

MENTALNOŚĆ
LUDNOŚCI WIEJSKIEJ
W PRL



Foundation for the Development
of Polish Agriculture
Fundacja na Rzecz Rozwoju
Polskiego Rolnictwa

Ewelina Szpak

MENTALNOŚĆ LUDNOŚCI WIEJSKIEJ W PRL

Studium zmian



Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR
Warszawa 2013

Redakcja i korekta: Daria Loska

Projekt okładki: Katarzyna Juras

Ilustracja na pierwszej stronie okładki © fotolia.com / Zbyszek Nowak



**Foundation for the Development
of Polish Agriculture**

**Fundacja na rzecz Rozwoju
Polskiego Rolnictwa**

Publikacja finansowana ze środków Fundacji na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa

Copyright © by Fundacja na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa, Warszawa 2013

Copyright © by Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013

ISBN 978-83-7383-648-8

Praca nagrodzona w IV edycji konkursu „Polska wieś – dziedzictwo i przyszłość” w kategorii prac naukowych, popularno-naukowych i innych prezentujących szczególnie inspirujące i innowacyjne spojrzenie na problematykę rozwoju wsi

Prezentowane w publikacji opinie wyrażają poglądy autorów i nie muszą być zbieżne z oficjalnym stanowiskiem FDPA

Fundacja na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa
ul. Gombrowicza 19, 01-682 Warszawa
e-mail: fdpa@fdpa.org.pl; www.fdpa.org.pl
tel. 22 864 03 90; 22 834 20 02; faks 22 864 03 61

Wydawnictwo Naukowe Scholar
ul. Krakowskie Przedmieście 62, 00-322 Warszawa
tel./faks 22 828 93 91; 22 828 95 63; 22 826 59 21
dział handlowy: jak wyżej wew. 105, 108
e-mail: info@scholar.com.pl
www.scholar.com.pl

Wydanie pierwsze
Skład i łamanie: WN Scholar (*Stanisław Beczek*)
Druk i oprawa: KM Druk, Łódź

Spis treści

Przedmowa	7
Wstęp	9
1. Przestrzeń i czas	20
1.1. Przestrzeń wspólnoty	20
1.2. Wiejskie stare i nowe pogranicza	52
1.3. Przestrzeń najbliższa	57
1.4. Czas	68
2. Wieś wobec polityki	76
2.1. Chłopi wobec polityki centralnej	76
2.2. Ludzie (wobec) władzy	94
3. Praca	110
3.1. Ziemia jako miejsce życia i pracy	110
3.2. Praca na wsi – wybór czy los?	111
3.3. Wiara, wiedza i doświadczenie, czyli o kwalifikacjach i wiedzy rolniczej	115
3.4. Zawód: rolnik	120
3.5. Nowe metody i nowy podział prac	122
4. Czas wolny	138
4.1. Wiejskie spotkania, czyli między przyjemnym i pożytecznym	140
4.2. Czas wolny młodzieży wiejskiej, czyli między organizacją, nudą i zabawą	147
4.3. Sobotnie zabawy i niedzielne odpoczywanie	154
4.4. Czas dla siebie, czyli wiejskie próżnowanie	158
5. Wśród swoich – sąsiedztwo i rodzina	162

5.1. Sąsiedztwo	162
5.2. Rodzina	176
6. Higiena i zdrowie, czyli ciało na wsi	208
6.1. Punkt wyjścia – dawne postrzeganie ciała	209
6.2. Nowa wiedza i nowe zwyczaje, czyli ścieranie się różnych mentalności	211
6.3. Ciało – od narzędzia pracy do wartości samej w sobie	225
6.4. „Nienormalni” i chorzy, czyli o relacjach w zdrowiu i chorobie	228
7. Religijność	236
7.1. Wiedza religijna	237
7.2. Praktyki, rytuały i obrzędy	247
7.3. Religijność i relacje między ludźmi	261
Zakończenie	274
Bibliografia	281

Przedmowa

Historia wsi i rolnictwa jest bardzo ważną częścią historii w ogóle, a historii gospodarczej w szczególności. Jako student ekonomii na Wydziale Ekonomii Politycznej Uniwersytetu Warszawskiego w latach sześćdziesiątych miałem przyjemność wysłuchać wykładów z historii gospodarczej prowadzonych przez wybitnego polskiego historyka profesora Witolda Kulę i zapoznać się z wieloma jego publikacjami. Poświęcał on w nich bardzo dużo uwagi chłopom, gospodarce chłopskiej i wsi, pokazując ich ciekawe losy i wielkie, aczkolwiek często niedoceniane, znaczenie w rozwoju ludzkości. Myślę, że miało to wpływ na to, że później sam zainteresowałem się ekonomiką rolnictwa i rozwoju wsi. W mojej pracy naukowej często i chętnie korzystam z prac historyków. Z wielkim zainteresowaniem i przyjemnością zapoznałem się zatem z pracą dr Eweliny Szpak zgłoszoną na konkurs „Polska wieś – dziedzictwo i przyszłość”, organizowany przez Fundację na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa. Uważam, że praca wpisuje się znakomicie w ramy programowe tego konkursu.

Praca dr Eweliny Szpak: *Mentalność ludności wiejskiej w PRL-u. Studium zmian* została przygotowana jako rozprawa doktorska w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest to oryginalne i wartościowe dzieło naukowe, ale napisane w sposób przystępny i ciekawy. Dotyczy ono ponadto ważnej problematyki, stosunkowo słabo przeanalizowanej i opisanej w literaturze naukowej. Kwestie mentalności grup społecznych są bowiem dość rzadko podejmowane w pracach historyków. Jest to raczej domena socjologów i psychologów społecznych. Autorce tej książki udało się ją zaprezentować z pozycji historyka, ale wykorzystującego dorobek także innych dyscyplin naukowych. Problematyka mentalności jednostek i grup społecznych jest bliska tym, którzy zajmują się instytucjami społecznymi, zwłaszcza instytucjami nieformalnymi, a kategoria instytucji jest obecnie chyba najsilniej integrującym elementem wszystkich nauk społecznych. W klasyfikacji instytucji społecznych *mental constructs* zajmują ważne miejsce. Wartości, tradycja, religia, magia, obyczaje i rytuały, a także utarte sposoby myślenia to trzon najtrwalszych, nieformalnych instytucji społecznych, poprzez które ludzie postrzegają swoje otoczenie, kształtują swoje zachowania, organizują życie prywatne i społeczne.

W historii wsi i gospodarki chłopskiej, najdłużej istniejącego sposobu gospodarowania w dziejach ludzkości, okres gospodarki planowej i autorytarnego państwa socjalistycznego był okresem najtrudniejszym, wtedy usiłowano bowiem wyeliminować ten rodzaj gospodarowania i sposobu życia. W Polsce, w okresie PRL-u, chłopci wyszli z tej próby zwycięsko, chociaż bardzo osłabieni. Zwycięstwo to było możliwe zarówno dzięki głęboko zakorzenionej w środowisku wiejskim instytucji „długiego trwania”, jak i zmianom instytucjonalnym (w tym zmianom mentalności) ułatwiającym adaptację do nowych, PRL-owskich warunków. Doktor Ewelina Szpak opisuje ten proces, wykorzystując bogaty warsztat historyka i badacza procesów społecznych. Oprócz materiałów archiwalnych, literatury przedmiotu i zapisów medialnych (zwłaszcza prasy wiejsko-rolniczej) Autorka przeprowadziła wiele rozmów ze świadkami tamtego okresu w trzech regionach Polski. Jest to ważne źródło „historii mówionej” (*oral history*), bardzo interesująco wykorzystanej w prezentowanej pracy.

Okres PRL-u szybko ucieka w przeszłość; dla wielu młodych ludzi jest to już tylko „okres historyczny”, znany z relacji starszych czy materiałów medialnych i literatury. Zapraszam więc do lektury pracy dr Eweliny Szpak, opisującej najważniejsze sfery życia mieszkańców wsi w PRL-u: ich relacje do miejsc i przestrzeni, w której funkcjonowali, stosunek do polityki socjalistycznego państwa, pracy i zawodu rolnika, sposoby spędzania czasu wolnego, znaczenie przypisywane rodzinie, stosunek do sąsiadów, sposób traktowania własnego ciała i przestrzeganie higieny, a także kwestie religii i jej znaczenia w życiu wsi. Lektura tej książki pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego polska, chłopska wieś przetrwała trudną próbę kolektywizacji i socjalistycznej przebudowy. Ciągłość i zmiana, głęboko zakorzenione instytucje społeczne i umiejętność adaptacji, a więc zmiany instytucjonalnej - to najbardziej uniwersalna recepta na przetrwanie. Polscy chłopci i mieszkańcy wsi wykazali to w okresie PRL-u, a dr Ewelina Szpak potrafiła to interesująco i oryginalnie opisać.

prof. dr hab. Jerzy Wilkin

Uniwersytet Warszawski

Przewodniczący Komisji Konkursowej „Polska wieś – dziedzictwo i przyszłość”

Wstęp*

Polska Rzeczpospolita Ludowa – jako okres dużych przemian cywilizacyjnych, gospodarczych oraz politycznych – konfrontowała mieszkańców wsi z nowymi zjawiskami i zmieniała pod wieloma względami ich stosunek do otaczającego świata i ich samych. Likwidacja warstwy ziemiańskiej, upaństwowienie ziemi, agresywna kolektywizacja i walka z religią podważały ustalone od pokoleń zasady wiejskiej egzystencji. Elektryfikacja, mechanizacja, upowszechnienie mediów masowych, a z drugiej strony również powiązana z urbanizacją/industrializacją dwuzawodowość mieszkańców wsi stopniowo przeobrażały wiejskie funkcjonowanie w świecie i wzmacniały dokonujące się przeobrażenia mentalności wiejskiej. Odpowiedź na pytanie, jaka była oraz jak zmieniała się mentalność ludności wiejskiej w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, jest celem niniejszej pracy.

Do podjęcia tak zarysowanego tematu skłoniła mnie inspiracja dokonującym się od kilkudziesięciu lat w humanistyce zachodniej tzw. zwrotem kulturowym, skłaniającym badaczy do poruszania tematów z zakresu historii społecznej i kulturowej oraz antropologii historycznej. Wieś i społeczne dzieje jej mieszkańców jak dotychczas, poza wyjątkami, stanowiły niemal wyłącznie pole badań etnografów, etnologów i socjologów. Historycy zajmujący się powojennymi dziejami wsi zwykle ograniczali się do okresu polityki kolektywizacji, walki z religią, a obszar swych badań zamykali na 1956 r. To unikanie szerszego spojrzenia na wieś, ukazywania jej z perspektywy wartości, problemów i bolączek jej mieszkańców niosło złudzenie niezwykle powolnych lub wręcz niewystępujących na wsi procesów przekształceń społecznych, jakie wywoływała zmieniająca się po II wojnie światowej sytuacja społeczna, polityczna i gospodarcza. Jednak socjologiczna, a zwłaszcza etnologiczna perspektywa, choć wiele wnoszące, i jak pokazują prace z ostatnich lat, mocno przenikające się z badaniami przeszłości, różni się znacznie od podejścia historyka. Etnolodzy, koncentrując się na „strukturach długiego trwania”, a więc bardzo często na mentalności w ujęciu Lévy-Bruhlowskim, rozumianej jako myślenie prymitywne (mistyczne, magiczne), ukazują bowiem obraz mentalności wsi jako zacofanej, bogobojnej, której mieszkańcy pod względem kultury i wyznawanych

* Niniejsza książka została przygotowana na podstawie rozprawy doktorskiej napisanej w ramach grantu promotorskiego, sfinansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, zrealizowanego w latach 2008–2009 (NN108 174334).

wartości różnią się od społeczności miejskiej, w konfrontacji z którą odbierani są jako „inni”, „obcy”. Badania takie, jako że ukazują ten aspekt mentalności człowieka (nie tylko wiejskiego), który jest odporny na zewnętrzne, polityczne czy gospodarcze burze i przeobrażenia, stanowią oczywiście niezwykle ważne pole naukowych poszukiwań. Jednak bez swego kontrpunktu – a więc pokazania tych sfer, które w wielu rejonach ulegały głębokim przeobrażeniom – w odbiorze pozanaukowym niewątpliwie działają petryfikująco na wciąż żywe w kulturze miejskiej stereotypowe sposoby myślenia i wartościowania mentalności wiejskiej (Myśliwski 2003).

Podczas badań moim celem nie było zatem śledzenie przede wszystkim tego, co niezmiennie i „archaiczne” w wiejskim sposobie postrzegania świata, lecz tego, co ulegało zmianie, oraz jakie były tych przemian konsekwencje i powody. Jakie były ich kierunki i tempo? Czy i na ile generowała je przestrzeń (tzw. ziemie odzyskane i ziemie dawne)? Nie unikałam również pytania o to, co w obrębie wiejskiego życia, schematów myślenia, działania pozostawało niezmiennie. Interesujące było dla mnie także to, na ile wiejski świat i jego kultura wpisywały się w ramy PRL-owskiej rzeczywistości i jak wyglądały jego relacje z przestrzenią miasta.

Jak sugeruje zaprezentowany zestaw pytań, celem podejmowanych przeze mnie badań jest nie tylko opis dokonujących się przekształceń, ale także próba zrozumienia ich charakteru i sposobu, w jaki odbierane były one przez wiejską społeczność. Tak sformułowane cele wymusiły przyjęcie specyficznej perspektywy patrzenia na analizowane źródła. Podejście to jest też bezpośrednio powiązane z wybraną przeze mnie definicją i konceptualizacją pojęcia mentalności. Dlatego zanim skoncentruję się na metodach badawczych, spróbuję przedstawić, czym była i jest w badaniach historycznych mentalność oraz jak ją rozumiem i definiuję w swoich studiach.

Czym jest mentalność?

Na gruncie historii termin „mentalność” pojawił się w latach dwudziestych XX w. Jak twierdzi Peter Burke – jeden z najwybitniejszych historyków kultury – sama idea badań mentalności sięga jednak XVIII w. i wiąże się z podejmowanymi wówczas badaniami nad kategorią „sposobu myślenia” (*manière de penser* czy *Denkungsart*), używaną w kontekście spotkania dwóch odległych w czasie i/lub przestrzeni kultur (Burke 2003, s. 164).

W początkach XX w. pojęcie to wraz z pokrewnymi mu „reprezentacjami zbiorowymi”, „światopoglądem”, „zwyczajami mentalnymi” przywoływali socjologowie, tacy jak Karl Mannheim czy Emil Durkheim oraz antropolog francuski – Lucien Lévy-Bruhl. Ten ostatni na długie lata swoiście nazначył

pojęcie mentalności, związał je bowiem z kategorią prymitywnego/mistycznego myślenia, stanowiącego kontrast wobec myślenia typowego dla cywilizacji rozwiniętych (Lévy-Bruhl 1923, s. 7; Lloyd 1990, s. 1–2; Ricoeur 2000, s. 249, 254).

Pierwszymi historykami nawiązującymi do antropologicznie pojmowanej mentalności byli przedstawiciele szkoły Annales – Lucien Febvre oraz Marc Bloch. Choć żaden z nich nie definiował wyczerpująco mentalności, to stanowiła ona dla nich oś przewodnią prowadzonych badań. I tak na przykład L. Febvre przez pojęcie mentalności (wyposażenia mentalnego) starał się pokazać to, co mógł i czego nie mógł myśleć na temat świata człowiek w badanej przez niego epoce (Ricoeur 2000, s. 254). M. Bloch zaś, którego praca *Królowie cudotwórcy* z 1924 r. uznawana jest za pierwsze, pionierskie studium nad mentalnością, nie zdefiniował pojęcia mentalności, ale twierdził, iż w jej pojęciu „kryją się rzeczy głębokie” (Bloch 1998, s. 25).

Widoczna w tych pionierskich badaniach nieprecyzyjność terminu mentalności istniała w nauce historycznej bardzo długo. Historykiem, który jako pierwszy w 1961 r. podjął się jego formalnego zdefiniowania, był Robert Mandrou. Jego definicja mentalności, pojmowanej jako

system obrazów, wyobrażeń, które w różnych grupach i warstwach społecznych stanowiących społeczeństwo współbrzmiały różnie, ale zawsze leżały u podstaw ludzkich wyobrażeń o świecie i ich miejscu w nim, i w konsekwencji określały postępy i zachowania ludzi (za: Wrzosek 1995, s. 131),

stanowiła odtąd punkt wyjścia wielu późniejszych, zwłaszcza francuskich, kontynuatorów tego nurtu badawczego.

Bardzo zbliżoną definicję mentalności ukształtował również w latach dwięćdziesiątych Georges Duby. W jego ujęciu mentalność to

coś nieuchwytnego, płynnego (...) system obrazów, wyobrażeń, nie sformułowanych osądów, odmiennie uporządkowanych w różnych środowiskach społecznych jako systemy ruchome, a zatem historyczne, ale które nie zawsze przemieszczają się w tym samym rytmie na różnych poziomach kultury i które – poza świadomością ludzi – decydują o ich sposobie bycia, o postawach (za: Duby, Geremek 1995, s. 55).

Widoczna w obu powstałych na przestrzeni ponad 30 lat definicjach niekonkretność sprawiała, że poczynając od wspomnianych wyżej pionierów badań nad historią mentalności, poprzez liczne grono przedstawicieli trzeciego pokolenia szkoły Annales (Philippe Ariès, Jacques Le Goff, Michel Vovelle i in.), mentalność odnoszona była do różnych sfer i obszarów życia badanych grup społecznych. Sprowadzało się to do tego, iż na poziomie praktyki badawczej ujmowana była ona odmiennie, w zależności od zainteresowań badaw-

czych autorów. Dla jednych bowiem sferami silnego przejawiania się mentalności były magia, obrzędy i rytuały (m.in. M. Bloch, Keith Thomas), dla innych – psychologia zbiorowa i powiązane z nią uczucia i emocje (L. Febvre), a dla jeszcze innych mentalność zawierała się w systemie wartości, folklorze, religijności (J. Le Goff) (za: Ronikier 1996, s. 56). Już choćby na tej podstawie nie trudno dostrzec, iż – jak podkreślał M. Vovelle – precyzyjne dookreślenie terminu *mentalité* (czy też jego użycie w ogóle) nie było dla badaczy najważniejsze (Vovelle 1990, s. 5).

Istotniejszą rolę odgrywało bowiem obserwowane już u M. Blocha antropologiczne podejście i nastawienie do analizowanego zagadnienia, objawiające się przede wszystkim w przedkładaniu tego, co zbiorowe, nad indywidualne, tego, co emocjonalne, irracjonalne i nawykowe (nieuświadomiane), ponad to, co intelektualne, racjonalne, kontrolowane i świadome (Burke 2009, s. 116).

Co ciekawe, w międzynarodowej historiografii – poza Francją i Polską (do której wrócę za chwilę) – pojęcie mentalności nie przyjęło się niemal zupełnie. Sama jednak idea badania zbiorowych wyobrażeń, światopoglądów czy rytuałów była realizowana, choć nie zawsze zgadzano się na utożsamianie jej z badaniem mentalności. Owocowało to choćby tym, że powstające od lat dwudziestych XX w. dzieła historyczne, traktowane współcześnie jako przykłady doskonałych badań nad mentalnością, niekoniecznie za takie uznawane były przez ich twórców. Przykładem tego jest choćby praca Carla Ginzburga *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* z 1976 r., który sam sceptycznie nastawiony był do terminu mentalności (Ginzburg 1989, s. 20–22)¹, uznając za bardziej adekwatny dla opisu prowadzonych przez siebie badań termin kultury popularnej (ludowej) lub historii kulturowej (tamże).

Także i niemieccy historycy społeczni, powracający w latach siedemdziesiątych do tradycji badań nad światopoglądami, zwyczajami i emocjami, z silnym naciskiem na obyczaje i życie codzienne – zapoczątkowanych przez Norberta Eliasa oraz Holendra Johana Huizingę – choć nie odrzucali stanowczo pojęcia mentalności, to jednak również nie wykorzystywali go powszechnie w praktyce badawczej. W przypadku Niemiec trudno bowiem mówić o historii mentalności jako odrębnym i autonomicznym kierunku badań. Według P. Burke’a jej odpowiednikiem była tam natomiast tzw. *Alltagsgeschichte*, w ramach której prowadzone badania skoncentrowane były wokół tych sfer życia codziennego, poprzez które objawiała się mentalność (Burke 1999, s. 96). Podobne zjawisko spotkać mogliśmy również w Stanach Zjednoczonych, gdzie od lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych prężnie rozwijała się historia społeczno-kulturowa

¹ C. Ginzburg „mentalność” rozumiał analogicznie do Lévy-Bruhrowskiej koncepcji „mentalności prymitywnej”, w której zawierają się „przeżytki, archaizmy, uczuciowość, czynniki irracjonalne” – tamże, s. 21.

(New Cultural History – NCH), której celem było badanie społecznych praktyk, zachowań, postaw i nastawień (*attitudes*), a więc tego, co – jak podkreślają Amerykanie – we Francji określa się mianem mentalności (Stearns 1990, s. 5).

Widoczna zatem obawa przed stosowaniem lub nadużywaniem pojęcia mentalności wynikała niewątpliwie z różnic i zwyczajów językowych. Jak sądzi P. Burke, po części podyktowana była także tym, co w świecie anglojęzycznym nazywane bywa odmową zapożyczenia (*refusal to borrow*) (Burke 2004, s. 2)².

Swoistego rodzaju wyjątkiem w skali europejskiej, zarówno pod względem rozumienia, jak i adaptacji pojęcia mentalności, byli badacze polscy – a wśród nich zwłaszcza wybitni mediewiści i nowożytnicy: Witold Kula, Bronisław Geremek, Bronisław Baczko. Zajmując się w swoich pracach tematami i zagadnieniami związanymi z historią Francji, przenieśli oni na grunt polski koncept mentalności, wyznaczając stosunkowo silne podstawy dla dostrzeganego w latach dziewięćdziesiątych dużego zainteresowania w Polsce tym kierunkiem badań.

Podobnie jednak jak w historiografii francuskiej, sposób definiowania mentalności przez historyków polskich cechował się dużym zróżnicowaniem i elastycznością. Zaryzykować można nawet twierdzenie, że tak jak w przypadku siostrzanego wobec historii mentalności pojęcia historii codzienności (życia codziennego) tyle było definicji pojęcia mentalności, ilu badaczy się nią zajmujących (Szarota 1996, s. 244–245). Mentalność odnoszona była bowiem na równi do sfery postaw i wartości, umysłowości czy ideologii. Pojawiały się również pomysły poszerzania jej ram do tego stopnia, że utożsamiana była ona – tak jak w podejściu amerykańskim – z kulturą, a nawet cywilizacją (Kalczyńska 2004). Pojemność znaczeniowa pojęcia mentalności sprawiała również, iż niektórzy badacze zajmujący się nią starali się omijać problem, nie definiując jej w ogóle i opisując w swej narracji poprzez kluczowe zagadnienia wkraczające w obszar szeroko lub intuicyjnie pojętego sposobu myślenia. Inni ograniczali się z kolei do potocznego lub słownikowego rozumienia mentalności, lub też apriorycznie zawężali jej pojęcie poprzez dodanie przydawkowego określenia (Krzyminiewska 2000, s. 15–16)³.

² W anglojęzycznym świecie istnieje widoczny kontrast między północnoamerykańską tradycją zainteresowania historią kulturową oraz angielską tradycją oporu wobec niej. W podobny sposób przeze wiele lat brytyjscy antropolodzy opisywali siebie jako „społecznych”, podczas gdy ich amerykańscy koledzy nazywali siebie „kulturowymi”. P. Burke wskazuje na nawiązania północnoamerykańskiej historiografii w zakresie badań kulturowych do tradycji niemieckiej, przeniesionej na grunt amerykański za sprawą Petera Guya Wincha oraz Carla Schorske’ego. Francuska historiografia – unikając pojęcia kultury – skłania się ku pojęciom: cywilizacji, mentalności zbiorowej, społecznej wyobraźni.

³ Zrobiła tak np. Grażyna Krzyminiewska, badająca mentalność ekonomiczną wybranych grup społeczności wiejskiej, która przedmiot swych badań zdefiniowała jako „sposób myślenia i odnoszenia się człowieka do rzeczywistości gospodarczej”.

Pomijając już proponowane przez psychologów sposoby definiowania mentalności, odwołujące się zwykle do zespołu orientacji i silnie zindywidualizowanego systemu zasad, decydujących o sposobie odbierania otaczającego świata (Koralewicz, Ziółkowski 2003, s. 13–16), zauważyć można, iż pomimo różnorodności skojarzeń i konotacji wywoływanych przez pojęcie mentalności odsyłało ono generalnie badacza do szeroko pojętej i niekonkretnej „rzeczywistości myślowej”, pozostawiając dużą wolność interpretacyjną oraz tworząc mu sporą przestrzeń dla koncepcyjnego ujęcia.

Z tej możliwości, uznawanej zresztą i akceptowanej przez historyków francuskich (za: Wrzosek 1995, s. 135)⁴, stanowiącej dla jednych siłę, a dla innych słabość badań nad mentalnością, korzystam również i ja w prowadzonych przeze mnie studiach. Mentalność – za G. Dubym – definiuję jako system ruchomych obrazów, wyobrażeń, osądów, odmiennie uporządkowanych w różnych środowiskach społecznych i decydujących o danym sposobie bycia, postawach (Duby, Geremek 1995, s. 55).

W konceptualizacji i praktycznym podejściu do tak zdefiniowanego przedmiotu badań odwołuję się natomiast do amerykańskiego historyka – Patricka H. Huttona, łączącego w swej metodologicznej refleksji zarówno podejście francuskie, jak i amerykańskie (NCH). Według niego, niezależnie od tego, jak zdefiniowane zostaje pojęcie mentalności na poziomie praktyki badawczej, jego analiza sprowadza się do rozpatrywania „stosunku (*attitudes*) zwyczajnych ludzi do ich życia codziennego” (Hutton 1981, s. 237–259). Zasadniczą bazą dla tak prowadzonych badań są zatem pojęcia, wyobrażenia i nastawienia danej grupy do takich sfer życia codziennego, jak: czas, przestrzeń, dzieciństwo, seksualność, rodzina, śmierć, relacje władzy. Sfery te, jako najsilniej determinujące kształt intersubiektywnych relacji, sposobów działania i konstruowania znaczenia własnej osoby (grupy) w otaczającym świecie, w szczególny sposób odzwierciedlają też kondycję mentalną zbiorowości. W opisie zmieniającego się nastawienia do codzienności kryją się bowiem zarówno postawy, wartości, wyobrażenia, oczekiwania wobec otaczającej rzeczywistości, jak i sposoby rozumienia dokonujących się przekształceń i reagowania na nie. Zawiera się w nim zatem wszystko to, do czego odwoływali się w swoich badaniach w pewnym zakresie wszyscy przywoływani wyżej badacze mentalności.

⁴ W wydanej w Paryżu w 1974 r. pod redakcją J. Le Goffa i P. Nory *Faire de l'histoire* Le Goff pisał wprost: „zasadnicze, co przyciąga w historii mentalności, to właśnie jej nieokreśloność, dążność do ujawnienia tego »osadu« analizy historycznej, swego rodzaju historyczne »nie wiadomo co«. Nieokreśloność podwajana jest przez interdyscyplinarne rozmycie; ta dziedzina historii znajduje się na przecięciu rozlicznych wpływów, zbliża się do etnologii, dubluje socjologię, jest krewną psychologii społecznej i widzi swój ratunek w metodzie strukturalistycznej” – J. Le Goff, „Les Mentalites: une histoire ambiguë” (cyt. za: Wrzosek 1995, s. 135).

Moją propozycję badania tak skonceptualizowanej mentalności uzupełniam o próbę silnego wyekspozowania dokonującej się w niej zmiany. Podyktowane jest to w dużej mierze świadomą próbą niepopelnienia „śmiertelnych” dla dawnej historii mentalności grzechów: homogenizacji i ustatycznienia (Lloyd 1990, s. 5; Burke 2000, s. 118–119). Homogenizacja będąca w istocie pomijaniem (nieuwzględnianiem) przez badaczy wewnętrznego zróżnicowania badanej grupy, lub też występującej w niej różnorodności postaw i nastawień w zależności od pochodzenia, wieku, płci, oraz kontekstu sytuacyjnego niosła ze sobą ryzyko kreowania nazbyt uproszczonego obrazu badanej społeczności (Burke 2000, s. 118–119). Silnie powiązana z nią statyczność ujęcia mentalności odnosiła się zaś do zagadnienia czasu. Dominujące bowiem w obszarze badań nad mentalnością nastawienie badaczy na długie lub bardzo długie trwanie (Duby, Geremek 1995) i przekonanie o silnej odporności mentalności na jakiegokolwiek przekształcenia tworzyły często z jednej strony antropologiczny i wyjaśniający, a z drugiej „unieruchomiony” i jakby zastygły w „bezczasowości” obraz życia społeczności. Niedostrzeganie, powiązanej z opisywanym wyżej zróżnicowaniem wewnętrznym, wielopoziomowości i nierównoczesności zmian wzmacniało dodatkowo aspekt ujednolicania badanej grupy.

Równoczesne ukazanie i podkreślanie zmian w czasie oraz wewnątrzspołecznych różnorodności jest zadaniem niezwykle trudnym. W badanym przeze mnie okresie (ale także i wcześniej) ludność wiejska cechowała się bowiem pogłębiającym się rozwarstwieniem, które przekładając się na bogactwo postaw, zachowań i reakcji wobec tego samego zjawiska czy zdarzenia, ukazywało jednocześnie wieloaspektowość i złożoność mentalności zbiorowej.

Obok rolników indywidualnych, zróżnicowanych pod względem stanu posiadania na grupy mało-, średnio- i rzadziej już wielkorolnych właścicieli, pojawiała się na wsi coraz liczniejsza grupa ludności dwuzawodowej (chłoporobotniczej), która w dobie intensywnej PRL-owskiej industrializacji poszerzała się o grupę robotniko-chłopów i chłopo-urzędników (Kisielewski 2002, s. 146). Do grona ludności wiejskiej zaliczali się również od końca lat czterdziestych XX w. ci, którzy z konieczności bądź wyboru znajdowali zatrudnienie w sektorze gospodarstw państwowych (PGR) i uspołecznionych (RSP) oraz w instytucjach obsługi rolnictwa (KR, POM, GS itp.). Niezależnie od charakteru pracy do mieszkańców wsi należy zaliczyć także tzw. inteligencję wiejską – którą tworzyli zarówno nauczyciele, księża, lekarze, jak i nierzadko powiązani z administracją i władzą lokalną przedstawiciele oraz działacze partyjni. Na tę wynikającą ze sposobu pracy środowiskową różnorodność nakładały się dodatkowo zróżnicowania pokoleniowe, genderowe, a także szczególnie ważne w rejonie ziem zachodnich i północnych – regionalne (pochodzeniowe).

Podjmując się więc badania mentalności tak zarysowanej grupy, świadoma jestem faktu, że pełne i wyczerpujące ukazanie różnicowań może przerastać moje możliwości badawcze. Każdorazowe uwzględnienie wszystkich tych różnic z pewnością nie zawsze będzie też możliwe lub potrzebne. Opisując jednak tak złożoną zbiorowość wiejską, będę się starać za każdym razem wskazywać zarówno na dominujące, jak i najbardziej skrajne dla poszczególnych grup postawy, zachowania, reakcje i sposoby myślenia.

Przestrzeń i czas

Zakres terytorialny badań obejmuje trzy obszary Polski: (1) ziemie zachodnie, reprezentowane przez obszar dawnego województwa szczecińskiego; a także, określane dalej w tekście mianem „ziem dawnych”, dwa przynależne od wieków do Polski obszary reprezentowane przez: (2) Lubelszczyznę (województwo lubelskie) oraz (3) Małopolskę (województwo krakowskie)⁵. Na poziomie kwerend i badań terenowych każdy z obszarów reprezentowany jest przez jeden lub dwa powiaty. W przypadku województwa szczecińskiego są to powiaty gryficki i nowogardzki, dla województwa lubelskiego zaś powiat lubartowski. W obrębie województwa krakowskiego badania objęły w przeważającej mierze powiaty: krakowski, olkuski, miechowski, dąbrowski.

Nie da się ukryć, że tak zarysowana przestrzeń badań, jeśli rozpatrywana byłaby w perspektywie długiego lub bardzo długiego trwania, mogłaby stanowić doskonały materiał umożliwiający porównanie warunkowanych przynależnością do każdego z trzech zaborów odrębności kulturowych (i pośrednio też mentalnościowych) społeczności wiejskich (Bartkowski 2003). Jednak z uwagi na fakt, że celem moich badań jest analizowanie dokonującego się w dobie PRL-u procesu zmiany, próbując go uchwycić, koncentruję się częściej na wyłaniających się ze źródeł ponadregionalnych tendencjach i kierunkach przemian. Choć w toku prowadzonej przeze mnie narracji będę się starała za każdym razem podkreślać obserwowaną i warunkowaną zróżnicowanym rejonem badań nierównoczesność zmian lub też ich różne kierunki, to jednak moja perspektywa nie może być rozpatrywana w kategoriach regionalnej komparatystyki.

W tytule pracy jako okres prowadzonych badań podaję epokę PRL-u, której nazwa formalnie zaczęła obowiązywać od czasu ogłoszenia Konstytucji 1952 r. Nie oznacza to jednak, iż poprzedzający ją okres (od przełomu 1944 i 1945 r.)

⁵ W związku z tym, że realizacja opisywanego projektu badawczego zbiegła się w czasie z moim uczestnictwem w projekcie z zakresu *oral history* dotyczącym mikrohistorii małego i rolniczego w dużej części miasta podlaskiego (Goniądz), wyniki prowadzonych w nim badań stanowią dodatkowy, a niekiedy bardzo istotny materiał uzupełniający.

nie stanowi również mojego zainteresowania. Sztuczne rozdzielenie obu tych okresów, tylko i wyłączenie ze względu na wprowadzoną nazwę, która poza kwestiami formalnymi nie zmieniała, z perspektywy wsi, niczego w mechanizmach ówczesnej rzeczywistości, byłoby bowiem bezcelowe. Moje badania rozpoczynam więc od przełomu lat 1944 i 1945, kończę zaś wraz ze schyłkiem epoki PRL-u – a więc w 1989 r. Tak zarysowane ramy czasowe wielokrotnie jednak – dla pełniejszego zrozumienia dokonujących się przemian, ich korzeni, intensywności i kierunków – poszerzam o perspektywę wcześniejszą, tj. dwudziestolecia międzywojennego lub – rzadziej – przełomu XIX i XX w.⁶

Podstawa źródłowa

Aby stworzyć jak najpełniejszy i wieloaspektowy obraz wiejskiej mentalności, jej analizę oparłam na zróżnicowanym materiale źródłowym (źródła urzędowe, sądowe, narracyjne oraz audiowizualne).

Inspirując się badaniami wybitnych klasyków mentalności (C. Ginzburg, Natalie Zemon Davies), korzystałam z akt wiejskich spraw sądowych, zgromadzonych w archiwach państwowych w Lublinie i Szczecinie (oddział w Płotach). Źródła te, ukazując wielostronny ogląd jednej i zwykle też krańcowej sytuacji, pokazując strategie obrony i przebieg konfliktów, stanowiły niezwykle cenny materiał, przybliżający przede wszystkim zespół wartości i norm charakterystycznych dla zaangażowanych w dany spór osób, rodzin czy grup. Zakres tych materiałów, z racji ustalonej polskim prawem 30-letniej karencji, dotyczył niestety jedynie okresu 1949–1967.

Kolejnym rodzajem źródeł zlokalizowanym w Archiwach Państwowych były akta wybranych instytucji i urzędów państwowych, zarówno lokalnych, wojewódzkich, jak i centralnych. W zespole tych źródeł znajdują się akta Gromadzkiej Rady Narodowej, powiatowych i wojewódzkich komitetów PZPR (województwo krakowskie), jak również protokoły sesji i spotkań działaczy skupionych w ramach Związku Socjalistycznej Młodzieży Wiejskiej. Ukazują one z różnych perspektyw wiejską rzeczywistość, a także sposób odnajdywania się w niej przez mieszkańców. Umożliwione dzięki tym źródłom szersze spojrzenie na wieś stanowiło niezwykle ważną przeciwwagę dla mikro-perspektywy dominującej w aktach sądowych i opisywanych niżej źródłach narracyjnych, oddalającej niekiedy opisywaną rzeczywistość od jej ogólniejszego – PRL-owskiego – kontekstu sytuacyjnego.

⁶ Tu nieodzowne jako punkt odniesienia były zwłaszcza badania W. Mędrzeckiego, J. Żarnowskiego, W. Grabskiego, F. Bujaka, J. Burszty i in.

Wspomniane materiały narracyjne, na które składały się w większości opublikowane pamiętniki, wspomnienia, listy, z uwagi na towarzyszącą ich powstawaniu wydawniczą cenzurę (i zapewne także autorską autocenzurę), stanowiły wyjątkowo trudny pod względem analizy materiał źródłowy. Jego opracowywanie i wykorzystywanie powiązane były więc ze szczególną ostrożnością i krytycznym podejściem.

