jeszcze nie słyszałem — wtedy jego [tj. pisarza] rola jest ograniczona”<sup>15</sup>.

Takie pojęcie roli pisarza zakłada, że musi on posiadać wiele odwagi, aby krytycznie oceniać pewne zjawiska, aby wskazywać, „co jeszcze można ocalić z powtarzającego się cyklu głupoty ludzkiej”<sup>16</sup>. Zaangażowanie pisarza ogranicza się w zasadzie tylko do wytknięcia błędów

<sup>13</sup> Cyt. za E. Amadi, *The Novel in Africa*, „Afriscope”, 1974, nr 11, s. 41.

<sup>14</sup> Ch. Achebe, *Chinua Achebe on Biafra. Talking to Transition*, „Transition”, 1968, nr 36, s. 37.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>16</sup> W. Soyinka, *The Writer in an African State*, „Transition”, 1967, nr 31, s. 13.

popelnionych przez przywódców politycznych i intelektualnych, tak więc jest to rodzaj zaangażowania się w konflikty zachodzące wyłącznie w obrębie własnej warstwy, tj. nowej elity. Tymczasem konflikty społeczne, rozumiane jako krzywdy (np. utrudniony dostęp do oświaty i dóbr kulturalnych, niska stopa życiowa, zła sytuacja zdrowotna i mieszkaniowa), są raczej udziałem warstw niższych. Gdyby pisarze traktowali literaturę rzeczywiście jako obowiązek, przedmiotem ich twórczości byłyby właśnie problemy będące udziałem warstw mniej uprzywilejowanych<sup>17</sup>.

Losy bohaterów powieściowych dowodzą, iż nowa elita przywiązuje większą wagę do zdobywania statusów niż do pełnienia ról, z których te statusy wynikają. Kamuflowania statusów rolami dokonuje się z obawy przed opinią publiczną. Nowa elita podporządkowuje role społeczne własnym interesom, co świadczy o nikłym poczuciu odpowiedzialności za losy społeczeństwa.

Czyżby ze sposobu, w jaki pisarze realizują swe „obowiązki”, wynikał wniosek, że podobnie jak bohaterowie ich powieści też kamufluja swoje statusy rolami? Czyż nie jest tak, jak powiedział I. Ikkideh, nigeryjski krytyk: że w pisarstwie tym jest „intelektualna bezstronność upozorowana na troskę o dobro społeczeństwa”?<sup>18</sup> Pisarstwo to status towarzyszący wysokiej pozycji społecznej pisarzy; wydaje się ono — i chyba jest — przywilejem umożliwiającym zdobycie uznania w obrębie własnego kręgu. Sprawdzianem oczekiwanej oceny jest m.in. czytelność jako swoista — w obrębie elity — zbiorowa „konsumpcja” dzieła literackiego.

Skąd pisarz może mieć pewność, że uzyska tę oczekiwaną, dodatnią ocenę? Tę gwarancję daje mu charakter tworzonej przez niego literatury. Zauważmy, że twórczość nigeryjskich powieściopisarzy — z wyjątkiem A. Tutuoli i G. Okary — jest prawie zupełnie pozbawiona innowacji formalnych. Eksperymenty i doświadczenia, których nie podjęli twórcy europejscy, wiązałyby się z ryzykiem i niepewnością co do oceny. Pełni życiowej determinacji pisarze samoucy, jak właśnie Okara i Tutuola, stanowią rzeczywiście wyjątek, ale też typ biograficzny kwalifikuje ich raczej do kręgu „ludzi pracy”.

<sup>17</sup> Wśród powieści nigeryjskich znajdują się naturalnie i takie, które wprawdzie traktują o losach członków warstw niższych, lecz które nazwałabym swoistą „autobiografią wstecz”. Autobiografia taka, sięgająca czasem dziejów poprzednich pokoleń, jest w istocie rzeczy opowieścią o odrywaniu się osobnika od społeczności tradycyjnych, opowieścią o jego wędrówce na najwyższe szczeble drabiny społecznej, o żądzy zdobycia takiej np. pozycji, jaką posiada pisarz.

<sup>18</sup> I. Ikkideh, *Literature and the Nigerian Civil War*, „Presence Africaine”, 1976, nr 98, s. 167.

Pragnieniem ludzi „dobrze wychowanych” jest to, ażeby wszelkie innowacje (moda, nowinki naukowe, literackie itp.) poparte były autorytetem osób o uznanej wartości. Wydaje się, że dość istotne funkcje wychowawcze pełnią również uświęcone tradycją literacką wzorce europejskie. Nie jest przypadkiem, że pisarze nigeryjscy tworzą opierając się na ustalonej, a w pewnym sensie narzuconej europejskiej formie literackiej, jaką jest powieść. To przecież „brytyjski wychowawca” *de facto* zdecydował o wyborze języka, miejscu publikacji utworów, o technice narracyjnej. Młody prozaik i krytyk nigeryjski, Kole Omotosho, czyni zarzut pierwszej generacji pisarzy mówiąc, że „kierowali oni swoje powieści i opowiadania do amerykańskiego i europejskiego audytorium”<sup>19</sup>. Woleli publikować swoje prace na Zachodzie, chociaż i w kraju istniała możliwość publikacji, np. w małych, jarmarcznych wydawnictwach. Ale to właśnie podporządkowanie się językowe, organizacyjne, treściowe i formalne wychowawcy zamorskiemu gwarantowało uzyskanie oceny dodatniej.

Czy znaczy to, że twórcy nigeryjscy nie są zdolni do twórczych poszukiwań? Odpowiedź na to pytanie jest złożona. W innych dziedzinach twórczości Nigeryjczycy udowodnili, że twórcze poszukiwanie nie jest im obce. Nie prowadzono badań na ten temat, wydaje się jednak, że na osobowości tych twórców mogły zaważyć jakieś czynniki i motywy indywidualne, które skłaniają do eksperymentów.

Niechęć powieściopisarzy do ryzyka eksperymentu prowadzi do twórczej bezpłodności. Ludzie „dobrze wychowani” — zdaniem F. Znanieckiego — widzą swoje powołanie przede wszystkim w inteligentnej, ale nietwórczej konsumpcji, co w przypadku powieściopisarzy nigeryjskich przejawia się w odtwarzaniu i naśladowaniu tego, co wytworzyli inni. Rezultatem takiej postawy jest twórcza bierność i poczucie bezsilności wobec nadchodzących przemian. Wspólnemu dla wszystkich chyba pisarzy nigeryjskich rozgoryczeniu dał wyraz W. Soyinka mówiąc, iż kierunek rozwoju społecznego Afryki wytyczają politycy, a nie intelektualiści<sup>20</sup>.

Jak się ma to stwierdzenie względem ideowej zawartości dzieł literackich? Pozycja społeczna elity wychowania jest jej przypisana z racji wysokiej wartości, jaką to wychowanie jej nadało. Warstwa ta stara się zachowywać i doskonalić tylko taką rzeczywistość, taki porządek społeczny, który tę pozycję gwarantuje. Zachowawczość tej warstwy nie wyklucza marzeń o przekształceniu istniejącej rzeczywistości, czasem dla niej samej dokuczliwej. W powieściach nigeryjskich nie brak cynizmu,

<sup>19</sup> K. Omotosho, *Polityka, propaganda i prostytutka literatury*, „Literatura na Świecie”, 1978, nr 81, s. 105.

<sup>20</sup> Soyinka, *op. cit.*, s. 12.

przepowiedni o klęsce społecznej i upadku moralnym. Konstruktywność artysty przejawiająca się w tworzeniu nowej wizji „zdrowego” społeczeństwa zdarza się, lecz nader rzadko.

Dlaczego jednak idea i słowo nie zostają wprowadzone w czyn? Wpływ wychowawcy przejawia się w dwóch sferach, które F. Znaniecki nazywa „ideacyjną” i „realistyczną”. Przygotowanie ideacyjne uczy pewnych ról za pomocą symbolów i wyobrażeń. Przygotowanie realistyczne polega na tworzeniu bezpośrednich styczności adepta z ludźmi z innych kręgów: wdrażane wzory zachowań dotyczą zachowań aktualnych, obecnych w procesie wychowania. Zdarza się, że osoba dorosła postępuje tak, jak postępowała ongiś w kręgu wychowawczym, to znaczy nieustannie występuje w roli „przygotowującego się”, przejawia dobre chęci itd. Proces ideacyjnego przygotowania pisarza do przyszłych ról ogranicza się do kreowania — nielicznych zresztą — postaci literackich, określanych jako reformatorzy.

W osobowości pisarzy zachodzi proces typowy dla ludzi dobrze wychowanych, proces rozdwojenia między ideacyjne a realistyczne życie społeczne. Cała konstruktywność pisarza, krytycyzm przejawiający się w powieściowej satyrze jest tylko cczą deklaracją. Ośmieszanie i drwi-  
na ze skorumpowanych odnoszą wręcz odwrotny skutek, a jest nim apro-  
bata i sympatia dla takich osób.

Nasuwa się podejrzenie, że krytyka bohaterów skorumpowanych jest w gruncie rzeczy namową do postaw konformistycznych. Dziennikarz Nwabuzor udziela rad młodemu, zapalonemu Sagoe, który jest *porte-parole* narratora: „Proszę mi wierzyć i ja kiedyś byłem idealistą. Przenosiłem się z gazety do gazety, każdą z nich opuszczałem pełen świętego oburzenia. Ale [...] trzeba robić to, czego żąda zwierzchnik”<sup>21</sup>.

Samokrytyka dylematogennych jest w zasadzie przyznaniem się do niemocy intelektualistów, którzy zdolni byliby pełnić role ideologów. W sumie pisarz ani nie staje się reformatorem, którego model propaguje w swym utworze, ani też nie wypowiada skutecznej walki osobnikom skorumpowanym, których atakuje na ideacyjnej płaszczyźnie, tj. na płaszczyźnie powieści. Wiele wskazuje na to, że dylematogenni mogą z czasem — jak ów Nwabuzor — znaleźć się po stronie skorumpowanych.

W świetle powyższych wywodów powieść nigeryjska wydaje się autoportretem nowej elity, wciąż jeszcze pisanej przez nią samą, o niej i dla niej.

---

<sup>21</sup> W. Soyinka, *Interpretatorzy*, Warszawa 1978, s. 15.

ZBIGNIEW T. WIERZBICKI

## OBRZĘDY I PRAKTYKI RELIGIJNE LUDNOŚCI WIEJSKIEJ I ICH REGULACYJNE FUNKCJE

NA PRZYKŁADZIE WSI ZACISZE \*

Wieś Zacisze, leżąca w Beskidzie Wyspowym, jest wsią górską rolniczo-hodowlaną i sadowniczą, która liczyła w okresie badań przemian społeczno-religijnych ok. 650 mieszkańców, 125 rodzin i tyle samo gospodarstw.

Ze względu na swe położenie ekologiczne (z dala od miast, przy małej dostępności komunikacyjnej) wieś jest w swej strukturze społeczno-gospodarczej, a co za tym idzie i w postawach mieszkańców, wsią zachowawczą, w pełni peryferyjną<sup>1</sup>, odpowiadającą niewątpliwie społeczności wiejskiej typu *Gemeinschaft*.

Warto w związku z tym zwrócić uwagę, że rodzin, z których ktoś zarobkuje poza gospodarstwem, jest tu zaledwie 23,2%, gdy wg ankiety Instytutu Ekonomiki Rolnej (IER) z 1972 r. analogiczne dane dla regionu krakowsko-podhalańskiego wynoszą 76,7%<sup>2</sup>. Również struktura rolna tej

---

\* Rozdział większej pracy o przemianach społeczno-religijnych wsi, dla której przyjęto nazwę Zacisze, pisanej wspólnie z doc. drem hab. Z. Chlewińskim, autorem drugiego artykułu o tej wsi w nin. numerze „Przeгляdu Socjologicznego”. O wsi tej opublikowano dwie książki: F. Bujak, *Zmięca, wieś powiatu limanowskiego*, Kraków 1903, ss. 152, oraz Z. T. Wierzbicki, *Zmięca w pół wieku później*, Wrocław 1963, ss. 484. Pierwszą książkę określa się w przypisach tego artykułu skrótem I ks. Z, drugą analogicznie II ks. Z.

<sup>1</sup> B. Gałęski, *Socjologia wsi. Pojęcia podstawowe*, Warszawa 1966, s. 107--108; W. Winclawski, *Przemiany środowiska wychowawczego wsi peryferyjnej. Studium wioski Ciche Górne powiatu nowotarskiego*, Wrocław 1971, s. 21--24. Według autora około 29% wsi w kraju ma „położenie peryferyjne”, to znaczy nie są wsiami centralnymi, ani podmiejskimi, ani położonymi w rejonach uprzemysłowionych bądź uprzemysławianych.

<sup>2</sup> Wedle obliczeń A. Wyderki, *Sytuacja społeczno-ekonomiczna Zacisza (w świetle badań ankietowych)*, maszynopis przygotowany do druku.

wsi, w przeciwieństwie do wyżej wymienionego regionu, ulega powolnej w ostatnim 10-leciu poprawie, przeciętny bowiem obszar jednego gospodarstwa wzrósł z 6,04 do 6,24 ha. Przeciętna rodzina liczy 5,2 osób (w gospodarstwach najmniejszych mniej, bo 3,9, a w największych nieco więcej, bo 5,8 osób), potwierdzając znaną prawidłowość, iż w miarę wzrostu obszaru zwiększa się przeciętna wielkość rodziny. Struktura zaś wieku osób gospodarujących świadczy o względnej młodości rolników tej wsi, znów w stosunku do regionu krakowsko-podhalańskiego, przy czym w niższych grupach obszarowych w Zaciszu jest więcej osób starych niż w wyższych grupach. Natomiast poziom ogólnego wykształcenia osób gospodarujących jest raczej niski (przeciętnie szkoła podstawowa, przy czym część nie ma pełnej szkoły, a tylko 8,8% wykształcenie ponadpodstawowe)<sup>3</sup>. Najlepiej sytuacja pod tym względem przedstawia się w najwyższej grupie obszarowej (na 28 osób 17 ma pełne podstawowe lub ponadpodstawowe wykształcenie). Wykształcenie koreluje negatywnie z wiekiem (im młodszy tym wyższe stosunkowo wykształcenie i vice versa). Przygotowanie fachowe rolnicze jest natomiast wyraźnie lepsze niż w 119 wsiach badanych przez IER (z przygotowaniem rolniczym poza praktyką jest w Zaciszu 64,8% rolników w stosunku do 29% w tamtych wsiach).

Wspomnijmy wreszcie, iż w naszej wsi zniknęło zupełnie zjawisko stałego donajmu siły roboczej; pozostało tylko dorywcze donajmowanie oraz pomoc sąsiedzka w okresie najpilniejszych robót (tylko 17,6% gospodarstw korzysta z obcej siły roboczej, podczas gdy w rejonie krakowsko-podhalańskim — 32,2%). Natomiast pomyślnie rozwija się wzajemna pomoc sąsiedzka, jak również znaczna jest pomoc rodziny, która wyemigrowała już do miast (korzysta z niej co trzecie gospodarstwo ze wskaźnikiem 48 dni pracy w roku, zwykle w okresie natężenia prac rolnych)<sup>4</sup>.

Światło elektryczne jest w każdym domu i prawie w każdym radio i pralka (76%), zaś liczba telewizorów wykazuje tendencję stale rosnącą. W sześciu domach założono łazienkę (przed samą II wojną były tylko w dwóch domach), a w sześciu są lodówki, zaś woda bieżąca jest w co piątym domu. Rosną również wyraźnie wyniki produkcyjne, chociaż jednocześnie biurokratyzacja życia gospodarczego powoduje znaczne straty w czasie: przeciętnie na jednego rolnika przypada 17 dni w roku straconych na załatwianie różnych spraw w urzędach, a w największych gospodarstwach aż 25 dni!

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 15—17.



\* \* \*

Obraz religijności wiejskiej przedstawia się często na kontrastowym tle miasta. Gdy miasto „sprzyja sceptycyzmowi, a jego mieszkańcy nie troszczą się o kaprysy przyrody [...] zabezpieczeni przeciwko niespodziewanym kataklizmom [...] co w konsekwencji prowadzi do zapominania o wszystkim, co nie jest natychmiastowym użyciem lub z nim nie wiąże się pośrednio”<sup>5</sup>, to przeciwnie jest, zdaniem wielu autorów, na wsi: tu występuje poczucie niemocy i bezsilności wobec niespodziewanych zjawisk przyrody, poczucie zależności, a niekiedy i podziw dla niej.

Przypisując tak znaczną rolę w powstawaniu uczuć przyrodniczemu środowisku, a tym samym warunkom pracy i trybowi życia, można by wnosić, iż zmiany w technologii rolnictwa i organizacji gospodarstwa (chłop przedsiębiorcą!) oraz ubezpieczenia społeczne powinny przyczynić się do zaniku lub zmian w dotychczasowej religijności wsi. Pogląd taki reprezentują np. L. Krzywicki i W. Orkan.

Lecz z drugiej strony istnieją inne, głębsze jeszcze społeczne źródła owej swoistej emocjonalnej wiejsko-ludowej religijności, na co zwraca uwagę Krzywicki: siła zbiorowego oddziaływania, gromadna ekstaza<sup>6</sup>; towarzyszą im przyczyny metafizyczne, na określonym społecznym podłożu, jak chęć ucieczki i odpoczynku w innym, lepszym i szlachetniejszym świecie, może w świecie niepewności i ułudy, lecz za to dającym wewnętrzne ukojenie i swoisty błogostan psychiczny, a niekiedy i fizyczny (w przypadku ludzi pracujących ciężko fizycznie)<sup>7</sup>.

Mimo wątpliwości wobec wielu poglądów dotychczasowych badaczy zjawiska tradycyjnej religijności wiejskiej słuszną wydaje się nam uwaga Czarnowskiego, iż kolektywne uwarunkowanie religijności polskiego ludu nie oznacza, bynajmniej, wyłącznego wpływu materialnych warunków bytowania, lecz jest przede wszystkim „sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego”<sup>8</sup>.

Sprawa regulacyjnych funkcji i wzajemnego przekazywania uczuć religijnych poprzez współuczestnictwo w społeczności lokalnej tego typu co Zacisze musi budzić szczególne zainteresowanie ze względu na sto-

---

<sup>5</sup> L. Krzywicki, *Do Jasnej Góry (z powodu W. Reymonta: Pielgrzymka do Jasnej Góry)*, 1895, [w:] *Studia socjologiczne*, 1923, s. 160 i n.

<sup>6</sup> „Tworzenie się jaźni zbiorowej, w czym dogmat staje się rzeczą najpodrzedniejszą”, Krzywicki, *Do Jasnej Góry...*, s. 158 i n., również S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dziela*, t. 1, s. 98 oraz 94 i 97.

<sup>7</sup> Krzywicki, *op. cit.*, s. 158, 162—163.

<sup>8</sup> S. Czarnowski, *ibidem*, s. 90, a nieco dalej pisze: „Włościanin polski nagina podświadomie swój katolicyzm do wyobrażeń i wzruszeń właściwych mu jako rolnikowi, bezpośrednio z ziemią związanemu”.

sunkowo znaczną społeczną jego bliskość ze wsiami obserwowanymi w niedalekiej przeszłości przez Czarnowskiego, Krzywickiego i Orkana.

Regulacja napięć oraz przekazywanie uczuć są oczywiście społecznymi procesami. Przy pomocy pierwszej kształtujemy różnorodne elementy społecznego systemu tak, by uczucia nie tylko nie hamowały i nie deformowały działalności skierowanej na pewne cele, lecz by były przydatne dla istniejącego systemu, w jego dążeniach do realizacji swych celów.

Natomiast proces przekazywania uczuć, również na podłożu religijnym, służy wzajemnemu inspirowaniu i pobudzaniu do działania członków społeczności oraz do przestrzegania norm systemu. Proces ten dokonuje się przy pomocy różnych symboli, przy czym słowo mówione i pisane jest tu czynnikiem najważniejszym (dialog, modlitwa, książka religijna itp.), lecz nie jedynym; formami ekspresji symbolicznej są np. ceremonie religijne, gesty, mimika.

Przekazywane przejawy i zachowania religijne mają oczywiście charakter osobisty, lecz zdaniem Czarnowskiego przeważnie w tej tylko mierze, w jakiej przetwarza on „na swój użytek zbiorowo ustalone przez to środowisko podane jej wartości”<sup>9</sup>. Wieśniak jest więc zawsze, zwłaszcza w naszej kulturze, członkiem swojej społeczności lokalnej, biorąc w takim charakterze udział w lokalnym kulcie religijnym, którego organizacja, kalendarzowa i przestrzenna, stanowi jednocześnie podstawę organizacyjną społeczności. Jej ośrodkiem w sferze przekazywania, regulacji i rozwijania uczuć religijnych jest oczywiście kościół parafialny i plebania. Lecz choć czynnik przestrzenno-kolektywny, jakim jest parafia z przybytkami kultu i innymi poświęconymi miejscami, wpływa w sposób istotny na kształtowanie się religijności wiejskiej, nie jest on jednak genetycznym czynnikiem uczuć religijnych.

Uczucia religijne Zaciszian podobnie, zapewne, jak i całego ludu wiejskiego powstają przede wszystkim na podłożu metafizycznych tęsknot człowieka oraz obaw i trosk związanych ze słabszym, bardziej chwiejnym niż w kulturze miasta poczuciem bezpieczeństwa; lecz wynikają one również z potrzeby filozofii na codzienny użytek oraz, w równej mierze, ze stałych kontaktów z przyrodą w pracy na własnym gospodarstwie rolnym. Natomiast silnie zarysowany w świadomości Zaciszian podział na „sakralne” i „świeckie” (profanum), a w konsekwencji i postawy szacunku wobec „rzeczy świętych” są zapewne *conditio sine qua non* wielu przeżyć i uczuć<sup>10</sup>, a jeśli nie stają się one, pośrednio, źródłem pewnych przeżyć religijnych, to na pewno je wzmacniają i ukierunko-

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>10</sup> Zdaniem np. Ch. Loomisa, *A Typological Analysis of Social Systems*, „Sociometry”, August, 1948, s. 168.

wują. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że niektóre przedmioty lub miejsca w Zaciszu mają charakter „półświęty”, nabywając sakralizacji w sposób pośredni i „nieoficjalny” na skutek styczności z *sacrum* lub z osobą pozostającą w stałym z nią kontakcie, a więc przede wszystkim księdzem, otaczanym tu w przeszłości swoistym kultem; charakteru *sacrum* nabierają również pewne produkty pracy rolnika, przede wszystkim chleb<sup>11</sup>.

Podziały obrzędów i praktyk będących wyrazem uczuć i emocji mogą być różne. I tak np. kryterium podziału może przebiegać wedle tego, kto jest głównym aktorem, podmiotem obrzędu: jednostka czy też pewna zbiorowość jako grupa celowa, której jednostka jest tylko członkiem, a więc częścią zbiorowego podmiotu. Pierwsze określimy jako praktyki indywidualne (np. modlitwy osobiste, spowiedź, komunie św., bierzmowanie, ślub, ostatnie namaszczenie itp.), choćby odbywały się w gromadzie, grupie czy zespole; drugie jako kolektywne, o wspólnym celu dla wszystkich z określonym formalnie udziałem jednostki, choć bez określenia stopnia intensywności jej udziału w tym obrzędzie (np. pielgrzymki, nabożeństwa, procesje, pogrzeby, modlitwy ogólnej intencji itp.). Oczywiście praktyki indywidualne i kolektywne przeplatają się, czasem pokrywają się, lecz mogą mieć i często mają samodzielny charakter i właściwe im funkcje. Np. msza św., w której uczestnicy wykonują odpowiednie praktyki (wspólny śpiew, klękanie, wstawanie), jest w tym zakresie obrzędem kolektywnym, lecz cicha modlitwa jej uczestnika — w określonej intencji — indywidualnym. Chrzt i pogrzeb zaliczyliśmy do zbiorowych, gdyż są one obrzędem jakiejś celowej grupy, lecz bierzmowanie, komunie, małżeństwo itp. są obrzędami indywidualnymi, mimo licznego nieraz udziału w nim osób towarzyszących.

Mimo trudności rozróżnienia obu rodzajów praktyk (obrzędów) ich podział wydaje się celowy dla analizy badanych zjawisk.

Z innego punktu widzenia obrzędy i praktyki można podzielić na zinstytucjonalizowane i nieformalne. Pierwsze stanowią określoną przez Kościół (lub tradycję) instytucję (np. nabożeństwa, misje, pielgrzymki, pogrzeby it.); drugie są natomiast spontanicznymi, nieregulowanymi odgórnie, osobistymi praktykami (własne ciche modlitwy, ofiary, ślubowania itp.).

---

<sup>11</sup> Przypadek sprzed I wojny (w tradycji ustnej): gdy w „białej izbie” w domu kmiecia zwanego „Krzemkiem” stół, na którym ksiądz stawiał Przenajświętszy Sakrament, spróchniał, został przez sąsiadów rozebrany na kawałki jako swego rodzaju relikwia; okadzono nią bydło przeciwko chorobom. Ziarno poświęcone na siew jest nie tylko dobrem ekonomicznym, a resztki poświęconego jedzenia, nawet skorupki od jaja, nie godzi się wyrzucić byle gdzie. O kulcie księży pisze Bujak: „ksiądz, osoba przez nich prawie bałwochwalczą czcياً otaczana” (I ks. Ż, s. 114).

Innego rodzaju podziałem jest podział na obrzędy religijne i praktyki *sensu stricto* (np. msza, chrzest) oraz obrzędy i ceremonie quasi-religijne, o charakterze obyczajowo-społecznym (np. odpust, jasełka, prymicje).

Najważniejszym jednak podziałem w literaturze jest rozróżnienie na tak zwane obrzędy przejścia (*rites de passage*), intensyfikacji (*rites d'intensification*)<sup>12</sup> oraz obrzędy błagalno-dziękczynne (*rites de supplication et de gratitude*).

Ryty przejścia są ważnymi rytuałami w życiu człowieka, u których podłoża leżą zróżnicowane motywy: z jednej strony potrzeba uświetniającego kultu w ważnych momentach życia (komunia św., ślub, prymicje) zarówno ze względów prestiżowych, jak i konieczności poinformowania społeczności o ważnym dla jednostki wydarzeniu i uzyskania od niej choćby *ex post* akceptacji nowego statusu, oczekiwanie ze strony tej społeczności od jednostki aktu quasi-hołdowniczego jako potwierdzenia jej związku i identyfikacji z grupą; lecz z drugiej strony są i inne rytmy przejścia (np. związane ze śmiercią, klęską żywiołową itp.), których psychologicznym motorem jest potrzeba złagodzenia osobistego cierpienia poprzez nadanie mu bardziej publicznego charakteru, a więc dopuszczenia do udziału w smutku i rozpaczcy również innych członków społeczności. I choć w obu tu wyróżnionych sytuacjach rytmy przejścia służą utrzymaniu jakiegoś, zwykle bliżej nieokreślonego, stanu równowagi społecznej, to różnią się one tym, że pierwsze mają charakter bardziej zewnętrzno-społeczny, drugie bardziej osobisty, psychologiczny, bliższy więc istocie religii.

Ryty przejścia są stosowane w Zaciszu powszechnie. Dzieci chrzcą się wkrótce po urodzeniu, „wywód” następuje w przepisany czasie (dawniej do miesiąca, obecnie wobec wobec późniejszego chrzczenia dzieci i to w obecności matki, bezpośrednio po chrzcie niemowlęcia); do komunii św. przystępują wszystkie dzieci (w latach pięćdziesiątych już od 6 roku życia, obecnie, ponownie, począwszy od 8—9 lat); analogicznie jest w przypadku bierzmowania; ślub kościelny jest uważany za sakrament legalizujący pożycie małżeńskie<sup>13</sup>.

Ryty intensyfikacji służą do przywrócenia zachwianej równowagi w stosunkach (interakcjach) w grupie, po kryzysach lub klęskach indywidualnych bądź kolektywnych (np. klęska suszy, powodzi, wojny, ma-

<sup>12</sup> Ch. P. Loomis, J. A. Beegle, *Rural Sociology. The Strategy of Change*, Englewood Cliffs, 1967, s. 205 i 207. Przez rytuał rozumiemy tu obrzęd (praktykę), poprzez który człowiek zaczyna „obcować” duchowo z bytami nadprzyrodzonymi.

<sup>13</sup> Sam ślub cywilny jest traktowany jako pożycie „na wiarę”, określane we wsi jako „siedzenie ze sobą na wiarę” lub „na kocią łapę”.

sowego pijaństwa, dawniej i zarazy)<sup>14</sup>. Przypada im więc szczególna rola w procesie regulacji napięć i uczuć. Jest ich więcej niż rytów przejścia, gdyż nawet zwykła modlitwa rodzinna bądź zbiorowa pieśń może pełnić funkcję przywrócenia równowagi we wzajemnych stosunkach w grupie rodzinnej<sup>15</sup>. Ryty te mogą mieć charakter cykliczny bądź jednorazowy. Do obrzędów „jednorazowych” można zaliczyć misje, które choć obecnie odgrywają, na skutek pewnych specyficznych okoliczności, mniejszą niż dawniej rolę, nie są i dzisiaj pozbawione swej „regulacyjnej” funkcji. W przeszłości była ona znacznie większa. Oto wypowiedzi dwóch starszych ludzi wyrażające często spotykaną opinię: „po misjach pijaństwo przygasało, podrzucano rzeczy zabrane, przed śmiercią godzono się, prosząc tego, z którym się kłócono, o przyjście do chorego”; a „po austriackiej wojnie (1914—1918) księża robili misje, nauczali i uspokoili się ludzie: zmniejszyły się rabunki, morderstwa, złodziejstwo”<sup>16</sup>. Oczywiście wyważenie, co należy w dokonanych zmianach przypisać misjom, innym rytom intensyfikacji, a co czynnikom społeczno-państwowym, leżącym poza gestią Kościoła, jest niemożliwe. Należy jednak odnotować *communis opinio* w tej sprawie oraz koincydencję czy następstwo w czasie tych zjawisk.

Podobną, regulacyjną rolę pełnią pielgrzymki, a do pewnego stopnia również i odpusty, będące rytuałami quasi-religijnymi. Pierwsze są — wedle Czarnowskiego, swoistym odnowieniem przymierza ze świętym miejscem i zespolenie się w jedność<sup>17</sup>, lecz obecnie nie odgrywają tej roli co dawniej (przed I i II wojną) na skutek przyczyn niezależnych od Kościoła (m.in. znacznej ruchliwości horyzontalnej ludności oraz

---

<sup>14</sup> Przywrócenie równowagi dokonuje się przede wszystkim poprzez dostosowanie tempa, charakteru i częstotliwości interakcji do nowej sytuacji, przy jednoczesnej lub warunkującej ją zmianie nastawienia psychicznego ludzi bezpośrednio dotkniętych losem oraz ich otoczenia.

<sup>15</sup> Np. modlitwa przed jedzeniem w stosunku do biesiadników (rodziny i znajomych), Loomis, Beegle, *Rural...*, s. 207.

<sup>16</sup> Pierwsza wypowiedź T. Kołodzieja, nauczyciela gimnazjalnego pochodzącego z sąsiedniej wsi S. Znaczny spadek liczby dzieci nieślubnych nastąpił po misjach, przed I wojną, zob. II ks. Z., s. 40; druga wypowiedź J.F., wyrobnika, zam. „przy gościńcu” w Z., społecznie radykalnego, osobiście konfliktowego.

<sup>17</sup> Czarnowski, *Kultura religijna...*, s. 92. Miejsca święte są ośrodkami zbiorowego kultu, służącymi periodycznemu zbliżeniu się i zespoleniu jednostek wielu sąsiednich społeczności. Ożyły natomiast pielgrzymki indywidualne do Nowej Huty (dawna Mogiła, w której istnieje klasztor), gdyż pracuje w niej wielu krewnych i znajomych z Zacisza. Potwierdza to wielofunkcyjny charakter pielgrzymek. Koszt pielgrzymki do Kalwarii w latach sześćdziesiątych wynosił około 200 zł na osobę (kolej 60 zł, autobus 12 zł, nocleg 40 zł, żywność i ofiara 90 zł), wg obliczenia J.S., rzemieślnika, zam. „przy gościńcu”.

większych niż dawniej ograniczeń natury administracyjnej). Drugie służą ożywieniu poczucia wspólnoty poprzez wzmoczenie rytmu interakcji<sup>18</sup>, wobec czego możemy je zaliczyć również do rytuałów intensyfikacji, choć ich funkcja religijna jest nieznaczna, o ile odpustu nie łączy się z jakąś szczególną intencją. Mieszkańcy Zacisza biorą udział co najmniej w czterech odpustach w ciągu roku: parafialnym w U. (28 IX), własnej wsi (niedziela po oktawie Bożego Ciała), posiadającej kaplicę pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusa, oraz w sąsiednich wsiach (z kościołami): w parafialnej J. (6 VIII), do której to parafii należy 28 gospodarstw zachodnich przysiółków Zacisza, oraz w S. (w ostatnią niedzielę sierpnia).

Formami o charakterze wyraźnie intensyfikacyjnym są różnego rodzaju praktyki „kultu maryjnego”, co ostatnio znalazło swój krańcowy wyraz w uroczystościach z okazji Millenium ku czci „wędrującej” po parafiach całej Polski kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Obraz ten zawitał i do Zacisza. Dla jego społecznej recepcji nie były obojętne pogłoski o trudnościach, jakie wędrownica ta natrafiała w niektórych rejonach kraju. Zaś „wędrownica obrazu” w Zaciszu polegała na kolejnym jego umieszczaniu na 24 godziny w poszczególnych domach osiedli<sup>19</sup>, przy czym przenoszenie obrazu z jednego domu do drugiego odbywało się w procesji o rodzinnym charakterze: ojciec z danego domu nioś obraz, a dzieci trzymały jego szarfy, w otoczeniu innych członków rodziny oraz sąsiadów. Adoracja obrazu umieszczonego w „białej izbie” polegała na nieustannych modłach (z 10-minutową przerwą co 2 godziny) pod kierunkiem dwóch wybranych przewodników, którzy ustalali ich porządek i nieraz nadawali obrzędowi indywidualny charakter, uzupełniając go własnymi modlitewnymi wstawkami lub religijną pieśnią<sup>20</sup>.

Samorządny, w pewnej mierze, kult obrazu spełniał dwie regulacyjne funkcje: po pierwsze, społeczno-integracyjną, polegającą na nieuniknionym godzeniu skłóconych ze sobą w sąsiedztwie rodzin (dwa znane auto-

<sup>18</sup> Czarnowski, *op. cit.*, s. 91.

<sup>19</sup> Poszczególne rodziny zgłaszały się z prośbą o zgodę na zawieszenie u siebie kopii obrazu do proboszcza, który ustalał kolejność „wędrowniki” obrazu. Rodziny przystępowały *in corpore* do spowiedzi i komunii. „Goszczenie” obrazu, połączone z niebłahymi kosztami (malowanie, bielenie domu i izby, drobne remonty i porządki w obejściu, zakupy firanek, kilimów itp.), było uważane za społeczne wyróżnienie.

<sup>20</sup> Ponadto uczestnicy adoracji pocierali posiadany obrazek Matki Boskiej o „wędrujący” obraz, którym dotknięto w uroczystości religijnej oryginalny obraz M. B. Częstochowskiej w klasztorze paulinów.

rowi przypadki), które nie mogły przecież wyłączyć się z podobnej religijnej uroczystości na ich osiedlu; po drugie, psychoterapeutyczną, regulującą nurtujące jednostkę uczucia, stanowiąc ponadto dzięki możliwości swobodnego wypowiedzenia się swoisty „wentyl bezpieczeństwa”. Oto przykład ostatniej funkcji, zaobserwowany na osiedlu zwanym Bursztynówka: małorolny L.K., stary kawaler, abnegat i miłośnik historycznych powieści, który „pocieranie” dużego obrazu małym obrazkiem nazywa zabobonem bądź „schizmą maryjną”, jako przewodnik adoracji kopii obrazu inicjuje charakterystyczną modlitwę za Wietnam i wewnętrzny pokój — *treuga Dei*<sup>21</sup>. Otoczenie odebrało jego modlitwy jako wyraz pewnej aprobaty dla istniejącego w Polsce makrosystemu, lecz modlitwa ta jest również pośrednim dowodem sympatii pewnych odłamów tej społeczności dla radykalnego nurtu katolicyzmu ludowego.

Ryty intensyfikacji można z kolei podzielić na praktyki obowiązkowe i nadobowiązkowe. O ile pierwsze są, jak dotąd, masowo uczęszczane, o tyle drugie (np. nieszpory) nie cieszą się popularnością, zwłaszcza wśród młodych. Lecz sytuacja zmienia się, gdy rytuał nabiera specjalnego charakteru poprzez połączenie go bądź z inną, okazjonalną czy okresową uroczystością, bądź gdy przypisze się mu jakąś konkretną intencję w skali wspólnoty (np. o szczęśliwe zakończenie roku kalendarzowego lub szkolnego)! Wówczas przybywa do kościoła niemal cała parafia.

Wyżej wymienione oba rodzaje rytów należy uzupełnić rytami błagalno-dziękczynnymi. Ze względu na ich funkcje są one odrębnym rodzajem rytów. Typowo błagalny charakter mają np. tzw. krzyżowe dni, w których tradycyjne nabożeństwa w intencji dobrych urodzajów (od godziny 6 rano) są bardzo licznie uczęszczane przez gospodarzy i gospodynie<sup>22</sup>. Najwięcej jest jednak mszy w intencjach rodzinnych, np. za zmarłych, z okazji rocznicy ślubu lub w tzw. mszach łączonych, będą-

---

<sup>21</sup> Treść modlitwy w skrócie brzmiała następująco: „żeby gasić pożar tam, gdzie się pali, a nie gdzie ściany zimne, żeby się skończyła wojna w Wietnamie [...]. żeby duszy narodowi nie zabierać, bo naród skołowaciały, żeby dusze ludzkie w Dolinie Józefatowej były warte choć II lub III klasy [nawiązanie do klasyfikacji gleb lub dostaw żywca — Z. T. W.]

Materializm się szerzy: Kościół winny, bo tyle wymysłów, ciągle nabożeństwa i nie ma czasu na inne rzeczy: rząd też winny, bo każdy na swoją stronę ciągnie”.

<sup>22</sup> Niekiedy są to indywidualne modlitwy, jak np. gospodyni M.L.: „idąc na jarmark do U. wstąpiłam do kaplicy na pacierz, by P. Jezus pomógł, by zebrać zniwa i szybko omłócić. Udało się, choć sama byłam (mąż w Nowej Hucie — Z.T.W.); ten dał wołów, tamten motor”. Krzyżowe dni — kolejne trzy dni w maju przed Wniebowstąpieniem (w czwartek).

cych podziękowaniem za jakąś łaskę i prośbę o inną łaskę, np. na intencję dziecka przystępującego do I komunii<sup>23</sup>.

Natomiast typowymi praktykami o charakterze dziękczynnym są nabożeństwa „za dobry urodzaj” (w polu, w sadzie). Nie trafiają się jednak, co warto zaznaczyć, msze dziękczynne za wygrane sprawy sądowe, być może z powodu charakterystycznej, od dawna istniejącej niechęci ludności Zacisza do procesowania się<sup>24</sup>.

Oczywiście, różne rodzaje rytów zachodzą na siebie, intencje się splatają z dziękczynieniem, a niekiedy ryty przejścia, zależnie od okoliczności bądź polityki Kościoła, nabierają charakteru intensyfikującego przeżycie i wiarę, a ryty intensyfikacji stają się rytami przejścia<sup>25</sup>.

\* \* \*

Najłatwiej skwantyfikować konwencjonalne, cykliczne praktyki, a więc uczestnictwo w mszy św. oraz komunikowanie się. O ile drugie, wykazujące w statystyce parafialnej stałą tendencję wzrostową, niewiele jeszcze nam mówią o religijności Zaciszan, o czym będzie mowa niżej, o tyle pierwsze są znaczącym jej wskaźnikiem. A uczestnictwo w nabożeństwach sięga w tej wsi 100% tych, którzy mogą przybyć do kościoła o własnych siłach, co nietrudno sprawdzić w drodze zwykłej obserwacji. Tabele 1 i 2, zawierające liczby uczestników nabożeństw w różnych okresach roku liturgicznego, są pod tym względem wystarczająco wymowne.

Tabela 1 wymaga pewnych wyjaśnień. Przede wszystkim liczbę uczestników wszystkich mszy św. w dzień Wszystkich Świętych, która wynosi mniej więcej tyle samo, co w następne kolejne dwie niedziele (880—899—801), należy pomnożyć przez trzy, gdyż w nabożeństwie o godz. 14 uczestniczył nieprzeliczalny tłum, przede wszystkim ze

<sup>23</sup> Urząd parafialny nie prowadzi rejestru zamawianych mszy. Opieramy się więc na ustnych informacjach proboszcza, weryfikując je własnymi obserwacjami oraz wypowiedziami Zaciszan. Charakterystycznym dla Zaciszan zwyczajem jest dawanie raz w roku na mszę na intencję „zmarłych na tym gruncie”, a więc poprzedników obecnych właścicieli, niekoniecznie związanych pokrewieństwem. Nabożeństwa (i modlitwy) wstawiennicze i dziękczynne kierowane są głównie do M.B., następnie Serca Jezusa oraz często do św. Antoniego.

<sup>24</sup> Zob. również I ks. Ż., s. 127. Jedyny w parafii przypadek nabożeństwa dziękczynnego w związku ze sprawą sądową był wyrazem wdzięczności za powrót zgody do rodziny (polubowne załatwienie sprawy).

<sup>25</sup> Przykładem rytu o charakterze mieszanym może być komunія św., przy czym w pierwszej komunii dziecięcej przeważa moment przejścia, w innych np. z powodu klęsk dotyczących społeczność (susza, pierwszy dzień wojny 1939 r. itp.) moment intensyfikacji i błagania. Podobnie jest z adoracją Najświętszego Sakramentu w wilię pierwszego piątku miesiąca (w grupach wedle płci i wieku), z akcją komunii wynagradzającej (w 30-osobowych grupach, z codziennym przystępowaniem innej osoby do komunii) itp.



względu na charakter święta, lecz również dlatego, iż w tym dniu nie odprawiano nabożeństw w trzech kościołach parafialnych (w K., S. i Z.). Dokonano więc przestrzennej koncentracji obrzędu mszalnego, by ułatwić wszystkim wiernym, nawet mieszkającym obecnie poza parafią, połączenie uczestnictwa w nabożeństwie z odwiedzeniem grobów bliskich na cmentarzu parafialnym w U. Liczba uczestników pozostałych nabożeństw tego dnia w U., których można było obliczyć, była nawet nieco mniejsza niż ogólna (i obliczalna) liczba przystępujących do komunii.

W niedzielę zaś (5 i 12 listopada) uczestniczyło w nabożeństwach w 3 kaplicach parafii co najmniej tylu ludzi, ilu w parafialnym kościele w U.; wyjątkowo wysoka była również liczba osób przystępujących do komunii, bo wynosząca ponad 50% (między 55 a 58) przybyłych na nabożeństwo. W dzień powszedni (poniedziałek 6 XI) frekwencja na samej mszy jest już minimalna, przy bardzo wysokim jednak procencie komunikujących się.

Porównanie uczestników wedle płci wykazuje lekką przewagę kobiet, wyjąwszy dzień Wszystkich Świętych, co świadczyłoby, uwzględniając nawet małą przewagę kobiet w parafii, bądź o tym, że część mężczyzn mniej regularnie uczęszcza na nabożeństwa, bądź, że część z nich, pracujących tymczasowo „w świecie”, nie zawsze przyjeżdża na niedzielę do domu. Druga interpretacja wydaje się bardziej prawdopodobna. Natomiast przewaga kobiet wśród przystępujących do komunii jest bardzo wyraźna, wynosząca dla tych trzech dni świątecznych odpowiednio, pomijając dzieci do lat 17, od 2,5 do 3,5 raza więcej.

Obserwacja w latach wcześniejszych potwierdza bardzo wysokie uczestnictwo Zaciszan w tych obowiązkowych, cyklicznych praktykach. Mówi o tym tabela 2. Pozwala ona stwierdzić kilka faktów.

1° Ranne nabożeństwo w dniu powszednie, nawet okazyjne (odprawiane przez przyjezdnego księdza i niezapowiadane), skupia zawsze pewną grupę wiernych (od 25 do 60 osób), w której wyraźnie przeważają kobiety (od 3 do 5 razy więcej), przeważnie te, które są mniej obciążone obowiązkami domowymi.

2° Uczestnictwo w mszy w dniu świątecznym jest wysokie, jeśli ponadto zważy się, że ludzie chodzą na nabożeństwa do trzech innych kościołów (parafialnego w U. i sąsiednich w J. i S.)<sup>26</sup>, że tego samego dnia

<sup>26</sup> Przykład preferencji dla kościoła parafialnego o anegdotycznym nieco charakterze: starsza kobieta ze wsi K., bardziej oddalonej od U. niż Zacisze, chodzi do kościoła parafialnego, a nie do kaplicy w swej wsi, „bo Pan Jezus bogatszy w U. niż w K.” (wedle relacji prof. T. Kołdzieja). Z górnego Zacisza jedna z kobiet oświadcza nam, iż nie chodzi do kaplicy w Z., lecz do nieco bardziej odległego kościoła w J., gdyż jest w nim „cudowny obraz Serca Jana Jezusa”. Indywidualne preferencje o charakterze psychologicznym krzyżują się ze względami natury administracyjno-ekologicznej.

Tabela 1. Uczestnictwo w nabożeństwach w kościele parafialnym w U. w dniach 1, 5, 6 i 12 listopada 1972 r.\*

Dzień	Godzina i rodzaj nabożeństw	Obecność na mszy świętej			Przystąpienie do komunii św.				
		m	k	dzieci do lat 17	razem	m	k	dzieci do lat 17	razem
1 XI — Wszystkich Świątych	godz. 7, prymaria	140	112	57	309	47	126	34	207
	godz. 9, wotywa	80	63	58	201	24	45	31	100
	godz. 11, suma	150	160	60	370	42	87	46	175
	godz. 14, msza przed procesją na cmentarz		nie liczono, byli tłumy			70	215	118	403
	razem	370	335	175	880	183	473	229	885
5 XI — niedziela	godz. 7, prymaria	110	203	76	389	54	144	61	259
	godz. 10 <sup>30</sup> , suma	104	103	87	294	28	73	58	159
	godz. 12, msza dla dzieci	65	63	88	216	7	28	40	75
	razem	279	369	251	899	89	245	159	493
12 XI — niedziela	godz. 7, prymaria	106	144	53	303	42	135	47	224
	godz. 10 <sup>30</sup> , suma	107	81	87	275	22	60	33	115
	godz. 12, msza dla dzieci	62	103	58	223	13	74	42	129
	razem	275	328	198	801	77	269	122	468
6 XI — ponie- dzialek	godz. 6 <sup>30</sup> , dzień powszedni	3	21	9	33	2	14	7	23

\* Obliczenia przeprowadzila przy pomocy ministrantów z największą starannością p. Maria Śniadek z U., za co autor składa Jej słowa podziękia.

Tabela 2. Uczestnictwo w nabożeństwach w kościołku w Zaciszu w różnych dniach w latach 1961, 1962, 1963 i 1968

Rok	Dzień i miesiąc	Charakter dnia i godziny	Obecni			Przystąpienie do komunii św.			ogółem
			ogółem	m	k	m	k	dzieci do lat 17	
1961	20 VII	powsz. 6 <sup>30</sup>	30	.	.	5	20	2	27
	21 VII	powsz. 6 <sup>30a</sup>	31	.	.	5	22	.	27
	23 VII	św. 7 <sup>00</sup>	100	.	.	7	21	3	31
	24 VII	powsz. 7 <sup>00</sup>	35	.	.	1	18	7	26
	30 VII	św. 7 <sup>00</sup>	265	125	140	5	43	2	50
		św. 11 <sup>00</sup>	310	160	150	1	20	2	23
	31 VII	powsz. 7 <sup>00</sup>	25	4	21	1	7	2	10
	1 VIII	powsz. 7 <sup>00</sup>	34	4	30	2	20	4	26
	2 VIII	powsz. 7 <sup>00</sup>	37	5	32	2	22	5	29
	3 VIII	powsz. 7 <sup>00</sup>	60	15	45	9	28	18	55
	4 VIII	I piąt. 7 <sup>00</sup>	290	110	180	50	85	115	250
		I piąt. 18 <sup>00</sup>	120	20	100	13	42	20	75
	7 VIII	powsz. 6 <sup>30</sup>	28	.	.	4	18	.	22
	8 VIII	powsz. 6 <sup>30</sup>	36	.	.	6	20	2	28
	9 VIII	powsz. 6 <sup>30</sup>	37	.	.	.	.	.	28
15 VIII	św. 7 <sup>00</sup>	ok. 150 <sup>b</sup>	.	.	.	.	.	52	
1962	7 I	św. 11 <sup>00</sup>	ok. 200	.	.	6	16	2	24 <sup>c</sup>
	1 IX	powsz. 11 <sup>00</sup>	thumb. udz.	.	.	.	.	.	200 <sup>d</sup>
1963	3 XI	św. 11 <sup>00</sup>	thumb. udz.	.	.	60	82	25	167
1968	2 XI	D.Z. 16 <sup>00</sup>	ok. 200	.	.	49	98	25	172

a — brak dokładnych danych; 6<sup>30</sup>, 7<sup>00</sup> — cicha ranna msza; 11<sup>00</sup> — suma; 16<sup>00</sup> — popołudniowa lub wieczorna msza; thumb. udz. — tak tłumny udział w nabożeństwie, iż niemożliwe było policzenie uczestników; powsz. — dzień powszedni; św. — święto; I piąt. — pierwszy piątek miesiąca; D.Z. — Dzień Zaduszny

a — taka sama cicha msza w kościele parafialnym w U. skupiła 19 uczestników (9 miejscowych kobiet, w tym 1 młoda, 8 siostr zakonnych, 1 młody chłopak i 1 młoda letniczka), a do komunii przystąpiły 4 osoby;

b — wtorek, Wniebowzięcie N.M.P., co tłumaczy przybycie większej liczby osób; w poprzednich dniach (od 7 VIII) nabożeństwa odprawiał przyjezdny ksiądz, o czym stopniowo dowiadywała się wieś;

c — mała liczba komunikujących tłumaczy się tym, że była to niedzielną sumą po pierwszym piątku, w którym bardzo dużo osób przyjęło komunię;

d — msza św. połączona z modlitwami za papieża oraz odpustem za dusze w czyściu dla przystępujących do Sakramentu; tego samego dnia na rannej mszy szkolnej w kościele parafialnym było obecnych ponad 300 osób, do komunii przystąpiło 93, w tym 60 młodzieży.

są zwykle dwie msze przed południem. I tak mając dokładną liczbę przybyłych do kościoła w Zaciszu w niedzielę 30 lipca 1961 r. (ogółem 575 osób) i pomnożywszy ją przez stosowany w tych przypadkach współczynnik 1,25, otrzymujemy liczbę ponad 700 osób, co oznacza praktycznie całą ludność wsi łącznie z dziećmi, wyjąwszy niemowlęta. Przy uroczystych okazjach, nawet w dzień powszedni, kościół w Zaciszu jest „nabity” ludźmi, tak iż utrudnione jest skupienie się na indywidualnej modlitwie.

3° Zwraca uwagę wysoki wskaźnik przystępujących do komunii, (w stosunku do liczby przybyłych do kościoła), oczywiście najwyższy w dzień powszedni oraz w pierwsze piątki, kiedy sięga nawet 90% (najniższy wskaźnik — 40%); w święta wskaźnik ten podlega większym wahaniom (od 13 do ok. 80% w Dzień Zaduszny w 1968 r.). W całej zaś parafii, wedle informacji proboszcza, liczba przystępujących do komunii jest bardzo wysoka, bo sięga od 400 do 800 osób, co stanowiłoby ponad 20% ogólnej liczby parafian.

4° W przyjmowaniu komunii przeważają kobiety, choć liczba mężczyzn nie jest bynajmniej mała, przekraczając niekiedy 50% komunikujących się kobiet. Częstotliwość zaś przystępowania do sakramentu spowiedzi i komunii w badanych 56 gospodarstwach (w I fazie badań w 1968 r.) była bardzo wysoka: głowy rodziny we wszystkich gospodarstwach przystępowały do tego sakramentu wielokrotnie w ciągu roku wyjąwszy jednego, bardzo dobrego zresztą gospodarza (absolwent przedwojennej rocznej szkoły rolniczej w Łasosinie G.), który przystępował przeciętnie dwa razy w roku; wszyscy pozostali od 3 do 6 razy, zaś znaczna część kobiet (ok. 20% odpowiadających), przeważnie starszych, co miesiąc. Ponadto opierając się na tej samej grupie gospodarstw można postawić hipotezę, iż ludność żyjąca w gospodarstwach mniejszych (poniżej 5 ha) komunikuje się nieco częściej niż osoby odpowiedniej płci w gospodarstwach powyżej 5 ha (wyjąwszy ponadprzeciętnie pobożne rodziny), co wytłumaczyć można zapewne różnymi obciążeniami pracą w tych grupach gospodarstw (większym w dużych niż w małych).

\* \* \*

Po II wojnie światowej w parafii U. obserwuje się ogólną tendencję wzrostu liczby komunikujących się. Oto dane liczbowe: 1931 r. (łącznie ze wsią J.) 38 650 osób, 1939 r. (już bez J., gdzie utworzono parafię w 1937 r.) — 46 200, 1943 r. — 50 000, 1946 r. — 50 300, 1948 r. — 66 100, 1952 r. (rok eucharystyczny) — 72 350, 1956 r. (rok Królowej Polski) — 77 100, 1957 r. (misje paraf.) — 80 900, 1960 r. — 75 000, 1965 r. (misje parafialne i rekolekcje różańcowe) 90 800, 1966 r. (rok milenijny) — 88 200, 1969 r. — 77 600. Tak więc mimo pewnego zmniejszenia się liczby

mieszkańców w parafii liczba wydanych komunikantów znacznie wzrosła. Jeśli w latach trzydziestych wynosiła ona średnio na głowę 15, w połowie lat sześćdziesiątych średnio 26 na głowę.

Jest to jednak, jak już wspomniano, niepewny wskaźnik indywidualnej pobożności, jeśli uwzględni się powojenną akcję Kościoła, zmierzającą do zwiększenia częstotliwości komunikowania się (m.in. poprzez przejściowe obniżenie granicy wieku dla dzieci przystępujących do I Komunii św., skrócenie czasu obowiązującego postu). Wskaźnik ten może więc bardziej świadczyć o duszpasterskiej aktywności Kościoła oraz o poczuciu identyfikacji z nim wiernych niż o wzroście motywacji religijnej, a tym samym i pobożności.

Nie zmienia to jednak w niczym roli tej praktyki religijnej w regulacji uczuć i postaw. Jest ona niewątpliwie istotna podobnie jak indywidualne modlitwy, tzw. pacierze mówione okazjnie lub regularnie: w domu, kościele, przy kapliczkach i figurach przydrożnych, w polu<sup>27</sup>.

Aczkolwiek trudno stwierdzić, czy wszyscy mieszkańcy wsi mówią codziennie rano i wieczorem modlitwy, to opierając się na opinii ekspertów oraz wyrwykowych sondażach można zaryzykować twierdzenie, iż olbrzymia większość Zaciszan odmawia „paciorki” rano i wieczorem (o tej porze często cała rodzina wspólnie, wykraczając znacznie poza minimum wymagane przez Kościół)<sup>28</sup>. Przedstawiają to tabele 3 i 4.

W tabeli 3 mimo znacznej amplitudy czasu poświęcanego przez jednostki pacierzom występuje niewątpliwie jedna prawidłowość: pozytywna korelacja przeciętnego czasu pacierza z wiekiem, z wyjątkiem najmłodszej kategorii wieku mężczyzn, w której jeden przypadek (wyjaśniony w objaśnieniu do tabeli) zakłócił tę prawidłowość. Drugą prawidłowością, choć również niebezwzględową (znowu w kategorii mężczyzn najmłodszych wiekiem, zapewne z tej samej przyczyny) są przeciętnie dłuższe pacierze kobiet niż mężczyzn. Lecz różnice są nieznaczne.

<sup>27</sup> Analogiczną do pacierzy rolę spełniało dawniej śpiewanie „godzinek” w domu, przy pracy w polu lub przy oporządzaniu bydła w stajni, co zdarza się i dzisiaj, choć coraz rzadziej (starsi ludzie w czasie zajęć przy bydło, przy szyciu na maszynie dla spółdzielni chałupniczej itp.). „Godzinki” o N.M.P. zostały wprowadzone w Polsce w 1596 r. (wg „Przewodnika Katolickiego”, 1971, nr 13, s. 1). Częściej praktykowana jest obecnie tzw. zmiana róż, będąca rytuałem intensyfikacji: do każdej „róży”, składającej się z 15 osób, przypisanych jest 15 tajemnic, przy czym każda tajemnica związana jest z modlitwą o określonej intencji na dany miesiąc.

<sup>28</sup> Oto typowy „zestaw paciorków” Zaciszan: modlitwa ranna — „Ojcze Nasz”, „Zdrowaś Mario”, „Wierzę w Boga Ojca”, „Aniele Stróżu”; wieczorem to samo, a ponadto zależnie od pory roku, aktualnej sytuacji w rodzinie i stopnia jej religijności odmawia się jeszcze: 10 przykazań, 6 prawd wiary, 5 przykazań kościelnych, jedną dziesiątkę różańca, „Chwała Ojcu”.

Tabela 3. Przeciętny czas (w minutach) przeznaczany w 1970 r. na „paciorki” ranne i wieczorne w domu wg płci i wieku (N=60\*)

Grupa wieku (rok urodzenia)	Badani				Pacierz							
	m	k	ogółem	ranne			wieczorne			razem		
				m	k	razem	m	k	razem	m	k	
1908—1914	11	12	23	9,8	16,0	13,9	28,2	29,2	28,5	38,0	45,2	41,7
1915—1940	10	16	26	7,0	9,4	8,5	19,8	23,2	21,9	26,8	32,6	30,4
1941—1956	4**	7	11	7,2	6,0	6,5	31,3**	18,7	23,9	38,5	24,7	29,7
Razem												
Średnio	25	35	60	8,3	11,0	9,9	25,3	24,4	24,7	33,6	35,3	34,6

\* Dwóch mężczyzn odmówiło odpowiedzi, uzasadniając to osobistym charakterem sprawy (nauczyciel, właściciel małego gospodarstwa oraz młody członek ORMO z 8 ha gospodarstwa).

\*\* W tym siedemnastoletni chłopiec z górnej wsi, odmawiający wspólnie z rodzicami wieczorny pacierz, którego czas określono, zapewne przesadnie, na 60 minut; na ogół jednak zanizano raczej czas paciery domowych.

Tabela 4. Przeciętny czas (w minutach) przeznaczony w 1970 r. na „paciorki” ranne i wieczorne w domu wg pici i wielkości gospodarstwa (N=60)\*

Gospodar- stwa w ha	Badani			Pacierz								
				ranne			wieczorne			razem		
	m	k	ogółem	m	k	ogółem	m	k	ogółem	m	k	ogółem
0,5—2,99	7	8	15	7,8	8,8	8,3	23,3	18,3	20,7	31,1	27,0	28,9
3,0—4,99	8	13	21	6,8	13,7	11,0	21,9	28,1	25,7	28,6	41,8	36,8
5,0—9,99	6	10	16	11,7	9,6	10,4	34,2	25,2	28,6	45,8	34,8	38,9
>10	4	4	8	7,0	10,0	8,5	24,8	22,5	22,5	29,5	32,5	31,0
Razem												
Średnio	25	35	60	8,3	11,0	9,9	25,3	24,4	24,7	33,6	35,3	34,6

\* Zob. objaśnienie do tabeli 3.

W każdym razie nie zawsze można je tłumaczyć różnym stopniem pobożności, gdyż interweniuje tu parę innych jeszcze czynników, jak np. ilość wolnego od pracy czasu i przyjęty w rodzinie sposób jego spędzania, ilość obowiązków i obciążeń.

Natomiast w tabeli 4 zarysowała się jedna tylko regularność i to niewolna od wyjątków, jeśli rozpatrywać ją w poszczególnych grupach gospodarstw z uwzględnieniem podziału wg płci; zanika ona wówczas, być może ze względu na zbyt małą próbkę badawczą. Otóż traktując łącznie obie płci, najkrócej modlą się w najmniejszych gospodarstwach (poniżej 3 ha), niewiele dłużej w największych, najdłużej zaś w obu średnich grupach gospodarstw. Można by to zjawisko tłumaczyć tym, iż w najmniejszych gospodarstwach, w których żyje ludność bardziej społecznie radykalna niż w większych gospodarstwach, przywiązuje się przeciętnie nieco mniejszą wagę do praktyk religijnych (w tym i pacierzy domowych) niż w innych grupach ludności; w największych zaś gospodarstwach (pow. 10 ha) duże obciążenie pracą produkcyjną i domową (przeciętnie więcej dzieci) z konieczności zmniejszają czas przeznaczony na pacierz.

Nie potwierdzały w pełni tej interpretacji brak w tabeli 4 wyraźnej zależności czasu pacierzy od podziału według płci, choć można było zasadnie oczekiwać, iż w największych gospodarstwach czas modlitw kobiet będzie krótszy niż mężczyzn<sup>29</sup>, co jednak wystąpiło w tej grupie gospodarstw tylko w wieczornej modlitwie (mężczyźni 24,8, a kobiety 22,5 min.) oraz, co warto podkreślić, również w grupie 5 — 9,9 ha, w której zarówno rano, jak i wieczorem kobiety modlą się krócej niż mężczyźni zapewne właśnie ze względu na większe obciążenia obowiązkami. Natomiast prawidłowością nie nasuwającą żadnych wątpliwości w świetle danych obu tabel jest znacznie dłuższy czas modlitw wieczornych niż rannych.

Ogólnie można powiedzieć, że mimo znacznych oczywistych różnic

---

<sup>29</sup> Wiele mówiącym faktem jest krótsze przeciętnie życie kobiet gospodyń na skutek przeciążenia pracą w większych gospodarstwach niż w małych, co przekonująco wykazał W. Styś (*Współzależność rozwoju rodziny chłopskiej i jej gospodarstwa*, Wrocław 1959, s. 136), a przed nim, po raz pierwszy zapewne w Polsce, dr J. Rykała na przykładzie tutejszej parafii U., w okresie II Rzeczypospolitej, w pracy doktorskiej pt. „Zagadnienie współzależności ustroju rolnego i zaludnienia. Studium monograficzne z zakresu stanu i rozwoju gospodarczego wsi polskiej”, maszynopis w Archiwum UJ w Krakowie. Zdaniem Rykały dłużej niż kobiety z małych gospodarstw żyły jedynie „zdecydowane bogaczki” posiadające gospodarstwa pow. 20 ha, co pozwalało im zatrudniać służbę domową, zob. II ks. Z., s. 50; również Styś, *op. cit.*, s. 397, który omawia m. in. i wyniki badań Rykały.



indywidualnych i rodzinnych<sup>30</sup>, zależnych od stanu zdrowia i liczby dzieci oraz pory roku i związanych z nią zajęć, istnieją pewne prawidłowości w wypełnianiu tej obowiązkowej cyklicznej praktyki o charakterze błagalno-dziękczynnym bądź intensyfikacyjnym zależne od wieku, płci i obszaru gospodarstw, a zapewne również i wykształcenia, co jednak w przypadku Zacisza wobec jego znacznej homogeniczności nie było badane.