Specyficznymi, uzupełniającymi tę grupę materiałów były źródła mówione. Przygotowane i opracowane zostały one zgodnie z metodologią *oral history* (Ritchie 2003; Yow 2005; Dąbrowski 2008; Kurkowska 1998, s. 67–76; Riesman 2004, s. 395–401). Głównym problemem towarzyszącym ich gromadzeniu była jednak nie tylko kwestia wiarygodności relacji, powiązana z problemem pamięci i autocenzury rozmówców. O wiele większą trudność stanowiło pozyskanie odpowiedniej liczby respondentów. Odmowa udzielenia wywiadu, bądź też dość długa niekiedy i łatwo wyczuwalna podczas nagrania nieufność moich rozmówców zwykle wynikały z faktu, iż dla wielu z nich byłam osobą obcą, przed którą trudno było przywoływać bardziej osobiste lub drażliwe sytuacje i zjawiska z przeszłości. Rekomendacja ze strony jednego z zaufanych mieszkańców danej wsi ułatwiała na ogół przeprowadzenie bardziej pogłębionych wywiadów. Niestety nie zawsze jej uzyskanie było możliwe. Przykładem tego był szczególnie trudny do zebrania materiał źródłowy z rejonu województwa krakowskiego. Jako jego uzupełnienie wykorzystuję w pracy wybrane transkrypcje (i swoistego rodzaju raporty) z wywiadów etnograficznych zgromadzonych w Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ (w Ośrodku Dokumentacji Etnograficznej UJ). Materiały te, pochodzące z lat 1950–1990, stanowiły niezwykle cenny i unikatowy materiał źródłowy.

Wartościowym materiałem okazały się również docierające do środowisk wiejskich gazety i czasopisma – a wśród nich zwłaszcza *Rolnik Polski* (od 1951 r. *Gromada-Rolnik Polski*), *Przyjaciółka*, *Zarzewie* oraz w nieco mniejszym stopniu *Chłopska Droga*, *Młoda Wieś* czy *Nowa Wieś*. Zwłaszcza dwie pierwsze gazety, podejmując nierzadko istotne dla praktyki życia codziennego kwestie – zarówno prawne, społeczne, jak i kulturowe – stanowiły ważną, szczególnie po 1956 r., przestrzeń dla wyrażanych przez mieszkańców wsi bolączek i problemów. Opisywane przez licznych wówczas wiejskich korespondentów prasowych zjawiska i sytuacje, chociaż niekiedy mogły budzić podejrzenia co do ich wiarygodności, nierzadko znajdowały swoje potwierdzenie w innych źródłach.

Z publicystyką i przekazem medialnym powiązane są również wykorzystywane przeze mnie dość szeroko materiały audiowizualne – w tym zwłaszcza nagrania zgromadzone w Archiwum Polskiego Radia w Warszawie i w Archiwum Polskiego Radia w Lublinie. Dzięki bezpośredniości przekazu w niezwykle

sposób ułatwiały one wniknięcie w kulturowy (i mentalny) klimat opisywanych czasów. Również i one z racji techniki montażowej, pozwalającej ich reaktorom na wyeksponowanie lub wręcz wykreowanie obrazów silnie oddziałujących na wyobraźnię ówczesnych słuchaczy (a także i moją jako badacza), wymagały szczególnej krytyki. Wykorzystanie źródeł radiowych, stanowiących jak dotychczas rzadko przywoływany materiał badawczy, wiązało się również z koniecznością wypracowania nowych interdyscyplinarnych metod analizy. Nieocenioną rolę w ich interpretacji odgrywały więc teorie i doświadczenia z dziedziny medioznawstwa (McLeish 2007; Levinson 1999; Storey 2003; Godzic 2002; Goban-Klas 2005; Paczkowski 2004, s. 9–16; Chudziński 2007).

Uzupełniającą prowadzone badania funkcję pełniły także materiały wizualne – na które składały się zarówno publikowane na łamach pism i katalogów fotografie, jak i obrazy filmowe (dokumentalne i fabularne) (Burke 2001). W ich analizie ważniejszą rolę niż pierwszoplanowe wątki i problemy grały prezentowane mimochodem, na drugim bądź trzecim planie, przestrzenie i postaci. W zamierzeniu filmowych twórców oddawać miały one realia i klimat danego czasu i miejsca. Obrazy filmowe, pokazujące zarówno kontekst, jak i atmosferę prezentowanych czasów, na poziomie analizy powiązane były z kolejnym uzupełniającym źródłem, jakie stanowiła wybrana literatura piękna (Topolski 1978, s. 7–31).

Z uwagi na duże osiągnięcia socjologii, antropologii (etnologii i etnografii) w badaniach wsi, nieodzowne było również sięgnięcie po wyniki badań i analiz powstających od lat pięćdziesiątych na gruncie tych nauk.

Przyjęta przeze mnie perspektywa śledzenia zmian zachodzących w mentalności ludności wiejskiej poprzez jej stosunek do życia codziennego (i jego płynności) sprawiła, że całość pracy podzielona została na siedem zasadniczych rozdziałów, uwzględniających główne jego sfery. Nie jest to jednak opis codzienności i dokonujących się w niej zmian. Osadzając bowiem mieszkańców wsi w konkretnych obszarach ich życia codziennego, ukazuję przede wszystkim to, jak się w nich odnajdywali oraz jak były one przez nich postrzegane. Koncentruję się więc nie na prostym opisie wybranych sfer życia codziennego, lecz na eksponowaniu ich zmieniającego się znaczenia dla badanej przeze mnie ludności wiejskiej. To wyrażane przez nią postrzeganie czasu, przestrzeni, nowego porządku politycznego, jak również sposób wartościowania pracy i odpoczynku (czasu wolnego) oraz zmieniające się strategie działania, reguły sąsiedzkich i wewnątrzrodzinnych relacji, stosunek do ciała (zdrowia i choroby) oraz religii opisywane są niniejszej pracy.

1. Przestrzeń i czas

1.1. Przestrzeń wspólnoty

(...) jako że wszystko zależy od naszego miejsca w przestrzeni, przestrzeń bowiem określa nasze odczucia i wyobrażenia, a w konsekwencji nasz los (...) (Myśliwski 1996, s. 28).

Powyższe słowa, wypowiedziane przez bohatera powieści Wiesława Myśliwskiego, w istocie oddają znaczenie przestrzeni w życiu codziennym wsi oraz w chłopskim odbiorze rzeczywistości. Podobnie pisał o niej również wybitny polski antropolog Józef Burszta, zaznaczając, iż „w organizacji wsi jako grupy społecznej jedną z podstawowych i istotnych funkcji pełni zajmowana przez tę grupę przestrzeń. (...) bez [niej] nie byłoby grupy” (Burszta 1997, s. 47). Tak pojęta przestrzeń wsi stanowi zatem Lefebvre’owską przestrzeń społeczną⁷, a więc obszar, w którym „zamanifestowana jest obecność człowieka, jego codzienne, świąteczne zachowania, jego potęga, moc, lub przeciwnie – słabość i upadek” (Jałowicki, Szczepański 2006, s. 161, 314–319).

Człowiek – a więc także mieszkaniec wsi – przekształca bowiem przestrzeń naturalną w przestrzeń społeczną, poprzez nadanie jej znaczeń i odniesienie do wartości. Sposób, w jaki tego dokonuje, zależy od jego kulturowego obrazu świata i konstytuującego go typu waloryzacji światopoglądowej (Niczyporuk 2002, s. 26, 54). Oznacza to, że otaczająca człowieka przestrzeń – a więc i to, co ją stanowi, czyli miejsca spotkań, zabawy, nauki, pracy, obszary obce i miejsca zagrożenia, obszary sacrum i miejsca prywatne/intymne, bardziej lub mniej znaczące – wszystkie one, poprzez nadawane im znaczenia, mówią również wiele o ich mieszkańcach, wyznawanych przez nich wartościach, poczuciu przynależności, (dys)komfortu, ich potrzebach i pragnieniach. Zmieniająca się pod względem estetycznym, wizualnym i znaczeniowym przestrzeń stanowi zatem w dużym stopniu odwzorowanie mentalności jej mieszkańców. Ujęta i opisana w perspektywie kilkudziesięciu lat, ujawnia zachodzące w niej zmiany. Przestrzeń jest jednak nie tylko obszarem manifestacji przekształceń mentalności i życia codziennego jej mieszkańców. Świadomie przez nich modyfi-

⁷ Francuski filozof H. Lefebvre jako pierwszy w latach siedemdziesiątych stworzył pojęcie społecznego wytwarzania przestrzeni; przestrzeń nie jest abstrakcją, lecz przestrzenią społeczną, „wytworzoną” przez społeczeństwo, będąc równocześnie jednym z czynników, który uczestniczy w tworzeniu społeczeństwa (więcej o różnych sposobach definiowania przestrzeni społecznej zob. Majer, Starosta 2004).

kowana, ulepszana, kreowana, działając na zasadzie sprzężenia zwrotnego, jest również czynnikiem owe zmiany prowokującym i napędzającym.

Niniejszy rozdział ma na celu wprowadzenie czytelnika w przestrzeń mieszkańców wsi okresu PRL-u. Jego zamysłem z jednej strony jest naszkicowanie obrazu lub swobodnego rodzaju „sceny”, na której rozgrywały się opisywane w pracy zjawiska i przemiany, a z drugiej – próba pokazania, jak poprzez przestrzeń oraz powiązany z nią czas, poprzez ich wartościowanie, postrzeganie, ogarnianie i oswajanie, przejawiała się i zmieniała wiejska mentalność.

Złożoność i niejednorodność przestrzeni wiejskiej może być dostrzegana na wielu płaszczyznach. Pierwszą, narzucającą się i dość oczywistą, jest wspomniane we wstępie zróżnicowanie regionalne, wynikające niejednokrotnie z położenia geograficznego. Sąsiedztwo gór, jezior, rzeki, czy też morza, teren nizinny bądź wyżynny, a także rodzaj i jakość gleb stanowiły od wieków czynniki, które w przypadku krajobrazu wiejskiego nabrały dużego znaczenia, determinując w mniejszym bądź większym stopniu charakter wykonywanej przez mieszkańców pracy, a w konsekwencji również ich styl życia. Niezwykle ważną rolę odgrywały też bliskość granicy i sąsiedztwo innych wiejskich osad – niezwiązane już tak silnie z długim trwaniem jak rzeźba terenu. Rozwój bądź stagnacja okolicznych miast i miasteczek oraz w okresie przedwojennym także sąsiedztwo ziemiańskiego dworu wpływały również znacząco na kierunki rozwoju (lub niedorozwoju) i różnicowania się wiejskich osad. Pomimo podkreślanej przez Ludwika Stommę izolacji przestrzennej i świadomościowej wiejskich osad (Stomma 2002, s. 84–114; zob. też Bukraba-Rylska 2008, s. 448) ich lokalizacja na przełomie XIX i XX w. nigdy nie pozostawała bez wpływu na wzajemne relacje między mieszkańcami a otaczającą ich przestrzenią. Najlepszym tego przykładem są choćby wchłonięte po 1945 r. do miast, np. Krakowa czy Warszawy, liczne wsie podmiejskie. Ich długoletnie i przedwojenne jeszcze kontakty z miastem wpływały często znacząco na dominujący w nich styl życia oraz zwyczaje. Dużą rolę odgrywały też pozostałości po ponad wiek trwającej polityce krajów zaborczych, uwidaczniające się choćby w strukturze, wielkości i zabudowie indywidualnych gospodarstw poszczególnych rejonów. Różnice te chociaż częściowo wyrównywane w okresie dwudziestolecia międzywojennego, przetrwały w świadomości i praktykach życia codziennego przynajmniej dwóch kolejnych pokoleń (do lat siedemdziesiątych).

Również okres późniejszy wpłynął na zróżnicowanie przestrzeni polskiej wsi. Przesunięcie granic państwa i nagłośniona propaganda, a niekiedy wymuszona decyzjami politycznymi akcja zaludniania ziem przeniemieckich tworzyły nową przestrzeń zasiedlaną w latach pięćdziesiątych przez migrujących mieszkańców zróżnicowanych obszarów przedwojennej Polski.

Inną konsekwencją II wojny światowej i politycznych przetasowań była likwidacja warstwy ziemiańskiej. Wytworzyło to w przestrzeni wiejskiej głęboką próżnię kulturową. Zapełniana miała ona być przez powstające wskutek parcelacji ziemi gospodarstwa mało- i średniorolne oraz przede wszystkim gospodarstwa kolektywne. Tworzyć je miały zarówno Państwowe Nieruchomości Ziemskie, przekształcone następnie w Państwowe Gospodarstwa Rolne (PGR), jak i budowane od 1948 r., pod silną polityczną i ekonomiczną presją, rolnicze spółdzielnie produkcyjne (RSP). Po 1956 r. „zastąpione” zostały one w wielu przypadkach przez kółka rolnicze (od lat siedemdziesiątych spółdzielnie kółek rolniczych – SKR) wspomagane przez państwowe ośrodki maszynowe (POM) oraz gminne spółdzielnie „Samopomoc Chłopska” (GS).

A zatem na „modelowej” mapie szeroko pojętego obszaru wiejskiego, w ciągu omawianego 45-lecia, pojawiały się nowe pod względem kulturowym przestrzenie, które w parze z rozbudowującymi się dzięki przemysłowi ciężkiemu miastami wchodziły w rozmaite relacje z wsią. Poprzez swe silne oddziaływanie – jak pokażę dalej – wpływały one na zmianę stosunku wiejskich mieszkańców do otaczającego ich świata i rzeczywistości.

Dla pewnego uproszczenia i bardziej syntetycznego ukazania zmian, zachodzących zarówno w wiejskiej przestrzeni społecznej, jak i w stosunku do niej, przestrzeń ta ukazana zostanie w trzech odsłonach. Najpierw przyjrę się wiejskiej sferze publicznej, wyodrębnionych w niej miejscom i obszarom znaczącym, opisywanym tu przeze mnie w kategoriach „przestrzeni wspólnej”, a następnie skoncentruję się na opisie obszarów wiejskiego pogranicza i przestrzeni nowych, tworzonych wskutek odgórných decyzji władz państwowych (PGR, RSP, POM, kółka rolnicze). Na zakończenie naszkicuję przestrzeń gospodarstwa prywatnego – a więc zagrodę i dom rolników indywidualnych. O ile dwie pierwsze strefy możemy bez trudu definiować w kategoriach przestrzeni publicznych, o tyle ostatni z wydzielonych obszarów stanowić będzie specyficznie pojętą przestrzeń prywatną.

Obserwując w końcu lat czterdziestych polską wieś, ponad jej zróżnicowaniem regionalnym, geofizycznym i wynikającym z relacji społecznych (sąsiedztwo miasta, dworu itp.), bez trudu dostrzegamy, iż niezależnie od lokalizacji zachowywała ona w swym rozkładzie pewne stałe i niezmiennie elementy. Wydzielone płotem lub parkanem zagrody, wraz z zabudowaniami mieszkalnymi i gospodarczymi, tworzyły na tak uogólnionej mapie wsi zamknięte sfery przestrzennej prywatności, otoczone obszarem wspólnym, na który składały się zróżnicowane miejsca sąsiedzkich spotkań – kościół, cmentarz, szkoła, park, drogi, karczma itp. We wsiach ziem dawnych i „nowo odzyskanych” w bezpośrednim sąsiedztwie osad usytuowany był również ziemiański dwo-

rek lub pałac. Wsie otaczały niekiedy odizolowane od centrum i wyodrębnione nazwą kolonie i/lub przysiółki.

Każde z tych miejsc posiadało swe znaczenie uwarunkowane zwyczajami, doświadczeniami bądź lokalną historią. Wielokrotnie mieszkańcy nie uświadamiali sobie go wprost. Dostrzegali lub uzmysławiali je sobie dopiero w sytuacji jego zagrożenia lub unicestwienia. Przestrzeń i miejsce – podobnie jak czas – wiążą się bowiem nierozdzielnie z problemem ludzkiej pamięci, w którą wpisane są nadające miejscom znaczenia doświadczenia zarówno indywidualne, jak i zbiorowe.

1.1.1. Przestrzeń dworu

Paradoksalnie w mniejszym stopniu na uświadamianie sobie znaczenia miejsca wpłynęła II wojna światowa. Stanowiące jej konsekwencję zniszczenia, przy odpowiedniej determinacji i nakładzie sił, sukcesywnie odbudowywane były w okresie powojennym. Trudniejszą sytuację stwarzała natomiast reforma rolna, przesądzająca o likwidacji wielkiej własności i przejściu przez państwo dworskiego majątku. Ten ostatni przez długie wieki stanowił bowiem dla mieszkańców wsi przestrzeń szczególną, która – jak podkreślali Józef Obrębski (1975), a także Władysław Grabski (1936, 2004) – wraz z końcem XIX w. i uwłaszczeniem w wielu rejonach zmieniała powoli swój charakter. Zlokalizowany w sąsiedztwie wsi dwór nie stanowił już w wielu przypadkach obszaru zagrożenia. Dla większości mało- i średniorolnych gospodarzy, a także i bezrolnych chłopów galicyjskich stawał się on obszarem wpisującym się w akceptowany porządek świata, który

wieś przestaje wprost (...) dostrzegać wśród czynników, z którymi musi się na co dzień borykać i co do których musi szukać sposobów ustosunkowania się (Grabski 1936, s. 32)⁸.

Potwierdzeniem ważności miejsca były długotrwała chłopska pamięć oraz ukazywane przez historyków wiejskie reakcje i postawy, towarzyszące procesowi konfiskaty i parcelacji dworskiej ziemi. Nierzadkie są bowiem opisy wyrażanej przez chłopów konsternacji czy nawet oporu w przyjmowaniu ziemi. Longina Jakubowska – zajmująca się badaniem pamięci ziemian o reformie rolnej – przytacza przykłady zachowanych w niej postaw chłopów, odmawiających uczestnictwa w zebraniach i rozdawnictwie ziemi. Niektórzy, pomimo zmienionych warunków, próbowali jeszcze podtrzymywać ukształtowane i dobre, chociaż nieadekwatne już do sytuacji, zwyczaje. Zdarzały się bowiem przypadki, gdy zdezorientowany i konformistycznie nastawiony do życia chłop

⁸ O zmianie stosunku do ziemiańskiego dworu pisał też J. Obrębski (1975).

przychodził do „pani dziedziczki” z prośbą o radę bądź zgodę na przyjęcie przez niego części z jej rozparcelowywanej własności (Jakubowska 1999, s. 34).

Inni, organizując folwarczne komitety, powoływali niekiedy dziedzica na przewodniczącego, oddając mu prawo decydowania o dokonywanych podziałach (tamże, s. 32). Wielu również z dużą troską podchodziło do „konfiskowanego” ziemiańskiego inwentarza żywego i produktów żywnościowych, „dogadując” się z ich właścicielami na temat „sprawiedliwego” podziału, uwzględniającego również potrzeby rodziny dziedzica, „bo mogą bolszewiki zabrać” (tamże, s. 29).

Nie zawsze jednak wahania dotyczące przyjęcia nadawanej ziemi podyktowane były poczuciem „lojalności” wobec dawnego ich właściciela. Częściej wynikały one z lęku bądź asekuracyjnej postawy chłopów, niepewnych konsekwencji przyjęcia ziemiańskich zagonów.

Zaczyna się ruch. Ukazują się PPR-owcy. Teraz jest ich sporo w naszej wsi; wcale nie wiedzieliśmy, że jest ich tyłu. Zaczynają parcelować dwór. Każdy z PPR-owców chce dostać ziemię bez względu – biedny czy bogaty. Inni ludzie też nieśmiało zaczynają zapytywać się o ziemię (...) boją się, bo inni straszą, że odbiorą, a z ludzi robią kołchoz. A w kołchozie jest podobno jak w przymusowym obozie pracy (...) A gdy ktoś ośmieli się powiedzieć coś złego, to ktoś tam się znajdzie, co doniesie, i już po nim. Niektórzy ludzie rezygnują z ziemi ze strachu... (Chałasiński 1967, s. 131).

Inni, jak twierdzili sami chłopci, nie byli przygotowani na taki obrót spraw:

(...) ale ci dworscy [chłopci] źle się gospodarzą, bo to byli zwyczajni robić, aby im tylko dzień zeszedł na dworskim, a u siebie jak nie dołożą, to nie mają, tylko wyglądają, żeby młody hrabia wrócił, to mu wszystko oddadzą (Kersten, Szarota 1968, s. 34).

Przyjmowana przez chłopów strategia to niewątpliwie wyraz ambiwalencji przejawiającej się w ich postawach. Nowa powojenna sytuacja postawiła wielu, choć oczywiście nie wszystkich, przed dylematem związanym z dokonaniem wyboru między dwiema fundamentalnymi dla wiejskiego świata wartościami: posiadaniem (czyli zwiększaniem areału ziemi) a ochroną dotychczasowego porządku i tym samym minimalizowaniem generowanego przez zmiany lęku.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że chłopski stosunek do parcelowanej ziemi był jednak czymś innym niż stosunek do majątku dworskiego. Okres parcelacji, będący także w świadomości chłopów końcem dworsko-wiejskiej współegzystencji, z całą mocą ukazał kulturową różnicę między obydwoima istniejącymi dotychczas obok siebie światami.

Pańska ziemia, inwentarz żywy, produkty rolnicze były traktowane przez beneficjentów reformy rolnej z dużym szacunkiem, a czasem obawą. Polityczne

decyzje nie od razu zmieniły w świadomości wielu chłopów status ziemiańskiej własności. Nie zmieniły również od razu wiejskiego systemu wartości, którego odbicie można było dostrzec w przyjmowanych podczas parcelacji postawach. To, co było ważne w życiu mieszkańca wsi, a więc ziemia i związane z nią dobra, w początkowym okresie z taką samą ważnością traktowano w odniesieniu do majątku ziemiańskiego. Z kolei ruchome i funkcjonalnie obce chłopom dobra dworskie – stanowiące najcenniejszą wartość dla ich właścicieli – nie miały już dla chłopów takiego samego znaczenia; wynoszone, rozkradane i często na oczach ich właścicieli poniewierane, traktowane były przez gospodarzy wiejskich jedynie jako potencjalne przedmioty użytkowe (Iwaniak 2005, s. 146–147).

Tymczasem:

O ile ziemianie mogli się jeszcze pogodzić ze stratą ziemi, o tyle strata domu i zajmowanego przez nich miejsca w społeczności wiejskiej była odczuwana osobiście, emocjonalnie i boleśnie (Jakubowska 1999, s. 18).

Warto zaznaczyć, iż omawiany czas masowego rozkradania mienia dworskiego to okres tuż powojenny, a więc również czas trudnej sytuacji aprowizacyjnej, prowizorycznych warunków życia i powszechnego – nie tylko w majątkach podworskich – szabrownictwa. Chociaż stosunku większości chłopów do podworskiej własności nie możemy tłumaczyć jedynie warunkami życia, warto mieć je na uwadze (Iwaniak 2005, s. 149)⁹. W rejonie przyłączonych ziem północnych i zachodnich skala szabrownictwa urastała do legendarnych wręcz rozmiarów. Wspominał o nich osiadły w północnej Polsce Eugeniusz Kłoczowski:

Wzmagало się groźne szabrownictwo: oto chłopci z okolic bliższych od Ziem Odzyskanych jechali tam w celach rabunkowych. Pozostałe po Niemcach maszyny, narzędzia, meble, nawet okna z domów, kafle pieców masowo wywożono na wschód „do domu”. Władze z wielkim trudem i tylko częściowo zdołały to dzikie szabrownictwo zatamować (Kłoczowski 1996, s. 25).

W tej wypowiedzi dostrzec można jeszcze jedno bardzo ważne zjawisko, o którym wspominał również jeden z moich rozmówców. Rozkradanie majątku dziedzica nieznanego, a do tego również etnicznie obcego i reprezentującego narodowościowo dotychczasowego wroga wojennego, łączyło się w świadomości chłopów ze swoiście pojmowanym aktem wymierzania sprawiedliwości.

⁹ Skala szabrownictwa na wsi była różna w zależności od regionu. Zarysowywała się tendencja, że im bardziej na wschód oraz im większe rozdrobnienie ziem i bardziej napięte stosunki, tym większe nasilenie zjawiska kradzieży. Ważna była również szybkość działania władz lokalnych – w województwie krakowskim najszybciej i najlepiej zorganizowana akcja gromadzenia i rewindykacji podworskiego mienia zahamowała masowe kradzieże.

Nie oznacza to jednak, że wszyscy chłopci uczestniczyli w grabieniu mienia w taki sam sposób. Zdarzały się także opisywane przez ziemian sytuacje ratowania i przechowywania przez ludność wiejską opuszczonego majątku ruchomego, który potem w części lub całości trafiał do swych prawowitych właścicieli. Niekiedy jednak

chłopci zabierali też obrazy, księgi, nie tyle po to, by je przywłaszczyć lub sprzedać, ile po to, by w razie powrotu „pana dziedzica” oddać je z powrotem i uzyskać przebaczenie (Iwaniak 2005, s. 149).

„Pańska” ziemia rozdzielana między miejscowych chłopów lub – jak na ziemiach zachodnich i północnych (nie tylko tzw. odzyskanych) – wcielana do PGR-ów, zaorywana była na nowo, rodząc już „państwowe” bądź chłopskie zboże. Po ziemianach pozostawały zaś tylko sąsiadujące z wsią parki i gołe często budynki. Przejmowane były one na własność państwa – początkowo przez Państwowy Fundusz Ziemi, a potem władze lokalne. Stawały się one zwykle miejscami publicznymi, mieściły się w nich szkoły, świetlice lub – tymczasowo zwykle – siedziby władz lokalnych (GRN), partyjnych i/lub rolniczych ośrodków szkoleniowych, a także zakładowych ośrodków wypoczynkowych (np. Jackiewicz-Garniec, Garniec 2001; Samusik, Samusik 1998; Juras-Pedrycz 2002; Tomczyk, Ostrowski 2002). Niekiedy – w sytuacji powojennych zniszczeń lub migracji (zwłaszcza na ziemiach zachodnich) – ich wnętrza wykorzystywane były na tymczasowe mieszkania. O ile jednak miejscowa ludność łatwiej akceptowała powojenny „publiczny” status przestrzeni pałacu, to już konieczność zamieszkania budziła wielokrotnie lęk i dyskomfort. Jest to tym ciekawsze, że kwestia zamieszkania w pałacu podworskim nie dotyczyła przecież zwykle chłopów „miejscowych”, znających przeszłość i postrzegających te budynki w charakterystyczny i pozbawiony dystansu sposób. Zwykle bowiem kwaterowani byli w nich przyjezdni oraz nowi mieszkańcy wiejskich osad. W swych pamiętnikach piszą oni niekiedy o trudnej konieczności przełamania się¹⁰.

[1946/47] Wieczorem ojciec udał się na spoczynek na pole w łan żyta – bał się spać w pustym [poniemieckim] mieszkaniu. Mnie radził zrobić to samo, ale ja pozostałam w domu. Potem ojciec skarżył się, że mu zimno spać na ziemi. Odparłam na to, że to szczyt głupoty spać w życie, kiedy stoi pięć pustych pokoi, tatuuś podumał i... wieczorem poszedł spać do pokoiku na strychu (Gałąj 1986, s. 209).

W kontekście opisanych wyżej zwyczajów cytowany fragment wskazywać może na niezwykle ciekawe zjawisko. Tak jak pokazałam wcześniej, nie budziła lęku kradzież własności, ale już zamieszkiwanie w cudzym domu od-

¹⁰ To samo zjawisko dostrzegane było także w przestrzeni majątków państwowych (PGR-y).

czuwane było jako psychiczny dyskomfort. Ujawnia się tu zatem jeden z charakterystycznych rysów mentalności wiejskiej, w której nieruchomość, a więc przestrzeń domu, ziemia, są antropomorfizowane, personifikowane¹¹ i zamieszkiwane przez duchy przodków oraz wcześniejszych właścicieli.

Owe lęki były podtrzymywane przez przetrwałe do lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych legendy o straszących i niemogących się pogodzić z utratą dworów prawowitych właścicieli. I nawet jeżeli konkretny dwór czy pałac nie posiadał swej legendy, to sama pamięć tego rodzaju opowieści, zasłyszanych w dzieciństwie lub w innych stronach, silnie oddziaływała na starszych ludzi. Sytuacja taka najczęściej występowała na ziemiach zachodnich. Tam pałace i dworki, z uwagi na powstające na bazie majątków ziemiańskich PGR-y oraz nowe wsie zasiedlane przez chłopów migrujących z Polski południowo-wschodniej, częściej zagospodarowywane były na choćby tymczasowy użytek miejscowej społeczności. Swoistym sprawdzianem znaczenia tej przestrzeni były jednak lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte. O ile bowiem w latach pięćdziesiątych pałace, z racji trudnych warunków na odbudowującej się wsi, służyły za pomieszczenia mieszkalne i użytkowe, o tyle w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, opuszczane przez usamodzielniających się lokatorów, popadały często w ruinę. Znamienne jest jednak, że nawet w tych rejonach, gdzie podworskie pałace uległy dewastacji, w świadomości okolicznych mieszkańców wciąż żywa pozostawała pamięć o nich, a niekiedy także krążące o nich legendy¹². Włodzimierz Mędrzecki – wybitny historyk polskiej wsi – analizując wywiady etnograficzne, pisze o tym zjawisku z nieukrywanym zdziwieniem:

Poziom szczegółowości informacji o okolicznym majątku i dziedzicach jest często równie wysoki w wywiadach przeprowadzonych w latach 80., kiedy rozmówcami były osoby urodzone w latach 1910–1920, które w latach 30. były już dorosłe, jak w wywiadach współczesnych [2008], sporządzonych z respondentami urodzonymi najczęściej po roku 1930. Co więcej, rozbudowaną i szczegółową wiedzą o dawnym dworze dysponują niekiedy osoby, które w danej miejscowości zamieszkały już po wojnie i dowiadywały się wszystkiego od dawnych mieszkańców. Układ ten zdarza się szczególnie często w środowisku byłych pracowników PGR (Mędrzecki 2008, s. 358).

¹¹ Antropomorfizacja polega na przypisywaniu przyrodzie żywej i nieożywionej ludzkich cech oraz motywów postępowania; personifikacja zaś to uosabianie konkretnych przedmiotów, zjawisk i pojęć poprzez przypisywanie im cech właściwych konkretnym ludzkim cechom i zachowaniom. Dotyczyła np. ciał niebieskich czy ziemi jako gospodarstwa – szerzej o antropomorfizacji i personifikacji w chłopskim sposobie myślenia zob. np. Kocik 2003, s. 27–31.

¹² Zajmujący się analizą badań etnograficznych W. Mędrzecki podkreśla, że żywsza była zwykle pamięć o znajdującym się w okolicach wsi okazalszym pałacu niż o dworku – zob. Mędrzecki 2008, s. 358–359.

Jak podkreśla W. Mędrzecki, w zależności od grupy i intencji pamięć miejsca przedstawiała się różnie. Mieszkańcy osad PGR-owskich opisywali zwykle dawną organizację pracy we dworze, inwentarz, maszyny, kategorie zatrudnianych pracowników oraz system zarządzania, podkreślając jedno- lub dwuosobowy charakter nadzorowania. Dla okolicznych chłopów znajomość losów i historii pobliskiego pałacu bądź dworku była natomiast ważna z innych względów:

Ta grupa respondentów zwracała uwagę na ogólne cechy dóbr, np. że były dobrze prowadzone, że dziedzic był bogaty, że miał taki a nie inny profil produkcji. Co wydaje się bardzo interesujące, gospodarze bardzo często podkreślają, że dziedzic był ich sąsiadem. On gospodarz i ja gospodarz. Towarzyszyły temu stwierdzenia, że konfliktów nie było, a wzajemne stosunki nacechowane były wzajemnym szacunkiem (Mędrzecki 2008, s. 361).

Nasuwa się jednak pytanie – dlaczego pamięć przeszłości miejsca była tak trwała, a przede wszystkim, w jakim celu przekazywana była przybywającym na teren PGR-u pracownikom? O ile bowiem w przypadku rolników indywidualnych bez trudu dostrzec możemy, iż pamięć o majątku ziemiańskim bądź wspomnienie jego koegzystencji z gospodarstwem chłopów stanowiły formę uzasadnienia dla krytyki współczesnych relacji wieś – majątek państwowy (gospodarstwo uspołecznione), o tyle w przypadku pracowników PGR-ów motyw był zgoła inny. Niewątpliwie w wielu miejscach opowieść o przeszłości i produktywności przejętego przez państwo majątku była kontrastem dla nierentowności i deficytowości majątków państwowych, czego było świadomych wielu pracowników PGR-ów (tamże). Z drugiej strony, przewijająca się często w mediach i propagandzie czarna wizja dworskiej przeszłości zestawiana była z jasnym obrazem wielkoobszarowej i uspołecznionej gospodarki socjalistycznej. Widzimy zatem, że choć w każdym przypadku inaczej, za każdym jednak razem dworska przestrzeń i jej przeszłość były wykorzystywane instrumentalnie, w celu wykreowania innych znaczeń (i innej pamięci).

Niezależnie od pamięci, na poziomie życia codziennego i częściej na ziemiach dawnych niszczące zabudowania poziemiańskie nie pozostawały obojętne okolicznym mieszkańcom. Niekiedy, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, podejmowali oni oddolne inicjatywy ratowania i wykorzystania niszczonego budynku. Jednak, jak pokazują źródła, ich działania rzadko kończyły się sukcesem. Zmagania mieszkańców jednej z takich wsi (Kobocinek) w walce o odremontowanie pobliskiego pałacu ciekawie przedstawił reporter Polskiego Radia w 1968 r. Tak opowiadał o nich jeden z jego rozmówców:

Żeśmy poczynili zbiórkę na odbudowę stolicy i zajęliśmy 1. miejsce w kraju; za to miejsce Rada Stołecznego Funduszu przyznała nam 54 tysiące nagrody; (...) my te pieniądze chcieliśmy użyć na remont pałacu – to nam powiedzieli, że te pieniądze nie są na remont, ale na nową budowę – na szkołę (APR. *Historia jednego pałacu*, 1968, sygn. 15763/5).

Kolejni rozmówcy, w tym sołtys, dodawali jednak, że szkoła też nie powstała w Kobocinku, gdyż ten okazał się wioską zbyt małą na jej budowę. Będący własnością gminy pałac władze powiatowe, pomimo pozytywnych ekspertyz architektów, uparcie nakazywały rozebrać. I chociaż nie wiadomo, jak po wyemitowanym w radiu materiale skończyły się działania aktywnej społeczności wiejskiej, na przykładzie tym bez trudu dostrzec można działanie charakterystycznego dla okresu PRL-u mechanizmu decyzyjnego. Jak w przytoczonej sytuacji, bardzo często jedyną instancją odwoławczą dla społeczności wiejskich były nie zawsze obiektywne media.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że we wspomnieniach dorastającego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych kolejnego pokolenia mieszkańców wsi pałac oraz otaczający go zwykle park stanowiły częste miejsce dziecięcych zabaw oraz młodzieńczych i, nierzadko intymnych, spotkań i spacerów. Niszczące zabudowania stawały się jednak z czasem również obszarem niebezpiecznym, a dla dzieci często zakazanym. Bywało, że coraz częstsze wypadki śmiertelne z udziałem dzieci bawiących się w ruinach pałacu przesądzały o decyzji ich wyburzenia.

Był tam pałac, w tym pałacu to przecież tyle rodzin mieszkało. Później po kolei wyjeżdżali, a teraz pałac zawalony, zniszczone wszystko (...) jak jeszcze byłem dzieckiem, to tam się latało (...) ruiny, ściany... dzieciaki ciągnęły za pręty... mały chłopczyk, taki Jurek – zawaliło go, i zginął (...) (G.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Pałac wpisywał się zatem stopniowo w obszar – wynikających z różnych przyczyn – wiejskich miejsc zagrożenia i lęku.

Widzimy zatem, że losy i znaczenie okolicznego dworku lub pałacu mogły być różne. Tam, gdzie zamieszkiwany był on przez ludność, jego przestrzeń stanowiła nowy, choć często tymczasowy obszar przestrzeni publicznej. W tych miejscach, gdzie podworskie zabudowania wykorzystywane były na państwoowe ośrodki szkoleniowe lub wypoczynkowe, ich obszar stanowił dla mieszkańców sąsiadujących wsi przestrzeń wyizolowaną i obcą. Tam natomiast, gdzie po pałacach i dworach pozostały jedynie ruiny, stanowiły one miejsca żywej niekiedy pamięci o dawnym, choć zniszczonym porządku wiejskiego świata.

Przestrzeń dworu nie pozostawała zatem jednoznaczna. Trwające w świadomości wielu mieszkańców powiązane z nim legendy w dalszym ciągu – choć

w mniejszym już stopniu – nadawały temu miejscu również waloru magicznego, demonicznego. Ten charakterystyczny dla wiejskich społeczności „tradycyjnych” demoniczny charakter miejsca odzwierciedlał funkcjonujące wówczas lęki społeczne. W drugiej połowie XX w., także i w tej sferze, dostrzegane były jednak ważne zmiany.

1.1.2. Drogi i komunikacja

Wzrastająca mobilność i wymiana kontaktów, owocujące coraz szerszym u mieszkańców wsi horyzontem geograficznym, przekładały się na nacechowany mniejszym lękiem i mityzacją stosunek do przestrzeni wiejskiej i pozawiejskiej. Szczególnie silnie zmianę tę widać w przekroju pokoleniowym. We wspomnieniach mieszkańców wsi pamiętających czasy międzywojenne lub reportażach dziennikarzy rozmawiających w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych z najstarszym i wymarłym już dziś pokoleniem dostrzec można wiele przejawów wartościowania czy wręcz demonizowania wybranych miejsc i przestrzeni wokół rodzinnej wsi przez jej dawnych mieszkańców.

Starsi twierdzą, że dawniej na górcie, której już nie ma, pod polną gruszą tlił się z daleka widoczny ogienek. Starzec z siną brodą i kosturem miał się pokazywać. Teraz tam też straszło, tylko inaczej [wybuch niewypału – E.S.] (Moryc 1975, s. 84).

Motyw demonicznych miejsc i opowieści o nich pojawiał się niekiedy także w przeprowadzanych współcześnie rozmowach z mieszkańcami wsi ziem dawnych:

Czy tak było? Tak opowiadał, że (...) szedł sobie, i później okazał się koń. A on był zmęczony, bo jak szedł z Lublina, pieszo (...) z wojska, to był zmęczony (...) i tak sobie myślał, że ażeby tak mi się coś trafiło, to bym pojechał. Trafiło mu się, tam koń wyskoczył spod tych betonów, i tru, tru, tru (...) opowiadał, że dał się złapać ten koń (...) dojechał kawałek, a później coś się obróciło, no, bo to nie był koń, i znikło to (...) Albo tu na wsi duży taki kamień był, i z tego kamienia jakiś pies wyskoczył, a później ten pies znikł... Takie coś, ja wiem (...) czy to takie białuki były, ale tak się mówiło, a ja to słuchałam (C.Z. – miejscowość Ż., województwo lubelskie)¹³.

Jak jednak sugeruje komentarz mówiącej, tego rodzaju opowieści spotykały się już z pewnym niedowierzaniem lub sceptycyzmem. Niewykluczone też, że ów sceptycyzm towarzyszył wielu mieszkańcom wsi również w okresie wcześniejszym. Postępująca wraz ze zmianą pokoleniową (ale także mobilnością oraz

¹³ O związanych z drogami opowieściach zob. też APRL. *A jednak to się zdarzyło*, 1973, sygn. A-508.

wzrastającą zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dostępnością mediów) racjonalność myślenia przekładała się bowiem silnie na zmieniający się stosunek do wcześniej wyodrębnianych i demonizowanych przestrzeni. Szczególnym tego przykładem jest obszar drogi (rozstajnych dróg), który – wedle badań antropologów – w światopoglądzie wiejskim stwarzał swoiste „pogranicze światów”, otwarte na obecność demonicznych istot i sił. O zmieniającym się stosunku do drogi jako miejsca znaczącego przekonała się już w latach siedemdziesiątych Anna Zadrożyńska. W rozmowach z wywodzącymi się ze wsi pracownikami pomorskiego PGR-u usłyszała:

Chodzi pani o drogę? No, taka nie najlepsza. Idzie się nią do sąsiedniej wioski. Pewnie, że wieczorem nią nie chodzę, bo gdzie miałabym chodzić (...) A co tam się może zdarzyć? Chyba, że jacyś pijani napadną. Nie tutaj, nie straszy. (...) Czy pani wie, ile ja skrzyżowań dróg widziałam? Co? Na każdym miałabym stać i myśleć, czy to dobre czy złe? (...) Drogi są wszędzie i zawsze gdzieś się krzyżują. Nie ma w tym nic dziwnego. Chociaż u nas, tam za Bugiem, to mówili, że coś z tym nie jest w porządku, ale nic już nie pamiętam. Tu nie wiem, czy ktoś w ogóle o tym wie. Czy boi się. Jeśli nawet się boi, to drugiemu i tak nie powie (Zadrożyńska 1983, s. 128).

Inna z rozmówczyń chociaż pamiętała znacznie więcej, również stwierdzała:

Pani, to zupełnie inne drogi jak w centrali. Tam my woleli o zmierzchu nie chodzić, bo nie tylko ludzie mogli krzywdę zrobić. Tu jak przyszliśmy, to inni już byli i nikt z sąsiadów nie mówił, że to może być dziwne. To i my o tym nie myśleli (tamże).

Zadać można jednak pytanie, czy dostrzegana w cytowanych wypowiedziach zmiana stosunku do opisywanego obszaru wynikała ze specyfiki przestrzeni PGR-owskiej, czy też może związana była ze specyfiką przestrzeni ziem zachodnich? Te ostatnie migrująca ludność zastawała często już zelektryfikowane – a więc i oświetlone. Być może również oświetlające drogę lampy sprawiały, że nawet nocą i w samotności trudniej było zobaczyć lub usłyszeć wzbudzające grozę postacie i odgłosy. Być może to właśnie stanowiło powód zacierających się z wolna w pamięci demonicznych znaczeń przypisywanych drodze i przede wszystkim przestrzeni nocy, która dzięki światłu stawiała się nie tyle niegroźna, co przede wszystkim łatwiej kontrolowana.

Niewykluczone, że równie ważną rolę w oddemonizowywaniu przestrzeni nocy odgrywać mogły – paradoksalnie – doświadczenia wojny, które choć niekiedy bardzo traumatyczne, konfrontowały mieszkańców wsi z różnymi lękami niesionymi przez nich w tzw. bagażu kulturowym. I tak np. mieszkańcy jednej z podlubelskich wsi, wspominając okres wojny, wielokrotnie mówili o konieczności nocnego wędrowania i spania na łąkach lub w lesie, by uchro-

nić się przed nocną wizytą niemieckich lub radzieckich żołnierzy. Czy w chwili realnego zagrożenia o życie myśleli o czających się za rogiem demonach? A nawet jeśli tak, to czy z czasem ten lęk nie zanikał sam z siebie? Strach przed konkretnym niebezpieczeństwem konfrontował ich z przekazywanym im poprzez legendy i opowieści lękiem przed demonicznymi siłami. Zdaniem wybitnego historyka strachu w kulturze – Jeana Delumeau – nieuświadomiany i nienazwany lęk materializowany był pod postacią zjaw, duchów i tym podobnych istot. Wzrost świadomości i pojawiająca się wraz z mobilnością oraz doświadczeniem wiedza i racjonalność myślenia wpływały na zmianę wcześniejszych wyobrażeń (Delumeau 1986, s. 14).

Nie oznacza to jednak, że wraz z pojawieniem się ulicznych lamp i bardziej racjonalnej wiedzy o świecie demonizacja przestrzeni wiejskiej zupełnie znikła. Czy bowiem również i my, żyjąc w głośnych i oświetlonych miastach, poruszając się dobrymi i poddającymi się całkowicie naszej kontroli samochodami, gdy zatrzymamy się nagle i wbrew swej woli samotni na (rozstajnej) i ciemnej drodze, nie czujemy lęku? Czy w takich chwilach nie przypominają nam się mroczne i mrozące krew w żyłach obrazy z obejrzanych czy przeczytanych w dzieciństwie lub młodości filmów i książek grozy? Niezależnie od tego, jak odpowiemy, warto pamiętać, że pojawiający się niekiedy u mieszkańców wsi proces demonizacji przestrzeni przebiegał w ten sam sposób. Rolę współczesnych filmów i książek pełniły wówczas opowydane wieczorami przez starszych zwykle mieszkańców „straszne historie”.

Elektryfikacja, upowszechnienie światła, racjonalnej, technicznej i czasem naukowej wiedzy dotyczącej mitologizowanych niegdyś zjawisk naturalnych nie uwalniały zatem (i nadal nie uwalniają) człowieka od okazjonalnego przypisywania poszczególnym przestrzeniom demonicznego znaczenia. Z punktu widzenia współczesnej psychologii

demony lub cienie są odwrotną stroną naszej świadomości. To urazy z dzieciństwa lub stosunków partnerskich, tudzież lęki i depresje rozmaitego pochodzenia, [to] stany psychiczne, (...) często wypierane ze świadomości [które są] przez nasze ego odszczepiane (...) Personifikujemy je w postaci demonów (...) ¹⁴.

Niezależnie zatem od rozwoju cywilizacji, wiedzy oraz przynależności kulturowej demonizacja towarzyszy człowiekowi stale i nie jest – jak chcieli dawniej badacze – przypisana wyłącznie kulturom „niższym”.

¹⁴ „Odszczepiony” jest dosłownym tłumaczeniem greckiego słowa *daimon*. Opiswane przez W. Jägera stany psychiczne, jak sam podkreśla, współczesna psychologia nazywa „elementami neurotycznymi” – W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o duchowości*, Warszawa 2008, zob. też: *Aniołowie i demony*, „ALBO, albo. Problemy Psychologii i Kultury”, nr 4, 2007.

Przypisywanie magicznego znaczenia miejscu nie jest więc niczym nadzwyczajnym i spotykane jest we wszystkich kulturach i czasach. W tym punkcie bardziej interesujące jest jednak nie samo występowanie zjawiska, ile to, do jakich społecznych lub indywidualnych lęków było ono lub jest odwoływane, czyli – innymi słowy – jak owa „moc miejsca” była tłumaczona przez tych, którzy uznawali ją w mniejszym lub większym zakresie. Bardzo znamienita jest tutaj choćby opowieść jednego z moich rozmówców:

Podczas wojny Niemcy chcieli zrobić drogę. Już ją robiąc, trafili we Wrzodzikach na ogromne błoto, gdzie nie można było przejechać żadnym sprzętem. Potrzeba było jakiegoś twardego materiału, więc wymyślili, że rozbiorą żydowski cmentarz. Zagnali do tego okolicznych gospodarzy (...) Ludzie między sobą rozmawiali, że to będzie z tego fatum, że to nie może być dobrze tak z cmentarza wzięte, jeszcze z napisami. Potem to zasypywali żwirem... Nie wiem, czy Niemcy zdążyli z tej drogi skorzystać, bo uciekali inną. A wśród miejscowych do dziś jest przekonanie, że tak dużo wypadków na tej drodze to właśnie przez ten rozebrany cmentarz... (J.W. 2 – miejscowość G., województwo podlaskie).

I tu zatem droga jest postrzegana jako obszar zagrożenia, ale wynikający nie z faktu istnienia samej drogi, lecz związany z karygodną profanacją przestrzeni sakralnej. Demoniczny czy lękowy charakter obszaru nie odwołuje się więc tak naprawdę do obszaru drogi, lecz do obszaru cmentarza, mogiły, który nie tylko w kulturze wiejskiej, ale w całej chrześcijańskiej kulturze zachodniej stanowi obszar szczególny.

Wraz z elektryfikacją, rosnącą wiedzą i mobilnością przestrzenną sama wiejska droga w drugiej połowie XX w. traciła stopniowo swój walor demoniczny (Gałąj 1996, s. 89). Nie znaczy to, że pieszka i samotna nią wędrownika w ciemności nie wzbudzała lęku. Ten ostatni jednak nie jest już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych lękiem przed zjawami czy legendarnymi postaciami, lecz realnym i uświadamianym strachem przed innym (obcym) człowiekiem. Należy jednak pamiętać, iż wiejskie wędrowniki (do szkoły, miasta, kościoła, pracy) często odbywały się w większej grupie. W latach sześćdziesiątych, a przede wszystkim w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a więc w okresie intensywnej mobilności przestrzennej tzw. chłoporobotników, te ostatnie stają się jednak również – jak podkreślał Dyżma Gałąj – coraz radsze (tamże). Umożliwiły to postępująca motoryzacja oraz kursujące z różną, jak często zaznaczali mieszkańcy, częstotliwością środki komunikacji PKS. Ich pojawienie się możliwe było dzięki budowanym od lat pięćdziesiątych nowym drogom o utwardzonej nawierzchni. To właśnie asfaltowa droga urasta w okresie PRL-u do jednego ze swoistych symboli przestrzennych przekształceń wsi. W latach trzydziestych bowiem opisywana choćby przez Jarosława Iwaszkiewicza wiejska (galicyjska) droga była drogą zaniedbaną, wyboistą, wi-

jącą się (Łoziński, Łozińska 1999, s. 49). Pojawienie się na niej samochodu sprawiało piorunujące wrażenie:

Dzieci biegają polami, aby choć z daleka zobaczyć to чудо, a dróżnicy, którzy błotem zasypują dziury w błocie, salutują, wyprężając się po wojskowemu, przecież samochodem może tutaj jechać tylko coś bardzo oficjalnego (tamże).

Taka droga rzadziej oczywiście była spotykana w Polsce zachodniej. Stopniowo znikła ona również z horyzontu wsi Polski środkowej i wschodniej. Najszybciej nowe utwardzane nawierzchnie pojawiały się we wsiach znajdujących się na linii planowanych przez władze tras przelotowych. Przeprowadzane w bezpośrednim sąsiedztwie wsi lub przez ich środek asfaltowe szosy, choć ułatwiały wiejską mobilność, nierzadko tworzyły jednocześnie obszar nowego, dużego zagrożenia. Zmagania mieszkańców z nowo powstającymi ulicami niezwykle sugestywnie opisał Wiesław Myśliwski w jednym z fragmentów powieści *Kamień na kamieniu*:

A w jakiś czas po Matei przejechało Pociękę. Do kościoła szła na sumę i miała tak samo przejść na drugą stronę drogi, bo i kościół był po tamtej. Ale strasznie się tych aut bała i czekała, aż droga będzie pusta. A tak całkiem pusta nigdy już nie będzie. Czekala, czekała, aż tu słyszy dzwonią już na podniesienie. Zerwała się i dryp, dryp, a auto gdzie tam jeszcze było. I gdyby nie spojrziała w bok, przeszłaby, bo już niedaleko do drugiego brzegu miała. Ale jak zobaczyła to auto, że nadjeżdża, tak ze strachu wypuściła laskę z ręki. Jedni mówili, że schyliła się po tę laskę, drudzy, że uklękła, żeby nie zabiła. I zabił (Myśliwski 1991, s. 52).

W. Myśliwski ukazał również inny problem związany z budową przecinającej wieś szosy, a mianowicie trudności w zwyczajowym sposobie wykonywania prac gospodarskich. I tak główny bohater powieści – Szymon Pietruszka – wyjeżdżając wozem konnym z polnej drogi na jezdnię, ulega poważnemu wypadkowi na skutek braku adekwatnego oznakowania. Opisywane przez W. Myśliwskiego literackie i fikcyjne sytuacje znajdowały również swe odzwierciedlenie w rzeczywistości. Przykładem tego jest choćby opisywany w 1964 r. przez chłopów problem pędzenia zwierząt hodowlanych po drodze utwardzanej i pełnej przejeżdżających samochodów:

Mam pastwisko, na które muszę pędzić krowy szosą na odległość 1 km (muszę, bo innej drogi nie ma). Pędzę więc rano o godzinie 5 oraz wieczorem o 19. Pewnego dnia spotkał mnie milicjant z patrolu lotnego i zabronił pędzenia krów tą drogą. Można jedynie pędzić na łańcuchu – oświadczył milicjant (...) próbowałem wiązać krowy razem, prowadzić je, lecz nic z tego nie wyszło. Krowy potłukły mnie dotkliwie i jeszcze bardziej bałem się, że mogę spowodować wypadek. Natomiast luzem idą spokojnie poboczem, tak że o wypadku nie ma mowy (...) Jeśli okaże się że nie wolno pędzić bydła na pastwisko, to ja i kilka innych gospodarzy w na-

szej wsi będziemy musieli sprzedać krowy, aby nie łamać przepisów drogowych (*Gromada-Rolnik Polski* 1964, nr 71, s. 5)¹⁵.

Przeklinana pod wieloma względami, publiczna i odgórnie wyznaczana droga asfaltowa była jednak często bardzo doceniana i pożądana, pomimo że – jak w przypadku cytowanego wyżej gospodarza – wymuszała trudną do zaakceptowania zmianę stylu i form pracy, a także życia. Z czasem – z racji nasilających się kontaktów wiejsko-miejskich oraz zwiększającej się mobilności mieszkańców wsi związanej z ich wzrastającą dwuzawodowością, większą powszechnością nauki szkolnej (i zawodowej) czy wreszcie w związku z koniecznością odstawiania produktów rolnych do punktów skupów – dobra i przejezdna droga publiczna stawała się w poczuciu rolników obszarem niezbędnym.

Wielokrotnie zaznaczali to w korespondencji i skargach wysyłanych do rolniczych gazet. W różny sposób jednak argumentowana była w ich listach konieczność jej wybudowania. Często w oficjalnych prośbach odwoływano się do argumentu ekonomicznego – wzrostu produktywności, dochodowości gospodarstw. Pisano wówczas:

[Wieś południowo-wschodnia] Podstawą dobrej uprawy pól, łąk i pastwisk są drogi dojazdowe. Niestety odkłada się tę sprawę na szary koniec... Bijcie na alarm o drogi wiejskie! Gdy nie ma drogi, nie ma dobrego nawożenia pól, pastwisk i łąk. Nie ma jak zwieźć płodów rolnych, trzeba czekać na obeschnięcie dróg tygodniami! Gdyby była droga twarda, choćby wąska, to z tych samych pól byłoby więcej płodów i nie leżałoby tyle odłogów (GRP 1984, nr 18, s. 9).

Poza aspektem produktywności wspominali oni również o bardziej prozaicznych trudnościach wynikających z braku dróg:

Naszą największą bolączką są fatalne drogi. Jedną z nich prowadzącą do Białobrzezia rolnicy wożą buraki do cukrowni. Na wybojach niejeden gospodarz połał koła u wozu, a i traktory po przebyciu tego odcinka wymagają remontu. Jeszcze gorzej jest z drugą drogą – do Radzikowa. Tędy chodzą dzieci do szkoły i na przystanek autobusowy, oddalony o kilka kilometrów. Starsze dzieci jakoś sobie radzą, ale te z młodszych klas nie mogą przebrnąć przez błoto. Niektórzy gospodarze próbowali dowozić maluchy do szkoły, ale wóz grzęźnie zaraz za wsią (GRP 1964, nr 154–155, s. 4).

Choć chłopskie narzekania szły niekiedy dalej:

Co roku naczelnik z wielkim zapalem obiecuje drogę kończyć. Rok mija i jednego kamienia nie przywożą. Gdzie się podziały te władze sprzed 20 lat? Jak mieliśmy wówczas obiecane, że będą drogi robić, to były robione (GRP 1984, nr 18, s. 9)

¹⁵ Gazeta *Gromada-Rolnik Polski* będzie zapisywana skrótem GRP.

– to jednak nie kończyły się zwykle na samym narzekaniu. PRL-owskie media wykorzystywane były bowiem przez wieś jako trybuna do zgłaszania wniosków, opinii, skarg i deklaracji. Mieszkańców wsi utwierdzały w tym przyspieszające załatwienie konfliktowych spraw interwencje prasowych i radiowych redakcji, reagujących na chłopskie listy we władzach lokalnych. Opisując trudności i bolączki związane z brakiem przejezdnych dróg, wiejscy korespondenci często proponowali, czy też deklarowali konkretne rozwiązania lub własne oczekiwania. I tak np. wśród listów nadesłanych do redakcji GRP czytamy:

Gdy myślę, co bym najbardziej chciał zrobić w swojej wsi, odpowiedź nasuwa się sama. Przede wszystkim drogę (...) Aby moja propozycja była bardziej rzeczowa, deklaruje 10 dni pracy wozem jednokonnym przy naprawie tej drogi. Sam oczywiście nic nie wskóram, stąd mój wniosek: Niech GRN rozważy sprawę, dopyta mieszkańców wsi, przez które droga wiedzie: kto chce przystąpić do czynu społecznego? Z pewnością znajdzie się wielu chętnych. Rzecz należy też uzgodnić z prezydium PRN (...) Drogi tej wcale nie trzeba wykładać kamieniami – wystarczy zrównać jej nawierzchnię (GRP 1984, nr 18, s. 9).

Niekiedy w propozycjach pojawiały się konkretne nazwiska, miejscowości itp. Zadać można oczywiście pytanie, czy redakcje rolniczych gazet i programów rzeczywiście były skuteczne w podejmowanych interwencjach oraz czy w publikowanych materiałach nie podawały zdarzeń i miejscowości fikcyjnych. Studiując PRL-owskie materiały dziennikarskie, trudno bowiem w wielu przypadkach jednoznacznie stwierdzić, w którym miejscu kończyła się opisywana w nich rzeczywistość, a gdzie zaczynała medialna kreacja. Niezależnie od tego niezaprzeczalne było, że konieczność zadbania o drogę, jej poszerzenie, utwardzenie od lat sześćdziesiątych stanowiły niekwestionowaną i powszechnie zaznaczaną na wsi potrzebę. Problemy pojawiały się jednak w momencie, gdy owa droga wyznaczana była w obszarze zahaczającym o ziemie uprawne mieszkańców danej wsi. Wchodzenie drogi w granice prywatnej posesji zmieniało bowiem często radykalnie chłopski do niej stosunek. Przykładem takim była choćby droga, którą w 1964 r. opisywał jeden z korespondentów GRP:

(...) ta droga przez wieś ma też swoją historię. Z polnej drogi zrobiono tam ulicę i dziś mieszkańcy wsi chwalą sobie tę zmianę, mimo że przynajmniej połowa z nich przed kilku laty za nic nie chciała się zgodzić na odstąpienie kilku metrów gruntu na [jej] poszerzenie. Podobnie wielkie opory były przeciwko projektowanej nowej drodze, która biegła poza stodołami wsi. Drogę tę zaorywali co bardziej uparci, ale już teraz korzysta z niej cała wieś (GRP 1964, nr 129, s. 5).

Przywołane w powyższym przykładzie wytyczenie drogi w granicach prywatnych działek było konsekwencją wprowadzonych w 1961 r. ustaw o pla-

nowaniu przestrzennym i o terenach budowlanych na obszarach wsi¹⁶. Choć – jak zobaczymy zwłaszcza w części poświęconej przestrzeni prywatnej – konsekwencje ustaw rodziły krytykę i niezrozumienie na wsi, to jednak prędkiej czy później zostały w mniejszym lub większym stopniu zaakceptowane przez miejscową społeczność, bardziej w myśl zasady „z władzą nie wygrasz” niż z wewnętrzznego przekonania.

Poza drogami publicznymi wieś przecinały jeszcze drogi polne, często zwyczajowe, pozwalające na szybkie dotarcie do konkretnej działki gospodarza. Zapoczątkowane reformą rolną i parcelacją ziemi ruch i zmiana własnościowej przynależności wyodrębnionych działek, dopełnione korzystną w okresie kolektywizacji dla gospodarstw uspołecznionych zamianą gruntów i późniejszą ich komasacją, wprowadziły spore zaburzenie dotychczasowego porządku i schematu komunikacyjnego. Nowe działki nie zawsze bowiem zaopatrzone były w dogodny do nich dojazd, zaś nowi właściciele – zarówno na ziemiach Polski południowo-wschodniej, jak i zachodniej – nie zawsze znali bądź tolerowali wcześniejsze zwyczaje. Taka sytuacja wywoływała w powojennej wsi szczególnie częste spory i konflikty sąsiedzkie. Ich finał wielokrotnie miał miejsce w pobliskim sądzie powiatowym (APL, Sąd Powiatowy w Lubartowie [1942] 1950–1967, nr zespołu 887, np. sygn. 184/52; sygn. C446/54). Przykładem tego jest sprawa wniesiona w 1952 r. przez przesiedleńca z za Buga, który osiedlił się w jednej ze wsi powiatu lubartowskiego. W swych zeznaniach stwierdzał:

Gospodarstwo otrzymałem jako ekwiwalent za pozostawione gospodarstwo za Bugiem (...) Przyległa do mej działki gruntu działka pozwanego, tak jak i moja, jest położona między drogami wiejskimi, a zatem pozwany ma dowolny dostęp do tych dróg. Pozwany widocznie celem wykorzystania swej działki oraz działając złośliwie, przejeżdża i przechodzi przez moją działkę gruntową, urządzając sobie drogę w środku mej działki oraz niszcząc moje zasiewy. W roku ubiegłym 1951 zaorałem tę urządzoną przez pozwanego drogę na mej działce, zasiewając na mej działce, a więc i na tym urządzonym przez pozwanego „przejeździe” – jęczmień i koniczynę, lecz pozwany jeździł po tych zasiewach, niszcząc takowe (...) Tymczasem oskarżony wraz z pozostałymi świadkami ze wsi bronił się, wyjaśniając, iż „droga istniała z górą 20 lat, była ustanowiona przez dawnych właścicieli i poprzedni właściciel działki, którą ma powód, otrzymał równowartość w ogrodzie” [podobnie jak i oskarżający] (tamże, sygn. 389/54, s. 1).

Przeglądając akta tych, jak i innych wiejskich sporów sądowych trudno nie odnieść wrażenia, iż to właśnie ta polna i zwyczajowa droga stanowiła na wsi

¹⁶ Por. Ustawa z 31 stycznia 1961 r. o terenach budowlanych na obszarach wsi (Dz.U. Nr 5, poz. 30); Ustawa z 31 stycznia 1961 r. o planowaniu przestrzennym (Dz.U. Nr 7, poz. 47) – zob. <http://isip.sejm.gov.pl>.

powojennej najczęstsze źródło sąsiedzkich konfliktów, zastępując stopniowo osławione wiejskie spory o miedzę. Te ostatnie dostrzegane są jeszcze wyraźnie w latach pięćdziesiątych, jednak po rozwiązaniu większości spółdzielni produkcyjnych, a zwłaszcza w okresie wzrastającego zbywania i odłogowania ziemi (lata siedemdziesiąte), zdecydowanie maleją. Nie znikają jednak całkowicie, gdyż ich mechanizm przenosił się w sfery innego „sąsiedzkiego pogranicza”. W związku z tzw. splatami i podziałami majątkowymi wciąż też nieobcy pozostawał w relacjach wewnątrzrodzinnych.

Zrozumiałe, że ze względu na napływowość większości mieszkańców ziem zachodnich i północnych tego typu sprawy rzadziej spotykane były na zasiedlanym przez nich obszarze. Tam sporne kwestie dotyczące dróg sprowadzały się częściej do kwestii wspólnego ich użytkowania i – w związku z tym – również uprzątnia (APSzOP, Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Gryficach 1960–1972 [1973], nr zespołu 144, sygn. 42, s. 7, 17, 92). O ile bowiem na ziemiach dawnych, zamieszkałych przez kolejne pokolenie mieszcowej rodziny chłopskiej, w większości przypadków niewielka zwykle przestrzeń wspólna nie generowała zbyt częstych sąsiedzkich tarć, o tyle takowe często pojawiały się na tzw. ziemiach odzyskanych. W zagospodarowywanej wsi zachodniej przynależność wielu obszarów w obrębie nie w pełni zasiedlonej wioski długo pozostawała formalnie niesprecyzowana. Tak pojęta przestrzeń „niczyja”, mimo że nie stawała się przestrzenią „wspólną”, to jednak generowała konflikty. Ślad tego rodzaju zadrażnień dostrzec można na przykład w sprawie z 1948 r., jaka miała miejsce we wsi W. w powiecie nowogardzkim (zachodniopomorskie). Sześćdziesięciodwuletnia kobieta, zbierając jabłka z jabłoni, „która należy do posesji niczyjej” (APSzOP, Sąd Grodzki w Nowogardzie 1945–1950 [1961], nr zespołu 294, sygn. 204, s. 1, 2), usłyszała od dwóch innych sąsiadek, iż „ta jabłoń należy do wszystkich sąsiadów zamieszkałych wokoło, a nie do [niej, mieszkającej] 300 metrów od danej posesji (...) Potem (...) została oczerniona słowami (...) [i obrzucona kamieniami]” (tamże).

Zadrażnienia tego rodzaju w rejonie ziem zachodnich, zwłaszcza w trudnym okresie adaptacji lat pięćdziesiątych i początku lat sześćdziesiątych, wybuchały szczególnie często. Dogłębniejsze czytanie spraw każe przypuszczać, iż podobnie jak w powyższym przypadku prawdziwe przyczyny konfliktu tkwiły gdzie indziej. Często bowiem w trakcie zeznań okazywało się, że były nimi nie tyle wspólne, czy też „niczyje” przestrzenie, ile niewypowiedziane i niewyładowane wzajemna złość, zazdrość i niepewność w sąsiedzkich kontaktach, nierzadko podszyte etnicznymi i stereotypowymi uprzedzeniami.

1.1.3. Miejsca wspólne

Przestrzeń drogi wiązała się często z kolejnym ważnym w światopoglądzie wiejskich mieszkańców miejscem, jakie tworzyła szkoła, zwłaszcza zaś szkoła podstawowa. W okresie przedwojennym rzadko zlokalizowana była ona w granicach samej wsi. W większości przypadków pamiętnikarze wspominają konieczność codziennego kilkukilometrowego wędrowania do pobliskiej szkoły. Fatalna jakość dróg i związany z tym trud wędrowki szczególnie mocno wpisywały się w ich pamięć. Wspominali to zarówno rozmówcy dorastający w okresie II RP, jak i po wojnie:

Do szkoły oddalonej o 5 km wiodła straszna droga. Jesienią brnęłam w błocie po kolana, zimą w śniegu po pas. Tak, to nie przesada. Szkoła średnia to też droga przez mękę, znosiłam to jednak cierpliwie (GRP 1978, nr 43, s. 8).

W wielu wsiach, w okresie tuż powojennym, szkoła podstawowa często zlokalizowana była w podworskich pałacach, większych domach czy barakach¹⁷. Choć higieniczno-sanitarne warunki powstających w nich sal często nie spełniały wymogów kontroli jednostek zwierzchnich, to jednak stanowiły one ważną i często dość wygodną przestrzeń dla wiejskich mieszkańców. Niekiedy – jak w niektórych wsiach ziem zachodnich – nowe szkoły budowano też na gruzach zburzonego pałacu.

Na podstawie zebranych materiałów można jednak wnioskować, że jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych szkoła dla wielu dzieci wiejskich nie stanowiła miejsca ich codziennej obecności. Wielu rodziców, w okresach wzmózonych prac gospodarskich, często zatrzymywało swe pociechy przy domowej pracy (przodowali w tym zwłaszcza ojcowie pochodzący z ziem centralnej i wschodniej Polski)¹⁸. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych i w związku z budową nowych szkół na tysiąclecie państwa budynki szkolne stopniowo przestawały być problemem.

W latach siedemdziesiątych po powołaniu zbiorczych szkół gminnych¹⁹, oddalonych nierzadko od pojedynczych wsi o kilka bądź kilkanaście kilometrów, problem odległości stawał się coraz większy. W tym czasie bowiem dla większości wiejskich rodziców kształcenie dziecka stanowiło już priorytet wychowawczy. Organizowano więc różnymi sposobami zbiorczy dowóz dzieci do

¹⁷ Np. J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie; M.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie.

¹⁸ Por. np. reportaż E. Szkurlat. *Polska czerwona*, Polskie Radio Kraków (reportaż czasowo dostępny na www.radiokrakow.pl).

¹⁹ Zbiorcze szkoły gminne zostały powołane uchwałą z 1973 r. Celem zbiorczych szkół gminnych były stworzenie lepszych warunków kształcenia dzieci wiejskich, porównywalnych do warunków szkół miejskich, oraz zlikwidowanie nieefektywnych, małych szkół wiejskich.

pobliskich szkół podstawowych. Na obszarach koncentracji licznych PGR-ów, zlokalizowanych w sąsiedztwie wsi, dowóz dzieci wiejskich wspomagany był niekiedy przez transport zakładowy. Dotyczyło to przeważnie ziem zachodnich. Na ziemiach dawnych radzono sobie w różny sposób:

Trzeba było utwardzić i wyremontować drogę, na którą skierowano specjalny autobus PKS. Ten autobus dowozi dzieci z siedlisk i Korzysk. Z bliższych wsi oddalonych o 3, 4, 5 km dzieci jeżdżą innym środkiem lokomocji. Wygląda on niezbyt efektownie. Przypomina trochę cyrkową budę, ale wszyscy nazywają go wesołym tramwajem (...) Ten wehikuł jeździ wolniej od autobusu, ale jeździ bardzo punktualnie. I do tego jeszcze zatrzymuje się na każde żądanie. Składa się ze zwykłego kółkowego traktora i z (...) przerobionej przyczepy. Ten środek lokomocji, który na razie świetnie zaspokaja pilną potrzebę, jest dziełem Międzykółkowej Bazy Maszynowej w Sędziejowicach (GRP 1973, nr 136, s. 3)²⁰.

Inna sprawa, która mnie bardzo martwi, to dojazdy do szkół zbiorczych. Z mojej wsi dzieci dowozi się do szkoły 6–7 km w jedną stronę. Dwa lata temu były przewożone traktorem z przyczepą. Dużo było narzekania, bo i traktor psuł się i przyczepa też często odmawiała posłuszeństwa. W zimie było w niej bardzo zimno, bo była nie ogrzewana. Dowcipniejsza młodzież śpiewała wtedy: „kibitka jak febra, trzęsie kiszki i żebra”. Gdy jechałam tym pojazdem, to myślałam, że urwie mi się zołądek, tak trzęsło (Krzywdzianka 1982, s. 26).

Dużą rolę odgrywała rozszerzana od lat sześćdziesiątych na obszary wiejskie komunikacja PKS. Korzystali z niej głównie uczniowie zlokalizowanych w pobliskich miastach szkół średnich i zawodowych. Autobusy linii PKS obsługiwały również mieszkających we wsiach pracowników dojeżdżających do pracy do okolicznych fabryk lub urzędów. W tych wsiach, gdzie zlokalizowany był budynek szkoły, spełniał on nierzadko dodatkowe funkcje integracji społecznej. Istotna była jednak postawa, a w niektórych przypadkach charyzma zamieszkujących ją nauczycieli. W jednej z wsi powiatu lubartowskiego do dziś żywe jest wspomnienie dwójki młodych nauczycieli z lat pięćdziesiątych, którzy obok nauczania w siedmioklasowej szkole prowadzili jednocześnie kursy alfabetyzacji i organizowali sportowe zawody i amatorskie teatry (np. p. G., miejscowość Ż., województwo lubelskie). Budynek szkolny, w przypadku tej miejscowości, stanowił w latach pięćdziesiątych główny ośrodek wiejskiej rozrywki, tworząc przestrzeń dla rodzącej się dopiero na wsi koncepcji nowocześnie pojętego „czasu wolnego”.

We wsiach spółdzielczych ogólnie wyznaczanym miejscem codziennych spotkań i namiastką rodzącej się kategorii czasu wolnego miała być świetlica. W ówczesnej publicystyce nazywano ją nawet „gromadzką szkołą postępo-

²⁰ Zob. też: GRP 1964, nr 42, s. 4; *Przyjaciółka* 1980, nr 44, s. 8–9.

wych obywateli”, „kuźnią socjalizmu i ogniskiem kulturalnej rozrywki” (Jarosz 2000, s. 38), czy choćby „kuźnią demokracji i nowoczesną świątynią, gdzie ma wychować się społeczeństwo demokratyczne” (Czyżniewski 2006, s. 83). Poświęcana jej przez propagandę uwaga nie znajdowała jednak odzwierciedlenia w praktyce życia codziennego lat pięćdziesiątych. Wiele do życzenia pozostawiało również w większości przypadków wyposażenie świetlic, a także działalność i przygotowanie kierujących nimi ludzi (Jarosz 2000, s. 39). Podobną do świetlic, choć z definicji mniej zideologizowaną rolę odgrywać miały w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych powstające z inicjatywy kółek rolniczych i kół gospodyń wiejskich (KGW) miejscowe kluby i klubokawiarnie (kluby rolnika). Choć w skali kraju ich losy przedstawiały się różnie, to jednak w przypadku badanych przeze mnie konkretnych rejonów żaden z klubów nie przetrwał dłużej niż kilka lat. Szczególnie często wspomnianym, a więc i ważnym zarówno dla moich rozmówców, jak i pamiętnikarzy miejscem spędzania czasu wolnego, było kino objazdowe lub stałe. To ostatnie nierzadko lokalizowano w budynku świetlicy czy pałacu. Od lat sześćdziesiątych coraz częściej ekran kinowy zastępowany był przez ekran telewizyjny. Z czasem oraz wraz z powszechniejszą dostępnością odbiorników telewizyjnych przestrzeń tak pojętej rozrywki i spędzania czasu wolnego przenosiła się z obszaru publicznego do przestrzeni prywatnych domów.

Przestrzenia znajdującą się na przeciwległym pod względem obyczajowym miejscu była obecna jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym wiejska karczma. W tym czasie, zwłaszcza w Polsce wschodniej, prowadzona była ona często przez miejscowego Żyda. Jednak jej towarzysko-integracyjna funkcja już wówczas ulegała zmianom. Według W. Grabskiego w Galicji już od drugiej połowy XIX w. jej rola jako centrum życia towarzyskiego stopniowo malała. Coraz częściej obszar spotkań przenosił się bowiem do domów rodzinnych. Powoli z krajobrazu wsi znikały również same karczmy, zastępowane przez spółdzielcze sklepy wiejskie i domy ludowe (Burszta 1980, s. 449).