Warto jeszcze dodać, że Zaciszanie mieszkający w rodzinnej wsi znacznie więcej czasu poświęcają na modlitwy niż Zaciszanie, którzy wyemigrowali do miasta. Stwierdzają to wyraźnie sami mieszkańcy. I tak np. na trzy zapytywane osoby, które wróciły do wsi po dłuższym pobycie w mieście, dwie wyraźnie stwierdziły, a trzecia pośrednio potwierdziła, iż czas trwania ich modlitw domowych we wsi jest w przypadku rannej modlitwy dwukrotnie, a w przypadku wieczornej co najmniej trzykrotnie dłuższy niż czas ich modlitw w mieście.

Przypuszczenie, iż z chwilą opuszczenia wsi i przeniesienia się do miasta (na studia lub do pracy) czas przeznaczony na domowe pacierze ulega znacznemu skróceniu, a nawet całkowitemu wyeliminowaniu z życia (jedyne zresztą znany autorowi przypadek dziewczyny z karłowatego gospodarstwa, mieszkającej w okresie badań w hotelu robotniczym), znalazło pełne potwierdzenie w przeprowadzonym we Wrocławiu sondażu na wrywkowej próbie 12 kobiet w wieku 21 do 43 lat, oraz 9 mężczyzn w wieku 13 do 56 lat<sup>31</sup>. Wykazał on, iż w przypadku kobiet czas porannej modlitwy nie przekraczał 5 minut (przeciętna 2,1 min.), a u mężczyzn 3 minuty (przeciętna prawie 2 min.); natomiast czas trwania wieczornej modlitwy w pierwszym przypadku nie przekraczał u ni-

---

<sup>30</sup> Tytułem przykładu: w grupie gospodarstw od 5 do 10 ha Ludwika B. (ur. 1899, nigdzie nie wyjeżdżająca) modli się rano około 30 minut, wieczorem około 50 minut, co czyni tygodniowo 560 minut (poza nabożeństwami); Mila K. (ur. 1912, lecz pochodząca ze wsi „na równi”) odpowiednio 5 i 20 minut, a więc tygodniowo 175 minut; natomiast młoda Krystyna G. (ur. 1950 r. w Zaciszu, lecz dojeżdżająca do pracy) modli się rano najmniej 3 minuty, zaś wieczorem około 8 minut, co czyni w tygodniu 77 minut. Dla mężczyzn dane są nieco niższe: oto Jacenty T. (ur. 1899 r., w Zaciszu, nigdzie nie wyjeżdżający, gospodarstwo 7,5 ha) odpowiednio 20 i 30 minut, a więc tygodniowo 350 minut; zaś W.P. (ur. 1904 r. w Zaciszu, nigdzie nie wyjeżdżający, gospodarstwo 10 ha w górnej wsi, oraz jego syn (ur. 1947 r.) odmawiają modlitwę wspólnie: 10 minut rano i 60 minut wieczorem, co czyni 490 minut tygodniowo! Lecz J.Z. (ur. 1935 r. w Zaciszu, nie wyjeżdżający, gospodarstwo powyżej 10 ha w dolnej wsi) już tylko odpowiednio 5 i 15 min., a więc tygodniowo 140 minut (ponadto na nabożeństwa poświęca tygodniowo 70 minut).

<sup>31</sup> Przy pomocy p. J. Augustynówny, pochodzącej z Zacisza, za co Jej autor składa słowa podziękii

kogo 15 minut (przeciętna 6,5 min.), a w drugim 10 minut (przeciętnie 4 min.). Temu wyraźnemu spadkowi praktykowania pacierzy domowych z chwilą zmiany trybu życia z wiejskiego rodzinno-sąsiedzkiego typu *Gemeinschaft* na robotniczo-miejski, anonimowy, typu *Gesellschaft*, nie towarzyszy jednak spadek w uczęszczaniu na nabożeństwa co najmniej w zakresie praktyk obowiązkowych.

\* \* \*

Omawiana tu funkcja wielu religijnych praktyk (rytów) występuje wyraźnie w wielu wypowiedziach i dokumentach osobistych mieszkańców Zacisza. Warto, tytułem przykładu, przytoczyć niektóre z nich. „Robi się źlej, jak się westchnie do krzyża i spojrzy nań. Nieraz się przekonałam” (K. B., małe gospodarstwo w dolnej wsi). „Jak umarło mi trzyletnie dziecko, rozpaczałam strasznie, jak wracałam z pogrzebu, pomodliłam się przed figurą J. Chrystusa i jak sobie pomyślałam, że Matka Boska miała jedyne go syna i go straciła, a musiała to przeżyć, a ja mam jeszcze dwóch, to mi się źlej zrobiło” (J. K., duże gospodarstwo); „Każdy ma swego Anioła Stróża. Doznałam jego opieki w więzieniu” (A. O., małorolna z górnej wsi, skazana na więzienie za pomoc „partyzantom” po wojnie). Zaś gospodyni Z. R. z małego gospodarstwa w górnej wsi wspomina: „Gdy mąż umierał, rozpaczałam i płakałam, że nie przyjeżdżał ksiądz. Pytał się, dlaczego płaczę. Bo nie sprowadziliśmy księdza wcześniej, mówię. Nie bój się, powiada, bo Serce Jezusa do tego nie dopuści, tak mu silnie ufam. I doczekał się księdza, sąsiad sprowadził, a ksiądz nawet pięciu groszy nie wziął”. Ta sama kobieta nie pamięta, by mąż w ciągu 17 lat wspólnego życia choć raz opuścił modlitwę ranną czy wieczorną. Nieraz wracał z roboty tak zmęczony, że mu zdejmowała buty i marynarkę, lecz do modlitwy zawsze klękał.

Nieraz funkcja regulacyjna okazuje się zbyt słaba, by złagodzić rodzinne napięcia czy nieporozumienia (np. małżeństwo odmawia wspólnie pacierze domowe, a matka męża oddzielnie — małe gospodarstwo, w lesie).

Natomiast chodzenie do kościoła może, poza funkcją regulacyjną, pełnić również dla wielu mieszkańców wsi funkcję ludyczną, bo „człowiek nie tylko się pomodli, ale i pogada, pośmieje. Biłbym się z tym, kto by nie pozwolił iść do kościoła (właściciel średniego gospodarstwa z górnej wsi, funkcjonariusz niskiego szczebla, organizacyjnie upolityczniony). Funkcja zresztą ta ma również, choć pośrednio, pewne regulacyjne znaczenie.

Ciekawym dokumentem o funkcji pielgrzymki jest list młodej, mieszkającej już w dużym mieście dziewczyny z małego gospodarstwa w dolnej wsi, opisujący rodzinie wrażenia z wycieczki do Częstochowy. Nie

jest to ze względu na średnie wykształcenie autorki listu dokument w pełni reprezentatywny dla wsi, niemniej jednak rzucający interesujące światło na badany problem: „Najdrożsi moi. Chcę Wam opisać moją wielką w przeżycia pielgrzymkę do Częstochowy, których wrażeń nigdy nie zapomnę [...] Pielgrzymka nasza liczyła ponad 180 osób. Zajechałyśmy rano wczesno. Z dała już podziwiałam przepiękny i potężny klasztor Jasno-górskiej Pani. Akurat weszliśmy do kaplicy przed samym odsłonięciem cudownego obrazu [...] Jakaż przepiękna, 100-melodyjne akordy organ poprzedziły odsłonięcie obrazu i jak człowiek przeżywa tę chwilę odsłonięcia obrazu Matuchny Najświętszej, trudno opisać. Płakałam jak dziecko z radości i tęsknoty witając z najwyższą czcią i hołdem tę cudowną twarz, smutną, lecz jakże troskliwą i wymowną”. Później autorka zwiedza sama klasztor. „Podziwiałam z zachwytem wszystko. O trzeciej po południu wyszła msza św. z kazaniem przepięknym, które wygłosił jeden z ojców paulinów o Bożej Opatrzności, a tak do serca mówił i tak się zasłuchałam, że się nie spostrzegłam, że godzina odjazdu pociągu z naszą pielgrzymką mija i mój wspólny bilet powrotny. Za godzinę szedł następny pociąg [...] ale ja nie miałam pieniędzy na bilet. Zaledwie kupiłam peronówkę i przeżegnawszy się westchnęłam do Matki Bożej i do Bożej Opatrzności i na gapę przyjechałam szczęśliwie do domu bez niczego. Matuchna Boża i Opatrzność Boska czuwali nade mną”, a w zakończeniu listu autorka mówi, iż modliła się za mamę, siostrę i za wszystkich, „by Matuchna Boża pobłogosławiła Waszym troskom i znojnej pracy”<sup>32</sup>.

Również świeckie uroczystości powiązane z wydarzeniami religijnymi (np. prymicje księży-rodaków zaciszańskich) mają pewną funkcję regulacyjną, integrującą społeczność lokalną poprzez przekazywanie uczuć: „A 16 maja — czytamy w liście młodej nauczycielki pochodzącej i mieszkającej w Zaciszu — odbyła się wielka uroczystość, a mianowicie prymicje czterech księży z tej parafii [...] Oczywiście byliśmy z mateczką, zresztą dużo ludzi ze wsi [...] księży dużo — był taki nastrój religijno-rodzinny. Ćwiczyliśmy też chór na jego (księdza pochodzącego z Zacisza — Z.T.W.) pierwszą mszę św. w naszej kapliczce”<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> List z 12 września 1958 r., w archiwum autora pod numerem 410.

<sup>33</sup> List nauczycielki społecznie radykalnej, pochodzącej z Zacisza i tu pracującej, w archiwum autora pod numerem 274. Wymieniona miała powiedzieć prywatnie w okresie „kultu jednostki” do innej nauczycielki, że „Stalin był jak drugi Chrystus...”! Zaś w innej rozmowie z gospodynią małego gospodarstwa przy Gościńcu, powoływanej przez autora książki w pewnych sprawach w charakterze „eksperta”, że „łatwo proboszczowi mówić o moralności, jak 50 m zboża omłóci”. Pierwszych słów rychło zaczęła się wstydzić, z drugich się spowiadała.

\* \* \*

Szczególnym jednak rodzajem rytu przejścia o regulacyjnej funkcji są obrzędy związane ze śmiercią. Każda kultura nadaje określony kształt zjawisku śmierci, bowiem sposób, w jaki ludzie reagują na śmierć, jak się do niej przygotowują, jak oplakują swoich zmarłych i jak ich grzebią, jest określony poprzez normy religijno-kulturowe. W zachowaniach i postawach ludzi przejawia się zarówno stopień interioryzacji tych norm, jak i ich regulacyjna funkcja.

Zagadnienie śmierci jest, jak dotąd, problemem niedocenionym w socjologii i socjografii zarówno miasta, jak i wsi. Tymczasem sama faktografia z tej dziedziny życia może rzucić istotne światło na interesujący nas problem, przy czym są tu ważne zarówno niezwykle przypadki śmierci, gdyż ich „niezwykłość” jest w znacznej mierze uwarunkowana swoją atmosferą i kulturową tradycją tej społeczności, jak również i przeciętne, zwykłe postaci umierania mieszkańców Zacisza. W nich najwyraźniej występują, jak się wydaje, wspomniane wyżej regulacyjne funkcje praktyk i obrzędów religijnych.

Zaciszanie przywiązują olbrzymie znaczenie do zaopatrzenia religijnego na przypadek śmierci. Zejście z tego świata bez pojednania się z Bogiem stanowi w przekonaniu mieszkańców nieszczęście większe niż nie tak dawno jeszcze śmierć „bez rozporzontku”<sup>34</sup>.

W Zaciszu traktuje się powszechnie, co najmniej w słownych wypowiedziach, życie doczesne jako coś przejściowego, wstępnego do życia wiecznego. A o zjawisku śmierci myśli się i mówi dość często w sposób naturalny<sup>35</sup>. Ludzie współczuli lub boleli nie tyle z powodu śmierci, lecz przede wszystkim z powodu nieszczęścia nagłego zgonu bez zaopatrzenia religijnego. Dlatego jedną z zasadniczych modlitw Zaciszian jest modlitwa o „szczęśliwą śmierć”, to znaczy o śmierć z zaopatrzeniem przez księdza. Dlatego posyłano przede wszystkim po księdza, a nie le-

<sup>34</sup> To znaczy bez testamentu. Miner słusznie zwraca uwagę, że „śmierć bez ostatniego sakramentu i bez absencji oznaczałaby, że ofiary doczesnego życia (których przecież nie brak w bytowaniu wieśniaka — Z.T.W.) nie przyniosłyby ostatecznej nagrody, zob. H. Miner, *S. Denis. A French-Canadian Parish*, wyd. Chicago 1939, tu wyd. 1967, s. 101 i 219. Autor w okresie badań we wsi i w czasie późniejszych wielokrotnych w niej pobytów nie spotkał się z ani jedną wypowiedzią, która wskazywałaby na areligijny stosunek do zjawiska śmierci, lecz wśród respondentów było stosunkowo niewiele młodych (poniżej 25 lat).

<sup>35</sup> Można czasem usłyszeć współczujące twierdzenie w rozmowie towarzyskiej, o co się nikt nie obraża: „marnie wyglądasz, lepszych do trumny kładą”. Lecz odezwanie się syna do matki (wypowiedziane nie w złości): „pora wam umierać” (przypadek notowany w okresie powojennym), spotkało się z dezaprobatą, co najmniej u inteligentów wsi.

karza<sup>36</sup>. Toteż można było jeszcze w latach pięćdziesiątych spotkać się z wypowiedziami mieszkańców wsi przypominającymi jako żywo słowa Bujaka w pierwszej książce o tej wsi, „iż ludność często myśli i mówi jak zakonnicy”<sup>37</sup>. Gdy matce ze średniego gospodarstwa wyrażam w 1954 roku wyrazy współczucia z powodu śmierci dziecka wkrótce po jego urodzeniu (i chrzcie), otrzymuję odpowiedź: „Dla matki to radość, że jej dziecko powiększyło grono aniołków”. W przypadku poważniejszej i dłuższej trwającej choroby ludzie w sposób naturalny mówią lub przepowiadają rychłą śmierć, nie bardzo wierząc, nawet dzisiaj, w moc medycyny. Zaś „zalecić chorego księdzu” oznacza prośbę, by zachęcił ludzi do modlitwy o bezbolesny zgon cierpiącego.

Niewątpliwie, najwięcej mówią nam zachowania i postawy samego umierającego oraz jego najbliższego otoczenia, rodziny i sąsiadów. Oto moment śmierci (1930 r., gruźlica) młodej i ofiarnej przewodniczącej wiejskiego koła KSMZ Kasi O.<sup>38</sup>: Kasia: „Dochtory, wy cyganiliście mnie, a ja już umrę”; siostra: „Nie wiadomo jeszcze, a nawet jeśli umrzesz, to przecie nie masz co tu żałować na tym świecie, bo nie ma co ciekawego”; Kasia: „Miałabym ochotę, by ksiądz do mnie przyjechał”; siostra: „Ady był parę razy”; Kasia prosi, by się za nią modlić i by zaświecić gromnice, „bo teraz to już będzie koniec”. Cała rodzina i kilku sąsiadów modli się głośno, ojciec zbliża się do umierającej, ona uśmiecha się do niego, chwyta jego rękę i całuje.

W tej samej rodzinie umiera w 1953 r. brat Stanisław (na raka). Na dwa tygodnie przed śmiercią prosi żonę, by dała na mszę o szczęśliwą śmierć. Żona: „Jakżebyś dawała na mszę o śmierć?”. Stanisław: „Aleś głupia, przecie zawsze trzeba prosić o szczęśliwą śmierć”; siostra: „Ady załatw mu, a jak nie, to ja załatwię”. Chory bardzo się ucieszył, gdy dowiedział się, że dano na mszę.

Ponieważ jednak bardzo cierpiał, najbliżsi próbowali go pocieszać. Oto jedna z zanotowanych rozmów — siostra: „Nie boisz się chyba śmierci”; Stanisław: „Pewno, że nie, bo dawno na to wyziram i cierpię bardzo”; siostra: „Masz takiego ważnego patrona (św. Stanisław Kostka — Z.T.W.), który jest przy tobie, i pomyśl o Zbawicielu, jak strasznie cierpiał”; Stanisław: „No pewnie, gdybym o tym nie myślał, to bym nie wytrzymał”. Umierał wieczorem. Kazał swym małym dzieciom wyjść przed dom pobawić się, następnie poprosił o położenie różańca na piersi,

---

<sup>36</sup> Z drugiej strony o pomoc lekarską nie było łatwo, pomijając, że była kosztowna, wyjąwszy okres okupacji niemieckiej, gdy w Zaciszu i sąsiednich wsiach osiedlili się wysiedleni z Wielkopolski lekarze.

<sup>37</sup> I ks. Ż., s. 140.

<sup>38</sup> Wedle relacji jej siostry L.Z. w 30 lat później.

bo ręce miał skostniałe, zaś wszyscy dorośli członkowie rodziny (6 osób) głośno się modlili; umierający powtarzał: Jezus Maria.

Natomiast zgoła niezwykley charakter miał przypadek śmierci Marii R., w starszym wieku, która z Zacisza (osiedle na Sikorniku) wyemigrowała po wojnie do Dąbrowy Namysłowskiej, na Ziemię Zachodnie. Spodziewając się śmierci przygotowała testament, wyprała i wyprasowała swe osobiste rzeczy, a następnie rozdała je rodzinie, zapowiadając, że za parę dni umrze, i prosząc, by się za nią modlili. W dniu swej śmierci poszła do kościoła wyspowiadać się mówiąc księdzu, że dzisiaj po południu umrze. Po powrocie do domu sama sobie zniosła deskę ze strychu, na której kładzie się umarłych, przygotowała gromnicę i po południu położyła się ze świecą w rękę na łóżku. Wkrótce rzeczywiście umarła.

By uniknąć jednak zarzutu, że opisywane okoliczności śmierci należą do wyjątkowych, a więc nie mogą być ilustracją omawianej tu funkcji przekazująco-regulującej uczucia religijne, zbadano wszystkie przypadki śmierci Zaciszian w roku 1962, spisując ich przebieg na podstawie relacji najbliższych krewnych (żony, męża, dzieci). Przedstawiamy je w kolejności chronologicznej.

1. Gospodyni H.O. (ur. 1895), z dużego gospodarstwa z górnej wsi, złożona już poważną niemocą, na łożu śmierci udziela wszystkim zebranych w izbie (rodzina i sąsiedzi) błogosławieństwa: „Niech się wam darzy i dobrze się wszystkie zgadzajcie, pamiętajcie o mnie i módlcie się za mnie”. Obecni płaczą, sąsiadka zwana Kicionką zbliża się do leżącej i pyta: „Bardzo jesteś chora?” „Bardzo, boli mnie w piersiach. Zostań z Bogiem”, „A co, może to już odchodzisz?”, „Taka wola Boża” — były to ostatnie słowa umierającej.

2. Gospodarz A.Z. (ur. 1904); gdy po powrocie ze szpitala okazało się, że stan zdrowia jest beznadziejny (rak), wydał leżąc już w łóżku zarządzenia co do gospodarstwa najstarszemu synowi zostającemu na ziemi, polecił, by się ożenił, wykończył dom i nie skrzywdził młodszego rodzeństwa. Wieczorem, gdy poczuł się źle, poprosił o gromnicę, wziął ją do ręki i razem z rodziną i kilkoma osobami z sąsiedztwa odmawiał cicho modlitwę; zapadł w sen, a około 3 nad razem przebudził się, spojrział na obecnych w izbie dość przytomnie, pochwycił jeszcze raz gromnicę i po chwili skonał. Całą ostatnią noc czuwali przy umierającym członkowie rodziny i sąsiedzi.

3. J.U. (ur. 1905); z małego gospodarstwa po operacji w szpitalu; lekarz poinformował żonę, że pożyje najwyżej 3 miesiące, o czym mu żona oczywiście nie mówiła. Po dwóch miesiącach nagle zasłabł, żona położyła go na łóżku i pobiegła po gromnicę i sąsiadów. Gdy zobaczył ją z zapaloną gromnicą, zawołał: „Co ty, babo z gromnicą, ja przecie nie będę umirał”, i dmuchnął na świecę. Odłożyła gromnicę na bok, ale

mąż słabł w oczach; pogładził żonę po twarzy i powiedział: „O, babo, koniec już ze mną”, chwycił zapaloną gromnicę i skonał. Wszystko trwało do pół godziny. Sąsiedzi i krewni ogółem 15 osób klęczeli cały czas i mówili litanie do Wszystkich Świętych i „Anioł Pański”<sup>39</sup>.

4. W.P. (ur. 1905), rzemieślnik, posiadający małe gospodarstwo w przysiółku, w sobotę przed Bożym Narodzeniem poczuł się gorzej, więc przywieziono do niego księdza; po jego odjeździe zeszli się tego dnia chłopci, głównie sąsiedzi, by chorego nawiedzić. Następnie chorował do św. Szczepana (II dzień Świąt Bożego Narodzenia) W dniu tym zeszło się u chorego około 15 osób (sąsiedzi — chłopci i baby), zapalono gromnicę i wszyscy głośno się modlili. Chory zasnął, a w nocy zmarł.

5. J.K. (ur. 1893), właściciel dużego pokmiecego gospodarstwa, upadł na beton, a na skutek niesystematycznego leczenia wywiązały się komplikacje, lecz zdaniem córki do ostatnich chwil nie myślał o śmierci, chciał żyć i nie chciał wzywać księdza. W ostatnich dwóch dniach życia niepokoił się o gospodarstwo, mówił o połączeniu pól, które uprzednio podzielił między dwoje dzieci, chciał coś równać i pokazywał na pola, lecz nie mógł się już dobrze wysłowić. Po wizycie księdza uspokoił się, a w nocy przywołał córkę i dwoje wnuków, których pogłaskał po główkach, a starsza siedmioletnia dziewczynka obiecała, że będzie mówić za dziadzia paciorki. Umierający uśmiechnął się, zęgnął się z obecnymi ręką, bo mówił z trudem, lecz robił wrażenie pogodnego [...] Gdy zaczął charczeć, zapalono gromnicę i zaczęto mówić modlitwę. Poza rodziną było paru sąsiadów. Mimo dość skomplikowanej sytuacji majątkowej, nie mówiono o sprawach spadkowych, gdyż w „takiej chwili — jak oświadczyła córka — nie wypadało mówić o interesach”.

6. Śmierć M.Z. (ur. 1908), żony bogatego gospodarza, przyszła nagle (atak serca), zdążyła tylko powiedzieć słowa „słabo mi, słabo”.

Na podstawie opisów śmierci można wyciągnąć pewne ogólniejsze wnioski lub postawić hipotezy celem weryfikacji w dalszych badaniach.

Przede wszystkim śmierć nie jest sprawą wyłącznie rodzinną, lecz co najmniej sprawą rodzinną i sąsiedzką, jeśli abstrahuje się od udziału instytucjonalnego czynnika, jakim jest Kościół. Umiera się nie tylko w obecności najbliższych i dalszych członków rodziny, lecz również sąsiadów i znajomych, przy czym zainteresowanie umierającym i zmarłym jest powszechne, oczywiście w ramach społeczności rodzinno-sąsiedzkiej, a następnie wioskowej, intensyfikując się lub słabnąc zależnie od dystansu geograficznego czy społecznego (stopień bliskości i wzajemnej aprobaty). Zainteresowanie to jest pozbawione elementu sensacyjnego, który

<sup>39</sup> Wśród modlących się była sąsiadka, z którą umierający nie rozmawiał przez lata, gdyż za jej jakoby przyczyną spędził w obozie pracy (w okresie „kultu jedynostki”) parę miesięcy za ubój świni bez zezwolenia.

przewija się wyraźnie w sferze zjawisk seksualnych, odznaczając się natomiast pewnym refleksyjnym współczuciem.

Po drugie, przypisuje się istotną rolę w społecznym procesie umierania modlitwie własnej, bliskich, sąsiadów i wszystkich członków parafii, nie sięgając dalej myślą. Jest ona niewątpliwie zalecana przez Kościół, lecz do tego zalecenia ludność ustosunkowuje się wyjątkowo poważnie. W omawianej tu klasyfikacji modlitwy te byłyby praktyką jednorazową, nadobowiązkową, wykonywaną kolektywnie (przy umierającym lub w kondukcje pogrzebowym)<sup>40</sup>, będąc ostatnim już rytmem przejścia w życie człowieka. Uczestnictwo i modlitwy za umierających (zmarłych) uważa się w Zaciszu powszechnie za ostatnią posługę oddaną człowiekowi swej społeczności, odchodzącemu z tego świata, który w przekonaniu modlących się za niego odplaci się wstawienniczą za nich modlitwą na tamtym świecie. Działa więc i w tym przypadku zasada swoistej wzajemności: *do ut des*<sup>41</sup>.

Po trzecie, szczególnie wyraźnie we wszystkich niemal przypadkach ujawniła się regulująca, psychoterapeutyczna funkcja obrzędów śmierci, na które składają się msze św. o zdrowie lub szczęśliwą śmierć, spowiedź w trakcie choroby, wspólne modlitwy (chorego i zebranych), ba, nawet i gromnica! U umierających z reguły następowało psychiczne odprężenie, uspokojenie, a nawet ulga, a w konsekwencji łatwiejsze pogodzenie się z tym, co nieuniknione.

Wreszcie społeczno-religijne formy zjawiska śmierci nie pozostają również bez wpływu na więź i poczucie identyfikacji z grupą u pozostałych przy życiu jej członków, biorących udział, choćby w charakterze widzów, w misterium śmierci.

<sup>40</sup> Ludzie w kondukcje pogrzebowym nie rozmawiają, lecz śpiewają lub modlą się po cichu. Szczegółem wartym tu wspomnienia jest, że łatwo znaleźć w przypadku pogrzebu chętnych do niesienia krzyża i chorągwi, gdy trudno o to w czasie innych uroczystości religijnych, tak iż ksiądz nieraz musi imiennie wyznaczać osoby do pełnienia tej funkcji; zbyteczne jest to właśnie w przypadku pogrzebu. Podobnie chętnie biorą udział ludzie w obrzędach w domu zmarłego, takich samych zresztą jak w czasach Bujaka (przewodnik, wspólne modlitwy rodzinny, sąsiadów i znajomych przy zwłokach; okrycie trumny białym obrusem przy jej wynoszeniu z domu, trzykrotne uderzenie nią o próg domu i trzykrotne powtórzenie „wieczne odpoczywanie”).

<sup>41</sup> W rozmowie prowadzonej w mojej obecności żona tłumaczyła mężowi, wierzącemu, lecz dość obojętnemu religijnie („abym ta miał ten kawałek kiełbasy, to co mi ta innsze sprawy”), wyrobnikowi, pochodzącemu zresztą z pokmiecego gospodarstwa w Ogrodach, który dorobił się 1 ha gospodarstwa i ładnego domku, że powinien brać udział w pogrzebie innych, gdyż „jak ty nie bedziesz mówil pacyorków za nich, to inni za ciebie tyż mówic nie będą”. Stanowisko to jest powszechne na wsi. Np. umierająca babka prosi swe dzieci, szczególnie najstarszego, funkcjonariusza UB na Śląsku, by się za nią modlił, bo „ja się za was zawsze modliłam”.



ZDZISŁAW CHLEWIŃSKI

## DYSTANS SPOŁECZNY WOBEC WYZNAWCÓW INNYCH RELIGII ORAZ INNYCH NARODOWOŚCI

BADANIA WSI ZACISZE

Dystans społeczny w ujęciu potocznym oznacza dużą obcość emocjonalną, niechęć do kontaktów pomiędzy osobami lub grupami albo osobą a grupą. W psychologii społecznej i socjologii pojęcie to oznacza postawę zamkniętą, izolującą się od obcych grup (etnicznych, religijnych bądź innych), opartą na stereotypach myślowych powiązanych z ocenami (najczęściej negatywnymi). Dystans społeczny można rozumieć jako continuum rozciągające się od kontaktów ścisłych, emocjonalnie pozytywnych poprzez obojętność aż do aktywnej antypatii, wrogości i potępienia na drugim jego krańcu. Dystans społeczny może być wertykalny lub horyzontalny. Dystans wertykalny oznacza różne stopnie wzajemnego zrozumienia powiązane z nastawieniem emocjonalnym, wynikające z relacji wzajemnego podporządkowania lub niepodporządkowania w jakimś społecznym układzie hierarchicznym, zaś dystans horyzontalny — różne stopnie zrozumienia i nastawienie emocjonalne wynikające z różnic etnicznych i kulturowych. W artykule zajmuję się dystansem horyzontalnym.

W życiu społecznym dość często można spotkać się ze zjawiskiem dystansu. Prawdopodobnie istnieje u ludzi podwójna dążność — jedna do jedności, a druga w kierunku przeciwnym. Stopień przewagi jednej czy drugiej jest decydujący dla każdorazowych relacji międzyludzkich. Wzajemne rozumienie i nastawienie uczuciowe w jakiś sposób uzewnętrznia się w relacjach społecznych lub na nie wpływa.

Dystans społeczny między osobami lub grupami ma swoje przyczyny. Tymi przyczynami są istniejące między nimi różnice. Różnice języka, zwyczajów, obyczajów i ideałów dzielą jednostki i narody równie skutecznie, jak przestrzeń geograficzna. Różnice obiektywne między ludźmi, któ-

rzy nie znaleźli się jeszcze w żadnej do siebie relacji, już stanowią potencjalne tendencje do oddalenia, które następnie przy zetknięciu się z danymi ludźmi aktualizują się i ustalają określone postawy. Obiektywne różnice są przyczynami natury socjologicznej. Oprócz nich są jeszcze przyczyny natury psychologicznej. Już w latach dzieciństwa i młodości łatwo kształtują się postawy w stosunku do innych ludzi. Wpływ na postawy ma tradycja i opinia środowiska (stereotypy, modele), w jakim ktoś wzrastał, przyjemne lub nieprzyjemne wrażenia związane z bezpośrednim lub pośrednim doświadczeniem. Niektórzy badacze (Bogardus 1926) mocno podkreślają wpływ pierwszych kontaktów społecznych i przeżyć z nimi związanych, które często są początkiem społecznego dystansu. W ten sposób łatwo tworzą się uprzedzenia. Uprzedzenie jest postawą nieprzychylną i można ją uważać za predyspozycję do postrzegania, myślenia, odczuwania i działania „przeciw” lub „z dala od”, a nie „za” lub „ku” innym jednostkom czy grupom. Uprzedzenie nie jest postawą kategoriyczną typu „wszystko albo nic”, lecz obejmuje całą gamę odmian. Postawy uprzedzenia wobec innych różnią się od postaw życzliwości z dwóch zasadniczych względów: implikują tendencję raczej do utrzymywania z ludźmi dystansu niż utrzymywania z nimi ścisłych kontaktów i tendencję raczej do szkodenia niż pomagania im. Psychologowie dość wnikliwie opracowali zagadnienie genezy i funkcji różnego typu uprzedzeń (por. Newcomb, Turner, Converse 1970).

Problemem dystansu społecznego pomiędzy różnymi grupami społecznymi zajmowano się wiele za granicą. Najbardziej zasłużył się na tym odcinku socjolog amerykański Emory S. Bogardus. Jego badania nad dystansem społecznym pomiędzy Amerykanami a innymi narodowościami i rasami zapoczątkowały zajmowanie się tym zagadnieniem. Autor ten stworzył elastyczną i dostosowaną do różnych sytuacji technikę pomiaru dystansu zwaną najczęściej skalą Bogardusa do pomiaru dystansu społecznego. Bogardus i jego uczniowie, a następnie inni badacze posługiwali się tą metodą wobec różnych kategorii grup społecznych, takich jak mniejszości etniczne, klasy społeczne, grupy zawodowe, oraz stosowali ją do badania postaw wobec różnych wartości społecznych.

Dystans społeczny może mieć różne stopnie. O stopniu dystansu decyduje nastawienie uczuciowe i wzajemne rozumienie. W pomiarach takich, jak skala społecznego dystansu Bogardusa, założono specyficzny rodzaj wewnętrznej spójności — jednostka może posunąć się dość daleko w przyznawaniu członkowi innej grupy możliwości zbliżenia, ale tylko do pewnego punktu i z reguły dalej już nie dopuszcza kontaktu. Ten punkt zwrotny określa jej miejsce na skali dystansu społecznego.

Zadaniem artykułu jest sprawozdanie z badań dystansu społeczne-

go wobec wyznawców innych religii oraz innych narodowości u mieszkańców wsi Zacisze<sup>1</sup>. Mieszkańcy Zacisza stanowią społeczność zamkniętą (Wierzbicki 1963). Najczęstsze kontakty z ludźmi spoza wsi dzieją się poprzez wyjeżdżających na stałe lub czasowo do pracy, młodzież studiującą oraz poprzez członków rodziny mieszkających w sąsiednich wsiach i różnych miastach. Mimo tych kontaktów wieś jest zasadniczo zwartą społecznością, mówiąc metaforycznie „żyjącą własnym życiem”. W związku z tym zauważa się dużą nieufność wobec ludzi reprezentujących inny pogląd na świat, a nawet wobec innych narodowości. Można to nazwać obroną lub samoobroną występującą w różnych postaciach, zmierzającą do tego, aby nowi ludzie, „inni”, nie zdeorganizowali ich układu wartości. Z tego powodu ustosunkowanie się respondentów do „obcych” — do członków różnych wyznań religijnych czy też ludzi niewierzących oraz do członków innych narodowości, jest na ogół „nieufne”.

Badania mają określić, jaki jest stopień dystansu społecznego u mieszkańców wsi Zacisze wobec wyznawców różnych religii lub osób uznających niereligijny światopogląd (katolików, prawosławnych, protestantów, świadków Jehowy, niewierzących) oraz do innych narodowości (Niemców, Żydów, Cyganów, Rosjan, Czechów i Ukraińców).

Badaniami objęto losowo co drugą osobę ze wsi Zacisze od lat 16 do 65, razem przeprowadzono więc wywiad z 210 osobami (mężczyzn 102, kobiet 108)<sup>2</sup>. Reprezentowane są proporcjonalnie wszystkie grupy wiekowe oraz wszystkie typy gospodarstw od najmniejszych do największych (dobór respondentów metodą warstwową). Badania przeprowadzono w warunkach, które sprzyjały otrzymaniu rzetelnych wyników. W opracowaniu zjawiska dystansu społecznego uwzględniono trzy kategorie wieku: młodzież (od 16 do 30 lat), wiek średni (od 31 do 50 lat) i starsi (od 51 do 65 lat).

Do respondentów zwrócono się w pierwszym rzędzie z prośbą o wyrażenie ich postaw w stosunku do ludzi różnych wyznań, z którymi mieli oni w jakimś zakresie możliwość kontaktu, a więc do katolików, prawosławnych, protestantów (z tych wyodrębniono celowo świadków Jehowy) oraz do ludzi niewierzących. Dystans społeczny wobec tych grup wyznaniowo-światopoglądowych ujawniono w trzech stopniach: 1° — „Czy chciałbyś mieć sąsiada: a) świadka Jehowy, b) niewierzącego, c) katolika, d) protestanta, e) prawosławnego?”; 2° „Czy chciałbyś utrzymywać bliski, przyjacielski kontakt (mieć za przyjaciela) z: a) świadkiem Je-

<sup>1</sup> Zacisze to kryptonim wsi leżącej w województwie nowotarskim.

<sup>2</sup> Przedstawione wyniki stanowią fragment badań psychologiczno-socjologicznych nad mieszkańcami wsi Zacisze.

howy, b) niewierzącym, c) katolikiem, d) protestantem, e) prawosławnym?"; 3° — „Czy chciałbyś, by przez małżeństwo weszli do Twojej rodziny (np. ożenił się z Twoją córką): a) świadek Jehowy, b) niewierzący, c) katolik, d) protestant, e) prawosławny". Możliwe odpowiedzi na każde z trzech pytań były następujące: „tak”, „nie”, „jest mi obojętne”. W każdym kolejnym pytaniu wyrażona była coraz bliższa relacja z ludźmi należącymi do różnych wyznań lub posiadającymi inne postawy światopoglądowe — sąsiad, przyjaciel, członek rodziny.

Z kolei zostaną podsumowane wyniki badań dystansu społecznego wobec przedstawicieli różnych narodowości, z którymi respondenci (zwłaszcza starsi) mieli okazję się zetknąć. Do respondentów zwrócono się więc z prośbą o wyrażenie ich postaw w stosunku do: Niemców, Żydów, Cyganów, Rosjan, Czechów i Ukraińców. Dystans społeczny wobec tych grup narodowościowych ujęto również w trzech stopniach: 1° — „Czy chciałbyś mieć sąsiada: a) Niemca, b) Żyda, c) Cygana, d) Rosjanina, e) Czecha i f) Ukraińca?"; 2° — „Czy chciałbyś utrzymywać bliski, przyjacielski kontakt (mieć za przyjaciela) z: a) Niemcem, b) Żydem, c) Cyganem, d) Rosjaninem, e) Czechem i f) Ukraińcem?"; 3° — „Czy chciałbyś, by przez małżeństwo weszli do Twojej rodziny (np. ożenił się z Twoją córką): a) Niemiec, b) Żyd, c) Cygan, d) Rosjanin, e) Czech i f) Ukraińiec?". Analogicznie, jak poprzednio, możliwe odpowiedzi na każde z trzech pytań były następujące: „tak”, „nie”, „jest mi obojętne”. Według oczekiwań autora w każdym kolejnym pytaniu wyrażona było coraz bliższa relacja z ludźmi należącymi do różnych narodowości — sąsiad, przyjaciel, członek rodziny. Dane uzyskane za pomocą skali Bogardusa są empirycznymi wskaźnikami zwartości i schematyczności postaw, a w jakimś sensie ich zamkniętości.

1. W pierwszym rzędzie rozpatrzmy dystans społeczny mieszkańców Zacisza wobec przedstawicieli różnych wyznań lub ludzi niewierzących z jednoczesnym uwzględnieniem stopnia dystansu i innych cech badanej populacji.

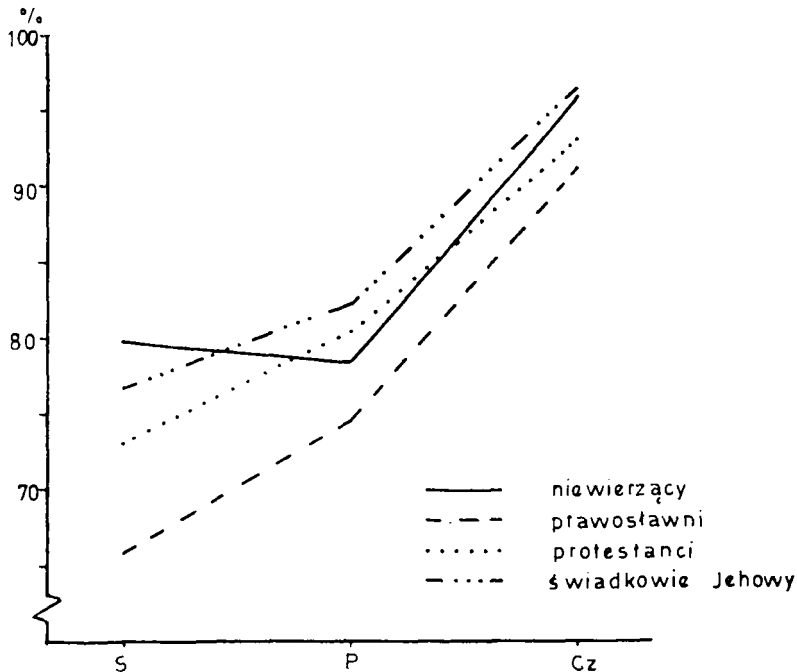
1. Uzyskane odpowiedzi wszystkich respondentów wzięte łącznie wyrażone procentowo zestawiono w tabeli 1. Dane zawarte w tej tabeli pozwalają na wysunięcie kilku spostrzeżeń.

Tabela 1. Dystans społeczny wobec respondentów różnych postaw wyznaniowo-światopoglądowych (dane w %)

Hasło	Katolicy	Niewierzący	Prawosławni	Protestanci	Świadkowie Jehowy
Sąsiad	0,0	79,8	65,8	73,1	76,8
Przyjaciel	0,0	78,5	74,7	80,4	82,3
Członek rodziny	0,0	96,0	91,2	93,0	96,5

1) Respondenci najbardziej akceptują jako sąsiada, przyjaciela i członka rodziny swego współwyznawcę, tzn. katolika. Nie ma nikogo z badanych, kto na pytania ze skali Bogardusa dotyczące katolika odpowiedziałby negatywnie. Ponieważ więc wskaźniki dystansu są zerowe w dalszych tablicach i wykresach, hasło „katolik” zostanie pominięte. Natomiast wskaźniki procentowe dystansu społecznego wobec wszystkich innych wyznań, z którymi mieszkańcy Zacisza mieli okazję bezpośredniego lub pośredniego kontaktu, są bardzo wysokie, co świadczy o dużej obronnej postawie respondentów wobec wyznaniowo innych.

2) Wskaźniki dystansu wobec sąsiada ułożyły się według następującej kolejności (od najmniejszego do największego): prawosławny, protestant, świadek Jehowy, niewierzący; wobec przyjaciela: prawosławny, niewierzący, protestant, świadek Jehowy; wobec członka rodziny: prawosławny, protestant, niewierzący, świadek Jehowy. Prawidłowości te zostały zilustrowane na wykresie 1. Jak widać, wystąpiła stosunkowo wyraźna tendencja, jeśli chodzi o relację: sąsiad, przyjaciel, członek rodziny. Mniejszy dystans (z wyjątkiem postawy wobec niewierzącego)



Wykres 1. Dystans społeczny wobec wyróżnionych grup wyznaniowo-światopoglądowych

S — sąsiad, P — przyjaciel, Cz — członek rodziny  
(te same oznaczenia i w wykresach 2—8)

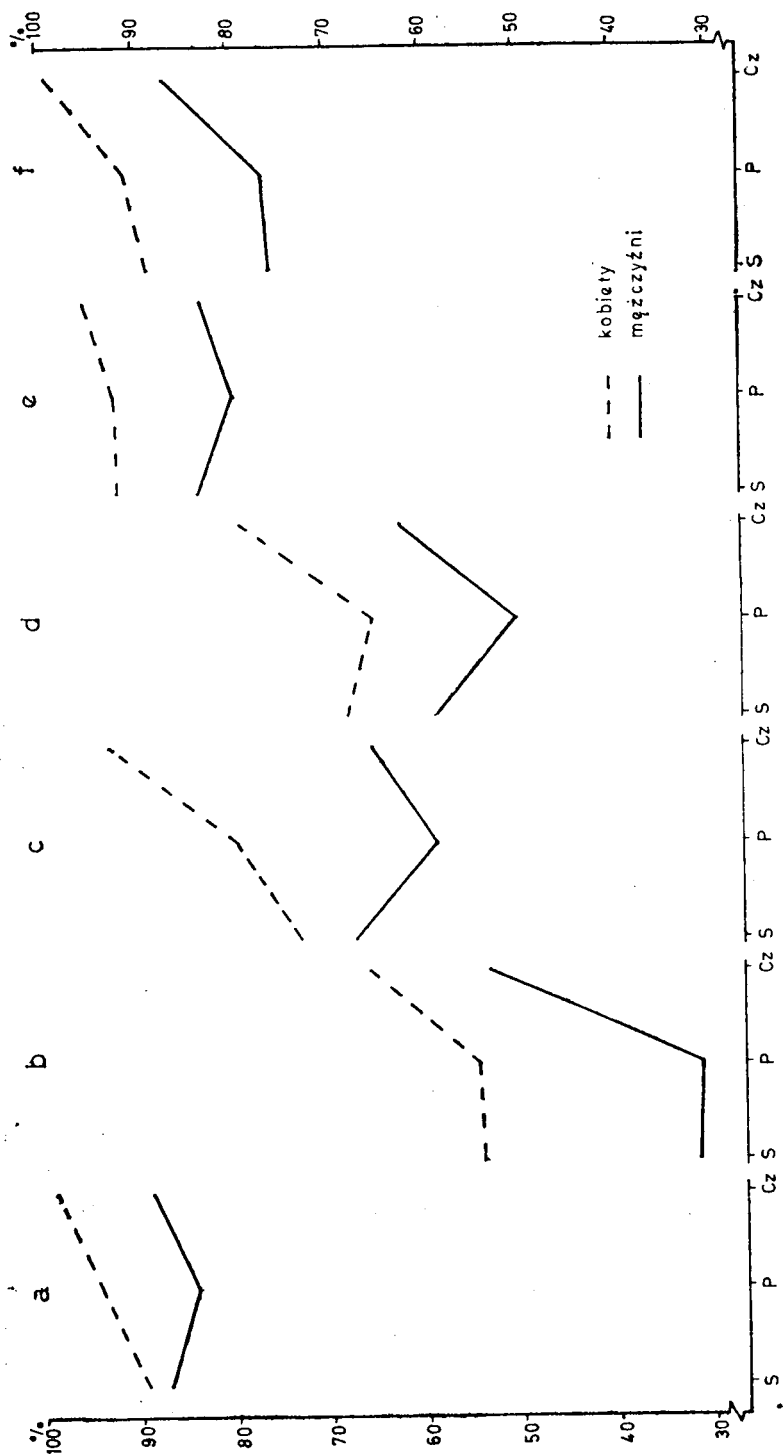
mają respondenci w stosunku do członków innych wyznań jako do sąsiadów (od ok. 65 do ok. 80%), większy jako do przyjaciół (od ok. 75 do ok. 82%), a największy (od ok. 91 do ok. 97%) jako członków rodziny. Wykres 1 pozwala też zauważyć, iż dystans społeczny pomiędzy sąsiad — przyjacielem jest mniejszy niż pomiędzy przyjacielem — członkiem rodziny.

Traktując globalnie uzyskane dane dystans wobec prawosławnych jest najniższy, jeśli chodzi o sąsiada, następnie przyjaciela, a wreszcie członka rodziny. Analogiczny, chociaż wyższy, jest dystans wobec protestantów. Mieszkańcy Zacisza prawdopodobnie mają ocenę większego przybliżenia prawosławia do wyznania uznawanego przez siebie niż do protestantyzmu, albo protestantyzm bardziej kojarzy się im z Niemcami, których (jak zobaczymy dalej) mniej akceptują niż Rosjan. Niewierzący wyjątkowo (w porównaniu z innymi) jest bardziej nieakceptowany jako sąsiad, natomiast jako przyjaciel ma niższy wskaźnik dystansu niż protestant i świadek Jehowy. Zasadniczo jest najwyższy dystans wobec świadków Jehowy (z wyjątkiem sąsiada).

Tabela 2. Dystans społeczny wobec wyróżnionych grup wyznaniowo-światopoglądowych (dane w %)

Hasło	Wiek respondentów	Mężczyźni			Kobiety		
		sąsiad	przyjaciel	członek rodziny	sąsiad	przyjaciel	członek rodziny
Prawosławny N=184	młodzi	54,2	59,1	90,1	57,1	60,0	83,3
	średni	79,0	75,8	97,2	72,1	85,0	92,5
	starsi	46,9	60,7	83,3	76,9	92,0	100,0
	razem	61,7	67,8	90,6	70,0	81,6	91,8
Protestant N=182	młodzi	71,4	61,9	90,0	54,5	84,2	82,4
	średni	76,3	75,8	97,3	79,1	92,9	92,5
	starsi	62,5	65,5	90,0	88,5	92,0	100,0
	razem	70,3	70,1	93,1	75,8	90,7	92,9
Świadek Jehowy N=188	młodzi	68,2	65,2	94,7	68,4	77,8	88,2
	średni	81,6	81,1	100,0	81,8	92,5	95,2
	starsi	65,6	73,3	96,8	88,5	96,0	100,0
	razem	72,8	74,4	97,7	80,9	90,6	95,2
Niewierzący N=183	młodzi	69,6	59,1	95,0	63,6	70,0	88,2
	średni	84,2	78,4	100,0	86,0	90,0	97,6
	starsi	68,8	67,7	93,6	96,2	96,0	100,0
	razem	76,1	70,0	95,5	83,5	87,4	95,4

2. W tabeli 2 zestawiono szczegółowo wskaźniki procentowe dystansu społecznego z uwzględnieniem pięci respondentów oraz wyróżnionych grup młodych, średnich i starszych respondentów. Na podstawie tych danych można ustalić kilka prawidłowości.



Wykres 2. Dystans społeczny mężczyzn i kobiet wobec wyróżnionych grup narodowościowych:  
 a — Cyganów, b — Czechów, c — Niemców, d — Rosjan, e — Ukraińców, f — Żydów

1) Dystans społeczny wobec członków innych wyznań jest wyższy u kobiet niż u mężczyzn prawie we wszystkich stopniach dystansu (sąsiad — przyjaciel — członek rodziny — por. wykres 2). W stosunku do wszystkich przedstawicieli wziętych pod uwagę grup dystans ten u mężczyzn i kobiet zwiększa się w następującej kolejności: sąsiad, przyjaciel, członek rodziny (wyjątek stanowi postawa wobec niewierzących, gdzie dystans w stosunku do sąsiada jest większy niż w stosunku do przyjaciela).

2) We wszystkich sytuacjach członek innego wyznania jako sąsiad budzi u kobiet większy dystans niż u mężczyzn. Największy dystans mają kobiety wobec niewierzącego, następnie świadka Jehowy, protestanta i prawosławnego (od ok. 70 do ok. 83,5%). Taką samą preferencję uzyskano u mężczyzn (od ok. 61,7 do ok. 76%). Między wskaźnikami dystansu kobiet i mężczyzn nie ma tu istotnych statystycznych różnic.

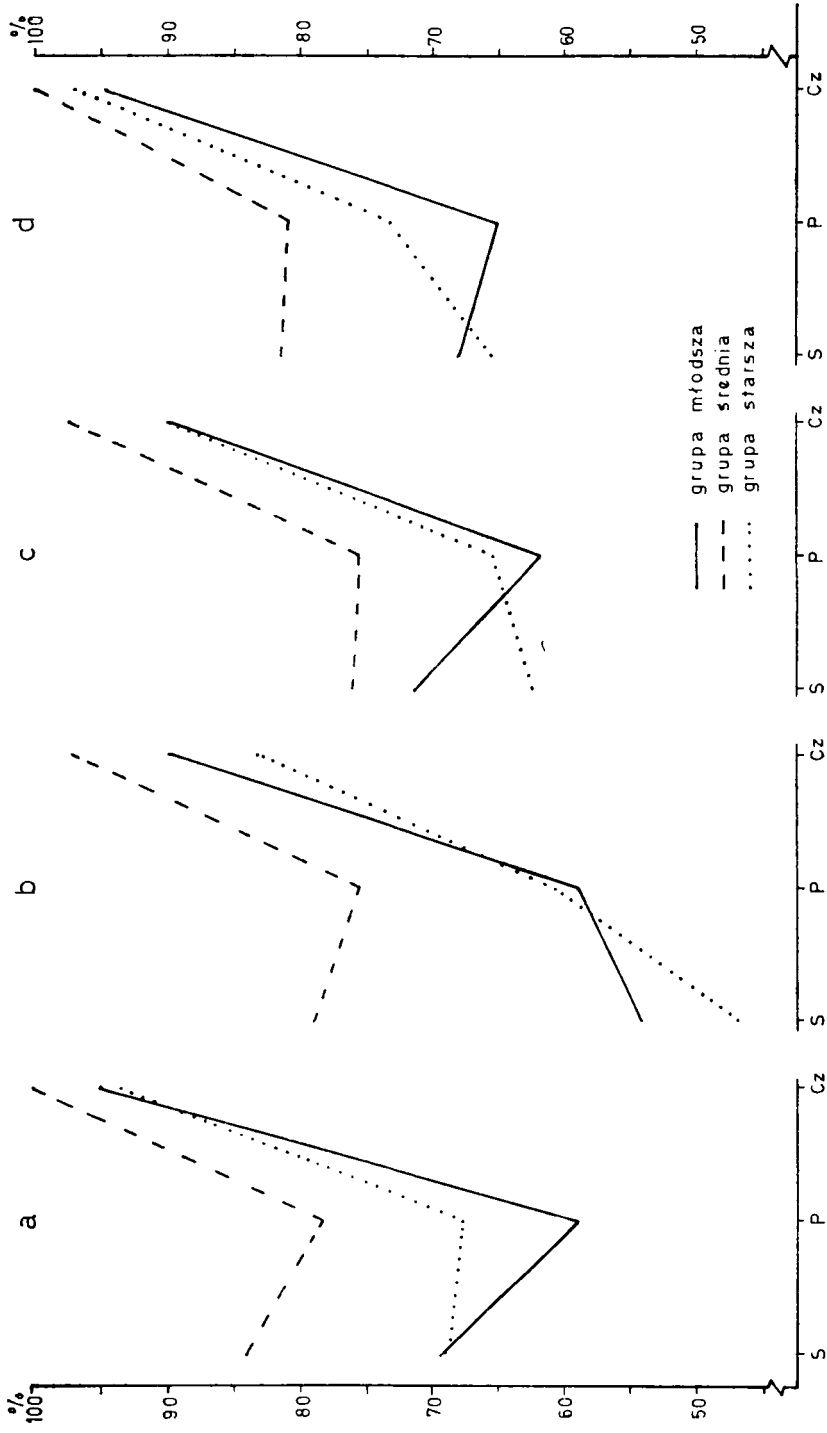
3) Kobiety w porównaniu z mężczyznami odznaczają się także wyższym dystansem społecznym wobec innych przedstawicieli wspólnot wyznaniowo-światopoglądowych jako przyjaciół. Różnice w tej sytuacji są statystycznie znaczące: niewierzący  $z=2,80$ ,  $p<.01$ ; świadek Jehowy  $z=2,77$ ,  $p<.01$ ; protestant  $z=3,37$ ,  $p<.01$ ; prawosławny  $z=2,07$ ,  $p<.05$ . Kobiety wyrażają więc większy dystans wobec przyjaciela pod względem religijnym „innego” niż mężczyźni. U kobiet dystans społeczny wobec przyjaciela tego typu rozciąga się od 81,6 do 90,7%, natomiast u mężczyzn od 67,8 do 74,4%.

4) Kobiety i mężczyźni mają jeszcze bardziej wysoki dystans społeczny wobec przedstawicieli innych grup wyznaniowo-światopoglądowych jako ewentualnych członków rodziny. Wszystkie wskaźniki dystansu są wysokie i rozciągają się od ok. 90,6 do ok. 97,7%. Znaczy to, iż olbrzymia większość mieszkańców wsi Zacisze wyraźnie nie akceptuje „innych” jako członków swojej rodziny i pod tym względem nie ma większych różnic pomiędzy mężczyznami a kobietami.

3. W badaniach uwzględniono również różnice pomiędzy grupami wyróżnionymi ze względu na wiek. Dane szczegółowe dla mężczyzn i kobiet młodych, średnich i starszych zestawiono również w tabeli 2. Pozwala to na określenie kilku interesujących prawidłowości.

1) W grupach męskich zauważa się interesujące zjawisko — grupa średnia pod względem wieku (od 31 do 50 lat) ma największy dystans w porównaniu z grupą młodych i z grupą starszych. Prawidłowość ta ujawniła się wobec przedstawicieli wszystkich wziętych pod uwagę wyznań i wobec niewierzących (por. wykres 3).





Wykres 3. Dystans społeczny męskich grup wyróżnionych ze względu na wiek wobec:  
 a — niewierzących, b — prawosławnych, c — protestantów, d — świadków Jehowy

2) W grupie pod względem wieku średniej dystans społeczny wobec sąsiada jest lekko wyższy niż wobec przyjaciela. Widocznie w środowisku wiejskim sąsiad pełni szczególną rolę i zaufanie do sąsiada musi być duże, aby ludzie czuli się bezpiecznie. Być może, iż respondenci sądzili, że przyjaciel łatwiej jest „wymienić” w wypadku, gdy im nie odpowiada, podczas gdy sąsiad w społeczności wiejskiej jest „bardziej stabilny”. Analogiczna tendencja wystąpiła też w młodszym pokoleniu, z wyjątkiem postawy wobec prawosławnych. Warto też podkreślić, iż grupa osób starszych jest bardzo zbliżona do grupy młodszych.

3) Grupa młodszych mężczyzn ma najniższy dystans wobec sąsiada — prawosławnego, następnie kolejno: świadka Jehowy, niewierzącego, potestanta (od ok. 54 do ok. 71%). Dość trudno wyjaśnić fakt, iż młodzi mężczyźni mają najwyższy dystans wobec protestanta, co nie harmonizuje z innymi danymi. Można przypuszczać, że jednym wyjaśnieniem byłoby kojarzenie protestantów z Niemcami (jak zobaczymy dalej, młode pokolenie ma do Niemców stosunkowo duży dystans). Młodzi mają również mniejszy dystans wobec przyjaciela niż sąsiada: protestanta, świadka Jehowy i niewierzącego (od ok. 59 do ok. 65%), czyli stosunkowo dużo z nich (ok. 35—40%) akceptuje ludzi innych jako swoich ewentualnych przyjaciół. Natomiast ci sami respondenci mają o wiele wyższy dystans wobec wszystkich innych jako członków rodziny i to zarówno wobec prawosławnego i protestanta (90%), jak i wobec świadka Jehowy oraz niewierzącego (ok. 95%),

4) Jak już zaznaczono, grupa mężczyzn w wieku średnim odznacza się stosunkowo najwyższym dystansem wobec wszystkich uwzględnionych w badaniach przedstawicieli różnych postaw wyznaniowo-światopoglądowych. Bardzo zbliżony jest dystans wobec prawosławnego i protestanta z jednej strony, a świadka Jehowy i niewierzącego — z drugiej. W ocenie mężczyzn z tej grupy świadkowie Jehowy i niewierzący są więc „najbardziej niebezpieczni”. Około 80% respondentów z tej grupy nie akceptuje świadków Jehowy i niewierzących jako sąsiadów i przyjaciół, a w 100% nie akceptuje ich jako członków rodziny. W tej grupie mężczyzn nie ma dużych różnic pomiędzy dystansem wobec „innych” — jako sąsiadów i przyjaciół, natomiast wystąpiły duże różnice pomiędzy: przyjaciel — członek rodziny (por. wykres 3).

5) Interesująca jest grupa mężczyzn starszych. Ich wskaźniki dystansu społecznego wobec wyróżnionych przedstawicieli innych wyznań bądź innego światopoglądu są bardzo zbliżone do wskaźników uzyskanych w grupie młodych mężczyzn. Widocznie doświadczenie życiowe pozwoliło im zredukować przynajmniej w jakimś procencie dystans społeczny wobec innych. Starsi mają najmniejszy stosunkowo dystans wobec prawosławnych, potem wobec protestantów, a najwyższy wobec świadków Je-

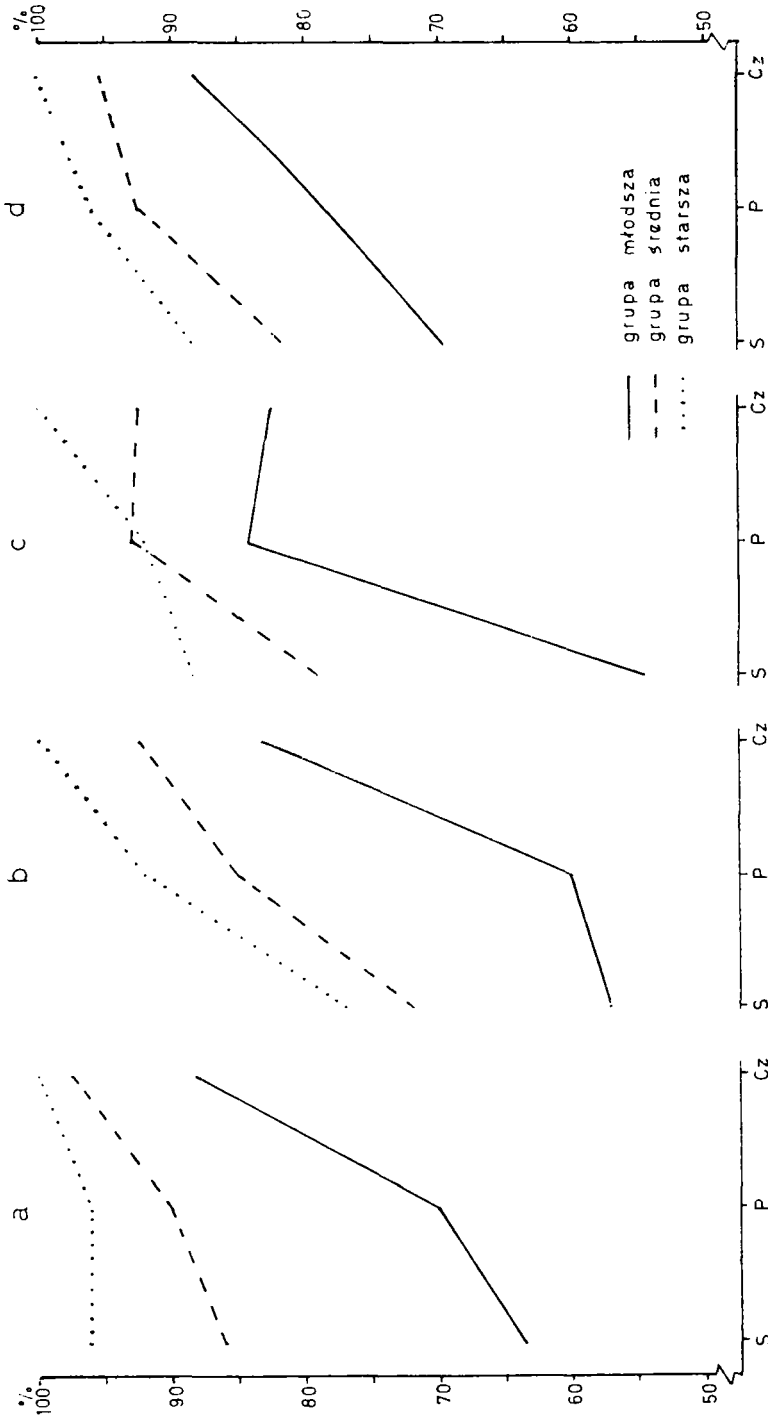
howy i niewierzących. W stosunku do ewentualnego sąsiada i przyjaciela nie ma u nich dużych różnic, natomiast dystans pomiędzy przyjacielem a członkiem rodziny jest bardzo wysoki w każdym przypadku. Ta ostatnia prawidłowość wystąpiła we wszystkich grupach męskich.

4. Grupy kobiet wyodrębnione ze względu na wiek różnią się w sposób wyraźny od omówionych wyżej grup męskich. Na podstawie zestawienia w tabeli 2 można zauważyć kilka prawidłowości.

1) Im starsza grupa kobiet, tym wyższy jest dystans wobec „innych”. Kobiety ze średniej i starszej grupy są do siebie bardziej zbliżone pod względem postaw wobec „innych” niż grupa kobiet młodszych.

2) Kobiety młode mają najniższy dystans społeczny wobec sąsiada w następującej kolejności (od najniższego do najwyższego): protestant, prawosławny, niewierzący, świadek Jehowy (od ok. 54 do ok. 68%). W porównaniu z młodymi mężczyznami jest mała różnica w postawie wobec prawosławnych, poza tym wskaźniki dystansu nie różnią się znacznie. Młode kobiety (w przeciwieństwie do młodych mężczyzn) mają większy dystans do „innych” jako swoich przyjaciół niż sąsiadów. Z racji potrzeb emocjonalnych przyjaciel u kobiet znajduje się prawdopodobnie na innym zupełnie statusie niż sąsiad. Z badań wynika, że są bardzo małe różnice pomiędzy stosunkiem do przyjaciela a stosunkiem do członka rodziny (inaczej niż u mężczyzn, dla których sąsiad wydaje się ważniejszy niż przyjaciel). Młode kobiety najmniej akceptują jako przyjaciela protestanta (84,2%), później świadka Jehowy (77,8%), niewierzącego (70%), prawosławnego (60%). Dość trudno wyjaśnić, dlaczego tak dużo młodych kobiet ma negatywną postawę wobec protestantów, zwłaszcza jeśli chodzi o akceptację ich jako przyjaciół (podobnie zresztą jak młodzi mężczyźni wobec protestantów jako sąsiadów). Być może, z protestantami kojarzą się w ich świadomości Niemcy. Wprawdzie warto podkreślić, iż obie grupy mają wysoki dystans wobec wyznawców innych wersji chrześcijaństwa lub osób niewierzących, gdy idzie o włączenie ich do własnej rodziny. Jednakże wskaźniki dystansu u kobiet sięgają od ok. 82 do 88%, a u mężczyzn od ok. 90 do 95%. Młode kobiety mają więc stosunkowo niższy dystans wobec „innych” jako członków rodziny niż w analogicznych sytuacjach młodzi mężczyźni.

3) Grupa kobiet w wieku średnim znajduje się pod względem dystansu nieco wyżej od grupy mężczyzn w tym samym wieku. Chociaż, jak podkreślano już, mężczyźni w średnim wieku w porównaniu z innymi grupami odznaczali się wyższym dystansem, to jednak kobiety różnią się od analogicznej grupy męskiej. Kobiety z tej grupy charakteryzują się wysokimi wskaźnikami dystansu, mają najniższy dystans kolejno wobec prawosławnych, protestantów, większy wobec świadków



Wykres 4. Dystans społeczny kobiecych grup wyróżnionych ze względu na wiek wobec:  
 a — niewierzących, b — prawosławnych, c — protestantów, d — świadków Jehowy

Jehowy i niewierzących. Zauważa się zasadniczą prawidłowość w stopniowym wzroście dystansu: sąsiad (od ok. 54 do ok. 96%), przyjaciel (od 60 do 96%), członek rodziny (od 82 do 100%). Między poszczególnymi wskaźnikami nie ma jednak różnic znaczących.

4) Kobiety starsze odznaczają się na ogół najwyższymi wskaźnikami dystansu we wszystkich wziętych pod uwagę sytuacjach. Jako sąsiada nie akceptują w następującej kolejności: niewierzącego (96,2%), świadka Jehowy (88,5%), protestanta (88,5%), prawosławnego (76,9%). Jako przyjaciela — w tej samej zasadniczo kolejności: niewierzący (96%), świadek Jehowy (96%), protestant (92%), prawosławny (92%). Jako członka rodziny starsze kobiety nie dopuszczają nikogo ze wspomnianej tutaj kategorii ludzi. Pod tym względem kobiety starsze różnią się wyraźnie od mężczyzn w ich wieku zdecydowanie wyższym dystansem społecznym.

2. Obecnie zostaną poddane analizie wskaźniki dystansu wobec przedstawicieli następujących narodowości: Cygana, Czecha, Niemca, Rosjanina, Ukraińca i Żyda. Z reprezentantami tych narodowości w większości wypadków badane osoby miały okazję zetknąć się bezpośrednio (pokolenie starsze), lub w wypadku braku bezpośredniego kontaktu mają utrwaloną wobec nich postawę, przyjętą od środowiska.

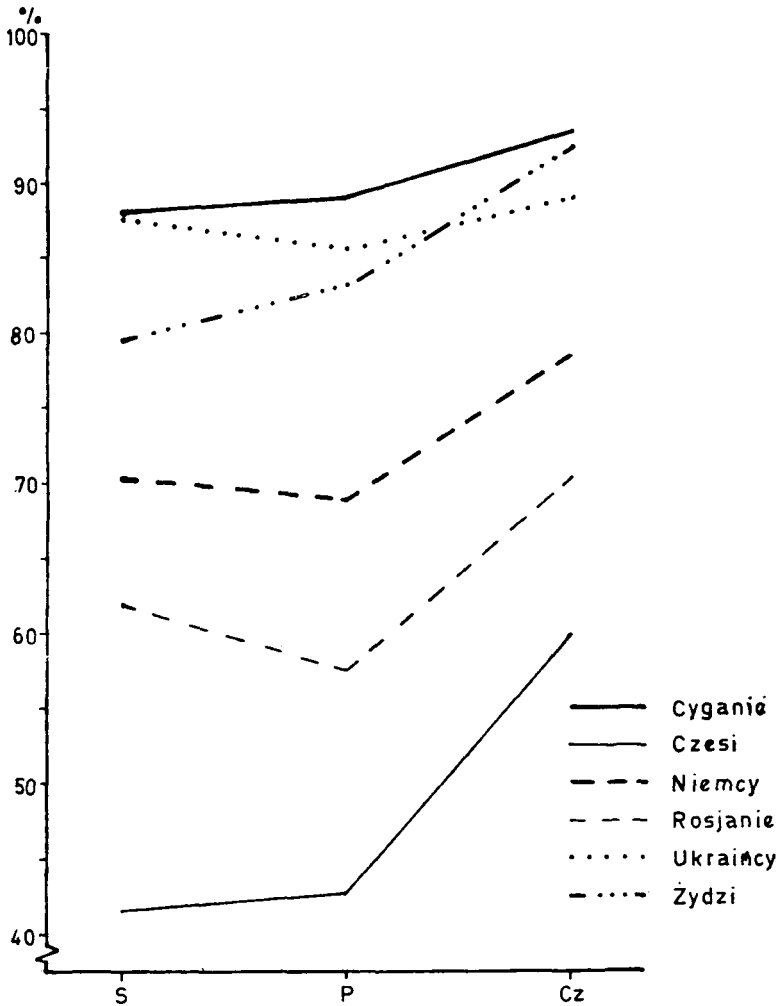
1. Podobnie jak w poprzednim punkcie zacznę od interpretacji ogólnych wskaźników procentowych dystansu mieszkańców Zacisza wobec przedstawicieli różnych narodowości. Uzyskane odpowiedzi wszystkich respondentów wziętych razem, wyrażone procentowo, zestawiono w tabeli 3. Dane zawarte w tej tabeli pozwalają wysunąć szereg wniosków.

Tabela 3. Dystans społeczny wobec reprezentantów różnych narodowości (dane w %)

Hasło	Cyganie	Czesi	Niemcy	Rosjanie	Ukraińcy	Żydzi
Sąsiad	88,1	41,5	70,2	61,9	87,4	79,4
Przyjaciel	89,1	42,8	68,9	57,4	85,6	83,2
Członek rodziny	93,6	59,7	78,9	70,4	89,0	92,4

1) Respondenci wyrażali swój dystans społeczny wobec różnych narodowości w następującej kolejności (od najmniejszego do największego): Czech, Rosjanin, Niemiec, Żyd, Ukraińiec, Cygan. Dystans wobec Czecha jest istotnie różny od dystansu wobec Rosjanina jako sąsiada ( $z = 3,154$ ;  $p < .01$ ), jako przyjaciela ( $z = 2,808$ ;  $p < .01$ ) oraz jako członka rodziny ( $z = 2,118$ ;  $p < .05$ ). Czech jest też w sposób istotnie znaczący preferowany w porównaniu z Niemcem jako sąsiad ( $z = 4,75$ ;  $p < .01$ ), przyjaciel ( $z = 5,019$ ;  $p < .01$ ), członek rodziny ( $z = 3,918$ ;  $p < .01$ ), a jeszcze bardziej, jak to widać na wykresie 5, w porównaniu z innymi

narodowościami. Świadczy to wyraźnie o szczególnym preferowaniu Czechów przez mieszkańców Zacisza w zestawieniu z innymi narodowościami.



Wykres 5. Dystans społeczny wobec wyróżnionych grup narodowościowych

Wskaźnik procentowy dystansu wobec Rosjanina jako sąsiada i członka rodziny jest niższy od wskaźnika dystansu wobec Niemca, ale różnice między nimi nie są istotne na przyjętym poziomie ufności. Natomiast różnica między wskaźnikami dystansu wobec Rosjanina i Niemca jako przyjaciela jest istotna ( $z=2,255$ ;  $p<.05$ ), przy czym mniejszy jest dystans wobec Rosjanina.

Inne różnice zilustrowane na wykresie 5 nie są istotne statystycznie.

Szczególnie warto podkreślić, iż między wskaźnikami dystansu wobec Żydów, Ukraińców i Cyganów nie ma istotnych różnic statystycznych, wszystkie wskaźniki są wysokie i przemawiają za tym, iż mieszkańcy Zacisza nie akceptują ich, zwłaszcza jako członków rodziny.

2) Bardzo małe różnice w dystansie dają się zauważyć w stosunku do wyróżnionych narodowości jako do przyjaciół i jako do sąsiadów, wyższe jako do ewentualnych członków rodziny. A zatem we wszystkich sytuacjach „obcy” jako członek rodziny jest najmniej akceptowany. W przypadku Żyda i Cygana zwiększa się dystans. Może tu wchodzi w grę nie tylko sprawa narodowości, ale również religia.

3) W przypadku Żyda, Ukraińca i Cygana wystąpiła też mała różnica w stopniowaniu: sąsiad, przyjaciel, członek rodziny. Wskaźniki procentowe dystansu są od ok. 79 do ok. 94%. Świadczy to, iż wobec tych narodowości mieszkańcy Zacisza mają szczególnie duży dystans społeczny pod każdym względem.

Tabela 4. Dystans społeczny wobec wyróżnionych narodowości (dane w %)

Hasło	Wiek respondentów	Mężczyźni			Kobiety		
		sąsiad	przyjaciel	członek rodziny	sąsiad	przyjaciel	członek rodziny
Cygan	młodzi	80,0	75,0	75,0	88,9	88,9	94,1
	średni	84,6	83,8	91,9	88,1	95,2	100,0
	starsi	93,8	93,6	93,8	92,0	96,0	100,0
	razem	86,8	84,3	88,6	89,4	94,1	98,8
Czech	młodzi	11,5	4,2	31,8	26,1	37,0	45,8
	średni	56,4	48,6	69,4	61,9	59,5	69,1
	starsi	37,5	32,3	51,6	56,0	64,0	80,0
	razem	31,5	31,2	53,3	53,9	54,3	65,9
Niemiec	młodzi	63,6	41,7	50,0	68,2	61,9	88,9
	średni	65,8	64,9	78,4	71,4	88,1	97,6
	starsi	71,9	64,5	61,3	80,0	80,0	88,0
	razem	67,4	58,7	65,6	73,0	79,56	92,9
Rosjanin	młodzi	46,8	34,6	61,1	55,0	45,4	63,2
	średni	65,8	64,9	70,3	70,7	71,4	83,3
	starsi	53,1	45,2	61,3	76,0	70,8	84,0
	razem	58,5	50,0	62,2	67,8	65,2	79,1
Ukraińiec	młodzi	78,9	61,9	65,0	94,4	89,6	94,4
	średni	81,6	81,1	86,5	97,6	97,6	100,0
	starsi	90,6	90,0	90,0	79,2	84,0	88,0
	razem	83,3	79,6	82,8	91,7	91,9	95,3
Żyd	młodzi	70,0	66,7	75,0	88,9	94,4	100,0
	średni	84,2	83,8	89,2	81,0	90,0	100,0
	starsi	71,9	74,2	90,3	80,0	88,0	96,0
	razem	75,8	76,4	86,4	88,3	90,5	98,8

2. W tabeli 4 wyszczególniono wskaźniki dystansu wobec różnych narodowości z uwzględnieniem postaw mężczyzn i kobiet. Zestawienie to pozwoliło zauważyć szereg interesujących prawidłowości.

1) Kobiety w relacji do wszystkich uwzględnionych w badaniach narodowości odznaczają się większym dystansem niż mężczyźni. Jest to prawidłowość analogiczna do sytuacji dystansu wobec członków innych grup wyznaniowych lub światopoglądowych (por. wykres 6).

Wobec Cygana dystans jest najwyższy u mężczyzn i kobiet, istotne statystyczne różnice pomiędzy postawami mężczyzn i kobiet wystąpiły tylko w relacji do Cygana jako do przyjaciela ( $z=2,106$ ;  $p<.05$ ), przy czym kobiety mają tu większy dystans niż mężczyźni.

W stosunku do Czecha jako sąsiada ( $z=3,111$ ;  $p<.01$ ) i przyjaciela ( $z=3,208$ ;  $p<.01$ ) kobiety mają również o wiele wyższy dystans niż mężczyźni. Wobec Czecha jako członka rodziny dystans jest stosunkowo wysoki u mężczyzn (ok. 53%) i u kobiet (ok. 66%), ale różnica między nimi nie jest statystycznie istotna. Jednakże więcej niż połowa mężczyzn nie chciałaby mieć Czecha w swojej rodzinie.

Postawa wobec Niemca jest bardziej dystansowa u kobiet niż u mężczyzn, chociaż w relacji do Niemca jako do sąsiada nie ma istotnej różnicy pomiędzy obiema porównywanymi grupami. Natomiast istotnie większy dystans mają kobiety w zestawieniu z mężczyznami wobec Niemca jako przyjaciela ( $z=3,029$ ;  $p<.01$ ), a tym bardziej jako członka rodziny ( $z=4,419$ ;  $p<.01$ ).

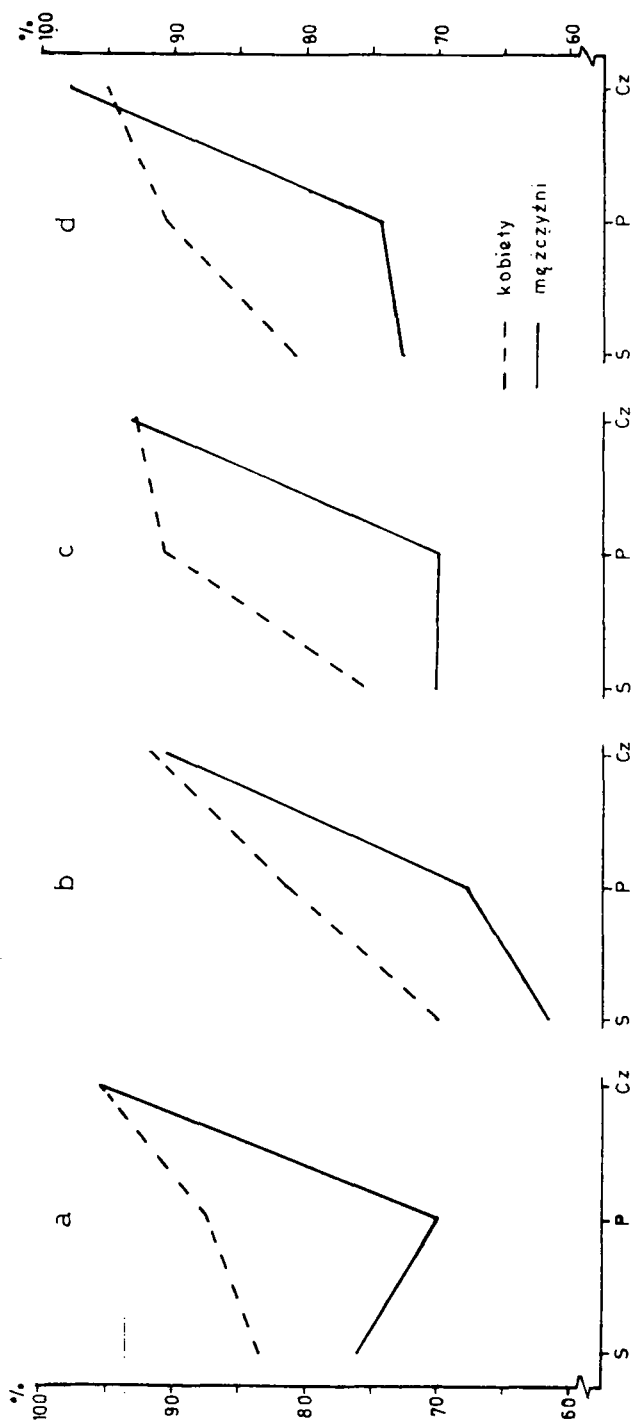
Wskaźniki dystansu wobec Rosjanina i Ukraińca są również wyższe u kobiet niż u mężczyzn, ale w pierwszym przypadku (w stosunku do Rosjanina) istotna statystycznie różnica występuje tylko w relacji jako do przyjaciela ( $z=2,082$ ;  $p<.05$ ), a w drugiej sytuacji (w relacji do Ukraińca) — jako do członka rodziny ( $z=2,321$ ;  $p<.05$ ).

Dystans społeczny wobec Żyda jest u mieszkańców Zacisza wysoki, z tym że u kobiet istotnie wyższy od mężczyzn we wszystkich sytuacjach: sąsiad ( $z=2,604$ ;  $p<.01$ ), przyjaciel ( $z=2,155$ ;  $p<.05$ ), członek rodziny ( $z=2,474$ ;  $p<.05$ ). Świadczy to, że kobiety mają większe uprzedzenia wobec Żyda niż mężczyźni w stopniu statystycznie istotnym.

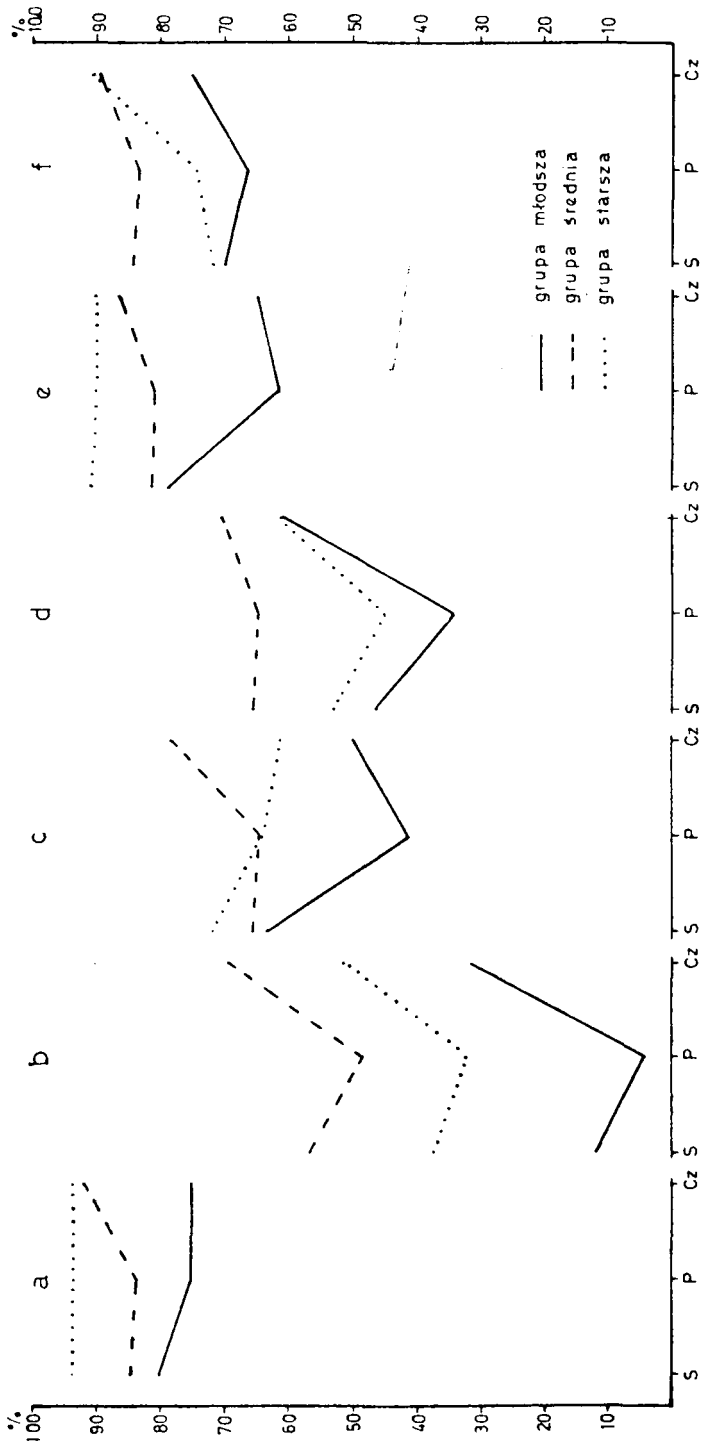
2) W przypadku postawy wobec członków innych narodowości kobiety odznaczają się większym dystansem niż mężczyźni we wszystkich trzech sytuacjach: sąsiad, przyjaciel, członek rodziny; natomiast w postawie wobec innych grup wyznaniowo-światopoglądowych mężczyźni odznaczali się również wysokim dystansem wobec ewentualnego członka rodziny — obcego pod względem religijnym.

3) Mężczyźni w większości sytuacji mają większy dystans wobec obcego sąsiada niż przyjaciela, a kobiety wobec przyjaciela niż sąsiada.





Wykres 6. Dystans społeczny mężczyzn i kobiet wobec wyznaniowo-światopoglądowych grup wyznaniowo-światopoglądowych:  
 a — niewierzących, b — prawosławnych, c — protestantów, d — świadków Jehowy



Wykres 7. Dystans społeczny męskich grup wyróżnionych ze względu na wiek wobec:  
a—Cyganów, b—Czechów, c—Niemców, d—Rosjan, e—Ukraińców, f—Żydów

Dla mężczyzn kimś bliższym jest sąsiad niż przyjaciel, dla kobiet odwrotnie.

Wskaźniki dystansu u kobiet rozciągają się od ok. 54 do ok. 99%, natomiast u mężczyzn od ok. 31 do 89%. We wszystkich jednak sytuacjach największy dystans wobec obcych (zwłaszcza jako do członków rodziny) u mężczyzn jest niższy od najniższego dystansu u kobiet (np. wobec sąsiada — obcego). Świadczy to, iż mieszkanki Zacisza odznaczają się wyraźnie wyższym dystansem w porównaniu z mężczyznami z Zacisza.

3. W tabeli 4 wyszczególniono też wskaźniki dystansu w grupach męskich i kobiecych wyróżnionych ze względu na wiek respondentów. Szczegółową ilustrację tych prawidłowości przedstawiono na wykresie 7. Analizując grupy męskie można stwierdzić pewne prawidłowości.

1) Grupa młodych mężczyzn odznacza się niższym dystansem w porównaniu z grupami męskimi w wieku średnim i starszym. U młodych mężczyzn szczególnie niski dystans wystąpił wobec Czechów, potem wobec Rosjan i Niemców. Najwyższy zaś dystans wystąpił u młodych wobec Cyganów. Między wskaźnikami dystansu charakteryzującymi młode i średnie pokolenie mężczyzn nie otrzymano różnic statystycznie istotnych. Wyjątek stanowi różnica między dystansem wobec Czecha jako sąsiada w grupie młodszych mężczyzn i średnich ( $z=2,212$ ;  $p<.05$ ).

2) Pokolenie mężczyzn w średnim wieku odznacza się wyższym dystansem niż młodsze; w wypadku Czechów, Rosjan, a częściowo Niemców i Żydów — wyższym niż grupa starszych. Między grupą średnią i starszą nie ma istotnych statystycznie różnic i można stwierdzić, iż dystans wobec innych jest stosunkowo wysoki (w grupie średniej od ok. 56 do ok. 85%, a w grupie starszej od ok. 37 do ok. 94%).

4. Analizując wskaźniki dystansu w grupach kobiecych można również stwierdzić kilka prawidłowości (por. wykres 8).

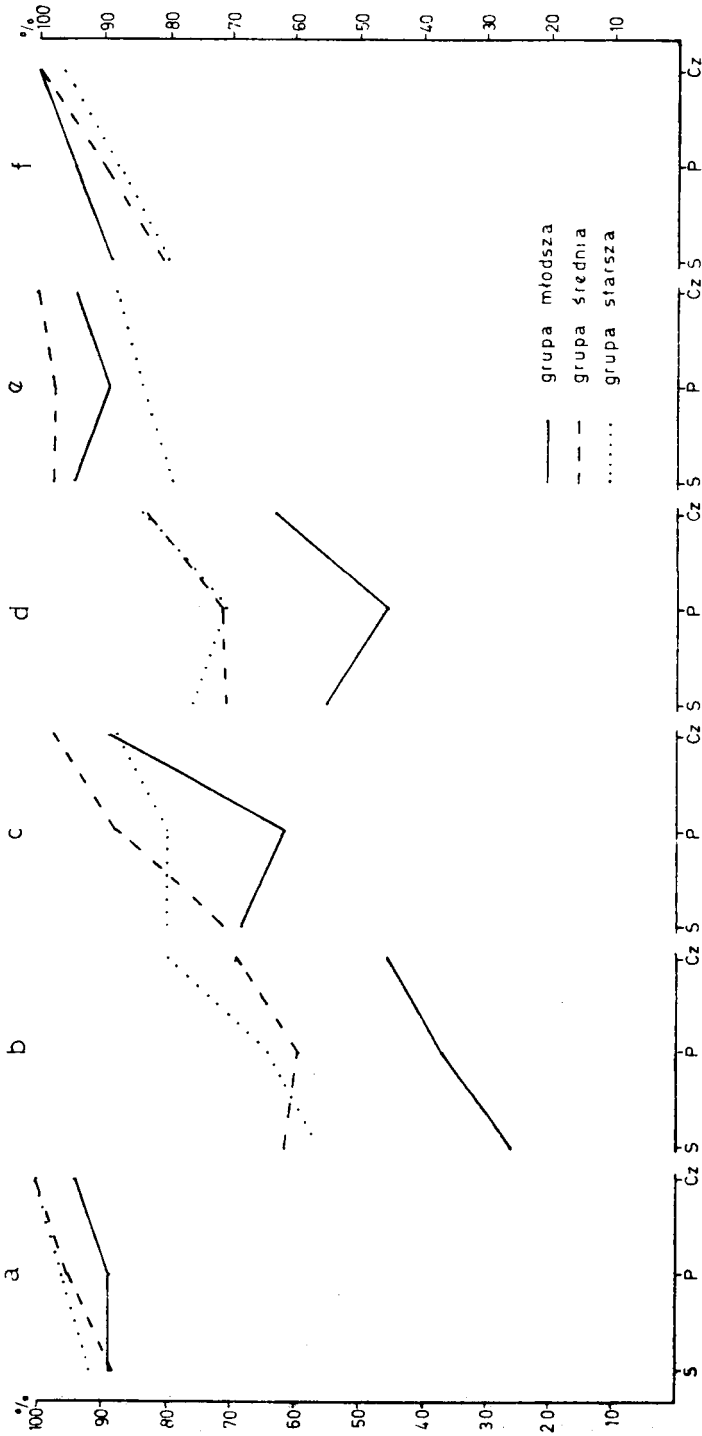
1) Młode kobiety mają stosunkowo niski dystans wobec Czechów (26,1%), Rosjan (55%), i częściowo wobec Niemców w porównaniu z innymi grupami.

2) Postawy kobiet w wieku średnim i starszym są do siebie zbliżone.

3. Z rozważań tu prezentowanych nasuwają się wnioski natury bardziej ogólnej.

1. Porównajmy dystans społeczny wobec różnych grup wyznaniowo-światopoglądowych oraz wobec analizowanych grup etnicznych.

1) Dystans społeczny jest na ogół większy, jeśli chodzi o wyznanie niż narodowość. Największy dystans jest wobec świadków Jehowy, niewierzących i protestantów. Najmniejszy dystans budzą Czesi, Rosjanie



Wykres 8. Dystans społeczny kobiecych grup wyróżnionych ze względu na wiek wobec:  
 a — Cyganów, b — Czechów, c — Niemców, d — Rosjan, e — Ukraińców, f — Żydów

i Niemcy. Duży dystans ujawnił się wobec Ukraińców, Żydów i Cyganów. Respondenci nie rozróżniają wyznania i narodowości żydowskiej, nie potrafiliby też określić wyznania Cyganów.

2) Katolicy nie budzą u respondentów dystansu w żadnej postaci. Wskaźniki dystansu są zerowe. Należy podkreślić, że członkowie innych stanowisk wyznaniowo-światopoglądowych oraz innych narodowości budzą dużą dezaprobatę i to jako sąsiedzi, przyjaciele, członkowie rodzin.

3) Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że obcy wyznaniowo budzą większy dystans jako sąsiedzi, później jako przyjaciele, a największy jako członkowie rodzin, natomiast narodowościowo ujawnił się najmniejszy dystans wobec poszczególnych narodowości jako przyjaciół potem sąsiadów, a największy jako członków rodziny.

4) Ogólnie można stwierdzić, że kobiety mają większy dystans wobec „obcych” niż mężczyźni i to pod względem wyznaniowym i narodowym.

5) Młode pokolenie ma mniejszy dystans wobec przedstawicieli innych stanowisk wyznaniowo-światopoglądowych i innych narodowości niż pokolenie starsze. Nierzadko średnie pokolenie odznacza się najwyższymi wskaźnikami dystansu.

2. Pomiar za pomocą skali Bogardusa pozwala również określić stopień akceptacji społecznej. Wskaźniki akceptacji nie stanowią dopełnienia wskaźników dystansu społecznego, bowiem obok odpowiedzi „tak” i „nie” uzyskujemy też odpowiedzi stwierdzające obojętność wobec danego pytania (wskaźniki obojętności). Warto podkreślić, iż wskaźniki obojętności w rozważanych pomiarach z reguły były niskie i na ich podstawie nie można było zauważyć żadnych prawidłowości.

Porównując wskaźniki akceptacji respondentów co do innych przekonań wyznaniowo-światopoglądowych i innych grup narodowościowych można wysunąć kilka wniosków.

1) Katolicy są akceptowani w społeczności lokalnej Zacisza w ok. 99,5% i to we wszystkich rozważanych przez nas sytuacjach — sąsiada, przyjaciela i członka rodziny. Brak tu różnic ze względu, na typ relacji do „innych”. Należy też wyraźnie zaakcentować, że członkowie innych wyznań czy innego światopoglądu oraz innych narodowości są zasadniczo mało akceptowani. Stąd wynika, iż wieś Zacisze stanowi zamkniętą strukturę wyznaniowo-narodową o dużym stopniu etnocentryzmu.

2) Respondenci chętniej akceptują przedstawicieli innych grup narodowościowych jako swoich sąsiadów, przyjaciół czy też członków rodziny niż reprezentantów innych stanowisk wyznaniowo-światopoglądowych.

wych. Z grup narodowościowych najbardziej akceptują mieszkańcy Zacisza Czechów i Rosjan, a także Niemców, z grup wyznaniowych najbardziej prawosławnych. Jeśli chodzi o Żydów i Cyganów, to chociaż w teście Bogardusa byli oni wymieniani wśród grup narodowościowych, dotyczące ich wyniki (wskaźniki akceptacji) są zbliżone wielkością do wyników grup wyznaniowych. Prawdopodobnie respondenci traktowali Żydów i Cyganów nie tylko jako odrębne narodowości, ale też jako ludzi reprezentujących inną religię. Stosunkowo niskie wyniki akceptacji Ukraińców są tu wyjątkiem.

3) Respondenci najbardziej akceptowali ludzi o innym wyznaniu i innej narodowości jako swoich przyjaciół, mniej — jako sąsiadów, a najmniej — jako członków rodziny. Wynika stąd, że w ocenach mieszkańców Zacisza wyznanie i narodowość sąsiada jest ważniejsze niż przyjaciela.

4) Należy też podkreślić, iż większy jest stopień akceptacji „obcych” wyznaniowo i narodowościowo u mężczyzn niż u kobiet. Mężczyźni są bardziej otwarci na „innych”, natomiast kobiety bardziej dbają o „czystość” narodową i wyznaniową.

5) Podobnie też większa jest akceptowalność respondentów innych stanowisk wyznaniowo-światopoglądowych i innych narodowości przez pokolenie młodsze niż starsze. Często średnie pokolenie odznacza się najniższymi wskaźnikami akceptacji „obcych”. Z reguły im wyższe są wskaźniki akceptacji, tym niższe wskaźniki dystansu.

Rzecz charakterystyczna, że w obrębie każdej z poszczególnych grup wydzielonych w analizie nie da się zauważyć wyraźnie zróżnicowanych postaw. Badana wieś odznacza się dużym stopniem etnocentryzmu. Zbliżone do siebie postawy są w dużym stopniu wynikiem istniejących w świadomości mieszkańców stereotypów myślowo-emocjonalnych. Ich nosiciele nie mają praktycznie dużych możliwości kontaktów z „obcymi” wyznaniowo i narodowościowo. Badana wieś i wsie otaczające są pod tymi względami jednolite.

Stereotypy myślowo-emocjonalne przekazuje tradycja środowiskowa. Jak wiadomo, stereotyp nie musi być wynikiem osobistych doświadczeń i najczęściej nim nie jest. Potwierdzają to m.in. badania Hartleya (1946), który w spisie narodowości umieszczał także narodowości fikcyjne. Respondenci stykając się z nową nazwą narodowości obdarzali ich nosicieli negatywnymi cechami. Stereotypy-obrazy dotyczą więc ocenianej jednostki jako przedstawiciela społeczności (Wilska-Duszyńska 1971). Uzyskuje więc ona takie cechy, jakie respondent przypisuje danej grupie społecznej.

Stereotypy mają charakter społeczny z kilku racji — dotyczą zawsze grupy społecznej, są wytworem grupy i przez nią są przekazywane. W

ten sposób wiążą się one z tradycją, nierzadko sięgającą wielu pokoleń, co powoduje ich trwałość i utrudnia możliwość ich zachwiania. Stereotyp więc nie pozwala na przyjęcie nowej informacji nie tylko sprzecznej z nim, ale nawet częściowo od niego różnej (selektywna percepcja i selektywna pamięć). Stereotypy w zasadzie reprezentują typ postawy obronnej, sztywnej i nieufnej wobec „obcych”.

Powstaje pytanie, czy zaobserwowany niższy dystans (wyższy stopień akceptacji) u młodszego pokolenia w porównaniu z pokoleniem średnim i starszym jest wyrazem właściwym dla młodego wieku. Jest to problem wymagający dalszych badań.

Interesujące byłoby przeprowadzenie analogicznych badań na tym samym terenie po pewnym, dostatecznie dużym okresie czasu oraz przeprowadzenie badań porównawczych w innych społecznościach lokalnych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bogardus E. S., *Measuring Social Distance*, „Journal of Applied Sociology”, 25, 1924, s. 299—308.
- Bogardus E. S., *The Personality Clash and Social Distance*, „Journal of Applied Sociology”, 27, 1926, s. 166—174.
- Hartley B. L., *Problems in Prejudice*, New York 1946.
- Newcomb T. M., Turner R. H., Converse P. E., *Psychologia społeczna. Studium interakcji ludzkich*, Warszawa 1970.
- Wierzbicki Z. T., *Zmiana w pół wieku później*, Wrocław 1963.
- Wilska-Duszyńska B., *Rozważania o naturze stereotypów etnicznych*. „Studia Socjologiczne”, 1971, nr 3, 97—116.

JADWIGA KOMOROWSKA

## BIESIADOWANIE DAWNIEJ I DZIŚ\*

Zabawa, jak pisał holenderski badacz kultury Johan Huizinga, nie jest życiem „zwykłym” czy też „właściwym”. Jest to raczej wykraczanie z kręgu użyteczności w świat bezinteresownych zajęć umożliwiających artystyczną ekspresję i jednocześnie towarzyskie, społeczne współzycie. W tym świecie zajęć, nie mających na celu wartości materialnych, wystawia się zresztą na próbę wiele walorów duchowych, takich jak wytrwałość, opanowanie się ze względu na reguły gry i inne. Wartości te jednak bawiący się nie traktują jako narzucone przymusowo. Realizują je jakby mimochodem, koncentrując się na przeżywaniu miłego odpoczynku poza wymogami powszedniego dnia. „Zabójcze jest tylko obumieranie humoru” — napisał ten autor w swojej sławnej książce *Homo ludens*. Podjął on się interesującej próby wydobycia z wielu zjawisk kulturowych aspektu ludycznego. W konsekwencji doszedł do wniosku, że cała kultura oparta jest w pewnym sensie na szlachetnej zabawie i że „chcąc reprezentować najwyższą jakość stylu i godności, nie może się ona wyrzec tej ludycznej treści”<sup>1</sup>.

Tak szerokie ujęcie ludyzmu włącza w jego zakres prawie wszystkie świąteczne symboliczne domowe zachowania. Jednak uwzględnienie „współczynnika humanistycznego” w rozpatrywaniu ich funkcji zmniejsza ilość tych zachowań, które można by zaklasyfikować jako zabawowe. Młodzież traktuje jako zabawę przybycie św. Mikołaja, malowanie

---

\* Artykuł jest fragmentem książki *Świąteczne zwyczaje domowe w Warszawie*, która ukaże się w 1980 r. w Państwowym Wydawnictwie Naukowym. Praca ta powstała w wyniku badań empirycznych. Głównymi informatorami byli uczniowie warszawskich szkół średnich.

<sup>1</sup> J. Huizinga, *Homo ludens*, Warszawa 1967, s. 290.



jaj, bicie się pisankami<sup>2</sup>, dyngus, dmuchanie na świece urodzinowe, moment „niespodzianki” w otrzymywaniu prezentów przy różnych okazjach, wróżby różnego rodzaju, wesołą rozmowę i żarty przy biesiadnym stole oraz tańce i śpiewy. Spośród tych zwyczajów prawdziwie powszechne jest jedynie wesołe biesiadowanie oraz dyngus<sup>3</sup> (był praktykowany w 84% badanych rodzin). Biorąc pod uwagę fakt powszechnego oglądania programów telewizyjnych, wprowadzających w domowe świętowanie bierną formę rozrywki i wypoczynku, stwierdzić można, że w badanych rodzinach wielkomiejskich aktywność zabawowa w świątecznej zwyczajowości jest raczej słaba i polega głównie na ucztowaniu.

„Polak człek biesiadny”. Aleksander Brückner podaje, że słowo „biesiada” pochodzi od „zasiadania, zgromadzania [...] ale pierwotnie [...] wyłącznie ‘mowa’, cerk. *besěda*, ‘rozmowa, mowa’”<sup>4</sup>. Zygmunt Gloger pisze, że jest to „posiedzenie wesołe przy napitku i potrawach, uczta, cześć, bankiet, luszytek, gody, godowanie, ucztowanie, zabawa. Lud wiejski nazywa biesiadą każdą uroczystość rodzinną, a mianowicie wesela i chrzciny, w których starym zwyczajem cała wieś bierze udział, tak jak dawniej

<sup>2</sup> W *Encyklopedii staropolskiej* Z. Glogera (wyd. 2, t. IV, Warszawa 1972) na s. 26 czytamy: „O malowaniu jaj w starożytności mamy już wzmiankę w dziełach Owidiusza, Pliniusza i Juwenala [...] Nie tylko zwyczaj malowania jaj wielkanocnych był już w wieku XIII powszechny w Polsce, ale i zabawa z nimi, zwana dziś »na wybitki«, »w bitki«, w której dwaj przeciwnicy uderzają swoje pisanki jedna o drugą, a który stłucze jajko przeciwnika, wygrywa takowe [...] Zwyczaj malowania jaj wielkanocnych był powszechny w narodzie”. W dalszym ciągu autor *Encyklopedii* podaje różne techniki malowania jaj, czyli „pisanek” lub „kraszanek”, używane przez wiejskie dziewczęta, oraz nazwy upowszechnionych deseni, a następnie pisze: „Był stary zwyczaj taczania pisanek na mogiłach przy obchodzie pamiętki zmarłych i oddawania tych jaj potem dziadom. Starzy ludzie pamiętają go w Wilnie, a i krakowska »Rękawka« jest pamiętką tego zwyczaju naszych przodków”.

<sup>3</sup> „Początek tego zwyczaju musi być starożytnym, skoro widzimy go zarówno w Azji u kolebki ludów aryjskich, jak i w Słowiańszczyźnie [...] Oczywiście u chrześcijan zwyczaj stary musiał przekształcić się. W Polsce narzucono mu nazwę niemiecką i przywiązano do wiosennego święta Wielkiejnocy. Kitowicz pisze o Dyngusie z czasów saskich: »Była to swawola powszechna w całym kraju, w niedzialek wielkanocny mężczyźni oblewali wodą kobiety, a we wtorek i w dni następne kobiety mężczyzn. Oblewano się rozmaitym sposobem. Amanci, chcąc tę ceremonię odprawić bez przykrości, skrapiali lekko różaną lub inną pachnącą wodą po rękę, czasem po gorsie, małą jaką sikawką, albo z flaszeczki. Ci, którzy swawolę nad dyskrecją przekładali, oblewali i damy wodą prostą, chlując garnkami, sklenicami lub dużymi sikawkami prosto w twarz albo od nóg do góry«”. *Encyklopedia staropolska*, wyd. 2, t. II, Warszawa 1972, s. 88.

<sup>4</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1974, s. 26—27.

po domach szlacheckich całe sąsiedztwo: stary bowiem obyczaj był wspólny całemu narodowi”<sup>5</sup>.

Zbyt tłumnych biesiad nie lubiono, trzymając się staropolskiej zasady: „w dużej kupie bić się, a w małej jeść”, i jak pisze Władysław Łoziński, wierzone przysłowiu, że „siedem biesiada, dziewięć zwada”<sup>6</sup>.

Współczesne domowe biesiadowanie także, stosunkowo rzadko, narusza tę staropolską regułę, wykraczając nieczęsto poza ramy małych grup społecznych. Najczęściej odbywa się w ramach rodziny rozszerzonej. Nierzadko stół biesiadny, gromadzący jej członków, jest stołem dziadków, a głównie stołem babki. Rozproszeni na co dzień i „zalatani” członkowie rodziny zarówno podstawowej, jak i rozproszonej skupiają się i gromadzą wokół biesiadnego stołu na ogół przy każdej domowej uroczystości i świątecznej okazji. Tam jednak, gdzie więź rodzinna jest słaba, gdzie pojawia się rozpad małżeństwa i rodziny, gromadzenie to i skupianie bywa nader rzadkie. W jednym takim właśnie przypadku tylko dwa razy w roku — na wigilię Bożego Narodzenia i na Wielkanoc członkowie rodziny (ojciec, matka, babcia i córka) zasiadali razem przy stole i wspólnie spożywali posiłek. Nawet w niedzielę każdy jadł osobno, podobnie jak też osobno „odrabiał różne zaległości” i osobno spędzał wolny czas.

Biesiadowanie wiązało się niegdyś z „ludzkością”, czyli towarzyską ogładą. „Wszystkie bowiem zalety towarzyskie: uprzejmość, wesołość, nieusuwanie się od ochoty sąsiedzkiej i przyjacielskiej, a przede wszystkim gościnność, obejmowano w dawnej Polsce słowem »ludzkość«” — podaje wyżej cytowany znawca kultury staropolskiej i dalej pisze: „Jakże to wszakże często bywa, że jedno i to samo słowo, które oznaczało pierwotnie cnotę, służy za nazwę i wadzie, jakby dla uwydatnienia pewnej wspólności źródła jednej i drugiej — »ludzkość« służy później za nazwę hulaszczosci i wybrykom życia. Krasicki jeszcze używa słowa ludzkość jako synonimu grzeczności i gościnności”<sup>7</sup>.

Jan Stanisław Bystron w *Dziejach obyczajów...* informuje, że biesiadników w XVII i XVIII w. obowiązywał specjalny rytuał biesiadny: „można było jeść ponad miarę i upić się do nieprzytomności, ale zawsze pewnych zwyczajów trzeba było się trzymać, aby nie stracić opinii »polityka«, człowieka umiającego się odpowiednio zachować”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Z. Głogier, *Encyklopedia staropolska*, wyd. 2, t. I, Warszawa 1972, s. 172.

<sup>6</sup> W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Warszawa 1968, s. 211—212.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 176—177.

<sup>8</sup> J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wieki XVI—XVIII*, t. II, Warszawa 1976, s. 178—179.

„Stół gościnny musiał być zasłany obrusem; za niegrzeczność uchodziło częstować gości na nie nakrytym stole [...] Wystawność nakrycia świadczyła o zamożności domu i chęci uczczenia gości [...] Ważną kwestią etykiety było odpowiednie usadowienie gości zależnie od ich dostojności”<sup>9</sup>. Obowiązkiem gospodarza była „prynuka”, a więc „zapraszanie, często natarczywe, czasem nawet i po prostu przymuszanie gości do nadmiernego jedzenia”<sup>10</sup>.

Objadanie się było wtedy u nas, tak jak i w innych krajach Europy dla wielu przedmiotem marzeń, a dla warstw uprzywilejowanych — dostępnym i społecznie akceptowanym używaniem życia. „Nie wdając się w szczegółowe rozważania, należy wszakże przypomnieć — pisze znawca tego okresu, Zbigniew Kuchowicz — że jedzenia nie było wtedy za wiele. Luksus i obżarstwo, typowe dla warstw uprzywilejowanych, nie może przysłaniać faktu, iż możliwości produkcyjne kraju były wówczas niższe od potrzeb konsumpcyjnych, że większa część ludności przez długie miesiące nie dojadła, a często wręcz głodowała. Stąd też nie tylko ranga obyczajowa, lecz podstawowe znaczenie, waga stołu w ówczesnym życiu”<sup>11</sup>. Obficie, kwaśno, słodko i tłusto lubili jadać ówcześni biesiadnicy. „Dzisiejsze słynne z urody modelki czy aktorki uznane by zostały przez Sarmatów za osoby niewydarzone, chorowite, niedożywione, nadające się do leczenia lub tuczenia. Otyłość nie raziła więc gustów, odwrotnie, znajdowała nawet uznanie”<sup>12</sup>. Do ulubionych, powszechnych i charakterystycznych dla polskiej gastronomii potraw należały: barszcz, rosół, sztuka mięsa, pieczenie huzarskie (z masłem i cebulą przyprawione), bigos, pierogi, kiełbasa z kapustą, a przede wszystkim kasze.

„Obżarstwo wśród warstw biedniejszych — pisze cytowany tutaj autor — było sporadyczne i miało związek ze stałym niedojadaniem, ciągłym oszczędzaniem jedzenia. Biedująca całymi miesiącami ludność objadła się tylko podczas chrzcin, wesel czy świąt kościelnych. Najadano się wtedy do syta, dostarczając upragnionych wrażeń podniebieniu, a jednocześnie starając się najeść »na zapas«. Wiedzano bowiem, że najbliższe dni znowu przyniosą niedosyt jada. Zjawisko to występowało nie tylko pośród ludności chłopskiej czy małomiasteczkowej, lecz także u biedującej drobnej szlachty, która sejmiki i aranżowane przez panów zjazdy traktowała przede wszystkim jako możliwość objedzenia się. Przeladowanie nie przyzwyczajonych do mięs i tłuszczów żołądków prowadziło oczywiście do rozmaitych powikłań chorobowych, a nawet zejść śmier-

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>11</sup> Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie*, Łódź 1975, s. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 14.

telnych. Szczególnie fakty takie miały miejsce w okresie Wielkanocy i innych świąt następujących po surowych postach. Wygłodzona ludność dosłownie rzucała się na świąteczne jaja, szynki, kiełbasy”<sup>13</sup>.

Pod koniec XVIII w., idąc za przykładem króla Stasia, amatora biesiad literackich, wypowiedziano energiczną walkę obżarstwu i otyłości oraz zaczęto reformować naszą gastronomię. Ważną stawać się zaczęła jakość spożywanych potraw i lekkość kuchni wg wzorów francuskich. Przemiany nie sięgały jednak szerzej i głębiej. „Zmiany były [...] powierzchniowe i zachodziły jedynie w kręgach popisujących się modną »francuską kuchnią«. Stół masowy, podstawowy pozostał do końca wieku poza zasięgiem tych wpływów”<sup>14</sup>. Ekscentryczność zdobienia stołu — charakterystyczne dla baroku pieczone w całości dziki, prosięta, drób, przyozdabiane barwnie i w wyszukany sposób, fantastyczne dzieła cukiernicze — przetrwała czasy rokoka, a w reliktowych formach także i czasy późniejsze.

Dzisiejszy świąteczny stół biesiadny w każdej już warstwie społecznej przykryty jest obrusem. Rzadkie też są domy nie dysponujące nakryciem (talerze i sztućce), wystarczającym dla każdego gościa, jeśli uczestnictwo nie przekracza zasięgu małych grup. Rozszerzone uczestnictwo, na przykład z okazji wesela, uruchamia zwykle pomoc krewnych lub punktów usługowych wypożyczających przedmioty gospodarstwa domowego.

„Odpowiednie usadowienie gości zależnie od ich dostojności” okazuje się ważne przy większej liczbie uczestników, choć i w takich przypadkach „dostojność” wiązana bywa raczej z przynależnością gości do starszych pokoleń, niż do wyższej pozycji społecznej czy cywilnego stanu. Niegdyś polska pani domu, dysponująca służbą, w wielu rodzinach zajmowała przy stole pierwsze miejsce (u szczytu stołu lub w centrum „podkowy”). Ustępowała go bardzo rzadko tylko dostojnym starszym paniom, jeżeli chciała je szczególnie uhonorować<sup>15</sup>. W dawnej rodzinie chłopskiej w rogu ławy, pod świętym obrazem było miejsce najważniejsze, zasiadane przez gospodarza. Gospodyni, podając do stołu, siadała na miejscu pośledniejszym, nieodległym od pieca i garnków. Dzisiaj panie wielkowiejskich domów (poza nielicznymi wyjątkami, posiadającymi pomoce domowe) dla zaoszczędzenia nóg i czasu czynią to samo, co wiejskie gospodynie. Mąż jednak nie siada na miejscu pryncypialnym, więc

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 22—23.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>15</sup> Mąż siedział skromnie obok pani domu, ale już nie u szczytu stołu, inaczej niż np. w patriarchalnych domach angielskich, gdzie zawsze zajmował pierwsze miejsce.

struktura rodziny na ogół nie znajduje swojego odwzorowania w przydziale biesiadnej przestrzeni, chyba że zakres uczestnictwa obejmuje przedstawiciela(kę) najstarszego pokolenia. Nie bez znaczenia dla braku tego związku bywa także nikłość powierzchni jadalnego stołu.

Wesele w domu czy w lokalu stawia nieraz przed jego organizatorami problem rozsadzania gości przy stole w całej jego wadze i ostrości. Świadczą o tym między innymi liczne zapytania w listach czytelników do redakcji czasopism prowadzących obyczajowe „kąciki”. Nawet w bardzo tradycyjnych rodzinach sprawa ta bywa „łamigłówką” i wymaga pewnego zastanowienia.

„Rozmieszczenie gości przy stole to też cała łamigłówka, by uszanować starszeństwo, pierwszeństwo, dobrać paniom odpowiednich sąsiadów i na odwrót. Młoda para siedzi w środku, przy panie młodej jej teść, przy panu młodym teściowa, matka panny młodej, obok niej ksiądz, który dawał ślub; naprzeciwko pozostała para rodziców, a dalej według wymienionych zasad”.

„Prynuka” wychodzi dziś z mody, a w każdym razie „nie wypada” zapraszać gości w sposób natarczywy do nadmiernego jedzenia (o wiele bardziej trwała okazuje się przy picu alkoholu). Nikt dziś na co dzień nie głoduje i nie musi objadać się od święta. Powszechność pewnej wiedzy o higienie żywienia i moda na odchudzanie działają także w tym samym kierunku. Wśród często podawanych potraw na biesiadnym stole stał się barszcz, rosół, bigos i mięsne pieczenie.

Zelzały posty i nikt się teraz gwałtownie nie rzuca na „święcone”, choć zdarza się dość często, że osoby zmuszone ze względu na stan zdrowia do codziennej dietetycznej kuchni, ulegając pokusie, odstępują od niej w dniach świątecznych i przysparzają pracy personelowi pogotowia ratunkowego.

W czasach saskich „pito dużo za dużo”. „Człek nad apetyt jeść nie może, pić może”, mówiło stare przysłowie, pito więc nad miarę” — stwierdza Jan Stanisław Bystron. Wiek XVI określa ten autor jako wstrzemięźliwy, ale „stopniowo, wraz z upadkiem wyższych aspiracji kulturalnych, pacyfikacją kraju i wzrostem zamożności przeciętnego szlachcica, splawiającego zboże do Gdańska, pijaństwo stało się czymś powszechnym, dobrze widzianym, prawie że towarzysko obowiązującym [...] Rozwielmożnienie się pijaństwa i podniesienie go do zasady towarzyskiego życia nastąpiło w ciągu wieku siedemnastego, do szczytu doszło w następnym stuleciu. Kaznodzieje i satyrycy siedemnastego wieku karzą wytrwale pijackie zwyczaje; za czasów saskich, zdaje się, pogodzono się z tym zupełnie”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Bystron, *op. cit.*, s. 184.

Nieco inne zdanie w tej sprawie ma Zbigniew Kuchowicz: „W publikacjach traktujących o obyczajach staropolskich często wspomina się o straszliwym, panującym nagminnie w Polsce XVII—XVIII wieku pijaństwie, którym rzekomo ogarnięte były wszystkie warstwy społeczne. W fakcie tym upatruje się wręcz wadę narodową. Badania źródłowe, jakie przeprowadzono na ten temat w ostatnich latach, rzucają nieco odmienne światło na to zagadnienie. Można śmiało stwierdzić, iż powszechne do niedawna opinie o demonicznym wręcz i specyficznym dla stosunków polskich pijaństwie są powierzchowne i wyolbrzymione. Pijaństwo nie było w Polsce tak powszechne, jak się to do niedawna sądziło. Panowało ono przede wszystkim wśród zamożnych, a więc wśród wąskich tylko kręgów społecznych. Pijatyki, którym hołdowali osławieni opoje szlacheccy saskiej doby, nie były typowe dla całego społeczeństwa. Należy również podkreślić, że spożywanie trunków miało w tych czasach bardziej złożony charakter i nie można go mierzyć dzisiejszymi kryteriami”<sup>17</sup>. W dalszym ciągu swoich wywodów autor ten podkreśla odmienną rolę warunków życia ówczesnych ludzi i żywieniową rolę piwa, miodów i win, a także lecznicze zastosowania alkoholu i jego istotną rolę w wielu tradycyjnych zwyczajach i obrzędach. Oczywiście przede wszystkim był jednak trunek traktowany jako używka, dostarczająca specyficznych podnieć, jednakże nie konsumowano jej żywiołowo, bez społecznej regulacji i kulturalnej oprawy: „w obyczajowości polskiej wytworzyła się swoista kultura picia alkoholu, która polegała nie tylko na picciu, lecz także na kultywowaniu rozmaitych tradycji, zwyczajów itd. Znalazło to odbicie zarówno w istnieniu szerokiego asortymentu trunków, jak również i w wytworzeniu się bogatego słownictwa bachicznego i interesującej twórczości literackiej oraz w licznych, niezwykle bogatych zwyczajach bachicznych. Umiarkowane, w oczach ówczesnych, »uciechy z Bachusem« były nie tylko tolerowane, lecz wręcz zalecane, a czasem nawet gloryfikowane. Stanowiły one kapitalny element w ówczesnej kulturze obyczajowej i odgrywały dużą rolę w ówczesnym pojmowaniu pełni życia”<sup>18</sup>. Taki stosunek do alkoholu, jak pisze dalej Zbigniew Kuchowicz, pociągał za sobą niebezpieczeństwo nadużyć i prowadził nieraz do wstępnego opilstwa, nie było ono jednak typowe dla całego ówczesnego społeczeństwa. W pracach źródłowych przedstawiających rolę karczmy w towarzyskim życiu wsi ukazane jest picie alkoholu w całej jego złożonej społeczno-kulturalnej oprawie<sup>19</sup>.

Złożone funkcje i rola, jaką spełniał trunek, pobudzały do szerokiej

<sup>17</sup> Kuchowicz, *op. cit.*, s. 45.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>19</sup> Por. J. Burszta, *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa 1950.

twórczości o charakterze bachicznym — powstawały pieśni, przyspiewki, kuranty, facecje, fraszki, anegdoty. Jak pisze Kuchowicz, „gustowały w nich wszystkie warstwy, stąd też autorzy ich celowali w różnych pomysłach [...] Tego rodzaju twórczość reprezentowała nieraz wysoką wartość artystyczną”<sup>20</sup>, jak na przykład przesławny *Kurdesz nad kurdeszami* Franciszka Bohomolca.

W ostatnim ćwierćwieczu XVIII wieku nastąpił zmierzch mody na alkoholowe nadużycia i opilstwo. „Wiele zdziałał tu osobisty przykład Stanisława Augusta, który wręcz brzydził się pijaństwem. Pijatyki stały się niemodne, praktykowanie ich świadczyło o prymitywnych, prowincjonalnych gustach. Zmiany zachodzące w tej dziedzinie obyczajowości dostrzegali cudzoziemcy. Biester np. tak pisał: „Dawniej żadnej sprawy nie załatwiono bez uczty i pijaństwa. Zwyczaj ten jednak szybko zanika, ponieważ król i jego rodzina świecą przykładem wstrzemięźliwości”<sup>21</sup>.

Umiar i wstrzemięźliwość, te apollińskie cechy kultury staropolskiej, którym służyły powszechnie niegdyś respektowane biesiadne zwyczaje, zagrożone były, a nawet wypierane przez żywiołowe, dionizyjskie<sup>22</sup> rozpasanie czasów saskich (na pewno zresztą nie większe niż w wielu innych krajach Europy w tym okresie czasu).

Zbigniew Kuchowicz przeciwstawił się poglądom głoszącym typowość i powszechność opilstwa w społeczeństwie tamtego okresu naszej historii. Tym bardziej w czasach późniejszych, w czasach niewoli, powstań i represji, polskie biesiadowanie daleko odbiegało od funkcjonujących we współczesnej społecznej świadomości saskich stereotypów. Z braku naukowych opracowań w tej dziedzinie warto chyba przypomnieć, choć być może wyidealizowany, ale przecież bardzo prawdopodobny wzór dawnego polskiego biesiadowania, zarysowany w obrazie „ostatniej uczty staropolskiej” z dwunastej księgi *Pana Tadeusza*. Rzeczywiste zachowania w różnych środowiskach i w różnych okresach czasu mniej lub więcej do niego się zbliżały.

Umiar i wstrzemięźliwość obowiązywały zawsze szczególnie żeńską część biesiadników. Trudno przecież nawet przypuszczać, że noszące narodową żalobę polskie kobiety nadużywały napojów alkoholowych w wieku XIX. Ale i dawniej nie było w zwyczaju, aby kobiety piły trunki,

<sup>20</sup> Kuchowicz, op. cit., s. 78—79.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 77. Zamieszczony w tym fragmencie cytat J. E. Biestera pochodzi z *Kilka listów o Polsce pisanych latem 1791 roku*, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców...*, t. II, s. 229.

<sup>22</sup> Por. wyodrębnione przez R. Benedict dwa typy kultur (*Wzory kultury*, Warszawa 1965). Typ apolliński charakteryzuje umiar, opanowanie, dążenie do wyeliminowania konfliktu, a typ dionizyjski — gwałtowność i uniesienie.

nie było też w zwyczaju, aby słuchały „nieprzystojnych” żartów i wulgarnych opowieści. „Kobiety winny były demonstrować swą wstrzeźliwość, o ile więc zasiadały przy jakimś bankiecie, najczęściej weselnym, dotykały tylko ustami pełnych kielichów na znak, że biorą udział w toastach”<sup>23</sup>.

Dziewiętnastowieczne i późniejsze mowy weselne w swojej treści łączyły nieraz wartości rodzinne z narodowymi. Oto mowa wygłoszona w 1918 roku przez pradiadka jednej z uczestniczek niniejszych badań na weselu jej dziadków:

„Talizmanem szczęścia to Wasze wzajemne przywiązanie oparte nie tyle na zewnętrznych i światowych względach, ile raczej na braterstwie Waszych dusz szlachetnych i podniosłych, na wspólnym umiłowaniu tych ideałów, które przyświecały Waszym ojcom i dziadom i Wam dziś świecą. Cięży na nas wszystkich obowiązek, aby w gmach życia ojców zamienić mogiłę. Powstająca z grobu ojczyzna bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje silnych i dzielnych rąk. Musicie z rąk nas, starszych, przyjąć tę gorejącą pochodnię narodowego życia i nieść dalej i dalej, aż w każdym polskim pałacu i w każdej polskiej chacie rozplómieni się prawdziwa miłość ojczyzny i poczucie obowiązków dla niej. Nie wątpię, że potraficie pogodzić wzajemną miłość do siebie z obowiązkami dla Ojczyzny i że tym pełniejsze w domu szczęście znajdziecie, gdy ono będzie w Ojczyźnie”.

Jednym ze zwyczajów związanych z gościnnością, biesiadą, otwartością domu było prowadzenie „księgi gości”: „Moja mama pamięta jeszcze niektóre wierszyki okolicznościowe z »księgi gości« z domu dziadków (rodziców mamy). Pierwszy z nich zadedykował mojej babce Ludwik Hieronim Morstin, podobno uroczy człowiek, choć mało znający się na gospodarstwie wiejskim:

»Dom poznaje się po wołu  
i po pani, i po stołu —  
Mówił Pol Wincenty.  
Nie widziałem tutaj wołu,  
Co do Pani i do stołu  
Moje komplementy«.

„Inny wiersz — bardzo smutny — wpisał do księgi gości Jan Rostrowski podczas swego pobytu u nas, wkrótce po śmierci swego ojca, Karola Huberta, a zaczynał się tak:

»Nie chciał wieńców, bo martwe ozdabiają ciała,  
Nie chciał mów — bo są puste i jak cymbał brzmiające,  
Chciał, by zamiast orkiestry nad grobem mu grała  
Kapela drzew szumiących zapatrzona w słońce“.

<sup>23</sup> Bystron, *op. cit.*, s. 186.



Jak dziś wyglądają domowe świąteczne biesiady, organizowane w mieszkaniach wielkomiejskich? Nadal, i już powszechnie, przywiązują się duże znaczenie do biesiadnego stołu i do jego estetyki. Często, i to w najrozmaitszych warstwach i środowiskach spotkać można dekoracje kwiatowe, żywe światło kolorowych świec w lichtarzach, specjalną, odświętną zastawę stołową na czystym białym lub kolorowym obrusie, kolorowe serwetki, zwykle do jednorazowego użycia. Większe zrównanie społeczno-ekonomicznych różnic spowodowało też złagodzenie ostrego dawniej w biedniejszych warstwach kontrastu pomiędzy stołem codziennym a świątecznym. Można dziś mówić o uniformizacji biesiadowania i biesiadnego stołu w obrębie bardzo szerokich mas ludności wielkomiejskiej, w której skład wchodzi zarówno umysłowi, jak i fizyczni pracownicy. U biesiadnego stołu weselnego, zastawionego z reguły „elegancko”, „po pańsku” między różnego rodzaju gatunkami napojów i wyrafinowanymi sałatkami, pasztecikami itd., skanduje się dziś powszechnie plebejskie „gorzko, gorzko”, a czasem obok takiego biesiadnego stołu praktykuje się relikty ludowych oczepin, także zresztą nieraz i w domach starej inteligencji.