W powojennej Polsce tzw. karczm w zasadzie już nie było. Pomieszczenia po nich zostały ewentualnie przejęte przez gminne spółdzielnie i funkcjonowały zwykle jako miejscowe (przydrożne) bary, gospody i restauracje. W wielu miejscowościach nie cieszyły się one jednak dobrą sławą. Ułatwiały bowiem mężom i ojcom dostęp do alkoholu. Podobnie oddziaływały także otwierane przez gminne spółdzielnie wiejskie sklepy, choć te ostatnie – przynajmniej w teorii – zaopatrzone były dodatkowo w niezbędne artykuły spożywcze. Ich warunki i asortyment w latach sześćdziesiątych nie przedstawiały się jednak najlepiej:

[Lata sześćdziesiąte] (...) poszłam do pracy w wiejskim sklepie z towarami mieszanymi. Praca była ciężka, towar dowożono zwykle furmanką, wszystko razem: marmoladę, chleb, proszek, cukier, naftę. Towary otrzymywałam często pogniecione, potłuczone, zalane. W sklepie urządzenia prymitywne – zimno, brak pieca. Odmroziłam sobie nogi, pracowałam w rękawiczkach i w palcie. Byłam jednak zadowolona, że pracuję i co miesiąc dostanę zarobione przez siebie pieniądze (*Przyjaciółka* 1974, nr 6, s. 3).

Już samo zaopatrzenie sklepów i magazynów GS w artykuły nie jest takie samo jak w mieście. Dezorganizuje to życie, zmuszając ludzi do pielgrzymek po niezbędne artykuły do miasta. Kto w sezonie letnim dostanie w wiejskim sklepie gwoździe, papę, a w magazynie GS cement, cegły, wapno? Kto (...) zimą znajdzie tu ciepłą odzież czy praktyczne ciepłe obuwie, nie mówiąc już o niciach, igłach guzikach? W prawie każdym gospodarstwie wiejskim i w mojej okolicy leżą w skrzynkach rdzewiejące gwoździe kupione na zapas (Daruk 1973, s. 229).

Niezależnie od zaopatrzenia sklepy pełniły ważną funkcję, stając się miejscem zwyczajowej wymiany informacji i plotek. Poza sklepem ważną funkcję zaopatrzeniową pełnił również zlokalizowany w niektórych wsiach kiosk Ruchu. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych alternatywną propozycją dla wsi były także tzw. sklepobusy, objeżdżające bardziej oddalone osady (*Przyjaciółka* 1970, nr 35, s. 5). Niezależnie jednak od tworzenia nowych punktów handlowych, podobnie jak przed wojną, w dalszym ciągu dla mieszkańców wsi ważnym miejscem zakupów i handlu było pobliskie miasteczko. Na ziemiach wschodniej Polski (ale nie tylko) nierzadko zamieszkiwane było ono w większości przez ludność rolniczą (por. np. Iwanicki 1968, s. 34–48; Gałąj 1983, s. 99–109; Sadowski 1981).

Opisywany wielokrotnie przez pamiętnikarzy – zwłaszcza w latach siedemdziesiątych – brak świetlicy, klubu czy klubokawiarni, a więc miejsca pozwalającego na publiczne zebranie, rekompensowany był w minimalnym zakresie przez budowane na większą skalę w latach sześćdziesiątych remizy strażackie. Choć idea tworzenia ochotniczej straży pożarnej (OSP) narodziła się jeszcze w XIX w., większość osad do końca lat pięćdziesiątych pozbawiona była lokalu OSP. Sprzęt kompletowany był latami. Jego nabywanie traktowane było przez zaangażowaną społeczność w kategoriach miejscowego święta²¹. Budowa remizy strażackiej, służącej często równocześnie jako lokal dla urządzanych w niej od lat sześćdziesiątych lokalnych imprez, czy też rodzinnych uroczystości (wesela) – jak podkreślają respondenci – zwykle wykonywana była w czynie społecznym, przy niewielkim udziale władz lokalnych. Jej budowa przypadała zwykle na czas generalnej modernizacji zabudowy wiejskiej (usuwanie strzech, budownictwo murowane) i była szczególnie ważna

²¹ Zob. np. F.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.

dla wszystkich mieszkańców, zwłaszcza we wschodniej Polsce. Przeważająca tam do lat siedemdziesiątych drewniana i zwykle gęsta zabudowa wsi łączyła się bowiem z zagrożeniem pożarowym²². Funkcjonowanie ochotniczej straży pożarnej stanowiło zatem nie tylko ważny element wiejskiego krajobrazu, ale także wpływało na wzrost poczucia bezpieczeństwa. Drugim elementem tego ostatniego były conocne warty i stróżowanie, szczególnie potrzebne w okresie tuż powojennym. W niektórych wsiach ziem zachodnich takie warty praktykowane były jeszcze w latach sześćdziesiątych (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie). Jednak wówczas (a także i później) wynikały one bardziej z przyzwyczajenia niż realnej potrzeby.

Szła lista – po kolei każdy mężczyzna powyżej 18. roku życia musiał jedną noc przewartować (...) raz na liście byłem [w 1971 – E.S.], a potem to zniknęło. Taką wartę miałem, ale nie chodziłem [po wsi, tylko] listę podpisałem (tenże).

Informacja o konieczności tak długotrwałego „wartowania” nabiera szczególnego znaczenia w kontekście pojawiającej się niekiedy we wspomnieniach moich rozmówców idealizacji bezpiecznej przeszłości, której symbolem są wielokrotnie przywoływane niezamknięte na noc drzwi.

1.1.4. Przestrzeń sakralna

Poza okazjonalnym przed wojną kontaktem wsi z okolicznym miastem horyzont geograficzny jej mieszkańców ograniczał się zwykle do obszaru jednej parafii. Religia i wierzenia – szerzej omawiane w rozdziale 7 – jako jedne z ważniejszych elementów mentalności, odgrywały istotną rolę w stosunku mieszkańca wsi do codzienności. Dostrzegane w omawianym okresie zmiany w sferze wiejskiej religijności nie omijały również jej aspektu przestrzennego.

Funkcję przestrzennego sacrum w parafialnej społeczności wiejskiej pełnił przede wszystkim kościół. Oczywiście nie dotyczyło to każdej wsi. Niekiedy kościół zlokalizowany był jedynie w pobliskim miasteczku. Tam, gdzie był, nadawał jednak dodatkowej wartości miejscowej przestrzeni i społeczności. Stanowił także ważny obszar sąsiedzkich spotkań. To właśnie przed kościołem (po niedzielnej mszy) dochodziło często do pierwszego zapoznania późniejszych małżonków. Choć oczywiście miejsc pierwszego spotkania było znacznie więcej, to niewątpliwie kościół zajmował wśród nich bardzo ważną pozycję.

Nie dziwi zatem fakt, iż po II wojnie światowej jednym z ważniejszych celów lokalnej wspólnoty była (od)budowa miejscowej świątyni. Ze względu na utrudnienia ze strony władz państwowych w wielu przypadkach było to oku-

²² Ciekawie o idei powołania OSP oraz późniejszym wybudowaniu remizy strażackiej we wsi Bieżanów pisał również T. Aschenbrenner (2002, s. 87–95).

pione ogromnym i nierzadko długoletnim wysiłkiem parafian. Najlepszym tego przykładem jest historia walki o kościół mieszkańców wsi Zbrosza Duża²³, którzy przez ponad 10 lat czynili rozmaite starania na rzecz budowy miejscowej kaplicy.

Podobne sytuacje zdarzały się także w wielu innych wsiach (Gryz 1999; Kowalczyk 2003). I tak np. na Lubelszczyźnie, w oddalonej ok. 12 km od kościoła parafialnego Wólce Rokickiej, od 1971 r. msze odprawiane były pod przydrożnym krzyżem, gdzie w tym samym roku powstała mała kapliczka. I choć

fakt ten wywołał represje ówczesnych władz wobec „sprawców nadużycia”, [a] Kolegium Orzekające w Lubartowie nałożyło na winnych grzywnę pieniężną (...) to nie przestano zbierać materiałów na większą budowę. Pewnej letniej nocy w 1975 r. kapliczka została powiększona do 20 m². Przez 20 lat służyła mieszkańcom Wólki Rokickiej (www.parafia.lubartow.pl).

Jak pokazują badania Dariusza Jarosza, w najtrudniejszych dla wsi latach pięćdziesiątych postawa prowincjonalnych władz nie zawsze była jednoznaczna. Przykład taki możemy odnaleźć we wsi Niedźwiada, gdzie kościół został odbudowany siłami wspólnoty wiejskiej w ciągu dwóch tygodni i bez formalnej wiedzy oraz zgody władz powiatowych. O wymienionej budowie prezydium GRN dowiedzieć się miało natomiast dopiero po fakcie (Jarosz 1998).

W nieco innej sytuacji byli mieszkańcy ziem zachodnich. Pozostałe po niemieckich ewangelikach budynki kościelne w większości były albo zniszczone, albo przeznaczane na pomieszczenia magazynowe. Dodatkowym utrudnieniem było zróżnicowanie wyznaniowe zachodnich osadników. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych wciąż byli bowiem obecni w wielu miejscowościach niemieccy protestanci. Obok polskich katolików pojawiali się również przymusowo przesiedlani na ten obszar prawosławni lub grekokatolicy i rzymskokatolicy Ukraińcy i Łemkowie. Pojawienie się nowych wyznań owocowało oddolnym organizowaniem nowych miejsc kultu:

Łemkowie z natury swojej są religijni. Tutaj już nie mogli wytrzymać bez swojej cerkwi, bez względu na to, czy byli to prawosławni, czy też grekokatolicy. Tam w swoich górach mieli w wioskach nawet po 2 cerkwie, prawosławną i grekokatolicką. Tu nie mieli nic. Tego im bardzo brakowało. Ci grekokatolicy jakoś po jedynco, później coraz śmielej szli do kościoła rzymskokatolickiego, ci prawosławni mieli do tego jakieś większe opory wewnętrzne. Skrzyknęli się, uradzili, że

²³ O Zbroszy Dużej szerzej można przeczytać w opracowaniu Józefa Maroszka (www.zbrozaduza.mkw.pl/parafia/o_parafii/index.html). W 1983 r. o pielgrzymujących na spotkanie z papiem mieszkańcach tej wsi K. Krauze nakręcił także ważny film dokumentalny *Jest* – zob. np. Łeszczynski 2009, s. 97–102.

jest w Torzymiu na cmentarzu poniemieckim mała cmentarna kapliczka, z której można by zrobić kapliczkę na wzór cerkiewny (Sitek 1996, s. 155).

Ewangelicy i Niemcy spychani byli do przestrzeni prywatnej – nabożeństwa i modlitwy odprawiane były przez nich w domach, co wspominał jeden z zachodniopomorskich osadników:

Kościół już był poświęcony... a ten Berman to był takim kościelnym (...) to byli ewangelicy, oni się u niego zbierali i odprawiali taką mszę ewangelicką, u niego w domu (...) broń Boże nikt tam z Polaków im nie przeszkadzał. Jak mieli mszę, to tam się cichutko przechodziło koło ich domu (...) i myśmy wiedzieli o tym dobrze, że oni mieli swój kościół, a my mieliśmy swój kościół (M.S. – miejscowość W., województwo zachodniopomorskie).

Czy jednak opisywane przez wyżej cytowanego poszanowanie przestrzeni sakralnej innej wyznaniowo społeczności było praktykowane na szerszą skalę, trudno na tym etapie badań stwierdzić. Jeśli występowało, to w wielu przypadkach cechowało się niewątpliwie pewną niekonsekwencją, czego wyrazem był stosunek do opisywanej dalej przestrzeni poniemieckich cmentarzy. Niewykluczone jednak, że przestrzeń sakralna wyznawców innej religii uznawana była za taką tak długo, jak długo obecni byli w jej pobliżu jej kreatorzy i wyznawcy. Ucieczka bądź wysiedlenia ludności niemieckiej, skutkujące często brakiem opieki nad pozostawioną przestrzenią sacrum, sprawiały, iż nierzadko traktowana była ona przez nowych mieszkańców z brakiem szacunku i pogardą. O tak pojętym nieobojętnym stosunku do poniemieckich cmentarzy wspominał mężczyzna wychowany na wsi zachodniopomorskiej w rodzinie przesiedlonych Ukraińców:

Była dzwonnica i masa grobów, płyty marmurowe; jak ja pamiętam, to tam masa drzew rosla (...) zdewastowane to było. W latach sześćdziesiątych dzwon spadł, potem to rozkradziono, krzyże poszły na złom, drzewa do spalenia, grunt się zarało... dopiero 10–15 lat temu postawili tę grotę (...) każdy bał się przejść koło tego cmentarza (...) Niemcy to kiedyś największe zło było; [ten cmentarz] to taka latryna wiejska była (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

Z podobnym traktowaniem poniemieckich cmentarzy spotkała się także w latach siedemdziesiątych A. Zadrożyńska:

To nie jest cmentarz. Tam Niemców chowali, oni innej wiary (...) może i kiedyś to był cmentarz, ale teraz już tyle lat nikt go nie utrzymywał, to i dusze pewnie już odeszły. Zresztą i tak potępione, bo nie nasze, tylko niemieckie (Zadrożyńska 1983, s. 130)²⁴.

²⁴ Picia alkoholu na cmentarzu czy innych tego typu zachowań według A. Zadrożyńskiej „nie można określić mianem bezczeszczenia. Przede wszystkim nie posądzano tej przestrzeni o pozaludzkie właściwości” (Zadrożyńska 1983, s. 130, 285).

Jednak nie w każdej wsi stosunek do przestrzeni poniemieckiego cmentarza był taki sam. Zdarzały się również przypadki jej poszerzania i wykorzystywania przez nowo przybyłą ludność. Wspomina o tym jedna z rozmówczyń w zdaniu: „Tu cmentarz poniemiecki był, a teraz to tam sporo też naszych grobów” (M.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Ujednolicająca społeczność polityka wyznaniowa i społeczna państwa w szczególnie trudnej sytuacji stawiała przesiedlane lub migrujące na ziemie północne i zachodnie mniejszości religijne. O ile bowiem w latach pięćdziesiątych zezwalano na tworzenie na ziemiach zachodnich miejsc kultu dla ludności prawosławnej, o tyle już grekokatolicy pozostawieni byli często samym sobie, zmuszani do wyboru między liturgią rzymskokatolicką bądź prawosławną.

Niezależnie od przynależności – z uwagi na rzadką również na ziemiach zachodnich siatkę kościołów – większość mieszkańców wsi zmuszona była do niedzielnych wędrówek do zlokalizowanych w okolicach lub pobliskich miastach kościołów. Co ciekawe, w badanej przeze mnie gminie Płoty w kilku przypadkach kościoły zlokalizowane były we wsiach PGR-owskich, i to do nich na niedzielną mszę wędrowali okoliczni chłopci. W latach pięćdziesiątych często jedyny katolicki kościół zlokalizowany był tylko w pobliskim miasteczku. Do dojazdów początkowo zmuszeni byli również ci mieszkańcy ziem zachodnich, w których miejscowościach pozostały zabudowania poniemieckich obiektów sakralnych. Przypadek taki opisywała osiadła w 1947 r. w zachodniopomorskiej wsi G. mieszkanka:

Przez parę lat końmi się do Płot jeździło (...) jeden drugiego podwoził, brało się tak 7 osób; bo ten [miejscowy] kościół to był taki zaniedbany, w Płotach to jeden ksiądz był tylko; to potem w tym miejscowym kościele to remont trochę zrobili, wspólnie posprzątali (...) jak zaraz po wojnie, to koło kościoła były krzyże, ale potem ksiądz kazał, to zlikwidowali je, bo to co, tak zaraz koło kościoła... (M.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Obecność krzyży w bezpośrednim sąsiedztwie świątyni, opisywana przez wyżej cytowaną z pewną dezaprobatą, związana była z istnieniem małego, przykościelnego poniemieckiego cmentarza, który – jak dowiadujemy się z wypowiedzi – z uwagi na swą inność, bądź też w przekonaniu katolickich wyznawców „niestosowność”, uległ likwidacji. Warto jednak zaznaczyć, iż w tej samej wsi pozostały po wcześniejszych mieszkańcach drugi cmentarz został przez nowych przybyszów zaakceptowany, stanowiąc pierwsze na nowych ziemiach miejsce pochówków własnych krewnych (np. M.S. – miejscowość W., województwo zachodniopomorskie; M.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Poniemiecka przestrzeń sakralna traktowana była zatem przez mieszkańców często dość instrumentalnie i uznawana za sakralną tylko w sytuacji, gdy zga-

działa się ze zwyczajami lub potrzebami przybyszy. Niewykluczone, że istotną rolę odgrywało również pochodzenie migrantów (w opisywanym przypadku wioska migrantów ze wsi Polski centralnej).

Nadawanie przestrzeni znaczenia „sacrum” stanowiło niewątpliwie jedną ze strategii osławiania zasiedlanego obszaru. Zdaniem Danuty Niczyporuk miejsca kultu, sacrum ustanawiać miały miejsca swojskie i bezpieczne, wprowadzające człowieka w świat uporządkowany i niezmienny (Niczyporuk 2002, s. 116). Na ziemiach dawnych zwyczajowa sakralizacja przestrzeni dokonywała się również poprzez stawianie kapliczek, krzyży, lokalizowanych w miejscach znaczących, którym przypisywano cudowne zdarzenia bądź właściwości. Krzyż, zgodnie ze zwyczajem, stawiany był na początku wsi lub w jej środku. W osadach pozbawionych kościoła spełniał ważne funkcje kultu. Dla osiedlających się na ziemiach zachodnich rolników stanowił też nierzadko symbol nowego początku:

Tu niedaleko na tym rozwidleniu w naszej wiosce myśmy po przybyciu niedługo krzyż postawili. Taki duży krzyż i był na nim napis: „Bogu – Polacy”. To było na pamiątkę tego, żeśmy tu szczęśliwie dotarli i tu żyjemy, i tu będziemy (Gerlich 1994, s. 41).

W PRL-owskiej społeczności wiejskiej przetrwały również i inne formy opisywanej przez Ludwika Stommę sakralizacji przestrzeni. Jedną z nich było nazewnictwo, które szczególną trwałość wykazywało na ziemiach dawnych (w zwyczajowych nazwach miejsc, np. Diabla Góra, wzgórze św. Floriana). W języku potocznym stale też obecne są zawierające aspekt sacrum nazwy roślin czy ziół. Przez wielu mieszkańców wsi do dziś przestrzeń jest sakralizowana także poprzez towarzyszący codziennym sytuacjom znak krzyża, czy też charakterystyczne, słowne pozdrowienie („Szczęść Boże”, „Niech będzie pochwalony”). Sakralizacja przestrzeni publicznej (i prywatnej) dokonywana była również poprzez zawieszane na ścianach obrazy i symbole religijne. Te ostatnie w latach pięćdziesiątych, a potem i sześćdziesiątych usuwane były z wiejskich szkół jako sprzeczne z nowym światopoglądem. Akt ten spotykał się często z wyrazistym oporem (zob. szerzej w rozdziale poświęconym religijności).

Zestaw sakralizowanych przestrzeni wzbogacały miejsca lokalnych cudów, cudownych uzdrowień i legendarnych zdarzeń. Dokonywana w ten sposób sakralizacja osady wiejskiej rzadziej spotykana była na ziemiach przyłączonych do Polski po 1945 r. Ewangelickie tradycje ziem zachodnich pozbawiały ich pejzaż przydrożnych kaplic. Te ostatnie z rozmaitych przyczyn rzadko stawiane były przez nowo osiadłych mieszkańców. Bogatsza w swych przejawach sakralizacja przestrzeni wsi ziem dawnych pozostawała w ścisłej relacji z zasiedziałością i tym samym dłuższym trwaniem pamięci o niezwykłych zna-

czeniu poszczególnych obszarów; nie zawsze pamięć ta sięgać musiała zamierzchłych czasów i przeszłych pokoleń. Niekiedy dotyczyć mogła ona także okresu II wojny światowej. Przykładem tego jest opowieść jednego z gospodarzy rolniczego miasteczka na Podlasiu, przez którego rodzinne gospodarstwo przebiegała w okresie okupacji niemieckiej linia frontu:

Jeden z Niemców, starszy wiekowo, przy jakiejś okazji zaczął rozmawiać z nim [ojcem – E.S.) i z czasem obaj trochę zaprzyjaźnili się. (...) Któregoś dnia ten Niemiec przyszedł do ojca o czwartej nad ranem, zaczął go budzić, kazał zabrać co może ze stodoły, uprząż, wóz, konia wyprowadzić, ponieważ oni odступują i jest rozkaz, aby to wszystko spalić (...) Jak już ten front [sowiecki – E.S.] przeszedł, to trzeba było sprzątnąć ciała, i ojciec pomagając przy tym, znalazł między innymi ciało tego zaprzyjaźnionego Niemca. W miejscu, w którym ich zakopali, potem posadzono las. Jak byłem dzieckiem, ojciec zawsze mi tłumaczył, aby w tamtym miejscu grzybów ani jagód nie zbierać. „Od tamtego miejsca nie ruszaj. To też byli ludzie” – mówił, jak już zacząłem gospodarzyć (J.W. – miejscowość G., województwo podlaskie, wywiad 2).

Nasuwa się oczywiście pytanie, czy to samo znaczenie i wynikający z niego stosunek do przestrzeni lasu podzielała cała miejscowa społeczność? Czy powaga i wyrażona przez rozmówcę ważność miejsca miały charakter osobisty, prywatny, czy też powszechniejszy, publiczny? Niezależnie od odpowiedzi ważne jest jednak to, że dla tego konkretnego mieszkańca – rolnika – ta konkretna przestrzeń była od czasów wojny przestrzenią szczególną, której pamięć i ważność chciał przekazać kolejnym pokoleniom. Niewykluczone bowiem, że w okolicach tej samej miejscowości inny las, skwer bądź miejsce szczególne było lub jest tak samo ważne dla innego mieszkańca. Zderzamy się tu zatem z niezwykle ważnym i wspominanym już we wstępie problemem skali. Na ile to, co jednostkowe i oryginalne, może stanowić o tym, co zbiorowe? Przytoczony przykład, choć nie pretenduje do uznania go za regułę, jest pewnym zobrazowaniem tendencji i zjawiska nadawania nowych znaczeń miejscom i przestrzeniom wskutek doświadczeń wojny i okupacji. W przypadku wspomnianego rolnika mamy też do czynienia ze zjawiskiem swoistej indywidualizacji przestrzeni publicznej.

1.1.5. Przestrzeń wspólna i jej odgórne zmiany

Opisywana wcześniej redukcja irracjonalnego lęku związanego z miejscami z jednej strony wiązała się z racjonalnością myślenia i poszerzającym się horyzontem wiedzy, z drugiej zaś stanowiła efekt zmian narzuconych z zewnątrz. Sami mieszkańcy wsi nierzadko pozostawali też bezradni wobec wymykających się ich kontroli przekształceń otaczającej przestrzeni. Warto bowiem pamiętać,

że o ile PGR-y tworzone były na bazie istniejących wcześniej wsi pofolwarczych i podworskich (Szpak 2005), o tyle powstające pod silną ekonomiczną i polityczną presją spółdzielnie produkcyjne tworzone z gospodarstw indywidualnych rozsadały wieś od wewnątrz na dwa odrębne, a w okresie lat czterdziestych i pięćdziesiątych często zantagonizowane obszary. Nowy przestrzenny porządek wsi dopełniała, korzystna dla spółdzielni, zamiana gruntów:

Tam się zapisał ojciec męża, ale my już tam nie chcieliśmy; to nas odcięli, żeby nas nie mieszać tam w środku tego pola (...) początkowo to lepszą my ziemię mieli, a później to nam dali gorszą tam, w klasie szóstej (M.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Odgórnie rozporządzanie lokalizacją uprawianej przez chłopów ziemi kontynuowane było również w latach siedemdziesiątych, gdy w zamiarze tworzenia jednolitego kompleksu ziemi uspołecznionej również dokonywano przesunięć w obszarach gospodarstw wiejskich:

[1975] Trzeba było rolnika przenieść, dać mu tytułem rekompensaty odpowiednią ilość ziemi w innym miejscu. W wyniku tej właśnie operacji 3 ha działka przylegająca do zabudowań Kruszyńskich, dzierżawiona przez nich i uprawiana przez 25 lat, stała się własnością innego rolnika (*Przegląd* 1975, nr 11, s. 5).

Opisana sytuacja to nie jedyny przykład ingerowania w dotychczasowy układ przestrzenny wsi. Socjalistyczne dążenia do budowy „lepszego” świata dotyczyły bowiem również środowiska naturalnego. Melioracje i związane z nią budowy zapór i kanałów (w tym osławiona przez propagandę budowa kanału Wieprz – Krzna²⁵) nie tylko zmieniały, ale także dezorganizowały rytm życia i przestrzeń wsi. Osuszanie wcześniej podmokłych łąk, pastwisk i trzęsawisk, zapoczątkowane w niektórych rejonach jeszcze przed I wojną światową (Aschenbrenner 2002, s. 19), różnie postrzegane było przez mieszkańców wsi. Nawet Tomasz Aschenbrenner – mieszkaniec dawnej podkrakowskiej wsi Biezanów – z wyraźną aprobatą wspominał przedwojenne uregulowanie biegu Drwiny, przed którym

na pastwiskach, po wiosennych roztopach grzęzło pasące się tu bydło i topiło, zapadając w bagnach (...) [tylko] czasem udawało się takie tonące sztuki wyciągnąć przy pomocy pawrozów lub łańcuchów, często jednak było już za późno i wydobywano już tylko martwe zwierzęta (tamże, s. 19),

nico dalej jednak pisał:

Wiśło kochana, gdzie się podział twój dawny kształt, twoje dawne, nieujarzmione nurty? Gdzie się podziały te tworzone przez Ciebie zatoczki, jeziora, bajorka?

²⁵ Zob. np. audycję Polskiego Radia *Tym żył świat* z 1954 r. relacjonującego budowę Kanału Wieprz–Krzna, <<http://www.polskieradio.pl/9/310/Artykul/226253,-Kanal-WieprzKrzna>>.

Gdzie te pokrywające Twój brzeg tajemnicze, gęste zarośla? (...) wszystko to rozumieć i wiem: tak być musi, ale dla mnie zmiana pięknej, tajemniczej, dzikiej rzeki moich lat studenckich w ciasne betonowe koryto jest czymś smutnym i bolesnym. Ujęto tę dumną królewską rzekę w sztywne karby betonowych ścian, zamknięto tamą, co spowodowało podniesienie jej poziomu o około 3 metry, stała się zindustrializowana, ujęta w karby, w zapory, ujarzmiona, posłuszna (tamże, s. 27).

Podobny stosunek do rzeki mieli także mieszkańcy innych wsi, ponieważ łączyła się ona silnie z ich dotychczasowym stylem życia. Narzucone wiejskim mieszkańcom zaburzanie ekosystemu wielokrotnie spotykało się z ich niezgodą i dezaprobatą. Wynikało ono często nie tyle z przywiązania do dotychczasowej sytuacji, ile z braku zaufania do państwowych wykonawców oraz lęku przed powtórzeniem sytuacji, o której niekiedy mówiły „chłopskie” gazety i radiowe audycje: przykładem takim była choćby wieś Baby w gminie Moszczenica, w której w 1986 r. rozpoczęto prace melioracyjne, jednak po kilku tygodniach przerwano je i zawieszono z powodu „braku maszyn oraz środków na ich naprawę” (APRW. *Rolniczy kwadrans*, 1988, sygn. 17695/II). Rozkopane pola, rowy i drogi uniemożliwiały przez przeszło dwa lata jakiekolwiek prace rolnicze, budząc jednocześnie coraz to większe rozgoryczenie i rozpacz rolników: „Mówię pani, jak przyszedłem w pole, to się popłakałem” (tamże).

Mieszkańcy podejmowali na własną rękę rozmaite próby opanowania sytuacji, zasypując wspólnie drogi, jeżdżąc do gminy z prośbami itp.:

Błagałam kierownika, żeby zasypał [rowy], bo nie mam jak przeprowadzić krów (...) [w końcu jednak] krowa wpadła do rowu, zmarnowała się i odszkodowanie [było] za małe, bo nie zwróciło się (tamże).

Inny przypadek opisywał korespondent *Gromady-Rolnika Polskiego* zamieszkały we wsi sąsiadującej z PGR-em (GRP 1970, nr 62, s. 4). Przeprowadzona na PGR-owskich polach wadliwa melioracja wylewającymi w okresie deszczy rowami przynosiła szkodę przede wszystkim indywidualnym właścicielom ziem graniczących z pechowym gospodarstwem państwowym. W nieco innej sytuacji byli ci, których wsie lub budynki, wskutek wojny i zmian powojennych, zniknęły z powierzchni ziemi. Tak niewątpliwie było w przypadku słynnej wsi Maniowy²⁶, ale również innych osad zalanych podczas budowy zbiorników wodnych. I choć w większości przypadków zalane wsie nie znajdują się w badanych przeze mnie rejonach, to jednak nie są też dla tych obszarów obojętne. Jak się bowiem okazuje, niekiedy zdesperowani utratą „włas-

²⁶ O wsi Maniowy napisano już wiele; w latach siedemdziesiątych powstawały o niej reportaże radiowe i filmowe, jak np. film dokumentalny *Zapora* z 1976 r., zrealizowany przez Irenę Kamieńską. Zalana wieś ma również swoją stronę internetową: www.nostalgalia.maniowy.net.

nej” ziemi mieszkańcy przenosili się na obszar ziem zachodnich. Niektórzy – tak jak wspomina jeden z moich zachodniopomorskich rozmówców, syn gospodarzy pochodzących z zalanej w 1968 r. wsi Solina – byli do takiej wędrówki również zmuszeni (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie). Tak jak mieszkańcy innych, nie tylko południowo-wschodnich wsi, przenosili się oni na nowe ziemie całymi rodzinami, tworząc na ziemiach odzyskanych, zamieszkiwanych często jeszcze przez ludność niemiecką, swoistego rodzaju „subwsie”. Klanowe lub sąsiedzkie osiedlanie się dotyczyło tam również Ukraińców przesiedlanych w ramach akcji „Wisła”. „Myśmy w takim kącie mieszkali, co sami Ukraińcy byli (...) ale język to był tam taki mieszany” (tenże).

Niezależnie od tego, czy byli oni przesiedlani przymusowo, czy migrowali dobrowolnie, u większości nowo osiedlających się chłopów silna była pamięć miejsca pochodzenia i dawnej rodzinnej przestrzeni życia. Nowe polnie-mieckie wioski odbierane były przez wielu jako dziwaczne, niezrozumiałe bądź zwyczajnie brzydkie.

Takie jakieś tutaj było niebogie, ta wioska, ten pruski mur, o co to, tylko glina i ten pruski mur; tam było tragicznie (M.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Zwykle pomimo początkowego niezadowolenia wiejscy migranci osiadali się w wybranej, choć może nie do końca akceptowanej osadzie. Rozdzieleni, podejmowali duży wysiłek w celu odszukania rozsianych po okolicy starych sąsiadów (M.P. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie). Niektórzy – najczęściej samotni i młodzi rolnicy – wędrowali dłużej, szukając dla siebie właściwego miejsca. Jak pokazują pamiętniki, czasami udawało im się odnaleźć namiastkę dawnego domu:

(...) zdawało mi się, że ta mazowiecka ziemia jest bliższa mnie, Wilnianinowi, niż Pomorze Zachodnie czy Olsztyńskie. Krajobraz pagórków piaszczystych, chłaków, słomianych strzech. Zrosłem się z tą ziemią na wieki, czuję, jakby to była moja rodzinna ziemia (Jagiello-Łysiowa 1967, s. 157).

Częściej przeważało trzymanie się swoich, wraz z którymi przeprowadzano się w nowe miejsca. Trwanie wśród nich nie zawsze jednak oznaczało tylko zacieśnianie więzi sąsiedzkich czy krewniaczych. Często bowiem wraz z całymi wioskami przenosiły się na ziemie zachodnie również ich wewnętrzne konflikty. Powolne zagospodarowywanie się było również poznawaniem nowej przestrzeni. Jednym z typowych mechanizmów jej osławiania było nazywanie, naznaczanie. Co ciekawe, w grupie zachodniopomorskich respondentów wspominali o tym głównie ci, dla których „nowy” obszar” pokrywał się jednocześnie z okresem dzieciństwa. To przede wszystkim oni wspominali zwy-

czajowe miejsca spotkań, zabaw, ważnych wydarzeń czy niekiedy również bardzo osobiste i intymne przestrzenie. Jedna z rozmówczyń wspominała: „Tam była nasza łąka... dziś po tylu latach to już pewnie zarosła” (G.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Nasuwa się oczywiście pytanie, czy dla pokolenia ich rodziców nowa przestrzeń do końca stanowiła przestrzeń obcą. O tym, że dla wielu tak było, świadczą przywoływane przez mieszkańców losy niektórych gospodarzy. Dla większości koniec lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte stanowiły swoisty czas próby. W tym okresie wielu gospodarzy, pomimo względnego ustatkowania się na ziemiach zachodnich, przy pierwszej możliwej okazji wracało w rodzinne strony. Ale były też inne postawy, np. dziadek mojej rozmówczyni, po kilku latach wspólnego gospodarzenia z synem na Pomorzu Zachodnim, powrócił do rodzinnej wioski w województwie łódzkim, po to by później co kilka miesięcy wracać do pozostałej na ziemiach zachodnich rodziny (tenże). To widoczne rozdarcie, skutkujące równoległym życiem w dwóch przestrzeniach, uwidaczniało trudny wybór między dwiema priorytetowymi wartościami wiejskiego życia: ojcowską ziemią i rodzinną wspólnotą.

1.2. Wiejskie stare i nowe pogranicza

Instytucje powstające po 1945 r. w sąsiedztwie przestrzeni wiejskich w różny sposób oddziaływały na zamieszkiwaną przez chłopów wieś, poszerzając granice przestrzeni codziennych kontaktów wiejskich.

Powołane do życia w 1948 r. PGR-y tworzone były zwykle na bazie dawnych wsi folwarcznych. Na ziemiach zachodnich częste były przypadki bezpośredniego sąsiedztwa czy wręcz przestrzennej koegzystencji wsi indywidualnych i gospodarstw państwowych. Wieś i PGR oddzielone były w takich przypadkach neutralną drogą, stawem lub zlokalizowane były na przeciwnych końcach wsi. Współpraca z tworzoną tuż obok PGR-em lub zatrudnienie w nim nie były jednak w żaden sposób wymagane. Nie oznacza to jednak, że ci sami gospodarze w latach pięćdziesiątych nie byli jednocześnie zmuszani bądź nakłaniani do współtworzenia spółdzielni produkcyjnych. Jak pokazuje choćby przykład badanych przeze mnie powiatów nowogardzkiego i gryfickiego, wielokrotnie PGR oraz RSP zlokalizowane były w tej samej miejscowości (np. Wyszobór). O sytuacji takiej wspominały również niektóre materiały źródłowe:

Mój starszy brat (...) ten co przez ścianę mieszka ze mną w ośmioraku, jest traktorystą w pegeerze. A siostra Jadwiga wraz z mężem pracuje w uspołecznionym rolnictwie. W innych domach podobnie. Ojciec sieje na własnym, a zięć na pe-

geerowskim. I żaden nie chce być gorszy od drugiego (Myśliwski, Szmajs 1975, s. 144).

Choć sytuacja współistnienia wszystkich trzech form gospodarki rolnej w jednej miejscowości zdarzała się stosunkowo rzadko, warto mieć jednak na uwadze i taką możliwość.

Do 1956 r. dużo częstsze było natomiast wyodrębnianie się w ramach wsi indywidualnej spółdzielni produkcyjnej. Tworzyła ją zwykle pod ekonomiczną lub polityczną presją jakaś część gospodarzy danej wsi. Obok presji i gróźb, dotyczących na przykład przyszłości chłopskich krewnych lub uczących się dzieci, niekiedy decyzja o członkostwie wymuszona była względami czysto pragmatycznymi²⁷. Jednak wbrew temu, o czym pisał cytowany wcześniej pamiętnikarz, w latach pięćdziesiątych bardzo często podział wiejskiej przestrzeni na wieś indywidualną i spółdzielczą (i/lub PGR-owską) pokrywał się z wewnętrznymi podziałami społecznymi. Zwłaszcza spółdzielnia produkcyjna dzieliła wieś i jej mieszkańców. Podziały mocno zaznaczały się jednak we wsiach dawnych, zamieszkanym przez dobrze i dłużej znającą się społeczność wiejską. Poza kwestią zbiorowej lojalności najważniejszą rolę odgrywała tam wymuszona i krzywdząca często rolników indywidualnych zamiana gruntów bądź też przeniesienie ich do innej części wsi.