Trzeba jednak zaznaczyć, że pozadomowe zaangażowania i zainteresowania kobiet zredukowały znacznie wyrafinowanie domowej sztuki kulinarnej w domach, w których rozkosze podniebienia były niegdyś bardzo ważne. Oto jedna z ilustrujących ten fakt wypowiedzi:

„Przysięgałam sobie, że w moim domu nie będzie tego, że nie mogę dopuścić, by wszystko obracało się tylko wokół kuchni i stołu, bym na chwilę nie mogła przysiąść z gośćmi i porozmawiać, bo stale trzeba coś podgrzać, ostudzić, zmienić itd.”

Ten namiętny bunt młodej kobiety, przywracając słowu „biesiada” jego starodawne znaczenie, wskazuje jednocześnie jako właściwe dla pani domu miejsce w pokoju, przy stole z gośćmi, a nie w kuchni.

Wystawność i „rozmiary” przyjęć zależą od wielu czynników, wśród których czynnikiem podstawowym są finansowe możliwości rodziny oraz środowiskowe wzory biesiadowania. Urządzenie weselnego przyjęcia w rodzinach podmiejskich kosztuje kilkadziesiąt tysięcy złotych. Przy tej samej liczbie uczestników koszt takiego przyjęcia w rodzinach starej inteligencji mieści się nieraz w kilku tysiącach: „Przyjęcie miało charakter cocktailu, były same słodkie rzeczy, tj. torty, ciasta, wina, kawa i herbata. Ponieważ obecnych było masę osób (przeszło 50), nie sposób było inaczej zaaranżować przyjęcia, ze względów finansowych (koszt przyjęcia nie przekroczył 3000 zł), jak i z braku miejsca, ponieważ nie byłoby gdzie usiąść w takim dużym gronie. Większość gości stała grupkami i rozmawiała, popijając i jedząc słodczyce na stojąco. W trakcie przyjęcia weselnego obaj ojcowie rodzin wypowiedzieli uroczyste mowy. Było

to jakby przekazanie panny młodej drugiej rodzinie i błogosławieństwo dane młodej parze. Pod koniec przyjęcia para pożegnała się z rodzicami, którzy pobłogosławili im na drogę, i wyruszyła do swojego nowego domu. Do samochodu, którym odjechali, zapakowano kwiaty, które otrzymali, i prezenty. W trzy dni później, już w mieszkaniu młodej pary, odbyła się prywatka weselna dla młodego pokolenia — znajomych i krewnych nowożeńców, ponieważ w przyjęciu uroczystym brało udział przeważnie starsze pokolenie. Koszt tej prywatki nie przekroczył pięciuset złotych”.

Alkohol utracił na ogół wiele swoich dawnych, ważnych funkcji, na przykład żywieniową i zdrowotną, zatrzymując głównie najbardziej dla siebie swoistą funkcję podniecającą — używki redukującej napięcie i „rozwiązującej języki”. Jednak, coraz częściej pojawiający się przy różnych okazjach szampan pełni w niektórych rodzinach funkcję prestiżowego wskaźnika, symbolu dobrobytu, dostępnego niegdyś tylko ludziom bardzo zamożnym (stereotyp — „szampańskie życie”). Podobną funkcję pełnią też nieraz koniaki i likiery.

Bachiczne zwyczaje zredukowane zostały na ogół do reliktowych, bezoracyjnych, czasem dowcipnych, ale często nader nieporadnych toastów. Wśród badanych rodzin znalazło się zaledwie kilka, w których zanotowano zwyczaj wygłaszania oracji i rozbudowanych toastów weselnych. Oto jeden z tych nielicznych przypadków: „Pierwszy toast wznosi ojciec panny młodej, zwracając się do młodej pary oraz ewentualnie do rodziny zięcia, chyba że później ktoś specjalnie przemówi witając i chwalać tę rodzinę. Drugi przemawia ojciec pana młodego i wznosi zdrowie rodziny synowej. Każdy z mówców pilnie przedtem przestudiował dzieje nowej rodziny, by móc podkreślić w przemówieniu wszystkie pozytywy. Z opowiadań wiem, że przed wojną bywało jeszcze wznoszone zdrowie duchowieństwa i zdrowie Rzeczypospolitej. Jeśli który z panów chce jeszcze coś powiedzieć, czyni to po przemówieniach ojców. Oczywiście przemawiają tylko mężczyźni, a na końcu, przy szampanie (dawniej przy węgryzynie) przyjaciel lub krewny wznosi toast »kochajmy się« w tonie serdecznym i lekkim. Mój brat, któremu przypadł ten toast na opisywanym ślubie, opiewał tu zalotność polskich pań, rycerski obyczaj mężczyzn wobec nich, jednocześnie delikatnie uprzedzał młodego małżonka o pantofelku, pod który dostanie się on nieuchronnie”.

I przypadek drugi, ukazujący rodzinny snobizm i brak taktu w przemówieniach, w sytuacji zawierania małżeństwa mieszanego pod względem środowiskowej przynależności młodych: „Dalszy ciąg uroczystości odbył się prawie bez zakłóceń. Piszę celowo »prawie«, bo pewien zgrzyt powstał przy rozsadzaniu gości przy stole. Mama nasza już właśnie zasiadała na wyznaczonym dla siebie miejscu, gdy obok niej znalazł się

dość radosny ojciec panny młodej z kieliszkiem w garści i trącając mamę w bok krzyknął jej do ucha: napijmy się wreszcie! Mama była damą pełną rezerwy i takie zachowanie mogło ją nieco zaszokować, ale zachowała się dzielnie, uspokajając zapaly do picia swego sąsiada. Niezbyt dobrze były dobrane tematy przemówień weselnych podczas obiadu. Otóż wydaje mi się, że zwykle rodzina panny młodej, to znaczy ktoś z jej przedstawicieli, podnosi zasługi rodziny narzeczonego i odwrotnie — przedstawiciel rodziny pana młodego przygotowuje nieco »ciepłych« słów na temat panny młodej lub jej rodziny. Tutaj było nieco inaczej, a mianowicie dwaj kolejni przedstawiciele naszej rodziny sławili niektórych jej członków i dopiero pod koniec przemówienia jeden z nich wspomniał, że rodzina nasza wyraża radość z powodu włączenia do niej tak zacnej osoby, jaką jest młoda małżonka. Wymienił parę miłych słów pod jej adresem, więc być może obie te »mowy« nie były poczytane za złe naszej rodzinie, choć z »tamtej strony« nikt nie przemawiał. Po skończonym obiedzie podeszła do mnie bardzo godnie i sympatycznie wyglądająca matka mojej nowej bratowej ze słowami: czuję do pani sympatię i zaufanie, więc muszę pani coś powiedzieć: Lubię bardzo pani brata, ale małżeństwo w obecnej dobie jest narażone na wiele trudności i niebezpieczeństw. Obawiam się, że gdyby pożycie ich nie układało się zgodnie, to rodzina pani powiedziałaby: »jak mogło by być inaczej, skoro Tadek ożenił się z panną Noga? Widocznie nie umiała się dostosować do nowego środowiska«. A przecież tyle jest innych powodów, dla których małżeństwo może nie być szczęśliwe — zakończyła swój wywód starsza pani. Od tej chwili minęło 17 lat i jeśli ktoś w tym związku nie zawsze stawał »na wysokości zadania«, to raczej mój brat, wychowany właściwie bez domu i bez ojca (wojna zaczęła się, gdy miał 4 lata). Mimo różnych trudności stanowią małżeństwo oparte na wielkiej przyjaźni i zaufaniu. Ogólne wrażenie z owego wesela pozostało mi w pamięci jako nieco sztywny nastrój, ponieważ goście na ogół nie znali się, bo obie rodziny, jak wspomniałam, poznały się dopiero na ślubie, a koleżanki i koledzy państwa młodych byli nieco onieśmieleni obecnością starszego pokolenia i wielu nie znanych sobie osób”.

W wielkomiejskim, modernizowanym środowisku zupełną rzadkością są kultywowane niegdyś w starych inteligenckich rodzinach „mowy”, znikły anegdoty i „facecje”, zarzucono też prawie już powszechnie tradycyjne chłopskie przyspiewki i ludowe „bajania”, nie ma dostojnych polonezów i oberków (ciasnota i akustyczność mieszkań!)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Architektoniczno-urbanistyczne uwarunkowania kulturalnej oprawy domowych uroczystości w satyrycznym skrócie przedstawił L. J. Kern w utworze zatytułowanym *Imieniny po polsku*, „Przekrój”, 1978, nr 1757.

Rzadko kiedy tańczy się wiele. Siedzenie przez wiele godzin przy zastawionym stole to najczęstsza pozycja fizyczna biesiadników. Jeśli są tańce, to ich repertuar (gdy obecne są co najmniej dwa pokolenia) łączy w sobie tradycję z „nowoczesnością”: obok aktualnie modnych tańców (dla młodzieży) walce, tanga, polki (dla wszystkich). Muzyka „żywa” ostała się jedynie na podmiejskich weselach. Na ogół zaś muzyczna oprawa biesiadowania jest „mechaniczna”. Uczestnicząc na wielu weselach, spotykałam się zresztą wielokrotnie z dezaprobatą takiej oprawy ze strony osób starszych, pochodzących z terenów wiejskich. W czasie badań natrafiono zaledwie na kilka przypadków świątecznego amatorskiego „muzykowania”. Równie rzadko występuje recytowanie wierszy i uprawianie różnych gier towarzyskich (szachy, warcaby) po spożyciu posiłku przy biesiadnym stole.

Pozostał natomiast (i powszechnie występuje) sam rdzeń prądowej biesiady: „zasiadanie, zgromadzenie, rozmowa” przy stole zastawionym jadłem i napitkiem. Opowieść, śpiew i taniec w znacznej części przejęły w kulturze domu i przekazują — nieraz w znakomitym wykonaniu — środki masowego oddziaływania<sup>25</sup>, głównie telewizja oraz płyto-we i taśmowe nagrania.

W wielu kulturach, a również i w naszej kulturze staropolskiej, ale także i w nowszej, późniejszej ważną rolę w całokształcie domowej kultury zabawy odgrywał zbiorowy śpiew, integrujący grupę uczestników i dający jednostkom fizjologiczny i nerwowo-psychiczny wypoczynek. Na tym polu dostrzec można wyraźny regres w porównaniu do lat przedwojennych i wczesnych lat powojennych. Dziś w domu śpiewa się rzadko. Szczególnie zaś rzadko śpiewa młodzież. Starsi nieraz w razie potrzeby przypominają sobie z trudem wyrwane z całości zwrotki kolęd oraz ludowych, partyzanckich czy wojskowych piosenek. Młodzi czasami tylko znają pierwsze zwrotki pieśni śpiewanych przez starsze pokolenie. Jeśli czasem śpiewają, to „przeboje” z radia lub telewizji; rzadko też znają piosenki ze szkoły. Szkoła uczy dziś chyba raczej teorii muzyki niż kulturalnego wyrażania radości życia w zbiorowym śpiewie.

Imieniny, urodziny, wesela, rocznice ślubu i inne uroczystości mieszczą w sobie zwyczajowy wzór właśnie tego rodzaju ekspresji. Ogranicza się ona jednak zwykle do mniej lub bardziej nieestetycznego odśpiewywania po kilka razy wiwatu „Sto lat”. Stosunkowo najbardziej rozśpiewywane są rodziny podmiejskie uwzględniające zresztą w swoim repertuarze piosenki, których teksty określić można jako dosadnie rubaszne.

---

<sup>25</sup> W demokratycznych społeczeństwach, w których istnieje autentyczny dialog pomiędzy nadawcami a odbiorcami, właściwsza wydaje się nazwa — „środki społeczno-kulturalnej komunikacji”.

Częściej też można uczestniczyć w „rozśpiewanym” i „roztańczonym” weselu w rodzinach wiejskiego pochodzenia.

Rubasznosc, a nawet wulgarnosc spotkac tez mozna nieraz w kulturze swietowania u mlodziezy zamieszkałej w centrum miasta. Jako ilustracja posluzyc tu moze jedno z licznych wesel, ktore stanowily przedmiot mojej obserwacji. Bylo to wesele mlodych absolwentow studiow uniwersyteckich, odbywajace sie w ciasnym mieszkaniu rodzicow panny mlodej posiadajacych rowniez uniwersyteckie wyksztalzenie. Rodzina nastawiona byla na sukces materialny i zawodowa kariere, wewnetrznie sklóciona, a nawet faktycznie (choć nieformalnie) rozbita. Po sutym i nader urozmaiconym posiłku i po wychyleniu kielichow z weselnym szampanem „za zdrowie mlodej pary” podochocone druhny (kolezanki panny mlodej ze studiow) postanowily urzadzic „oczepiny”. Ta parodia szacownego niegdyś obrzedu polegala glownie na wielokrotnym podrzucaniu pod sufit i łapaniu slubnego przybrania glowy, stanowiacego szczatkowa forme mirtowego wianka, dawnego symbolu „cnotliwosci” narzeczonej. Czynnosc ta utracila juz tutaj swoja funkcje wróżbiarska — wrózenie pierwszenstwa zamazpójscia dziewcząt. W trakcie tej zabawy podchmielone nieco dziewczęta spiewaly tzw. czastuszki, krótkie przyspiewki o tematyce dalekiej od spraw malzenstwa i rodziny, a dosyc wulgarne w doborze slow. Obserwujac reakcje pozostalych uczestnikow, stwierdzilam zażenowanie u pana mlodego i niepewne nieco spojrzenie gospodarzy wesela — rodzicow panny mlodej. Po wyczerpaniu sie repertuaru piosek tego typu poprosilam o kontynuowanie zbiorowego spiewu. Bezskutecznie, bo zadnych innych utworow dziewczęta nie znaly.

Takie „oczepiny”, jak to wynika z zebranych opisow, rozmow i obserwacji, nie sa typowe dla wielkomiejskich wesel. Jednak takze i nietypowe przypadki sa jakimś sygnalem problemu, sprowadzajacego sie do pytania postawionego w piosence Wojciecha Mlynarskiego: „Jak sie bawic?” Mlodzię informowala zreszta czesto o braku atmosfery swobodnej zabawy na roznych karnawalowych imprezach. Oto jeden z przykladow: „Karnawal zas jako taki w zasadzie teraz nie istnieje. Od czasu do czasu jakaś instytucja wyda bal, ale nie ma juz tej atmosfery zabawy karnawalu, jaka znamy z opowiadani babc. Moze ludzie nie umieja juz sie bawic, moze sa zbyt zmeczeni pracą, zbyt zaabsorbowani sprawami finansowo-domowymi, aby bawic sie wesoło i swobodnie?”

Wymieniajac menu mlodzięzowych „prywatów”, dziewczęta i chłopcy informuja o „duzej ilosci napojow alkoholowych”, konsumowanych takze i przez dziewczęta, ktore teraz juz nie tylko symbolicznie dotykaja wargami brzegow kielicha, podobnie jak kobiety na terenie rodzinnego domu. Jest to zjawisko w kulturze rodziny nowe, symptomatyczne dla wspolczesnych miejsko-przemyslowych spoleczenstw, w ktorych obok

alkoholików pojawiają się też alkoholiczki. Nie trzeba dodawać, jak jest ono niebezpieczne zarówno dla świątecznej, jak i dla codziennej kultury rodziny. Jednak nadużywanie alkoholu nadal znacznie częściej występuje u mężczyzn, o czym z dużą dezaprobatą i troską o całość rodziny informują głównie badane dziewczęta.

W świetle wypowiedzi badanej młodzieży udział dziecka w domowym biesiadowaniu dorosłych jest dziś zjawiskiem powszechniejszym niż w dzieciństwie rodziców, kiedy to w wielu miejskich rodzinach izolowano dzieci i powierzano opiekunkom nawet wtedy, gdy biesiadowanie było pełne umiaru i odbywało się w bardzo ceremonialnej oprawie. Obserwacja ta koresponduje z wynikami badań Andrzeja Święckiego, wskazującymi na niebezpieczne zjawisko wczesnego rozpoczynania picia alkoholu przez dzieci i młodzież. W rodzinach pijackich degeneracja zwyczajów posuwa się bowiem do „prynuki” stosowanej wobec dzieci.

Niedostatek aktywnych, a moralnie godziwych form zabawy biesiadnej utrzymującej m.in. w ryzach spożywanie alkoholu jest prawdopodobnie — obok braku wyższych aspiracji kulturalnych — jednym z istotnych czynników wpływających na jego nadużywanie (pięć milionów nadmiernie pijących, a więc dwadzieścia milionów żyjących w orbicie alkoholowych nadużyć!). Wiąże się z tym nasilenie się dionizyjskiego nurtu w świątecznym domowym świętowaniu, a nieraz też degenerowanie się zwyczajów biesiadnych. „Ludzkie” i „polityczne”, podtrzymujące umiar i ład społeczno-kulturowy, nabierają wtedy cech hulaszczyczych wybryków, rozkładających strukturę i kulturę rodziny i społeczeństwa.

IRENA GUDOWSKA

## OGRODY JAPONII

Treść: Wstęp. — Zarys historii sztuki ogrodowej w Japonii. — Ogólna charakterystyka sztuki Japonii. — Tradycja w kształtowaniu ogrodów w Japonii. — Podstawowe elementy ogrodów japońskich: rzeźba terenu; woda; roślinność; głazy i kamienie; mała architektura ogrodowa. — Efekty dźwiękowe w ogrodach japońskich. — Charakterystyka wybranych obiektów: Kinkaku-dzi — Złoty Pawilon; ogród Rjoan-dzi; ogród Katsura-Rikju w okolicach Kioto. — Współczesne przemiany w kształtowaniu ogrodów w Japonii. — Zakończenie. — Aneks: Okresy historyczne w sztuce Japonii.

### WSTĘP

Japońska sztuka ogrodowa czerpie swoje tradycje już z IV wieku n.e. Jest więc ona bardzo bogata w doświadczenia, na które złożyła się nadzwyczaj wnikliwa umiejętność obserwacji zjawisk wyępujących w przyrodzie, wysoki zmysł estetyczny oraz praca wielu pokoleń rodzimych twórców: architektów krajobrazu i ogrodników.

W ostatnich latach sztuka ta zaczęła inspirować wielu architektów krajobrazu na świecie. Poprzednio, w wiekach XVIII—XIX, w europejskich parkach krajobrazowych występowały niektóre akcenty ogrodów Wschodu, były to jednak wyłącznie elementy chińskie, na przykład w Polsce altany chińskie w Puławach i Wilanowie. Obecnie na Zachodzie stały się modne przydomowe ogródki projektowane na wzór japoński. W Polsce natomiast najbardziej znane są współcześnie założone: ogród japoński w Parku Miejskim we Wrocławiu, będący miniaturą Złotego Pawilonu koło Kioto, oraz zmodernizowany ogród japoński w Parku Kultury i Wypoczynku w Chorzowie zaprojektowany przez E. Bartmana.

W artykule tym ukazano charakterystykę japońskiej sztuki ogrodowej i przebieg jej rozwoju na przestrzeni wieków oraz jej najwyższe wartości ze szczególnym podkreśleniem roli symbolizmu w kształtowaniu przestrzeni.

Wszystkie wybrane przykłady obiektów znajdują się w okolicach byłej stolicy, Kioto, niegdyś centrum kulturalnego i politycznego kraju. Nie oznacza to jednak, że tylko tam spotykane są zabytki ogrodnictwa japońskiego. Są one rozsiane po wszystkich byłych prefekturach magnackich Japonii. Wiele ciekawych obiektów znajduje się również w miastach Nara, Kamakura, Tokio i in.

W celu ułatwienia czytania artykułu na końcu załączono aneks, w którym wypisano w kolejności chronologicznej wszystkie okresy rozwoju historycznego sztuki (a więc także sztuki ogrodowej) Japonii.

### OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA SZTUKI JAPONII

Sztuka jako odrębna wartość kulturowa pojawiła się w Japonii ok. VIII tysiąclecia p.n.e., kiedy to zaczęto wytwarzać naczynia ceramiczne. Ten pierwotny okres sztuki japońskiej został nazwany przez historyków okresem ceramiki sznurowej (*dziomon*<sup>1</sup>), od charakterystycznego odcisku plecionki sznurowej używanej do celów zdobniczych lub jako konstrukcja pomocnicza przy formowaniu naczynia<sup>2</sup>. Ceramika ta z czasem coraz bardziej funkcjonalna i bogata w zdobienia jest niesłychanie cennym zabytkiem kultury materialnej Japonii i osiągnięciem rodzimym, nie wykazującym żadnych obcych wpływów<sup>3</sup>. Głównym jednak surowcem do wyrobu większości przedmiotów codziennego użytku pozostał kamień.

W III w. przed n.e. nastąpił schyłek ery kamienia jako podstawowego tworzywa. Wówczas to z kontynentu azjatyckiego zaczęto importować brąz oraz niektóre metale. Jest to tzw. okres jajoi (III w. przed n.e. — III w. n.e.), od którego datują się początki wpływów chińskich i koreańskich. Wpływy te przyniosły szereg nowych umiejętności i technik, jak obróbka metalu czy uprawa ryżu, wtedy też wyłoniła się istniejąca po dziś dzień religia sinto. Pojawiły się także pierwsze w Japonii świątynie, które chociaż nie dochowały się do dzisiejszych czasów, zostały uwiecznione jako wizerunki architektury okresu jajoi m.in. na kłoszach dzwonów (*dotaku*), zwierciadłach i ostrzach dzied.

Coraz ściślejsze związki z kontynentem azjatyckim spowodowały dotarcie do Japonii piśmiennictwa chińskiego i filozofii Konfucjusza oraz — co się z tym bezpośrednio wiąże — buddyzmu. Buddyzm wywarł tak ogromny wpływ na kulturę Japonii, że moment jego poja-

<sup>1</sup> Pisownia według transkrypcji polskiej.

<sup>2</sup> W. Kotański, *Sztuka Japonii*, Warszawa 1974, s. 15; W. A. Bunin, *Japonskoje iszkustwo*, Moskwa 1959; L. Rodziejcz, *Historia sztuki japońskiej i koreańskiej*, Łódź 1955.

<sup>3</sup> Kotański, *op. cit.*, s. 19.



wienia się (IV w. n.e.<sup>4</sup>) uważany jest często za właściwy początek sztuki japońskiej<sup>5</sup>. Oparte na buddyzmie chińskie widzenie świata, chińskie metody artystyczne i dzieła sztuki zyskały sobie w Japonii wielkie uznanie, co uwidoczniło się w takich dziedzinach, jak malarstwo (historyczne i rodzajowe), grafika, sztuka dekoracyjna (tkaniny i ceramika), literatura (poezja), architektura i kształtowanie krajobrazu. Zabytki sztuki japońskiej owych czasów są tak łudząco podobne do chińskich, że niekiedy nawet specjalistom trudno jest określić pochodzenie danego dzieła.

W późniejszych wiekach (okres Heian, lata 946—1187 n.e.) stopniowo jednak dochodziły do głosu upodobania charakterystyczne dla mieszkańców wysp japońskich. Coraz częściej miejscowi twórcy świadomie szukali własnej drogi. W malarstwie japońska subtelność wykonania malowideł zaczęła dorównywać chińskiej. Malarstwo historyczne i rodzajowe zajmowało zresztą w Japonii pozycję dużo ważniejszą niż w Chinach. Malarskie i graficzne umiejętności nabyte przez artystów dawnych epok dzięki odtwarzaniu przyrody zaczęły służyć ukazywaniu człowieka, jego życia, obyczajów, ubioru.

Sztuka dekoracyjna, która przez wiele wieków służyła wystrojowi wewnątrz wielkiej architektury świeckiej i sakralnej, została z czasem oddana do użytku codziennego. W tych przedmiotach sztuki spotyka się niemal wszystkie ulubione motywy japońskie, które stopniowo jednak zatraciły swoje pierwotne znaczenie: np. wizerunki smoków umieszczone jako ornamenty świątyń stały się elementem zdobniczym codziennego stroju kobiet, zaś miniatury krajobrazu japońskiego w ogrodach mnichów buddyjskich, pomagające myślicielom w medytacjach, zdobią teraz naczynia, zabawki, wachlarze. Także i w tych przedmiotach codziennego użytku ujawnia się japońska umiejętność obserwacji i zdolności manualne, czym tak bardzo entuzjazmowało się wielu twórców europejskich (szczególnie impresjoniści).

#### ZARYS HISTORII SZTUKI OGRODOWEJ W JAPONII

Najstarsze wiadomości dotyczące sztuki ogrodowej w Japonii datują się na lata 550—645 n.e. (okres Asuka-Suiko), choć istnieją przesłanki, że sztuka ta istniała tu znacznie wcześniej. Świadczą o tym wizerunki świątyń sintoistycznych umieszczone na przedmiotach kultury materialnej z wcześniejszych okresów historycznych. Świątynie te od początków

---

<sup>4</sup> W. Kotański, *Religie Japonii*, [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1976, s. 177; także S. Arutjunow, G. Swiętłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii*, Warszawa 1973.

<sup>5</sup> M. W. Alpatow, *Historia sztuki*, t. I, Warszawa 1969.

swego istnienia w Japonii były budowane w najbardziej atrakcyjnych miejscach, aby piękno otaczającej przyrody wprowadzało osobę wchodzącą do świątyni w odpowiedni nastrój.

W okresie Asuka-Suiko pojawiły się obok świątyń sintoistycznych buddyjskie budynki sakralne. Chociaż jedne od drugich różniły się wielkością, kształtem, wystrojem wewnątrz i budulcem, otoczenie ich było bardzo podobne i stwarzało ten sam nastrój niecodzienności, piękna i spokoju. Bezpośrednie otoczenie świątyń to ogrodzony i wysypany białym żwirem teren, wokół którego na ogół występowała bujna zieleń stanowiąca kompozycję z architekturą budynku. To powiązanie architektury z krajobrazem świadczy o starannym i przemyślanym doborze miejsca, w którym miała stanąć świątynia. Zieleń otaczająca wybrane miejsce była zachowana w stanie pierwotnym. Umiejętność znajdowania takich miejsc w krajobrazie, które mają stworzyć tło dla budowanego obiektu, jest uznawana przez współczesnych architektów krajobrazu jako element sztuki kształtowania przestrzeni. Dlatego też sztukę wyszukiwania jak najbardziej dekoracyjnego tła dla budynku, jak i troskliwe pielęgnowanie tego tła bez wprowadzania dodatkowych elementów w ukształtowaniu terenu, gatunkowości roślin czy wynoszenia innych przekształceń przestrzeni można nazwać „nieświadomą sztuką ogrodową”, gdyż twórcy świątyń nie przypuszczali, iż powstają jednocześnie załączki parku. Do dziś zachowało się w formie prawie niezmienionej kilka świątyń sintoistycznych i buddyjskich z tamtych czasów (np. Ise-dżingu, Kamo-dżindzia, Horjudzi) wraz z otaczającą szatą roślinną uważaną na równi ze świątynią za miejsce święte.

Stare źródła historyczne wspominają, że w okresie Asuka-Suiko istniały już ogrody otaczające pałace cesarskie i budynki magnackie tworzone na wzór chińskich (umieszczane wśród skał nad brzegiem wody niewielkie ogrodowe pawilony medytacji), ale żaden z tych ogrodów nie zachował się do dnia dzisiejszego<sup>6</sup>.

Właściwy początek sztuki ogrodowej datuje się na okres „dwóch sekt buddyjskich” i Heian (lata 794—1185), kiedy to Japonia dążyła do uniezależnienia się od Chin. W tym przełomowym okresie nastąpiły nieodwracalne zmiany we wszystkich dziedzinach życia Japonii, m.in. w religii i sztuce.

Wszystkie te zmiany nie pozostały bez wpływu na przyniesioną z Chin umiejętność zakładania ogrodów. Zaczęły powstawać czysto japońskie style w sztuce ogrodowej, wśród których jednym z pierwszych był *szinden-zukuri*. Ogród tego typu składał się z dwu zasadniczych

<sup>6</sup> L. Majdecki, *Historia ogrodów*, Warszawa 1972, s. 261, także W. Brodskij, *Iszkustwo Japonii VI—XV wieka*, Moskwa 1964.

części: część główna, czyli ogród centralny, znajdowała się przed budynkiem głównym posesji (zwróconym ku południowi), część drugą ogrodu stanowiło malownicze wzgórze, które zamykało piękny widok z budynku na ogród centralny<sup>7</sup>. U stóp wzgórza znajdował się podłużny staw, ciągnący się ze wschodu na zachód. Nieodzownym elementem ogrodu były dwa strumienie płynące w przeciwnych kierunkach: jeden z nich (płynący z północy na południe) stanowił doprowadzenie wody do posesji, drugi zaś spływał ze wzgórza. Oba strumienie kończyły swój bieg w stawie (często w postaci wodospadu). Ciekawym akcentem były jasne kamienie ustawione tu w różnych miejscach zgodnie z przyjętą symboliką zrozumiałą tylko dla Japończyków. Na stawie znajdowały się wyspy — jedna lub kilka — często też „przyozdobione” kamieniami. Roślinność ogrodu była również dobierana zgodnie z symboliką, istniejące drzewa i krzewy wzbogacano dodatkowymi atrakcyjnymi gatunkami, zmieniając w ten sposób formę przestrzenną ogrodu oraz zestawienie barw kwiatów i liści. Najbardziej znanym ogrodem stylu *szinden-zukuri* jest Osawa-no ike w Kioto.

Typ ogrodu *szinden* rozwinął się jeszcze bardziej w okresie Kamakura (1192—1333), ale przybrał on wówczas trochę inny charakter. Wpłynęły na to zmiany w religii, gdzie wprawdzie dominującą ideologią był nadal buddyzm, jednak rozwinęły się jego potężne odłamy, wśród których jedną z wiodących była sekta Zen<sup>8</sup>. Organizacja ta propagowała osiągnięcie przez wyznawców buddyzmu „wewnętrznej pustki”, czyli idealnego spokoju duszy. Po to, aby stworzyć warunki ułatwiające alienację i osiągnięcie tego stanu, starano się, by otoczenie myślicieli nie odwracało ich uwagi od właściwego przedmiotu kontemplacji. Główną cechą architektury Zen (i w ogóle sztuki) jest prostota i wstrzemięźliwość w zdobnictwie. W myśl Zenu zbyt dużo szczegółów stanowi przeszkodę w skupieniu i nie nastraja do poznawania natury Buddy. Każdy zenista wyznaje zasadę, że sam stanowi nieodłączną część wszechświata identyfikowanego z Buddą. Przeświadczenie to umacniane przez głębokie przeżycia duchowe daje poczucie szczęśliwości i pogody ducha.

W sztuce ogrodowej Zenu podobnie jak w architekturze również dominował spokój i prostota, a wszystko nakłaniało do kontemplacji. Podstawowym elementem ogrodów były kamienie, ustawiane tu (zgodnie z symboliką) na piasku, w płytkiej wodzie lub tworzące przejścia przez wodę. Roślinność w ogrodach sekty Zen nie była już tak bujna i barwna, dominowały tu przede wszystkim rośliny zimozielone, zapewniające niezmienną wizualną w ciągu całego roku. Przykładem założenia ogrodu-

<sup>7</sup> Majdecki, *op. cit.*, s. 262.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

wych tego okresu są ogrody przyswiałynne Zuisendzi koło Nikoido oraz Saiho-dzi w Kioto.

Ta sama skłonność w sztuce kształtowania przestrzeni miała miejsce w następnym okresie historycznym — Muromachii (1333—1573), kiedy to Zen jeszcze bardziej umocnił swoją pozycję w Japonii. Powstały wówczas jedne z najpiękniejszych i najbardziej znanych obiektów architektonicznych Japonii — Ginkaku i Kinkaku w okolicy Kioto, czyli Srebrny i Złoty Pawilon. Zasłynęły one nie tylko ze wspaniałości samych budowli, ale i z niezwyklej urody otaczających ich ogrodów. Są to ogrody typu *tsukijama*, projektowane przez wybitnych japońskich architektów krajobrazu (np. ogród Złotego Pawilonu projektował Soseki, autor wielu innych ogrodów w Kioto).

Młodszym od *tsukijama* typem ogrodu jest *hiraniwa*, czyli „ogród płaski”. Pozbawiony jest on stawów i pagórków, dominują tu kamienie i drzewa. Na poziomej płaszczyźnie imitującej wodę (odpowiednio grabiony piasek) znajdują się „wyspy”, tzn. kamienie i głazy, których ustawienie i kształt jest ściśle związane z symbolizmem idei zenistycznych. Ogrody te, projektowane początkowo przez mnichów buddyjskich, tworzone były później przez specjalnie do tego celu wynajmowanych ludzi. Byli nimi najczęściej aktorzy, najbardziej pogardzana wówczas grupa społeczna, którzy z braku środków do życia (aktorstwo, będące ich pasją uważane było przez społeczeństwo za niegodne uwagi) zmuszeni byli szukać dodatkowej pracy, a posiadając głęboko rozwiniętą wyobraźnię artystyczną sprawdzili się jako twórcy ogrodów. Niektórzy z nich stali się z czasem dziedzicznymi ogrodnikami (np. ogrodnik cesarski Zen’ami)<sup>9</sup>.

Odmianą ogrodu Hiraniwa były odizolowane od otoczenia niewysokim murem małe ogrody, których jedynym wyposażeniem był żwir i ustawione na nim różnej wielkości głazy. Widok z takiego ogrodu przez niskie ogrodzenie sprawiał wrażenie, że się jest częścią czegoś wielkiego i nieosiągalnego, zaś wewnątrz ogrodu dawało uczucie, że wszystko — mimo różnic w kształcie, barwie i konsystencji — stworzone jest z tej samej materii, jak na przykład skała i piasek. Najbardziej zbliżonym obiektem tego typu jest ogród Rjoandzi niedaleko Kioto.

W omawianym okresie Muromachii wzrósł znacznie status gościa. Wpłynęły na to zmiany w obyczajach dotyczących przyjmowania w domu osób z zewnątrz. Pojawienie się gościa stało się dla domowników wielką uroczystością i zawsze wiązało się z rytuałem herbacianym. Zwyczaj ten wywarł ogromny wpływ na sztukę ogrodową Japonii. Tworzono nawet specjalne ogrody służące ceremonii podawania herbaty. Były to

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 203.

tw. ogrody herbaciane — *cza-niwa*, stanowiące z pawilonem herbacianym pewną całość oddzieloną od otoczenia niewysokim ogrodzeniem. Wyłożona kamiennymi płytami droga wiodąca przez ogród do pawilonu miała za zadanie wprowadzenie gości w nastrój skupienia, przygotowując ich w ten sposób do czekających ceremonii. Dlatego też ogród tego typu nie kontrastował z otoczeniem i nie posiadał żadnych mocnych akcentów w barwach czy kształtach. Niezbędnym wyposażeniem ogrodu herbacianego były kamienne latarnie, kamienne baseny lub wazy do mycia rąk przed wejściem do pawilonu. Typowym przykładem ogrodu herbacianego jest wydzielony fragment parku okalającego Srebrny Pawilon koło Kioto.

Pierwsze zetknięcie się z cywilizacją europejską w XVI wieku pociągnęło za sobą pewne zmiany w życiu kulturalnym Japonii. Następny po Muromachii okres historyczny — Momojama (1543—1603), to czasy głębokich przeobrażeń architektury oraz sztuki ogrodowej. Sprowadzenie broni palnej zmusiło japońskich magnatów do zwiększenia obronności swoich rezydencji. Równoległe pojawienie się baroku spowodowało, że zamki te, choć były obronne, cechowało bogactwo i przepych zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz budynku. Otoczenie zamku często stanowił ogród o tendencjach dekoracyjnych (np. zamek Fuszimi)<sup>10</sup>, co nie przeszkadzało równoległemu rozwojowi skromnych i prostych, dalekich od wszelkiego przepychu ogrodów herbacianych.

Połączenie tych dwu tendencji miało miejsce w następnej epoce historycznej, Edo-Tokugawa (1603—1867). Pojawiły się wówczas obok ogrodów dekoracyjnych pierwsze ogrody spacerowe zakładane na ogromnych obszarach przy dworach książęcych. Na dużej przestrzeni rozmieszczano umiejętnie pawilony herbaciane, które łączono ścieżkami ogrodowymi prowadzącymi przez piękny ogród wyposażony w liczne stawy, strumienie, wodospady, głązy, wzgórza i niezwykle bujną roślinność. Przykładem takiego właśnie ogrodu jest rezydencja cesarska Katsura w okolicy Kioto<sup>11</sup>.

W ostatnim stuleciu historii Japonii wydzieliła się trzy etapy: Meidzi (1868—1912), Taiszo (1913—1926) i Szowa (1926 — do dnia dzisiejszego), w których obserwujemy dalszy rozwój prawie wszystkich typów ogrodów tworzonych we wcześniejszych epokach historycznych. Był to okres ogromnych przeobrażeń we wszystkich dziedzinach życia Japonii. Państwo feudalne zmieniło się w kapitalistyczne, liczba ludności wzrosła prawie czterokrotnie, kraj został zelektryfikowany, zbudowano od pod-

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 269.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 270.

staw nowoczesny przemysł. W dziedzinie sztuki stały kontakt z Zachodem doprowadził do pewnych wypaczeń rodzimej twórczości. Z czasem jednak artyści japońscy zaczęli bronić się przed natarczywością sztuki europejsko-amerykańskiej, propagując własne tradycje i osiągnięcia. Niekiedy przyswajali sobie techniki europejskie, ale przeważnie pozostawali wierni wątkom narodowym.

Ogromne zmiany, które zaszły w Japonii w ciągu tych stu lat, nie pozostały bez wpływu na sztukę zakładania ogrodów i chociaż zmianie uległ sposób realizacji (nowe materiały, surowce, techniki), to jednak sposób rozwiązywania przestrzeni w ogrodach japońskich pozostał wierny tradycjom i symbolizmowi i istnieje w stanie niezmienionym do dnia dzisiejszego.

#### TRADYCJA W KSZTAŁTOWANIU OGRÓDKÓW W JAPONII

Analizując dowolny ogród japoński można łatwo dojść do wniosku, że jest on bezbłędnie dostosowany do architektury, której towarzyszy, i w nie mniejszym stopniu do otaczającej przyrody — jest w nią po prostu wkomponowany. W prawie każdym typie ogrodu można doszukać się wielu czynników składających się na piękno japońskiego krajobrazu. Tradycja nakazuje, aby znalazły tu miejsce wszystkie elementy krajobrazu japońskiego: góry, skały, doliny, ocean, liczne rzeki i niezwykła bujność roślin<sup>12</sup>.

Znaczny wpływ na sztukę kształtowania ogrodów wywarła tu przyniesiona z Chin filozofia taoistyczna. Jej celem było zespolenie człowieka z naturą, w czym miał być pomocny ogród. Dążono więc do stworzenia „ziemskich rajów”, w których za pomocą tajemnych praktyk miało osiągnąć nieśmiertelność<sup>13</sup>.

Jak pisze Wanda Gall<sup>14</sup>, wg starych wierzeń japońskich zdrowie i pomyślność rodziny zależne są od położenia domu (i co się z tym wiąże — położenia ogrodu). Stare przepisy powiadają, że w pobliżu idealnego domu powinien znajdować się ogród, który po swojej lewej stronie (wschód) będzie posiadał rzekę, symbolizującą legendarnego smoka, po prawej (zachód) długą drogę — białego tygrysa, na południu — staw przypominający formą feniksa, na północy (tyły domu) — wzgórze podobne kształtem do żółwia w splotach węża. Zwierzęta te są symbolami

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> W. Gall, *Japonia kraj kontrastów*, Warszawa 1961, s. 89—90.

buddyjskich bóstw rządzących czterema stronami świata. Wyjątkowo szczęśliwe jest takie położenie domu, aby jego tył był chroniony przez górę, natomiast bardzo niebezpieczne jest usytuowanie domu na szczycie pagórka. W myśl tradycyjnych wierzeń przystępując do budowy domu należy bardzo starannie przygotować jego plan i wytyczyć dokładnie środek. Środek przyszłego domu powinien wypaść na przecięciu dwu linii skośnych biegnących z północnego wschodu na południowy zachód oraz z północnego zachodu na południowy wschód. Kierunki te nazywano:

- północno-wschodni — „wrota diabła”,
- południowo-wschodni — „wrota ziemi”,
- północno-zachodni — „wrota nieba”,
- południowo-zachodni — „wrota człowieka”.

Kierunek „wrót nieba” to kierunek najszybszy, w tej stronie ogrodu należy wiercić studnię, a w domu umieszcza się po tej stronie rodzinny skarbiec. Wejście do domu zwrócone jest najczęściej ku południowi (o ile na to pozwalają warunki). Od strony południowej są także wrota świątyni, w tę stronę roztacza się również (stanowiąc przedłużenie budynku) najpiękniejsza, główna część ogrodu. Reguły te zachowywane były w przypadku ogrodów przypałacowych, przeciętni mieszkańcy starali się stosować je w miarę możliwości.

Nakazy te nie powinny wydawać się przesadami, gdyż oparto je na wielowiekowych obserwacjach kierunków zimnych i silnych (często niebezpiecznych) wiatrów wiejących z Syberii i Mandżurii. Zarówno osłonięcie pagórkiem tyłu budynku, jak i nazwanie kierunku północno-wschodniego „wrotami diabła” oraz wiele innych obyczajów związanych z kierunkami geograficznymi ma swoje głębokie uzasadnienie.

Każdy tradycyjny ogród japoński jest projektowany tak, żeby z najbardziej reprezentacyjnego miejsca (np. wyjście z budynku) uzyskać widok na całość kompozycji przestrzennej ogrodu wyznaczonej przez trzy osie widokowe. Oś środkowa poprowadzona w głąb ogrodu, która może być nieco odchylona od osi budynku, wyznacza najbardziej odległy widok z domu na ogród. Dwie osie boczne wyznaczają nieco bliższe widoki z budynku na prawą i lewą stronę założenia ogrodowego. Boczne osie widokowe nie są sobie równe, krótsza jest zawsze bardziej odchylona od osi głównej niż dłuższa. Najbardziej okazały widok stanowi front ogrodu, tu umieszcza się najciekawsze akcenty ogrodowe w postaci grupy kamieni, wodospadu, studni lub latarni, zaś widok jest często zamykany przez zielone wzgórce.

## PODSTAWOWE ELEMENTY OGRODÓW JAPOŃSKICH

## Rzeźba terenu

Większość ogrodów japońskich (z wyjątkiem *hiraniwa*) posiada bardzo zróżnicowaną rzeźbę terenu. Wiąże się to przede wszystkim z naturalnym, bogatym ukształtowaniem terenu w Japonii. Twórcy ogrodów nie tylko nie starają się zrównywać terenu, lecz wręcz przeciwnie, istnieje ogólny trend w kierunku zachowania bogatej, naturalnej rzeźby.

Już przy wyborze miejsca pod ogród zwraca się wielką uwagę na ukształtowanie krajobrazu, wszystkie, nawet najmniejsze pagórki wykorzystywane były w projekcie, starano się unikać nawet najmniejszych przekształceń rzeźby terenu. Urozmaiconą pagórkami oraz wystającymi ponad płaszczyznę skałami i głazami powierzchnia ogrodu była jedynie przyozdabiana dodatkowymi elementami, jak rośliny lub sprawdzane tu skały. W większości ogrodów starano się stworzyć jakby miniaturę krajobrazu bogatego w góry, stoki dolin i skały. Np. nieodzowną częścią ogrodu *tsukijama* było zalesione wzgórze stanowiące tło dla pozostałej części ogrodu. Wzgórza z reguły nie były usypywane sztucznie — odpowiednie jego umiejscowienie w naturze decydowało o wyborze terenu pod przyszłe założenie ogrodowe. Małe wzniesienia na terenie ogrodu i znajdujące się tu skały i kamienie nie tylko nie były usuwane, a wręcz przeciwnie, właśnie kompozycję ogrodu dostosowywano do nich. Stwarzało to świetnie warunki do wprowadzenia atrakcyjnej flory górskiej, dodatkowych form skalnych i kamiennych oraz odpowiednio dostosowanego kształtem i materiałem małej architektury.

Niekiedy autorzy ogrodów zmuszeni byli do zaprojektowania sztucznych wzgórz. Czasem spełniały one funkcje użytkowe, a nie tylko estetyczne. Tak jest w ogrodzie Srebrnego Pawilonu, gdzie usypano niewielkie wzgórze służące gościom do obserwacji wschodzącego księżyca.

Przeciwnieństwem pagórkowatych ogrodów *tsukijama* są ogrody *hiraniwa*. Odwrotnie niż *tsukijama*, które symbolizowały „duszę” krajobrazu górskiego i wyżynnego, te drugie — małe i płaskie, przedstawiają morze, zaś odpowiednio ustawione głazy i kamienie naśladują wyspy.

## Woda

Woda jest jednym z najważniejszych elementów ogrodów japońskich. Prawie każdy ogród musiał posiadać staw i strumień. Czasem wodę przedstawiano symbolicznie, naśladując ją piaskiem grabionym na kształt nurtu rzecznoego lub fal morza (ogrody kontemplacyjne).

Roślinność przywodną tworzą turzyce, trzciny, paprocie, azalie, astil-



be, kosańce, które występują często w cieniu krzewów i drzew nadwodnych, stwarzając nastrój uroczyska. Brzegi krętych i bystrych strumieni stanowią kamienie poprzepłatane z roślinnością. Nad strumieniami mniej wartkimi roślinność potrafi być tak bujna, że dostęp do wody możliwy jest tylko w określonych miejscach. Przejściem przez strumień mogą być kamienne stopnie, kładki lub mostki.

Niesłychanie istotną rolę przy wykorzystaniu w danym założeniu ogrodowym istniejących strumieni odgrywał kierunek ich przepływu. Wiązało się to z wierzeniami mitologicznymi, przyniesionymi tu z Chin. Jak pisze L. Majdecki: „bywało, że rzeka nie była wykorzystana w kompozycji ogrodu, jeżeli nie płynęła ze wschodu na zachód lub z północy na południe. Charakterystyczne, że tradycja pierwotnych wierzeń, poglądów i przesądów utrwaliła się nie tylko w rozplanowaniu dawnych ogrodów, ale przetrwała w ogrodzie krajobrazowym aż do obecnych czasów”<sup>15</sup>.

Największymi zbiornikami (występującymi tylko przy dużych założeniach ogrodowych) są stawy. Wypełniają one często całe wnętrze ogrodu, tworząc lustro wodne dla architektury, skał i roślin, co dodatkowo zwiększa przestrzeń. Umiejscowienie i kształt stawu ściśle zależą od nakazów symbolistycznych — najczęściej staw znajduje się po stronie południowej od głównego wejścia budynku. Obrzeżenie zbiornika stanowią skały, kamienie i roślinność przywodna, zaś wewnątrz stawu znajduje się jedna lub kilka kamiennych wysp.

Kształt stawu jest zawsze nieregularny — występują tu liczne zatoki i półwyspy, na których eksponowane są skały lub elementy małej architektury. Zwężenia stawu są często wyposażone w mostki umożliwiające przedostanie się do drugiej części ogrodu, którą stanowi wzgórze bujnie porośnięte roślinnością. Często do stawu wpadają w postaci wodospadu przepływające przez ogród strumienie. Wzbogacają one ogród w dodatkowy efekt wizualny i dźwiękowy.

Ogólnie można stwierdzić, że Japończycy, zamiłowani w naturalnym i zróżnicowanym krajobrazie, traktują z wielką uwagą wodę jako element wzbogacający ich ogrody. Dodatkową rolę odgrywa tu, jak poprzednio wspomniano, kierunek płynącej wody, od którego zależał niekiedy „byt” danego założenia ogrodowego. Podobnie ważną rolę odgrywała woda w ogrodach kontemplacyjnych, tym razem przedstawiona symbolicznie za pomocą odpowiednio grabionych płaszczyzn piasku. Miało to ułatwić izolację, dawać poczucie samotności i pomagać w skupieniu.

---

<sup>15</sup> Majdecki, *op. cit.*, s. 263.

## Roślinność

Ze względu na rozległą gamę kształtów i barw rośliny zawsze stwarzały nieograniczone wprost możliwości kompozycji. W ogrodach japońskich rośliny są bezbłędnie zgrane z sobą, jak i z elementami nieroślinnymi oraz architekturą. Kompozycje roślinne są tu tak tworzone, aby wywołać jak największe efekty faktury kory, liści i owoców oraz efekty kształtu, barwy i zapachu kwiatów, owoców i liści.

Gatunki roślin występujące w kompozycji są tu tak dobierane, aby była ona dekoracyjna przez cały rok. Sezonowość umożliwia eksponowanie poszczególnych gatunków roślin, których dekoracyjność w danej porze roku jest największa. Z sezonowością roślin wiąże się w Japonii wiele obrzędów i świąt ludowych. Okres kwitnienia wiśni, których kwiaty występują często jeszcze w białym otoczeniu śniegu, jest nazywany Świętem Kwitnącej Wiśni. Podobną rolę odgrywają tu kwitnące irysy, peonie i złocenie.

Dużą wagę przywiązują Japończycy do traw. Występują one w ogrodach często, lecz spełniają tu zupełnie odmienną rolę niż w Europie. W ogrodach japońskich, gdzie kładzie się nacisk na zachowanie naturalnych cech środowiska, zaznacza się brak strzyżonych trawników, a bujne kępy traw stanowią ważny składnik kompozycji ogrodowej. Każdą kompozycję roślinną cechuje niepowtarzalna harmonia wysokości, kształtów i barw poszczególnych jej składników. Posiadanie umiejętności komponowania roślin stanowi w Japonii zaszczytne wyróżnienie i jest traktowane jako przedmiot szczególnej dumy.

Dobór roślinności ogrodów japońskich zależy od typu ogrodu. Najbogatsza roślinność występowała w ogrodach *szinden-zukuri*. Dobierana była tu ona w myśl obowiązującej symboliki, dopasowywana do budowli, której towarzyszyła, oraz do istniejących warunków przyrodniczych.

Najuboższe w roślinność były ogrody typu *hiraniwa*, gdzie wśród kamieni i skał nie projektowano nieraz żadnej roślinności. Wtedy jednak bujne drzewa znajdujące się tuż za niewysokim ogrodzeniem stanowiły piękne, kontrastujące tło dla skromnego, przeznaczonego do medytacji ogrodu.

Największy wpływ na dobór roślinności miała symbolika. Symbolem mogła być każda roślina, kwiat, owoc, liść, ich kolorystyka i kształt, jak też układ przestrzenny kilku roślin. Rośliny sadzono tak, aby ich cała grupa tworzyła układ oparty na trzech liniach symbolizujących niebo, człowieka i ziemię (podobne zasady mają miejsce w sztuce układania bukietów — ikebanie)<sup>16</sup>. Najwyższa linia symbolizowała du-

<sup>16</sup> L. Milczyńska, I. Szarkowska, *Dekoracje roślinne*, Kraków 1971.

sze wszystkich rzeczy nieożywionych, druga linia, niższa, oznaczała człowieka, który dzięki swym zdolnościom manualnym jest w stanie „nadać” życie każdemu martwemu przedmiotowi; trzecia, najkrótsza linia symbolizowała ziemię, materię, z której w myśl wierzeń wszystko powstaje.

Symbolizm roślinny został przyniesiony do Japonii z Chin w VI wieku n.e. wraz z buddyzmem i do dzisiejszych czasów nie stracił swego pierwotnego znaczenia. Największym powodzeniem cieszą się rośliny kwitnące wczesną wiosną, przed pojawieniem się liści, pierwsze zwiastuny wiosny i budzące się do życia przyrody. Najbardziej popularne są w Japonii kwitnące wiśnie i śliwy, których odpowiednie umiejscowienie w ogrodzie wymaga od projektantów niezwyklego kunsztu artystycznego i doskonałej znajomości symbolizmu.

Ważne znaczenie w symbolice japońskiej odgrywają sosna i bambus, oznaczające wierność, trwałą przyjaźń, siłę charakteru i wieczność życia. Kwiaty wiśni, śliw i orchidei symbolizowały kobiecą lekkość i wdzięk, chryzantemy — długość życia, peonia natomiast była kwiatem królewskim i utożsamiana była z radością, pełnią zdrowia i dobrobytem materialnym. Wyrastające z bagna (świata materialnego) okazałe, wonne i białe kwiaty lotosu symbolizowały drogę do osiągnięcia prawdy, czystości duszy i piękna świata duchowego. Odpowiednie miejsce każdej rośliny w ogrodzie ma swoje głębokie uzasadnienie w symbolice, a każda z roślin jest zawsze utożsamiana z mitologicznymi postaciami.

### Głazy i kamienie

Głazy i kamienie stanowią jedną z podstawowych form przestrzennych ogrodu japońskiego i są nieodzowną częścią każdego typu ogrodu od początku istnienia sztuki ogrodowej w Japonii. Połączenie elementów skalnych z roślinnością cechuje się olbrzymią harmonią i prostotą, zaś ich kształt odgrywał długo integralną rolę w filozofii i sztuce<sup>17</sup>.

Każdy element skalny charakteryzuje się odrębną teksturą, kolorem, kształtem i uwarstwieniem, dlatego też odpowiednio ustawione blisko siebie głazy nigdy nie wyglądają monotennie, a z otoczeniem połączone są zawsze jakimiś elementami przejściowymi (np. mchem).

Głazy i kamienie po długotrwałym i żmudnym poszukiwaniu przenoszone są do ogrodu i ustawiane w miejscu dokładnie wytyczonym. W ogrodach japońskich dominują utwory metamorficzne o twardej teksturze, jak gnejs, granit, andezyt, nigdy zaś nie spotyka się tu skał pochodzenia wulkanicznego.

<sup>17</sup> R. Carr, *Japanese Floral Art*, New Jersey 1961.

Elementy skalne w ogrodach japońskich symbolizują spokój i dążenia do wyższych celów, a podstawowe ich kształty oznaczają (podobnie jak w kompozycjach roślinnych) człowieka, niebo i ziemię. Kompozycję skalną charakteryzuje subtelna forma połączenia poziomych i pionowych form oraz gładkich, wypolerowanych przez działanie wód powierzchni kamieni z porowatością skał. Głazy niskie i leżące stanowiły zawsze przód kompozycji, wyższe ustawiano z tyłu tak, aby stanowiły wspólnie z niskimi pewną całość<sup>18</sup>. Podobną kompozycję stanowiły skały i roślinność. Tłem dla niewysokiej, ale ciekawej pokrojem i barwą roślinności mógł tu być okazały, jasny głaz lub też odwrotnie — na tle zielonej masy drzew i krzewów eksponowana jest ciekawa forma skalna. Często też głązy mogą bezpośrednio sąsiadować z wodą, spełniając funkcję wyspy, półwyspu lub obrzeżenia stawu u ujścia strumienia.

#### Mała architektura ogrodowa

Głazy i kamienie nie tylko występowały w postaci naturalnej. Były one również podstawowym materiałem, z którego wykonywano takie elementy architektury ogrodowej, jak rzeźby, ławy, latarnie, poidelka, nawierzchnie. Mała architektura ogrodowa, podobnie jak skały i kamienie jest nieodzownym elementem prawie każdego typu ogrodu w Japonii (oprócz niektórych ogrodów *hiraniwa*, gdzie występują skały, kamienie i żwir wyłącznie w formie naturalnej). Przedmioty małej architektury oprócz swej nieznacznej użyteczności spełniały głównie funkcję dekoracyjną, a miejsce ich ustawienia i kształty poszczególnych elementów były zgodne z tradycjami, symboliką sintoistyczną i buddyjską oraz zawsze były świetnie wkomponowane w tło.

Latarnie występują niemal we wszystkich rodzajach ogrodów japońskich. Wykonane są najczęściej z kamienia, lecz spotyka się również latarnie żelazne i brązowe. Każda latarnia kamienna posiadać powinna wszystkie geometryczne elementy sintoistycznej lub buddyjskiej symboliki: półkole (wiatr), trójkąt (raj lub ogień), koło (woda), prostokąt (ziemia). Latarnie ustawia się w ogrodzie tak, aby były w stanie oświetlić nocą najbardziej eksponowane fragmenty ogrodu. Często stoją wzdłuż ścieżki ogrodowej albo też w miejscach, gdzie obecność latarni jest niezbędna ze względu na tworzoną z roślinami lub skałami kompozycję. I tak latarnia może znaleźć się nad wodą (na wyspie, cyplu lub brzegu stawu, aby światło odbijało się w wodzie), może być ukryta wśród wyższej od siebie roślinności (aby oświetlić liście, kwiaty, konary itp.), może stać samotnie lub też w cieniu atrakcyjnego drzewa jako rzeźba (akcent

<sup>18</sup> D. H. Engel, *Japanese Gardens for Today*, Tokyo 1959, s. 29.

plastyczny), w pobliżu basenu, studni lub kamiennej wazy, a może również być schowana między skałami<sup>19</sup>.

Latarnie zapalane są podczas szczególnie ważnych uroczystości nocnych, a wydobywające się zza skały lub przechodzące przez liście przyćmione i rozproszone światło eksponuje pojęcie głębi i stwarza uczucie tajemniczości.

Kamienne wazy ustawiane są w ogrodach blisko budynku lub przed wejściem do pawilonu herbacianego. Są to w pewnym sensie podobne, z których czerpano wodę do picia lub przyrządzania herbaty. Służą one również do symbolicznego obmywania rąk podczas uroczystości, np. przed rytuałem herbacianym. Nocą kamienna waza zawsze oświetlona jest znajdująca się w pobliżu latarnią. Najczęściej wazę tworzy duży, cwałny, spłaszczony u góry kamień z wyłobionym otworem na wodę. Wazy umieszczane są w cieniu drzew lub pod okapem budynku, w bliskim sąsiedztwie innych, podobnych kształtem kamieni, niskich, cieniolubnych krzewów, paproci i niskich roślin przywodnych. Woda jest w nich zimna i smaczna.

Wazy mogą być również prostokątne, sześciokątne lub mieć inne, fantazyjne kształty. Dojście do nich jest po kamieniach i płytach kamiennych ułożonych na żwirze, piasku lub dywanowej, niskiej trawie.

Innym wyposażeniem ogrodów są kamienne studnie. Zbudowane są one z płyt kamiennych ustawionych w czworobok. Obecnie nie spełniają one żadnej funkcji użytkowej i są traktowane jako dodatkowy, dekoracyjny zbiornik wodny, szczególnie wczesną wiosną, gdy stawy są jeszcze zamrznięte.

Konstrukcja przejścia nad wodą zależy od rodzaju strumienia; nad wodą spokojnie płynącą kładki i mostki są delikatne, subtelne i wykonane najczęściej z drewna, zaś nad strumieniem bystrym, często w pobliżu wodospadu, mostki są ciężkie, zbudowane z kamienia.

Baseny w ogrodach japońskich również budowane są z kamienia. Umieszcza się je w pobliżu werandy budynku, wzdłuż ścieżki lub koło pawilonu herbacianego, gdzie spełniają podobną funkcję co kamienne wazy. Doprowadzenie wody do basenu może być dwojakiem: albo spływa ona z bambusa umieszczonego nad powierzchnią wody (dając dodatkowy efekt dźwiękowy), albo też tryska od spodu przez dziurkę wyłobioną w kamiennym dnie<sup>20</sup>.

Bardzo ciekawym elementem japońskiego ogrodu są ścieżki ogrodowe, które prowadzą przez najciekawsze fragmenty ogrodu. W miej-

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 42.

scach najbardziej reprezentacyjnych drogi są szersze, zaś ścieżki prowadzące do miejsc zacisznych i intymnych są kręte i wąskie. Podstawowym budulcem nawierzchni ogrodowych są kamienie w postaci różnej wielkości otoczków, żwiru oraz regularnych lub nieregularnych płyt kamiennych. Kamienie i płyty układa się na piasku, żwirze lub bezpośrednio na gruncie porośniętym niską dywanową roślinnością skalną. W ogrodach buddyjskich Zenu regularne (kwadratowe, prostokątne lub okrągłe) płyty granitowe układane są często zgodnie z symboliką. Zdarzają się również nawierzchnie ogrodowe stanowiące połączenie kilku różnych budulców, np. kompozycja złożona z dużych otoczków, regularnych płyt granitowych i nieregularnych płyt kamiennych. W miejscach najbardziej reprezentacyjnych stosowane są również nawierzchnie mozaikowe, układane z kamieni, granitu, glinki ceramicznej i kawałków drewna<sup>21</sup>.

Ścieżki ogrodowe oprócz spełniania funkcji oprowadzania po ogrodzie mają za zadanie wpływać na nastrój osób zdążających do najbardziej intymnych części ogrodu<sup>22</sup>. Najważniejszą częścią ogrodu herbacianego jest właśnie ścieżka — *rodzi*, która powinna nastrajać gości do czekającej na nich ceremonii picia herbaty.

Pawilon herbaciany (który jest również ważnym elementem wyposażenia ogrodu japońskiego) posiada zawsze przed swoim wejściem latarnię i wazę lub basen z bieżącą (doprowadzoną tu ze strumienia) wodą. Najbliższe otoczenie pawilonu stanowi roślinność sezonowa, którą zimą chronią artystyczne plecionki.

Pawilon składa się z trzech części — poczekalni (często w postaci werandy), pokoju, w którym podawano gościom herbatę, oraz niewielkiego pokoiku gospodarczego. W tradycyjnym pokoju herbacianym w rytuale może wziąć udział maksimum pięć osób. Wnętrze pawilonu podobnie jak otaczający go ogród powinno wprowadzać gości w pogodny i spokojny nastrój ułatwiający skupienie i kontemplację, dlatego też wyposażenie pawilonu jest bardzo ograniczone. Sam pawilon jest niewysokim, prostym i skromnym budynkiem, ale wykonanym z najbardziej kosztownego drewna. Okna pawilonu są pozaklejane półprzezroczystym, jasnym ryżowym papierem. Z ryżowego papieru wykonane są również lampiony oświetlające nocą wnętrze pawilonu w czasie ceremonii<sup>23</sup>.

W niektórych ogrodach spotyka się również *wieżyczki* (mini-pagody) oraz kamienne *rzeźby* przedstawiające bóstwa buddyjskie. Wieżyczki ustawiano w pewnej odległości od budynku, w pobliżu głównej

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>23</sup> Y. Tetsuro, *The Japanese House and Garden*, New York 1955.

osi widokowej. Miało to za zadanie stworzenie złudzenia odległości i przestrzeni<sup>24</sup>.

Ogrodzenia ogrodów japońskich są niewysokie, często tylko symboliczne, wykonane z kamieni, drewna, bambusu, gliny. Często też ogrodzeniem bywa żywopłot. Mniejsze ogrody posiadają jak najniższe płoty, ponieważ rozległy widok na zewnątrz (często na piękne drzewa i wzgórze sąsiada) stanowi doskonałe tło dla małego ogródka oraz zwiększa przestrzeń i światło.