Ważnym przestrzennym aspektem kolektywizacji była również powstająca niemal równolegle do spółdzielni produkcyjnej jej baza usługowa. W niedalekim sąsiedztwie (gminne miasteczko, większa wieś) powoływane były bowiem państwowe ośrodki maszynowe, zajmujące się przede wszystkim mechanizacją spółdzielni produkcyjnych. Ich tworzenie wiązało się niekiedy z brutalnością wobec gospodarzy osiadłych na planowanym pod POM obszarze (eksmisje, oskarżenia, procesy) (APSzOP, Sąd Grodzki w Nowogardzie 1945–1950 [1961], nr zespołu 294, sygn. 315, s. 1–11). Pomoc POM-ów do połowy lat pięćdziesiątych zarezerwowana była wyłącznie dla rolnictwa uspołecznionego. Formalna koegzystencja ośrodka maszynowego z okoliczną wsią była więc dość trudna. Jak pokazują źródła, stopniowo – także przed 1956 r. – udawało się wypracować niektórym ich pracownikom bardziej „pokojową” i nieformalną współpracę z okolicznymi gospodarzami. Jej konsekwencje prawne bywały jednak nieprzyjemne dla obu stron. W materiałach archiwalnych wielokrotnie napotykałam sprawy wytaczane pracownikom POM-ów w związku z ich z nielegalną, nocną pracą na polu gospodarzy indywidualnych:

²⁷ Opowiadał o nich jeden z moich rozmówców, wspominając choćby los chorego na gruźlicę znajomego rolnika, dla którego zapisanie się do RSP stanowiło jedyną szansę na uzyskanie ubezpieczenia i bezpłatne leczenie szpitalne (F.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

[1951] (...) w tym dniu pojechał orać w gromadzie traktorzysta Janek; [gdy] zdjął z traktora tabliczkę ZMP, tak ja go spytałem, po co zdejmuję. Wówczas ten traktorzysta oświadczył, że dzisiaj pojedziemy robić na prywatkę (tamże, sygn. 4464, s. 31).

O podobnej i także wiejsko-pegeerowskiej „współpracy” wspominali niekiedy moi rozmówcy. Niezwykle ciekawą kwestią są jednak relacje pomiędzy mieszkańcami wsi uspołdzielczonej oraz przestrzenią PGR-u. Ze wspomnień moich zachodniopomorskich rozmówców wyłania się obraz istniejącego i na tym pograniczu swoistego napięcia. Jedna z młodszych rozmówczyń wspominała na przykład swego ojca – członka spółdzielni produkcyjnej – który nielegalnie kosił trawę z PGR-owskich łąk, gdyż ta „i tak była niczyja” (G.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie). Państwowe gospodarstwa rolne budziły jednak mniejsze emocje niż spółdzielnie produkcyjne. Dużą rolę odgrywały ich lokalizacja, a także długoletnia trwałość. W latach sześćdziesiątych stanowiły one często miejsce podejmowania dorywczej i etatowej pracy przez synów lub córki mało- oraz średniorolnych chłopów. Jedna z wiejskich gospodyń Lubelszczyzny wspominała wręcz:

Pani kochana, i on opowiadał o tym (...) a ja mówię tak: wiesz, co? Ja to pojadę i ja zobaczę, nie chcę już nic, tylko zobaczyć, jak ten PGR wygląda (p. G. – miejscowość Ż., województwo lubelskie).

Zwykła ciekawość, chęć doświadczenia czegoś nowego, przygody pchała tę młodą mężatkę do wyjazdu. Choć rozczarowana pracą i PGR-owskimi warunkami życia – wspominała ten pobyt z radością. Inna mieszkanka tej samej wsi – prowadząca niewielkie gospodarstwo – w młodości spędziła kilkanaście miesięcy w PGR-ze odległym od domu o kilkadziesiąt kilometrów. Z kolei mieszkanka wsi zachodniopomorskiej sąsiadującej z PGR-em oddalonym od wsi o dwa kilometry wspominała:

Tak, tak... Myśmy tam do sklepu, chodziliśmy, bo to u nas nie było sklepu, to tam żeśmy byli, właśnie chodziliśmy, tam K. sprzedawała cały czas, w tym sklepie, później była ta, z Gryfic znowu, K., tak się tych ludzi znało, ale teraz to ja już mówię, do córki, kiedyś, że ja już ludzi nie znam ze S. [byłego PGR-u]. Absolutnie. Jeszcze tą S. i W., co widzę, ale tak to już tam ludzi nie znam. Kiedyś to się wszystko tych ludzi znało, bo to było wszystko, no takie były z mego wieku... (p. L. – miejscowość L., województwo zachodniopomorskie).

Wspomnienia cytowanej kobiety dotyczyły przede wszystkim lat osiemdziesiątych. W latach pięćdziesiątych relacje wiejsko-pegeerowskie układały się na ogół trudniej.

Wspomniane instytucje nie były jedynymi wchodzącymi w okresie powojennym w przestrzeń wsi. Ważną rolę odgrywały również powołane w 1957 r.

kółka rolnicze, stanowiące, w założeniu ich twórców, samorządowe organizacje chłopskie. Realizując ideę przedwojennych kółek rolniczych, początkowo powstawały one głównie we wsiach dawnych. Z dużą nieufnością i „pospółdzielnianym” lękiem podchodzono bowiem do nich we wsiach, w których istniały wcześniej spółdzielnie produkcyjne. W końcu lat sześćdziesiątych kółka rolnicze istniały jednak już w 87% sołectw w Polsce (zrzeszając 54% rolników) i zajmowały się w praktyce głównie świadczeniem usług maszynowo-transportowych oraz działalnością kulturalno-oświatową (Jezierski, Leszczyńska 2001, s. 515; zob. też: Śliwiński 1973, s. 59–64; Wszolek 1986, s. 35; Stępka 1990, s. 133–145). O powolnym tempie przyjmowania się w niektórych rejonach idei kółek wspominał w 1964 r. jeden z byłych rolników:

Kółko Rolnicze jeszcze nie jest [u nas] takie żywotne, bo ci lepsi gospodarze to myśleli, że to będą te kołchozy czy coś, a teraz to już tak coraz bardziej... zobaczylili, że na innych terenach te kółka są i im nie zabierają własności i mamy nadzieję, że przyjdą (APRW. *Przeciętność*, 1964, sygn. 5607/5).

Powstanie kółka we wsi w latach sześćdziesiątych nierzadko znacząco wpływało na jej funkcjonowanie. Wspierając działalność organizacji, takich jak choćby koła gospodyń wiejskich, podejmowały one niekiedy inicjatywy społeczne – konkursy, kursy gotowania, kroju, szycia. Dzięki nim powstawały również kluby i kawiarnie wiejskie, organizowano wycieczki, wyjazdy itp. Ważną rolę odgrywał zakupywany i gromadzony przez kółka sprzęt rolniczy, wypożyczany ich członkom. Powolne przekonywanie się chłopów do kółek załamało się jednak w latach siedemdziesiątych, gdy w wyniku powołania SKR zarządzanie ich działalnością przeszło z rąk chłopów w ręce urzędników. Owocowało to stopniowym upaństwowianiem kółek, oddalaniem się od nich wcześniejszej bazy maszynowej, utratą siedziby oraz malejącym wpływem indywidualnych rolników na podejmowaną przez kółka działalność.

Poza kółkami rolniczymi, POM-ami, PGR-ami i RSP ważną rolę w życiu wsi odgrywały również powołane w 1947 r. gminne spółdzielnie „Samopomoc Chłopska” – zwane potocznie „geesami” (Gawiński 2007; Chyra-Rolicz 2002, s. 103–119). Zlokalizowane były one zwykle w pobliskim mieście gminnym i pośredniczyły między rolnikami indywidualnymi i państwowym przemysłem przetwórczym (zajmowały się skupem produktów rolnych, a od lat pięćdziesiątych również produkcją). W latach sześćdziesiątych współpracowały one zwłaszcza z kółkami rolniczymi, informując te ostatnie o możliwościach zaopatrywania rolników w artykuły i środki produkcji rolnej oraz części zamienne. Lokalizacja GS-u wyznaczała w przypadku gospodarzy indywidualnych ważną granicę przestrzenną i – jak pokażę za chwilę – również czasową. Do

GS-u jeżdżono bowiem często choćby po to, by odstawić obowiązkowe dostawy, sprzedać bądź zakupić inwentarz, produkty rolne itp.

W horyzoncie przestrzennym mieszkańca wsi powojennej ważnym obszarem i jednocześnie punktem odniesienia było również pobliskie miasteczko. Podobnie jak przed wojną stanowiło ono miejsce lokalnych targów. W przestrzeni miasta zlokalizowane były dodatkowo władze administracyjne, a także od lat siedemdziesiątych coraz częściej odwiedzane przez ludność wiejską (w porównaniu z początkiem XX w.) lecznica i szpital (izba porodowa itp.). Pomimo „skraccającego się” dzięki motoryzacji i środkom komunikacji PKS dystansu przestrzennego między miastem i wsią wciąż bardzo znaczący był dystans społeczno-kulturowy. Wspominane w pamiętnikach i reportażach miasto kojarzyło się bowiem mieszkańcom wsi ze swoistym ekskluzywizmem, którego doświadczali oni w różnych sytuacjach. O powszechności tego skojarzenia świadczy choćby to, że podobne do poniższego wspomnienia przewijają się niemal przez każde z przeglądanych źródeł:

Chłop ze wsi jest w biurze czy prawie każdej instytucji źle i niegrzecznie załatwiany. A tylko dlatego, że ma spracowane ręce i nie umie się dobrze wyśłowić, podpisze w niewłaściwym miejscu itp. Słyszy się często w sklepie, jak klientki z miasta twierdzą, że to wszystko wieś wykupiła – te chamy itp. A czy wieś to nie ma prawa kupić? (...) Kiedyś w kinie „Sybilla” był występ zespołu, nie pamiętam już jakiego, a na sali znajdowała się kobieta ze wsi w butach, tzw. oficerkach. Siedziała na ławce, obok niej było dużo miejsca. Przyszło towarzystwo z Puław, jedna z pań powiedziała do tej kobiety ze wsi: „Niech się pani posunie, przyszła ze wsi i gnój jej śmierdzi z butów” (Jagiello-Łysiowa, Jakubczak 1967, s. 331).

Istniejące w całym okresie PRL-u silne wiejsko-miejskie napięcie niezwykle dobitnie, choć i karykaturalnie przedstawił Andrzej Kondratiuk w jednej ze scen filmu *Czy jest tu panna na wydaniu*. Jedna z bohaterek pyta starającego się o jej względy mieszkańca wsi wprost: „Czy jesteś za miastem, czy za wsią?”.

Niezależnie jednak od żywionych uprzedzeń miasto – w PRL-owskiej gospodarce niedoborów – stanowiło wciąż ważny dla wsi, choć od końca lat czterdziestych również nielegalny rynek zbytu. Zwiększał się on w okresach aprowizacyjnych kryzysów, co miało też swój wyraźny aspekt przestrzenny. W okresie wzmożonej kontroli lat pięćdziesiątych i działania Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym „pociągi i furmanki chłopskie zmierzające do miast były kontrolowane w poszukiwaniu szmuglowanych produktów rolnych” (Jarosz 2000b, s. 29). Od lat pięćdziesiątych zlokalizowane w okolicach większych miast ośrodki wiejskie, trudniące się nielegalnym ubojem, zamieniały się w swoiste zaplecza aprowizacyjne dla mieszkańców miast. Takimi stawały się nie tylko wsie, ale często także inkorporowane do miast podmiejskie osady, a także zdominowane przez lud-

ność rolniczą małe miasteczka (zwłaszcza w Polsce południowo-wschodniej) (np. APL, Sąd Powiatowy w Lubartowie [1942] 1950–1967, nr zespołu 887, sygn. 8/51, s. 7–8). W latach osiemdziesiątych nierzadko lepiej prosperujący gospodarze posiadali w kilku okolicznych miastach stałą klientelę (zob. np. GRP 1984, nr 92, s. 3).

Szczególnie ważnym miejscem w relacji miasto – wieś był oczywiście targ. Tak wspominał go jeden z moich rozmówców:

Na targ zawsze przemycano trochę towarów, które były trudne do kupienia w sklepie. Takie trudniejsze tematy załatwiano na targu. Na przykład nigdzie nie można było kupić cielęcego mięsa. Cielak miał być wychowany na krowę albo sprzedany do specjalnych zakładów, żeby sekretarz miał cielęcinę. Moja matka wchodziła w temat z sąsiadką i handlowały cielęciną. Chłop przywoził cielaka na targ, kupowały kobiety, a miejscowy naród, szczególnie inteligencja – nauczyciele, aptekarz, lekarz – kupowali. Na targu to było możliwe.

Zboża na przykład nie wolno było wywieźć na targ, bo były magazyny do tego. Ale ludzie wozili i sprzedawali. Taki był targ: nielegalny, ale publiczny. Mięso milicja często wynajdywała. W tym u mnie. Już kobiety prawie mięso ważyły, a milicja wchodzi. Sąsiedzi życzliwi – dużo było takich. Zabrali, nie było zysku, a pieniądze stracone. Ale ludzie się nie poddawali (J.W. – miejscowość G., województwo podlaskie, wywiad 1).

Nie zawsze jednak inicjatywa handlu leżała po stronie mieszkańców wsi. W latach pięćdziesiątych rozwijały się nielegalne formy wymiany towarowej – na spędach, w punktach skupu zwierząt rzeźnych pojawiali się bowiem po tępieni przez władze „spekulanci”, którzy wykupywali część przywiezionego przez chłopów żywca (Jarosz 2000b, s. 28). Ważnymi pośrednikami w wiejsko-miejskim handlu przez cały okres PRL-u były również żony kolejarzy, które dysponując możliwością bezpłatnych podróży, przewoziły zakupione u rolników towary do ośrodków miejskich.

1.3. Przestrzeń najbliższa

Najbliższą przestrzenią w życiu codziennym wiejskiego chłopą był obszar indywidualnego gospodarstwa, a więc dom, zagroda oraz zlokalizowane nie zawsze w bezpośrednim ich sąsiedztwie chłopskie pola i łąki. Wojna, okupacja, a potem także parcelacja ziem wywarły szczególnie duży wpływ na oblicze i kształt wiejskiej zagrody. W najlepszej sytuacji byli oczywiście ci chłopci, którzy przetrwali wojnę w rodzinnych wsiach lub okolicach i których zabudowania pozostały nienaruszone przez działania zbrojne. Wysiedleni lub zmuszeni do ucieczki z rodzinnych wsi tuż po wojnie, za wszelką cenę dążyli do powrotu. Wielu zastało tam dość dobrze zachowane zabudowania. Lecz nie

wszystkim powracającym sprzyjało szczęście. Czasem bowiem, pomimo że rodzinna wieś zachowała się w stanie niemal nienaruszonym, odzyskanie własnego gospodarstwa czy domu nie było już takie proste. Tak swoje zmagania opisywał na początku 1951 r. chłop z Sierakowa:

W roku 1945 podczas działań wojennych rodzina moja została ewakuowana przez władze hitlerowskie w głąb Niemiec. (...) wróciliśmy do Sierakowa, lecz na moim gospodarstwie był osiedlony repatriant ze wschodu, a ja zamieszkałem jako lokator u moich sąsiadów. Pomimo otrzymania obywatelstwa polskiego w roku 1947 gospodarstwo nie zostało mi zwrócone, tylko załączone do zapasu ziemi. Starałem się o moje gospodarstwo kilkakrotnie, lecz nie mogę go otrzymać z powrotem i jest mi bardzo przykro (...) a tym więcej jest mi przykro, że u nas w Sierakowie zostałem sam jeden bez gospodarstwa, choć przybyłem pierwszy (AAN, Ministerstwo Rolnictwa i Reform Rolnych w Warszawie 1945–1951, nr zespołu 162, sygn. II 1724, s. 12).

Własny, chociaż często stary i zniszczony dom miał – nie tylko pod względem materialnym, ale przede wszystkim emocjonalnym – niezwykle dużą wartość dla powracających z wojennej tułaczki chłopów. Opisywali to wielokrotnie w swych wspomnieniach pamiętnikarze:

Rodzice dowiedzieli się, że nasz dom był rozebrany i postawiony w sąsiedniej wsi. Tatuś odnalazł dom i poprosił sąsiadów, którzy mieli konie, aby pomogli przywieźć, by zdążyć przed zimą wybudować (...) (Gałąj 1986, s. 66).

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych domy budowane były zwykle na dawnych fundamentach – na wzór i podobieństwo istniejącego wcześniej budynku. Na ziemiach dawnych, nie tylko z racji braków materiałowych, remontowane lub odbudowywane domy w dalszym ciągu pokrywano strzechą. Oficjalne i dość rygorystycznie przestrzegane zakaz ich stosowania i nakaz wymiany wprowadzone zostały w całej Polsce dopiero w latach siedemdziesiątych.

Tym, co charakteryzowało odbudowywane, czy też remontowane po wojnie budynki, było wyraźne oddzielanie przestrzeni mieszkania i pomieszczeń gospodarczych. Choć ta tendencja zapoczątkowana została jeszcze w okresie międzywojennym, to do 1939 r. domy takie – zwłaszcza w rejonie wschodnim – nie stanowiły jeszcze większości (Żarnowski 1973, s. 154)²⁸. Wspominał je mieszkaniec ówczesnej wsi podkrakowskiej:

W samym Biezanowie nie było już kurnych chat, ale jeszcze na przysiółkach biezanowskich, w Czarnochowicach, i na Kaimie widziałem chałupy bez kominów, gdzie dym po prostu wychodził drzwiami i oknami, natomiast dużo było domów, gdzie w tym samym budynku obok izby mieszkalnej mieściła się stajnia dla koni,

²⁸ O dominującej tendencji rozdzielania przestrzeni domu i zabudowań gospodarskich wspominał również M.A. Nowak (1974, s. 102).

obora dla krowy lub chlewik dla świń i miejsce dla drobiu (Aschenbrenner 2002, s. 49).

Tendencja do oddzielania przestrzeni mieszkalnej i gospodarczej spotykana była przed wojną na wsi pomorskiej i wielkopolskiej, odbiegających pod względem cywilizacyjnym od pozostałych obszarów Polski. Nie stanowiła więc ona tylko wyrazu przemian powojennych. Odzwierciedlała jednak niewątpliwie ważny świadomościowy proces rozdzielania przestrzeni pracy i życia rodzinnego²⁹.

Budowane w kilku- i kilkunastometrowym oddaleniu od domu zabudowania gospodarcze uwalniały w znacznym stopniu obszar domu z czynności *stricte* gospodarczych, tj. przygotowywania żywności dla hodowanych zwierząt, przechowywania produktów rolnych, narzędzi itp. Dom pozostawał często również wolny od obecności zwierząt – po kuchni przemykały jedynie, od czasu do czasu, koty lub psy. Lecz, co warto podkreślić, ich właściwe miejsce zwykle znajdowało się poza budynkiem mieszkalnym. Zresztą do dziś w murach domu akceptowalna jest jedynie tymczasowa obecność zwierząt (np. piśklat tuż po wykluciu).

Nie oznacza to oczywiście, iż dom stawał się od razu miejscem zupełnie wolnym od pracy i gospodarczych obowiązków. Jednak dzięki tej nieznacznej odrębności wykształcał się, moim zdaniem, ważny i dostrzegany zwłaszcza u młodego pokolenia lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych rosnący dystans domowników w stosunku do wykonywanej pracy. Oczywiście ów powiększający się dystans był zarazem wsparty innymi, zewnętrznymi czynnikami. Był on również odwrotnie proporcjonalny do wieku i odpowiedzialności użytkowników za gospodarstwo.

Pomimo wyraźnego oddzielenia przestrzeni mieszkalnej i gospodarczej w obszarze samej zagrody trudno było „uciec” od przestrzeni pracy. Na tę ostatnią składały się bowiem dostrzegane z okien domostwa i dobudowywane stopniowo: stodoła, obora, stajnia, chlewik, kurnik, szopy, sad i/lub ogródek. Obraz ten wraz z upowszechnieniem pojazdów mechanicznych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dopełniały niekiedy prowizoryczne garaże (często jednak ciągnik lub motocykl przechowywany był w obszernej stodole). Ważnym obszarem pracy była również prywatna działka, pole, oddzielone zwykle od zabudowań o kilkaset metrów. Z pracą wiązała się też przestrzeń

²⁹ Wyjątkiem był tu czas wojny oraz tuż powojennego chaosu, gdy – jak pokazuje Marcin Zaremba – dla bezpieczeństwa indywidualnego mienia (i szczególnie cennego wówczas inwentarza żywego) celowo na noc wprowadzano do mieszkań zwierzęta gospodarskie lub nocowano w stajni lub oborze (Zaremba 2012, s. 333).

lasu, zarówno państwowego, jak i prywatnego, a także pobliskie łąki i pastwiska, na których odbywał się wypas gospodarskiego bydła.

Tak zakreślona przestrzeń wiejskiego domu była otwarta na pozostałych mieszkańców wsi. Z uwagi na tę otwartość na krewnych i sąsiadów przez wielu badaczy wsi nie jest uznawana za przestrzeń prywatną. Nawet jeśli nią nie jest – z czym w kontekście wsi powojennej można jednak polemizować – to nie da się ukryć, iż sam fakt samodzielnego kreowania tej przestrzeni stanowił dla mieszkańców wsi sprawę niezwykle ważną. O ile w latach czterdziestych i pięćdziesiątych ważność tę możemy tłumaczyć względami materialnymi, o tyle na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wiązała się ona silnie z poczuciem wewnętrznej niezależności i kontroli nad własnym losem. Najsilniej waga domu i własnej oswojonej przestrzeni dawała o sobie znać w sytuacjach straty i konieczności jego opuszczenia. Ze zrozumiałych względów rozstanie z przestrzenią domu najsilniej odczuwali ludzie starsi. Chłopom często trudno było wyobrazić sobie życie w niewzniesionym własnymi rękami domu. Świadczy o tym na przykład wypowiedź jednego z mieszkańców zalewanej wsi Maniowy:

Obiecują, że nam porobią wodę, wodociągi, wszystko... przepraszam bardzo, takiej roboty niech nikt nie obiecuje, bo my se sami wybudujemy wszystko, żeby nam tylko pozwolili, gdzie my się chcemy wybudować... na własnym, na swoim się chcemy wybudować! (...) i tak powiem prawdę (...) ja się w Polsce ukocił i w Polsce chcę zdechnąć, ino na swojej ojczyźnie, na swoim polu! (APRW. *Dokument wielkiej budowy – odrywani od ziemi*, 1969, sygn. 3298/4).

Podobną postawę wobec domu rodzinnego wyrażali przesiedlani na ziemie zachodnie mieszkańcy wsi południowo-wschodniej Polski. Większość, zwłaszcza tych, którzy migrowali dobrowolnie, stopniowo akceptowała nową zagrodę i dom. Niektórzy, jak wspominałam wcześniej, po kilkuletniej bytności powracali jednak w dawne strony. Powroty na rodzinne ziemie dostrzegane były również wśród chłopów, których wsie inkorporowano do miast lub którzy na starość znaleźli się w miejskim domu starców.

Taki np. Tadeusz Jantolczak. Ma 90 lat, jest zupełnie głuchy, ale krzepki, z werwą jeszcze. Rok czekał na swoją kolejkę do – jak on to mówi – „przytułku” w Białymstoku. Teraz regularnie raz w miesiącu znika z zakładu. Dyrektor wie, gdzie go szukać. Znajdują go wynędzniałego i wygłodniałego zawsze w tym samym miejscu. Siedzi na łące pod drzewem i coś nuci cichutko. Tuż obok tak niedawno stała jeszcze jego chałupa. Teraz widać resztki zmurszałej rudery. „Ziemie miałem dużo – opowiada Jantolczak – Panem byłem w okolicy” (*Przyjaciółka* 1978, nr 5, s. 8).

Utrata domu nie zawsze stanowiła decyzję niezależną od woli właścicieli. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w starzejących się wsiach dość

częstą sytuacją było oddawanie przez chłopów użytkowanej ziemi w zamian za rentę. Często wraz z gospodarstwem trzeba było również oddać także budynek mieszkalny. I choć wielokrotnie formalnie, podpisując akt zrzeczenia się majątku, chłopci godzili się na oddanie domu, to jednak – co pokazują zarówno materiały archiwalne, jak i reportaże prasowe – w rzeczywistości wywoływało to wiele problemów. Widzimy je choćby w zmaganiach młodej wiejskiej rodziny, która w 1974 r. postanowiła kupić jedno z okolicznych, upadłych gospodarstw:

Bank poszedł młodym rolnikom na rękę. Wkrótce stali się właścicielami gospodarstwa w S. Niestety radość z nowego nabytku nie trwała długo. Gdy chcieli wprowadzić się do nowo nabytej zagrody, którą kupili przecież wraz z zabudowaniami, zastali tam poprzednich właścicieli, którzy oświadczyli: ziemia wasza, róbcie z nią, co chcecie, ale z domu się nie ruszymy. Nie pomogły tłumaczenia. Dawni właściciele gospodarstwa nie skorzystali z proponowanego im przez Urząd Gminy w Z. mieszkania zastępczego należącego do Zarządu Lasów Państwowych, ani z żadnego innego. Przeprowadzić się nigdzie nie chcą; a to im za daleko, a to niewygodne połączenia autobusowe... Nowym właścicielom gospodarstwa nie płacą też komornego (GRP 1974, nr 11, s. 5).

Opisany przypadek nie był wyjątkiem. W latach siedemdziesiątych podobne sytuacje stanowiły jeden z najczęstszych problemów władz gminnych, przesłuszający się jednocześnie na relacje sąsiedzkie.

Naczelnik gminy (...) i z-ca kierownika Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa Urzędu Powiatowego w Brodnicy (...) mają i z innymi gospodarzami podobnie przykre doświadczenia. Podają przykłady: Roman Trachel ze wsi Żmijewko nabył 13-hektarowe gospodarstwo należące do PFZ. Poprzedni jego właściciel Bronisław S., który zadłużył ziemię na sumę ok. 200 tys. zł, do dnia dzisiejszego nie chce opuścić zajmowanych budynków. W tym gospodarstwie bójką są na porządku dziennym i ciągle musi interweniować milicja. Podobnie we wsi Bug Góralski. Aniela G., której zadłużone gospodarstwo zostało przejęte przez skarb państwa, utrudnia przekazanie go nowemu właścicielowi, nie chcąc opuścić zajmowanych zabudowań. Tymczasem ziemia od wielu lat leży tam odłogiem, niszczyją budynki, straty idą w tysiące (tamże).

Z perspektywy współczesnego mieszkańca miasta opisane wyżej zachowania nie budzą być może zdziwienia. Dom jest przecież dla wszystkich przestrzenią najbliższą, z którą tak trudno się rozstać i do której wciąż się powraca. W przypadku PRL-owskiej wsi dom nabierał dodatkowego jeszcze znaczenia. Na wsi od zawsze nie tyle budynek, ile dziedziczona ziemia stanowiła przestrzeń najważniejszą. Komunistyczna polityka rolna, parcelacja oraz opisywane wyżej przesunięcia i zamiany gruntów, a także – zwłaszcza w latach pięćdziesiątych – utrudnienia w gospodarowaniu zmieniały jednak stosunek do ziemi. Choć zie-

nia i gospodarstwo jako główni „żywiciele” rodziny wiejskiej stanowiły nadal, także w przypadku rodzin chłoporobotniczych, ważne obszary życia, to jednak coraz większe znaczenie zyskiwał wybudowany siłami rodziny dom. Stanowić on zaczął właściwie ostatni bastion, gdzie granice oddziaływania władz wyznaczał sam chłop – właściciel. Do lat sześćdziesiątych czasami pozbawiona racjonalnych podstaw niezgoda na cywilizacyjne zmiany (zainstalowanie elektryczności, zbudowanie komina czy umieszczenie piorunochronu) mogła narazić gospodarza na straty (np. grzywny), jednak nie wiązała się z żadnym przymusem zewnętrznym. Dawała tym samym tak ważne dla tożsamości chłopca poczucie wewnętrznej niezależności, kontroli i wpływu.

Jednak i ta przestrzeń od lat sześćdziesiątych nie mogła uchronić się przed wpływami zewnętrznymi. W takim kontekście bardziej zrozumiałe stają się, opisywane często w prasie i listach, chłopskie sprzeciwy wobec narzuconego planu zagospodarowania przestrzeni wsi. Budowa domu od tego czasu – nawet przy pełnym nakładzie środków własnych – również stanowić zaczęła poważny problem. Budynek nie mógł być bowiem wzniesiony w dowolnym przez chłopca miejscu, a jego postawienie wymagało wielu zezwoleń i konsultacji. Choć w listach chłopów pojawiało się wiele narzekań, to jednak nie pozostawali oni bierni. Nierzadko dopinali swego, wbrew wprowadzanym przepisom. Lokalizacja domu nie stanowiła większego problemu, w sytuacji gdy nowy budynek stawiano na miejscu starego. Zburzenie starego, zwykle drewnianego domu nie przychodziło jednak łatwo. Z jednej strony służył on w okresie budowy nowego domu za miejsce zamieszkania. Z drugiej strony, niezależne od swego stanu, nawet gdy obok niego istniał już nowy budynek, stary dom stanowił wciąż ważne emocjonalnie miejsce. Niezamieszkiwany jednak, powoli niszczał i niczym żywa istota „umierał”:

Drewniane domki (...) nikną dziś wśród nowych domów budowanych z cegły, często piętrowych. Chowają się one, jakby się wstydziły swej starości i swej prostoty w porównaniu do budowli wnoszonych według najnowszych stylów i wymagań, pięknie siatką ogrodzonych. Takim właśnie typowym przykładem jest dom Struśki, czyli była „nasza chałupa”. Została zasłonięta całkowicie przez nową budowlę z cegły, przeznaczona na budynek gospodarczy, na spichlerz na zboże, ziemniaki itp. Staruszka pochyliła się do upadku, jakby jej było bardzo smutno, że już nie ogrzewa swymi ścianami miłych ludzi, potem się jeszcze bardziej w ziemię zapadła, aż wreszcie w roku 1959 doczekała się swego końca, bowiem uległa całkowitemu rozebraniu (Aschenbrenner 2002, s. 30).

W krajobrazie wsi od końca lat pięćdziesiątych (po okresie październikowym) w wielu gospodarstwach nakreślony przez T. Aschenbrennera obraz był codziennością. Dla odwiedzających te wsie badaczy (etnologów) stanowił on często przejmującą, materialną metaforę dokonujących się na wsi zmian.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że szczególnie w latach sześćdziesiątych budowa nowych, murowanych i bardziej okazałych domów charakterystyczna była głównie dla zaopatrzonych w dodatkowe, pozarolnicze źródła dochodów rodzin chłoporobotniczych. Wspominał o tym również Waław Daruk, piszący swój pamiętnik właśnie w końcu lat sześćdziesiątych:

Kto więc się budoje z rozmachem? Kto kupuje motocykle czy syrenki na wsi? Ano ci, którzy mają źródła dodatkowego dochodu pozarolniczego, a takich, ogólnie mówiąc, wieś polska liczy około 50%. Ci, którzy budują ze środków własnych, pogorzelnicy i korzystający z kredytów państwa – budują słabiej, gorzej, a nade wszystko dłużej. A sprawa budownictwa na wsi ma jeszcze jeden aspekt w dobie wyludnienia się wsi. Chłop, który się budoje, nie może prowadzić jednocześnie produkcji na takim poziomie, jak powinien. Trudności w uzyskaniu budulca, zbiurokratyzowane formy wydawania zezwoleń budowlanych przez powiatowe wydziały architektury, wędrówki i pielgrzymki za gwoździem, papą, zleceniem, zezwoleniem, planem, rzemieślnikiem, nie mówiąc już o trudnościach transportowych, i chroniczne lekceważenie chłopskiego czasu, trudu, pieniędzy i zdrowia pochłania tyle dni i tygodni, że budujący się chłop z konieczności zaniedbuje swój warsztat pracy (Daruk 1973, s. 227).

Podkreślane przez W. Daruka zróżnicowanie wiejskich zagrod na indywidualne i chłoporobotnicze pokazuje jeszcze jeden sposób społeczno-przestrzennego podziału powojennej wsi. Lokalizacja domu – jak wskazuje przytoczony opis – nie stanowiła jednak jedynego problemu wiejskiego budownictwa indywidualnego. Od lat sześćdziesiątych zezwolenie na budowę wymagało również akceptacji planu architektonicznego budynku. W urzędach preferowane były formy dwu-, trzykondygnacyjne z płaskimi dachami o architekturze coraz luźniej związanej z charakterem wsi i krajobrazu. Choć „kłuły one w oczy” mieszkańców wsi, to od ich przyjęcia uzależniano pozwolenie na budowę. Również i w tym przypadku udawało się rozmaitymi sposobami obchodzić narzucone ogólnie przepisy. Najczęściej stosowano zwyczajnie metodę faktów dokonanych – a za niezgodne z projektami dachy spadowe i podpiwniczenia płacono jednorazowe kary.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych budowa domu zwykle łączyła się też z rzadko spotykaną wcześniej potrzebą komfortu i wygody, która w dobie korzystnych często dla większych gospodarzy kredytów nie dotyczyła już tylko rodzin chłoporobotniczych.

Jak pokazuje Mirosław Górczyca, na wsi w latach 1970–1988 wyraźnie poprawiał się stan wyposażenia mieszkań. Odnotowywano wzrost gospodarstw korzystających z sieci wodociągowej (o 52%), WC (o 41%), ciepłej wody (o 49%), gazu z sieci (o 4%) czy centralnego ogrzewania (o 35%). Nastąpił znaczny, choć nierównomierny wzrost udziału mieszkań z kompletem insta-

lacji – w 1978 r. w miastach było ich 50,25%, na wsi – 6,7%, przy niewystępowaniu ich w 9,3% lokali w miastach i 55,25% na wsi. Dziesięć lat później – w 1988 r. – w miastach 66,3% mieszkań wyposażonych było w komplet instalacji, na wsi – 19,6%. Żadnych instalacji w tym czasie nie posiadało w miastach już tylko 3,7% lokali, zaś na wsi – 19,6% (Gorczyca 1992, s. 86; Andrzejewski 1987, s. 168–169, 314).

Zaznaczająca się w źródłach i przywoływanych badaniach potrzeba materialnych udogodnień nie stanowiła jedynie biernego naśladowania miejskich wzorów życia. Potrzeba i dawane sobie przez mieszkańców wsi prawo do wygodnego życia nie narodziły się jednak od razu. Dojrzewały one w trudach lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a więc w okresie, gdy wieś poddawana była odgórnym przekształceniom związanym zarówno z opisywanym wcześniej tworzeniem spółdzielni produkcyjnych, jak i melioracjami, elektryfikacją, a w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych również (rzadziej) kanalizacją wodociagową.

O trudnym dojrzewaniu do wygod świadczą choćby reakcje wiejskich mieszkańców wobec elektryfikacji. Wyrażany przez wielu z nich w latach pięćdziesiątych i w początku lat sześćdziesiątych opór miał w ich świadomości swoje uzasadnienie. Nie był oporem dla zasady i nie musiał też wynikać wyłącznie z wierności wobec społecznego porządku przodków czy przywiązania do tradycji. Sprzeciw – zarówno ten, jak i w przypadku wielu innych nowinek cywilizacyjnych – wynikał głównie z lęku związanego z niewiedzą, a także z braku zaufania do pomysłodawców i wykonawców. Elektryfikacja wymagała też nierzadko pokrycia części kosztów przez mieszkańców wsi. Zmuszeni byli oni również do podpisania stosownej deklaracji, która w latach pięćdziesiątych kojarzyła się często z procedurami tworzenia spółdzielni produkcyjnych. Minimalizowaniu lęku nie sprzyjało też to, iż przeciąganie linii wysokiego napięcia odbywało się często kosztem fragmentu chłopskiej działki, na której stawiano słupy. Walka zdesperowanych kobiet z monterami o te skrawki ziemi stanowiła zresztą szczególnie często wykorzystywany obraz w satyrze prasowej oraz filmie (np. w pierwszym odcinku serialu *Daleko od szosy*). W rzeczywistości jednak sprzeciw wobec podłączenia światła nie przybierał charakteru tak dramatycznego. Zwykle też nie dotyczył całej wsi. Jeśli się już pojawiał, to rozładowywany był oddolnie przez nastawioną pozytywnie do zmian pozostałą część wioskowej społeczności. W sytuacji konfliktu interesów posuwało się do różnych wybiegów. Jeden dość niekonwencjonalny sposób opisuje mieszkaniec wsi Naprawa:

Bo niektórzy starsi ludzie to nie chcieli światła, to ja [ówczesny działacz ZMP] załatwiłem z komendantem milicji w Jordanowie, że ich na chwilę zatrzymano na

posterunku w Jordanowie – bo oni powiedzieli, że nie chcą światła i tyle років przeżyli, to im się teraz będą oczy psuli. Ale potem się przekonali... (APRW. *Sprawy codzienne – dwa oblicza*, 1978, sygn. 15187).

W prasie z lat pięćdziesiątych znaleźć możemy również wzmianki wskazujące na opór bierny, przejawiający się jak we wsi Podgórze w powiecie łomżyńskim brakiem pomocy (nocleg, wyżywienie) i zainteresowania działalnością miejscowych monterów (GRP 1958, nr 91, s. 3). Niewykluczone jednak, że opisywana w ten sposób społeczność wiejska, obojętna nie tyle wobec elektryfikacji, co mająca na uwadze problem zakwaterowania monterów, stanowić miała swoisty antyprzykład dla kolejnych elektryfikowanych wsi. Z analizy zgromadzonych materiałów wnioskować można bowiem, iż w latach pięćdziesiątych podłączenie światła z rzadka i tylko na samym początku spotykało się ze sprzeciwem lub oporem. W tych przypadkach, gdy ów sprzeciw się pojawiał, poza lękiem wynikającym z nieufności i niewiedzy ważną rolę mogła odgrywać wspomniana wcześniej, zrozumiała, choć nieuświadomiana przez chłopów potrzeba wpływu i sprawowania kontroli nad własnym terytorium. Elektryfikacja mogła być bowiem postrzegana jako kolejna odgórnie narzucona zmiana, o której pisano i wygłaszano pogadanki. Sprzeciw – przy świadomości własnej podmiotowości – stanowić mógł w tej sytuacji swoistą kompensację w relacjach z władzą. Jest to oczywiście jedynie teza, która być może warta jest weryfikacji.

W większości przypadków podłączenie światła w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych było coraz silniej oczekiwane. Postępowały w tym okresie również dość dynamicznie prace elektryfikacyjne. Według danych z 1974 r., w tym czasie blisko 90% domów wiejskich było już zelektryfikowanych. Jednak jedynie 12% z nich zaopatrzonych było w sieć wodno-kanalizacyjną. Ten niewielki stosunkowo procent stanowił po części konsekwencję postępującego starzenia się wsi. Pozostający na gospodarce i w wiejskim domu starzy rodzice nie odczuwali bowiem silnej potrzeby poprawy jakości życia. Nie wynikało to raczej z tradycjonalizmu, lecz z charakterystycznego dla wielu starzejących się na wsi rodziców samoograniczenia swych potrzeb w związku z malejącą wraz ze spadkiem wydajności pracy dochodowością gospodarstwa. Dużym utrudnieniem była również związana z pozwoleniami biurokracja. Były jednak i takie argumenty za założeniem wodociągu, które przekonywały również starzejących się rodziców:

[Mąż] przyszedł do domu i mówi tak: (...) ja tylko tu będę najgorszym dziadem? Bo pół gminy zakłada wodę (...) i dopiero żeśmy zakładali (P.G. – miejscowość Ż., województwo lubelskie).

Oglądanie się na podwórko sąsiadów i obawa przed byciem „najgorszym” stanowiła na wsi bardzo częsty motyw mobilizujący. Wygląd zagrody, podwórka, stan i wyposażenie domu oraz oczywiście areal posiadanej i uprawianej ziemi stanowiły „od zawsze” na wsi miernik środowiskowego statusu. Z tego też między innymi względu przestrzeń najbliższa – dom, podwórko – pozostać musiała otwarta na widok publiczny i nie mogła stanowić do końca obszaru rodzinnej prywatności.

Czynnik sąsiedzkiej rywalizacji wykorzystywany był również przez lokalne władze. Nie zawsze miał on jednak podtekst negatywny. Przykładem tego były choćby organizowane (przez GRN czy KGW) konkursy na najczystsza zagrodę, najpiękniejszy ogródek kwiatowy itp. Miały one z jednej strony sprzyjać na ziemiach zachodnich i północnych porządkowaniu i dbałości o przestrzeń, a poprzez to również wiązaniu osiedlających się chłopów z nowym gospodarstwem, z drugiej zaś – poprzez sąsiedzką lub niekiedy międzywioskową rywalizację – służyć niezwykle ważnej, zwłaszcza w Polsce południowo-wschodniej, poprawie higienicznych i estetycznych warunków życia. Pomimo organizowanych konkursów oraz podejmowanych odgórnie działań nie wszystko udało się zmienić, a czystość podwórek wciąż pozostawała problematyczna. Świadectwem tego są zwłaszcza zgłaszane podczas wiejskich zebrań apele i prośby uczestników dotyczące rozrzuconego przez przejeżdżając ciągniki i wozy obornika, zaśmiecania sąsiednich podwórek itp. Przestrzenią konfliktu była i w tym przypadku wspólna wiejska droga – niszczona przez niepodnoszone kultywatory czy przeganiane bydło. Od lat siedemdziesiątych coraz częściej – zwłaszcza w prasie i listach – zgłaszanym przez rolników problemem były zalegające na podwórkach, polach lub w lasach śmieci:

Słoiki po dżemach, butelki różnego rodzaju, po lekach, oleju, winie zalegają miejscami pod płotami i po rowach. Gorzej gdy potłuczone na drogę ktoś wyrzuca i ko nie kaleczą nogi, a samochody tracą opony. Stare garnki żeliwne, dziurawe rondle, miski do mycia, garnki blaszane, emaliowane stosami leżą pod narożnikami szop. Żelastwo zalega strychni, różne stare piasty od kół wozów, rowerów, obręcze po drewnianych beczkach, różne tryby maszyn, fajerki z plewów i płyty żeliwne od kuchni; zrzuca się na to stos kamieni pod płotem i rdzewieje to wszystko bezużytecznie (...) często widzi się, że ktoś wykopuje głęboki dół i do niego wszystko wali, bo teraz nie ma szmaciarzy, żeby zabrali nawet za darmo. A trudno dopłacać za to, że zabierze na wóz i uprzątnie rupiecie (GRP 1970, nr 72, s. 3).

Zadać można w tym miejscu pytanie: jak do zalegających pod płotami śmieci miały się wspomniane wcześniej konkursy na najpiękniejsze podwórko, ogródek czy wieś? Odpowiedzi udzielają mieszkańcy jednej ze wsi końca lat osiemdziesiątych:

[1989] Głośne są akcje typu „Posesja”; komisje najczęściej znajdują wysprzątane do czysta podwórka, ale czy ktoś zadał sobie pytanie: gdzie trafiają niepotrzebne słoiki, tubki po różnych kremach i pastach czy butelki po szamponach albo torby czy worki po nawozach itp. Trafiają do różnych „leśnych zakątków”. Nie tylko przez niedbalstwo. Także dlatego, że nie ma co z nimi zrobić. Wtórnych surowców nikt na wsi nie skupuje, a wysypiska śmieci z prawdziwego zdarzenia – brak. Nie wszystkie odpadki dają się też spalić w domowym piecu (GRP 1989, nr 144, s. 4).

Zalegające na wsi śmieci unaoczniają istotny aspekt wiejskiego życia codziennego. Choć historia ochrony środowiska PRL-u wciąż stanowi w badaniach historycznych niemal nietknięty obszar, tylko na podstawie przytoczonego fragmentu można spostrzec, że wraz ze wzrostem mobilności i większą dostępnością gotowych artykułów gospodarstwa domowego malała potrzeba ich wtórnego wykorzystania. Oczywiście należy też pamiętać, iż z racji charakterystycznej jakości PRL-owskich wyrobów nie zawsze powtórne wykorzystanie było możliwe.

Przestrzeń akustyczna

Ważnym elementem wiejskiej przestrzeni kulturowej były i są dźwięki. Jak podkreśla Marta Kubiszyn, percepcja dźwięków w krajobrazie kulturowym stanowi

kluczowy składnik doznań emocjonalnych i przeżyć estetycznych związanych z miejscem i czasem, dla których określone dźwięki są charakterystyczne (...) Wszelkie głosy i odgłosy są traktowane w nim jako bodźce zmysłowe, niosące określone cechy estetyczne, uzupełniające stronę wizualną kulturowej panoramy danego miejsca o dodatkowe informacje (Kubiszyn 2003, s. 91–104).

Wraz z postępem techniki, modernizacją przestrzeni życia i pracy zmiana ulegała również tak pojęta wiejska przestrzeń. Zmiany te szczególnie mocno widoczne były w latach siedemdziesiątych, gdy powszechna już w całej Polsce mechanizacja prac wpisywała dźwięk uruchamianego silnika w codzienny wiejski krajobraz. Charakterystyczne dla wiejskiej zagrody szczekanie psa, czy też odgłosy wydawane przez biegające po podwórku kury, gęsi, kaczki oraz stojące w pobliskiej oborze lub stajni krowy i konie zagłuszane były naprzemiennie dźwiękiem rolniczych maszyn, przejeżdżających aut i bardziej popularnych na wsi lat siedemdziesiątych motocykli. Zagrodową przestrzeń audialną – co w niezwykle prosty sposób pokazał w jednej z sekwencji filmu reżyser *Kamienia na kamieniu* – wypełniała lub zagłuszała niekiedy również radiowa czy też wydobywająca się z domu gramofonowa muzyka. Pojawiające się na wsi od lat sześćdziesiątych coraz to nowe i „sztuczne” dźwięki oraz kurcząca się

w związku z nimi przestrzeń ciszy i naturalnej harmonii stwarzały niekiedy poczucie wyraźnego dyskomfortu. Dla innych brak intensywniejszych wiejskich głosów natury stanowił źródło nostalgicznych wspomnień:

Gdy byłem chłopakiem, pasłem krowy od wiosny do zimy; w czasie żniw zaś pomagałem przy sprzęcie zboża. Gdy ganiałem po ściernisku za bydłem, moc koników polnych skakała przede mną i było dużo świerszczy. Jak nadszedł wieczór majowy albo czerwcowy, pełno było świergotania (...) teraz nie słyszy się tak często przepiórek i skowronków, koniki polne są rzadkością (GRP 1976, nr 14, s. 8–9).

W Polsce centralnej, a przede wszystkim zachodniej na wsi lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych coraz rzadziej słyszany był również odgłos przejeżdżającego i skrzypiącego wozu ciągniętego przez konie. Wspominając tę niedostępną już dziś zmysłową przestrzeń, najstarsi mieszkańcy wsi (rozmówcy) przywołują również towarzyszące jej, choć dziś już również niespotykane zapachy – takie jak zapach pieczonego chleba, czy też wypalającej się i kopcącej naftowej lampy, z której dym niejednego „w oczy szczypał” (Jakubczak 1972, s. 276). Wspominają również odgłos pieśni i piosenek śpiewanych przez pracujące w polu lub krzątające się po kuchni kobiety. One zaś same z wielką nostalgią, żalem, a niekiedy już i z trudnością przywołują ich słowa i melodie (np. APRW. *Śpiewcy Boży*, 1970, sygn. 6322; *Wszystko dla pań*, sygn. PZ 11704; APRL. *Moda za modą, czyli magazyn mód wiejskich*, 1981, sygn. A – 1490). Jak zobaczymy w rozdziale dotyczącym czasu wolnego, tak silnie związany z wiejską codziennością zwyczaj wspólnego wypełniania przestrzeni śpiewem, czytaniem lub opowiadaniem zanikał wraz z pojawiającymi się mediami audiowizualnymi. Wraz z nim – a więc najbardziej naturalnym sposobem przekazywania wiedzy o przeszłości – zniknęła również niezwykle ważna na wsi forma międzypokoleniowej komunikacji. Jej współcześnie przeczuwany, choć często nieuświadomiany brak w niezwykle emocjonalny i przejmujący sposób pokazał w swym filmie *Koniec pieśni* (2008) Piotr Borowski³⁰.

1.4. Czas

Sposób rozumienia, odczuwania i przeżywania upływu czasu – określony między innymi przez Elżbietą Tarkowską (1987) mianem „świadomości czasowej” – stanowi ważne uzupełnienie opisywanego wyżej stosunku do przestrzeni. Jak zaznacza Piotr Sztompka (2005), to czas i przestrzeń stanowią powszechny kontekst życia społecznego. Jego wyobrażenie, swoiste dla każdej kultury, przekłada się na zróżnicowane postrzeganie (odczuwanie i przeżywanie) otaczającej rzeczywistości. Czas, jako forma odzwierciedlająca sposób my-

³⁰ O filmie zob. też <http://www.didaskalia.pl/83_kornas.htm>.

ślenia i mentalności wiejskiej, opisany zostanie przeze mnie przez pryzmat stosunku mieszkańców wsi do jego upływu, a tym samym także sposobu mierzenia i wartościowania.

1.4.1. Czas roczny i miesięczny

Wiejski rytm czasu rocznego determinowany był rytmem pór roku i związanym z nim rytmem prac rolniczych. Warunkowany cyklicznym ruchem i zmianą przebiegu ciał niebieskich (Słońca, gwiazd, Księżyca), miesięczny i roczny czas kalendarzowy spletał się jednak silnie z kalendarzem ludowo-religijnym, którego głównymi wyznacznikami były kościelne święta oraz powiązane z wierzeniami obrzędy. Czas Adwentu, świąt Bożego Narodzenia, kolędowania i karnawału, a także przypadającego na przedwiośnie Wielkiego Postu, Wielkiego Tygodnia, majówek, letnich żniw i jesiennych Zaduszek determinował nie tylko zakres i charakter prac, ale także charakter wewnątrzwiejskich relacji oraz zachowań. Ludowo-religijny kalendarz roczny także poprzez przypisanie każdemu z dni powszednich świętego patrona nadawał im aspekt szczególności oraz swoistej cyklicznej sprawczości. Jej pamięć przechowywały niektóre przysłowia, np.: „Jaki Marcin, taka zima”; „Jeśli na Marcina sucho, to Gody [Boże Narodzenie] z pluchą”; „Pankracy, Serwacy, Bonifacy to źli na ogrody chłopacy” (tzw. zimni ogrodnicy); „Na św. Wojciecha, wołowa pociecha”. Przypisanie konkretnemu dniowi lub okresowi w roku szczególne znaczenie zawierało się również w systemie przekazywanych z pokolenia na pokolenie wierzeń, nakazów i zwyczajów (np. zakaz pożyczania w dniu św. Łucji).

Innym rodzajem czasomierza, nakładającym się również na kalendarz obrzędowy i religijny, było obserwowanie zjawisk astronomicznych i przyrodniczych, wyznaczające początek lub koniec, przyspieszenie albo wstrzymanie prac i działań. Dotyczyło to zarówno procesów wegetacyjnych (np. kwitnienie mleczy oznaczało dla wielu chłopów „koniec mrozów” i możliwość rozpoczęcia prac związanych z sadzeniem ziemniaków), jak i dostrzeganego ruchu ciał niebieskich. Obserwacja zmian wielkości Księżyca (faz) oraz ruchu gwiazd pozwalała określić dzień i miesiąc oraz w związku z „ubywaniem” i „przybywaniem miesiąca”³¹ determinowała zakres możliwych bądź zalecanych do wykonania działań (Szyfer 1969, s. 85). Przykładem tego był okres tzw. pustych dni (niewidoczny księżyc), podczas którego „mają miejsce wszelkie czary”, „nie należy siać, nasadzać kur, bo będą próżne jajka i nie będzie kurczaków” (Bartmiński, Niebrzegowska 1995, s. 200–201).

³¹ Miesiącem nazywano księżyc – zob. np. *Słownik stereotypów...* 1995, s. 175; Szyfer 1969, s. 91.

Tak złożony, wielowymiarowy oraz mocno powiązany ze sferą wierzeń system mierzenia czasu w drugiej połowie XX w. stopniowo ulegał przemianom. Jej efekty wyraźnie dostrzegane były na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Jak pokazują badania etnologów i językoznawców z tego okresu, umiejętność wyznaczania czasu poprzez obserwację zjawisk astronomicznych posiadali już przede wszystkim przedstawiciele starszego lub starzejącego się pokolenia (Zadrożyńska 1983; Szyfer 1969, s. 82–86). Anna Szyfer, prowadząc w latach sześćdziesiątych badania we wsiach Warmii i Mazur, zauważyła również, że i tam stałą regułą był malejący wraz z kolejnymi generacjami wskaźnik wiedzy i umiejętności dotyczących pomiaru astronomicznie pojętego czasu:

mierzenie czasu przy pomocy Plejad [zna] 60% starych, 63% średnich wiekiem i 50% młodych mieszkańców wsi (...) [przy pomocy] Wielkiej Niedźwiedzicy odpowiednio 23%, 7%, 6% mieszkańców" (...) giną więc umiejętności określania czasu i przestrzeni [za pomocą] gwiazdozbiorów. Radio i telewizja wypierają ludowe przepowiednie pogody: „radio przepowiada pogodę, to już teraz nikt nie patrzy na gwiazdy” (Szyfer 1969, s. 85, 91).

Nowe możliwości techniczne – radia, zegary, gazety – oraz zmiana warunków życia sprawiły, że dojrzewające w tym czasie pokolenie nie odczuwało już często ani potrzeby, ani konieczności kontynuowania zwyczajów swych ojców. Tak zjawisko to opisywała w latach siedemdziesiątych wychowana na wsi mieszkanka jednego z koszańskich PGR-ów:

U nas w domu, to było już okropnie dawno, tatuś liczył dokładnie dni i tygodnie, żeby czego nie przepuścić. Mówił, że jak księżyc jest nowy, to zaczyna się miesiąc. I mówił, że ten nasz miesiąc ma mniej dni niż miesiąc w kalendarzu państwowym. Teraz nawet nie pamiętam, jak on liczył, choć wszyscy to umieliśmy. Teraz nawet na księżyc nie patrzę, bo i po co... (Zadrożyńska 1983, s. 116).

Tempo dostrzeganych zmian uzależnione było jednak silnie od regionu (stopień uprzemysłowienia). Oddziaływanie miasta lub/i częstsze kontakty z nim i instytucjami państwowymi znacząco wpływały na wartościowanie czasu. Nowe kategorie postrzegania i mierzenia rocznego i miesięcznego czasu najszybciej ukształtowały się w przypadku bardziej mobilnej i uzależnionej od państwowych instytucji ludności wiejskiej – chłoporobotników i pracowników PGR-ów. Ich styl życia i pracy coraz mniej uzależniony był od rytmu wegetacji roślin. Determinowały go bowiem terminy comiesięcznych wypłat, trzynastek, corocznych urlopów, czy też państwowych świąt i dni wolnych od pracy.

W związku z przemianami obserwowanymi w sferze religijności coraz częściej zarzucane były wierzenia, warunkujące charakterystyczny, w wielu rejonach z początku XX w., rytm działań rolniczych i obrzędowych. Także popra-

wiający się stan wiejskiego wykształcenia podstawowego (obowiązek szkolny w II RP objął już pokolenie urodzone w latach dwudziestych) wpłynął na rosnącą racjonalność myślenia, skutkującą porzucaniem dawnych sposobów mierzenia czasu rocznego, miesięcznego czy dziennego. Znikały nie tylko stare sposoby pomiaru czasu, ale również znaczenia przypisywane konkretnym okresom. We wspomnianych badaniach A. Szyfer pokazała, iż w połowie lat sześćdziesiątych

wierzenia dotyczące księżyca – związane z nim nakazy i zakazy dotyczące prac „przy księżycu” – znało 95% starych, 75% średnich wiekiem i 53% młodych; wierzenia o wpływie księżyca na człowieka znało 70% starych, 80% średnich i 23% młodych (Szyfer 1969, s. 85).

Zatem wyraźnie była dostrzegana pokoleniowa zmiana. W jej pojawieniu się, poza wiedzą, nie bez znaczenia były również procesy laicyzacji życia codziennego, powiązane przede wszystkim z oddziaływaniem kultury i wzorców miejskich. Stopniowo bowiem kalendarz roczny uzupełniały docierające na wieś, za sprawą mediów, nowe świeckie obrzędy, takie jak urodziny, imieniny, czy też organizowane przez miejscowe KGW lub KR dni: dziecka, matki, kobiet itp.³²

Nowe i niepowiązane z obrzędowością religijną lub ludową jednostki czasu, choć oddziaływały stopniowo na odsakralnione jego postrzeganie, to jednak, jak pokazuję w rozdziale ostatnim, w ograniczonym stopniu wpłynęły na życie religijne mieszkańców wsi.

1.4.2. Czas dzienny

Zmiana stosunku do czasu dziennego w dużym stopniu wiązała się z nowymi, upowszechniającymi się w zasadzie w latach pięćdziesiątych sposobami jego mierzenia. Choć pierwsze zegary pojawiły się na wsi już na początku XX w.³³, to ich posiadaczami byli w tym czasie przeważnie najbardziej mobilni jej mieszkańcy. Jak pisał Franciszek Bujak, „wciąż wstydziło się nosić zegar chłopi starej daty” (Paliwoda 2005, s. 87). Wstyd ów wynikał z opisywanego przez wielu pamiętnikarzy skojarzenia zegara z przedmiotem zbytecznym

³² O takich wspominają nie tylko pamiętnikarze, ale także moi rozmówcy, np. M.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.

³³ F. Bujak w 1912 r. pisał: „Już niemal w każdej chacie wisi tani zegar ścienny, niekiedy obok niego jest budzik, bo jest on bardziej pożyteczny przy częstym wybieraniu się na kolej robotników odwiedzających rodziny w czasie sezonu. Zegarki kieszonkowe są bardzo częste u mężczyzn, co »jeżdżą do świata« albo przebyli ten okres w swym życiu, ale mają je także gospodarze, którzy nigdy nie jeździli do świata i ich synowie. Wstydzą się nosić zegary tylko chłopi starej daty” (cyt. za: Paliwoda 2005, s. 87).

i atrybutem pańskości (Jarosz 1994, s. 61). Tuż powojenny okres nie od razu zmienił to chłopskie nastawienie.

W wielu bardziej oddalonych od ośrodków miejskich wsiach kogut „odmierzający” czas swym cogodzinnym (mniej więcej) pianiem często zupełnie wystarczał. Wciąż też – jak zaznaczałam wyżej – część mieszkańców wsi posilała się umiejętnością odmierzania zarówno miesięcznego, jak i dziennego czasu na podstawie ruchu Słońca lub gwiazd.

Nic dziwnego zatem, że w latach pięćdziesiątych w wielu gospodarstwach w dalszym ciągu trudno było dostrzec mechaniczne czasomierze, których zresztą dzięki posiadanym umiejętnościom i niedużej mobilności zupełnie nie potrzebowano. Rosnące uprzemysłowienie i zatrudnianie się chłopów w pobliskich fabrykach zrodziły jednak nowe potrzeby. Wspominał o tym w takich słowach jeden z mieszkańców łódzkiej wsi, dojeżdżający codziennie do pracy do jednej z pobliskich fabryk:

Najgorzej z dojazdami było, szczególnie zimą, bo nie mieliśmy zegara, a posługiwaliśmy się pianiem koguta, który prawdę mówiąc, nie był dobrym wskaźnikiem czasu. Niezliczoną ilość razy kogut zapiał za wcześnie, wtedy ja zrywałem się ze snu, szybko się ubierałem, nieraz nawet nic nie zjadłem i gnałem jak najszybciej w duży mroź do samochodu, aby zdążyć na jego przyjazd i dojechać do pracy. Gdy poszedłem na przystanek, nie było tam nawet żywego ducha, wtedy nie wiedziałem co robić, czy wracać do domu, czy iść do pobliskich gospodarzy, czy czekać (Gałąj 1974, s. 55).

Pozarolnicza praca oraz związana z nią mobilność stanowiły w opisywanym przypadku zewnętrzny stymulator zmian. Zegar mechaniczny – wchodzący także w przestrzeń akustyczną wiejskiego domu – nie tylko dzielił „nowy” czas na bardzo precyzyjne odcinki, ale również, poprzez nieustające i jednostajne tykanie, stale przypominał o jego przemijaniu. Stopniowo jednak także w przypadku teoretycznie niezależnego od autobusów czy pociągów chłopu indywidualnego dokładnie odmierzany czas stawał się coraz istotniejszy. Z jednej strony wiązało się to z rosnącą liczbą państwowych instytucji, z którymi zmuszony był coraz częściej współpracować przeciętny rolnik, z drugiej strony upowszechniające się na wsi radio, a od połowy lat sześćdziesiątych również telewizja, z racji swej sztywnej na ogół „ramówki” wymuszały na zainteresowanym danym programem, audycją, czy też komunikatem (np. pogodowym) słuchacza/widza podobną jak w przypadku kursujących autobusów, pociągów czy też urzędujących instytucji dyscyplinę i punktualność. Bardzo ciekawie w kontekście niepowtarzalności programu telewizyjnego zjawisko to przedstawił jeden z moich rozmówców:

Kładziemy furę, niebo ciemnieje, chmury wychodzą. Ale sąsiad też wychodzi. My koniem jednym, a on parą koni. Zbliżała się piąta godzina. Akurat było słyhać, jak pociąg jedzie, bo to niedaleko kolei. Ktoś krzyknął „Pancerni już, bo pociąg jedzie”. Sąsiad lejce zawiązał na konnice i biegiem do domu na Pancernych. A my kładziemy dalej, do domu daleko, a nie pójdziemy do nich przecież. Ale chmura przysła, piorun strzelił, lunęło w tę furę. My się cieszymy, bo mamy już furę całą zakrytą. A oni wracają i opowiadają, jak tam Janek Gajos, jak Gustlik gwoździe wyciągał z sosny. A ojciec mówi: „Durnie, fura wam zmokła”. „A co tam fura, się wysuszy” – mówi sąsiad (J.W. – miejscowość G., województwo podlaskie).

Precyzyjnie odmierzany czas w konsekwencji rodził nowy sposób przeżywania jego upływu bądź utraty. Wyraźnie uwidaczniało się to w wiejskiej relacji z instytucjami państwowymi. Obowiązek wypełniania zobowiązań wobec państwa – odstawiania płodów rolnych do organizowanych w terenie punktów skupu (zboża, ziemniaków, inwentarza żywego, tj. trzody, bydła, ptactwa itp.) – odbywający się w różnych i niekiedy nieregularnie ustalanych terminach, rodził coraz silniejsze, ale także i inaczej odczuwane poczucie nieproduktywności i marnotrawstwa czasu. O ile wcześniej tzw. czas stracony kojarzył się wyłącznie z lenistwem, nicnierobieniem i próżnowaniem, o tyle wraz z nacjonalizacją przemysłu, upaństwowieniem i uspołecznieniem rolnictwa, biurokratyzacją życia oraz z drugiej strony pojawieniem się nowych rozrywek (kino, radio, od przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych telewizja) pojęcie marnotrawstwa czasu nabierać zaczynało stopniowo także innego znaczenia.

Bo choć, jak pokażę w jednej z dalszych części rozprawy, pojęcie czasu wolnego oraz potrzeba „czasu dla siebie” nadal, co najmniej do lat siedemdziesiątych, powoli torowały sobie drogę do wiejskich przekonań i mentalności, to jednak również załatwiane w punktach skupu, rzeźniach, kółkach rolniczych, POM-ach i tym podobnych miejscach sprawy, choć stanowiły część sfery pracy, z racji ich przebiegu z dużą trudnością traktowane były przez rolników w kategoriach aktywności produktywnych.

Doskonale przykład poczucia uciekającego bezproduktywnie czasu chłopca/rolnika połowy lat sześćdziesiątych przedstawiła w reportażu *90 dni w roku* Krystyna Gryczelowska (1968), pokazując obraz niekończącej się kolejki załadowanych inwentarzem chłopskich furmanek, oczekujących na mrozie na spóźniającego się blisko cztery godziny klasyfikatora miejscowego punktu skupu. Podobne sytuacje opisywali także korespondenci *Gromady-Rolnika Polskiego* i *Zielonego Sztandaru*³⁴. Częste zjawisko początkowego braku pośpiechu i punktualności państwowych pracowników nie zaprzeczało jednak sztyw-

³⁴ Wybrane przykłady chłopskich listów opublikowane zostały w opracowaniu T. Żochowskiego (1972).

nemu na ogół przestrzeganiu przez nich godzin kończenia pracy. W związku z tym zaś, iż nierzadko punkt skupu znajdował się

kilka kilometrów od GS-u, w którym mieściła się kasa, [to] droga do niego wiązała się z kolejnymi kilometrami spędzonymi na wozie i dalszymi godzinami wyczekiwania w nowej kolejce (*90 dni w roku*, 1968).

Czasochłonny proces kontraktacji w takich słowach opisywał też jeden z gospodarzy:

po wyładowaniu otrzymuje się kartkę ilościową, z którą przechodzić trzeba do biura obliczeń ilościowo-wartościowych. Z kolei znów do kasy SOP³⁵ po wypłatę lub wpisy na książeczkę, a przy okazji – do okienka rachuby zadłużenia z różnych tytułów. Ba, kiedy przy kasie kolejka ma 15 krowich ogonów. Stoją tam ci, którzy mają rozmaite interesy finansowe, a więc nie rolnicy, lecz kupcy, nauczyciele (szkolna kasa oszczędności) i wielu innych. Wszyscy do jednego okienka, gdzie się rejestruje i oblicza, a potem dopiero do kasy właściwej, skąd już droga do wolności. Jeśli to wszystko trwa 3 godziny, to bardzo dobrze (Żochowski 1972, s. 35).

Bardzo podobnie wyglądała sytuacja przy zakupie węgla, nawozów, pasz itp. Ale to nie tylko zła organizacja instytucji obsługujących rolników generowała straty. Także narzucony odgórnie termin planowanych skupów nierzadko, jak pokazują materiały, pozostawał w oderwaniu od rolniczych potrzeb i praktyki:

Spółdzielnia Drobiarsko-Jajczarska w Radomiu zawiera umowy na skup gęsi i wyznacza terminy raz w miesiącu – we wrześniu, październiku i listopadzie. Gęś nie świnia czy inne zwierzę, by do terminu odstawy uzyskała odpowiednią wagę. (...) W każdym gospodarstwie leżą się innego tygodnia: w marcu, kwietniu, maju... skubanie pierza wypada każdej gospodyni w innym tygodniu, więc trudno utrącić, by odpowiadały wymogom (...) więc zjeżdżają się 100 lub 200 wozów na taki spęd, a potem odjeżdża 50 czy 30 z gęsiami do domu, gdyż nie odpowiadały wymogom. A ile tam jest przekleństw, wyzwisk, obelg pod adresem władz i samych gospodarzy. A ile awantur. Bywa, że wzywa się milicję... (tamże, s. 50).

Sprzeciw mieszkańców wsi wobec odbierania im narzuconym odgórnie przepisem rosnącego na znaczeniu czasu bywał więc niekiedy bardzo wyrazisty. Nic w tym jednak dziwnego, skoro – jak twierdzi K. Gryczelowska – „badania Instytutu Ekonomiki Rolnictwa dowiodły, że na załatwianie dostaw i zakupów chłop polski tracił 70 do 90 dni w roku” (*90 dni w roku*, 1968). Pożeraczem wiejskiego czasu były także witane wraz z odnawianymi drogami z ogromną i opisywaną w prasie radością autobusy PKS, które szybko w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zaczęły rodzić irytację z powodu braku miejsc i notorycznych, nierzadko kilkudziesięciominutowych spóźnień. Wie-

³⁵ Spółdzielnia oszczędnościowo-pożyczkowa, ewentualnie tzw. gminna kasa spółdzielcza, bank ludowy.

ski czas pochłaniały także nieomijające i tej, na pozór tylko samowystarczającej, przestrzeni sklepowe kolejki powodowane brakiem towarów.

w naszym sklepie, który znajduje się w naszej wsi, a zaopatruje go GS, ja, gospodyni wiejska, chcąc kupić chleb, musiałabym nieraz stracić cały dzień. Mieszkam w odległości 2 km, więc nie wiem, kiedy go dostarczą. Raz przywiozą przed południem, raz po południu, a nieraz o 20.00. Nie chcąc marnować całego dnia, jestem zmuszona jeździć do odległego o 7 km miasteczka. Latem można przejechać, a zimą trudno dojechać rowerem. Mimo że tam też zdarzają się braki, można go jednak dostać. Na to marnuje się tylko 3 godziny czasu (Żochowski 1972, s. 84).

Bez trudu można zatem dostrzec, iż w związku ze wzrostem wiejskiej mobilności i rosnącą liczbą chłoporobotników, wraz ze zwiększającą się zależnością prywatnych gospodarstw rolnych od instytucji państwowych, a także docierającą na wieś nowoczesną techniką płynący niegdyś bardziej naturalnie rytm czasu codziennego ulegał zmianie. Zmiana ta, pojawiając się oczywiście jedynie w świadomości społecznej, zmieniała jednak nastawienie do wielu sfer życia codziennego. Bo choć w praktyce niepracujący poza rolnictwem mieszkańiec wsi zwykle nadal – z oszczędności energii lub szczególnie we wsiach wschodniej Polski nafty – kładł się spać „z kurami” i wstawał o świcie, budzony pianiem gospodarskiego koguta, to jednak stojący na kredensie lub schowany w odświętnym ubraniu zegar, bądź też włączone radio³⁶ coraz silniej organizowały rytm jego życia³⁷.

³⁶ Rolnicze audycje radiowe często rozpoczynały się około 4.00–5.00 nad ranem.

³⁷ Świetnie oddaje to obraz starego małżeństwa gospodarzy wiejskich z lat osiemdziesiątych pokazany przez T. Zygałkę w filmie *Dziad i baba* (1982).

2. Wieś wobec polityki

Międzywojenny wiejski porządek społeczny, choć w pojęciu przeciętnego mieszkańca wsi nie stwarzał idealnych warunków życia, postrzegany był w kategoriach względnej przewidywalności. Tworzyły go znane, zróżnicowane i wyraźnie odseparowane od siebie grupy społeczne, tj. ziemian, kmieci (gburów, a na wschodzie „kułaków”) oraz komorników, zagrodników i ludności bezrolnej. Niewątpliwie wraz z kryzysem lat trzydziestych oraz stanowiącym jego istotną konsekwencję rosnącym przeludnieniem wsi funkcjonowanie w ramach tak ukształtowanego środowiska wiejskiego było dla wielu niezwykle trudne. Jednak poza jednostkami niewielu z ówczesnych mieszkańców wsi skłaniało się ku radykalnym rozwiązaniom i dążeniu do całkowitej przebudowy znanego porządku (Brzoza 2001, s. 134–135; Brzoza, Sowa 2006, s. 189–199). Tę jednak wymusiły przemiany drugiej połowy XX w.

2.1. Chłopi wobec polityki centralnej

2.1.1. Powojenny chaos i lęk przed nieznanym/nowym

Druga wojna światowa oraz stanowiące jej konsekwencję zniszczenia i straty ludnościowe, a także zapowiedziana u jej schyłku i realizowana po 1945 r. radykalna reforma rolna (przymusowe wywłaszczenie bez odszkodowań, likwidacja warstwy ziemiańskiej) wywołały szok i dezorientację wśród chłopów. Tak przeprowadzona reforma oznaczała bowiem *de facto* uświadomioną przez chłopów, jeszcze głębszą niż zapoczątkowana wojną destrukcję dawnego systemu społecznego³⁸. Jedną z jej konsekwencji był lęk związany z niepewnością przy-

³⁸ Zdaniem M. Zaremby w okresie II wojny światowej „(...) wieś przeszła strukturalny przewrót. Odwieczny ład jej świata oparty na trzech filarach: »panie, wójcie i plebanie« ostatecznie legł w gruzach. Dwór ziemiański stracił na znaczeniu jako ośrodek ładu społecznego, jego mieszkańcy poddani zostali represjom niemieckim, zmuszeni do opuszczenia ziemi. Powodowało to rosnące obawy i poczucie dezorientacji, które wzmogła dodatkowo reforma rolna” (Zaremba 2012, s. 103).

szłości, dostrzegalny zwłaszcza w przyjmowaniu i szybkim oddawaniu parcelowanej ziemi, czy też w stosunku do poziemianiskich dóbr ruchomych.

Niepewność i postawy lękowe wzmacniała również trwająca co najmniej do 1947 r.³⁹ swoista wojna domowa (partyzancka), nie bez powodu określana przez niektórych badaczy mianem „wojny chłopskiej” (Zaremba 2012, s. 328). Tocząca się po 1945 r. między podziemiem patriotycznym i komunistami tzw. walka o utrwalanie władzy ludowej w szczególnie niekorzystnym położeniu stawiała chłopów. Popieranie przez nich nowej władzy, angażowanie się w tworzenie jej struktur, „branie ziemi” od komunistów groziło często wyrokiem śmierci lub publicznym linczem; z drugiej strony sprzyjanie patriotycznemu podziemiu także narażało na represje ze strony ludzi władzy. Sytuację tę pogarszał dodatkowo rozwijający się na wsi bandytyzm. Marcin Zaremba, który okres 1945–1947 r. określa mianem „wielkiej trwogi”, pokazuje, jak latem 1945 r. pisano o sytuacji na Kielecczyźnie:

W chwili obecnej przeważają raczej bandy rabunkowe. Nie są to w ścisłym znaczeniu słowa bandy, ale grupki osobników żyjących podczas dnia wśród innych ludzi, a nocą udających się na poszukiwania żeru (Zaremba 2012, s. 328).