Niekiedy stosowano również ogrodzenia wysokie. Mury zamykające ogród tworzyły wnętrze ogrodowe i służyły jako tło ekspozycji roślin.

#### EFEKTY DŹWIĘKOWE W OGRODACH JAPOŃSKICH

Dodatkową atrakcją ogrodów japońskich są źródła dźwięku świadomie tworzone przy wykorzystaniu siły wiatru i wody. Sadząc w odpowiednich miejscach ogrodu (w zależności od kierunku wiatru) sosny i bambusy Japończycy uzyskują bardzo ciekawe i nastrajające ich do rozmyślań i marzeń rytmiczne, głuche dźwięki uderzeń drzewa o drzewo w czasie deszczu i wiatru. Dla uzyskania efektu dźwiękowego na co dzień tworzy się kaskady na strumieniach ogrodowych lub przy ich ujściu do stawu. Doprowadzenie wody do basenu w postaci kropli spadających z pewnej wysokości z kawałka bambusu na powierzchnię wody ma również za zadanie wywołanie naturalnego, rytmicznego dźwięku.

Brzęczenie owadów (np. trzmieli) jest uważane za jedną z atrakcji ogrodowych i stwarza uczucie swojskiej atmosfery, dlatego też zwabia się je do ogrodu odpowiednimi roślinami o kolorowych i pachnących kwiatach<sup>25</sup>. Ciekawa „melodia” towarzyszy również ceremonii podawania herbaty. Przyrządza się herbatę w małych kociołkach, do których podczas gotowania wrzuca się kilka kawałków żelaza. W brzęku dźwięczącego metalu Japończycy doszukują się echa fal morskich, szmeru deszczu i szelestu wiatru wśród listowia.

Zgodnie z tradycjami w mniejszych miastach Japonii, gdzie wciąż jeszcze dominuje budownictwo drewniane, tzw. „strażnicy ognia” uderzając rytmicznie kawałkami drewna uspokajają mieszkańców, że nic im nie zagraża.

#### CHARAKTERYSTYKA WYBRANYCH OBIEKTÓW

Przy wyborze opisywanych obiektów kierowano się głównie tymi cechami ogrodów japońskich, które bezspornie świadczą o przynależności

<sup>24</sup> Engel, *op. cit.*, s. 43.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 44.

do stylu ogrodowego charakterystycznego dla danej epoki historycznej. Jednak ze względu na niejednakową popularność wszystkich typów ogrodów japońskich, co znalazło odbicie w ilości dostępnej literatury dotyczącej poszczególnych obiektów, autorka zmuszona była wybrać ogrody najbardziej znane, wykorzystywane już w wielu współczesnych europejskich założeniach ogrodowych.

Począwszy od okresu Asuka-Suiko (VI—VII w. n.e.) aż do Edo-Tokugawa (XVII—XIX w.) wykształciły się wszystkie typy ogrodów japońskich. W zasadzie można wyróżnić trzy podstawowe typy, w ramach których istniały oczywiście liczne odmiany. Są to: *tsukijama*, *hiraniwa* i *cza-niwa*. Każdy z tych typów ogrodów spełniał odmienną funkcję. *Tsukijama* był reprezentacyjnym ogrodem przy rezydencji magnackiej, *hiraniwa* służył kontemplacjom myślicieli, a w ogrodzie typu *cza-niwa* odbywała się ceremonia picia herbaty. Wszystkie charakteryzowane tu obiekty znajdują się w pobliżu byłej stolicy Kioto. Jak już wspomniano we wstępie, nie oznacza to, iż tylko tam spotykane są zabytki ogrodnictwa japońskiego. Są to jednak obiekty najbardziej reprezentatywne dla wymienionych typów ogrodów.

### Kinkaku-dzi — Złoty Pawilon

Złoty Pawilon jest pozostałością kompleksu budowlanego Kitajamadono koło Kioto, postawionego przez szoguna Aszikaga Jozimitsu w 1398 r. Wzniesiono tu niegdyś trzynaście budowli w stylu *szinden-zukuri*, będących połączeniem architektury świeckiej z sakralną. Dzisiejszy Złoty Pawilon to trójkondygnacyjny budynek *szariden*, czyli „willa z relikwiami”. Na każdej kondygnacji znajdują się werandy. Dachy kryte są strzechą z kory drzewa hinoki. Ściany budynku pokryte są złotą folią, stąd pochodzi nazwa całej budowli.

Parter Złotego Pawilonu to zacieniona, ogromna weranda stanowiąca więź budowli z ogrodem. Podobną funkcję obcowania z ogrodem spełniają werandy wyższych kondygnacji.

Ogród wokół Złotego Pawilonu to jedynie pozostałość wielkiego założenia ogrodowego kompleksu Kitajamadono. Rozległy staw, wokół którego wśród skał, kamieni i latarni rosną przepiękne, wypielegnowane okazy drzew i krzewów, stanowi świetne lustro dla budowli, podkreślając jej wspaniałość, lekką konstrukcję i niezwykłą urodę.

Rozmieszczone nieregularnie na stawie różnej wielkości wyspy i wynurzające się bezpośrednio z wody skały sprawiają wrażenie, że ogród ten jest tylko zwykłym naturalnym fragmentem japońskiego krajobrazu, a nie zaprojektowanym parkiem.



Ogród można zwiedzać idąc ścieżką wokół stawu prowadzącą do Pawilonu. Z każdego jej punktu można podziwiać architekturę budowli odbijającej się w wodzie. Tło budynku stanowią piękne okazy sosen, które są dominującym gatunkiem drzew w ogrodzie. Widok z Pawilonu na ogród jest bardzo rozległy: na pierwszym planie, na stawie znajdują się kamieniste lub porośnięte krzewami i drzewami wyspy, niektóre przyozdobione kamiennymi latarniami i rzeźbami. Obrzeżeniem stawu jest bujna, zielona masa krzewów i koron drzewa, zaś widok ze wszystkich stron zamykają wysokie, łagodne, porośnięte lasem wzgórza<sup>26</sup>.

Otoczenie Kinkaku należy do ogrodów typu *tsukijama*, co w przybliżeniu oznacza „wzgórze wykorzystane dla celów kulturalnych”, i projektowane było przez wybitnego japońskiego architekta, ogrodnika Soseki, znanego bardziej pod swym pośmiertnym, buddyjskim imieniem Muso<sup>27</sup>.

Ogród Złotego Pawilonu jest jednym z najcenniejszych zabytków sztuki ogrodowej Japonii. Stanowi on wspaniałą oprawę zespołu architektonicznego, będącego obecnie świątynią buddyjską. Najbardziej charakterystycznym elementem ogrodu jest niezwykle interesujące poprowadzenie ścieżki, dzięki czemu ruch zwiedzających został niejako „uporzędowany”. Ścieżka przewija się przez najpiękniejsze zakątki Kinkaku-dzi. Zwiedzający, chcąc zobaczyć wszystkie fragmenty ogrodu, nie jest zmuszony do opuszczania ścieżki, która dzięki swojej ciekawej, zróżnicowanej nawierzchni zachęca do spaceru. Cały ogród sprawia wrażenie, iż jest naturalnym fragmentem japońskiego krajobrazu.

### Ogród Rjoan-dzi

Ogród przy świątyni Rjoan (koło Kioto) jest obok ogrodu Daisen'in przy klasztorze Daitokudzi jednym z najbardziej typowych przykładów płaskich, kamiennych ogrodów — *hiraniwa*. Obiekt ten należał początkowo do posiadłości magnackich Kokosawa Katsumoto, który ofiarował go klasztorowi Zen ok. 1499 r.

Ogród w Rjoan-dzi zaprojektowany jest na prostokątnej płaszczyźnie (23×9 m), która wysypana odpowiednio grabionym (na kształt fal) gruboziarnistym piaskiem symbolizuje morze. Na piasku tym rozmieszczono piętnaście głazów w pięciu grupach, które oznaczają pięć świętych katedr sekty Zen. Sprawiają one również wrażenie wynurzających się z morza gór i wysp. Grupy głazów ciągną się ze wschodu na zachód, niskie kamienie znajdują się zawsze z przodu, wyższe z tyłu

<sup>26</sup> Kotański, *Sztuka Japonii*, s. 196.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

kompozycji, to wszystko ułatwia dokładną obserwację ogrodu z werandy budynku (który zwrócony jest ku południowi).

Kształt każdej skały ma swoje symboliczne i kompozycyjne znaczenie i w zależności od położenia w stosunku do innych skał w danej grupie oznacza człowieka, niebo albo ziemię. Żwir w pobliżu kamieni grabiony jest kuliście, na kształt rozchodzących się fal morza. Kontrast między skałą a żwirem jest stonowany przez mech rosnący u podstawy kamieni.

Interpretacja symboliki kompozycji kamiennych tego ogrodu bywa bardzo różna w zależności od stopnia wtajemniczenia obserwatora i od jego wrażliwości. Bardziej powierzchownym tłumaczeniem takiego właśnie rozmieszczenia kamieni w poprzek wydłużonego ogrodu jest skojarzenie ich z płynącymi w kierunku prawego brzegu rzeki zwierzętami. Tę interpretację określa się po japońsku *tora-no Kowataszio-no niwa*, co oznacza „ogród wyobrażający tygrysięcę przepływającą swe potomstwo przez rzekę”<sup>28</sup>.

Ogród jest otoczony od strony południowej i zachodniej dwumetrowym murem z dwuspadowym, krytym dachówką okapem, zza którego wynurza się zieleń, pnie i gałęzie sosen. Ta naturalna sceneria poza ogrodzeniem stanowi tło dla ogrodu i została uwzględniona przy kompozycji wnętrza. Jest to „sceneria pożyczana” (*szakkei*), którą stosuje się również w wielu innych założeniach ogrodowych. Ogród Rjoan-dzi od wschodu graniczy z zabudowaniami klasztorными świątyni Rjoan. Północny kraniec ogrodu stanowi weranda widokowa.

Twórca ogrodu jest nieznany. Istnieją przypuszczenia, że był nim w XV wieku Tessen Soki, inni twierdzą, że ogród projektował Soami (XVI wiek), a być może obiekt ten powstał znacznie później, w okresie Edo-Tokugawa<sup>29</sup>.

Rjoan-dzi jest typowym przykładem ogrodu kontemplacyjnego. Dla tego też jego wnętrze zostało przystosowane do spełnianej funkcji. Charakteryzuje się ono surowością i skromnością formy, z drugiej zaś strony niesłychanym bogactwem skojarzeń i utożsamień elementów ogrodu z realnymi przedmiotami świata zewnętrznego. Na Europejczykach może on sprawiać wrażenie przygnębienia i smutku.

### Ogród Katsura-Rikju w okolicach Kioto

Katsura-Rikju jest letnią rezydencją (*rikju* — rezydencja) rodziny cesarskiej. Zbudowana ona została w roku 1624 (okres Edo-Tokugawa)

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 205—206.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

w stylu *szoinozukuri*<sup>30</sup>. Katsura-Rikju zaprojektował Kabori Enszu, mistrz rytuału herbacianego. Jak już poprzednio pisano, ceremonia podawania herbaty odbywała się w scenerii wyjątkowej prostoty otoczenia. Również budynki, jak i ogród w Katsura cechuje prostota, powściągliwość w zdobnictwie i funkcjonalność. Rezydencja ta obejmuje dużą ilość budynków, których wygląd i najbliższe otoczenie dostosowane są do ich funkcji.

Wydzielony zespół pałacowy to Stary Szoin, Średni Szoin, Sala Muzyki i Nowy Pałac. Resztę obszaru rezydencji stanowi pięciohektarowy ogród rozciągający się po stronie północno-zachodniej<sup>31</sup>.

Wszystkie budynki rezydencji są prawie zupełnie pozbawione ozdób: pokryte białym, półprzeźroczystym papierem okna i otynkowane na białło ściany kontrastują z ciemnymi pionowymi i poziomymi pasami nie malowanego drewna. Podkreśla to prostotę w konstrukcji budynków. Otoczenie każdego budynku stanowi nierozłączną z nim całość. Dzięki rozsuwanym ścianom można dowolnie regulować wnętrze mieszkalne i przedłużać jego parter o taras przedwejściowy i ogród. Najskromniejszymi budynkami są tu pawilony ogrodowe służące kontemplacji, wypoczynkowi i picciu herbaty. Bardzo ważnym elementem ogrodu jest ścieżka łącząca wszystkie budynki i prowadząca przez najpiękniejsze fragmenty parku.

Środkową, największą część ogrodu Katsura-Rikju stanowi nieregularnego kształtu staw z licznymi zatokami, cyplami (na końcu których często stoją kamienne latarnie), przewężeniami (zaopatrzonymi w mostki) oraz mniejszymi i większymi wyspami.

Na dużej wyspie położonej najbliżej zespołu pałacowego znajduje się pawilon herbaciany nazwany *szokintei*, czyli „Sosna Lutnia”, ponieważ nastrajający do rozmyślań podczas picia herbaty szum poruszających się na wietrze sosen przypomina uczestnikom ceremonii dźwięk lutni. Wyspa ta połączona jest z brzegiem stawu kamiennym mostkiem i stanowi część „poczekalni” ogrodowej przed wejściem na teren pałacowy<sup>32</sup>.

Wysokie drzewa i przywodne skupiska krzewów są siedliskiem ptaków, co stwarza obok szumu wody w bystrych strumieniach dodatkowe wrażenie słuchowe.

Każdy obiekt ogrodowy w parku Katsura-Rikju znajduje się w malowniczym otoczeniu roślinności, strumieni, kamiennych basenów, czas z wodą i latarni. Liczne drogi i ścieżki ogrodowe o ciekawej, zróżni-

---

<sup>30</sup> Styl *szoinozukuri* powstał w okresie Muromachii, kiedy to wszystkie rezydencje budowano pod kątem przystosowania ich do podejmowania gości. *Szoin* oznacza gabinet dla gościa.

<sup>31</sup> Majdecki, *op. cit.*, s. 270.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

cowanej w zależności od obiektu, do którego wiodą, nawierzchni, umożliwiają dowolne spacerowanie po ogrodzie i dokładne zwiedzanie jego najciekawszych fragmentów. Dzięki temu park ten jest typowym przykładem ogrodu spacerowego, który wykształcił się w Japonii w okresie historycznym Edo-Tokugawa (1603—1867).

W ogrodzie Katsura-Rikju charakterystyczne jest dążenie do wywołania efektów dźwiękowych. Projektowanie dużych skupisk roślin, krzewów i drzew miało m.in. na celu stworzenie odpowiedniego siedliska dla brzęczących owadów i śpiewających ptaków, które również przyczyniają się do tego, że ogród stanowi naturalną scenerię dla licznych tu pawilonów herbacianych.

#### WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY W KSZTAŁTOWANIU OGRODÓW W JAPONII

Ogromne zmiany gospodarcze i społeczne, które zaszły w Japonii w ciągu ostatnich stu lat, wywarły również znaczny wpływ na sztukę kształtowania ogrodów w tym kraju. Wpływy z zewnątrz i przejście z ustroju feudalnego do kapitalistycznego spowodowały zmiany w kryteriach oceny wartości, polegające na coraz to większym materializowaniu się życia codziennego, zmniejszeniu roli wartości duchowych, wrażliwości na piękno przyrody, zespoleniu człowieka z przyrodą itp. Liczne modne światowe prądy w dobie powstającego w Japonii kapitalizmu spowodowały ogromny chaos w sztuce. Trzeba było wielu lat, żeby kraj ten zaczął doceniać i wywyższać własne osiągnięcia. Tylko zamknięci w klasztorach mnisi buddyjscy pozostali tacy, jakimi byli przed stu laty i dawniej. Dlatego też wszystkie budynki sakralne i ogrody znajdujące się pod ich opieką były pieczołowicie pielęgnowane i przetrwały niezmiennie do dziś.

Istnieje również w Japonii wiele zabytków architektonicznych i ogrodowych, które do dzisiaj służą swym posiadaczom, często potomkom pierwszych właścicieli. Część jednak takich obiektów na skutek przeobrażeń społecznych utraciła swych właścicieli i przechodząc pod opiekę państwa zaczęła służyć instytucjom państwowym lub przybrała charakter komunalny, spełniając funkcję muzeum. Niektóre ogrody stały się dostępne dla wszystkich — każdy może spacerować ścieżką, płynąć łódką po stawie, podziwiać unikalną architekturę budynku czy też kontemplować przy picciu herbaty w małej herbaciarni.

Wzrost liczby ludności w Japonii pociągnął za sobą wielką oszczędność terenu. W dużych miastach powstają dzielnice punktowcowe. Jednak dla każdego Japończyka ideałem jest nawet skromny, ale własny

domek z ogródkiem. Dlatego też dominuje tu nadal lekkie, drewniane budownictwo jednorodzinne. Ze względu na oszczędność terenu nowo budowany dom jednorodzinny nie zawsze może być ustawiony tak, jak wymagają tego panujące tu zwyczaje, a płynący w ogrodzie strumień trzeba sobie stworzyć samemu, wykorzystując do tego celu wodę wodociągową. Mała architektura ogrodowa też nie zawsze może być tworzona z materiałów takich, jak przed laty — wykorzystuje się często do tego celu nowoczesne budulce i odpowiednio stylizuje tańk, aby sprawiały uczucie starości.

Nie w każdym współcześnie tworzonym ogrodzie ze względu na ograniczoną powierzchnię można pomieścić wszystkie — wydawałoby się — niezbędne elementy ogrodu, jak duża masa zielonych drzew i krzewów czy też zalesione wzgórze, które powinny podkreślać efektowne wnętrza ogrodu. W tym celu zgodnie z tendencją występującą w niewielkich kontemplacyjnych ogrodach sekty Zen z okresu Muromachii stosuje się „scenerię pożyczaną”. Oznacza to wykorzystywanie tła innych, sąsiednich ogrodów dzięki zastosowaniu odpowiednio niskiego ogrodzenia. Tłem tym może być zwarta masa koron drzew ogrodu sąsiada lub też położone nieco dalej zalesione wzgórze.

Pomimo wielu zmian i przeobrażeń społecznych Japończycy nadal posiadają dużą umiejętność kształtowania przestrzeni ogrodowej. Nadal obserwuje się wycucie skali, detalu, cech plastycznych roślin i ich dostosowanie do warunków siedliskowych, wysoką umiejętność zestawienia roślinności z architekturą itd. Daje się też zauważyć powrót do natury, a ochrona i kształtowanie krajobrazu nabiera tu wyraźnego kierunku. Można to nazwać kultywowaniem wartości i zwrotem ku tradycji.

#### ZAKOŃCZENIE

Wszystkie zasady projektowania ogrodów w Japonii, które tworzyły się „ewolucyjnie” przez setki lat, tzn. od wyłonienia się religii *sinto* (III w. p.n.e. — III w. n.e.) do okresu Muromachii (lata 1338—1573), i które były w niezmiennym stanie wykorzystywane w następnych epokach historycznych, pozostały aktualnie do dziś. Są one jakby pierwowzorem w tworzeniu współczesnych większych i mniejszych, a często też miniaturowych założeń ogrodowych.

Także i symbolizm odgrywa po dziś dzień niezmiernie istotną rolę. Poprzednio całkowicie uwarunkowywał on miejsce założenia ogrodu (tło — zalesione wzgórze, odpowiednio płynące strumienie, występowanie określonej roślinności), ustawienie w ogrodzie skał, elementów małej architektury i ich kształt oraz wprowadzenie roślin o określonych znaczeniach symbolicznych.

Dotrwanie symbolizmu do czasów współczesnych jest bardzo dziwnym i cennym zjawiskiem w kraju o tak wielkim światowym znaczeniu gospodarczym. Ma to z pewnością swoje ujemne strony w dalszym rozwoju gospodarczo-społecznym tego kraju, jednak nie bez znaczenia była jego rola w zachowaniu rodzimych, wielowiekowych tradycji, w okresie największych wpływów europejsko-amerykańskich w latach 1868—1912.

Znana wszystkim wielka gościnność Japończyków to także spuścizna historyczna. Bierze ona swój początek w okresie Muromachii, kiedy to wytworzył się w architekturze styl *szoinozukuri* i pojawiły się pierwsze ogrody herbaciane. Zapoczątkowany w rezydencjach magnackich XIV wieku status gościa i związane z tym obyczaje „przeszły” pod strzechę każdego niemal domu japońskiego i przetrwały do czasów współczesnych.

Jedną z najcenniejszych zdobyczy japońskiej architektury jest zespolenie obiektu architektonicznego i jego wnętrza z krajobrazem. Dzięki ruchomym, rozsuwanym ścianom domu ogród tworzy z budynkiem nierozłączną całość. To czternastowiekowe, japońskie osiągnięcie jest obecnie masowo wykorzystywane przez architektów Zachodu. Japońskie ogrody przedstawiają wysokie walory przestrzenno-plastyczne, czynią wrażenie bogactwa. Ich pielęgnacja i konserwacja nie jest zbyt pracochłonna, głównie dzięki użyciu materiałów trwałych (kamień, bambus, pewne stopy metali) oraz roślin pochodzenia rodzimego — odpornych i zachowujących swoisty nastrój. Roślinność ogrodów japońskich mimo że jest pieczołowicie pielęgnowana nigdy nie przybiera sztywnych geometrycznych form. Obcinanie stożków gałęzi ma na celu stworzenie takiej formy drzewa, aby kształtem odpowiadało symbolicznie, ogólnej kompozycji ogrodu i maksymalnie wykorzystywało promienie słońca. Ogrody japońskie nie znają również strzyżonych płaszczyzn trawnikowych. Zastępują je niskie, dywanowe byliny i mchy. Trawy występują tu w swojej naturalnej formie i nigdy nie są strzyżone. Gatunki roślin wrażliwe na działanie mrozu są zabezpieczone na zimę w taki sposób, że plecione z ryżowej słomy chochoły nie tylko nie szpecą ogrodu, lecz stanowią wręcz ciekawą dekorację. Cechą charakterystyczną kompozycji roślinnej w ogrodzie japońskim jest wysoka umiejętność wykorzystywania cech plastycznych roślin i ich zmienności sezonowej. Rzuca się w oczy tworzenie wyraźnych zestawień kompozycyjnych: wysokości poszczególnych roślin, formy i pokroju krzewów, drzew i roślin zielonych, koloru i faktury kory, ulistnienia oraz kwiatów i owoców, struktury łodyg, pni i koron drzew. Cechą charakterystyczną jest tworzenie na małej przestrzeni interesujących zestawień roślinności z architekturą, dających złudzenie rozległego krajobrazu otwartego.

Zjawiskiem zasługującym, moim zdaniem, najbardziej na uwagę jest docenianie przez Japończyków istniejących, naturalnych walorów rodzimego krajobrazu. Widzimy to we wszystkich typach ogrodów japońskich, a szczególnie w okresie istnienia „nieświadomej sztuki ogrodowej”. Wszelkie założenia ogrodowe dostosowywane były zawsze do istniejących warunków przyrodniczych, a jakiegokolwiek przekształcenie terenu czy roślinności ograniczało się do niezbędnego minimum.

Na zakończenie należy jeszcze raz podkreślić istotną rolę, jaką odgrywała i nadal odgrywa sztuka kształtowania krajobrazu w życiu kulturalnym Japonii. Zajmuje ona w tym kraju pozycję równą innym tradycyjnym dziedzinom sztuki, jak architektura, plastyka czy muzyka, w których często motywy roślinne stanowią ważny środek ekspresji. Wspomnieć również należy o tym, że Japonia jest jedynym krajem, gdzie uwielbienie roślin doszło do takiego stopnia, że stały się one głównym materiałem do tworzenia dzieł czysto japońskiej sztuki — układania kwiatów (ikebany), które obok projektowania ogrodów stanowi osobną dziedzinę kultury Japonii.

## ANEK S

### OKRESY HISTORYCZNE W SZTUCE JAPONII

opracowano na podstawie W. Kotański, *Sztuka Japonii*, Warszawa 1974

VIII tysiąclecie p.n.e.	— pojawienie się sztuki jako odrębnej wartości kulturowej
VIII — I tysiąclecie p.n.e.	— okres DZIOMON-BUNKA (ceramiki sznurowej)
III w. p.n.e. — III w. n.e.	— okres JAJOI (brąz i metal)
Lata 250—550	— okres KURHANÓW
Lata 550—564	— okres ASUKA-SUIKO
Lata 645—794	— okres NARA
Lata 794—946	— okres „dwóch sekt buddyjskich”
Lata 946—1185	— okres HEIAN
Lata 1192—1333	— okres KAMAKURA
Lata 1333—1573	— okres MUROMACHIA (Aszikaga)
Lata 1543—1603	— okres MOMOJAMA
Lata 1603—1867	— okres EDO-TOKUGAWA
Lata 1868—1912	— okres MEIDZI (cesarz Matsuhito)
Lata 1912—1926	— okres TAISZO (cesarz Joszihito)
Lata 1926 — do dziś	— okres SZOWA (cesarz Hirohito)

KRYSTYNA FISZER

## TEATR JAPONII

W ostatnich latach w poszukiwaniu formuły współczesnego teatru wielu wybitnych twórców coraz częściej zwraca się ku tradycyjnym wzorcom aktorstwa Azji i Afryki. W nadziei przełamania kryzysu entuzjaści sceny organizują wiele ciekawych form konfrontacji europejskiego teatru z kulturami Wschodu. Takie próby podejmuje od lat Teatr Narodów, w którego ramach mieszczą się najciekawsze propozycje egzotycznej dla nas sztuki. Od czasu inauguracji w Paryżu do dziś (1968—1979) uczestnicy tej niezwyklej imprezy zetknęli się z wybitnymi osiągnięciami aktorów i reżyserów japońskich, indyjskich, chińskich, z widowiskami zespołów z Czarnej Afryki, z teatrem arabskim. Warszawski sezon Teatru Narodów (1975) nie był w tym względzie wyjątkiem. Podobny klimat charakteryzował inne wielkie festiwale teatralne — Nancy, Edynburg, Shiraz-Persepolis. Owe wydarzenia w kulturze współczesnego świata nie obeszły się bez Kabuki, Kathakali, No.

Próbie przeglądu twórczości dramatycznej krajów Azji i Afryki stanowił VII Festiwal Sztuki (Shiraz 1973). Odbyły się tam jednocześnie trzy imprezy:

- Festiwal Sztuki;
- Festiwal Teatru Trzeciego Świata;
- Sympozjum „Teatr Trzeciego Świata”.

W przerwach między kolejnymi spektaklami teatrolodzy z 30 krajów rozpatrywali możliwości zastosowania teatru w procesie edukacji, określali jego rolę w ekonomiczno-społecznych przemianach krajów rozwijających się, poszukiwali formuły dla teatrów narodowych Afryki i Azji, rozważali sposoby budowy mostu między tradycją artystyczną Wschodu i Zachodu. Celem sympozjum i festiwalu była stymulacja dążeń narodów Azji i Afryki ku własnym na wpół zagubionym w okresie rozkwitu kolonializmu źródłom twórczej działalności.



Taka forma konfrontacji ukazała różnego typu trudności. W trakcie gorących dyskusji artystycznych i politycznych deklaracji wyłoniła się cała złożoność problematyki związanej z próbami określenia i odrodzenia tradycji narodowych teatrów pozaeuropejskich. Echa owych niemożności odnajdują się w tematyce sesji „Teatr Azji i Afryki”, zorganizowanej w 1978 r. przez Instytut Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

W światowych inicjatywach zbliżenia twórczości teatralnej Wschodu i Zachodu niemałą rolę odegrali Polacy. Grotowski, Szajna, Kantor — gwiazdy wielkich festiwali teatralnych — dali się poznać jako wielbiciele gry, formy i tematyki orientalnych widowisk. Ich postawy miały wpływ na kształtowanie tradycji Teatru Narodów. Nasi działacze teatralni, a szczególnie Roman Szydlowski, wchodzący w skład zarządu Międzynarodowego Stowarzyszenia Krytyków Teatralnych (IATC), wydają „International Theatre Yearbook”. Grotowski organizuje międzynarodowe „Warsztaty”. Inni współpracują w ramach IATA, UNIMA, ISTU<sup>1</sup>, przygotowują specjalistyczne kongresy, łącząc je z konfrontacjami teatralnymi. Dobrym przykładem wkładu Polaków w sferze międzynarodowej współpracy może być porównanie różnych form Teatru Głuchych na festiwalu w Olsztynie (1970) i Teatr Narodów w Warszawie (1975).

Omawiane próby budowy kulturowej jedności współczesnego świata poprzez konfrontacje mało znanych i „egzotycznych” tradycji teatralnych z europejską nowoczesnością mają za wzorzec osiągnięcia teatru japońskiego. Jego recepcja jest w naszej kulturze na ogół niepełna, pozbawiona perspektywy szerszego kontekstu. Przyczynia się do tego przede wszystkim pewien rodzaj fascynacji Wschodem, wyczuwalnej w klimacie festiwali. Teatr japoński zyskuje w nim status „narodowego parku” i jako taki jest podziwiany: prezentuje się europejskiemu widzowi w formie statycznej, izolowany od społeczno-politycznych przemian kraju Kwitnącej Wiśni. Część bierze się tu za całość tradycji, zaś moment historyczny — za wieczność.

\* \* \*

W artykule *From Ritual to Rationality. Notes on the Changing Asian Theatre*<sup>2</sup> A. J. Gunawardana dzieli teatry azjatyckie na trzy grupy:

- tradycyjne,
- pośrednie lub przejściowe,
- nowoczesne.

<sup>1</sup> IATA — International Amateur Theatre Association, UNIMA — Union Internationale de la Marionnette, ISTU — International Student Theatre Union.

<sup>2</sup> A. J. Gunawardana, *From Ritual to Rationality. Notes on the Changing Asian Theatre*, „The Drama Review”, New York, Spring, 1971.

Teatr tradycyjny wyróżnia specjalizacja formy, szczególny sposób stosowania pieśni, tańca, mimiki, muzyki, gestu i mowy. Przedmiot opowieści bywa w nim często ten sam. Każdy tradycyjny teatr posługuje się jednak różną, specyficzną formą prezentacji epizodów. Filarem tego rodzaju teatru jest więc wykonawca. Azjatycka publiczność myśli bowiem o teatrze bardziej w kategoriach charakterystycznych form widowiskowych niż w kategoriach specyfiki treści. Aby zachować swą tożsamość, teatr tradycyjny musi więc ściśle stosować się do parametrów: przedmiotu i formy, spełniać określone funkcje, np. reaktualizować mity i legendy, umacniać wspólne wartości, systemy przekonań. Takie funkcje są charakterystyczne dla teatrów religijnych, magicznych i rytualnych. Ramlila, Kathakali, Barong z Bali, Ma'nyong z Malezji i Thovil z Cejlonu — oprócz funkcji widowiskowej realizowały praktyczne (lecznicze, społeczno-terapeutyczne, religijne) cele. Spektakle wymagały więc przygotowań: rytuału oczyszczającego, postów, abstynencji seksualnej, realizacji różnego typu tabu. Odejście od ustalonych wzorców mogło być szkodliwe i niebezpieczne dla aktorów bezpośrednio kontaktujących się z bogami, groźne dla uczestników widowiska. Mogło też szkodzić jego celom. Spektakle teatrów tradycyjnych najczęściej odbywały się bez fabuły, rzadko posługiwano się tam tekstem. Tylko No, dramaty sanskryckie, Wayang Kulit miały scenariusze, inne często stanowiły improwizacje wokół mitycznej walki Dobra i Zła, bogów i demonów. Aktorzy nie mogli jednak przekreślić ram wytyczonych przez sztywną typologię charakterów sztuki.

Przemiany religii, struktur społecznych i stylów życia narodów Wschodu postawiły przed teatrem tradycji alternatywę: śmierć albo adaptacja. Kabuki, Opera Chińska, Jatra, Nautanki i Tamasha (Indie), Likay z Tajlandii, Bangsawan z Malezji i Ludruk z Indonezji — są tradycyjne w formie, lecz świeckie pod względem propagowanych treści, co odróżnia je od teatru tradycyjnego. Aktorzy teatrów pośrednich nie kontaktują się już z bogami i demonami. Tematem ich przedstawień są często przygody i romanse; bohaterami bywają królowie, arystokraci, kupcy, uczeni, a czasem nawet zwykli śmiertelnicy.

Teatry pośrednie są przykładem pierwszej fali modernizacji azjatyckiego widowiska dramatycznego. Ogromna popularność tego typu rozrywki wśród nie wykształconej publiczności sprawiła, że teatry pośrednie okazały się doskonałym środkiem agitacji politycznej. W Indiach służyły kampanii antybrytyjskiej, w Indonezji — walce z rodzimym reżimem, w innych krajach południowo-wschodniej Azji również stanowiły wyraz społecznego protestu przeciw bezprawiu i przemocy, choć formę owego protestu trudno zrazu odnaleźć w gąszczu tradycyjnej symboliki. Najbardziej znaną akcją, w której teatr pośredni odegrał ważną

rolę, była wielka wojna biernego oporu. Obok tradycyjnych rodzajów propagandy teatru objazdowego, działającego w ramach ruchu agitacyjnego, można tam wyróżnić formy zupełnie nowe. Marsze protestacyjne, głodówki Gandhiego, satjagraha zawierały wiele elementów teatralnych misterii, świadomie planowanych inscenizacji. Publiczność stanowiła nie tylko ludność Indii, ale i zapraszana przez zespół Gandhiego grupa dziennikarzy, turystów, przedstawicieli „światowej opinii publicznej”. Jeśli więc rozważymy związki teatru pośredniego z akcją walki z kolonializmem, rasizmem i wojną, widoczne na Zachodzie nie na festiwalach, ale w „teatrze pastora Kinga”, w happeningach politycznych, za rekwizyty obierające relikty tradycji (smoki, wielkie ptaki, ogromne kukły), wówczas ujrzymy w innym świetle status i przemiany teatru pośredniego w Azji, zwrot ku przeszłości wiążący się z teraźniejszością krajów Wschodu.

Taka perspektywa pozwoli łatwiej zorientować się w złożoności problematyki teatru, sytuowanego przez Gunawardana w trzeciej grupie — nowoczesnego teatru Azji i Afryki. Ścierają się w nim trzy tendencje: siły tradycji, nowoczesności (westernizacja) i kompromisu. W procesie realizacji konkretnych form teatralnych każda z nich napotyka na konkretną barierę. W teatrze nowoczesnym najważniejszą rolę odgrywa fabuła, intryga, odwrotnie niż w teatrze tradycyjnym, gdzie najistotniejszym czynnikiem jest taniec, muzyka i śpiew. Sztuki tłumaczone na język japoński nie znajdowały początkowo wykonawców wśród zawodowych aktorów Wschodu, wymagały od nich powtórnej nauki zawodu: zachodniego stylu gry i zachodniej estetyki. Amatorskie wykonanie obniżało poziom tego typu teatru, nie spotykając się z przychylną, szeroką recepcją. Z kolei nowoczesne scenariusze dramatyczne pióra azjatyckich twórców pozbawione były tempa, pełne niekonsekwencji i rozwlekłych dygresji — rzadko pojawiały się na orientalnych i afrykańskich scenach. Z tymi trudnościami łączyły się problemy językowe. Ukształtowana przez wieki stylistyka opierała się wszelkim zmianom: w teatrze tradycyjnym używano archaicznej, pełnej ozdóbek mowy poetyckiej, zastrzegając użycie języka codziennego dla łotrzyków i postaci komicznych, ludowych błaznów, sowizdrzałów azjatyckiej tradycji. Tymczasem tematyka większości sztuk nowoczesnego typu obracała się w kręgu spraw zwykłych, powszednich, dotyczyła problematyki obyczajowej lub społecznej. W trakcie budowy podwalin własnej dramaturgii typu „nowoczesnego” azjatyccy i afrykańscy twórcy natrafili na barierę prawie nie do przebycia: brak rodzimych wzorców scenicznej pracy, zwyczajnego, prostego języka. W trakcie wystawiania niepewnych prób ich tworzenia kłopoty sprawiała aktorom jeszcze inna nowość: wygłaszanie kwestii do rozmówców, nie zaś bezpośrednio do publiczności.

Nie mniejsze przeszkody musieli pokonywać rzecznicy kompromisu. Nowe treści nie dawały się bowiem wtłoczyć w stare formy, które powstały w zupełnie innym kontekście historyczno-społecznym. Sama forma narzucała z góry pewne postawy, które właśnie przy pomocy teatru usiłowano zwalczać. Taki stan rzeczy powodował, że wielu twórców odchodziło od praktyki kompromisu ku teatrowi nowoczesnemu.

Zwolennicy radykalnej walki z kulturową supremacją Zachodu kierowali się ku formom teatru tradycyjnego. Taką tendencję wyrażali m. in. przedstawiciele indyjskiego rewiwalizmu i japońscy szowiniści. Nie mogli jednak nie uwzględnić przemian, które spowodował kontakt z Zachodem. Ich publiczność w dużej mierze stała się bowiem nowoczesna. Dążąc do teatru tradycyjnego ugrzęźli w kompromisie z dwóch powodów: braku dostatecznej wiedzy oraz nacisku publiczności.

Typologia Gunawardana ma więc charakter czysto modelowy. W konkretnych sytuacjach stanowi wstępną perspektywę przydatną do głębszej analizy uwarunkowań dawnego teatru. Ma jednak i wady: zmusza do jednoznacznej klasyfikacji złożonych zjawisk, zubożając je. Najbardziej znane gatunki teatru Orientu odnajdują się bowiem w każdym z trzech wymienionych typów: w teatrze tradycyjnym, pośrednim i nowoczesnym. Fakt ten jest dowodem ich wielowiekowej ewolucji. Klasyfikacja Gunawardana dokonuje skrótu historycznego, pewne momenty historycznego rozwoju określonego gatunku teatralnego przyjmując za „normę” dla całej historii. Prawdy te potwierdzają się w sferze tradycji i nowoczesności japońskiego teatru.

\* \* \*

Znawcy teatru japońskiego mówią przeważnie o czterech rodzajach widowisk: No, Kabuki, Bunraku, Shingeki, za podstawę, nie zawsze świadomie, przyjmując ich kształty współczesne. W rzeczywistości w kraju Kwitnącej Wiśni istniało więcej form teatralnych, a każda z nich podlegała jawnej lub ukrytej ewolucji. Najstarszą badaną odmianę klasycznego teatru japońskiego stanowi Bugaku, najbardziej popularny tysiąc lat temu, w epoce Heian. Bugaku jest rodzajem tanecznej narracji, przy wtórze muzyki instrumentów dętych inscenizującej epizody pochodzące z dawnych legend i opowieści o sławnych bitwach. Widowisko to oglądano pod gołym niebem. Na podium wzniesionym na zamkowym dziedzińcu, obok klasztoru czy świątyni, na tle dwóch wielkich bębnow pomalowanych ognistymi barwami występowali tancerze „lewej i prawej strony”. Tańce „lewej strony” wywodziły się z terenów południowo-wschodniej Azji, zaś „prawej” — Dalekiego Wschodu. W pierwszych występowali na ogół aktorzy w czerwonych strojach, tań-

czący wolno i wytwornie, w drugich dominowały stroje żółte i zielone oraz żywe i humorystyczne epizody. W turbanach w formie ptaków, w ubiorach z charakterystycznymi, szerokimi rękawami tancerze Bugaku wykonywali tańce ceremonialne (2—4 osoby), wojenne (z włóczniami i mieczami), szybkie tańce solowe (w masce) i tańce dziecięce. Ogółem znamy 60 „sztuk” Bugaku. Jego elementy przejęły późniejsze formy widowiskowe, nie wywodzące się, jak omawiana grupa tańców, z obcej tradycji — Indochin, Korei, Chin i Indii.

Inną formę japońskiego teatru, popularną od XIV wieku, stanowi No. Ten typ widowiska, mimo ponad 600-letniej historii, jest w pewnych kręgach nadal żywy. W XVII wieku został uznany za reprezentatywny teatr samurajski. Otoczony troską i opieką kół rządzących przetrwał w klasycznej formie niemal do dziś. Początki sztuki No przypadają na epokę Edo. Wiązą się z ceremoniałem shogunatu, któremu patronował rząd aż do czasu rewolucji w Meiji (1868). Dziś No skupia grupę około 1000 aktorów: muzyków, tancerzy i śpiewaków, od dziecka trenowanych w swej sztuce. Artyści ci wskrzeszają w Japonii klimat średniowiecza, żyjąc w kręgu jego tradycji.

W ciągu kilku wieków swego istnienia No stosuje identyczne niemal kostiumy, scenografię i konstrukcję widowiska. Mimo owej stabilizacji formy zachował, zdaniem wielu Japończyków, żywy, niepowtarzalny, poruszający serca charakter. Trudno zrozumieć istotę ciągłego życia tego teatru, pojąć tajemnicę No, egzotycznego dla nas splotu religijnych i ludowych tańców, fragmentów buddyjskich legend, zrosniętych z prastarymi źródłami japońskiej poezji mitu.

„Zapomnij o teatrze — pisał wielki Ze’ami — i patrz na No. Zapomnij o No i patrz na aktora, zapomnij o aktorze, a pojmiesz istotę No”<sup>3</sup>.

Z teatrem No związane są sagi o niezwykłych postaciach aktorów, twórców i wykonawców sztuki tego typu spektaklu. Ze’ami Motokiyo (1363—1443) i jego ojciec, Kan’ami (1333—1384), byli autorami większości sztuk granych przez pokolenia sławnych aktorów do dziś. Sformulowali oni estetyczne fundamenty gatunku No.

W 240 sztukach wchodzących w skład kanonu podstawą jest gra głównego aktora — *shite*. Jego pomocnik to *tsure*. Tło stanowią drugorzędne postacie — *waki*. Głównym aktorem może zostać jedynie potomek sławnego rodu scenicznego, wychowanek jednej z pięciu szkół No; cztery z nich — Kanze, Komparu, Hoshō, Kongo — powstały w XIV wieku, piąta — Kita — założona została w początkach XVII wieku.

<sup>3</sup> Cyt. wg P. Daubeny, *Mój świat teatru*, Warszawa 1974, s. 251.

Postać *shite* uosabia duchy zmarłych, demony, groźne zwierzęta. Występuje w masce; subtelna publiczność, wychowana w szkole Zenu, mogłaby bowiem dostrzec fałsz emocjonalnej ekspresji aktorskiej sztuki. Charakter maski wzmacnia natomiast wymowę sztuki No.

Aktorzy przywdziewają piękne kostiumy, bez względu na typ przedstawianej postaci; realia nie mają wpływu na bogactwo stroju. Ubiór aktora stanowi idealne połączenie elegancji i prostoty. Wzory na materiały mają symboliczną wymowę, zaś krój wiąże się z podstawowymi zasadami poruszania się. Mistrz No za podstawę ruchu przyjmuje postawę, która była punktem wyjścia w zmaganiach samurajów, staje w jednej z pozycji obronnych, skoncentrowany, na rozstawionych nieco nogach, pochylony lekko do przodu. Każdy jego ruch wywodzi się z sekretu samoobrony, pozostaje więc w ramach ściśle przestrzeganej konwencji. Tak jak każda forma ruchu No ma swoje *kata* (rytualne formy) ściśle związane z treningiem archaicznego ju-jitsu. Kostium aktora ową łączność maskuje. Krój szaty ukrywa kształty ciała, zachowując sztywność, kostium spływa ku ziemi w pozycji pionowej, gdy aktor jest pochylony. Każdy ruch zawiera więc ogromny ładunek ekspresji, wyrażając jednocześnie umiar i dostojeństwo.

Klasyczny program teatru No składa się z pięciu sztuk usytuowanych w ramach jednodniowego widowiska. Ich dobór i kolejność podporządkowane są estetycznym zasadom sztuki No, rządzącym konstrukcją całego programu, pojedynczymi spektaklami, każdą frazą mowy, każdą częścią tańca. Nawet, jeśli ostatnio wystawia się tylko trzy sztuki (co się coraz częściej praktykuje), widowiskiem, kolejnością i doбором tematu rządzi zasada *jo-ha-kyu*.

Sztuki No klasyfikuje się następująco:

1. historie bogów i świętyń (*Chikuba, Shima, Tagaso*),
2. sztuki wojenne (*Tamura, Yashima*),
3. sztuki kobiece, z użyciem peruk (*Nonomiya, Matzukaze*),
4. sztuki o szalonych kobietach (*Kyojo-mono, Genzaimono, Hyakuman*), o opętanych, o rozpacz i gniewie,
5. sztuki kończące widowisko, opowieści o bogach, diabłach i potworach (*Kokaji, Kurama Tengu*).

W przerwach między spektaklami No wystawiano sztuki Kyogen.

Scena teatru ma kształt kwadratu (ok. 36 m<sup>2</sup>). Otoczona z trzech stron przez publiczność, zbudowana jest w całości z japońskiego cyprysu. Składa się z kilku stałych części: części głównej, bocznego tarasu dla chóru, długiego pomostu *hashigakari* (dojście do części głównej), luźnego pokoju (garderoba za pomostem), tylnej sceny (siedziba orkiestry) i schodów, dziś już nie używanych.

Orkiestra liczy czterech muzyków:

flecista grający na instrumencie bambusowym (dł. 40 cm z 7 otworami),

muzyk grający na bębnie *kotsuzumi* (dł. 25 cm, z końskiej skóry),

muzyk grający na bębnie *otsuzumi* (30 cm ze skóry wołu).

Wszyscy trzej siedzą po prawej stronie w wymienionej kolejności. Po lewej zaś — muzyk grający na wielkim bębnie *taiko* (ze skóry wołu).

Miejsca muzyków są stałe, znajdują się przed tylną ścianą, na której namalowana jest sosna. Dźwięki instrumentów stanowią dyskretne tło gry aktorskiej, współuczestnicząc w tworzeniu klimatu sztuki.

Od XIV wieku ze sztuką No łączy się mała forma teatralna — *Kyogen*. Jest to przede wszystkim farsa mimiczna, pełna złośliwych, dowcipnych wtrętów, satyra wystawiana w przerwach między dwoma sztukami. Humor graniczny tu ze łzami, komedia z tragedią, śmieszność z bezradnością, wesołość z rozpaczą. Nastrój i rytm *Kyogen* kontrastuje z klimatem sztuki No.

Aktorzy *Kyogen* pojawiają się czasem w sztukach No, wypełniając przerwy konieczne dla zmiany kostiumu, opowiadając detale o nieobecnym *shite*, streszczając brakujące epizody. W jednym tylko wypadku używają maski: gdy grają domowego chochlika, ludowego bożka, *Masshajina*, patrona ludzkich siedzib. Sposób poruszania, pozy, zwroty, spojrzenia aktorów *Kyogen* wywodzą się wyraźnie z *kata jujitsu*.

Teatr No uwikłany jest w szerszy kontekst konwencjonalnej symboliki, swe źródła czerpiąc z poezji i mitologii. Mieszkańca Japonii nie dziwi utożsamienie wachlarza z pełnią księżyca, zaś miecza z samurajem, nie śmieszy fakt, że dziecko bez maski gra rolę wojownika, aby nie zakłócać publiczności kontemplacji gry *shite*. Wyobraźnia człowieka Dalekiego Wschodu z powagą przyjmuje sytuację, w której główny autor, *shite*, gra kochankę *Yodhitsuny*, reprezentowanego na scenie przez typ *kokata* — wspomniane wyżej dziecko, nie potrzebujące jeszcze maski, ukrywającej dojrzałe namiętności. Wszystko to jest dla Japończyka realne.

W latach wielkiego kryzysu, gdy teatr oparty na europejskich wzorcach — *Shingeki* zaangażował się w walkę o społeczne wyzwolenie, w nowoczesności widząc sprzymierzeńca, faszyzująca elita rządowa zwróciła się z nadzieją ku No, formie od lat związanej z militarną tradycją samurajów. Po II wojnie światowej z tych właśnie względów sztuka No przeżywała ciężkie chwile. Publiczność japońska ostentacyjnie poparła *Shingeki*. Ostatnie lata przynoszą jednak zwrot ku aktorstwu tradycyjnemu. Nowa fala zainteresowania sztuką No jest wyrazem kryzysu *Shingeki*. Wraz z nią nadchodzi nowa epoka dla *Kabuki*.

*Kabuki* znaczy w języku japońskim „śpiew-taniec-sztuka”. Początkowo nazwę tego gatunku widowiska wywodziło się od czasownika *kabuku* (odchyłać się, wyróżniać). W XVI wieku teatr ów stanowił formę rozrywki masowej; rozwinął się jako antyteza No, teatru wyższych sfer. Historia *Kabuki* wiąże się z ogromną popularnością zespołu tancerek z Kioto (1604), ukazującego kapłankę świątyni Izumo, Okuni, w różnych scenkach miłosnych. Dodatkową atrakcją tego widowiska stanowiły niezwykle śmiałe jak na owe czasy stroje. Wkrótce przykład Okuni zyskał wiele naśladowczyń, budząc reakcję opinii publicznej: przedstawienia uznano bowiem za niemoralne. Epilog konfliktu odbył się na najwyższym szczeblu: Ieyasu, pierwszy *shogun* z rodu Tokugawa, w 1608 r. wypędził z rezydencji Suruga żeńskie zespoły zwane wówczas *Kabuki*, a jego wnuk, Iemitsu, w 1629 r. wprowadził w życie zakaz wszelkich przedstawień z udziałem kobiet. Decyzja ta spowodowała nieprzewidziane skutki: stała się przyczyną narodzin nowego rodzaju *Kabuki*. Do 1652 r. na scenach święcili sukcesy piękni młodzieńcy. Dopiero bowiem wówczas władze wyraźnie sprecyzowały przepisy gry: aktorem może zostać tylko dorosły mężczyzna.

Początki tego nowego *Kabuki* były dla aktorów niezwykle trudne. Władze traktowały go jako rodzaj społecznego protestu wobec teatru wyższych sfer. Zbyt wielkie powodzenie było dla *Kabuki* równie niebezpieczne jak kompletna kłapa. W pierwszym wypadku aktorom groziło zamknięcie teatru, władze bowiem nie lubiły rozgłosu *Kabuki*, w drugim — bankructwo. Przez 12 lat ludowi aktorzy nie mieli prawa gry w stolicy.

Teatr ten był syntezą (jak to wynika z nazwy) trzech rodzajów sztuki: recytacji, śpiewu i tańca. Wyłoniły się w nim trzy nurty:

- sztuki obyczajowe,
- sztuki historyczne,
- taniec dramatyczny.

Dialogi i monologi wygłaszane są na tle muzycznym, zaś rodzaj dykcji nosi wyraźnie wpływy japońskiej instrumentalistyki. Recytacja *Kabuki* to coś pośredniego między śpiewem a mową. Słowo poparte jest gestem, który z kolei wzmocniony bywa muzycznym odpowiednikiem. Aktora obowiązuje „muzyczne” wygłaszanie scenicznej mowy; musi wtórować instrumentom.

Muzyka *Kabuki* powstała w ciągu trzech stuleci. Kompozytorzy byli przeważnie anonimowi. Złożoność melodii jest niezwykle, nie poddaje się notacji. Nic więc dziwnego, że muzycy teatru *Kabuki* kształcą się w szczególny sposób, ich zadaniom nie podoba zwykły wykonawca. Poza dźwiękami trójstrunowego *banzo* (*samisen*) podczas widowiska dają się



słyszeć instrumenty dęte i różnego typu bębny. Używając różnych pałeczek perkusista wyczarowuje górskie echo, krople deszczu, szum morza. Efekty te wzmacnia symbolika dekoracji i pieśni gór, morza, deszczu i śniegu. Odmienne rytm bębnowy ogłasza nadejście duchów, podkreślając dyskretnie każdy ich ruch. Otwarcie, finał, nadejście szefa trupy, płatki śniegu — mają w konwencji Kabuki stale przyporządkowane dźwięki (kołatki, dzwonki itp.); znawca tego teatru łatwo więc kojarzy je z zakodowanym w wyobraźni wydarzeniem lub krajobrazem.

Taniec jest siłą ekspresji Kabuki, widowiska o baletowej genezie. Podlega on konwencji Dalekiego Wschodu, różnej od tradycji euroamerykańskich. Balet Zachodu odkrywa w dużym stopniu ciało, japoński taniec Kabuki starannie je zakrywa eksponując uroki pięknego ubioru, demonstrując kunszt powiewających w powietrzu szerokich rękawów, w centrum uwagi widza sytuując wirujące poły szat. O ile klasyczny balet europejski można nazwać baletem przestrzeni, tancerz bowiem potrzebuje wiele miejsca, balet Kabuki to balet czasu. Tancerz ludowego widowiska japońskiego potrafi dać wielki popis na jednym zaledwie segmencie *tatami*, nie większym od materaca. Oszczędność przestrzeni łączy się tu z precyzyjnym rozmieszczeniem gestu w czasie: aktor Kabuki jest ostrożny w ruchach. Zależnie od rodzaju widowiska tańce do złudzenia imitują ruchy kobiety-węża kuszącego mężczyzn (sztuka *Musume Dojoji*) lub gwałtowność choreografii walki (*Tachi Mawari*). Taniec dramatyczny stanowi jeden z typów sztuki Kabuki. Jego przykładem jest *Musume Dojoji*. Mężczyzna grający rolę kobietą odtwarza w niej najpierw swą drogę do świątyni. Przybywając do centralnej sceny tańczy z kapeluszem, z ręcznikiem, bębenkiem, kończy zaś pokaz swych umiejętności (*odori*) wspaniałym tańcem węża. Taniec jest podstawowym elementem tej sztuki, fabuła legendy pozostaje w jego cieniu.

Inny typ widowiska Kabuki stanowi sztuka obyczajowa. Częstym tematem była tu miłość, zaś miejscem akcji dom publiczny. W nim bowiem tkwi szansa: można pokazać uczucie wolne od stereotypów konwencji dworskiej. Kobieta jest na ogół przedstawiana w Kabuki w świetle pozytywnym, choruje, aby okazać głębię swej miłości, kochana urzeka pięknem i wdziękiem, odtrącona umiera. Mężczyźni Kabuki typu obyczajowego nie sięgają takich wyzyna. Gwiazdami widowisk bywają często złodzieje, włóczędzy i zazdrośnicy. O nich mówią sztuki Mokuamiego, dramaturga końca epoki Tokugawa. Najlepsze z nich, *Izayoi Seishin*, *Kochiyama*, *Shima*, *Chidori*, *Ikake Matsu*, stanowią japońską wersję brechtowskiego półświatka. Taka perspektywa jest jednak europocentryzmem: to Brecht czerpał wzory z No i Kabuki.

Odrębnym typem Kabuki są sztuki historyczne. Do nich należą sceny pięknych śmierci, pełne brutalnego piękna, wspaniałych choreografii

walki Tachi-Mawari, bajecznej kolorystyki i efektów muzycznych. Najlepszy przykład stanowią tu sztuki *Natsu Matsuri*, *Naniwa no Kagami*, *Benten Kozo*. Inny przykład, opowiadania o duchach, znany jest z adaptacji filmowych.

Ważną rolę w narracji Kabuki odgrywają kostiumy. Określają one charakter postaci tak, jak drobne rekwizyty. Czerwone kimono z długimi rękawami i peruka upiękuszona klamrą to atrybuty wielkiej pani. Kapelusze, bębenki, miecze same w sobie stanowią rodzaj narracji. W strukturze widowiska funkcjonuje zwyczaj szybkiego przebierania się na scenie; symbolizuje on psychiczny przełom bohatera, a jednocześnie jest okazją ukazania doskonałości ubiorów, materiału, koloru i stylu.

Sztuki Kabuki grane są na specjalnej scenie. Jedna jej część, niby wąska kładka rzucona ku publiczności, służy często jako „droga” do sceny głównej. Tę ostatnią zasłania kurtyna (*maku*) w trzech kolorach: czarnym, ceglastym i zielonym. Każdy jej pas reprezentuje pewien styl zawarty w jednej z sylab Kabuki. Po raz pierwszy w dziejach teatru światowego autorzy ludowego widowiska japońskiego zastosowali obrotową scenę. Ich twórczy geniusz objawił się także w różnego typu innowacjach. Duchy i potwory wjeżdżają na scenę pomysłowymi „windami”, echo symbolizuje góry. Nie wiadomo, co bardziej podziwiać, zmienną, „nowoczesną” scenografię, sugestywny makijaż, pomysłowe tricki techniczne czy skomplikowaną strukturę muzycznego tła.

300 lat istnienia Kabuki przyniosły jego aktorom poprawę losu. W epoce Edo (1600—1868) nazywano ich żebrakami „Kawara”, gdy zmuszeni byli do życia w nadrzecznych slumsach, gettach japońskich pariasów. Gardzono nimi, ale się ich bano jako ludzi, którzy mieli kontakt z wiecznością. Chociaż przymierali głodem, aktorzy Kabuki byli jednak królami własnej wyobraźni.

Po upadku Shogunatu Kabuki niepostrzeżenie przekształcił się. W walce o poprawę swego losu aktorzy przystosowali sztuki do gustów mieszczańskich. Przestali eksponować irracjonalizm, erotyzm i gwałtowność podstawy wyobraźni Kabuki. Uczynili z ludowego widowiska pokaz umarłej techniki, wytworny teatr Wschodu, nie mniej „cywilizowany” od zachodniego partnera. Zyskali szacunek, pieniądze i dobrze wychowaną publiczność, zatracili jednak sens Kabuki.

W latach pięćdziesiątych ten gatunek teatru przeżywał poważny kryzys; młodzież przedkładała współczesny film i telewizję nad tradycyjną sztukę Kabuki. Szokiem dla japońskiej publiczności stał się triumfalny powrót „wygnanych” z nowoczesności poprzez bramy filmu i telewizji. Kabuki znów byli sławni, odnieśli wielki sukces jako filmowe gwiazdy. Kilka wieków aktorskich doświadczeń przejętych po latach usilnych prób zarejestrowała taśma filmowa. Efekt był niezwykle: Kabuki przekazali

intensywność swej gry postaciom z ekranu. Dzięki temu rozpropagowali swój teatr, powodując jego odrodzenie.

Przekazując technikę swej tradycyjnej sztuki młodym uczniom wychowanym w centrum nowoczesności, starzy mistrzowie stanęli przed dylematem: jaką formę należy wskrzesić? Czy Kabuki niedawno umarłe, czy też dawno nieżywe? Muszą także rozstrzygnąć inne problemy: coraz trudniej bowiem o uczniów. Zanika forma kształcenia aktorów w sytemie dziedzicznym, mnożą się natomiast kandydaci spoza Japonii. Od niedawna program szkolenia usiłuje realizować Japoński Teatr Narodowy. Być może rozwiąże on kłopoty mistrzów Kabuki.

Podobne dylematy stają przed aktorami innej sceny — japońskiego Bunraku. Na obecny kształt owego teatru lalkowego wpłynęły doświadczenia zebrane w pracy wielu pokoleń. Kolejne stulecia przyczyniły się nie tylko do zmian formy lalek, lecz również do zwiększenia stopnia doskonałości mistrzów Bunraku — poruszających je animatorów.

Początki teatru lalek, Bunraku, tkwią w prastarych obrzędach Shinto. Używane wówczas figunki z gliny, pozbawione rąk i nóg, w niczym nie przypominają obecnych form starannie wykonanych kukieł. Wraz z rozwojem procesu dojrzewania kształtów sztuki japońskiego teatru lalkowego zmienił się wygląd i rozmiary „aktorów”. Początkowo gliniane, później zaś drewniane lalki nabierały stopniowo ludzkich cech.

Aby poruszyć i ożywić głowę, oczy, ręce i nogi współcześnie stosowanej w widowisku Bunraku kukły, potrzebni są trzej biegli w swym fachu i doskonale zgrani animatorzy. Wysokość lalek sięga 135 centymetrów, a ich waga od 6 do 20 kilogramów. Starannie wyrzeźbionej głowie, wymodelowanym włosom, wymalowanej twarzy nadaje życie kunszt głównego animatora i jego dwóch pomocników. Niezwykle precyzyjne, zsynchronizowane ruchy artystów powodują, że lalki bardzo swobodnie poruszają się w scenicznej przestrzeni, wykonują każdą niemal czynność, wyrażają wszelkie stany emocjonalne, śmieją się, płaczą, smucą, walczą.

Oprócz lalek i animatorów w widowisku bierze udział muzyk grający na instrumencie *shamisen* i recytator, na którym ciąży ważne obowiązki: wygłaszanie tekstu sztuki i odtwarzanie głosów różnych postaci. Siła jego ekspresji głosowej musi być niezwykła; recytator naśladuje głosy płaczących kobiet, groźnych rycerzy, rozkazy panów i lamenty sług, musi operować przekonującą mimiką, winien płakać na zawołanie, czerwienić się, strzelać oczami itp. Można więc zyskać przekonanie, że nazwa „robiący głos” (*yoruri*) nie zawiera wyczerpującej informacji o szeregu ważnych funkcji recytatora.

Sztuka animacyjna ma swą symbolikę: stojący na koturnach animator tuli lalkę niby Bóg człowieka, ale jednocześnie rządzi jej losem;

pomocnicy nie mają nad kukłą tak wielkiej władzy, mogą jedynie współdziałać w realizacji koncepcji animatora.

Lalki Bunraku tworzą niezwykle, przejmujące, pełne oryginalnej ekspresji widowisko; dzięki umiejętności poruszenia ludzkiej wyobraźni animator, jego dwaj pomocnicy, muzyk i recytator nadają martwym kukłom znamiona życia.

W 1968 r. Teatr Bunraku odwiedził Londyn, swym mistrzostwem nadając europejskiej sztuce nową inspirację. W samej Japonii natomiast widowisko to ginie, choć próbuje je ratować (od 1963 r.) Towarzystwo Bunraku.

Najmłodszą odmianą teatru japońskiego, a jednocześnie już formą mającą swe miejsce w kulturowej tradycji kraju Kwitnącej Wiśni jest Shingeki. 80 lat temu nazywany przez współplemieńców „rudym dramatem” (*akagemono*) ruch kulturowego zbliżenia z Zachodem przechodzi w XX wieku różne koleje. Prawdziwym wydarzeniem w jego historii stał się „Teatryk Tsukiji”. W ciągu trzech lat od swego powstania wystawił 49 sztuk europejskich i amerykańskich twórców. Poziom widowisk był różny, dobór sztuk przypadkowy. Powoli jednak dyrektor teatru, Osanai Kaoru, wzorując się na metodzie Stanisławskiego, narzucił akcji propagacyjnej pewną koncepcję. Na scenie „Teatryku Tsukiji” spotkały się wówczas m.in. sztuki Pirandello (*Każdy na swój sposób*) i Mrożka (*Tango*).

Mimo wrogiego stosunku zwolenników izolacjonizmu próby Kaoru odbiły się echem w świadomości Japończyków. Pewnego typu publiczności nie odstraszył ani poziom tłumaczeń, ani nieudolność stosowania obcych wzorców. Oglądanie sztuk zachodnich twórców stanowiło bowiem rodzaj deklaracji politycznej, jawne poparcie sił „otwarcia się” ku Zachodowi.

Po roku 1928 teatr Shingeki stał się symbolem radykalnego skrzydła ruchu, wysuwając żądanie odejścia od praktyki izolacji. Wraz ze światowym kryzysem nadeszły dla członków ruchu ciężkie czasy. Prozachodnia kultura stała się niebezpieczna. Wywoływała wrogość tradycjonalistów, władz i robotników, łączących Zachód z biedą.