Na Lubelszczyźnie istnieć miały całe wsie „bandyckie”, w których wielu mężczyzn, najczęściej spokrewnionych ze sobą, trudniło się rozbojem (tamże). Nie lepiej sytuacja przedstawiała się na ziemiach zachodnich i północnych – tam na konflikty wioskowe nakładały się jeszcze animozje pochodzeniowe (wśród repatriantów)⁴⁰.

Taka atmosfera potęgowała u wielu poczucie bezradności i niepewności. Kradzieże, napady i brak poczucia bezpieczeństwa sprawiały, że jedyną strategią chłopską stawało się zakopywanie dobytku, spanie z cennym inwentarzem w oborach i stajniach, wprowadzanie zwierząt na noc do domów oraz oddolne organizowanie instytucji stróżów nocnych (tamże, s. 333).

O ówczesnym wiejskim sposobie myślenia wiele mówi również fragment listu chłopskiego z czerwca 1945 r.:

³⁹ Niekiedy data końcowa wyznaczana jest na 1963 r., kiedy zginął „ostatni leśny” – żołnierz zgrupowania mjr. Hieronima Dekutowskiego „Zapory” – Józef Franczak „Lalek”.

⁴⁰ O dominującej w całej Polsce atmosferze strachu i trwogi w taki sposób pisze M. Zaremba: „Dla wielu Polaków zmagania wojenne nie zakończyły się po zdobyciu Berlina. Zwłaszcza na Białostocczyźnie, północnym Mazowszu, Lubelszczyźnie toczyła się regularna walka o cechach wojny domowej, z charakterystycznym dla niej fanatyzmem i rosnącym okrucieństwem. Zbrojnych zajazdów na wsie, a nawet małe miasta dokonywały także oddziały podziemia, które rabowały i mordowały Żydów, członków PPR, funkcjonariuszy milicji i UB, a nawet oficerów Armii Czerwonej. O południowej Polsce, zwłaszcza o terenie zmagania z Ukraińcami, mówiono »nowy Meksyk«. Ziemię zachodnie i północne określano mianem »Dzikiego Zachodu«” (Zaremba 2012, s. 392).

[Krasnystaw] Teraz grasują u nas bandy leśne pod różnymi nazwami i przydomkami – bywa nieraz zabawa. W domu nie można nic mieć, ani ubrania, ani pościeli na wierzchu. Niedawno 3 okoliczne wioski poszły z dymem i wszystko to razem upływa ze zniechęcenia do życia na wsi⁴¹.

Poczucie powojennego zagrożenia dodatkowo wzmacniała działalność Urzędu Bezpieczeństwa (Jakubowski 2000, s. 150–190). Także migrującym lub przymusowo przesiedlanym na ziemie odzyskane chłopom wciąż towarzyszyło poczucie tymczasowości i dużej niepewności co do przynależności nowych obszarów oraz przejmowanych ziem i zabudowań. Obecność żołnierzy Armii Czerwonej, urządzone przez nich napady, kradzieże, gwałty⁴² pogłębiały tylko stan niepewności i zawieszenia. Wojska radzieckie nierzadko tworzyły własne enklawy, gdzie nie sięgały polska władza i polskie prawo (Jarosz 1998a, s. 114).

Tak uwarunkowane obawy i niepokój sprawiały, że z większą uwagą śledzono na wsi docierające do niej informacje dotyczące planowanej polityki oraz wizji odbudowy zniszczonego wojną i przekształconego terytorialnie państwa. Strach polityczny, najsilniej dotykający mieszkańców wsi rejonów południowych i wschodnich, gdzie obserwowane były szczególnie krwawe lokalne konflikty i porachunki, powodował, że wielu chłopów uciekało w konformizm, unikając deklaracji politycznych i ideologicznych (Zaremba 2012, s. 400). Zamykanie się na świat zewnętrzny osłabiało i tak nadwątlone wojną więzi społeczne. Coraz częściej na wsi na pytania dotyczące polityki odpowiadano: „Panie, to nie moja sprawa”, „Ja się w to nie mieszam”, co wynikać miało z atmosfery opisywanej przez jednego z mieszkańców wsi:

Życie społeczne po prostu straszne, nikt do nikogo nic nie powie, bo się nie wie, do jakiej partii należy, czy z tego słowa, co ja wypowiem do sąsiada (...) czy nie zostanę za to zaaresztowany i osadzony w więzieniu, może sąsiad doniesie co nie-

⁴¹ Specjalne doniesienie dotyczące działalności dywersyjnych band (Archiwum Instytucji Pamięci Narodowej w Warszawie – Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, 3378, k. 75) (cyt. za: Zaremba 2012, s. 334).

⁴² Wspominają o tym niektóre z kobiet – osadniczek na ziemiach zachodnich (p. L. – miejscowość Ł./L., województwo zachodniopomorskie). O gwałtach, grabieżach i staniu ponad prawem żołnierzy radzieckich pisał także D. Jarosz: „Do rangi symbolu urasta mord 380 osób z Bytomia-Miechowic dokonany przez nich [żołnierzy radzieckich – E.S.] 25–26 I 1945 r. głównie dla zdobycia... butów i zegarków. Ich okrucieństwo osiągało nawet dzieci. Starosta powiatowy w Szczycinie meldował MZO 18 II 1946 r., iż w jednej ze wsi w gminie Dzwierzuty „czterech wojskowych radzieckich, w tym starszyna [stopień wojskowy – E.S.], zgwałcili czternastoletnią córkę Mazurki Rogalskiej. W obronie córki stanęła matka, która jednego z napastników oblała gorącą wodą. Następnego dnia (...) do mieszkania Rogalskiej przybyło sześciu żołnierzy, którzy mszcząc się za poparzenie ich towarzysza, pobili domowników, córkę Rogalskiej (zbroczoną krwią) wozili wozem po wsi w bieleńcu, twierdząc, iż taki los spotka każdego, kto się im sprzeciwi” (Jarosz 1998a, s. 113–114).

prawdę na mnie (...) takie jest życie społeczne, polityczne nijakie (Zaremba 2012, s. 400).

Postawy takie wznęcały ograniczenia dotyczące obiegu rzetelnych i sprawdzonych informacji. Docierające na wieś wiadomości w swej treści urastały niekiedy do skrajnych rozmiarów. Dotyczyło to w szczególności coraz częstszych pogłosek o planowanym tworzeniu kolchozów. Wyrażający się w tych pogłoskach strach przed utratą niezależności i wolności decyzji, a także wyobrażenia na temat funkcjonowania zapowiadanych spółdzielni produkcyjnych przekładały się na rosnące obawy względem nowej władzy.

Tych, którzy wiązali nadzieje z Polskim Stronnictwem Ludowym, ostatecznej wiary pozbawiły wydarzenia (represje) towarzyszące kampanii wyborczej i wyniki wyborów 1947 r. Zdaniem Zaremby to właśnie te doświadczenia na długo „wybiły chłopom z głowy jakąkolwiek aktywność polityczną” (Zaremba 2012, s. 400). Sformułowana w referacie Hilarego Minca w 1948 r. wizja nowego porządku społecznego na wsi ostatecznie nakreślała oficjalnie przyjmowany kierunek zmian. W myśl jej założeń z przestrzeni wsi zniknąć miały kapitalistyczne i wyzyskujące grupy społeczne – a więc chłopci najlepiej prosperujący i posiadający większe, kilkunastohektarowe gospodarstwa⁴³. To właśnie oni, okreśłani mianem wiejskich bogaczy (wyzyskiwaczy) lub kułaków, zmuszani byli w pierwszej kolejności do wstępowania do tworzonych od końca 1948 r. spółdzielni produkcyjnych. Bardziej opornych nęcano, zastraszano oraz obciążano obowiązkowymi dostawami, progresywnymi podatkami oraz innym świadczeniami, których wysokość uzależniona była od posiadanego areálu.

2.1.2. Kolektywizacja

Presja na tworzenie gospodarstw kolektywnych nie ominęła również gospodarstw mało- i średniorolnych. Bo choć oficjalnie uznawana była trójsektorowość rolnictwa, czyli podział na gospodarstwa państwowe, uspołecznione i prywatne, to idea walki klas, przodującej roli klasy robotniczej oraz negacja własności prywatnej i indywidualizmu jako wartości kapitalistycznych przesądzały o uznawanej oficjalnie wyższości gospodarki kolektywnej (uspołecznionej i państwowej) nad indywidualną.

Agresywna co najmniej do 1954 r. kolektywizacja, polegająca na masowym tworzeniu RSP oraz PGR-ów (a więc odpowiedników radzieckich kolchozów

⁴³ Referat H. Minca *O bieżących zadaniach partii w zakresie polityki gospodarczej i społecznej na wsi*, wygłoszony 3 września 1948 r., zawierał podstawowe zasady polityki rolnej, obowiązujące do 1956 r. (szerzej zob. np. Jarosz 1998b, s. 19).

i sowchozów), odbierana była przez większą część społeczności wiejskiej jako zamach na jej niezależność i wolność. Zmuszanie do wstępowania do RSP łagodną perswazją, a potem groźbą, zamiana uprawianej dotąd ziemi na gorszą pod względem jakości, bądź też zlokalizowaną w większej odległości, wadliwa klasyfikacja, narzucane odgórnie świadczenia i zobowiązania finansowe (podatki, dostawy obowiązkowe), wstrzymywanie wydawania aktów własności gospodarstwom poparcelacyjnym – to tylko niektóre ze sposobów na „przekonanie” ówczesnego chłopą do „wyższości” gospodarowania kolektywnego.

Odgórnie zapadające decyzje dotyczące włączenia danego gospodarstwa do spółdzielni produkcyjnej na zasadach dobrowolnego członkostwa lub przeniesienia właścicieli z ojcowskiej parceli na działkę nową, zwykle gorszą i dalej zlokalizowaną, budziły wśród mieszkańców wsi szczególnie duże emocje. Najsilniej, z racji najgłębszej i wielopokoleniowej więzi mieszkańców z ziemią, występowały one w rejonach Polski centralnej i wschodniej. Opisywane przez historyków kolektywizacji formy protestu: kobiece procesje na pole, kładzenie się pod zaorywujący ojcowską rolę POM-owski traktor, czy też uprawianie dawnej parceli przez gospodarzy indywidualnych wbrew przeprowadzonej zamianie zdarzały się także na ziemiach zachodnich. Jednak przede wszystkim na ziemiach dawnych nabierały one charakteru tak dramatycznego. Postawy takie, jak zauważył Stanisław Siekierski, pozostawały w ścisłej relacji z charakterem funkcjonujących w danej społeczności pogłosek i wyobrażeń o konsekwencjach gospodarowania kolektywnego (Siekierski 1990, s. 56). Tak opisywał je w niepublikowanych pamiętnikach ówczesny oficer MO:

Traktory ruszyły w pole i ludzie przeciw traktorom. Kobiety wszczęły krzyk i alarm. Zaczęto wynosić obrazy oraz śpiewać nabożne pieśni. Jedna z kobiet położyła się pod traktor, obejmując ziemię, ponieważ na jej polu zaczęto. Wszyscy ludzie, cała wieś, wylegli z chat, kto żył: kobiety, mężczyźni, dzieci i starcy, i udali się w pole. Mieli oni ze sobą i obrazy świętych, i kije, i łopaty oraz widły i różne rzeczy. Jakaś kobieta czemś uderzyła w traktor, uszkadzając go. Od tego się zaczęło. Mężczyźni stali po bokach, kobiety zaś parły naprzód. Nikt z pola nie zeszedł, każdy pilnował swego pola (tamże, s. 55).

Oczywiście nie wszyscy chłopci – zwłaszcza małorolni – stawiali opór wobec wzmagającej się od 1949 r. presji na kolektywizację. Trudno jednak oszacować, jak wielu z wstępujących do spółdzielni było do tej idei rzeczywiście przekonanych. Warto pamiętać, że byli i tacy. Nieliczni i zwykle wcześniej bezrolni chłopci wstępowali do kolektywów skuszeni współodpowiedzialnością za pracę i wynikającą z niej wizją łatwiejszego zagospodarowania powojennych zniszczeń. Zdarzały się również przypadki koniunkturalnego stosunku do powoływanej spółdzielni. Wizja możliwości szybkiego wzbogacenia się oraz wzmoc-

nienia własnej pozycji i wpływów dzięki zajmowanym w spółdzielni wyższym stanowiskom należała jednak do rzadziej opisywanych.

Bywało też, że akces do RSP podyktowany był troską o własne zdrowie czy życie. Nie zawsze zagrożone było ono tylko działaniami i groźbami ze strony władz. Jak pokazuje przypadek chorego na gruźlicę mieszkańca wsi zachodniopomorskiej, wstąpienie do spółdzielni stanowiło też najprostszy sposób na uzyskanie nieobejmującego rolników indywidualnych (do lat siedemdziesiątych) prawa do państwowej i bezpłatnej opieki lekarskiej.

On nie był ubezpieczony, a zachorował na gruźlicę, nie było się za co wyleczyć, a był tak ciężko chory. (...) żal tego sąsiada, bo to sąsiad, no i żona pożyczyła mu pieniądze (...) a myśmy go przyjęli do spółdzielni... (J.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

Wielu wstępowało też do RSP w obliczu realnego zagrożenia – utraty pozarolniczej pracy (Jarosz 1998b, s. 80) lub pod groźbą uniemożliwienia edukacji bądź pracy ich dzieciom.

Po trzech miesiącach pracy władze PZGS i działacze PZPR chcieli w mojej wsi założyć spółdzielnię produkcyjną i powiedzieli mi, że moim zadaniem jest założyć w mojej wsi spółdzielnię produkcyjną, ja powiedziałem, że jeśli tak, to niech mnie zwolnią z prezesa GS, lecz nie chcieli zwolnić, ja nie chciałem organizować (...) I w ten czas zaczęto stosować terror, zamknięto niesłusznie mi żonę i córkę, później córkę zwolniono z pracy i nigdzie nie mogła otrzymać pracy, bo gdzie pracę otrzymała, to wkrótce ją zwolniono. Ja na walnym zebraniu GS się zwolniłem i zupełnie wycofałem się z pracy spółdzielczej (cyt za: Siekierski 1990, s. 54–55).

Wahających się gospodarzy wyznaczani do prac agitacyjnych przedstawiciele władz łamali często psychicznie opisywanym wyżej szantażem emocjonalnym, natrętnym nachodzeniem, aresztowaniami lub groźbami:

Władze postanowiły powiększyć naszą spółdzielnię produkcyjną. Zostali przydzieleni specjaliści prelegenci i chodzą, i uświadamiają. Oczkiem w oku stałem się ja. Sołtys winien iść pierwszy do spółdzielni produkcyjnej, a ja nie chcę iść? Męczą mnie i żonę, gdzie się da: w domu, w gminie, wzywają do Puław do Komitetu PZPR. Bronię się, jak mogę. Boję się. Dopiero kupowałem ziemię, płaciłem za nią tyle pieniędzy, a tu teraz oddać za darmo (Jakubczak 1970, s. 376).

Niezwykle uciążliwe były zwłaszcza utrudnienia ekonomiczne. Realizowany na przełomie 1950 i 1951 r. planowy skup zboża, a także wprowadzone w 1952 r. dostawy obowiązkowe w parze z progresywnym podatkiem gruntowym ze szczególną siłą uderzały w gospodarstwa większe. Jednak, w tuż powojennej sytuacji, były one często trudne do udźwignięcia także dla chłopów średnio- i małorolnych.

W tych latach zaraz po żniwach trwała nagonka, żeby rolnicy szybko młócili i oddawali zboże do skupu. Co to były za kłopoty, to trudno opisać. Tu ziemniaki trzeba wybierać, znowu buraki rwać, siewy czekać, a tu chodzić tzw. trójki gromadzkie albo jeżdżać urzędnicy z powiatu i nakazują młócić i zboże odstawić. Młócić, ale czym, kiedy jedna młocarnia na wieś, do tego psuła się często. Opornych zbierała milicja do aresztu w Złotowie. Siedzieli chłopci po kilka tygodni, nawet dłużej, a praca w polu stała. Więc żona szukała ludzi do pomocy i organizowała młockę. Dopiero gdy odstawiła zboże, to z kwitkiem szła na milicję i chłopca zwalniano. Często przez te przyspieszone młocki buraki rwało się w listopadzie z lodem w liściach, tak że w ręce było zimno aż do bólu za paznokciami (Gałąj 1986, s. 218–219).

Także dla osiedlających się na ziemiach zachodnich i północnych – pomimo początkowych, zwykle rocznych ulg i zwolnień – progresywne podatki i świadczenia⁴⁴ stanowiły ogromne obciążenie. Skutkowało ono nierzadko (od 1951 r. bezprawnym) porzucaniem przyznanych gospodarstw. Na ziemiach dawnych z uwagi na silniejszą więź emocjonalną właścicieli z ziemią zdarzało się to rzadziej.

Lecz często także i ci, którzy jednak przyjęli na siebie ryzyko i trud zagospodarowania powojennej wsi w ramach gospodarstwa prywatnego, podejmowali liczne wysiłki mające na celu zminimalizowanie narzuconych obciążeń, pozorując tylko akceptując narzucone przez władzę warunki. Wymagało to od nich przede wszystkim zmiany dotychczasowego podejścia i zastosowanie nie tyle otwartego oporu wobec władz, co bardziej zakamuflowanych strategii dostosowania własnych aspiracji, potrzeb i wartości do narzuconej ogólnie sytuacji. Uzależniony od wielkości posiadanej ziemi podatek oraz dostawy płodów rolnych minimalizowane były nielegalną sprzedażą, dzierżawą lub fikcyjnym, ale formalnym dzieleniem i przepisywaniem posiadanych gruntów. W przypadku najbardziej obciążonych ekonomicznie gospodarstw dużych, tzw. kułackich, popularnym zabiegiem było przepisywanie części ziem na pozostałych członków rodziny (dzieci). Stosowania tej oraz innych metod działania świadome były także władze. W odnalezionej przez Dariusza Jarosza notat-

⁴⁴ System dostaw (świadczeń) obowiązkowych stanowił po wojnie „kontynuację” wojennych świadczeń rzeczowych (kontyngenty), wprowadzonych na mocy dekretu PKWN, oraz późniejszych rozporządzeń. Formalnie system dostaw obowiązkowych został wprowadzony w 1952 r. czterema aktami prawnymi: ustawą o obowiązkowych dostawach zwierząt rzeźnych (z 15 lutego), dekretem o obowiązkowych dostawach mleka (z 24 kwietnia), ustawą o obowiązkowych dostawach zbóż (z 10 września) oraz dekretem o obowiązkowych dostawach ziemniaków (z 28 sierpnia). Przepisy te wielokrotnie zmieniano; niewywiązanie się z dostaw obowiązkowych karano grzywnami z zamianą na areszt. W 1952 r. ukarano 95 tys. osób, w 1953 – 250 tys., w 1954 – 103 tys., a w 1955 – 70 tys. Likwidację obowiązkowych świadczeń rzeczowych wprowadziła ustawa z 26 października 1971 r. (znosząca dostawy obowiązkowe z 1 stycznia 1972 r.) (Zblewski 2000, s. 80–81; zob. też: Jarosz 1998b, s. 185–202; Jezierski, Leszczyńska 2001, s. 514).

ce Departamentu Nadzoru Sądowego Ministerstwa Sprawiedliwości z 1954 r. można przeczytać:

Gdy władze administracyjne nie dawały się nabierać na podziały z reguły dokonywane w rodzinie, wynaleziono sposób polegający na tym, że ktoś z rodziny wytaczał przeciwko kułakowi sprawę o wydanie części jego gruntu, powołując się np. na to, że jakoby żądana część gruntu przed wojną kupił. Pozwany kułak przyznawał wszystkie twierdzenia powoda i uznawał żądanie. Tam, gdzie sędzia nie wykazał dość czujności, machinacje takie udawały się. Zapadły wyrok przedstawiono władzom administracyjnym, które związane wyrokiem musiały rozdzielić dostawy i podatki na dwa gospodarstwa⁴⁵.

Akta podobnych spraw rodzinnych z lat pięćdziesiątych wielokrotnie napotykałam również w przeglądanych materiałach sądowych. Trudno jednak orzec, czy wszystkie stanowiły wyraz fikcyjnych procesów. Niewykluczone bowiem, że niektóre odzwierciedlały spotykane także w późniejszym czasie rzeczywiste konflikty rodzinne.

W latach pięćdziesiątych procesy o ziemię nie stanowiły jedynej strategii działania. Warte odnotowania są na przykład zabiegi niekomasowania ziem w przypadku śmierci lub ożenku, czy też fikcyjne przesuwanie gruntów ornych na nieużytki (pastwiska, łąki). Dzięki tym operacjom faktyczny areal gospodarstwa nie ulegał zmianie, natomiast zyskiwano zmniejszenie obciążeń wobec państwa (Jarosz 1998b, s. 275).

Trwanie przy gospodarstwie indywidualnym w latach pięćdziesiątych było zatem wyjątkowo trudne i wymagające szybkiego dostosowania się do nowej rzeczywistości. Determinację i upór wielokrotnie potęgowała świadomość emocjonalnej wartości posiadanej ziemi. Wzmacniało je nierzadko również stanowisko wiejskich duchownych, wspierających sprzeciw wobec kolektywizacji.

Przeciągający się okres napięcia i niepokoju nie działał z całą pewnością na korzyść wsi. Stopniowo dawały bowiem o sobie znać zmęczenie i rezygnacja przekładające się na mniejsze zaangażowanie w wykonywaną pracę. Szczególna pod tym względem była sytuacja na ziemiach zachodnich, gdzie po okresie początkowych ulg nowi gospodarze zderzali się z niekorzystną dla nich sytuacją ekonomiczną. Niekonsekwentna polityka państwa, wadliwie przeprowadzona klasyfikacja ziem („na oko” lub „zza biurka”) (Jarosz 1998b, s. 167), rewizja nadziałów oraz nieuregulowana sytuacja prawna owocowały tam często albo mniejszym zaangażowaniem osadników w wykonywaną pracę, albo pogłębiającymi się wewnątrzrodzinnymi konfliktami społecznymi. W materia-

⁴⁵ Uwagi Departamentu Nadzoru Sądowego o pracy sądów [1944–1954], AAN, Ministerstwo Sprawiedliwości, sygn. 1510 (cyt. za: Jarosz 1998b, s. 274).

łach archiwalnych z organizowanych na ziemiach zachodnich zebrań gromadzkich można znaleźć wiele protestów i skarg odnoszących się do tego problemu.

W 1956 r. podczas sesji Gromadzkiej Rady Narodowej w Modlimowie [woj. zachodniopomorskie]

zabrał głos członek komisji Piotr M. (...) nadmieniał, że we wsi Gostyń jest bałagan z klasyfikacją i używaniem gruntów u poszczególnych gospodarzy, gdzie jedni za dużo używają, a drudzy za mało, i nikt nie może tej sprawy załatwić, i na tej podstawie słabo idzie wykonywanie dostaw obowiązkowych (APSzOP, Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Modlimowie, nr zespołu 227, sygn. 1, s. 45).

Również i po 1956 r. problem nieuregulowanej sytuacji prawnej przekładał się na społeczne i gospodarcze funkcjonowanie wielu wsi. Wspominali o tym często korespondenci *Gromady-Rolnika Polskiego*:

[1964] Około 80% gospodarstw w powiecie nie posiada aktów prawnych własnościowych, stąd trudności z ustaleniem, do kogo działka należy. W ciągu kilkunastu lat wiele się zmieniło, niektóre gospodarstwa zostały podzielone na dzieci. Teraz ziemia jest różnie użytkowana (...) Ale od tego, jak jest użytkowana, zależą też obciążenia finansowe, dostawy. Nie zawsze są one zgodne ze stanem faktycznym. To najbardziej denerwuje sąsiadów. Piszą więc do władz, domagają się sprawiedliwego obciążenia obowiązkami wszystkich (GRP 1964, nr 121, s. 4).

Jednak w latach sześćdziesiątych brak prawa własności do użytkowanego gospodarstwa nie zawsze stanowił konsekwencję ogólnych ograniczeń. Nierzadko bowiem sami „rolnicy nie spieszyli się z załatwieniem spraw rejentalnie” (tamże).

Jak pokazują źródła archiwalne, chłopskie problemy „własnościowe” uzależnione były przede wszystkim od relacji z lokalną, a nie centralną władzą (choć niewątpliwie stanowiły pochodną polityki tej drugiej). Przez cały okres PRL-u były też bardzo złożone. Także bowiem i ci, którzy zabiegali o ich regulację, nierzadko zderzali się z niezrozumiałym dla nich oporem lokalnych decydentów.

[1972] Ob. N. zabrał głos i mówił, że przesiedlili go, ale na tym gospodarstwie nie jest on gospodarzem pełnomocnym, mówi, że chce kupić budynki, przedpłatę już dał, a nie przyjeżdżają do oszacowania tych budynków; powiedział, że idzie już piąty rok i do tej pory nic nie jest załatwione (APSzOP, Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Gryficach 1960–1972 [1973], nr zespołu 144: Zebrania wiejskie, sołtysi. Prezydium GRN w Gryficach 1970–1972, sygn. 43, s. 266).

Nic dziwnego zatem, że te trudne warunki „trwania na swoim” powodowały u rolników obserwujących funkcjonowanie sąsiednio położonych spółdzielni frustrację i poczucie niesprawiedliwości. Złość wobec decyzji władz i polityki państwa, w sytuacji ograniczonego z nią kontaktu, przenoszona była

częściowo albo na okolicznych sąsiadów gospodarujących w pobliskich RSP lub PGR-ach, albo na lokalnych reprezentantów władzy.

2.1.3. *Mała stabilizacja*

W okresie po zakończeniu agresywnej i otwartej kolektywizacji, co widać zarówno w materiałach archiwalnych, jak i pamiętnikarskich, coraz trudniej było dostrzec bardziej aktywne zaangażowanie szeregowych mieszkańców wsi w wydarzenia krajowe. Rok 1956 był jednak na wsi okresem wyraźnego odregowania i ożywienia politycznego, decydującego, w moim przekonaniu, o postawach wsi w kolejnych latach PRL-u. W wielu miejscowościach:

występowano przeciwko tym, którzy w minionym okresie wyrobili sobie na wsi najgorszą reputację. Wyrównywano rachunki ze zwolennikami spółdzielni produkcyjnych, członkami ORMO czy PZPR; dochodziło do pobicia, wysyłania anonimów, wybijania szyb itp. (Stępka 1999, s. 50; zob. też Kamiński 2005, s. 87–93).

oraz odwołań poszczególnych członków, a nawet całych składów GRN.

Rozpad wielu RSP oraz deklaracja władz odejścia od dotychczasowej polityki kolektywizacyjnej, a także publiczna krytyka „okresu błędów i wypaczeń” wzbudziły w wielu mieszkańcach nadzieję na prawdziwą przemianę stosunku państwa wobec wsi. Na fali tego entuzjazmu wielu działaczy ZSL, dotychczas ograniczonych dominacją i dyrektywami skompromitowanej PZPR, uwierzyło nawet w możliwość zdobycia realnego wpływu na sytuację polityczną wsi (Kamiński 2005, s. 88). W województwie szczecińskim, przykładowo, podczas plenum KW ZSL padały głosy:

ZSL powinien odzyskać (...) samodzielność i zająć odpowiednią pozycję w działalności politycznej kraju, aby członek stronnictwa (...) był traktowany jako działacz polityczny, a nie jako kurier czy też goniec KP PZPR (Kozłowski 2005a, s. 25).

Padają także głosy świadczące o przekonaniu co do konieczności przejęcia przez ZSL przewodniej roli po PZPR. Wybory do sejmu 1957 r., a także korzystny dla PZPR i w niewielkim stopniu zmieniony układ władzy w terenowych radach narodowych osłabił zdecydowanie polityczne zaangażowanie wsi. Rozczarowanie i swoista trauma lat pięćdziesiątych wytworzyły w chłopach długotrwały dystans i rezerwę wobec komunistycznych władz. Ich odzwierciedleniem był chłodny początkowo stosunek gospodarzy do powoływanych po 1956 r. kółek rolniczych.

Dzięki upowszechnianemu na wsi czytelnictwu prasy oraz radiofonicznej i elektryfikacji zmieniał się jednak charakter docierającej na wieś wie-

dzy o świecie polityki. Do przeszłości stopniowo odchodziły polityczne plotki i pogłoski stanowiące wcześniej nierzadko jedyne źródło wiedzy o świecie zewnętrznym. Nie oznaczało to, że nadal nie plotkowano o polityce, czy też że nie docierały już na wieś wyolbrzymione nierzadko pogłoski o celach i zamiarach władz. Dostępność mediów nie zawsze skutecznie niwelowała potęgowany pogłoską strach. Ograniczony przez cenzurowaną prasę dostęp do rzetelnej lub obiektywnej informacji politycznej uzupełniany był słuchaniem zakazanych rozgłośni radiowych (Radio „Wolna Europa”, Głos Ameryki itp.). I chociaż potajemne słuchanie i dyskusje polityczne wokół audycji zagranicznych charakterystyczne były przede wszystkim dla okresu stalinowskiego, to jednak również w dekadach późniejszych wielokrotnie stanowiły ważny punkt sąsiedzkich, przede wszystkim męskich spotkań. Wryły się one zwłaszcza w pamięć dorastających na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych chłopców: „Takie były małe radia, pionierskie, to pamiętam, że Wolnej Europy słuchali (...) tata u C., to nas wyganiali” (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

Słuchano oczywiście również przemówień i komentarzy politycznych nadawanych przez rozgłoszenie krajowe (zob. np. dokument *Dziad i baba*, 1982). Ale gdy nie dotyczyły spraw istotnych dla życia wiejskiego, ich odsłuchiwanie towarzyszyło często uczucie niezrozumienia i irytacji. Ta ostatnia znajdowała niekiedy wyraz w nadsyłanych do redakcji komentarzach i wypowiedziach:

Przecież jak ktoś nerwowo, to gotów rozbić radio (...). My nie musimy wysłuchiwać informacji o wszystkich naradach, bo z tego chleba nie będzie (GRP 1984, nr 91, s. 6).

Niezależnie od poszerzającej się dzięki nie zawsze obiektywnym mediom wiedzy o polityce i świecie okres tzw. małej stabilizacji wcale nie wyeliminował wśród mieszkańców wsi poczucia niepewności w stosunku do celów polityki rolnej państwa. Wyczuwane bardzo szybko przez rolników stopniowe odchodzenie ekipy rządzącej od sprzyjającej rolnictwu indywidualnemu polityki gospodarczej i od połowy lat sześćdziesiątych ponowny zwrot ku rolnictwu upaństwowionemu (PGR-y) oraz bardziej zakamuflowanej kolektywizacji budziły stopniowo coraz bardziej pesymistyczne nastawienia (Stępka 1996, s. 237–245). Wzmagająca je również wprowadzona w 1962 r. ustawa o przejmowaniu nieruchomości chłopskich (ziemi i zabudowań) za zaległe należności, pozwalająca *de facto* na odebranie rolnikom gospodarstw za niewywiązanie się przez nich z dostaw obowiązkowych. Utrudnienia w obrocie ziemią oraz przepis z 1968 r. o przymusowym przejmowaniu ziemi z powodu złego gospodarowania (i gospodarstw bez następców) budziły rosnący już od połowy lat sześćdziesiątych niepokój co do faktycznych celów polityki rolnej państwa.

W tym czasie wciąż żywa była przecież pamięć bolesnych doświadczeń z lat pięćdziesiątych oraz świadomość podejmowanych arbitralnie i poza wsią decyzji ważących na jej materialnym i społecznym funkcjonowaniu. Jak pokazują materiały zgromadzone podczas prac terenowych przez obserwatorów środowisk wiejskich z połowy lat sześćdziesiątych, chłopci, odczuwając zachodzące stopniowo zmiany, tym bardziej interesowali się przekształceniami planowanymi przez partyjne władze i zapowiadanymi w mediach. Swoista trauma kolektywizacyjna, silnie widoczna w latach sześćdziesiątych, trwała jednak przez cały okres PRL-u, wpływając na chłopskie postrzeganie świata⁴⁶.

W okresie tzw. małej stabilizacji w mniejszym stopniu przywiązywano na wsi wagę do wyborów. Chłopi zdawali sobie bowiem sprawę z ich fikcyjności i po 1957 r. raczej nie wiązali z nimi nadziei na zmiany na lepsze. O wiele bardziej zróżnicowane emocje towarzyszyły jednak zapowiadany zjazdom partii. Obserwowane, w okresie ich trwania, reakcje rozciągały się na wsi od pozytywnego stanowiska i nadziei na istotne zmiany, po indyferentyzm, zniechęcenie i pesymizm. Przykładem mogą być nastroje ludności wiejskiej powiatu brzeskiego w województwie krakowskim obserwowane przed IV Zjazdem PZPR w 1964 r.:

Jedni chłopci patrzą na niego z nadzieją, że zniesione zostaną dostawy obowiązkowe, inni uważają, że nie należy spodziewać się poprawy sytuacji życiowej, a wręcz przeciwnie, że zwiększy się nacisk na terminowe wywiązywanie się z obowiązkowych dostaw (APKr, PZPR, KW Kr, sygn. 665, informacje o nastrojach [1964], s. 17).

Zbliżający się IV zjazd partii spotyka się z coraz większym zainteresowaniem i komentarzami wśród ludności. W różnych środowiskach, głównie wiejskich, słyszy się pogłoski dotyczące odejścia ze stanowiska I Sekretarza KC. Powodem tego ma być to, że tow. Gomułka nie zgadza się z powrotem do budownictwa spółdzielni produkcyjnych, a który to kierunek ma być przyjęty po zjeździe Partii (tamże, s. 99).

Czy opinie te stanowiły rzeczywiste odzwierciedlenie szerszego stanowiska chłopów, trudno na tym etapie badań stwierdzić. Faktem jest jednak, że spore zaufanie do Władysława Gomułki obserwowane było do końca lat sześćdziesiątych.

⁴⁶ Najlepszym tego przykładem są badania W. Adamskiego i W. Turskiego dotyczące interesów i postaw chłopskich. Wynika z nich, iż w 1959 r. tylko 43% chłopów było spokojnych o przyszłość swojego gospodarstwa, 23 lata później (w 1982 r.) sytuacja uległa tylko nieznacznej poprawie, bo postawę taką deklarowało 54% badanych. Warto też dodać, że w badaniach z 1963 r. od 49,2 do 58,7% rolników uznało indywidualne gospodarstwa rolne za najlepszą formę ustrojową rolnictwa, za spółdzielniami produkcyjnymi opowiedziało się zaś nieco ponad 2% ankietowanych (zob. Adamski, Turski 1979, s. 135–142).

Pomimo faktu, iż również w okresie jego rządów wieś obciążona była obowiązkowymi dostawami, brakiem bezpłatnej opieki lekarskiej, utrudnieniami w obrocie i scalaniu gruntów, to w świadomości większości chłopów towarzysz „Wiesław” kojarzony był jednoznacznie z procesem dekollektywizacji (Kamiński 2005, s. 90). Nawet wprowadzona w 1968 r. ustawa o rentach starczych, w zamian za przekazywane państwu gospodarstwo, oraz stwarzający pole do szczególnych nadużyć przepis o przymusowym przejmowaniu ziemi (od gospodarzy źle gospodarujących) nie wpłynęły wyraziście na radykalne podważenie jego autorytetu na wsi (Stępka 1996, s. 237).

Z braku materiałów trudno określić, jakie reakcje i emocje towarzyszyły mieszkańcom wsi na wieść o wydarzeniach z marca 1968 r. Wydarzenia rozgrywające się głównie w miastach i nie dotyczące sytuacji gospodarczej (rolnej) niekoniecznie musiały angażować wiejską opinię publiczną. Jak jednak pokazują badania Łukasza Kamińskiego, Edyty Wróbel oraz Dariusza Jarosza, wieś nie do końca pozostawała obojętna wobec rozgrywających się z dala od niej zajęć. Trudno określić, jakie postawy dominowały. Łukasz Kamiński przywołuje stanowisko sekretarza ZSL jednej z gromad powiatu strzelińskiego, który „publicznie zarzucił partii kłamstwo, przyznając rację warcholskim wybrykom grupy studentów” (Kamiński 2005, s. 89). Wskazał także na wcale nierzadkie wówczas lęki wiejskich rodziców o studiującą w tym czasie latorośl, której polityczne zaangażowanie mogłoby bezpowrotnie przekreślić szansę zdobycia wyższego wykształcenia (tamże, s. 89–90). Edyta Wróbel na przykładzie Kielecczyny zaznaczała zaś, że zarówno na wsi, jak i w mieście pojawiały się wówczas dziesiątki napisów oraz ulotek, solidaryzujących ze studentami i posiadających wyraźny antypartyjny i antyrządowy wydźwięk (Wróbel 2005, s. 359). Kto jednak był ich twórcą i z jakim odbiorem na wsi się spotykały – na te pytania nie odpowiada.