Mimo to Shingeki przeżył jako gatunek teatralny. Po II wojnie światowej stał się nawet gatunkiem „klasycznym”. Zalew filmów amerykańskich, rozwój musicali w wielkomijskich centrach rozrywkowych, kariera pop-music przyczyniły się do tego, że warstwy średnie zaczęły uważać skomercjalizowany obraz tradycji zachodniej za wspólną własność. Publiczność japońska czuła się jednak swojsko w „nowoczesności”, która w teatrze europejskim była już tradycją; orientowała się w kulturowych realiach Ameryki i Europy wieków XVI—XIX, nie znając wybitnych twórców zachodniej i rodzimej awangardy. Ani jeden Japończyk nie

przyszedł na premiery sztuk Mishimy (*Madame de Sade*, 1965, *Mój przyjaciel Hitler* 1969).

Współczesny charakter Shingeki coraz bardziej komercjalizuje się. Teatr zachodniego typu staje się tanią rozrywką, w którą inwestują fundusze poważni businessmani. Dyrektorzy Shingeki nie martwią się o wypełnienie sali; funkcję organizacji widowni przejęli japońscy specjaliści od reklamy, mistrzowie w swoim fachu.

Bardziej ambitni twórcy i krytycy teatralni widzą jednak poza złocnymi fasadami niebezpieczne rysy: Shingeki gine jako sztuka. Poszukują więc wyjścia z impasu zwracając się ku japońskiej tradycji. Wyróżnić tu można dwa prądy, za wzorzec mające sukcesy filmu (Kurosawa):

— zwrot ku formie Kabuki, No czy Bunraku, szczególnie wyraźnie widoczny w sferze filmu (saga samurajska, inwazje potworów itp.),

— zwrot ku źródłom ludowej wyobraźni, ku poezji japońskiego mitu.

„Dziś No i Kabuki, pisał wybitny krytyk i reżyser znakomitego teatru 68/71, to puste formy. Straciły one kontakt z ludową wyobraźnią, która je stworzyła, umożliwiając rozwój. Nie zwracamy się dziś, w celu przekroczenia horyzontów Shingeki, ku zreifikowanym formom Kabuki i No, takim, jakimi są obecnie, ale ku ludowej wyobraźni, z której wyrosły”<sup>4</sup>.

Wśród nowej fali japońskich reżyserów wyróżniają się przywódcy awangardy, przeciwnicy mechanicznego łączenia przypadkowych elementów kultury Zachodu i Dalekiego Wschodu. Ich sztuki to twórcze syntezы, próby poszukiwania tożsamości współczesnej kultury japońskiej, rozdartej, supernowoczesnej obcą nowoczesnością, pełnej nostalgii za minioną poezją tradycji. „Budować nowe, nie burząc starego” — oto hasło znajdujące coraz większe uznanie.

Określenie miejsca współczesnego Japończyka wobec tradycji zastanej, zarówno rodzimej, jak i importowanej, poszukiwanie nowego sensu istnienia w cieniu supernowoczesnej techniki zawierającej w sobie, z jednej strony, uroki skomercjalizowanego raju, z drugiej — wspomnienie groźby Hiroszimy stanowi zasadniczą treść nowego teatru japońskiego przekraczającego horyzontы wszystkich wymienionych gatunków. Twórcy nowej fali mają już na swym koncie szereg wybitnych osiągnięć, nie odbiegających poziomem od dzieł scenicznych zaliczanych do ścisłej czołówki światowej. Nawiązują przy tym do wielkich tradycji Kawakami Otojiro (1864—1911), założyciela nowej szkoły — Shimpa (zreformowane Kabuki), jak i do postulatów Osanai Kaoru, twórcy nowoczesnego Shingeki, założyciela „Teatru Wolności” (Jiyu Gekijo, 1909) i „Teatryku Tsukiji”, pierwszego japońskiego reżysera spektakli Ibsena, Czechowa,

<sup>4</sup> Suzuki Tadashi, *The Sum of Interior Angles*, „Canadian Theatre Review”, York University, 1978, Fall, s. 12.

Rollanda i Shawa. Wysoki poziom zachowują sławne już teatry: „Bun-gaku-za” (zał. 1938), pod kierownictwem Kishida Kunio i Iwaty Toyo budujący amatorską „czystą sztukę apolityczną” (wpływy francuskiej awangardy), oraz „Haiyu-za” (Teatr Aktora) pod wpływem Meyerholda i Piscatora doskonalący w wizjach Sendy Koreyi, Aoyamy Sugizaku i Tanaki Hikao nowoczesną sztukę aktorską. Ten ostatni teatr stał się wydarzeniem światowej sceny, wystawiając sztukę Abe Kobo *Upiór wśród nas*. Reżyserowie „Teatru Aktora” wzbogacają spektakle dokumentem filmowym, muzyką, śpiewem. W 1947 roku rozwinęła też swą działalność grupa „Mingei”, szkoła realizmu, usiłująca stopić poezję z tematami ogólnodostępnymi dla publiczności. Kubo Sakae (1901—1958), Okakura Shiwo (1909—1959), dramaturg i reżyser, kontynuatorzy idei założyciela, Osamu Tokizawy, wnieśli duży wkład w nowoczesność kulturową Japonii.

Po II wojnie światowej sławę zdobywają także mniejsze zespoły aktorskie. Jest ich ponad 30. Jeden z nich, Zenshin-za, krytyczny kontynuator Kabuki, łączy elementy Kabuki z Shingeki; stąd nazwa nowego gatunku — Shinkabuki. Założony w 1931 roku zachowuje tradycję męskich od-twórców ról kobiecych (*onnagata*), choć nie dyskryminuje aktorek, grających we współczesnych, europejskich strojach. Hasło *zenshin* (naprzód) weszło w skład nazwy zespołu.

Do grupy znanych na świecie teatrów japońskich należy festiwalowy globtrotter, „Teatrzyk Washeda”. Wraz z reżyserem i krytykiem Suzuki Tadashi zespół Washeda występował m.in. w Nancy i w Teatrze Narodów, zbierając entuzjastyczne recenzje. Sukces Washeda był ukoronowaniem oryginalnego eksperymentu: przy pomocy rodziny aktorów No, Kanze, Suzuki stworzył niezwykle przejmujące adaptacje greckich tragedii. W repertuarze Teatrzyku znalazły się dwie sztuki Eurypidesa (*Trojan Women* i *Bacchae*), sztuka No *Tsunemasa* i dramaty twórcy zespołu.

„Współczesny teatr japoński — pisał Suzuki — oderwał się od swych korzeni i dziś po prostu kopiuje tradycyjne lub zachodnie wzorce. Nowoczesny aktor musi używać tych elementów jako punktów odniesienia w próbie odnalezienia i wyrażenia siebie”<sup>5</sup>.

Takie współrzędne określają próby twórców nowej fali: Akimoto Matsuyo, Kinoshita Junji, Sato Makoto i Kara Juro.

W roku 1970 japoński magazyn sztuki, „Umi”, wydał numer specjalny poświęcony problematyce nowego teatru, zatytułowany „Theatre as environment”. Na 264 stronach tej niezwyklej dla Japonii publikacji

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 20.

znalazł miejsce esej o Artaudzie, wywiad z Beckiem i Maliną („Living Theatre”), artykuł J. Kotta o J. Grotowskim i sztuka Kara Juro *Zebrak miłości*. Uznany za najważniejszego reprezentanta japońskiej terażniejszości i teatralnej awangardy Juro Karo stał się sławny w namiocie tokijskich stripteaserek, tam bowiem założył „Teatr Sytuacji” (1967), kompletując zespół z kręgu wędrownych aktorów. W 1968 roku Washeda wystawił sztukę Karo, *Maszkę dziewczycy*, wydaną w magazynie „Shingeki”. Za nią właśnie młody reżyser otrzymał niezwykle wyróżnienie — nagrodę Kishidy. Następną sztuką Karo, *Zebrak miłości*, również rozgrywa się w publicznej toalecie. Ona właśnie znalazła się w magazynie „Umi”.

Prowokując oburzenie pruderyjnych mieszczuchów, publiczności komercyjnego Shingeki, „tworząc toaletową wizję świata”, Karo nawiązuje do żywej tradycji pierwszych lat Kabuki. Bohaterami tego teatru byli tragikomiczni prości ludzie, złodzieje, kurtyzany, wiejscy sowizdrzałowie. Ich wzorce nie zawsze świadomie zapożyczali aktorzy prowizorycznych, przenośnych teatrzyków sytuacyjnych. Można zaryzykować twierdzenie, że powtarzały one opozycję między dostojnym No i ludowym, pełnym humoru i liryki Kabuki, sytuując ją w XX wieku. „Toaletowa wizja” stanowiła prowokację wobec dostojnego Shingeki.

Dyskusję o sytuacji współczesnej sztuki japońskiej podejmuje wielka postać teatru „68/71”, laureat nagród Kishida i Kihokuniya, doskonały dramaturg Sato Makoto. W sztuce *My Beatles* dyskutuje o współczesnej mitologii młodzieży Zachodu przejmowanej przez pokolenie japońskich nastolatków. Na tym tle snuje oryginalne rozważania o roli ludowej imaginacji w przemianach kulturowych nowoczesnej Japonii. Beatlesi w kraju Kwitnącej Wiśni wskrzeszają archetypiczne struktury emocjonalne, fundamenty ciągłości narodowej tradycji. Różnią się od „beatlesów amerykańskich” czy „beatlesów francuskich”. Moi beatlesi, zdają się mówić młodzi przedstawiciele japońskiej kultury, to przetworzone, nowoczesne inkarnacje prastarych bogów Shinto.

O innym aspekcie dylematu „tradycja — nowoczesność” pisał Aki-moto Masuyo w sztuce *Kaison, mnich Hitachi*. Podejmując temat legendy o wiecznym tułaczku, buddyjskim mnichu Hitachi, który przy akompaniamencie 4-strunnego biwa po niewczasie, w ramach pokuty, sławi męstwo zdradzonego przez siebie generała Yotsushine, autor rozpatruje los narodu japońskiego. Każdy może bowiem przywołać XIII-wiecznego upiora, Kaisoną, nawet dzieci bezradne podczas bombardowania czy zagubieni w nowoczesnym zgiełku wieśniacy. Kaisonem jest bowiem, w gruncie rzeczy, każdy Japończyk; nosi przecież w sobie przeszłość, przyszłość i terażniejszość kraju Kwitnącej Wiśni — grzech, pokutę i nadzieję.

Podejmując kluczowy dla japońskiej kultury temat związku tradycji

z nowoczesnością, inny znany dramaturg, Kinoshitu Junji, napisał sztukę *Nocne czuwanie* (1947), snując poetycką, ludową opowieść o wieśniakach pragnących obejrzeć niezwyklej piękności wschód księżyca. Popijając dla zabicia czasu sake, zebrani przeoczyli jednak to, na co tak bardzo czekali; księżyc nad śpiącymi pijakami to obraz finału sztuki, jakże podobny do naszego *Wesela*.

Druga sztuka, *Żuraw brzasku*, opowiada piękną legendę o zranionym ptaku, który ratuje życie dzięki czarom, stając się kobietą. Ta poznaje dobrego, szlachetnego opiekuna i zostaje jego żoną. Zakochana tka mu piękną tkaninę. Mąż jednak ją sprzedaje. Wraz z wielkim zyskiem i końcem biedy kończy się idylla. Pieniądze niszczą niewinność wieśniaka. Zasmucona kobieta ponownie zmienia się w żurawia i odlatuje.

Pełna prostego wdzięku poetycka opowieść o kobiecie-żurawiu wzbudziła w Japonii wielki entuzjazm. Dotyczyła bowiem dyskusji o hierarchii wartości, drzemącej w świadomości nowoczesnego człowieka nostalgii, w mroku tradycji sytuującej wyspę szczęścia, które odleciało z pięknym ptakiem.

Dylematy stojącej na rozdrożach kultury w języku teatralnych dyskusji sytuują się w sferze precyzji terminu „awangarda”. Przykładem kontrowersji może być niezwykle krytyczny artykuł cytowanego już Suzukiego, dotyczący artystycznych wartości teatru, łączącego tradycję z awangardą, *Towarzystwo Nowego Kyogen*. W reklamowym manifestie kierowniczką grupy, aktorka Nagaoka Teruko, pisze:

„Jak wynika z nazwy, celem naszej grupy jest przedstawienie neo-Kyogenu opartego na klasycznych wzorcach. Nasz pisarz Izawa Tadasu i mistrz szkoły Kyogen Okurad Jataro połączyli swe talenty, które my, uczniowie mistrza Okura, mamy zaszczyt przedstawiać na scenie. Im bowiem dłużej praktykowaliśmy Kyogen pod kierunkiem mistrza, tym bardziej rosło nasze pragnienie, aby pewnego dnia móc wykonać prawdziwy Kyogen w całej swej głębi i wielkości. Naszą grupę połączyło wspólne doświadczenie: unikalność Kyogen”<sup>6</sup>.

Pomysł Izawy nie był nowy. Zarówno w praktyce teatralnej, jak i w filmie wielu reżyserów czyniło treścią dzieła własny warsztat. Były więc filmy o kręceniu filmów i sztuki o powstawaniu spektaklu. Tak „Living Theatre”, jak Fellini, Wajda stworzyli w tym gatunku niezwykle dzieła. Izawa jednak wpadł na łatwiejszy do zrealizowania pomysł. Pokazał, w jaki sposób aktorzy Shingeki uczą się *kata* (ruchów, oddechów, koncentracji, postaw) Kyogenu, z braku mistrzostwa czyniąc zaletę. Wystawił więc na pokaz to, czego aktorzy nie potrafili opanować. Poziom wyko-

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 22.



nania *kata* Kyogen teatru Izawy (Shingeki) daleko odbiegał od mistrzostwa prawdziwych Kyogen.

Krytyka Suzuki dotyczy przede wszystkim problematyki relacji tradycji i nowoczesności teatru japońskiego. Izawa ogłosił się bowiem „awangardą Shingeki”, dla Europejczyków stając się ambasadorem starożytności Orientu, a jednocześnie symbolem nowoczesności japońskiego teatru. Świadczy o tym cytat, który Towarzystwo Nowego Kyogen zamieszcza w reklamowej ulotce. Informacja dotyczy recepcji Teatru na festiwalu w Polsce, skąd zespół niedawno powrócił: „Publiczność, zafascynowana środkami użytej przez nas emocjonalnej ekspresji, niby w szoku, wstrzymywała oddech, patrzyła zdumiona i oniemiała. Nie była w stanie powstrzymać się od entuzjastycznych okrzyków zachwyty”<sup>7</sup>.

Obecność tego cytatu w krytycznym artykule wybitnego reżysera japońskiego („Teatr Washeda”), Suzukiego, jest znamieną. Stanowi ostrzeżenie zarówno dla Japończyków, fascynujących się eksperymentami zachodniej awangardy, jak i dla europejskich twórców scenicznych, którzy z nadzieją w sercu spoglądają ku tradycyjnej sztuce japońskiego aktorstwa. Połączenie Shingeki („nowoczesności”) ze stereotypową imitacją ruchów Kyogen („tradycja”) było, zdaniem Suzukiego, przypadkowe, nietwórcze, mechaniczne. Zarówno aktorzy japońscy, sugeruje krytyk, jak i polska publiczność padli ofiarą mistyfikacji: jedni wystawili, drudzy zaś obejrzeli falsyfikat, biorąc go za syntezę prawdziwej tradycji z prawdziwą nowoczesnością teatru Japonii.

Powyższy przykład złożoności problematyki recepcji i twórczości kultury Dalekiego Wschodu stanowić może ostrzeżenie przed pochopnym rozstrzygnięciem zagadnienia, co jest nowoczesne, a co tradycyjne, co rodzime, a co importowane. Punktem wyjścia w konstrukcji prawdziwej konfrontacji Europy z tradycją teatralną Orientu może być historia zagorzałych propagatorów budowy japońskiej sztuki zachodniego typu, pionierów ruchu Shingeki. Studiując tradycję i awangardę teatru europejskiego stali się miłośnikami twórczości Brechta. Tu czekała ich niespodzianka, prawdziwa rewelacja. W celu przekroczenia horyzontów arystotelesowskiej dramaturgii twórca *Opery za trzy grosze* szukał inspiracji w No. Nie zdając sobie z tego sprawy w dążeniu kwestionującym statykę tradycji samurajskiego dramatu, entuzjaści Shingeki zapoznawali się z arcydziełami Zachodu zrodzonymi z inspiracji tego, co negowali. W pewnym sensie zaprzeczali sami sobie.

„Dialektyka tej ironii losu jest znacząca — pisze japoński krytyk Kaitaro Tsuno — jak Brecht, Claudel, Grotowski szukali w teatrze azjatyckim (głównie japońskim i chińskim) inspiracji potrzebnej do przela-

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 21.

mania stagnacji ich własnych teatrów, tak Japończycy usiłowali wykorzystać teatr europejski, aby uwolnić się od pozbawionej twórczej mocy, sztywnej tradycji Kabuki i No”<sup>8</sup>.

Wszelkie deklaracje zwrotu ku własnym lub obcym źródłom, a także manifesty adaptacji własnej lub cudzej nowoczesności należy więc traktować w przypadku kultur Dalekiego Wschodu niezwykle ostrożnie. Język japońskiego teatru może jednak stanowić dobrą inspirację dla bardziej precyzyjnego określenia pola i metody badaczy wędrówek idei, socjologów dialogu międzykulturowego. Zawiera bowiem poetyckie, intuicyjne odpowiedzi na pytania, które często nie zostały jeszcze sformułowane ani przez azjatyckich teoretyków kultury, ani przez uczonych europejskich.

---

<sup>8</sup> Tsuno Kaitaro; *The Tradition of Modern Theatre*, „Canadian Theatre Review”, York University, 1978, Fall, s. 10.

STANISŁAW TOKARSKI

## ZEN I PSYCHEDELIKA

Współczesna sztuka Stanów Zjednoczonych obraca się, jak twierdzi wielu krytyków, wokół jednego tematu: kryzysu wartości. Kontrkultura i jej konsekwencje, ogromny szok, jakiego doznało społeczeństwo dobrobytu drzemiące w cieniu drapaczy chmur, jest kulturowym echem tego, co w języku oficjalnej polityki nazwano „konfliktem wietnamskim”. Najbardziej jaskrawa forma nowoczesnej, masowej rozrywki, film, przesiąknięty jest klimatem moralnego niepokoju, atmosferą refleksji nad problematyką przemocy. Obok filmów otwarcie potępiających wojnę (np. *Goście* E. Kazana) każdy niemal gatunek filmowy boryka się z jej obecnością. Sławni reżyserzy, dając wyraz niechęci do agresji, budują język aluzji, semantykę protestu. Dotyczy to zarówno widowisk muzycznych typu *Nashville* (Altman), jak i westernów. W filmie *Mały, wielki człowiek* stuletni starzec, symbol mądrości narodu pionierów (Dustin Hoffman), opowiada o losach człowieka rzuconego w wir walki z Indianami, wbrew swej woli zmuszonego do wojny najpierw z białymi, wkrótce potem zaś z czerwonoskórymi przyjaciółmi. Nieudolność żądnych sławy generałów i naiwność Indian kształtują los „małego, wielkiego, człowieka”, będącego tragikomicznym bohaterem dla innego pokolenia, generacji błądzącej w dżungli wietnamskiej.

Aluzje do wojny w południowowschodniej Azji odnaleźć można w różnych odmianach sztuki masowej. Świadectwem tego jest cała kontrkultura. Protest przeciw agresji stanowi zwrot młodzieży ku orientalnym formom biernego oporu. Po omacku, intuicyjnie, odrzucając racjonalne drogi poznania, zbuntowane pokolenie kwestionuje porządek rozsądku, adaptując elementy kultury kontynentu, na który musi rzucać bomby.

Historię amerykańskiej kultury w XX wieku charakteryzuje prawidłowość: każda okupacja krain Wschodu rodzi pokolenie „szczęśliwych błaznów” — Japonia i Korea zrodziły beatników, Wietnam — hippisów. Jedni i drudzy przybierają często styl życia mieszkańców Azji, sza-

nując jednak konwencję aluzji, stosują imitację nie wprost. Sumienie narodu do dziś źle znosi grzebanie się w tym, co się właściwie zdarzyło w Wietnamie, zaś władze nie lubią bezpośrednich, jawnych aktów protestu. Zbuntowane pokolenie odrzuca więc język komunikatu, tworząc aluzyjną mowę obrazu, gestu, czynu. Zarówno psychedelika, wielka fascynacja alchemią ucieczki z kręgu „cywilizacji gadanej”, jak i joga — buddyjska, bramińska, tantrystyczna czy neohinduistyczna, stanowią w Ameryce struktury „świadomości protestu”, wyrażanej w ekspresji młodzieżowej sztuki, określonej horyzontami nadziei nowego, dwudziestowiecznego renesansu.

W dążeniu tym ważną rolę odgrywa buddyzm Zen — złożony twór trzech wielkich cywilizacji Azji: Indii, Chin i Japonii. Jego obecność we współczesnej świadomości mieszkańca USA trafnie określa literatura; formułując credo naszych czasów, sięga ku inspiracjom pierwszych mistrzów chińskich ksiąg Tao, indyjskich i japońskich źródeł buddyzmu. Za przykład może tu służyć książka amerykańskiej dziennikarki Frances Fitzgerald, o tytule zaczerpniętym z prastarej *Księgi zmian (I Ching)*; *Fire in the Lake*. Praca, będąca bestsellerem 1972 roku, zyskała w USA rozgłos dzięki połączeniu trafnej oceny sytuacji i perspektyw „konfliktu wietnamskiego” z legendą o jeziorze szukającym słońca. Dopiero gdy płomień ogarnie trzciny i wypali je do cna, wówczas niebo odbije się w przezroczystej tafli wody. Takim pożarem świadomości, sugeruje autorka, jest wojna wietnamska.

Pragnąc wstępnie ukazać rolę Zenu w kształtowaniu artystycznego języka antywojennego, antyindustrialnego i antykonsumpcyjnego protestu (jako zadanie badań interdyscyplinarnych), postanowiłem skorzystać z porad mistrzów Zenu: nie napełniać pełnego kubka. Niniejsza praca ma więc stanowić jedynie rekonesans, ma być szkicem kilku zaledwie aspektów, nie spekulacją pełną prekoncepcji, ale rodzajem sondy dającej odczucie klimatu badanego terenu. W tym celu podzieliłem artykuł na trzy części.

Pierwszą poświęciłem epoce ekspansji buddyzmu na Dalekim Wschodzie, genezie Zenu, formacji jego podstawowych kategorii, technik, sposobów istnienia, dróg rozwoju i rozprzestrzeniania się. W następnej naszkicowałem kształty ekspansji współczesnej, euroamerykańskiej, badając zarówno fundamenty ideologii „biochemicznej iluminacji”, jak i jej kontestacyjne negacje, obie pozostające w obrębie psychedeliki za deklaratywny wzorzec mające praktykę Zenu. Trzecia część stanowi krytyczną dyskusję rozwijającą się wokół problematyki adaptacji Zenu dla celów kontrkultury. Najciekawszą próbę tworzy krytyka nadużywania Zenu przeprowadzona z pozycji samego Zenu. Jest nią poetycka wizja J. Pirsiga o motocyklowej medytacji byłego profesora retoryki, opowieść o je-

go iluminacji podczas włóczęgi po bezdrożach Montany, ocena zmagañ technokracji z kontestacją jako niedojrzałej ucieczki od konsekwencji filozofii dualizmu. Całość pracy ma, w założeniu, ukazać Zen poprzez wytwory sztuki Orientu i Zachodu, tak jak się jawił Zen współczesnym generacjom amerykańskiej młodzieży.

\* \* \*

Druga połowa XX wieku stanowi dla buddyzmu czas nowej, wielkiej wędrówki. Jak przed tysiącem lat na Dalekim Wschodzie i w południowej Azji nauka jogina Gautamy niby epidemia szerzy się w kręgach młodzieży Zachodu, w obronie przed praniem mózgow w imię koniunktury, w dobie agresji i bezwzględności walki o pozycję w hierarchii społecznej, w epoce zakwestionowania bezsensu wojny i „wyścigu szczurów”, nowa generacja w sztuce Wschodu szuka odrodzenia zagubionego credo.

Lata sześćdziesiąte, czas wielkiego niepokoju, były niezwykle sprzyjające propagacji kulturowego renesansu Zenu. Bohaterami ekranu stali się błędni rycerze Zenu, zamiast Świętego Graala — poszukujący spokoju Wielkiej Pustki, samurajowie Kurosawy i ostatni sprawiedliwi przyszłości, mistrzowie elektronicznych mocy, „Gwiazdnych wojen”. Starojapońska technika walki wręcz wraz z buddyzmem importowana podobno aż z Indii w postaci nowoczesnego judo podbiła olimpijskie stadiony. Kabuki, No, Bunraku, tradycyjne formy teatru, uznające za centrum sztuki aktorskiej rytuały *k a t a*, tajemnicy ruchowej kontemplacji wielkich artystów Zenu weszły na stałe do repertuaru wielkich konfrontacji, festiwali Nancy, Edynburga, Paryża i Warszawy, studenckich poszukiwań nowej ekspresji i Teatru Narodów. Nie mniejszą karierę zrobiły wzorce japońskiego malarstwa kontemplacyjnego propagowane przede wszystkim przez tasczystów i Szkołę Pacyfiku. Owo malarstwo (*sumi*) tak jak poezja buddyjskiej melancholii (*haiku*) stały się częściami składowymi kultury masowej, deseniami mody i słowami przebojów. *Ikebana* — sztuka kompozycji mająca za tworzywo kwiaty, *kendo* — sztuka miecza, *aikido* — sztuka biernej samoobrony, *karate* — sztuka nagiej dłoni, sztuka łucznicza — to kulturowe twory Orientu, których wspólnym fundamentem jest wiedza Zenu, stały się nagle w kręgach kontestującej młodzieży Zachodu oznaką „szlachectwa”, ezoteryczną wiedzą zamkniętych grup, przeżywających w stylizowanych buddyjskich ogrodach misterium inicjacji, ceremonię picia ulubionego napoju patriarchów Zenu, rytuał *cha-yn-no*. Zarówno kodeks *bushido*, jak i legendy o buddyjskich mistrzach, artystach kontemplacji i filozofach „mądrego miecza” stały się niezwykłą zdobyczą epoki krytyki „plastikowych pustyni” i „asfaltowych dżungli”. Wraz z przekonaniem o szkodliwości etyki rodziców, o nadejściu zmierzchu cywilizacji, o bezsensie podtrzymywa-

nia gasnącego istnienia komputerowego molocha, potwora stworzonego w świecie technokracji, żywionego świeżym powietrzem, zatruwającego wody i lądy, o rychłym kresie „uniwersum śmieci” rodzą się nadzieje, które stają się motorem młodzieżowej krucjaty, idee nowego, wielkiego „Renesansu XX wieku”. Drogę ku niemu, zdaniem XX-wiecznych trubadurów, wskazali prorocy Orientu. W panteonie kontestacji Zachodu poczesne miejsce zajął Budda. Jego posłanie zaczęli badać nie uczeni orientaliści, ale artyści masowej kultury. Buddyzm podbił Zachód językiem sztuki.

Prehistoria Zenu, złożonego tworu trzech mitycznych dziś niemal wielkich krain Wschodu: Indii, Chin i Japonii, wiąże się z medytacją „króla joginów” — Gautamy. Bezpośrednio po jego śmierci Rada Starszych, złożona z 500 buddyjskich mnichów, zapisała naukę mistrza. Kolejne kongresy, pierwszy zorganizowany 100 lat po śmierci Buddy, drugi w 483 r. przed n.e., nie zapobiegły jednak rozłamowi. Naukę Starszych (*theravada*) nazwano *Hinayana*, zaś zbuntowanych Mahasanghików — *Mahayana*. Trzecia Rada w 240 r. przed n.e. włączyła do kanonu *dharmy* (prawa i doktryny) i *vinaya* (dyscypliny klasztornej medytacji) kolekcję piśmiennictwa buddyjskiego z zakresu psychologii i metafizyki. W ten sposób powstał kanon *Trzech Koszy* (Tripitaka), obejmujący 65 000 tomów. Krok ten nie zapobiegł jednak dalszej dezintegracji ruchu. *Hinayana* ogarnęła południowowschodnią Azję — Cejlon, Birmę, Tajlandię, Wietnam i Malezję, zaś *Mahayana*, a przede wszystkim szkoła *Yogachara* i *Madhyamika*, stała się potężnym nurtem odnowy mistyki Tybetu, Chin, Korei i Japonii. Zen narodził się w Chinach ze szkoły *Madhyamika*, łącząc naukę o iluminacji (*buddha-mind*), medytację nad naturą Buddy z intuicjami zawartymi w Tao.

Termin *Zen* jest japońskim przekształceniem chińskiego słowa *Chan*, pochodzącego od indyjskiego *dhyana* — medytacja. Nie świadczy to jednak o istnieniu wielowiekowej sekty indyjskiej buddyizmu, propagującej tajemnice *dhyana* (czego jednak nie można wykluczyć). Powołując się na ezoteryczny charakter swej praktyki, entuzjaści Zenu próbowali łączyć swą odmianę buddyizmu z tybetańskim tantryzmem czy tajemniczą nacją „wielkich mędrców” (*mahatmas*), których teozoficzna mitologia obarczyła atrybutami Strażników Świata, przypisując im tajny nadzór nad losami ludzkości, zaś mitologia współczesna z sekretem yeti. Część, jaką wysokogórskie plemię Sierpów oddaje „człowiekowi śniegu”, zestawiono z legendami o niezwykłej sprawności fizycznej mistrzów Zenu, wytrzymałości na zimno i trudy medytacji. Zdaniem współczesnych entuzjastów Zenu pierwsi patriarchowie uczyli nie tylko medytacji, ale i sekretu znanego jedynie „wyzwolonym”, przekazywanego w największej tajemnicy — umiejętności *Yuddha* (staroindyjskie — walka), znanej od wieków sztuki indyjskich guru, towarzyszącej „duchowemu judo”. Wszel-

kie spekulacje tego typu nie są dostatecznie udokumentowane, zaś konieczność fizycznej samoobrony w przypadku indyjskich „świętych” praktycznie nie istnieje. Mimo to można dopatrzeć się w widowiskowych misteriach tybetańskich misjonarzy buddyjskich tanecznych deformacji ruchów ju-jistu, tak jak w aluzjach *tantra joga* i opowieściach o rozrywkach pierwszych mistrzów Zenu — odkrywać psychologię japońskiej samoobrony<sup>1</sup>. Jedynym „dowodem” jest zbieżność semantyczna i relikty ćwiczeń starego ju-jitsu (bieg medytacyjny, kata judo i karate) w praktyce klasztorów Zenu.

W każdej wspólnocie buddyjskiej, nie tylko w klasztorach Zenu, działało trzech instruktorów: *dharma* (doktryny), *vinaya* (dyscypliny) i *dhya-na* (medytacji). Medytacja szkoły Chan nie wyróżniała jej, przynajmniej w sferze formalnej, od innych odmian buddyzmu. Przeciwnie, dawni mistrzowie Zenu wydawali się lekceważyć sformalizowany rytuał medytacyjny. Kładli natomiast ogromny nacisk na sam sens doświadczenia Buddy, stan przebudzenia (*buddha*), iluminacji, uznając za ogólnodostępny, uniwersalny, zaś jego nadejście możliwe w ciągu jednego żywota (Krótka Droga) uzależniając od „przekazu bez słów”. Taki „przekaz” otrzymał od Buddy Mahakasyapa, zaś od niego — Ananda. Ci dwaj stworzyli „dynastię” patriarchów, oficjalnych następców Buddy w Indiach, linię 28 „wyzwolonych za życia” (*jivanmukta*). Ostatnim patriarchą indyjskim, a pierwszym Zenu był Bodhidharma.

Tradycja Zenu głosi, że ów legendarny założyciel sekty Chan w 520 roku przebył Himalaje, szlak swej samotnej wędrówki znacząc cudami. Ani bandy rozbójników, ani gwardia cesarska nie stanowiły dlań podobno żadnej przeszkody. Celem patriarchy było zniszczenie „ikonografii” buddyjskiej, kultu i metafizyki. Odwracały one uwagę od jądra buddyzmu — medytacji nad „doświadczeniem Buddy”, przyczyny jego wielkiej przemiany.

Tradycja Zenu sytuuje spotkanie Bodhidharmy z cesarzem w roku 520 w pałacu Kenko (dziś Nankin). Mnich zlekceważył etykietę; twierdząc, że jest Buddą, potępił cesarza za popieranie „schizmy”. „Jaka jest więc największa, najświętsza prawda buddyzmu?” wykrzyknął Wu Liang. „Wielka pustka” odrzekł pielgrzym.

Bodhidharma nie przekonał cesarza. Przywykły do rozwlekłych wywodów o naturze umysłu, żywotach Buddy, teorii wcieleń, zawartości Trzech Koszy i genezie Mahayany, władca Chin uznał 28 patriarchę za nieuka i gburę. Uparty mnich nie dał jednak za wygraną. Nie zdobywając szczytów postanowił drążyć fundamenty państwa chińskiego.

<sup>1</sup> Jedną z teorii ju-jitsu lansowanych na Zachodzie łączy je z jogą, sytuując początki orientальной samoobrony w Himalajach.

Podanie głosi, że udał się w góry. Tam przed ścianą świątyni Shorin (Shaolin)<sup>2</sup>, uznawanej dziś za kolebkę ju-jitsu, pograżył się w dziewięcioletniej medytacji. Inna wersja legendy sytuuje ową medytację przed skałą Sheshitsu w grocie Wu-Wej. Podobno mistrz pragnął upodobnić się do swej skały. Włożył w to wiele wysiłku. Japońskie lalki Daruma, przypominające nasze bańki-wstańki, mają świadczyć o tym, że Bodhidharmie odpadły nogi, zaś ceremonia picia herbaty, cha-juno, jest aluzją do drzemki mistrza, po której z obciętych w gniewie powiek narodził się pierwszy krzak herbaty<sup>3</sup>.

Odtąd herbata stanowi ulubiony napój buddyjskich mnichów, chroniący ich przed zaśnięciem, pozwalający znieść trudy kontemplacji. Pawilony herbaciane wznoszone w cesarskich parkach, skalne ogródki medytacyjne, rozmieszczone między pawilonami, uwiecznionymi zarówno w strefach haiku, jak i w malarstwie sumi, pozwalają podążać drogą Bodhidharmy, będąc w ruchu, spacerując, chroniąc od trudów medytacji obie nogi.

Twórcy podręczników japońskiej samoobrony głoszą wersję zupełnie inną. O sukcesie ascezy Bodhidharmy miała zdecydować praktyka ju-jitsu w formie kata, która do dziś stanowi rytualną ekspozycję zasad judo, karate czy kendo. One to właśnie doprowadziły pierwszego mistrza Zen do satori, a mnichów Shaolin, uczniów Bodhidharmy, do duchowej i fizycznej potęgi, z którą musiał liczyć się nawet cesarz Chin.

Pierwszym uczniem wielkiego jogina szkoły Chan został Hui-ko. Podobno stał przez wiele lat pod grota mistrza, czekając aż ten zwróci nań uwagę, smagany deszczem i nękany mrozem, w końcu stracił cierpliwość. Uciął lewą rękę i wrzucił ją do środka. Wówczas Bodhidharma wyjrzał i krzyknął: „Czego chcesz?”.

Owa ręka to symbol zaangażowania. Dotychczas przechowała się w klasztorach Zenu tradycja traktowania kandydata do nowicjatu jako natręta. W białej szacie, w bambusowym kapeluszu musi on przez kilka dni czekać przed klasztorną furtką, zanim zostanie wpuszczony. Nawet wówczas nie zostaje jednak uczniem. Zamiata podwórze klasztorne, rąbie drzewo, gotuje obiady. Dopiero po pewnym czasie zostaje wprowadzony do sali medytacyjnej i przedstawiony mistrzowi, który może go nie przyjąć. Z owym rytuałem związany jest zwyczaj odbywania drogi do klasztoru pieszo i wręczania listu rekomendacyjnego przed wejściem.

Bodhidharma zachował instytucję patriarchów. Było ich sześciu. Po nich struktura Zenu stała się bardziej demokratyczna. Należy tu jednak

<sup>2</sup> Wielu autorów łączy świątynię Shaolin z karate. Z Bodhidharmą wiąże je np. redakcja noworocznego numeru pisma „Karate”, Paris, 1978.

<sup>3</sup> Opisuje je P. Re ps w pracy *Zen Flesh, Zen Bones*, New York 1971.



podkreślić, że każdy mistrz uzyskiwał od innego mistrza potwierdzenie iluminacji równoznaczne z pozwoleniem założenia szkoły. Podobnie działo się w momencie śmierci nauczyciela klasztoru, on sam wyznaczał następcę dając mu „przekaz bez słów”, błogosławieństwo równoznaczne z uznaniem iluminacji.

Jacy byli mistrzowie Zenu, nauczyciele, których nauka podbiła cały niemal Daleki Wschód? Czym się wyróżniali?

Tradycja buddyjska przekazuje obrazy ludzi pełnych humoru, spontanicznych i naturalnych, ale jednocześnie upartych, pełnych dziwactw, oryginałów. Szczególnie częstym wspólnym rysem wielkich postaci Zenu był programowy antywerbalizm i antyintelektualizm. Spotkania mistrzów nie obfitowały w słowa. „Jeden obraz jest więcej wart niż tysiąc słów”, głosi buddyjskie przysłowie. Mistrzowie preferowali ekspresję ruchową, gest, nad sztukę erudycji. Rozmowy z uczniami kończyli nieraz wielkim wrzaskiem lub kopniakiem. W pewnym sensie szkoła stanowiła jeden wielki buddyjski happening, teatr znaczeń.

Szkoła dhyany oparła swą praktykę na tekście *Diamentowej Sutry (Vajrachhedika Prajna Paramita)*, dokumencie zjazdu mnichów generacji Buddy. Podobno sam Gautama zapytany o ścieżki ku najwyższej mądrości opisał 6 obowiązków mnicha: *dana, shila, kshanti, virya, dhya-na, prajna*. Dwa ostatnie rozwinął Bodhidharma w teorię dwóch dróg: Drogi Długiej, prowadzącej ku nirwanie poprzez kołowrót wcieleń, i Drogi Krótkiej, nagłej, czasem natychmiastowej. Wiedzie ku niej specyficznie pojmowana medytacja i praktyka „wiedzy bezpośredniej” (*prajna*).

Twórca Zenu uważał, że *Buddha-mind* (prawda Buddy) jest osiągalna nie w sferze intelektu, który ślizga się po powierzchni zjawisk, w rejonie iluzji (*maya*). Zdobyć *Buddha-mind* można jedynie dzięki nadludzkiemu wysiłkowi woli, docierającemu do samej istoty nieświadomości ku „nieruchomemu depozytorowi ruchu, nieświadomie operującemu polem świadomości”<sup>4</sup>. Ow wysiłek ilustruje jedna ze wstępnych technik Zenu stosowana przez niektórych mistrzów, rozpaczliwa próba przedarcia się przez rejony świadomości ku głębi rozumienia przekraczającego płoty logiki i wątrość intelektu. Uczniowie bezustannie powtarzają słowo *mu* (*nic*), odzierając je z wszelkiego sensu, czyniąc zeń oręż torujący umysłowi drogę ku *prajna*, centrum aktywności człowieka. Dlatego sztuka walki mieczem i jej współczesny substytut *kendo* fascynuje wyobraźnię artystów Zenu, szukających miecza *prajna*, niby diament tnącego kolejne warstwy powierzchni zjawisk, zasłony *maya*.

Pewne wzorce takiej drogi odnaleźć można w Tao. Dotyczą one cha-

<sup>4</sup> D. Suzuki, *Buddhism Zen and Psychoanalysis*, New York 1960.

rakteru *dhyany*. Już Lao Tse z V w. przed n.e. w zbiorze aforyzmów *Tao Te King* podaje cenne w tym względzie wskazówki, zaś starodawna *Księga zmian (I Ching)* zajmuje się praktyczną stroną stanu wzmożonej intuicji, zazwyczaj tłumionej przez logikę dyskursu. Realnością owych ksiąg jest Tao. Owa rzeczywistość jest ciemna: tak metafora ujmuje niemożliwość konceptualizacji. Tao odróżnia „wizję centralną” umysłu od „wizji peryferyjnej”. Tę ostatnią traktuje jako źródło prawdziwego poznania — całościowej intuicji.

„Wizję peryferyjną” hamuje intelektualne nastawienie umysłu — gdy wola i umysł się „zluźnią”, człowiek osiąga stan ducha pozwalający przekroczyć bariery konwencji, kategorii, przesądów, rzeczy. Wówczas przychodzi rozumienie, początek łańcucha kolejnych rozumień, przekraczających konwencjonalną wiedzę. Jego kulminacja, w terminologii Zenu, prowadzi ku *satori*, stanowi znanemu tylko „przebudzonym” — „Buddom”.

Czym jest *satori* Zenu? Wokół definicji tego rodzaju iluminacji toczą spory uczeni, znawcy buddyizmu. Choć w walce o określenie jego charakteru przelano wiele atramentu, sprecyzowano jedynie, czym *satori* nie jest i jakie wywiera skutki:

— nie jest stanem komunikowalnym i nie da się przekazać słowami, nie podlega werbalizacji ani konceptualizacji;

— nie jest bezpośrednio związane z jakimś kultem, stanowi technikę świecką, dotyczy przemiany świadomości; w tym względzie wiąże się więc z postawą Buddy, reformatora techniki jogi, odcinającego się od wszelkich prób łączenia go z panteonem hinduizmu;

— nie da się osiągnąć stopniowo, ma charakter całościowy; przypomina wstrząs.

*Satori* stanowi więc powtórzenie wielkiej medytacji Buddy, jego iluminacji, wyzwolenia za życia. Buddyści Zenu wyrażają przekonanie, że taka droga jest dostępna każdemu, kto zastosuje metodę Buddy. Jaka zatem jest metoda doznania *satori*?

Z różnych źródeł pośrednio związanych z opisem *satori* wynika, że droga ku iluminacji wiąże się z pewnego typu manipulacjami, czynnościami umysłu, stanowi przeciwieństwo kartezjańskiego *cogito*: „myślę, więc nie istnieję”, mógłby powiedzieć adept Zenu. Główna orientacja medytacji polega na połączeniu podmiotu myślącego z przedmiotem. Aby to nastąpiło, musi ustać danego typu aktywność umysłu.

„Chiński znak »*satori*« — pisze Ruth Sasaki w pracy *World of Zen* — składa się ze znaku »umysł« i »ja«. Gdy »ja« i »umysł« są całkowicie połączone, następuje *satori*”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cytat wg „Canadian Theater Review”, 1978, Spring, s. 20.

„Badacz przelamuje wreszcie barierę dzielącą go od przedmiotu badania, eksperymentator nie stoi już poza eksperymentem”<sup>6</sup> — stwierdza Watts. Podczas *satori* następuje więc stan totalnej identyfikacji ze światem. Owo odczucie tożsamości stanowi szok świadomości, wyzwala tłumioną przez intelekt intuicję, a z nią nieprzeczuwane możliwości twórcze.

„Gdy świadomy umysł jest pełen — dowodzi L. Wainer — strumień twórczych impulsów blokuje tama. Gdy artysta swój umysł ucisza, oddaje się pod władzę Nieświadomości, twórczość staje się nieuniknionym skutkiem”<sup>7</sup>.

Ideę *satori* kreśli D. T. Suzuki, nazywając mistrza Zenu artystą życia: „Nasza naturalna konstrukcja pozwala każdemu z nas stać się artystą, nie artystą wyspecjalizowanym, malarzem, rzeźbiarzem, muzykiem czy poetą, ale artystą życia [...] Każdy artysta musi mieć określone narzędzia, aby tworzyć pewne formy. Artysta życia nie potrzebuje sięgać poza siebie: materiał, narzędzia, wszelkie umiejętności techniczne tkwią w nim samym, od narodzin aż do śmierci [...] Nasze ciało, nasza fizyczność może stać się tego rodzaju materiałem, co płótno dla malarza, drewno dla rzeźbiarza. Głowa, trzewia, nerwy, komórki, uczucia, wszystko, co tworzy osobowość, jest materiałem, a zarazem narzędziem twórczego geniuszu kształtującego nasze działanie, postępowanie, zachowanie — samo życie.

„Istnienie takiego człowieka otwiera się ku niewyczerpalnym źródłom nieświadomości. Każdy uczynek stanowi przejaw oryginalnej, twórczej, żywej osobowości, niekonwencjonalnej, zwalczającej konformizm, pozbawionej zahamowań. Człowiek ów czyni to, czego pragnie. Jego jaźń nie jest wtłoczona w ograniczoną, niepełną egzystencję zakazów. Wyrwała się z tego więzienia. Wielki mistrz epoki Tang głosił: „człowiek będący panem siebie jest autentyczny w każdej sytuacji. Ten człowiek jest prawdziwym artystą życia”<sup>8</sup>.

W historii buddyzmu Zen największą rolę odegrały dwie szkoły. Obie odrzucały „ikonografię” Mahayany, biorąc za podstawę świecką treść doświadczenia Buddy — iluminację. *Soto Zen* kładzie nacisk na medytację *zazen*, mając za wzorzec postawę i medytację Buddy pod drzewem *bodhi*. *Rinzai Zen* od wieków stosuje system koanów, tajemniczych paradoksów, kamieni milowych medytacji. Owe koany i techniki natychmiastowej konfrontacji, *mondo*, są niezwykle spektakularne. Zatknięcie się z tymi formami stanowiło dla mieszkańców Zachodu atrakcję tego samego typu, co oglądanie indiańskich tańców wokół oskalpowanej ofiary.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Suzuki, *op. cit.*, s. 11.

Koan jest rodzajem ćwiczenia, które mistrz zadaje uczniowi, aby zniszczyć w jego umyśle kolejne struktury logiczne. Każdy koan należy do innego typu, stanowi więc nowy etap na drodze ucznia ku *satori*. Zagadkę koanu próbuje wyjaśnić Ernst Wood, autor słownika terminów Zenu<sup>9</sup>. Małpa ujrzała swe odbicie w lustrze. Z ogromnym zaciekawieniem próbuje zyskać kontakt z „przybyszem”. Zaskoczona jego ruchami stara się go oszukać, nastraszyć, zabawić. „Przybysz” zaskakuje jednak reakcjami. W końcu małpa daje za wygraną. Koan jest dla ucznia lustrem umysłu, które podsuwa mu mistrz. Uczeń jednak nie daje za wygraną. Mistrz bowiem jest dla niego autorytetem, który wie, co robi, nawet w przypadku, gdy buduje strych bezpośrednio na piwnicy. Zagadka, którą zadaje mistrz, nie potrzebuje odpowiedzi. Polega na zrozumieniu charakteru lustra. Każdy koan jest „lustrem” innego rodzaju i nie jawi się jako lustro, ale jako „przybysz”.

Odkrycie lustra jako lustra pełni w medytacji dwie funkcje. Każde kolejne odświeżenie przygotowuje drogę do następnego. Koan kończący się *satori* musi być przygotowany przez inne koany. Z drugiej strony owo lustro jest dla mistrza testem, probierzem określającym postęp w medytacji, a więc dobór odpowiednich technik, jakie mistrz zaleca uczniowi, selekcją właściwych luster.

Pierwsze koany to przede wszystkim *Mu* lub „Prawdziwa Twarz”. „Jaka jest twoja prawdziwa twarz?” pyta kolejnych uczniów *roshi*, głowa klasztoru. Pytanie nie wymaga natychmiastowej odpowiedzi, ma stanowić przedmiot rozważań. Po pewnym czasie mistrz znów wzywa ucznia, żądając odpowiedzi. Uczeń zalewa *roshi* potokiem wymowy, otwiera przed nim zawartość „spiżarni”, w której pełno filozofii, psychologii, teorii i poglądów zebranych podczas całego życia. Mistrz gniewa się, przerywa, nie chce dalej słuchać. Uczeń odchodzi i próbuje zrozumieć. Wraca z inną opowieścią. Mistrz wykrzykuje, łapie za kij, przerywa mu kopniakiem. W ten sposób uczeń odrzuca kolejne pojęcia i myśli. Próbuje odpowiedzieć gestem, przynosi rekwizyty. Wszystko bezskutecznie. Zwolna rezygnuje. Staje przed mistrzem bez odpowiedzi, pusty. I wówczas nagle pojmuje, że pokazał swą prawdziwą twarz, jednocześnie rozumiejąc, że odpowiedzią jest brak odpowiedzi. To stanowi rozwiązanie zagadki, odkrycie charakteru lustra. Wówczas mistrz zadaje mu do rozważań następny koan.

Twórcą nowoczesnej szkoły *Rinzai Zen* jest mistrz Hakuin (1685—1768). Z różnych metod użytku koanów stworzył on system, który przetrwał do dziś. W księdze *Oregatama* Hakuin podaje 5 klas koanów, za kryterium biorąc rodzaj odpowiedzi.

<sup>9</sup> E. Wood, *Zen Dictionary*, New York 1957, hasło „koan”.

1. *Hosshin* — powtórzenie słów, gestów, czynności mistrza, imitacja jego milczenia w taki sposób, aby udokumentować zrozumienie charakteru „lustra”.

2. *Kikan* — posłużenie się w tym celu jakimś przedmiotem.

3. *Gonsen* — krótka opowieść o czymś konkretnym, podana (bez abstrakcji) zamiast odpowiedzi.

4. *Nento* — odpowiedź trudna do uchwycenia, bo celowo nie powiązana z tematem.

5. *Goi* — odnosząca się do pięciu relacji i nierelacji absolutnego i względnego (doktryna *Soto Zen* mówi o charakterze 5 relacji posługując się przy tym symboliką rysunkową Tao).

Najtrudniejsze grupy koanów stanowią:

1. *jujukin* — związane z codziennym życiem;

2. *kido-no* — *daibestu* — odpowiedzi Kido na 100 wybranych koanów;

3. *matsugo-no-rokan* — koany *satori*, końcowe testy uczniów, których zrozumienie daje iluminację, „egzamin mistrzowski”.

Ogólna liczba stosowanych koanów oceniana jest na 1700; nie wlicza się tu jednak koanów stanowiących wspólny sekret mistrzów i uczniów, tak jak mantry TM zachowywane w najgłębszej tajemnicy. Metoda stosowania koanów nie jest zbadana, gdyż jak głosi formuła Tao,

„Ci, którzy wiedzą, milczą,  
ci, którzy nie wiedzą, mówią”<sup>10</sup>

Współczesne wspólnoty Zen zarówno w Japonii, jak i na Zachodzie bardziej przypominają staroindyjskie szkoły — aśramy niż klasztory w naszym rozumieniu. Panuje tam dyscyplina raczej typu wojskowego niż religijnego. Goście i mnisi, nie wyłączając mistrza, pracują na własnej farmie, hołdując zasadzie daleko idącej samowystarczalności. Prace w polu i w klasztorze uznawane są za integralną część treningu Zenu. Mnisi i mniszki (mieszkające w odrębnych pomieszczeniach i golące głowy) w podobnych strojach zamiatają podwórko, pracują w ogrodzie, rąbią drzewo, zbierają datki (żywność, narzędzia i pieniądze).

Rytm życia wspólnoty dyktują charakterystyczne kołatki i dzwony, każdy oznacza co innego. Dzień pracy rozpoczyna się o 3 rano. Mnisi dzielą swój czas między pracę, posiłek, lekturę i medytację. Śpią w sali medytacyjnej — *zendo*.

Medytacja odbywa się w dwóch rzędach. Mnisi siedzą w postawie *zazen*, zaś między nimi przechadzają się „nadzorcy” uzbrojeni w *keisaku*

<sup>10</sup> Cytat Lao Tse wg A. Wattsa, *The Way of Zen*, New York 1957, s. 97.

(bambusowe kije). Jeśli medytujący zaśnie lub przyjmie nieprawidłową postawę, na jego barki spada *keisaku*, poprzedzony ukłonem dyżurującego nadzorcy. Czasami mnisi sami proszą o uderzenie, nie traktując tego jako karę, lecz jako *invigorating massage*.

Wszyscy mnisi są wegetarianinami. Spożywają trzy proste posiłki; ryż, kasza, jarzyny, fasola są podstawą diety Zenu. Jedzenie w innych porach jest surowo zabronione, tak jak picie alkoholu.

Przed posiłkiem mnisi recytują *Hridaya Sutę*, pięć medytacji o zachowaniu i charakterze, wymieniają imiona Buddy. Formułę kończą przypomnieniem celu posiłku: podtrzymanie sił organizmu koniecznych dla postępu na drodze Zen. Jedzą w milczeniu, starając się jednocześnie zakończyć posiłek. Nie mogą przy tym nic uronić, nawet kropli wody.

Poza marcem i wrześniem w każdym miesiącu jeden tydzień poświęcony jest wyjątkowo długiej medytacji. Ów okres nazywa się *sesshin*, połączenie umysłów. Zwalnia się wówczas pracowity rytm życia wspólnoty, wzmacnia się zaś czas i intensywność medytacji (od 3 rano do późnej nocy).

W trakcie *sesshin* mnisi słuchają recytacji z księgi założyciela sekty „Rinzairoku”, rozważają niektóre ze 100 tematów zebranych w podręczniku Zenu *Hekiganshin*. Mistrz częściej przyjmuje uczniów, zadaje koany, stosuje *mondo* — pytania wymagające natychmiastowej, spontanicznej odpowiedzi, wygłasza kazania. Po tygodniu powracają pracowite dni, powszednie życie wspólnoty.

Klasztory Zenu są „szkołami sztuki”. Ich charakter nie zmienił się od czasów Dogena i Esaia (XII—XIII w.). Niewielu uczestników medytacji osiąga mistrzostwo. Zarówno jednak mistrzowie, jak i wieczni uczniowie, zakonnicy i świeccy, zdobyli w Japonii sławę tworząc niezliczone pomniki sztuki. Z historią tej odmiany buddyzmu związane są legendy, opowieści, koany, opisy *mondo* i żywoty wielkich mistrzów. Z 65 tysięcy ksiąg *Tripitaka* już w pierwszym tysiącleciu przetłumaczono na język chiński siedem tysięcy tomów. Japońska literatura buddyjska przyniosła setki arcydzieł.

Wpływ koanu i *mondo* zaznaczył się także w sferze świeckiej. Zarówno mistrzowie haiku, jak i japońscy noweliści, których dzieła w filmowej adaptacji stały się ważnym elementem masowej kultury Zachodu lat sześćdziesiątych, wyrosli w cieniu buddyjskich świątyń, kształtując zmysł estetyczny w kontemplacyjnych ogródkach skalnych, urzekających monotonnym pięknem. Ich krajobraz utrwalił mistrzowie malarstwa medytacyjnego (*sumi*), będącego jednym ze sposobów drogi *ku satori*. Ogrody japońskie projektowali często aktorzy. Jeden z nich, w którego przydomku tkwi Zen (Zeami), słynny ogrodnik cesarski, stał się prawdziwym architektem krajobrazu.

Innego rodzaju sławę zdobyli filozofowie miecza, błędni rycerze Zenu. Ich droga ku *satori* zakładała jogę walki. Miecz buddysty miał oddzielać dobro od zła, rozplątać wszelkie problemy, stanowić postrach łotrów i demonów. Czasami mistrzami miecza byli *roshi* Zenu, zaś w wielu klasztorach buddyjskich medytacja łączyła się z treningiem sztuki, z której wyrosło współczesne *kendo*, stanowiąc z nią integralną całość. Inne odmiany współczesnego *ju-jitsu*, *karate-do*, *judo*, *aikido*, tak jak *kendo*, zawierają w swych nazwach partykułę *do*. *Do* znaczy „Droga” (Zenu), zaś sale treningowe (*dojo*), dawniej sale medytacyjne i świątynie, są „miejscami, gdzie naucza się Drogi”.

\* \* \*

Druga wojna światowa rozpoczęta przez Japończyków w rejonie kontynentu azjatyckiego stanowiła dla Ameryki rodzaj kulturowego szoku. Po raz pierwszy w centrum opinii publicznej znalazła się Azja. Dla generacji ówczesnej młodzieży USA, szczególnie dla warstw biedniejszych, okupacja Japonii była pierwszym praktycznym kontaktem z zagranicą. Jeszcze większym szokiem i groźniejszym w skutkach niż atak na Pearl Harbour stanowił dla obywatela USA powojenny cud gospodarczy: w ciągu ćwierćwiecza Japonia przewyższyła Stany Zjednoczone w szeregu dziedzinach, stając się synonimem nowoczesności nawet dla technokracji Zachodu. Szereg ekspertyz amerykańskich specjalistów od ekonomiki Dalekiego Wschodu wiązało ów sukces z tradycyjnym rysem kultury japońskiej, zawierającej w sobie pęd ku doskonałości. Kraj Kwitnącej Wiśni buduje bowiem nowe, nie burząc starego. Ta właśnie cecha, łącząca umiłowanie tradycji z wysokim poziomem nowoczesnej techniki, podbiła wyobraźnię młodzieży Zachodu.

Prekursorami zwrotu ku kulturze Dalekiego Wschodu byli przede wszystkim transcendentaliści (Emmerson) i teozofowie. Ci ostatni w trudny do zrozumienia sposób połączyli legendy o mistrzach Zenu, notatki o himalajskich „ludziach gór” (yeti) z teorią głoszącą wielką rewelację: nad losami ludzkości sprawuje telepatyczny nadzór Rada Wielkich Mędrców (mahatmów), kryjących się w himalajskich grotach, obdarzonych przez plemię Szerpów boską czcią, a przez to otoczonych najgłębszą tajemnicą. Inną mitologię stworzyła ekspansja *ju-jitsu*. Mistrzów *judo* i *karate* reklamowano na Zachodzie jako mistrzów Zenu, ich sztukę nazywając sekretem klasztoru Shaolin, zaś sukces Zenu wiążąc z bojową sławą Bodhidarmy.

Prawdziwym ambasadorem Zenu był sam Zen. „Gdy do głębi zrozumiesz jedną rzecz — głosił Shunraya Suzuki — zrozumiesz wszystko”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Cytat wg „Canadian Theater Review”, 1978, Spring.

Spontanizacja i naturalność, antywerbalizm i intuicjonizm Zenu propagowali malarze „szkoły Pacyfiku”, głosiciele *satori* na płótnie zrodzonego z gwałtownego rozprysku farby. W sferze muzyki John Cage wiązał z Zenem teorię kontrapunktu. Odżyły echa dziewiętnastowiecznej fascynacji Orientem, która za czasów Emmersona i Thoreau ogarnęła Amerykę. Angielski emigrant Allan Watts, Ernst Wood czy poeta Gary Snyder stają się idolami młodzieży właśnie dzięki związkom z tradycją Zenu. Jednocześnie rozwijają żywą działalność sami Japończycy. Daisetz Suzuki jeszcze przed drugą wojną światową wydaje szereg prac o buddyzmie, organizuje dyskusje z psychoanalitykami, wpływając w dużym stopniu na ich koncepcje nieświadomości i psychoterapii. O tego typu spotkaniach pisze Erich Fromm, podkreślając zasługi współczesnego mistrza Zenu dla amerykańskiej nauki. Inny Japończyk, Shurruy Suzuki, w Tassaraya zakłada pierwszą wspólnotę Soto Zen, a wkrótce potem farmę Zenu w Green Gulch i Centrum a San Francisco. Tego typu centra powstają w latach sześćdziesiątych w wielu miastach Ameryki. Młodzi wierzą, że nadchodzi era Drugiego Renesansu zrodzonego na Wschodzie. Związki Zenu ze sztuką czynią też niezwykle atrakcyjny dla nowoczesnych trubadurów twór mądrości Orientu. Jednym z haseł kontestacji staje się maksyma Zenu: Budda jest wszędzie.

Z buddyzmem wiąże się przede wszystkim działalność grupy Diggersów, ciesząca się wśród młodzieży epoki kontestacji ogromnym szacunkiem. Ich wzorem były podobno wspólnoty kopaczy torfu z XV wieku, palone i niszczone w czasach Cromwella. Mimo programowej życzliwości dla otoczenia Diggersi budzili lęk i nienawiść. Legenda głosi, że nigdy nie bronili się. Nawiązywali bowiem do wzorców wczesnochrześcijańskich, dzieląc dach nad głową, pracę i zarobki, głosząc równość, uczciwość i szczerłość. Pragnęli uciec od zła współczesnego im społeczeństwa. Ich idee przejęli Diggersi wieku XX, opiekunowie kontestującej młodzieży, najbardziej wykształcona i świadoma formacja kontrkultury. Jej związek ze wspólnotami Zenu jest powszechnie znany. Organizując wszystko Diggersi kierowali również organizacją nauki medytacji, teatrami ulicznego happeningu, wielkimi akcjami, seansami *live-in*, politycznymi *teach-in* itp. Szczególnie w sferze sztuki można zauważyć związki działalności Diggersów z filozofiami i religiami Orientu, z najbardziej najbliższą im duchowo sztuką Zenu — happeningiem życia.

Grupy Diggersów cieszyły się wśród amerykańskiej młodzieży wielkim szacunkiem. Hasło kontestacji „robić swoje” rozumiały jako sieć organizacyjną funkcjonującą w ścisłym gronie przyjaciół, służbę społeczną dla kontrkultury, pracę wykonywaną dla idei, według zdolności, bezpłatnie, a więc bez presji ekonomicznej. Diggersi zajmowali się więc bezpłatną dystrybucją żywności w tzw. *free shops*, prowadzeniem tanich sto-



łówek, reperacją starych samochodów, szyciem i leczeniem, skupem terenów na campingi, kasami zapomogowymi (hippisowskie „banki”), wypożyczaniem starych mebli, transportem, kwaterunkiem, wyżywieniem i zdrowiem hippisów. Chronili hippisowskich „kwaków”, w ciągłej wędrówce uciekających przed poborem do armii, ukrywali w samochodowych wspólnotach wietnamskich dezertków. Ich doskonałą organizację i wielką ofiarność potwierdził zjazd 400 tysięcy śpiewających hippisów w Woodstock, nie wymagający ani jednej interwencji policji, ani pomocy władz.

O duchowym związku Diggersów z buddyzmem Zen świadczy wiele wydarzeń. Ich deklaracje przenika klimat koanu: „Diggersi praktykują formę Zen w takim stopniu, w jakim zburzyli słowa, zastępując je czynami jako jedynymi realnościami. Działanie jest jedynym sposobem istnienia, pisał Lao Tse. Twierdząc, że nikt nas nie rozumie, mamy łzy w oczach, ale jednocześnie porozumiewawczo mrugamy do was. Rozumienie łączy się bowiem z kontrolą. Dobrze wiemy, że nasz mały diggerizm zostanie sparaliżowany, gdy społeczeństwo zapragnie nas zrozumieć”<sup>12</sup>.

Popularność Zenu w kręgach kontestacji wykorzystali zwolennicy psychedeliki, pojętej w sensie dosłownym. Termin *psychedelic*, hasło i program odłamu ruchu kontrkultury, wywodzi się od greckiego *psyche* (umysł) i *delos* (zmieniający, deformujący). Wiązał się z narastającym w latach sześćdziesiątych przekonaniem o związku eksperymentów chemicznych z przemianą społeczną świadomości. Przyczyniło się to do powstania szeregu teorii, leżących u podstaw psychedelicznej „rewolucji kulturowej”, niosącej ze sobą z jednej strony powierzchowny zwrot ku tradycji Orientu, kończący się nieraz w klinice psychiatrycznej, z drugiej wybitne dzieła sztuki, ciekawe eksperymenty społeczne, skuteczną często terapię.

W latach 1901—1902 William James wydał pracę *Varieties of Religious Experience*, po raz pierwszy wyraźnie oddzielając stany mistyczne od innych typów doświadczenia religijnego. Swą tezę poparł niezwykle licznymi przykładami. James wierzył, że substancje chemiczne mogą powodować prawdziwe stany mistyczne, co stwierdził zarówno na bogatym materiale porównawczym, jak i w trakcie praktycznych eksperymentów

---

<sup>12</sup> *Livre Rose du Hippie*. Paris 1968. Praca ta to rodzaj hippisowskiego komiksów o niezwyklej ekspresji. Zawiera zestaw cytatów różnych autorytetów ukazanych na tle orientalnych symboli: jogi, Tao, Zenu itp. Imponuje jej wspaniała, mająca własny sens ornamentacja. *Livre Rose* aspiruje do rangi „manifestu” pokolenia psychedeliki jako „hippisowska Biblia”. Zawiera ponad 200 stron, programowy brak paginacji. W niniejszym artykule oznaczona jest skróttem LR.

podjętych pod wpływem lektury prac B. Blooda, dotyczącej doświadczeń z meskaliną. Próbował nawet „metafizycznej iluminacji” pod wpływem „psychedelicznego kaktusa” (*peyota*).

Jeszcze wcześniej, wychowany na lekturze dziennika transcendentalistów „*The Dial*” (1841—1847), Whitman wydaje *Leaves of Grass* (1855), poetycki manifest „kosmicznej świadomości”. James czerpał cytaty z utworu Whitmana, a także z prac entuzjastów mistyki Orientu: Emersona i Thoreau, wybitnych amerykańskich transcendentalistów.

Po latach trzeźwego praktycyzmu, w drugiej połowie XX wieku w USA następuje zwrot ku tradycji mistycznej w dużej mierze splecionej z badaniami chemików. Znane są już powszechnie wyniki prac Kluvera (1928) nad meskaliną, kokainą, kofeiną; zastosowania odkrycia Hoffmana, który w 1945 roku przypadkowo wytworzył LSD, tezy takie jak Philippe de Félíce (*Poisons sacrés iversses divines* — 1936) o związku genezy jogi indyjskiej z wedyjskim napojem bogów — somą. Według tego ostatniego autora somę sprowadzili do Indii aryjscy najeźdźcy. Im głębiej zapuszczali się w dżungle Dekanu, tym trudniej było o pnącze, z którego wytwarzali boski napój, źródło potęgi i mądrości Indry, wówczas boga bogów. De Félíce sugerował, że ów brak mógł stanowić potężny czynnik rozwoju praktyk medytacyjnych, alternatywnej metody „kontaktu z bogami”. Związek chemii z mistyką Orientu pogłębiły niezwykle sugestywne arcydzieła Aldousa Huxleya: *The Time Must Stop* (1944) i *The Doors of Perception* (1954). Kładąc znak równania między „pigułką psychedeliczną a doświadczeniem mistycznym, Huxley przyczynił się do propagacji idei hippisowskiej „rewolucji świadomości”. Sam termin *psychedelic* ukuł Humphre Osmond, człowiek, który „wtajemniczył” Huxleya w misterium meskaliny. Wkrótce słowo to stało się manifestem ruchu pod przywództwem „najwyższego kapłana” religii „świętych grzybów Azteków”, Thomasa Leary’ego.

W 1960 r. Leary zażył „indiańskiego leku”, przeżywając wielką wizję. „Zrozumiałem, że umarłem, że gra, którą ja, Timethy, prowadziłem przez całe życie, skończyła się. Mogłem patrzeć z boku na moje ciało leżące na łóżku, przeżywać na nowo swoje życie — wiele zdarzeń, które już dawno zapomniałem. Powiem więcej, mogłem cofnąć się do najdawniejszych faz mojej ewolucji, przeżywać świadomość jednokomórkowego organizmu. Wszystko to było poprzednio poza moim umysłem. Odkrycie, że ludzki mózg posiada nieskończone możliwości rozwoju i że może pracować w nieoczekiwanych wymiarach przestrzenno-czasowych, przyniosło mi wielką radość, a zarazem uczucie grozy; przekonało mnie, że obudziłem się z ontologicznego snu. Po tym odkryciu poświęciłem większość

mej energii po to, aby zrozumieć rewelacyjne możliwości ludzkiego układu nerwowego i przekazać me doświadczenia innym”<sup>13</sup>.

Wkrótce wraz z Richardem Allpertem Leary rozpoczyna badania wpływu LSD na charaktery przestępców. Efekty swych więziennych transów samopoznania są niezwykle interesujące: integrują osobowość przestępców, likwidują problem recydywy. Na większą skalę wyniki badań Leary'ego nie potwierdziły się.

Następny etap działalności dwóch znanych psychologów uniwersytetu Harvard zakończył się skandalem. Publiczne badania efektów LSD, zazwyczaj zastrzeżone dla lekarzy klinicznych, wzbudziły protesty opinii społecznej, Leary łączył bowiem LSD z nabożeństwem kościelnym, wysuwając tezę o pogłębieniu „wrażliwości mistycznej” pod wpływem „leku”. Jeden z „obiektów eksperymentu” wybiegł na teren uniwersytetu krzycząc: „Jestem bogiem”. Wkrótce potem eksperymentatorów usunęto z uczelni.

Masowe zastosowanie LSD wiąże się w pewien sposób z Zenem. Na hippisowskim zjeździe karnawałowym „Be in” w San Francisco (1968) ubrany w szaty orientального kapłana Leary wystąpił jako prorok „biochemicznego satori”. Jego apel o przemianę współczesnej kultury jako środek terapeutyczny zalecający chemiczny eliksir vitae nie był dla młodzieży nowością. Odkrywcze było natomiast powiązanie narkomanii „współczesnych alchemików” z ideologią buddyzmu.

„Jak średniowieczni alchemicy — głoszą wyznawcy psychodelicznej rewolucji — współcześni biochemicy psychodeliki zmuszeni są do konspiracji. Rezultaty ich badań zawarte są w języku alegorii, koniecznej w epoce bardziej wrogiej wobec przemian niż średniowiecze. Alchemicy pragnęli przekształcić swe ciała w formy psycheliczne, poznać je od wewnątrz. Ten sam cel ma również program Gurdziejewa: poznać naszą wewnętrzną mechanikę, aby samosterować własną strukturą chemiczną w dążeniu ku pełni rozwoju świadomości” (LR).

Po Learym przemawiał inny „kapłan”, ubrany w orientalne szaty dziekan American Academy of Asian Studies, znawca buddyzmu Zen. Uczony badacz religii Orientu znalazł się na trybunie przypadkowo, nie bardzo orientując się w charakterze zjazdu, na który zaprosili go studenci. Wyrażając zadowolenie z powodu nadejścia tak wspaniałej kolorowej mody, która z kongresu nie czyni armii czarnoszarych mundurów, profesor z San Francisco wygłosił kilka zdawkowych maksym zaczerpniętych z historii Zenu.

„Jeśli w życiu nie ma odrobiny szaleństwa — stwierdził — człowiek może stać się stalowym mostem: sztywną konstrukcją, gotową rozpaść

<sup>13</sup> K. J a n k o w s k i, *Hippisi w poszukiwaniu Ziemi Obiecanej*, Warszawa 1972, s. 84. Stamtąd też zaczerpnąłem faktografię dotyczącą życia T. Leary'ego.

się przy pierwszym huraganie [...] Nie można oczekiwać, że cała populacja USA »odpadnie« (stanie się hippisami). Jednakże dla zbawienia kraju jest rzeczą niezwykle ważną, by pozwolić odpaść pewnej liczbie ludzi” (LR).

Sympatia Wattsa wyrażona wobec psychedeliki w kontekście wystąpienia Leary’ego miała wielkie znaczenie w recepcji hippisowskiej. Młodzież złączyła bowiem buddyzm z kontestacją, a tę z kolei z „lekami rewolucji”. Pochodzące z tych czasów plakaty ukazują jogina w postawie lotosu, nad którego głową, w kłębach jaskrawego dymu, widnieje napis: „Chemiczna rewolucja”. Pod stopami ascety znajduje się reklamka LSD: „Eksploduj umysł. Najlepszy kwas (LSD) u lokalnego dealera”. Inny plakat przedstawia Himalaje jako tło buddyjskiego posągu i hasła: „Psychedeliczna mistyka”.

Oficjalna data próby stworzenia „religii LSD” utrwalona została na innym plakacie głoszącym „dwie zasady Kościoła Neoamerykańskiego”: „Każdy ma prawo do ekspansji swej świadomości i do stymulacji doświadczeń wizyjnych środkami, które uzna za efektywne i pożądane, bez potrzeby pytania o pozwolenie”.

„Substancje psychodeliczne, na przykład LSD, stanowią hostie naszego Kościoła, nie zaś »narkotyki«. Jako sakramentalne ciało, przejaw bożej łaski, nieskończonej wyobraźni jaźni, winny więc stać się własnością całego świata” (LR).

Tworząc „nową religię” hippisi odwołują się do początków historii Ameryki: „Czyż naszego kraju nie stworzyła grupa takich jak my ludzie, przepływających Atlantyk po to, by móc wielbić Boga na swój sposób” (LR).

Mistyka psychedeliki wywodzi swą rację bytu z faktu, że współczesność oferuje formy doświadczenia duchowego, nieosiągalne w zamierzłej przeszłości:

„W obecnej sytuacji byłoby absurdem, gdyby mistyczny neofita biźcował się dyscypliną i nakładał na siebie surowe posty. Przypominałby wówczas Chińczyka, o którym pisał Charles Lang, podpalającego swój dom w celu przygotowania pieczeni. W świetle tego, co wiemy dziś o pewnych używkach, wystarczy obecnie zwrócić się o pomoc techniczną do chemika”. „Nie jest ważne w jakich intencjach zażywa się substancji psychodelicznych. Są one ciałem Boga. Ogłaszamy je sakramentami” (LR).

Doktryna religijna Leary’ego zawiera się w trzech neologizmach niezwykle popularnych w pierwszej fazie kontestacji:

„Nauka, którą wyciągnąłem z ponad 300 seansów LSD — pisze Leary — streszcza się w trzech słowach: *turn on* — otwórz się, wejdź w kontakt z antyczną mocą i mądrością zawartą w systemie nerwo-

wym; *tune in* — dostrój się, po raz drugi odszukaj więź z zewnętrznym światem, w harmonijnym z nim tańcu zdobądź nową perspektywę; *drop out* — wymknij się, podaj się do dymisji, wyłącz się ze szczepowej gry” (LR).

Aby to nastąpiło, trzeba stworzyć nową niezrutynizowaną religię. Rytm *turn-on — tune in — drop out* odnajduje się w małych naturalnie tworzonych grupach: rodziny, kochanków, przyjaciół.

„Czyż nie pamiętacie już — głosi Leary — że nosicie w sobie stary, archetypiczny model życia, znany od dwóch miliardów lat: małą grupę. Nie potraficie przecież uznać za przewodnika kogoś, kogo nie można dotknąć. Nie możecie modlić się do tego, komu nie da się powierzyć waszych sekretów i projektów przyszłości. Powróćcie do klanu, do staromodnej najbardziej ludzkiej z ludzkich struktur, do małej grupy spojoonej religią. Nie szukajcie konfliktu z instytucjami teraźniejszości. Unikajcie tłumu, hamujcie zbyt szybki rozrost klanu. Niech składa się on tylko z waszych najbliższych, naturalnych przyjaciół; zachowa wówczas harmonię” (LR).

W dążeniu ku propagacji swych idei Leary usiłuje nadać swej nauce pozory „instytucji”. Zakłada organizację LSD — Legue of Spiritual Development. Jej program streszcza plakat hippisowski: „Rzucamy chrześcijaństwu wyzwanie, aby rozbudziło wrażliwość człowieka epoki industrializmu na potrzeby religijne. Dotychczas jeszcze nie było w stanie jej rozbudzić. Czekając na to, nie możemy oprzeć się pokusie zażywania cukru” (LR).

W ideologii hippisów doświadczenie LSD wyraża hasło *wielkiej wędrówki* (*Great Trip*), wiążące trans narkotyczny z poznaniem psychicznego wnętrza człowieka i budowy zewnętrznego świata.

„Oto pięć poziomów świadomości podczas »wielkiej wędrówki« (seansu narkotycznego). Najpierw sen albo ten rodzaj odrętwienia, jaki może być efektem alkoholu, heroiny, kokainy itp. Potem życie, które znika tak jak świat słów i zewnętrznych symboli. Następuje wówczas etap odczuwania waszych zmysłów i świata komórek. Potem odczucie ducha, wędrującego pod wpływem LSD poza zmysł do świata czystej materii, prekomórkowego światła, które nie ma nazwy — może duszy” (LR).

Przeciwnicy LSD znaleźli jednak w rozumowaniu entuzjastów doaktryny Leary’ego logiczną lukę. Zadali bowiem pytanie: czy wizje biochemiczne mają cokolwiek wspólnego z religią?

„Zanim odpowiecie, pamiętajcie — głoszą psychodelicy — że Bóg (lub to, co uważacie za Energię Najwyższą) stworzył ową substancję organiczną o niezwyklej mocy, tę cudowną molekułę zwaną LSD, tak jak stworzył różę, słońce i ów cudownie złożony zbiór molekuł, który uparliśmy się nazywać »my sami«. Wielki Proces dał nam klucz do świata wi-

zji. Czy tak trudno pojąć, że owym kluczem jest organiczna molekula, a nie nowy mit czy nowe hasło?”

Przeżycia „mistyczne” hippisów nie musiały wiązać się z dogmatami oficjalnych wyznań. W *Livre Rose* czytamy: „Określając cele waszej religii unikajcie konwencjonalnego języka. Wasza duchowa podróż nie musi mieć religijnego tonu, szczególnie gdy on was kępuje, jeśli stwarza barierę między waszym duchem, duchowym celem”.

Powstanie ideologii niszczenia kultury zastanej wiąza hippisi z kosmologią. „Dawno temu panowała era Byka połączona z kultem przyrody. Potem nadeszła epoka Ryb, rodząca sekty, kategorie i inne bariery. W niej obecnie żyjemy. W czasach duchowego i intelektualnego upadku szkoły zastąpiono etykietami. Epoka Ryb dobiega końca [...] Nadchodzi epoka Wodnika, mająca obalić wszelkie kategorie, rasy, religie, struktury, aby zrobić miejsce jednolitemu i powszechnemu światu” (LR).

Idee Leary’ego przejęły i przekształciły różne „szczepy” kontrkultury. Narkotyki nie tylko miały odkrywać energie, „które ludzie uznają za boskie” (LR), ale i rozpocząć epokę Drugiego Renesansu, poranku nowej cywilizacji:

„Wszelkie produkty — pisali młodzi prorocy — budzące ducha, wkrótce zrewolucjonizują nasze metody nauczania, nasze zachowania społeczne. W ciągu jednej generacji nastąpi przełom: nie będziecie pytali dzieci, jaką czytają książkę, ale jakie stosują cząstki, aby otworzyć nowe biblioteki nerwowego systemu” (LR).

Skutki eksperymentów ducha z LSD miały przekroczyć kręgi i czasy entuzjastów narkotyków:

„Nie da się przebywać w stanie *turn on* wiecznie — czytamy w *Livre Rose*. Nigdy nie przebywa się w tym samym miejscu. Po objawieniu zachodzi konieczność upadku w świat konserw, kanistrów i telewizji. Lecz wasz kolejny upadek łączy się ze stopniowymi zmianami, będącymi odbiciem nieba w waszym życiu, chwały waszego *turn on*. Zmieniacie chód, ubiór, cały wasz konserwowo-kanistrowo-telewizyjny światek. Zaczynacie przypominać szczęśliwych świętych, wasz dom staje się sanktuarium. Raz po raz siejecie ziarno przemian wokół was: sztukę psychedeliczną, modę psychedeliczną, taniec psychedeliczny” (LR).

Religia LSD, Liga Duchowego Rozwoju, miała stać się środkiem prowadzącym ku pozytywnym przemianom kultury i społeczeństwa. Tymczasem jej popularna wersja doprowadziła do sytuacji, czyniącej narkotyki celem samym w sobie. Głosy krytyki dały się słyszeć w kręgach najbardziej dotkniętych efektami LSD. „Doświadczenia wytworzone przez pigułki są tak oddalone od prawdy — pisze Atawar Meher Ali — jak miraż od wody. Dopóki będziecie gonić za fatamorganą, dopóty po-

zostaniecie spragnieni. Poszukiwanie prawdy w pigułkach kończy się niezmiennie totalnym rozczarowaniem” (LR).

Podważa się również sens poszukiwania *satori* w warunkach cywilizacji Zachodu: „Jakiż przebudzony (Buddha) mógłby akceptować szaleństwa życia w XX wieku, płacić podatki, szanować nierówne prawa, chodzić do pracy” (LR).

Z tych powodów Leary nie jest już entuzjastą przyszłości: „Nikogo nie namawiamy do wyznawania naszej religii. Sakramenty LSD i marihuany winni przyjmować tylko kapłani i wtajemniczeni naszej religii — i to jedynie w świątyniach. Dla nich zabiegamy o legalizację importu i zezwolenia na ograniczoną dystrybucję pigulek. Nasze nadzieje na sukces opieramy na precedensie uchylenia prohibicji wobec księży używających alkoholu w obrębie kościoła i dla celów kultowych” (LR).

Zdecydowaną walkę z narkotykami podjęło państwo. Leary i inni prorocy religii LSD trafili do więzienia. Przemija również chwilowa niechęć do różnych form tradycji chrześcijańskiej. Zamiast plakatów „Bóg nie umarł, podróżuje!”, pojawiają się hasła — „Podrózujcie z Jezusem”. Oba odwołują się do terminu *Great Trip*, jakim określano narkotyczny seans. Przykładem swoistej „dywersji” jest tu książka *Life is the Greatest Trip*. Jej autor, ksiądz Blessit, działa w sercu ruchu hippisowskiego w Los Angeles i San Francisco. Reklamuje Boga przy pomocy zespołu *acid rock* (Rock LSD), w dyskotekach i hippisowskich kościołach. Jego „biblie”, pisane w slangu narkomanów, rozwożą na motocyklach byli członkowie band „Straceńców” (*born to loose*). Chrzest, rytuał inicjacyjny grupy Blessita (według jego oszacowania liczącej kilkadziesiąt tysięcy osób), stanowi „msza toaletowa”, odcinająca neofitów od kolejnych *Great Trips*, Wielkich Podróży w krainę „kwasu”. Cały zapas narkotyku wędruje do toalety, zaś „nowonarodzony” żegna się, pociąga za sznurek mówiąc: „więcej cię nie potrzebuję”.

Działalność samozwańczego misjonarza kontrkultury, kpiącego z czerni i szarości filarów, systemu, urzędników Kościoła, armii i państwa, stała się w latach sześćdziesiątych ewenementem USA. Słowo boże głosiły jego zespoły rock-music, takie jak „Pink Sisters”, zaś „biblie” zaopatrzoną w słownik angielsko-angielski dla rodziców, czytano w dalekich od formalizmu wnętrzach „kościółów Blessita” łączących atmosferę orientalnych medytacji z psychodeliczną muzyką i ornamentacją.

W krystalizacji światopoglądu kontestacyjnego wielką rolę grała erotyka. Prace Marcuse’a, Fromma, Reicha czy Eliadego były jednocześnie dokumentem powagi, z jaką młodzież traktowała walkę z polityczno-społecznymi uwarunkowaniami konwencjonalnej moralności i erotyki, jak i stymulatorem, katalizatorem owych postaw. Kama Sutra, tantra joga, były dla młodzieży hasłami rewolucyjnymi, sprzężonymi z całą

strukturą protestu. Marcuse traktował normy seksualne terażniejszości jako jeden z głównych rejonów kapitalistycznej „superreprezji”. Erich Fromm leczył dotkniętych alienacją przy pomocy „sztuki kochania”. Erotyka wkroczyła w rejony polityki z hasłami: *make love no war*, „miłość — obowiązkiem ewolucjonisty” (LR), *fuck hate*. „Religie miłości” stały się w ruchu kontestacyjnym nie tylko projektem społeczno-politycznych przemian, wizją kształtowania nowych generacji, ale również teorią infiltracji rejonu establishmentu. Jeden z przykładów owej utopii przytacza K. Jankowski<sup>14</sup> piszący o planie powołania erotycznych grup „dywersyjnych”, „Kiss Corps”, pięknych dziewcząt rozkochujących w sobie policję, armię, władze. Innym przykładem jest teoria „erotycznej iluminacji”, erotycznego mistycyzmu jako drogi ku Absolutowi.

„Szerzy się wśród nas iluminacja seksualna, głosi młodzież. Akceptacja nowych form społecznych nastąpi wówczas, gdy pozbedziemy się strachu przed nagością i uznamy prawo obywatelskie dla naszego ciała” (LR).

W pewnych wypowiedziach seks i narkotyki traktowane są równorzędnie jako środki prowadzące ku *satori*. Przykładem może być modlitwa hippiski Joyce Ann Francisco: „Modlę się, ale nie o konkretne sprawy. Niczego właściwie nie potrzebuję. Każdą rzecz, która jest w stanie doprowadzić do *turn on*, traktuję jako sakrament. Zrozumcie, LSD, seks, bransolety, dzwoneczki mej sukni, barwy i dźwięki — to właśnie jest komunია” (LR).

W owej sferze Leary uznaje prymat LSD: „LSD jest najpotężniejszym środkiem podniecającym, jaki człowiek kiedykolwiek odkrył. Pod jego działaniem seks powiększa się i intensyfikuje jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej. Rozkosz i ekstaza pod wpływem LSD jest tak wielka, że sposób, w jaki dawniej uprawialiście miłość, wydaje się podobny do kopulacji wystawowych manekinów” (LR).

Jego myśl rozwija hippisowska recepcja: „Dzięki LSD akt seksualny nie ogranicza się do sfer erogennych, do kręgu wulgarnych i brudnych pojęć. Miliardy komórek twego ciała kochają każdą komórkę partnerki. Twa ręka nie pieści jej skóry, ale w niej tonie, budzi uśpione moce ekstazy przodków, łączy się, miesza z ich źródłami. Doświadczenie LSD sprządza się zawsze do sfery miłości: pomieszanie granic rzeczy, falowanie świata, połączenie się z nim, komunია — wszystko to różne stopnie miłości. Wibrujcie zgodnie z każdą energią, która was otacza” (LR).

\* \* \*

W tych wszystkich przemianach sam Zen pozostał jakby bierny. Mi-strzowie buddyjscy ani nie solidaryzowali się z deformacją ich „religii

<sup>14</sup> Jankowski, *op. cit.*, s. 125.



nie-religii", ani nie demistykowali nowo tworzonych mitów. Obrony prawdy o Zenie podjął się natomiast amerykański pisarz generacji kontrkultury, John Pirsig. W sławnej dziś książce pt. *Buddhism Zen and the Art of Maintenance of Motorcycle*<sup>15</sup>, będącej jednocześnie opowieścią o kontestacyjnej odysei i jej krytyczną oceną, opisał historię związku buddyzmu i kontrkultury. Jako główny wątek obrał przy tym stosunek człowieka do motoru w trakcie wędrówki po bezdrożach Montany. Pirsig wkraczał w gąszcz problematyki obejmującej całokształt przemian młodzieżowej kultury Zachodu. Dla generacji kontestacji motocykl stanowił zarazem produkt industrializacji, a jednocześnie sposób ucieczki przed nią, symbol świata technologii i romantyczny rekwizyt kontestatorów owego świata. W latach sześćdziesiątych motocykl był narzędziem walki z eskalacją wojny w Wietnamie, środkiem transportu dla długowłosych, anonimowych hippisów w wędrownych wspólnotach kryjących się przed służbą wojskową, sposobem bycia tych, którzy palili karty poboru. Podobieństwa stylu zmotoryzowanych Odyseuszów stały się powodem powstawania gangów motocyklowych, rekrutujących swych członków z kręgów pospolitych przestępców.

Świadectwem wagi omawianego zjawiska w kulturze Zachodu stały się środki masowego przekazu. Młodzieżowe pisma specjalistyczne lansowały modę konstruowania nietypowych, tanich, pozaseryjnych motorów; organizowały giełdy starych maszyn, zjazdy „weteranów”, campingi, „rejsy”, poradnictwo. Tworzyły „motocyklowy” styl życia. Ślady owego nurtu młodzieżowej kultury odnaleźć można w filmach owego okresu, które ostatnio trafiają do Polski w reklamie i rozrywce. W 1978 roku oglądaliśmy u nas film *Straceńcy*, prezentujący walkę Indianina i karateki, Billy Jacka, z bandą spod znaku *born to loose*, noszącą niemieckie hełmy i koszule oznaczone trupią czaszką. W perspektywie bliższej hippisom ukazał motocykl reżyser filmu *Znikający punkt*. Były rajdowiec ucieka przed całą niemal policją Stanów Zjednoczonych. Gdy wyrывa się na moment z automobilowej dżungli, wkracza w bajkowy pejzaż, w którym króluje naga dziewczyna beztrąsko ujeżdżająca motocykl na bezdrożach otaczających rudę hippisowskiej wspólnoty.

W kręgi zmotoryzowanych gangsterów wkroczył wspomniany już apostoł kontrkultury, ksiądz Blessit. W pracy *Life is the Greatest Trip*<sup>16</sup> ów kaznodzieja stwierdził, że motocyklowi gangsterzy stali się wyznawcami jego kościoła, głównymi dystrybutorami hippisowskiej „biblii”, bu-

<sup>15</sup> J. Pirsig, *Buddhism Zen and the Art of Maintenance of Motorcycle*, New York 1974.

<sup>16</sup> O pracy księdza Blessita pisałem w *Avatara aśramy*, w pracy zbiorowej pod red. A. Mrozek - Dumanaowskiej, *Religie w procesie przemian w Afryce*, Wrocław 1977.

downicznymi psychodelicznymi wewnątrz młodzieżowych „kościół”, celebrantami „nabożeństw” *acid rock*.

John Pirsig połączył motocykl z Zenem. „Motorowa wólcęga pozwala widzieć rzeczy inaczej. Szyba samochodowa stanowi ramę telewizyjnego ekranu. Tylko rutyna nie pozwala zauważyć faktu, że podróżny siedzi jak gdyby w przedziale pociągu, będąc pasywnym odbiorcą obrazów ukazujących się w okiennej ramie. Na motorze rama ginie. Człowiek nie jest już tylko obserwatorem. Wkracza na scenę. Rzeczywistość staje się intensywna. Ta sama ziemia, po której zazwyczaj chodzimy, miga tuż, tuż. Choć nie wolno na nią spojrzeć, ani jej dotknąć, doświadczenie jej bliskości staje się niezwykle silne, nigdy nie dając się wymazać z pamięci”<sup>17</sup>.

Zdaniem Pirsiga, konieczność konserwacji motocykla styka ze sobą dwa wyobcowane bieguny współczesnej kultury Zachodu: „romantyków” i „klasyków”. Łączy je, a zarazem dzieli stosunek do technologii. „Klasyk” żyje w „królestwie rozumu i praw”, dorasta w cieniu komputerów, tłumaczy świat przy pomocy logiki i fizyki. „Romantyk” to uciekinier z szarości i czerni, z terenów oddzielonych od natury drutami wysokiego napięcia, lasem napisów typu „strzeż się”, „obcym wstęp wzbroniony”, „przejścia nie ma”, dezenter poligonów logiki.

„Niedawno temu — konkluduje Pirsig — byliśmy świadkami powstania głębokiej przepaści między kulturą klasyczną a romantyczną kontrkulturą — dwoma światami postępującej alienacji, ziejącymi dziś ku sobie nienawiścią. Nikt tego właściwie nie chciał; domownicy usytuowali się w przeciwnych obozach wbrew swej woli, myśląc, że jest to sytuacja krótkotrwała [...] Ludzie mają tendencję do myślenia i odczuwania wyłącznie w ramach jednej z omawianych postaw, w ogóle nie rozumiejąc i nie dostrzegając postawy przeciwnej. Nikt nie chce odstąpić od swego sposobu widzenia prawdy i, o ile wiem, w naszych czasach nie znaleziono jeszcze drogi ich pogodzenia. Nie ma w ogóle wspólnego punktu w jakikolwiek sposób łączącego owe dwie wizje rzeczywistości”<sup>18</sup>.

„Romantyk” wysoko ceni uczucia i świadomość estetyczną. Ucieka od rozumu i praw logiki w świat intuicji. Dla „klasyka” taka postawa wydaje się oznaką frywolnego charakteru, sposobem życia człowieka płytkiego, nastawionego jedynie na szukanie przyjemności, pasożyta niezdolnego udźwignąć własnego ciężaru. Dla „romantyka” z kolei nienawistna jest sytuacja oddzielenia człowieka od tego, co robi, izolacja świata uczuć od analitycznej myśli.

<sup>17</sup> Pirsig, *op. cit.*, s. 8.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 68.

„Rodzi się dziś — twierdzi Pirsig — świadomość nieuchronnej konieczności stworzenia perspektywy, która pogodziłaby oba przedstawione sposoby widzenia świata nie niszcząc żadnego z nich, ale je przekraczając”<sup>19</sup>.

Utożsamiając postawy klasyka z oficjalną, reprezentowaną przez instytucję establishmentu kulturą technokracji, zaś romantyka z kontrkulturą, Pirsig twierdzi, że eksplozja konfliktu dwóch ostatnich generacji Ameryki byłaby do przewidzenia, gdyby uważnie prześledzono konsekwencje dualistycznej filozofii cywilizacji Starego Świata, wrogość podmiotu i przedmiotu, materii i ducha, uczucia i intelektu itd. Zarówno technologizm, jak i hippisowska ucieczka na łono natury to właśnie konsekwencje owego rozdzielenia. Obie stworzyła nienawiść do terażniejszości bez twarzy, do „mechanicznego życia”. „Technolog”, klasyk, wygania człowieka, podmiot, aktywizm ze swej wizji świata, ale jednocześnie puszcza radio w warsztacie, słucha śpiewanych mitów, nakleja obrazki. „Romantyk” ucieka od techniki, ale przecież z niej korzysta; samochód jest dlań środkiem ucieczki, tak jak „pigułka” sposobem stworzenia wizji.

Obie postawy uważa Pirsig za niedojrzałe reakcje nowoczesnej osobowości, usprawiedliwione perspektywą dualizmu filozoficznego. Przecież zarówno romantyk, jak i klasyk wiedzą o drugiej stronie rzeczywistości, z której ukradkiem, nie zawsze świadomie, korzystają. Ratunek widzi Pirsig w Zenie. Współczesność musi przeciąć zasłony technologiczno-romantycznej iluzji (*maya*). Kultura Zachodu musi przeżyć integrującą ją *satori*.

Przykładem takiego zjednoczenia jest dla Pirsiga jego włóczęga na motocyklu, w której kolejne części Stanów symbolizują etapy historii Ameryki. Montana to czas pionierów, uniwersytecki campus, to epoka kontestacji. Wsłuchując się w pracę silnika, wraz z motorem podróżując po bezdrożach Montany (i własnego życiorysu), Pirsig osiąga motocyklowe *satori*, pojmuje na własnym przykładzie, dlaczego narodziła się, eksplodowała i umarła kontestacja. Na motocyklu nowy „mistrz Zenu”, artysta życia, wraca do współczesnej cywilizacji, będzie przecież wierny sobie, jak głosi Suzuki, w każdej sytuacji.

\* \* \*

Rozważając rolę Zenu w kulturze współczesnego Zachodu należy stwierdzić konieczność kompleksowego badania genezy, funkcji, form istnienia i ekspansji religii nie-religii. W wielu krajach Zen wpływa na różne sfery kultury. W samej Japonii nadal żywy jest konflikt tradycji z nowoczesnością, o czym świadczyć może burzliwy rozwój dwóch ro-

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 76.

dzajów sztuki: filmu i teatru. Na Zachodzie Zen nadal wywiera wpływ na tworzenie współczesnych mitów, nadających kształt teraźniejszości i marzeniom kształtującym przyszłość. Przykładem wkraczania Zenu na teren polityki może być niedawna kariera kung fu, mody, sztuki zabijania, tańca, tajemniczej religii. Nowym idolem młodzieży był mistrz kung fu Bruce Lee. Jego film *Nadejście smoka* (*Enter of Dragon*) wiąże się z genezą orientalnej samoobrony: wspólnotę kung fu wiąże przysięga dochowania sekretu i bezwzględного posłuszeństwa wobec mistrza. Dopiero „wyzwolenie” (*satori?*) pozwala na założenie własnej szkoły, przy czym ślub posłuszeństwa nadal obowiązuje. W filmie *Enter of Dragon* zły uczeń wykradł sekrety mistrza dla ochrony fabryki narkotyków tworząc szkołę „białych kimon” — karate. Mistrz posyła mu więc „smoka”, który ma odebrać Złemu siłę, honor i życie. I smok zwycięża.

W historii tej ważne są detale. Obie szkoły, Hong Kong (kung fu) i Okinawa (karate), za twórcę swej tradycji uznają „człowieka Shaolin”. Fabuła filmu może więc dotyczyć zarówno pierwszej ekspansji Zenu, jak i relacji japońsko-chińskich. „Smok” jest wegetarianinem, co pozwala mu dać się rozpoznać czekającej go na wyspie agentce. Wielką rolę w filmie odgrywa koan — lustro. W ostatecznej rozgrywce Złego z Dobrym „smok” słyszy radę mistrza, charakterystyczną dla Zenu: „Jeśli nie możesz rozpoznać wroga, zniszcz lustro, za którym się kryje”. I „smok” demoluje lustrzaną salę, labirynt, do którego zwabił go morderca. Ów widok mógłby równie dobrze stanowić symbol dla całej historii kontrkultury Zachodu, tak jak wspomniane we wstępie *Płonące Jezioro*.

Orientalna samoobrona to jeszcze jeden kanał ekspansji Zenu. W drugiej połowie XX wieku miliony Europejczyków i mieszkańców Ameryki uprawia oparte na buddyzmie formy judo, karate, kendo, aikido, kung fu, itp. W tym wielkim ruchu, poza sportem i komercją, istnieje trend wspólnotowy, kwestionujący pozytywną wartość idei sportu, model „showmana” zastępujący wzorcem „trening tajemnicy”. Osobą centralną owych klubów-wspólnot jest mistrz, sam zaś trening, jego etapy, cele i formy strzeże tajemnica, pogłębiająca się wraz z postępem nauki. Jednym z ważnych elementów tego ruchu jest „kult smoka” traktowany pół żartem, pół serio. We wspólnotach orientalnej samoobrony nie oddziela się „wychowania fizycznego” od „duszpasterstwa”. Charakterystyczny jest fakt, że kult kung fu nie zanikł po śmierci jego wielkiego propagatora. Bruce Lee umarł, prawdopodobnie otruty nieznaną trucizną. Zachodni entuzjaści nadal żyją w cieniu jego mitu, wierząc, że był to „trick”. Lee żyje w ukryciu i wkrótce powróci.

Eksplozja kung fu w młodzieżowej kulturze Zachodu (muzyka, taniec, moda, styl życia) nie wydaje się więc — w kontekście naszych rozważań o Zenie — zaskoczeniem. Czytelna jest również pantomima

„Czarnego Cyrku” — jednego z najpopularniejszych na świecie zespołu młodzieżowej muzyki w latach 1977—1978 tworzącego styl dyskoteki. „Boney M” przedstawia widowisko, obierając za punkt centralny taniec, mistrzostwo kung fu łącząc z ruchami manekina, automatu. W taki sposób przemysł rozrywkowy sprzedaje remanenty kontrkultury: „Mistrz Zenu budzi ze snu marionetki, ludzi naśladowujących automaty”.

\* \* \*

Współczesny świat jest jeden. Płoty geograficzne, granice kultur stanowią niewielką przeszkodę w krążeniu idei. Każde społeczeństwo staje wobec dylematów adaptacji — kontynuacji własnych i cudzych tradycji. Zastanawia jednakże sam fakt wyboru. Jakie elementy kulturowe są adaptowane. Odpowiedź jest pozornie prosta: sukces odnoszą te idee wędrowne, na które istnieje zapotrzebowanie. Droga Buddy na Zachód tak jednoznacznie tego procesu nie ilustruje. Z tego względu badanie dróg ekspansji Zenu uważam za sprawę ważną i pilną. Buddyzm stanowi bowiem, w sieci złożonych i ukrytych związków, twórczy element nowoczesnej kultury Zachodu.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

## CZARNA AFRYKA — PROBLEM NARODU

Problem narodu posiada w socjologii i socjologizującej refleksji humanistycznej olbrzymią literaturę. Bogata jest również literatura stworzona przez protagonistów idei narodowej, od animatorów narodowej samowiedzy aż po nacjonalistów o wymiarze szowinistycznym i rasistowskim. Rozwój myśli badawczej i mniej obowiązującej refleksji nad narodem stoi w związku z rozwojem idei narodu jako programu ideologicznego i z pojawieniem się narodu jako żywej kategorii społecznej, a z zależności tej wynika fakt, że intelektualne zainteresowania problemem narodu w różnych okresach występowały z różną siłą. W ciągu ostatnich lat parunastu zainteresowania te wyraźnie wzrosły, a to w związku z pojawieniem się narodowych doktryn i procesów — jak się zdaje — narodotwórczych na terenie byłych kolonii azjatyckich i afrykańskich. Interesuje nas tutaj tylko wypadek Afryki.

Pomijamy w tym artykule problem afrykańskich doktryn narodowych, posiada on bowiem w języku polskim pewną literaturę, choć głównie w postaci artykułów. Gorzej znacznie przedstawia się u nas sprawa znajomości procesów społecznych, prowadzących — lub nie prowadzących — do pojawienia się w Czarnej Afryce nowych narodów. Procesami tymi zajmuje się także grupa socjologów z Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN, która na seminarium zorganizowanym przez ten Zakład w dniach 6—8 listopada 1978 r. w Warszawie przedstawiła komunikaty ze swych badań, publikowane w tymże tomie „Przeгляdu Socjologicznego”. Badania te prowadzone są przez każdego z autorów komunikatu na terenie innego kraju, a każdy z autorów przedstawia inne zagadnienie. Takie przedstawienie wielkiego problemu narodu ma oczywiście charakter wstępny i niezadowolający, ale ma też i tę zaletę, że wszystkie komunikaty przedstawiają łącznie listę zagadnień, które występują w wypadku każdego kraju afrykańskiego choć w szczegółach przedstawiają się inaczej. Artykuł niżej podpisanego jest streszczeniem wstępu do serii czterech komunikatów, wygłoszonego na wspomnianym seminarium.

\* \* \*

Wszelkie badania socjologiczne, które mają być czymś więcej niż swobodną, choć często odkrywczą filozofującą refleksją lub również niekiedy odkrywczym, socjologizującym esejem, muszą przyjmować pewne założenia definicjonalne, skoro zajmujemy się problemem narodu, a ściślej procesem społecznym zmierzającym — być może — do powstania narodu; musimy określić ów stan rzeczy, do którego domniemanie proces ten prowadzi, by następnie, badając jego przebyte już odcinki, móc (ciągle wprawdzie hipotetycznie) wzmocnić lub osłabić prawdziwość naszego domniemania. Mówiąc krótko, musimy sobie zdefiniować naród, przy czym

dla ważnych powodów definicja ta nie może być arbitralna, lecz winna uwzględniać dotychczasowe doświadczenia procesów tworzenia się narodów już uformowanych. Doświadczenia te są doświadczeniami europejskimi — naród jest kategorią historycznie europejską, Europa też kategorię tę podpowiedziała intelektualistom afrykańskim, którzy pod jej wpływem myślowym stali się protagonistami ideologii narodowej w Afryce. Warto dodać, że w doktrynach afrykańskich termin „naród” kryje treści pojęciowe od wzorców europejskich bardzo odległe; w wielu wypadkach to nie koncepcja została przeniesiona z Europy do Afryki, ale tylko frazeologia. Ale nie zajmujemy się tutaj postulatywnymi doktrynami, tylko faktycznymi przebiegami społecznymi, nie będziemy więc tego tematu rozwijać.

Powróćmy do definicji narodu. Po dokonaniu powierzchownego przeglądu dzieł socjologicznych badań narodu i socjologizującej nad nim refleksji stwierdzamy wielką liczbę różnych jego definicji, wszystkie je przy tym łączy jedna cecha wspólna: mają one charakter globalny, mają — w intencji ich autorów — pełnić funkcję uniwersalną: kategoryzować wszystkie narody świata. Z punktu widzenia czysto formalnego autorom tych definicji wolno tak postępować, natomiast z punktu widzenia ważności poznawczej postępowanie takie prowadzi do wyników ograniczonych. To co definicjonalnie okazało się płodne dla Francuzów, jest bez znaczenia przy badaniu Belgów, w odpowiedniej definicji globalnej mogą się zmieścić Rosjanie, na pewno nie zmieszczą się w niej Szwajcarzy, którzy nie tylko w naszym istniejącym odczuciu są narodem, ale sami się za naród uważają.

To ostatnie zdanie nasuwa nam jeden ważny składnik definicji narodu, mianowicie subiektywne poczucie przynależności narodowej żywione przez wszystkich członków tej zbiorowości. Przekładając osobnicze odczucia na język kategorii socjologicznych, za istotny element definicji nowego narodu afrykańskiego przyjmijmy jego wspólnotowy charakter, w rozumieniu szerokiej zbiorowości w typie tönniesowskiej *Gemeinschaft*. Ten element definicji jest niewątpliwie elementem wspólnym dla wszystkich narodów już uformowanych (przeciwnie niż pewne elementy kulturowe i elementy przestrzenne), tak więc przyjąć go możemy dla Afryki bez obaw o arbitralność. Następny element definicji jest już tylko europejski, mianowicie szczególnie charakter związku wspólnoty z państwem (w typie tönniesowskiej *Gesellschaft*). Nie jest to również wybór arbitralny, poświęcony jest on europejskim doświadczeniem historycznym. W wypadku większości narodów europejskich państwo poprzedziło wspólnotę, historycznie było pierwsze i warunkowało jej narodzenie. Tę samą sytuację mamy w Afryce: państwa już są, ale społeczności państwowe składają się z bardzo licznych wspólnot etnicznych, wzajemnie zantagonizowanych, wspólnot, z których każda marzy, a co silniejsza stara się o przejęcie państwa we własne ręce i dla własnej korzyści.

Na tym etapie procesu historycznego i w tej fazie badania socjologicznego bardziej szczegółowa definicja narodu afrykańskiego nie jest nam potrzebna. Dominowaną metą procesu dziejowego, na płaszczyźnie nas interesującej, jest powstanie wspólnot w ramach państw już istniejących, wspólnot obejmujących swym członkostwem wszystkich obywateli państwa. Przy przyjęciu takiej definicji problem badawczy sprowadza się do badania zachodzących w ramach państwa procesów integracyjnych.

Proces integracji prowadzący do powstania wspólnoty przebiega na poziomie postaw osobniczych, wyraża się masowym (ale osobniczym) pojawieniem identyfikacji z całą zbiorowością. Szczególnym charakterem przebiegów integracyjnych z tego poziomu nie będziemy się tutaj zajmować, nie zajmują się też nimi autorzy wymienionych komunikatów. Składa się na to parę okoliczności. Pierwsza interesująca to ta, iż sam fakt istnienia państwa, a ściślej jego funkcjonowania stwa-

rza warunki sprzyjające (a niekiedy niesprzyjające) integracji wspólnotowej. Bez uprzedniej znajomości tych warunków badanie procesów integracyjnych na płaszczyźnie postaw osobniczych byłoby niesłuszne. Dochodzą okoliczności dodatkowe. Literatura dotycząca procesów integracyjnych tego poziomu jest w wypadku czarnej Afryki uboga; jest to literatura o walorze empirycznym, a nie spekulatywnym. Dzięki pracownikom terenowym znamy parę wypadków szczegółowych; wiemy np. dość dobrze, jak przedstawiał się proces integrowania osobników obcych etnicznie z ludem Tonga w Zambii, jak rozwijały się interesujące nas procesy u Mossi w Górnej Wolcie i parę — może paręnaście — innych jeszcze wypadków. Z badań tych wynika jedno: wszystkie wypadki są tak swoiste, że bez znajomości całej ich masy — choćby w granicach jednego państwa tylko — mowy nie ma o wykryciu już nie tylko generalnej prawidłowości, ale nawet o ustaleniu typologii przebiegów integracyjnych na poziomie osobniczym.

Dużo natomiast można zrobić w dziedzinie badań nad procesami integracyjnymi przebiegającymi na poziomie państwa. Mamy tu do czynienia z przebiegami obiektywnymi, stwarzającymi warunki dla zachowań subiektywnych. Państwo jest elementem regionalizacji gospodarczej (o czym mówi artykuł A. Krasnowolskiego), instytucją polityczną (artykuł J. Parysa), dzięki historycznemu dziedzictwu jest przedstawicielem i roznosicielem pewnych elementów kultury białej (artykuł R. Dobrowolskiego) i jest wreszcie areną dążeń antyintegracyjnych, wykazywanych przez grupy etniczne (artykuł M. Szupejko). Cztery te artykuły są tylko ilustracją ogólnofrykańskiego problemu narodu; jeśli o czymś orzekają, to ważne jest to tylko dla kraju, o którym w artykule mowa. Żaden z tych artykułów nie przesądza o powstawaniu odpowiedniego narodu. Czy narody afrykańskie powstaną, czy nie powstaną, czy w ramach istniejących państw zrodzą się wspólnoty, na to pytanie odpowiedzieć zdecydowanie nie można. Można powiedzieć jedynie, że w państwach tych zachodzą na paru poziomach procesy integracyjne, które może doprowadzą do powstania narodów, a może do powstania innych formacji społeczno-kulturowych, z naszymi europejskimi narodami mającymi mniej wspólnego, niż dzisiaj nam się zdaje.

MAŁGORZATA SZUPEJKO

## PAŃSTWO WSPÓŁCZESNE A TRADYCJE PAŃSTWOWOŚCI PLEMIENNEJ NA PRZYKŁADZIE UGANDY I BUGANDY

Uganda jako państwo była w chwili swojego powstania, tzn. w momencie ustalenia protektoratu brytyjskiego w Afryce Wschodniej w 1894 r., tworem sztucznym — pewną arbitralnie wyznaczoną całością administracyjną — jak również nękanym secesjonistycznymi dążeniami konkurujących ze sobą plemion.

Kształt współczesnej Ugandy wiąże się z politycznym dziedzictwem całego okresu kolonialnego. Stworzyły go siły działające wewnątrz tej jednostki politycznej, gdyż tak istotnie należy traktować Ugandę. Uganda była jednostką polityczną, jednakże nie tworzyła zwartego i jednolitego organizmu państwowego, nie



mówiąc już o wykształceniu się cech narodowych czy innego rodzaju więzi ponadplemiennych.

Okres brytyjskiego protektoratu na terenie Ugandy utwierdził i pogłębił historyczny konflikt między centrum kraju — Bugandą, a jego pozostałymi regionami. Przyczyniło się do tego w szczególności podpisanie przez Brytyjczyków odrębnych porozumień z władcami czterech królestw wchodzących w skład protektoratu: Bugandy, Toro, Ankole, Bunyoro. Ich struktury polityczne wykorzystano do potrzeb administracji kolonialnej. Inne plemiona, które nie posiadały w odpowiednim stopniu wykształconej struktury władzy, niekiedy musiały przyjąć obce schematy wraz z urzędnikami z plemion o rozwiniętych strukturach.

Istotnym efektem brytyjskiego protektoratu w Ugandzie, polegającego na zastosowaniu zasady rządów pośrednich, było więc funkcjonowanie politycznych subsystemów w obrębie jednego protektoratu, a także pogłębienie się trybalizmu i związanych z nim zjawisk takich, jak wzrost lokalnego nacjonalizmu, identyfikacji plemiennych, tendencji separatystycznych.

Te pierwsze ogólne stwierdzenia narzucają wniosek o istnieniu obiektywnych czynników dezintegracyjnych występujących tutaj na płaszczyźnie etniczno-plemiennej.

Na terenie Ugandy zamieszkiwało 28 plemion. Podziały plemiennych i konflikty między nimi miały swoje historyczne podłoże, a zostały utrwalone później w okresie kolonializmu. Ludność zamieszkująca terytorium Ugandy była konglomeratem, który pod względem etniczno-językowym dzielił się na trzy zasadnicze grupy. Najsilniejsza i najliczniejsza z nich to plemiona Bantu, które zamieszkiwały centralno-południową część kraju. Obszar ten podzielony był między cztery rywalizujące królestwa Afrykańskiego Międzyjeziora: Bugandę, Toro, Ankole, Bunyoro. Następna grupa to Niloto-Chamici, którzy zamieszkiwali obszar północno-wschodni. Trzecia natomiast to Niloci, żyjący w północnej części Ugandy. Kulturowo obcym elementem na tym terenie byli Azjaci z subkontynentu indyjskiego.

Pierwszym niezmiernie istotnym stwierdzeniem jest to, że plemiona Bantu osiągnęły wyższy stopień społecznego rozwoju wytwarzając scentralizowane i złożone systemy społeczno-polityczne, podczas gdy plemiona Nilotów i Niloto-Chamitów żyły w organizacjach typu segmentarnej, tzn. w równolegle występujących i prostych strukturach nie pozostających w stosunku do siebie w zależności pionowej. Przykładem ilustrującym pierwsze stwierdzenie jest Buganda — królestwo afrykańskie, które na bazie jednego plemienia (Ganda) wykształciło złożoną formę państwowości z rozbudowanym, a zarazem scentralizowanym aparatem państwowym posiadającym rozbudowaną administrację i dysponującym silną armią. Osiały tryb życia, rolnicza gospodarka i nadwyżki z niej pochodzące pozwalały na utrzymanie warstwy ludzi zajmujących się profesjonalnie zarządzaniem. Dążenie Bugandy do dominacji politycznej na zewnątrz i charakterystyczna dla Bagandów niezwykła ambicja pięcia się po drabinie władzy państwowej były głównymi czynnikami sprawczymi sukcesów Bugandy od przełomu XVI i XVII w. począwszy, a na latach sześćdziesiątych obecnego wieku skończywszy.

Plemiona nilockie i niloto-chamickie, które nie wykształciły wyższych form własnej organizacji politycznej, automatycznie znalazły się na niekorzystnych pozycjach: w okresie przedkolonialnym były przedmiotem nieustannych podbojów silniejszych plemion lub pozostawały w sytuacji zależności lennej.

Następne ważne stwierdzenie dotyczy faktu, iż w okresie kolonializmu podziały etniczno-plemienne łączyły się w określony sposób ze sferą politycznej dzia-

łałności plemion. Dziedzictwem tego okresu było powstanie średniej i wyższej warstwy urzędniczej zdominowanej przez Bantu. Uczestnictwo w tej grupie społecznej wiązało się z posiadaniem odpowiedniego wykształcenia i znajomością języka angielskiego. Działalność wojska, polegająca wówczas głównie na utrzymywaniu wewnętrznego porządku, przypadała w udziale plemionom nilockim z północnej i południowo-zachodniej części Ugandy.

Możliwość uczestnictwa Bantu, a w szczególności Bagandów, w działalności polityczno-administracyjnej dawała im korzyści ekonomiczne, jak również sytuowała ich na uprzywilejowanej pozycji w stosunku do innych plemion. Znalazło to swój wyraz w polityce kolonialnej po II wojnie światowej. Uzyskiwanie przez ludność kolonii wykształcenia na pewnym poziomie było koniecznym warunkiem przebiegu procesów modernizacyjnych w gospodarce jak i w dokonaniu modernizacyjnych zmian w zarządzaniu. Dawało to z kolei możliwości efektywniejszej eksploatacji ekonomicznej Ugandy. Największe zyski płynęły z zakładanych plantacji kawy, kakao, bawełny i herbaty. Innowacje ekonomiczne, przy rozwijaniu produkcji na skalę rynku światowego, wiązały się z przemianami w sferze społecznej. Dokonywały się one tym skuteczniej, im większa była społeczna recepcja innowacji wprowadzonych przez władze protektoratu. Implikacją tej zależności był fakt, że uprzywilejowaną pozycję w obrębie protektoratu zajmowały plemiona posiadające szczególne predyspozycje do przyjęcia tych innowacji. Pod tym względem najbardziej chłonącymi zmiany byli Bagandowie. W okresie kolonializmu zarysowały się dla Bagandów nowe szanse na realizację karier indywidualnych. Było to możliwe dzięki otwartości społeczeństwa i jego gotowości do przyjmowania nowych wartości. Cechy te wynikały ze specyfiki kultury społeczeństwa przedkolonialnego, którego struktura posiadała kanały mobilności pionowej. Nie funkcjonowało w nim pojęcie „parweniusz”, a głęboko zakorzenione było dążenie do „bycia *mwami*”, czyli posiadania władzy, nowe możliwości powiększały nadzieję na jej zdobycie. „Przykłady recepcji zmian przez Bagandów to ich entuzjastyczna akceptacja chrześcijaństwa, bawełny i plantacji kawy” (Apolo Nsi-bambi. *Political Integration in Uganda: Problems and Prospects*, „East African Journal”, X, 1968, nr 3, s. 8).

Wyjątkowa pozycja Bugandy wynikała zarówno z jej probrytyjskiej orientacji, jak i ekonomicznego znaczenia. Aktywność ekonomiczna, oparta na wymiennej specyfice kulturowej i obiektywnie najlepszych warunkach naturalnych, była dwukrotnie wyższa aniżeli reszty kraju. Jej produkcja wynosiła w 1959 roku 166 322 000 dolarów, podczas gdy dla reszty Ugandy tylko 49 672 dolarów. Dochody ludności na głowę wynosiły w tym samym roku: w Bugandzie 57 dol., w Prowincji Wschodniej 30 dol., a w Prowincji Zachodniej i Północnej tylko po 15 dolarów (D. A. Low, *The Mind of Buganda. Documents of Modern History of an African Kingdom*, Univ. of California Press, 1971, s. 224). Uprzywilejowaną pozycję Bugandy w stosunku do reszty kraju gwarantowała dodatkowo jej autonomia związana z dążeniem do utrzymania tradycji monarchii bugandyjskiej.

Na terenie Ugandy zarysowują się wyraźnie dwie tendencje: monarchistyczna oraz republikańska mająca na względzie jedność i unifikację polityczną kraju. Podziały etniczno-plemienne uwidaczniały się na płaszczyźnie ich programów politycznych. Nie należy jednak utożsamiać podziałów politycznych z plemiennymi. Jest to stwierdzenie bardzo ogólne nie uwzględniające drugorzędnych ruchów czy partii politycznych. Istotne jest jednak to, że plemiona nie posiadające dotąd znaczenia politycznego występowały wspólnie pod egidą jednej partii: Ludowego Kongresu Ugandy, założonej przez M. Obote z nilockiego plemienia

Lango. Monarchiści bugandyjscy skupieni byli w partii Kabaka Yekka. Tendencje monarchistyczne występowały również silnie w pozostałych królestwach Ugandy. Parlamentarny sukces M. Obote: zajęcie stanowiska premiera rządu niepodległej Ugandy w 1962 r., dał mu szansę realizacji jego polityki. Jej założeniem było zbudowanie państwowości i zintegrowanie społeczeństwa na bazie przemian o charakterze socjalistycznym. Zamach stanu M. Obote w 1966 r.: usunięcie przez niego kabaki Bugandy Mutesy II ze stanowiska prezydenta Ugandy, nie przyczynił się jednakże do realizacji jego założeń. Obraz społeczeństwa ugandyjskiego pod rządami M. Obote w niczym nie przypominał zintegrowanej całości.

Podział społeczny, który wytworzył się w trakcie kolonialnej zależności Ugandy, umocniony w pierwszych latach niepodległości był istotną barierą procesu integracji społeczeństwa na tej drodze. Polegał on na powstaniu nowych i okrzepnięciu starych, tzn. wywodzących się z okresu kolonialnego, warstw społecznych.

Quasi-warstwą społeczną, która odegrała najistotniejszą rolę w utrzymaniu rozbitcia społecznego, było niewątpliwie wojsko. Można określić je mianem warstwy społecznej ze względu na rodzaj i stopień przywilejów, do jakich stopniowo doszła zarówno w dziedzinie środków konsumpcji, jak i władzy. W przypadku Ugandy ta warstwa społeczna wywodziła się z plemion nilockich, które w okresie kolonializmu nie odegrały istotniejszej roli społecznej, a na pewno nie były uprzywilejowane pod względem ekonomicznym. Okres niepodległości stworzył im szansę zarówno awansu ekonomicznego, jak i uzyskania wpływów politycznych.

Warstwami społecznymi, które wywodziły się z okresu kolonializmu, a utrzymały i umocniły swoją pozycję również po uzyskaniu niepodległości, były: warstwa właścicieli ziemskich, warstwa urzędnicza o wysokich poborach oraz elita administracyjna. Rodowodowo warstwy te związane były przede wszystkim z Bantu. Głównie byli to Bagandowie. Pomijam tu celowo Azjatów, którzy mimo całej swej ważności ekonomicznej nie uczestniczyli w procesach integracyjnych.

Ogólnie rzecz biorąc, warstwy te nie były zainteresowane w przemianach prowadzących do integracji Ugandy. Niezależnie od propagowanej przez rząd polityki wspomniane zamierzenie oparte było w gruncie rzeczy na podziałach plemiennych: plemiona, które nie uczestniczyły w życiu politycznym i nie posiadały większego znaczenia politycznego w obrębie protektoratu, uzyskiwały taką możliwość w okresie postkolonialnym. Fakt ten zadecydował o umocnieniu dawnych podziałów i antagonizmów plemiennych. Tak więc siły trybalne na gruncie zmieniających się warunków społecznych i ekonomicznych pozostały nadal istotnym czynnikiem stanu dezintegracji społecznej w skali Ugandy.

Reasumując: na terenie Ugandy istniały obiektywne czynniki dezintegracji:

1. założona koegzystencja w ramach jednej państwowości struktur społecznych i politycznych różnych jakościowo i o różnym stopniu złożoności;

2. wiążące się z tym założeniem i wzmocnione obiektywnymi warunkami historycznymi pielęgnowanie tradycji plemiennych, w szczególności tradycji scentralizowanego państwa, jak w wypadku głównie nas tutaj interesującej monarchii Bugandy;

3. zróżnicowane szanse uczestniczenia plemion w procesach modernizacyjnych i integracyjnych w skali Ugandy, zależne od przyjmowania innowacji, co z kolei zależało od charakteru tradycyjnych struktur społecznych; pod tym względem plemiona będące niegdyś zcentralizowanymi państwami górowały nad plemionami o ustroju segmentarnym, a wśród plemion-państw największą szansę mieli Bagan-

downie ze względu na najbardziej rozwinięte kanały mobilności pionowej, w przeciwieństwie np. do Ankole, o tradycyjnej strukturze kastowej;

4. powstanie nowych warstw społecznych uwarunkowane w dużej mierze czynnikami wymienionymi w punktach 2 i 3.

RYSZARD DOBROWOLSKI

## DWUKULTUROWOŚĆ — PROBLEMY INTEGRACJI SPOŁECZNEJ W LIBERII

Liberia, niewielki kraj położony na Zachodnim Wybrzeżu Afryki, jest ze względu na swą historię i genezę państwowości osobliwością w skali całej Afryki Czarnej. Ta murzyńska republika utworzona w Afryce z inicjatywy białych i za przyzwoleniem rządu amerykańskiego była w swych prapoczątkach swoistym eksperymentem socjologicznym przeprowadzanym na wielką skalę, próbą stworzenia niepodległego i niejako wzorcowego państwa murzyńskiego. Próba ta powiodła się połowicznie o tyle, że Liberię przez ponad stulecie jej istnienia cechował brak zaangażowania w sprawy Afryki. Liberyjska elita społeczna i polityczna z konieczności ciążyła zdecydowanie w kierunku państw europejskich, a z wyboru w kierunku Stanów Zjednoczonych. Konieczność stwarzały europejskie zainteresowania Afryką, których Liberia mogła stać się przedmiotem; ze Stanami Zjednoczonymi liberyjska elita posiadała i posiada kulturalne i emocjonalne związki, wyrażające się chociażby w jednym z państwowych symboli Liberii: *Founding Fathers from America*.

Murzyńsko-amerykańskie osadnictwo w Afryce w zasadzie zakończyło się w roku 1867. Wojna domowa i jej konsekwencje, przemiany, które dokonały się w społeczeństwie amerykańskim, przyczyniły się do rozwiązania problemu rasowego ówczesnych Stanów Zjednoczonych. W tym czasie Liberia już od 20 lat tworzyła regularną organizację państwową wzorowaną na społeczno-politycznej strukturze Stanów Zjednoczonych. 26 lipca 1847 roku Zgromadzenie Konstytucyjne zebrane w Monroviu uchwaliło konstytucję, która była ostatecznym aktem przeistoczenia się społeczności osadniczej w państwo. W latach 1821—1867 przybyło do Afryki około 20 tysięcy imigrantów; oprócz przybyszów ze Stanów Zjednoczonych w skład tej zbiorowości wchodziłi Afrykanie uwolnieni ze statków niewolniczych przez marynarkę wojenną Stanów Zjednoczonych na mocy Konwencji Antyniewolniczej. Ci przybysze realizowali się jako społeczeństwo w społecznych i kulturalnych ramach amerykańsko-liberalizmu separując się od afrykańskości i swojej afrykańskiej proweniencji.

Z jakim środowiskiem kulturowo-społecznym zetknęli się przybysze z Ameryki? Jakim tradycyjnym afrykańskim wartościami musieli przeciwstawić swoje wartości amerykańskie?

Do najdawniejszych mieszkańców liberyjskiego wybrzeża należą plemiona grupy Mande, Mandingo przybyli z Sudanu w wiekach średnich. Od tego czasu datuje się mobilność trybalna, z której wynikł obecny podział grup. Na kierunek tego przemieszczania się miało wpływ zderzenie z europejskim handlem na wybrzeżu,

albowiem koncentracji nowych grup plemiennych w zalesionym rejonie towarzyszyło intensywne współzawodnictwo o kontrolę dróg handlowych pomiędzy wybrzeżem a interior. Ta rywalizacja stawała się dominującą cechą międzyplemiennych relacji wraz z gwałtownym wzrostem handlu niewolnikami w XVII wieku.

Na przełomie XVIII i XIX w. wytworzyła się szczególnie silna konfederacja plemion Loma, Kpelle, Vai, De i Gola, która kontrolowała handel niewolnikami. Wczesne ataki na kolonistów, wrogość autochtonów do stałego osadnictwa na wybrzeżu wynikały z obaw, iż utracą kontrolę nad drogami handlowymi między wybrzeżem a interior. Solidarność wynikła z konfederacji okazała się być silniejsza niż związki plemienne, bowiem wojownicy konfederacji „nękali atakami te z osad De, Kpelle i Mandingo, które utrzymywały bezpośrednie kontakty handlowe z Monrovią”.

Międzyplemienne solidarności posiadały swój aspekt ekonomiczny, lecz nie może on przesłaniać wątku kulturowego.

Najpotężniejsza konfederacja plemienna zawiązana od początku XIX wieku, konfederacja wodzostw Bopolu, osadzona była mocno w społeczno-kulturowym podłożu tego rejonu, którego elementem szczególnie istotnym ze względu na omawianą tu problematykę było Stowarzyszenie Poro. Ta — w opinii liberyjskiego historyka i etnografa Warrena d’Azevodo — „interplemienna i panplemienna instytucja dyplomacji i solidarności” rozszerzała swój zasięg przez cały wiek XIX i wiek XX aż do lat ostatnich. Obecnie Poro posiadają — poza Kru — wszystkie plemiona Liberii. Rozwój Poro przebiegał stadialnie; w okresie handlu niewolnikami Poro posiadały plemiona zainteresowane w kontroli handlowych szlaków interior — wybrzeże, po załamaniu się handlu niewolnikami (lata czterdzieste XIX stulecia) i utrwaleniu się amerykańsko-liberyjskiej dominacji Poro zaczęło nabierać charakteru instytucji społecznej i społecznej wartości przeciwstawianej amerykańskoliberyanizmowi oraz instytucji państwa.

Poro tworzy obecnie żywołą i integralną część społecznej i politycznej struktury wszystkich plemion, które ową organizację posiadają. Jest to instytucja socjalizująca, przygotowująca do pełnienia roli w społeczności plemiennej.

Pojęcie kultura użyto w tytule tego komunikatu, lecz nie wprowadzono go, jak dotąd, definitywnie. Według Margaret Mead kultura to „wybór z całości wyuczonego zachowania, który grupa ludzi o wspólnej tradycji przekazuje w całości dzieciom, a w części dorosłym imigrantom stającym się członkami danego społeczeństwa. Obejmuje ono nie tylko sztukę i naukę, religię i filozofię, do których słowo kultura historycznie odnoszono, lecz również system technologii, praktyki polityczne, drobne intymne nawyki codziennego życia w rodzaju sposobów zarządzania i spożywania potraw lub kołysania dzieci do snu w równej mierze jak metody wybierania prezesa rady ministrów lub zmiany konstytucji”. To rozumienie kultury pokrywa się zakresowo z pojęciem kulturowego dziedzictwa. Rozpatrywanie ewolucji kultury w kategoriach dziedzictwa i tradycji zdaje się być zabiegiem poznawczo płodnym.

Przez tradycję rozumieć będziemy tę część społecznego dziedzictwa, która przez grupę społeczną oceniana jest dodatnio lub ujemnie jako dziedzictwo własne. Tradycja pełni w stosunku do dziedzictwa rolę matrycy formującej je według uznawanej w grupie hierarchii wartości, jest to taki sposób wyodrębniania elementów dziedzictwa grupy, który grupę sytuuje w rzeczywistości społecznej w sposób uznany za optymalny.

Osadnicy murzyńscy przybywający do Afryki znaleźli się w sytuacji szczególnej. Plemienna rzeczywistość społeczna z jej pogaństwem, magią, inicjacją i alii-

mentacyjną ekonomiką była dokładnym zaprzeczeniem tych wartości, które w Stanach Zjednoczonych czarna populacja przejęła od populacji białej.

Ci czarni Amerykanie z wyboru lub raczej psychologicznej konieczności — jako że proces amerykanizacji, jakiemu ulegli, był obiektywny i jednokierunkowy — w plemięcach i ich życiu ujrzeni swoją „kolebkę”, z którą nie chcieli i nie mogli się identyfikować. Sformułowania zawarte w Konstytucji i Deklaracji Niepodległości z roku 1847 wskazują na aspiracje tych, którzy wylądowali w Afryce, i na ich zideologizowany obraz samych siebie. Ameryko-liberyjska ideologia określana była z jednej strony świadomością rasową amerykańskich Murzynów, w tym także i kompleksem rasy, z drugiej zaś aspiracjami i wartościami burżuazyjnymi. Wspólna tradycja i powiązana z nią ideologia sprawiała, iż Ameryko-Liberyjczycy przeciwstawiali siebie plemionom żyjącym w geograficznych granicach Liberii jako zwierzchnią grupę społeczną. Stąd przez cały wiek XIX plemięcy traktowani byli oficjalnie nie jako obywatele państwa, lecz jako poddani.

Kwestię nadawania tubylcom obywatelstwa liberyjskiego rozwiązał prezydent Arthur Barclay, który w 1904 r. jednym aktem uznał wszystkich plemięców zamieszkujących terytorium republiki za obywateli Liberii. Stało się to za sprawą terytorialnych roszczeń Wielkiej Brytanii i Francji, które to potęgi raz po raz dokonywały korektury granic swych kolonialnych posiadłości kosztem terytorium liberyjskiego. Akt ten nie był związany jednak z żadnymi zamierzeniami integracyjnymi. Republika Liberia weszła już bowiem na drogę dwukulturowości, konsolidacji Ameryko-Liberyjczyków odpowiadała konsolidacja plemięców. Dla tej konsolidacji ważne były postawy plemięców warunkowane tradycją, rodzącą się w trybalnej Liberii na skutek styków z czarnymi kolonizatorami. W społecznym obrazie tych ostatnich ważne jest to, iż postrzegano ich jako byłych niewolników, a niewolnictwo w mniej lub bardziej ostrej formie rozpowszechnione było we wszystkich plemionach Liberii i nawet zdobycze cywilizacji, w jakie wyposażeni byli ci przybysze z Ameryki, nie były w stanie przesłonić ich niewolniczego pochodzenia. Liberyjska dwukulturowość rodziła się i rozwijała opierając się na historii przeżywaną przez dwie odrębne całości społeczne liberyjskiej populacji. W jednej historii ważne było chrześcijaństwo, amerykańsko-burżuazyjne wartości społeczności osadniczej i jej cywilizacyjno-emancypacyjne aspiracje, w drugiej handel niewolnikami i ochrona swoich rodzimych instytucji i wartości, ponieważ przybysze nie mogli zaferować nic bardziej atrakcyjnego.

W godle państwowym Liberii widnieje dewiza „Umiłowanie wolności przywiodło nas tutaj”. To hasło jeszcze w Liberii lat dwudziestych naszego stulecia nie miało charakteru egalitarnego, Komisja Ligi Narodów ujawniła, że nawet administracja ówczesnego prezydenta Charlesa D. B. Kinga czerpała zyski z pewnej formy handlu trybalnymi współobywatelami; rekrutowanych siłą robotników wysyłano do pracy na hiszpańską wyspę Fernando Poo. Udowodniono ponadto stosowanie na wielką skalę praktyki oddawania ludzi w niewolę na czas określony lub nieokreślony jako formę spłaty długu. Komisja Ligi Narodów zaleciła rządowi Liberii między innymi:

- zniesienie barier utrudniających asymilację tubylców,
- prawne zakazanie systemu zastawiania ludzi oraz pracy przymusowej.

Od podporządkowania się zaleceniom Ligi zależał państwowy byt republiki, jako że Wielka Brytania i Francja zdecydowanie obstawały przy ubezwłasnowolnieniu Liberii. Stąd prezydent Edwin Barclay, następca zdymisjonowanego Kinga, uprawomocnił zalecenia Ligi, wnosząc tymi reformami pierwociny nowego w skonstruowany system społeczny i polityczny republiki.

Dla wielu liberyjskich plemion reformy Barclaya stały się prawdziwym szkiem; chodzi tu o plemiona, które posiadały zadawnioną instytucję niewolnictwa domowego odgrywającą ważną rolę w społecznej strukturze i społecznej organizacji pracy. Jednocześnie prezydent stał się obiektem ataków amerykańskiej elity, której członkowie utożsamiali przyjęcie zaleceń Ligi z dobrowolnym oddaniem się pod obcą kontrolę. U podłoża niepowodzeń Barclaya leżała także koncepcja polityki integracyjnej — jednokierunkowego przejścia kulturowego, przejścia od języków plemiennych do amerykańskiej formy angielskiego, od poganizmu i islamu do protestantyzmu, od ekonomii alimentacyjnej bazującej na wspólnym posiadaniu do ekonomii towarowej bazującej na prywatnej własności.

Rzeczywiste zmiany miały nastąpić po dojściu do władzy Williama V. S. Tubmana sprawującego urząd od 1944 r. Zasadnicze sformułowania jego programu sprowadzały się do konstatacji: pomyślna przyszłość Liberii zależy od możliwie najbardziej harmonijnej współpracy populacji plemiennej z populacją amerykańsko-liberyjską. Tubman nie zamierzał popełnić błędu swego poprzednika, który proces emancypacji plemieńców widział jednokierunkowo. Proces integracji pojmował Tubman jako wytworzenie takich instytucji społecznych i kulturalnych, które mieszałyby przez wspólne uczestnictwo obie egzystujące obok siebie populacje liberyjskie. Zamierzenia te administracja Tubmana realizuje na dwóch płaszczyznach: politycznej i kulturalnej. Pierwsza to wytworzenie sytuacji, w której przedstawiciele trybalnej większości identyfikowaliby się z celami liberyjskiego rządu, druga natomiast to uoficjalnienie, uczynienie sprawą państwową tradycyjnej kultury plemiennej. Organizowana przez rząd Tubmana zmiana społeczna wiązała się z wytworzeniem przez odpowiednie strategie uczestnictwa reprezentantów społeczności trybalnych w politycznej strukturze republiki. Stąd powoływanie instytucji, których celem była ochrona rodzimych kultur plemiennych (Bureau of Folkways), wiązało się z organizacją ciała politycznego, którego celem było przygotowanie tubylców do uczestnictwa w rządzie, chodzi tu o powołaną przez Tubmana Narodową Radę Unifikacji. Inicjatywy Tubmana nie zostały nigdy całkowicie zrealizowane i o ile instytucja państwa obejmuje swymi wpływami obydwie populacje, to nie znaczy to, że w Liberii dokonał się proces integracji w takim stopniu, by wytworzyła się sfera wspólnej kultury — liberyjskiej kultury narodowej. Na poziomie zjawisk ogólnospołecznych i zjawisk jednostkowych dają się zaobserwować fakty świadczące o kulturowym dualizmie.

JAN PARYS

### **SYSTEM POLITYCZNY GHANY W LATACH 1956—1966 W PERSPEKTYWIE PROCESÓW NARODOTWÓRCZYCH**

Nie ma potrzeby wskazywać splotu czynników, które kształtują system polityczny nowo powstałych państw w Trzecim Świecie. Poprzestaną na stwierdzeniu, że na system polityczny Ghany oddziaływała w momencie uzyskania niepodległości socjalistyczna ideologia, tradycyjne struktury ekonomiczne i społeczno-kulturowe oraz polityka gwałtownej industrializacji.

Jak w wielu krajach Trzeciego Świata, tak również i w Ghanie industrializa-

cja została uznana za dźwignię rozwoju kraju. Słabość ekonomiczna rodzimej burżuazji oraz niechęć obcego kapitału do kraju sympatyzującego z krajami socjalistycznymi spowodowała, że rola głównego inwestora przypadła państwu. Stało się ono w Ghanie nie tylko organizatorem produkcji, ale i właścicielem głównej części środków produkcji. Stąd prawna i personalna więź między organami władzy państwowej a organami planowania gospodarczego. Stąd także ogromne znaczenie tej więzi i pełne podporządkowanie życia ekonomicznego władzy politycznej. Przytoczone tu fakty skłaniają do tego, by państwo nie traktować przedmiotowo jako główną instytucję prawno-organizacyjną, lecz w aspekcie funkcji pełnionej przez nie w perspektywie społeczeństwa globalnego. Ten punkt widzenia zakłada taką adekwatność między systemem politycznym a strukturą społeczną, w której system polityczny pełni funkcję napędu integrującego rozwój społeczny. W społecznej rzeczywistości Ghany założenie to miało charakter politycznego postulatu realizowanego, ale niezrealizowanego. W omawianym tu okresie system polityczny w Ghanie nie odpowiadał zróżnicowanej strukturze społecznej w zakresie grupowych interesów ideologicznych czy dążeń klas społecznych. Główną siłą była klasa średnia, której od czasów Arystotelesa przypisuje się rolę arbitra i moderatora. Natomiast tą ogólnonarodową funkcję rozjemcy i przewodnika Nkrumah przyznał biurokracji państwowej.

Proces industrializacji, a w efekcie przeobrażenie społeczeństwa agrarnego w częściowo uprzemysłowione naruszyło tradycyjne ghańskie struktury społeczne. W trakcie tego procesu w Ghanie powstały duże liczbowo grupy ludności zdeklasowanej, głównie w otoczeniu miast. Można obserwować, jak po uzyskaniu niepodległości powstają liczne zbiorowości zatอมizowane, pozbawione więzi społecznych i klasowych, a z drugiej strony przybiera na sile aparat państwowy. Aparat ten z racji swych zadań w dysponowaniu własnością i w organizacji życia ekonomicznego stopniowo się biurokratyzuje. Mam tu na myśli nie sposób jego pracy, ale fakt oderwania się aparatu władzy od mas i przekształcenie grupy rządzącej w izolowaną elitę.

Zręby ruchów i organizacji politycznych Ghany tworzyły się w okresie walki o niepodległość. Nacjonalizm w kraju pod obcym panowaniem był hasłem wszystkich sił społecznych. Po uzyskaniu niepodległości rosło zróżnicowanie społeczne, nie oznacza to jednak, że ukształtowały się trwale i świadome klasy. Nawet wymieniona klasa średnia była klasą w sobie, ale jeszcze nie dla siebie. Polityka Nkrumaha, który ze swej partii chciał uczynić front narodowy, odrzucając wyraźną identyfikację z określoną klasą, nie odpowiadała żadnej sile polityczno-społecznej. To podejście Nkrumaha nie zaspokajało ani klasy średniej, ani elementów zdeklasowanych. Ponadklasowość państwa i solidaryzm społeczny okazały się programem nierealnym. System polityczny nie realizował panowania klasowego ani burżuazji, ani robotników. Proletariat jeszcze nieliczny, słaby i również będący klasą w sobie, który, jak to pisał Marks w *Manifestie komunistycznym*, winien stać się klasą narodową, był odsunięty od władzy.

W ujęciu historycznym związek struktury społecznej z państwem przedstawia się w Ghanie jako ewolucja od społeczeństwa, w którym autonomicznymi jednostkami organizacji politycznej były plemiona, a jej zasadą systemu pokrewieństwo; do społeczeństwa będącego układem zróżnicowanych interesów. Na gruncie socjologicznej analizy systemu politycznego oznacza to rozpatrywanie państwa nie jako struktury organizacyjno-prawnej, lecz jako układu stosunków władza — społeczeństwo. Powstaje zatem pytanie, jaki jest mechanizm zapewniający łączenie abstrakcyjnych założeń planu państwowego z konkretnymi interesami jednostek



oraz jaki jest mechanizm scalający interesy obywateli. Pytania te *explicite* dotyczą integracyjnej funkcji systemu politycznego. Korzystając z inspiracji Maxa Webera można, jak sądzę, również w przypadku Ghany stwierdzić, że funkcję tę może realizować państwo dwojako, poprzez stworzenie instytucjonalnej płaszczyzny artykulacji i ścierania się interesów, np. poprzez parlament, prasę, związki zawodowe, oraz przez akcje oświatowo-propagandowe rozwijające więź narodową.

Zajmę się najpierw płaszczyzną instytucjonalną panowania politycznego uwzględniając przede wszystkim rzeczywiste miejsce i rolę instytucji politycznych, a nie ich wyraz formalnoprawny. Funkcja integrująca systemu politycznego oznacza, że poprzez jego instytucje społeczeństwo wybiera i kontroluje władzę oraz artykułuje swe interesy. System polityczny Ghany to przykład, jak szybko instytucje polityczne mogą ulegać petryfikacji, jak bardzo może się powiększać rozdźwięk między konstytucyjną formą a ich rzeczywistą funkcją. Jak wiadomo, warunkiem konsolidacji społeczeństwa jest przyciąganie wszystkich sił społecznych do współpracy, a współpraca wyklucza uprzywilejowanie lub monopol jednego organizacyjnego segmentu życia politycznego. W praktyce politycznej Nkrumah doprowadził do utożsamienia państwa z własną partią, a partii z własną osobą. Swoje rządy rozpoczął od ograniczenia kontroli społeczeństwa nad władzą. W 1958 r. inicjuje ustawę o areszcie prewencyjnym na czas do 5 lat więzienia (bez wyroku sądu). Potem aresztuje działaczy opozycji reprezentującej interesy separatystyczne plemienia Ewe i regionalno-federacyjne dążenia Aszantów. Reorganizując rząd zatrzymuje dla siebie teki ministra obrony, spraw zagranicznych i spraw wewnętrznych. W rok potem zgłasza do parlamentu ustawę o karze śmierci za spisek przeciwko rządowi lub rozpowszechnianie fałszywych informacji szkodliwych dla rządu. W 1961 r. tworzy specjalne trybunały dla sądenia przestępstw politycznych. W roku następnym policja otrzymuje nieograniczone prawo rewizji, a 11 września 1962 r. parlament uchwała system jednopartyjny. W roku następnym trybunał specjalny bez udziału adwokatów w trybie tajnym rozpoczyna pracę. W grudniu 1963 r. Nkrumah powoduje odwołanie Prezesa Sądu Najwyższego, który uniewinnił oskarżonych o spisek z braku dowodów winy. Przytoczone tu fakty pozwalają stwierdzić, że w Ghanie prawo przestało ograniczać władzę polityczną i że władza ta kształtowała je arbitralnie. Równolegle następował niepohamowany wzrost uprawnień władzy. W orędziu noworocznym 1963 r. Nkrumah ogłasza, że flaga jego partii będzie flagą państwa. W styczniu 1964 r. zarządza referendum stwierdzając, że akt głosowania zgodnie z propozycją rządu jest walką z kontrrewolucją. Wkrótce potem decyduje, że Ghana ma być społeczeństwem jednopartyjnym, gdzie propaganda przeciw partii jest naruszeniem konstytucji, a władza państwowa podlega partii. Według ustawy z 25 kwietnia 1965 r. w wyborach na prezydenta może być zgłoszony tylko jeden kandydat z ramienia rządzącej partii przez jej sekretarza generalnego, czyli Nkrumaha. W czerwcu 1965 r. wyłoniono bez głosowania parlament. Głosowanie nie odbyło się, ponieważ na wszystkie miejsca zgłoszono tylko po jednym kandydacie rządzącej partii. W tym samym czasie Nkrumah jako prezydent mianował sędziów i zarządził szkolenie ideologiczne dla rządu w Instytucie Propagandy swego imienia. Wspomniane tu w skrócie wydarzenia polityczne pozwalają stwierdzić, że likwidując kontrolę społeczną nad organami władzy i przyznając swej partii, a pośrednio i sobie władzę absolutną Nkrumah likwidował społeczne poparcie dla swej władzy. Wraz ze współpracownikami tworzył warstwę dysponentów rządzących dyktatorsko, bliższych pozycji kapitalistycznej oligarchii niż przywództwa typu demokratycznego. Wyobcowanie systemu politycznego ze społeczeństwa uniemożliwia spełnienie funkcji integrującej przez ten system. W rezultacie wzrost siły władzy w Ghanie zamiast konsolidować struk-

turę społeczną powodował przeciwstawienie obywateli państwu i wzrost nieujawnionych postulatów społeczeństwa. W swej praktyce politycznej Nkrumah daleko odszedł od stwierdzeń zawartych w książce *Afryka musi się zjednoczyć*, gdzie (na s. 25) pisał: „Pierwszym sprawdzianem prawa do władzy w społeczeństwach mieszanych pod względem rasowym i wyznaniowym jest udzielenie każdemu obywatelowi prawa głosu”.

Płaszczyzna instytucji politycznych nie wyczerpuje zagadnienia integracyjnej funkcji systemu politycznego. Jak wspomniałem, drugim sposobem realizacji tej funkcji są akcje oświatowo-propagandowe rządu. W płaszczyźnie doktrynalnej system polityczny realizuje funkcję integrującą poprzez formułowanie ideologii. Na terenie Ghany taką ideologią był nacjonalizm pojmowany jako program budowy jedności narodowej. Do uzyskania niepodległości jego podstawą była walka z kolonializmem. Potem Nkrumah kładł nacisk na niwelowanie różnic plemiennych i politycznych. Postulując integrację narodową pojmował naród jako wspólnotę układu psychicznego. Nkrumah uważał, że świadomość narodową można upowszechnić poprzez identyfikację postaw obywateli z celami i interesem państwa. Jednak żywą świadomość tego rodzaju miała w Ghanie tylko niewielka część elity wychowana w Europie lub na europejskich wzorach w Afryce. Większa część ludności nie spotykała się na co dzień z hasłami narodowymi, ale z dawnymi systemami wartości, wśród których idei narodu nie było. Nkrumah pomijał fakt, że naród nie wyrasta z historycznej pustki, chciał stworzyć więź narodową inicjatywami odgórnymi. Nie brał pod uwagę tego, że władza polityczna to tylko jedna z form władzy, że społeczeństwo ghańskie podlega działaniu wielu tradycyjnych autorytetów politycznych i kulturowych. Przeważająca część ludności w Ghanie to ludzie, którzy podlegali kulturze wiejskiej i sakralnej, kulturze lokalnej o własnym, tradycyjnie pojętym kosmosie. Program asymilacji mas wiejskich przez drobną ilość elitę od początku napotykał na trudności zmuszając władze państwowe do uznania wartości kultury tradycyjnej i selektywnego podejścia do jej poszczególnych wartości. Program budowy świadomości narodowej ulegał w Ghanie modyfikacji i do dnia dzisiejszego świadomość narodowa funkcjonuje równolegle, a nie nadrzędnie do innych, równie silnych więzi społecznych. Przykład Ghany pokazuje, jak błędne jest zakładanie, że w państwach Trzeciego Świata występuje „plastyczna” struktura społeczna, w warunkach której wszystkie grupy miałyby identycznie reagować na decyzje władzy politycznej i identycznie je realizować. System polityczny nie jest zatem niezależny, bo zmuszony jest liczyć się z wartościami kultury upowszechnionej w społeczeństwie.

Przejdę do podsumowania. Przedstawiona tu analiza odmienna jest od stanowiska takich badaczy, jak G. Almond i S. M. Lipset, którzy problemy polityczne w Afryce pojmują jako proces stopniowej westernizacji. Stanowisko takie moim zdaniem pomija osobliwości konkretnych społeczeństw, ich kultur i swoistych podziałów społecznych. Badanie stosunków między państwem a społeczeństwem poprzez analizę integracyjnej funkcji systemu politycznego ma zasadnicze znaczenie dla określenia jednego z ważniejszych czynników kształtujących więź narodową. Procesów narodotwórczych nie można traktować, jak często obserwujemy w publikacjach zachodnich, autonomicznie, ponadhistorycznie i ponadklasowo. Redukcja problematyki narodowej do zjawisk desakralizacji i masowej komunikacji, jak to czynił Nkrumah, jest nieuprawniona, gdyż pomija polityczne znaczenie postępującej polaryzacji społeczeństwa.

ANDRZEJ KRASNOWOLSKI

## PROBLEMY REGIONALIZACJI GOSPODARCZEJ I ICH ROLA W SPOŁECZNEJ INTEGRACJI PAŃSTWA BENIN

Jednym z czynników integracji narodowej jest funkcjonowanie organizmu państwowego jako autonomicznego, mniej lub bardziej samowystarczalnego, lecz zintegrowanego systemu gospodarczego. Instytucje gospodarcze nie są instytucjami wyizolowanymi z całości struktur społecznych, są ich integralną częścią składową.

Istnienie i funkcjonowanie wyodrębnionych, lecz powiązanych regionów gospodarczych jest cechą większości istniejących państw na świecie. W przypadku młodych organizmów państwowych, powstałych z terytoriów pod wielu względami różnych, czynnik regionalizacji gospodarczej silnie uwarunkowuje procesy integracji społecznej w skali państwa.

Problematyka funkcjonowania regionów gospodarczych w Afryce Czarnej posiada swoje charakterystyczne i wspólne cechy. W rzeczywistości afrykańskiej nie ogranicza się ona do prostych podziałów gospodarczych, w większości przypadków jest to splot różnorodnych elementów różnicujących, posiadających wielowarstwowe i złożone uwarunkowania. Przed młodymi państwami afrykańskimi, stanowiącymi przeważnie mozaikę grup etnicznych, które funkcjonują w autonomicznych układach społeczno-kulturowych, stoi problem powiązania tych grup we względnie jednorodne organizmy gospodarcze i społeczne.

W sytuacji krajów gospodarczo słabo rozwiniętych sektor nowoczesny i sektor tradycyjny są ostro rozdzielone, a zaspokajanie potrzeb alimentacyjnych jest nadal w znacznej mierze zadaniem sektora tradycyjnego. Na kształt sektora tradycyjnego nadal wpływa sieć powiązań tradycyjnych; chodzi tu o szerokie powiązanie systemu gospodarczego z całokształtem systemu społeczno-kulturowego, a zwłaszcza z układem grup pokrewieństwa i międzyplemiennym, oraz z systemem organizacji tradycyjnych kultów religijnych.

Przetrwanie pewnych elementów tradycyjnych powiązań gospodarczych funkcjonujących zarówno w skali jednego organizmu państwowego, jak i w skali kilku sąsiadujących państw oraz ich współwystępowanie z instytucjonalną siecią gospodarki nowoczesnej decyduje w rzeczywistości afrykańskiej o występowaniu problemów makroregionalizacji gospodarczej. Proces osłabiania i zanikania tych tradycyjnych powiązań zależy od wielu różnorodnych czynników i pomimo występowania pewnych wspólnych afrykańskich cech w każdym z państw Czarnej Łądu posiada swój oryginalny przebieg.

Zadaniem, które stawia sobie autor w tym krótkim komunikacie, jest ukazanie pewnych czynników decydujących o istocie makroregionalizacji gospodarczej obejmującej Benin (były Dahomej) oraz o jej wpływie na przebieg procesów integracji ogólnospołecznej, narodowej w tym państwie.

\* \* \*

Zasadnicza nierówność rozwoju Wybrzeża i Interioru w krajach zachodniego wybrzeża Afryki jest faktem ogólnie znanym, a w Beninie problem ten wystąpił z całą jaskrawością. Współczesne państwo Benin zostało sztucznie wyodrębnione w wyniku dziewiętnastowiecznej rywalizacji europejskiej jako małe terytorium francuskie pomiędzy posiadłościami angielskimi ze wschodu i niemieckimi z zachodu. Jest wręcz wzorcowym przykładem efektów bałkanizacji Afryki. Jest ono mozaiką grup etnicznych, których liczba dochodzi pięćdziesięciu przy trochę ponad

dwumilionowej ludności. Istnieją jednak dwa główne, wyraźnie ukształtowane regiony: Północ (Interior) i Południe (Wybrzeże). Podział ten, wykształcony historycznie, zgodny jest z podziałem geograficznym i kulturowym. Oczywiście, mówiąc o rozbięciu na dwa regiony, dokonujemy uogólnienia — oba nie są w pełni wewnętrznie spójne.

Region północny związany był ze strefą kulturową Sudanu Centralnego, a grupami w nim dominującymi są grupy etniczne Bariba, Dendi, Fulan i Hausa. W regionie południowym dwie główne, wielkie grupy etniczne to Fonowie i Jorubowie, zwani tu również Nago. Bariba na północy oraz Fonowie i Jorubowie na południu wykształcili silne, centralistyczne organizacje państwowe, w których wystąpiły szerokie systemy powiązań gospodarczych. Oba regiony współczesnego Beninu nie stanowiły izolowanych jednostek, były szeroko powiązane z terytorium współczesnej Nigerii, Togo oraz z pasem zachodniosudańskim. Region północny związany był w pewnym stopniu z sudańskim handlem kontynentalnym, aczkolwiek peryferycznie. Region południowy w całości znajdował się w orbicie handlu zachodnioatlantyckiego. Oba regiony posiadały szerokie powiązania na osi wschód — zachód, pomiędzy nimi natomiast nie ukształtowały się znaczące stosunki wymiany gospodarczej.

Ludność zamieszkująca region północny zajmowała się głównie gospodarką hodowlaną, gromadzone bydło było przede wszystkim oznaką bogactwa właściciela i nie stanowiło środka wymiany. Produkcja rolnicza była przeznaczona wyłącznie na rynek wewnętrzny. Władcy państw Bariba z terenu dzisiejszego Beninu utrzymywali kontakty z władcami analogicznych państw z terytorium Nigerii. Głównego źródła ich bogactwa nie stanowił handel niewolnikami, tak jak to było u Jorubów i Fonów z południa, lecz rabunek plemion politycznie niżej zorganizowanych.

Region południowy, na który w mojej analizie będzie położony większy nacisk, posiadał szersze związki kulturowo-polityczne z królestwami Jorubów ze wschodu (Ife, Ojo). Zależność kulturowa i polityczna oraz wymiana gospodarcza wiązały przede wszystkim grupy Jorubów, ale wiązały także Fonów z Jorubami. Zrodzony w XIX w. handel produktami palmy oleistej, występującej tu w stanie dzikim, oraz innymi produktami roślinnymi spowodował dalsze zacieśnienie związków na osi wschód — zachód.

Oprócz handlu średniego zasięgu, istniejącego pomiędzy głównymi ośrodkami miejskimi tego regionu, dla każdego z państw plemiennych duże znaczenie miała sieć wewnętrznych powiązań gospodarczych. Dla ludów tych ważne znaczenie społeczne i ekonomiczne posiadały targi organizowane w większych wioskach i miastach. W funkcjonowaniu gospodarki targowej główną rolę odgrywały kobiety. Głównym przedmiotem wymiany były nadwyżki żywnościowe, produkty roślin przemysłowych i wyroby rzemieślnicze. Władcy królestw utrzymywali bezpieczeństwo na drogach oraz targach, kontrolowali również w pełni cały handel za pośrednictwem poborców ściągając podatki. Powszechnie uznanym pieniądzem były muszelki kauri.

Gospodarka targowa posiadała dla plemion tego regionu podstawowe znaczenie społeczne i ekonomiczne, władcy natomiast utrzymywali nad nią kontrolę i produkty wymiany włączali w szerszy system wymiany w obrębie całego regionu. Były to więc dwie nawzajem powiązane sieci gospodarki towarowej: sieć plemienna i sieć regionalna.

\* \* \*

Pomimo nieco innego typu gospodarki, wzajemnej separacji i braku więzi pomiędzy tymi dwoma głównymi regionami współczesnego Beninu pewne elementy

ich modelu gospodarczego były wspólne. Podstawą była naturalna gospodarka rolno lub hodowlana, a system wymiany nie wykraczał poza układ grup pokrewieństwa i terytorialne granice wspólnot. W sieć wymiany makroregionalnej cała ludność plemienna nie była włączona, wymiana ta była zadaniem wyspecjalizowanej warstwy pośredników kontrolowanych przez przedstawicieli elity władzy, co łączyło przebiegi gospodarcze z systemem politycznym.

Dopiero penetracja kolonializmu i terytorialna struktura jego implantacji ekonomicznej spowodowała wzmoczenie nierówności oraz powstanie zasadniczych różnic pomiędzy dwoma głównymi regionami Beninu. W okresie kolonialnym nierównomierność zmian strukturalnych spowodowała wystąpienie mechanizmów integracyjnych w skali regionalnej, a nie państwowej. Mechanizm ten znalazł pełne odbicie na płaszczyźnie politycznej.

We francuskiej kolonii Dahomej istnienie dwóch regionów zostało administracyjnie usankcjonowane podziałem na dwa główne okręgi: Górny Dahomej, czyli Północ, i Dolny Dahomej — Południe (Wybrzeże).

Proces zmian okresu kolonialnego również powiększał różnice. Ze względu na korzystniejszą eksploatację kolonializm rozwijał i tak uprzywilejowany region południowy z korzyścią dla tamtejszych grup etnicznych. Francuzi eksportowali wyłącznie surowce roślinne. Podstawę eksportu stanowiły produkty palmy oleistej, występującej wyłącznie w Dahomeju południowym. Olej palmowy stał się symbolem i czynnikiem wzmocnienia nierówności regionalnej w gospodarce, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Związek gospodarki regionu południowego z rynkami zagranicznymi przyspieszył i zdynamizował proces zmian. Zmiany systemu władania ziemią, rozszerzanie upraw plantacyjnych, specjalizacja w produkcji roślin przemysłowych, ogromny wzrost roli pieniądza — to wszystko miało szerokie następstwa. Nastąpiło zmniejszenie znaczenia i częściowy zanik związków gospodarki z dużymi grupami pokrewieństwa, uległy przekształceniu instytucje wymiany, powiększyła się indywidualizacja związków producent — hurtownik. Wszystko to nie dotyczy Dahomeju północnego.

Gospodarcza regionalizacja Dahomeju-Beninu pokrywa się z regionalizacją spowodowaną działaniem innych czynników. Ekspansja nowych religii na teren kolonii Dahomej miała również wybitnie regionalny charakter. Ekspansja islamu w okresie kolonialnym dokonała się przede wszystkim na wiejskiej Północy, podczas gdy akcji misjonarzy chrześcijańskich ulegali przede wszystkim mieszkańcy miejskich aglomeracji regionu południowego. Północ posiadała rozbudowane szkolnictwo koraniczne, natomiast na Południu powstała stosunkowo szeroka warstwa elity piśmiennej wykształconej w szkołach europejskich. Południe dostarczało więc pomocników tubylczych dla kolonialnego aparatu zarządzania. W regionie północnym w ostatnim okresie kolonialnym (1956 r.) na 111 stanowisk wymagających wykształcenia 93 zajmowali ludzie pochodzący z Południa. Na 146 nauczycieli tylko 22 wywodziło się z Północy. W tym samym regionie na 172 robotników wykwalifikowanych tylko 51 pochodziło z Północy. Rozwój gospodarki zmodernizowanej w jednym regionie spowodował, iż burżuazja autochtoniczna w kolonii Dahomej w większym stopniu pochodziła z Wybrzeża niż z Interioru. W niepodległym Dahomeju w 1963 r. na 31 członków Izby Handlowej i Przemysłowej tylko 3 pochodziło z Północy. Dane te nie wymagają szczegółowego komentarza.

Nierównomierny rozwój regionalny spowodował więc powstanie zasadniczych różnic strukturalnych pomiędzy Wybrzeżem a Interiorem. Całokształt tych procesów spowodował, iż następujące nowe zróżnicowanie społeczne w obrębie całego Dahomeju, odpowiednie do regionu, koincydowało zarazem z podziałami etnicznymi, co jednak nie jest najważniejsze. Ważniejsze okazało się co innego. Czynniki

decydujące o powiększeniu się różnic pomiędzy tymi regionami spowodowały pojawienie się obok trwającej świadomości etnicznej ponadetnicznej świadomości odrębności regionalnej, opartej nie na wewnętrznej spójności (bo tej przeszkadzały podziały etniczne), lecz na poczuciu obcości skierowanym na zewnątrz. Obok tradycyjnych, lecz słabszych postaw „my Bariba” i „my Jorubowie”, pojawiły się postawy regionalne. W gruncie rzeczy postawy regionalne posiadały trzy, a nie dwie kategorie odniesienia, ale tym szczegółowym aspektem zagadnienia nie będę się zajmował.

Integracja regionalna oparta na postawach społecznych o charakterze negatywnym jest ważnym czynnikiem dezintegracji w skali państwa. W momencie uzyskania niepodległości Dahomej nie posiadał płaszczyzny integracji tych regionów we wspólnotę narodową.

We współczesnym państwie Benin sytuacja pod tym względem nie uległa zmianie. Podział na dwa regiony i brak mechanizmów integracyjnych łączących je w jedną całość — podstawę ruchów integracyjnych o charakterze narodotwórczym (pomijając już problem zróżnicowania etnicznego i trybalizmu) — zagadnienia nie wyczerpuje. Dwa regiony poddane zostały tendencji zewnętrznej o charakterze integracyjnym w skali makroregionu, powiększającej stopień międzyregionalnej dezintegracji wewnątrz Beninu. Tendencje te, jak powiedziałem, występują na osi wschód — zachód, szczególnie w związku z sąsiedztwem Nigerii.

Kolonializm angielski, również nastawiony na eksploatację, zasadzał się na elastycznym systemie rządów pośrednich i prowadził do stosunkowo szybkiego wzrostu gospodarczego. Dbałość o kształcenie kadry technicznej w językach autochtonicznych, rozwijanie różnych gałęzi gospodarki, inwestowanie, a nie wyłączna eksploatacja — wszystko to spowodowało szybki rozwój gospodarki nigeryjskiej. Znacznie większa baza terytorialna oraz bogate zasoby surowcowe również faworyzowały kolonię angielską nad francuską. Te różnice w poziomie rozwoju gospodarczego Dahomeju-Beninu i Nigerii wystąpiły z jeszcze większą jaskrawością po uzyskaniu niepodległości. Powstała sytuacja, w której Nigeria stała się dla Dahomeju-Beninu partnerem niejako odpowiednim, ale nie równoważnym.

Brak równowagi między gospodarką nigeryjską a dahomejską decydował o charakterze wymiany między tymi dwoma krajami. Charakter to nader swoisty. Otóż kontrahentem Nigerii nie był Dahomej, lecz każdy z dwu wielkich regionów dahomejskich, których kupcy przeprowadzali transakcje z pełnym pominięciem państwowego aparatu Dahomeju. Podstawową formę wymiany między tymi dwoma państwami stanowiła kontrabanda. Handel ten, pomimo pewnej ewolucji, zachował prawie w pełni swoją tradycyjną infrastrukturę. Utrzymanie wymiany gospodarczej dla ludności Dahomeju-Beninu było i jest koniecznością gospodarczą. Braki w produkcji żywnościowej powodowały konieczność szerokiego i znaczącego importu przede wszystkim kukurydzy. Różnice cen rozmaitych środków żywnościowych czynią tą wymianę intratną. Obok kukurydzy głównymi artykułami nielegalnie importowanymi są orzechy koka, kakao oraz wyroby przemysłowe, a eksportowanymi do Nigerii tytoń, produkty palmy oleistej i ryby. Jak decydujące znaczenie dla gospodarki Beninu miała ta nielegalna wymiana, świadczy fakt, iż w 1964 r. według szacunkowych obliczeń tylko 10% ogółu przywożonych z Nigerii tkanin było importowane legalnie.

Sytuacja gospodarcza współczesnego Beninu powoduje konieczność nie tylko importu szeregu artykułów, lecz także migracji zarobkowych. Migracje takie nie istnieją na osi południe — północ wewnątrz Beninu, natomiast migracja zarobko-

wa z obu regionów Beninu do Nigerii była i jest ruchem znaczącym społecznie i ekonomicznie.

Należy wyraźnie podkreślić, że podmiotem wymiany handlowej z Nigerią i migracji do Nigerii nie był Dahomej i nie jest dzisiaj Benin, ale dwa wielkie regiony tego państwa, regiony, które zachowały jeszcze (północny w większym stopniu, południowy w nieco mniejszym) charakter aglomeracji etnicznej i tradycyjne struktury społeczne. Otóż te etniczne struktury społeczne dostarczały i nadal dostarczają instytucjonalnych ram wymiany i migracji. Ruch dóbr i ludzi ujęty jest przekraczającymi granice państwowe kanałami struktur dużych i wielkich grup pokrewieństwa (rody i klany). Struktury tradycyjne wypełniają pustkę w dziedzinie instytucjonalnej gospodarczej działalności państwa, powstałą w wyniku między innymi faktycznego rozbicia Dahomeju-Beninu na dwa regiony. Regiony te z kolei, przy posiadaniu w swych granicach licznych grup etnicznych, wykraczających swym zasięgiem poza granice państwa, łącznie z odpowiednimi regionami Nigerii tworzą wymienione makroregiony — w zasadzie gospodarcze, ale w skali Dahomeju-Beninu działające dezintegracyjnie w aspekcie społecznym i kulturowym, przeciwdziałając tendencjom narodotwórczym.

Warto dodać, że wymienione makroregiony rozciągają się również ku zachodowi, poprzez Togo sięgając aż do Ghany, aczkolwiek rysują się one mniej wyraźnie niż w wypadku związku z Nigerią.

Komunikat ten siłą rzeczy problem regionów i makroregionów ujmuje jednostronnie i powierzchownie. Istnienie ich implikuje bardzo wiele czynników. Ale problem ten nawet w tak krótkiej formie przedstawiony ujawnia całą swą wagę poznawczą, ponieważ sygnalizuje złożoność tezy zasadniczo słusznej, lecz faktycznie banalizowanej, iż powstanie kolonii, a następnie nowoczesnego państwa afrykańskiego organizuje wewnętrzny „wspólny rynek”, którego procesy gospodarcze działają integracyjnie w skali całego systemu państwowego. Faktyczny stan rzeczy bywa bardziej złożony, czego przykładem właśnie Dahomej — dzisiejszy Benin.

S U M M A R I E S

STEFAN NOWAKOWSKI

PROBLEM OF MORAL AUTHORITY IN LIFE RECORDS PUBLISHED IN THE BOOK *ADVANCEMENT OF A GENERATION* (1964). FIRST VOLUME OF A SERIES *THE RURAL YOUTH IN PEOPLE'S POLAND. MATERIALS AND STUDIES*

This is an analysis of 26 life records of rural youth born in People's Poland. In the light of these and other memoirs of the young generation of peasants in People's Poland the most popular national moral authority is poet Adam Mickiewicz (1798—1855). In the poet's vision, the core of the Polish nation was, above all, the Polish people and by the Polish people he meant the Polish peasants.

STEFAN NOWAKOWSKI

COUNTRYSIDE — TOWN RELATIONS IN THE MEMOIRS OF THE YOUNG RURAL GENERATION OF PEOPLE'S POLAND

In his synthetic discussion of the problem of relations between countryside and town based on the analysis of the contents of memoirs by peasants of 20 years ago, the author focusses his attention on the transformations which have taken place in Polish countryside since the end of World War II. He points to the most significant phenomena. Contrary to the contents of peasants' memoirs from the inter-war period and before, hopelessness is no longer existent in a peasant's way from the countryside to the town, in biographies included in the memoirs studied by the author. In earlier cases, a permanent settlement of a peasant in a town was a rarity, while in the period under discussion it is a regularity, regardless of difficulties that a peasant has to overcome in his pursuit. Despite certain obstacles, countryside becomes increasingly close to towns. If we view these phenomena from the statistical angle, we shall ascertain that in many fields the countryside still drags behind town. It has fewer telephones, a poorer sewage system, fewer bathrooms, a smaller number of physicians. Also, the traditional peasant's backwardness is still visible. However, it seems that the situation has changed for the better, that the social, economic and cultural gap keeps narrow-



ing every year and that in the fields in which the differences are not related with the profession of a farmer, the village-town gap is visibly diminishing.

The easiness to leave the countryside, a possibility to move to town almost anytime provided for a considerable liberation of man's life in the countryside, his emancipation from the influence of tradition, public opinion and village authorities. And those were the qualities that rural population had envied people inhabiting towns.

BOŻENNA CHMIELEWSKA

FROM THE STUDIES INTO SOCIO-ECONOMIC AND CULTURAL CONSEQUENCES OF MIGRATION IN CENTRAL POMERANIA IN THE YEARS 1975 AND 1976

Three localities characterized by the highest intensity of translocations have been chosen for conducting the studies into socio-economic and cultural conditioning and consequences of migration in Central Pomerania in 1975. Then, from among the rural communities with the most intense gross migration movement selected were those with the biggest negative migration saldo and, contrariwise, from among towns with the most intense movement, chosen were those with the biggest positive migration saldo.

Twenty two and nineteen localities have been chosen for investigation from among 52 localities in the Koszalin Voivodship and 42 in the Słupsk Voivodship respectively. They amount to 42.5 per cent of all localities situated in Central Pomerania.

By means of systematic-proportional selection, 1,021 people were chosen for testing (which makes it possible to draw conclusions with the substantiality level of 0.05 and confidence coefficient of 0.95 (possible approximation of  $\pm 3$  per cent).

The studies covered different directions of spatial translocations and considered them as conditioned, first of all, by the transformations of social patterns that accompanied the administration reform in the country and the reorganization of administrative bodies and institutions active in rural communities, districts and voivodships.

Analyzed were the factors that implied the consequences of translocations in terms of social advancement or degradation.

Generally, the opinions of those tested about the influence of translocations on their professional career and prestige proved highly positive. 20 per cent of them ascertained that the migration made it possible for them to receive more quickly a higher post, while 39 per cent assessed that due to migration they managed to get better-paid jobs. All in all, 43 per cent believe that following migration, they occupy a higher social position.

Also, a distinct differentiation of changes in the social status caused by the level of education and of previous living environment was ascertained. Migration exerted a particularly positive influence on the social advancement of people with

higher education, who moved from voivodship capitals to other towns of the same rank.

It was found that a considerable percentage of people have higher per capita incomes due to migration. Also, for the same reason, the percentage of people performing managing functions marked a considerable increase while the number of those occupying overpopulated flats with insufficient technical equipment dropped significantly.

The studies also embraced the influence of migration on social and family life and ways of spending leisure time. A considerable enlivenment in social contacts was registered among the migrants with high and higher education, accompanied by a drop in visiting cultural centres in the new place of living and isolation from people belonging to workers' and farmers' social categories and from aged people with lower than high level of education in particular.

IRENA RYBARKA

#### PREVENTION OF ALLERGIC DISEASES AS SEEN FROM SOCIAL ANGLE

Recent years have seen an increase — in the world and Poland alike — of the incidence of allergic diseases, which accompany the expansion of industry, urbanization and motorization. These civilizational diseases lead to adverse, from the social point of view, results connected not only with increased spendings on their diagnosis and treatment but, first of all, with the citizens' growing inability — both temporal and permanent — to work.

Bronchial asthma and allergoses of skin and alimentary tract are the diseases of the greatest incidence.

The authoress presents fragmentary statistical data concluding about the need for long-term planned and monitored research in the field. She gives an idea of difficulties in diagnosing the diseases of as yet unexplained mechanisms of immunity disorders, caused by numerous factors called allergens, and in treating the allergoses (among other ways through many years' desensitization). The authoress emphasizes the importance of preventing the allergic diseases through the temporal or permanent transfer of a sensitized individual from pernicious environment or through eliminating the air, water and soil pollution, which causes or stimulates the civilizational diseases. She mentions the possibility of adapting to the environment through enhanced level of healthy organisms' immunity. The authoress also points to the preventive role of vaccinations which often prevent infections stimulating allergization and, consequently, harmful civilizational factors. She draws attention to the need for broader preventive activities among certain groups: children, youth, most exposed employees and inhabitants of industrial conurbations. To achieve this, the network of allergological centres — the small number of which is unable to cope with specialistic treatment of the growing numbers of patients — must be expanded.

LONGIN PASTUSIAK

### ORIGINS OF THE WORKING CLASS MOVEMENT IN CHICAGO

During 1870's and 1880's a new wave of immigrants settled in Chicago. Most of them were unskilled workers from European countries. Some of them were active prior to their arrival in America in various socialist organizations in Europe, particularly in Germany. In Chicago they started to publish a progressive newspaper in German „Arbeiter Zeitung“.

1873 was the year of economic crisis in the United States. It stimulated the activity of workers in Chicago. Various actions like strikes, demonstrations, political meetings were held. The article describes activity of Albert R. Parsons, one of the working class leaders in Chicago.

In detail are presented in the article all major events (including Haymarket massacre 1886) in the fight for 8 hour labour day-events which eventually led to the proclamation of May 1 as International Labour Day. The author gives detailed account of the trial of the 10 working class leaders in Chicago. Six of them: Albert Parsons, August Spies, Samuel Fielden, Michael Schwab, Louis Lingg, George Engle, were sentenced to death.

Working class movement in Chicago was so active that the employers asked the federal government to send federal troops to station permanently in Chicago and to help the local police to suppress future worker's demonstrations.

One of the most famous and most revolutionary strikes in American history took place in Chicago in 1894. It was the so called Pullman Strike, which eventually became a national strike of all railway workers. The article gives detailed account of the strike with particular attention to activities of Eugene V. Debs. President Grover Cleveland used federal troops to suppress the strike. The leaders of the strike were put on trial and sent to jail.

Although the strike was suppressed and the workers lost on a long run it became beneficial to the worker's cause. The employers never before experienced such a mass action of the striking workers. They understood now that they will have to make some concessions to the demand of workers. The Pullman Strike was also a good lesson for the demand of workers. The Pullman Strike was also a good lesson for the workers. They understood after the strike that the federal government is a tool of employers. They understood also that there is a great need to develop stronger solidarity among workers of different trades and professions.

ERNESTYNA SKURJAT

### NIGERIAN NOVELISTS IN THE LIGHT OF THEIR OWN CREATIVE WORKS

The dualism of social roles (the traditional and modern ones) leads the novels' protagonists to the conflicts which are resolved in three ways. The methods correspond to three categories of personalities whom I labelled as: reformers, corrupted ones and dilemmagenous ones.

I have found F. Znaniecki's typology of personality very useful in my analysis, particularly in reference to the above-mentioned categories of protagonists. The reformers can be placed under the category of Znaniecki's „supernormal people". The corrupted ones can be placed under the category of „*homo ludens*". The dilemmagenous protagonists belong to the category of „well brought up" people, who are ready to follow the pattern of behaviour with greater tutorial authority behind it.

Let us answer the question which pattern of personality is represented by the novelists themselves according to Znaniecki's typology. All the novelists (except G. Okara) are „well brought up" individuals. Their personality was shaped mainly by their tutors. We can assume that tutorial functions were performed not only by a secondary school or a university but also by Western literary critics, publishers or even the organizers of literary competitions.

It may be said that the Nigerian novel is written by the élite, for the élite and about the élite. „Well brought up" people are keen to receive as many proofs of appreciation as possible. Is not creative writing a good method of attracting the favourable attention of the novelist's circle? As we have said these novels present the image of the élite whereas the plebeian life is the marginal point of interest of the novelists. Cannot we draw therefore the conclusion that Nigerian novelists — just like their protagonists—pretend that the statuses they successfully obtained are their roles they are obliged to play? Does it not seem that the creative writing is in fact a privilege resulting from the novelists' high status in their society?

Returning to the question of the „well brought up" people's search for tutorial authority we may say that they regard the European novel as an authoritative form of artistic creativity. But what about the ideological implications of the novels? The „well brought up" writers want to preserve the existing social reality because it safeguards the high social status for them. Yet sometimes they express their dreams of transforming this reality allegedly for the sake of the masses. Ideas and words are not turned into action; the ideational education of the „well brought up" writers has confined its activity to phantasy-making and projects that are never implemented. Reformist intentions and criticism taking form of satire seem to be a vain declaration. Thus the novel becomes the faithful self-portrait of the „well brought up" ones. Paraphrasing G. Lukács' words we may call these novels „the eposes of the new élite".

ZBIGNIEW T. WIERZBICKI

RELIGIOUS RITES AND PRACTICES OF RURAL POPULATION AND THEIR  
REGULATIVE FUNCTIONS (ON THE EXAMPLE OF THE VILLAGE OF  
ZACISZE)

Zacisze, a mountain locality in South-central Poland of 650 inhabitants earning their living on agriculture, animal breeding and pomology, characterized by conservatism caused by its ecological position, was subjected to sociological studies 50 years after the first monograph was brought out on it by prominent Polish scholar F. Bujak.

Having discussed the general characteristics of the peasants' religiousness, the author, availing himself of available literature on the subject (both Marxist and non-Marxist), presents the forms of expressing religious feelings in the village, with particular emphasis put on general Holy Mass attendance (100 per cent of the villagers), morning and evening prayers at home (an every-day practice) and occasional rites (the „pilgrimage” of the copy of the Black Madonna of Czestochowa painting in connection with Poland's Millenium, missions and rites commemorating the dead). The author takes into consideration the sex and age of the peasants and the size of their farms.

The author differentiates between the compulsory and voluntary rites, *rites de passage*, *rites d'intensification* and *rites de supplication et de gratitude*, and points, at the same time, to the changing functions of those rites-practices depending on circumstances and individual intentions of the faithful. He has selected many statements testifying to the singular role of rites, and *rites d'intensification* in particular, in the process of regulating tensions and feelings (calming down, consolation etc.) and also, indirectly, on certain social phenomena (limitations in the consumption of alcohol, settlement of individual conflicts etc.). The attendance at Holy Mass revealed a slight advantage on the part of women, particularly at those non-compulsory ones, which partly results from men's greater mobility. Also a considerably bigger number of women receive the Holy Communion (the coefficient for men is by 50 per cent smaller than that for women); there is also a positive co-relation between the amount of time spent on home prayers and the size of the farm, with the exception of a certain shortening of the praying-time in the biggest farms where women face a bigger amount of work than their husbands. The time spent on home prayers is distinctly shorter in the case of villagers who emigrated to bigger towns. However, no visible difference was seen in Mass attendance between the inhabitants of Zacisze and people who moved from there to big towns.

The psychotherapeutic function of religious rites may be also noted in the preparation for death which is treated in a stoic manner. Also, the social function of dying is of family and neighbourly nature.

ZDZISŁAW CHLEWIŃSKI

#### SOCIAL DISTANCE BETWEEN PEOPLE OF DIFFERENT FAITHS AND NATIONALITIES (STUDIES CONDUCTED IN THE LOCALITY OF ZACISZE)

The article includes a report on studies conducted into the social distance between people of different faiths (Roman Catholics, Orthodox Church members, Protestants with extra attention paid to the Jehovah's Witnesses, and non-believers) and of various nationalities (Czechs, Germans, Gypsies, Jews, Russians and Ukrainians). The research embraced every second inhabitant of the village of 16-65 years of age. All in all, 210 people (102 males, 108 females) were tested, proportionally representing all age groups and types of farms (the stratification method of selection was applied). The age and sex of people tested were considered as variables in elaborating the phenomena of social distance. Three age categories were distinguished: the younger (from 16 to 30), middle aged (from 31 to 50) and elderly (from 51 to 65). The Bogardus scale was used in measuring the

social distance in which three levels were distinguished: neighbour, friend, relative. The detailed results were included in the tables and illustrated by charts.

Generally speaking, people of other faiths or outlook are rarely accepted by the village society. The tested were more willing to accept representatives of national minorities as their neighbours, friends and relatives, rather than representatives of different religious and world-view attitudes. The degree of accepting the religious and national „strangers” was higher in men than in women and in the younger generation than in the elderly people. The results of the studies have been interpreted against the background of thinking and emotional stereotypes passed by the social tradition.

JADWIGA KOMOROWSKA

#### FEASTING NOWADAYS AND IN THE PAST

The article is a part of a bigger work containing the results of empirical studies conducted by the authoress in Warsaw, which concerned family holiday customs in a big city of today.

Almost all types of symbolic holiday behaviour contain ludic elements. But the number of those types of behaviour is smaller if one takes into consideration the „humanistic coefficient” while discussing their function. Only a few of the customs are considered plays by the young people among whom the authoress conducted her research. Among the customs that were ludic *par excellence* only merry feasting and dousing on Easter Monday are really popular.

In the old Polish culture, feasting was related to „gentility” or, in other words, to the knowledge of social behaviour and special rituals were expected from all participants. People did not take much liking in crowdly feasts. Also, at present this old Polish rule is rarely violated at feasts arranged at homes which are rarely extended beyond small social groups. Feasts are most often held among the extended family. Members of the family, which concerns both the basic family unit (parents and children) and family in a more general sense (cousins and relatives) gather around a table in cases of all family celebrations or holidays. But in case family ties are weak, and marriages and families disintegrate such gatherings are very rare.

At present, no matter what the social stratum is, the table is covered with a table-cloth. The arrangement of places at the table which had earlier depended on a guest's honours, depends at present on nothing but his belonging to a generation. Also, the latter proves significant only in those cases when a representative of the eldest generation takes part in the feasts.

„*Prynuka*”, or urging the guests to eat too much is no longer fashionable these days.

At the Saxon times there was „much too much drinking”. But in the last 25 years of the 18th century a decline was seen in excessive and habitual drinking, owing a lot to the personal example of king Stanislaus Augustus who was simply disgusted with alcoholic intoxication. Moderation and restraint were particularly strictly observed by women taking part in feasts. The old feasting culture which reduced heavy drinking among the guests demanded eloquency and

artistic talents (singing, dancing, playing music, table decoration) from them. Also today flower decorations may be found at feasts in various environments and social strata alongside coloured candles in candle sticks, special holiday dishes put on a clean, white or coloured table cloth and coloured napkins. The socio-economic levelling up led to eliminating the contrast between the look of the table on every-day and special occasions among inhabitants of a big city, including white and blue collar workers.

Lavishness and size of a feast depend on many factors which are mainly accounted for by the income of a family and the feasting habits it follows.

Alcohol has, in most cases, lost its nourishing and therapeutic functions and is now considered, first of all, as a stimulating beverage that reduces tenseness and loosens the tongue. However, it is increasingly frequent that champagne that is put on the table on various occasions plays, in some families, the role of an indicator of prestige, a symbol of well being, that was once accessible only to the very wealthy people (the stereotype of „champaigne life”).

Former Bacchanal customs have been reduced to raising relict, unoratory though at times witty toasts which, however, prove awkward in most cases. People do not dance much nowadays. The sitting for hours at a loaded table is the most frequent physical position of a guest. Live music may be heard only at wedding parties arranged in the suburbs. It is most often that „mechanical” music is played at feasts. Playing musical instruments and reciting poems at a table is a rarity at present. What remained was the core of an old feast itself (and it keeps gaining popularity): taking places at a social gathering, talking at a table loaded with food and drink. The role that was once played by story-telling, singing and dancing has been taken over by mass media, and by television, gramophone records and tape recordings above all.

Choir singing is almost nonexistent and it is particularly rare for young people to sing.

The participation of a child in a feast is more ordinary than it was previously, at the time of their parents' youth for instance. This observation corresponds to the results of studies conducted by Andrzej Świącicki who pointed to a dangerous phenomenon of young people's and children's drinking at an early age.

The shortage of active and morally worthy forms of playing alongside the lack of „higher cultural aspirations” are some of the most significant factors influencing the excessive drinking at family feasts at some homes in a big city.

IRENA GUDOWSKA

#### GARDEN ART OF JAPAN

The article deals with the Japanese garden art and its development through the ages, as well as its highest values, with particular reference to the role of symbolism in the shaping of space. Symbolism can be observed in almost all spatial elements of gardens, starting with natural relief, through water, vegetation, rocks and stones, to small pieces of garden architecture, such as lanterns, stone vases, wells, bridges, water pools, paths, etc. All these elements have been discussed in the article.

In the previous historical periods, symbolism entirely conditioned the place of the location of the garden and the features of its equipment (material, shape, colour and others). In the gardens that are being established today, due to lack of some materials, limited space or other obstacles, certain stylization is made, and often the so-called „borrowed scenery” is created which makes use of heads of trees in the adjacent gardens as a background.

All the rules of designing gardens in Japan, which developed throughout centuries from the time of the rise of the shinto religion (3rd century B.C. — 3rd century A.D.) to the times of Muromachia (1338—1573) and which were applied in the subsequent historical periods, have remained in force until today. They are, in a way, an archetype of the establishment of today's smaller and larger — or sometimes even miniature — garden designs in this country.

Japanese gardens always accompany architecture: residences of great noblemen and of emperors, monasteries and small houses. Japanese architecture and garden art have succeeded in excellent combination of architectonic complex and its interior with landscape. Thanks to the mobile walls, the garden forms an inseparable entity with the house. This 14th-century invention is now being frequently applied by Western architects.

In recent years, Japanese garden art has inspired a number of architects of landscape in the world. Previously, in the 18th—19th centuries, European landscape parks had some elements of Oriental gardens. These were almost exclusively Chinese elements (for example, Chinese summer-houses in Puławy and Wilanów). At present, small gardens around houses, designed after Japanese pattern, are fashionable in Western countries. The most famous gardens in Poland established today include the Japanese garden in the City Park in Wrocław, which is a miniature of the garden of the Green Pavilion around Kyoto, as well as a modernized Japanese garden in the Park of Culture and Leisure at Chorzów, designed by Edward Bartman.

Gardens discussed in this article are in the neighbourhood of the former Japanese capital, Kyoto, once the country's political and cultural centre. Other monuments of Japanese garden art are to be found in other regions of Japan, among other towns, in Nara, Kamakura, and Tokyo.

The article includes the chronology of the periods of the development of art (including garden art) in Japan.

KRYSTYNA FISZER

#### JAPANESE THEATRE

In the article „Japanese Theatre” the authoress takes up the problématique of the complex ties existing between the Japanese cultural tradition and modern theatre emerging in the Far East. Analyzing the contemporary modes of existence of various types of performances rooted in the ancient tradition of the country of the Blossoming Cherry the authoress polemizes with the theory propounded by Gunawardana, which distinguishes three permanent types of theatre in Asia and Africa: traditional, transitional and modern. She presents the first two types in their historical changeability, and defines the third one in the context of dynamics



of the power of tradition and modernity, both native and imported, stressing the traditional nature of many „European” performances and the novel ideas in the turn towards native genres like No or Kabuki. She divides these attempts into creative and non-creative, adopting as the criterion of her appraisal the theatre's contribution into the shaping of Japan's cultural contemporaneity.

The authoress combines the comparison between the dynamic development of new genres in the Japanese theatre and the static way of viewing the Japanese art propagated at various festivals (in Nancy, Edinburgh, The Theatre of Nations) with the analysis of the role played by Poles in the popularization of Asian and African theatre. Stressing the great difficulty in understanding what constitutes in Japan an avant-garde and what is a non-creative imitation of the own past or foreign modernity, the authoress describes the reception of different theatres of the East in Poland and the reaction to that reception in Japan. She puts forth the thesis about the existence of a close relation between the subject matter of Japanese plays and the sociology problématique of the developing countries. Artist's intuition sometimes formulates replies to questions that have not been posed by science yet.

STANISŁAW TOKARSKI

#### ZEN AND PSYCHEDELICS

The article is composed of three sections.

In the first one, the author dwells upon Zen Buddhism's origins, functions, and routes along which it had been spreading in the Far East, as well as discusses categories and forms of existence with particular emphasis on the concept of lay illumination or satori.

The second section deals with the ways of arriving at the state of „awakening” (Buddha-mind), both in the cultures of India, China and Japan (the area of the first expansion) and in the culture of the contemporary West (the area of second expansion). With the former, the author links the career of the psychedelic ideology (advocating the „biochemical satori”) and opposes it to the forms of Zen practised by the contesting groups of Diggers.

The third section makes an attempt at the critique — and understanding — of the counter culture. The author proceeds from John Pirsig's poetic narration about satori during a motorbike trip over the pathless tracts of Montana. This work of the Zen master makes a daring attempt to settle accounts with the whole history of Western philosophy, which leads — through its dualism — to a civil war between the concepts of technocracy and the counter-culture. Pirsig considers both technocracy and its contestation as premature revolts against the inability of dualism, and he sees the true survival in applying Zen, the way of combining the counter-culture with technology.

Pointing to the important role played by Zen Buddhism in both forming the cultural traditions of the Far East and shaping the Western contemporaneity, the author is of the opinion that studies into that „religion-nonreligion” are very much instrumental in analysing the routes along which the ideas providing the synthesis of Oriental and Occidental ways of thinking spread.