Z prowadzonej przez D. Jarosza analizy listów napływających do Biura Listów Polskiego Radia i Telewizji (Jarosz 2005b, s. 367–375) wynika natomiast, że nie zawsze wiejskie reakcje były sprzeczne ze stanowiskiem władz. W przeglądanych przez historyka materiałach znajdowały się bowiem i te, które wskazywały na zadowolenie mieszkańców wsi z postępowania Władysława Gomułki wobec Żydów. Twierdzono w nich między innymi, że dzięki temu „nareszcie rządy sprawować będą w Polsce Polacy, którzy nie zaprzędadzą ojczyzny, jak to robili dotąd Żydzi, którzy nie czuli się obywatelami Polski” (tamże, s. 374).

Najbardziej zdecydowane stanowisko zajął w tej sprawie wikary z parafii Końskie, twierdząc, że: „dobrze się stało, bo po co nasi bezbożnicy dopuszczali obcych bezbożników do władzy”. Uważa on, że „z naszymi bezbożnikami można się

jeszcze dogadać, ale z tamtymi, co powiesili Chrystusa, to się nie dogada” (tamże, s. 374).

Choć postawy te wcale nie musiały być dominujące, świadczyć mogą niewątpliwie o dwóch ważnych wówczas zjawiskach społecznych. Pierwszym z nich był wciąż dostrzegany na wsi powojennej, słabiej lub silniej wyrażany, antysemityzm, drugim zaś skuteczna (pod niektórymi względami) propaganda państwowa.

2.1.4. „Cud gospodarczy”

Zapoczątkowana wydarzeniami grudniowymi 1970 r. dekompozycja składu rządu – odejście z polityki W. Gomułki i początek rządów Edwarda Gierka – przyjęte zostały na wsi z dużym niepokojem. Już wcześniej bowiem – jak pokazały postawy z 1964 r. – każda ewentualna zmiana w systemie politycznym budziła na wsi lęk przed powrotem władz do agresywnej kolektywizacji (Jarosz 2005b, s. 374). Taki też strach wywołała w 1970 r. zmiana na stanowisku sekretarza. Zapowiadana przez E. Gierka poprawa warunków życia robotników budziła również obawy, że zmiany zostaną dokonane kosztem chłopów.

Korzystna w pierwszych latach polityka technokratów skutkowałą coraz większym zaufaniem dla ekipy Gierka na wsi. Podniesienie cen produktów rolnych i zwiększenie dostaw artykułów przemysłowych na wieś zaowocowały wzrostem produkcji rolnej⁴⁷. Umożliwiono w tym czasie mieszkańcom wsi zaciąganie niskooprocentowanych kredytów bankowych na zakup maszyn, budownictwo i specjalizację produkcji. Choć w praktyce życia i pracy nastroczało to wielu problemów, jednak poprawiało szybko warunki wiejskiego bytowania i wyrównywało dochody rodzin robotniczych i chłopskich (zob. np. Gulbicka 1986, s. 302), a także przekładało się na pozytywny stosunek do komunistycznej władzy. Ogromnie ważną rolę odegrało także zniesienie w styczniu 1972 r. dostaw obowiązkowych (zboża, mięsa, ziemniaków) oraz objęcie rolników państwową (bezpłatną) opieką zdrowotną.

Jednak dostrzegany już od 1974 r. odwrót od korzystnej dla wsi polityki i preferowanie rozwoju gospodarstw państwowych i uspołecznionych oraz obserwowane, zwłaszcza w kontekście kółek rolniczych, tendencje centralistyczne (powołanie SKR)⁴⁸ odbierane były z rosnącym niepokojem. W po-

⁴⁷ J. Wszolek podaje, że wzrost ten wynosił w 1971 r. ok. 11%, to jest tyle, ile w całym poprzednim dziesięcioleciu (Wszolek 1986, s. 45).

⁴⁸ Idea SKR miała na celu przekształcenie powoływanych po 1957 r. kółek rolniczych w gminne przedsiębiorstwa socjalistyczne, w ramach których udział chłopów był już bardzo ograniczony; SKR stanowiły jeden z elementów nowego, etapowego programu kolektywizacji rolnictwa (zob. Wszolek 1986, s. 46).

sunięciach tych niebezpiecznie widzano zresztą powrót do przeczuwanej kolektywizacji. Sprzyjać jej miała również zmieniona ustawa o rentach, przyznawanych w zamian za przekazanie państwu gospodarstwa, a od 1977 r. również emeryturach.

Na nowe postawy mieszkańców wsi wpływała także wyraźna na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pokoleniowa zmiana. Wraz z doświadczaną w tym czasie poprawą warunków życia wzrastało bowiem wśród mieszkańców wsi poczucie ich własnej podmiotowości. Wychowani w warunkach PRL-u szeregowi rolnicy coraz bardziej otwarcie dopominali się własnych praw. Zjawisko to dostrzegła również w swych badaniach Grażyna Gradzińska, porównując w materiałach z lat siedemdziesiątych treść i ton wystąpień członków wiejskich kół ZSL. Tak odzwierciedlały one rzeczywiste nastroje ogółu chłopów wobec oficjalów i kierownictwa stronnictwa, że – jak podkreślała G. Gradzińska – „widać było wyraźnie, jak różnymi językami mówili szeregowi członkowie Stronnictwa i jego kierownictwo” (Gradzińska 1993, s. 129–130). Zmiana postaw dostrzegana była także przez obserwatorów ówczesnej społeczności wiejskiej oraz reprezentujących ją organizacji. Wyrazem tego były zamieszczane w dokumentacji relacje podkreślające fakt, że

doły ZSL są w głębokiej opozycji do polityki PZPR i coraz więcej działaczy wojewódzkich i centralnych ZSL ulega antysocjalistycznej postawie własnych organizacji wiejskich (tamże).

Jak silna była skala tego zjawiska, trudno stwierdzić. Można sądzić, iż narastający w państwie kryzys ekonomiczny oraz niekonsekwentna polityka rolna ekipy rządzącej budziły coraz większą frustrację.

Sytuacji tej nie poprawiła także wprowadzona w 1977 r. ustawa emerytalna. Choć zmieniała wiele w sensie społecznym, jednak gwarantowała rolnikom gorsze w stosunku do mieszkańców miast uposażenie emerytalne oraz generowała powiązane z nią postawy i machinacje administracji lokalnej, a także była bezpośrednią przyczyną zawiązywania się komitetów samoobrony chłopskiej (od lipca 1978 r.). Powstawały one kolejno na terenie Lubelszczyzny, potem Ziemi Grójeckiej, Rzeszowszczyzny oraz w powiecie białobrzeskim, gdzie utworzono we wrześniu tego samego roku Tymczasowy Komitet Niezależnego Związku Zawodowego Rolników (TK NZZR) w Lisowie. Stawiane przez członków komitetów żądania wobec władz, poza zmianami w ustawie emerytalnej, mówiły również o konieczności powołania „autentycznej reprezentacji politycznej chłopów w Sejmie”⁴⁹. W przypadku TK NZZR domagano się opracowania zbioru praw i obowiązków chłopów, poprawy warunków socjal-

⁴⁹ J. Baran. *Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników Indywidualnych „Solidarność”*. Dostępny w internecie: <http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl>.

nych na wsi, upowszechnienia wiedzy rolniczej i nowoczesnych metod produkcji rolnej. Tak sformułowane żądania świadczyły niewątpliwie o rosnącej dojrzałości politycznej mieszkańców wsi.

Choć oczywiście w ten sposób pojęte polityczne zaangażowanie dotyczyło w tym czasie – w skali kraju – zaledwie kilku procent mieszkańców wsi, to jednak miało bardzo duże znaczenie. Działające bowiem w końcówce lat siedemdziesiątych na skalę lokalną komitety chłopskie, wydając nielegalne publikacje prasowe, stanowiły zasadniczy etap kształtowania się silnego poczucia własnej chłopskiej podmiotowości i sprawczości⁵⁰. Oczywiście w wielu rejonach Polski wieś nadal zachowywała rezerwę i umiarkowanie wobec takich inicjatyw politycznych, coraz bardziej uwidaczniała się jednak zmiana w wiejskim stosunku do centralnej władzy i polityki.

2.1.5. *Czasy Solidarności*

Upowszechnianie się nowych i bardziej radykalnych postaw na wsi zdecydowanie nasiliło się w latach osiemdziesiątych. Wybuchające w połowie 1980 r. strajki robotnicze spotykały się z niejednoznacznym stanowiskiem. Choć – jak w przypadku strajków gdańskich – okoliczni rolnicy popierali na ogół robotnicze wystąpienia, wspierając strajkujących choćby aprowizacyjnie (Kaczorowski 2009, s. 103), to jednak wbrew temu, co sugerują niektórzy badacze, w tym okresie wciąż trudno było mówić o udzielonym przez nich masowym poparciu (Gradzińska 1993, s. 132). Brak wiejskiego poparcia nie był jednak jednoznaczny z negowaniem czy potępianiem robotniczych działań.

Z całą pewnością wydany w latach osiemdziesiątych zbiór chłopskich listów adresowanych do *Gromady-Rolnika Polskiego* nie stanowi w pełni wiarygodnego materiału źródłowego, mimo tego akcentowane w nim postawy nie mogą pozostać poza polem widzenia historyka. Dla wielu chłopów idea strajku wciąż wydawała się nieprzystająca do wiejskiego stylu pracy:

Robotnicy strajkują, ich żądania są spełnione, a my rolnicy siedzimy zajęci wydobywaniem plonów z ziemi, z błota (...) Nikt nie pomyśli, co by było, gdyby wieś zastrajkowała i nie dostawiła miastu mleka, mięsa czy innych artykułów żywnościowych (Krzywdzianka 1982, s. 7).

Tradycje aktywności politycznej na wsi w Polsce południowej i wschodniej (mające swe początki jeszcze w XIX w.) miały niewątpliwie wpływ na to, że to właśnie na tych terenach w drugiej połowie 1980 r. zaczęto formować

⁵⁰ Wśród wydawanych od 1977 r. tytułów znajdowały się: *Postęp, Gospodarz, Niezależny Ruch Chłopski, Rolnik Niezależny, Placówka, Biuletyn Informacyjny Komitetu Samoobrony Chłopskiej Ziemi Grójeckiej, Wieś Rzeszowska*.

pierwsze załączki późniejszej Solidarności rolników indywidualnych. Dążenia do integracji rozproszonych dotychczas komitetów samoobrony chłopskiej pojawiły się wraz z końcem 1980 r., gdy w grudniu doszło do zjazdu przedstawicieli wszystkich organizacji. Prawdziwą manifestacją entuzjazmu i rosnącego zrozumienia dla powołania związków niezależnych od koncesjonowanej partii chłopskiej stały się jednak strajki i tzw. porozumienie ustrzycko-rzeszowskie. Rozpoczęty w styczniu 1981 r. strajk w Rzeszowie pokazał przede wszystkim wzrastającą liczebność rolników zaangażowanych w tak pojętą działalność polityczną. W szczytowym okresie jego trwania uczestniczyło w nim bowiem ok. 400 tys. delegatów wiejskich z różnych rejonów kraju⁵¹. Według badaczy w 1981 r. liczba rolników zaangażowanych w powołanie związków zawodowych dochodziła nawet do 600–900 tys.⁵²

W wyniku zawartych w lutym 1981 r. porozumień rzeszowsko-ustrzyckich zagwarantowano chłopom nienaruszalność własności prywatnej. Bezpośrednim następstwem lutowej solidarności rolników było również zjednoczenie dotychczas rozproszonych rolniczych związków zawodowych⁵³ w jeden Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników Indywidualnych „Solidarność” (8–9 marca 1981 r.) zarejestrowany w dwa miesiące później.

Stan wojenny, delegalizacja chłopskiej i robotniczej Solidarności tak jak w przypadku robotników również i u wielu rolników wywołała ogromne rozczarowanie. Odczucie to, podobnie jak poparcie lub aprobata dla robotniczych strajków z sierpnia 1980 r., nie objęło jednak wszystkich mieszkańców wsi. O przyczynach zróżnicowanych, niekiedy dość skrajnie, postaw chłopów wobec wydarzeń lat osiemdziesiątych wiele mówiły badania socjologów i psychologów. Analizując postawy Polaków z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych oraz mierząc poziom autorytaryzmu w poszczególnych grupach społecznych, wykazywali, że wyższym jego wskaźnikiem cechowały się osoby o niższym poziomie wykształcenia i legitymujące się pochodzeniem wiejskim lub małomiasteczkowym (Chumiński 2006, s. 89–106; Koralewicz 1987; Jarosz 2007a, s. 404). Mówiąc ogólnie, wyrażały one znaczną potrzebę identyfikacji z silnym autorytetem i wyraźną grupą odniesienia (grupą przywódczą). Przekładało się to, zwłaszcza w przypadku migrantów pochodzenia wiej-

⁵¹ J. Baran. *Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników Indywidualnych „Solidarność”*. Dostępny w internecie: <<http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl>>.

⁵² Tamże. Stanowiło to ok. 13–20% czynnych zawodowo chłopów; ich liczbę w 1984 r. szacowano na 4,5 mln (26,8% ogółu zawodowo czynnej ludności Polski) (por. Leszczyńska, Jezierski 2001, s. 484).

⁵³ Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników „Solidarność Wiejska”, Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników „Solidarność Chłopska” oraz Niezależny Związek Pracowników Rolnych.

skiego, na częstsze w ich przypadku postawy konformistyczne, obserwowane zwłaszcza w latach pięćdziesiątych [pokazały to badania Padraica Kenneya (1997) na przykładzie Wrocławia i Łodzi]. I choć w latach siedemdziesiątych postawy te ulegały zmianie w związku ze zwiększającą się mobilnością mieszkańców wsi i rosnącym mimo wszystko wykształceniem, to jednak nie był to proces na tyle silny i powszechny, by przeobraził trwale postawy dominującej części wiejskiego społeczeństwa (zwłaszcza tego mniej mobilnego). Wyrażane przez mieszkańców wsi w prowadzonych przez socjologów badaniach poparcie dla sierpniowych strajków nie oznaczało jednocześnie aprobaty dla wydarzeń z roku kolejnego. Przedłużający się okres społecznego wrzenia w odczuciu starszej generacji chłopów destrukcyjnie wpływał na sytuację w państwie, destabilizując tak ważny w wiejskim postrzeganiu świata przewidywalny porządek. Nic dziwnego zatem, że po wprowadzeniu stanu wojennego pojawiały się na wsi również postawy aprobujące posunięcia władz (Łapińska-Tyszka 1990, s. 196–208).

Kolejną ważną rolę odgrywał fakt, że rozczarowanie robotniczą Solidarnością potęgował obojętny lub niekiedy niechętny stosunek jej przedstawicieli do idei utworzenia niezależnej Solidarności rolników indywidualnych. Nie bez znaczenia były także obserwowane przez cały okres PRL-u wiejsko-miejskie antagonizmy, które – jak dowodzą socjologowie – miały się nasilić w początkach lat osiemdziesiątych⁵⁴. Warto także pamiętać, że pomimo rozczarowania posunięciami władz z lat siedemdziesiątych, to właśnie w tej dekadzie następowała na wsi odczuwalna poprawa sytuacji materialno-bytowej (widoczna choćby we wspomnianym wcześniej wyrównywaniu się dochodów rodzin robotniczych i chłopskich), której destabilizacji i w konsekwencji utraty, wskutek robotniczych strajków, obawiali się starsi mieszkańcy wsi (sześćdziesięciolatkowie), a więc główni beneficjenci powojennych zmian.

Upadek komunizmu, ponowna legalizacja Solidarności rolników indywidualnych oraz pierwsze demokratyczne wybory u wielu mieszkańców wsi na nowo rozbudziły nadzieje i oczekiwania pozytywnych zmian. Jednak lata dziewięćdziesiąte – jak pokazują wspomnienia współczesne oraz z pierwszych lat tzw. transformacji systemowej – wywołały kolejne niezwykle bolesne i długotrwałe rozczarowanie:

Wstydzę się za „Solidarność”, którą tak gorliwie popierałam w kampanii wyborczej do parlamentu. Dziś słyszę wymówki od wielu osób, które namawiałam do głosowania (...) Ludzie życzyli sukcesów sobie i „Solidarności”, a także nowemu

⁵⁴ Krystyna Łapińska-Tyszka pisała: „(...) kryzys lat 80. wzmocnił pejoratywne stereotypy chłopca w mieście, mimo podniesienia ich obiektywnej pozycji w państwie i społeczeństwie (dostęp do żywności), a może właśnie dlatego” (Łapińska-Tyszka 1994, s. 13). O silnych i trwających przez cały okres PRL-u wiejsko-miejskich napięciach pisał także D. Jarosz (2007a, s. 393–408).

parlamentowi, który miał zmienić bieg naszej historii. Rolnik wierzył, że teraz odwróci się jego karta, gdyż w rządzie będą ludzie wykształceni. Nie przypuszczano, że ten profesor czy doktor nie ma zielonego pojęcia o gospodarce kraju, a przede wszystkim o gospodarce rolnej, że rząd T. Mazowieckiego nie uzna żadnych postulatów rolników, że ta najważniejsza gałąź gospodarki kraju – rolnictwo – będzie przez ten rząd zdana na zagładę (Gałąj 1992, s. 39).

Ludzie, szczególnie na wsi, mają dość „Solidarności”, którą uważają za drugą zmianę partii. Mają dość komitetów obywatelskich, panoszących się w gminie i właściwie hamujących demokrację. Rolnicy podświadomie uważają, że wszystko, co złe na wsi, gorsze od socjalistycznego, dzieje się za ich przyczyną. Wieś ma dość kombatanatów solidarnościowych (tamże, s. 30).

Konsekwencje przeprowadzonej w latach dziewięćdziesiątych reformy gospodarczej stanowiły kolejny, a w związku z rosnącym bezrobociem PRL-owskich chłoporobotników, robotników rolnych (PGR-y) oraz pracowników państwowego sektora (POM-y, SKR-y itp.) niezwykle traumatyczny okres dla polskiej wsi, rzutujący również istotnie na jej stosunek do polityki państwa⁵⁵.

2.2. Ludzie (wobec) władzy

Opisywany wyżej stosunek chłopów do polityki państwa, w której oni sami postawieni byli wyłącznie w charakterze obserwatorów, pozbawionych do lat osiemdziesiątych realnej możliwości przeciwdziałania, siłą rzeczy niewiele mógł powiedzieć o tym, czy i jak polityczne decyzje przekładały się na wiejską mentalność. W latach pięćdziesiątych wynikająca z bezzadności i niemożności efektywnego działania frustracja oraz rozgoryczenie wobec polityki państwa, poza wpływem na sąsiedzkie relacje (z mieszkańcami RSP i PGR-ów), wielokrotnie swoje ujście znajdowały w równie trudnym kontakcie z przedstawicielami władz lokalnych.

Poza sołtysem, będącym głównym reprezentantem wsi, we władzach lokalnych byli także pozostali członkowie powołanych w 1954 r. gromadzkich rad narodowych, a także kierownicy i prezesi państwowych instytucji obsługujących sektor gospodarki rolnej, tj. GS-ów, POM-ów, urzędów pocztowych itp. Komunistyczna władza reprezentowana była także przez członków struktur partyjnych – początkowo zasiadających w GRN, a od drugiej połowy lat pięćdziesiątych działających już w ramach wyodrębnionych podstawowych organizacji partyjnych oraz (od 1973 r.) gminnych organizacji partyjnych (por. GRP 1974, nr 10, s. 1). Pomimo hasła „o przewodniej roli Partii”

⁵⁵ Więcej o przemianach lat dziewięćdziesiątych zob. m.in. Bienkowski 1992; Rosner 1993.

w przekonaniu większości chłopów to wcale nie ci szeregowi przedstawiciele PZPR, czy też ZSL, stanowiącego „transmisję oczekiwań partii wobec wsi” (Szpytma 2009, s. 76), stanowili główną władzę w terenie. Nie oznaczało to jednak także, iż odgrywali oni na wsi zupełnie drugorzędną rolę.

2.2.1. *Partia i ZSL*

Bogate w rejonie wsi południowo-wschodnich tradycje ruchu ludowego podważone zostały wymuszonym odgórnie zjednoczeniem PSL i SL oraz przyjętą przez nową partię (ZSL) deklaracją uznającą dominację PZPR. Identyfikujący się wcześniej z ruchem ludowym działacze w nowej sytuacji często opuszczali struktury organizacji. Zniechęceni niedemokratycznymi wyborami i stopniowym ograniczaniem wpływu ZSL w życiu społecznym (władzach lokalnych), porzucali aktywną w niej działalność (Szpytma 2009; Jarosz 1998b, s. 425–427). Jak podkreślają historycy, do początku lat pięćdziesiątych utrzymywano jednak oficjalnie wyobrażenie o stosunkowo dużym dla niego poparciu na wsi. Tymczasem: „gdy w 1951 r. w woj. krakowskim sprawdzono, jaka jest rzeczywista liczba członków, okazało się, że jest ich o połowę mniej, niż dotychczas podawano” (Szpytma 2009, s. 76). Co więcej, niektórzy chłopci byli zdziwieni, że uważa się ich za członków ZSL, lub też jak prezes Koła ZSL w Woli Rogowskiej stwierdzali, że „u nich nie ma w ogóle możliwości zorganizowania zebrania, a o legitymacjach i składkach członkowskich szkoda nawet myśleć” (Szpytma 2009, s. 76; zob. też Jarosz 1998b, s. 427).

I chociaż – jak pokazują badania D. Jarosza – od 1950 r. zaangażowanie mieszkańców wsi w działalność ZSL przedstawiało się różnie w zależności od regionu kraju (najwięcej – bo około 50% – komórek ZSL było w województwach rzeszowskim, szczecińskim, gdańskim, najmniej zaś – białostockim i lubelskim) (Jarosz 1998b, s. 425), to wszędzie wpływ „ludowców” z reguły ograniczony był dominacją działaczy partyjnych. Zresztą podobnie jak w ich przypadku stopień zaangażowania w działalność partyjną zróżnicowany był regionalnie, jednak z analizowanych źródeł wynika, że nigdzie nie był on zbyt duży. Istniejąca przynależność partyjna rzadko też wiązała się na poziomie pojedynczych wsi z ideologicznym przekonaniem. Częściej bowiem członkostwu przyświecał cel czysto praktyczny:

Było trudno (...) ale jaki ludzie mieli wybór? Co mojego ojca obchodziło, kto rządzi, chciał przetrwać. Nie przywiązywano wielkiej wagi do ustroju jako takiego, ludzie chcieli żyć, wiedzieli, że coś się tworzy: ulice, elektryczność... Dostawali postęp, to co się mieli zastanawiać, kto rządzi. Zwłaszcza elektryczność mocno wpłynęła na ich światopogląd: władza była dobra, skoro taki postęp duży. A jak już była elektryczność, to zaczęły się pojawiać urządzenia: radio, żelazko, prąd,

młynek do mielenia zboża. Początkowo były na to tzw. przydziały, trzeba się było o to starać. I wielu na przykład zapisało się do PZPR, bo dostał młynek. Nie wiedział w ogóle, co tam jest w tym PZPR, ale dostał radio... Także ten opór był tłumiony dobrze. Jak już ktoś na jakąś [„czarną” – E.S.] listę trafił, to cegły, cementu, żelaza na budowę nie dostał. Nic nie dostał, bo politycznie nie pasował, a ludzie chcieli mieć dach nad głową. (...)

Oczywiście byli też nadgorliwi. Z miejscowej ludności to głównie przyjezdni. Ale wśród nich – jak się potem okazało – to byli często ludzie specjalnie szkoleni i wysyłani do każdej wsi (J.W. – miejscowość G., województwo podlaskie)⁵⁶.

Cytowany rolnik, pochodzący z Polski północno-wschodniej, nieprzypadkowo zwracał uwagę na częstszą wśród osiedlających się po wojnie nowych mieszkańców „propartyjną” postawę. Sugestia ta znajdowała bowiem odzwierciedlenie w przeglądanych źródłach. Mniej lub bardziej zaangażowane członkostwo w partii i jej lokalnych strukturach na ziemiach dawnych obserwowane było rzeczywiście częściej wśród tych mieszkańców, którzy z różnych względów czuli się mniej pewnie w miejscowym środowisku. Przyjezdni, napływowi obciążeni byli wyczuwalnie większą presją ze strony „tubylców”. Trudności w adaptacji do nowego, zwartego środowiska społecznego, świadomość społecznej kontroli, bycia obserwowanym oraz zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna presja na warunkujące status „posiadanie” sprawiały, że mniej cierpliwi lub odporni starali się uzupełniać odczuwany brak i dyskomfort uzyskiwaną w strukturach partyjnych władzą. Przekładała się ona z całą pewnością na codzienne relacje z wioskową społecznością:

Nawet później, jak byłem w różnych radach GS-owskich, bankowych, to zawsze ktoś tam proponował na stanowiska te osoby przyjezdne, które często nawet wykształcone nie były (J.W. – miejscowość G., województwo podlaskie).

Jak pokazują badania antropologów, mechanizm ten wciąż jeszcze mocno wpisywał się w tradycyjny wiejski porządek społeczny. Napływająca do zwartej społecznie wsi jednostka/grupa spotykała się z reguły z chłodnym przyjęciem. Z jednej strony zaburzała przecież dotychczasowy układ relacji grupowych, z drugiej zaś, jako obca, nieznaną i nieposiadającą wypracowanej przez siebie pozycji materialnej oraz pozytywnej opinii, nie budziła w lokalnej społeczności zaufania. Uniwersalność tak przebiegającego zjawiska opisywał w końcu lat czterdziestych J. Burszta:

Obecnie (1948) zjechanie na dziada spotka się wyłącznie z sankcją negatywną (...) Zdeklasowany element gospodarski nie wytrzymuje zazwyczaj nacisku repre-

⁵⁶ O ważnych w akcesie do struktur partyjnych obietnicach korzyści materialnych wspominał także D. Jarosz, podkreślający niezwykle popularną wówczas obietnicę otrzymania ważnego dla wsi węgla (Jarosz 1998b, s. 432).

syjnej grupy sąsiedzkiej i emigruje ze wsi. Do wsi znów przychodzi podobny element, który być może ze swej wsi też „zjechał na dziada” i szuka swego miejsca społecznego już na innej wsi, z dala od przygniatającej opinii sąsiedzkiej. Przychodzi on do wsi jako element z pochodzenia swego anonimowy, przychodzi jednak tylko i jedynie w roli „dziada”. Jako anonimowy nie może przyjść w innej roli. Za gospodarzem i kmiecem musi iść jak najdalej idąca znajomość jego wyposażenia materialnego i społecznego (Burszta 1997, s. 113).

Najczęstszy w latach pięćdziesiątych brak wspomnianego „wyposażenia materialnego i społecznego” powodował więc, że mniej odporni na presję opinii publicznej migranci szybkiego uznania i poważania ze strony miejscowych poszukiwali w przejmowanej dzięki „partyjnemu umocowaniu” pozycji i władzy. Jak pokazują materiały, taktyka ta nie zawsze sprawdzała się w praktyce. Sposób sprawowania władzy wynikającej z przynależności partyjnej, zarówno przez nowych, jak i zasiedziałyh mieszkańców wsi, miał bowiem swoje daleko idące konsekwencje.

Przykładem tego może być osoba jednego z wiejskich sekretarzy podstawowej organizacji partyjnej (POP), wykorzystującego do własnych celów nie tylko swoją, ale także i synowską władzę. Jak pokazują materiały z lat sześćdziesiątych, takie praktyki na długo pozostawały w pamięci miejscowej wspólnoty, rzutując na relacje między jej członkami:

We wsi Dz. sekretarz POP wraz ze swym synem w pierwszych latach po wyzwoleniu, będąc członkami ORMÓ, niekiedy nadużywali swoich uprawnień. Np. dokonywali rewizji i niszczyli urządzenia do pędzenia samogonu, sami uprawiając ten proceder, za co ludność miejscowa ma do nich pretensję po dzień dzisiejszy [podkreślenie – E.S.]. Sytuację pogłębia fakt, że podobnie postępowali inni członkowie partii (APKr, PZPR KW Kr 15.01–06.1962, Biuletyn nr 11/62).

Podyktowany pragmatyzmem i korzyściami materialnymi nieideologiczny i niepolityczny w rzeczywistości interes wstąpienia do struktur partyjnych przyświecał również wyalienowanej nieco, w rejonach słabiej uprzemysłowionych, miejscowej grupie chłoporobotników oraz wiejskim mieszkańcom utrzymującym się z pracy poza gospodarstwem. Wielu z nich czyniło to jednak pod mniejszą lub większą presją komitetów zakładowych fabryk, w których byli zatrudnieni. Z komitetami jako sekretarze wiejskich POP utrzymywać mieli stały kontakt (Stępka 1999, s. 61). I choć, jak potwierdzają materiały archiwalne, w wielu miejscowościach w organizacjach partyjnych zasiadali w przewadze chłoporobotnicy (APKr, PZPR KW Kr 15.01–06.1962, Biuletyn nr 11/62), to jednak ich rzeczywisty stosunek do politycznej działalności pozostawiał wiele do życzenia.

Chłopi-robotnicy niechętnie podejmowali działalność polityczną w miejscu swego zamieszkania. Znali środowisko i jego stosunek do komunistów, w związku z tym często nie ujawniali swojej przynależności partyjnej [przy zakładowej POP – E.S.] (Stępka 1999, s. 61).

W notatce z powiatu tarnowskiego informowano także, że:

Zdarza się, że [ci sami partyjni] towarzysze na różnych zebraniach wiejskich zajmują niewłaściwe stanowisko, a nawet szkodliwe (tamże).

Większe zaangażowanie w pracę POP oraz zainteresowanie obejmowaniem stanowisk w ramach władz lokalnych przejawiali zwykle młodszy mieszczaństwo wsi – synowie zarówno gospodarzy, jak i pracowników spółdzielni produkcyjnych. Ci młodzi ludzie, bardziej podatni na propagandę równości i awansu społecznego, zachłystując się „władzą”, nierzadko popadali w konflikt z pozostałą częścią wiejskiej społeczności:

Jako przykład nieumiejętnego współżycia z otoczeniem może posłużyć tow. L. – nauczyciel, sekretarz POP z Piotrkowic, któremu wydaje się, że przerósł swoje środowisko, traktuje wszystkich z „góry”, przez co odizolował się od wsi (tamże).

Nadużywanie państwowej władzy przez młodych i niedoświadczonych w pracy poza rolnictwem ludzi, którzy najłatwiej znajdowali zatrudnienie w niższych strukturach ORMO, MO i UB, niekiedy miało dramatyczne konsekwencje. Wspominał o tym w swoim pamiętniku jeden z gospodarzy skłócony z sąsiadem:

Mało tego wszystkiego kłopotu, to jeszcze przyjechał tego staruszka syn i taka mu głupota wpadła do głowy – wyszedł sobie na drogę, stoi i patrzy, i wyjął pistolet, i strzelił. Do naszej kuchni oddał trzy strzały, ale jak raz nadjeżdżał jeden gospodarz na ten moment i był świadek. (...) okazało się, że [strzelającym] był z zawodu milicjant, który przyjechał w odwiedziny do ojca (Tryfan 1975, s. 476).

Lecz nawet większa pokora wobec pozostałych mieszkańców nie gwarantowała młodym wiejskim działaczom politycznym natychmiastowego zdobycia autorytetu i uznania. Z badań D. Jarosza dotyczących okresu kolektywizacji wynika, iż w 1953 r. ponad 40% wiejskich członków aparatu PZPR była słabo wykształcona i nie osiągnęła 30. roku życia. Co więcej, większość z nich swój urząd sprawowała bardzo krótko w związku ze zniechęcającymi trudnościami w zdobyciu zaufania i autorytetu zarówno ze strony współmieszkańców, jak i władz zwierzchnich (Jarosz 1998b, s. 422). Te i inne problemy wiejskiej działalności partyjnej opisywali często obserwujący okoliczny teren pracownicy komitetów wojewódzkich PZPR. Jeden z nich w powiecie tarnowskim w 1962 r. podkreślał:

Daleko gorzej przedstawia się sytuacja, jeśli weźmiemy pod uwagę ilość rolników w wiejskich POP. Zaledwie w 4 organizacjach skupiających w swych szeregach ponad 15 tow. udział rolników wynosi 50%. Fakt ten ma jeszcze głębszą wymowę, jeśli weźmiemy pod uwagę ilość ziemi w posiadaniu członków partii, bowiem na 64 tys. ha ziemi w powiecie członkowie gospodarują na 1200 ha, co stanowi 1,8% (APKr, PZPR KW Kr, sygn. 806: 1.07–4.09.1961, Biuletyn nr 20, s. 14).

Niska popularność i bierność działań wiejskich POP powodowała, że większość z nich istniała tylko w ewidencji (Stępka 1999, s. 60). Często były to organizacje małe, liczące od dwóch do trzech członków. Z rzadka też odbywały się w ich ramach zebrania. W większości przypadków do zebrania dochodziło zresztą tylko wtedy, gdy zorganizował i obsługiwał je przedstawiciel KP PZPR (tamże). Do członkostwa w partii zniechęcało także niewywiązywanie się przez jej przedstawicieli z obietnic dotyczących korzyści materialnych (produkty deficytowe, węgiel itp.) (Jarosz 1998b, s. 432).

Poza opisywanym w przypadku wielu chłoporobotników przymusem lub materialnymi i ambicjonalnymi celami przyczyną wstąpienia do partii były gwarantowane dzięki partyjnym kontaktom, koneksjom i układom tzw. dojścia lub plecy. Charakterystyczny dla gospodarki centralnie sterowanej lawinowy wzrost różnego rodzaju przepisów, regulujących najdrobniejsze aspekty życia codziennego, sprawiał bowiem, iż wielokrotnie załatwienie nawet najprostszych spraw bez odpowiedniego wstawiennictwa „kogoś na górze” nastroczało ogromnych trudności (tamże, s. 412).

Choć przynależność do partii nie była powszechna, nie oznaczało to, że mieszkańcy wsi nie uświadamiali sobie korzyści wynikających z utrzymywania dobrych relacji z przedstawicielami komitetów powiatowych PZPR:

Sąsiad zaprowadził wolca o 20 minut za późno na punkt skupu, lecz komisja była jeszcze w pełnym składzie. Jednak wolca przyjąć nie chcieli, ponieważ się spóźnił. Ostatecznie mogliby przyjąć, gdyby prezes GS dał zwolnienie na piśmie. Prezes odpowiedział, że takiego zezwolenia nie wyda. Sąsiad idzie do KP PZPR, gdzie wyjaśnia swoją sprawę. Jeden z sekretarzy KP poleca prezesowi GS wydać ten papierek. Znow idzie do prezesa i z otrzymanym papierkiem pędzi na punkt skupu. Po pokazaniu papierka wolca przyjmują (Żochowski 1972, s. 200).

Podobnych sytuacji skutecznej interwencji lokalnych działaczy partyjnych było na wsi dużo więcej.

Mimo że zapadające centralnie decyzje dotyczące polityki rolnej stanowiły efekt pomysłów i prac sekretarzy PZPR, to nie partia sprawowała faktyczną władzę w środowisku wiejskim. Jako scentralizowana, hierarchiczna i rozbudowana struktura na szczeblu pojedynczych wsi nie pełniła swoich funkcji. Kto zatem rzeczywiście rządził na powojennej wsi? Z kim przeciętny gospodarz kilkuhektarowego gospodarstwa łączył pojęcie władzy?

2.2.2. Czy „sołtys rządzi na wsi”?

Sołtys jako reprezentant wiejskich interesów w powojennej rzeczywistości zajmował niewątpliwie pozycję szczególną. Do jego zadań w okresie lat pięćdziesiątych należało głównie informowanie społeczności wiejskiej o decyzjach zapadających w sprawie wsi na wyższych szczeblach władzy państwowej. Podlegając najniższemu szczeblom rad narodowych (prezydium GRN), sołtysi odpowiedzialni byli przed nimi za przestrzeganie wyznaczonych przepisów, a także terminów dostaw i regulacji podatków uiszczanych przez miejscową społeczność wiejską. Terminowe wypełnienie opartego na tego rodzaju świadczeniach planu finansowego stanowiło także podstawę sołtysowego wynagrodzenia (APSzOP, Prezydium GRN w Gryficach, 1960–1972 [1973], nr ześpołu 144: Zebrania wiejskie, sołtysi, sygn. 42, s. 30). To ostatnie uzależnione było od wysokości podatku płaconego przez miejscową społeczność.

W zakresie władztwa sołtysa znajdowały się również dbanie o estetykę i zmiany wiejskiej przestrzeni oraz wydawanie zezwoleń na ubój gospodarskiego inwentarza żywego. To właśnie ta ostatnia kwestia wraz z odpowiedzialnością podatkową właścicieli ziemi stanowiła często problematyczną dla władz zwierzchnich formę/płaszczyznę wiejskiej współpracy. Jak pokazują badania D. Jarosza, w latach pięćdziesiątych do Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego napływały dość częste skargi z Centralnego Urzędu Skupu i Kontraktacji dotyczące „zbyt liberalnego” w tych kwestiach stanowiska miejscowych sołtysów względem podległej im społeczności. Z jednej strony związane było to często z dodatkowym i nieformalnym zyskiem sołtysa w postaci zakupionej lub darowanej, w ramach wdzięczności, części zwierzęcej tuszy. Z drugiej zaś wynikało to nierzadko z prostego rachunku „zysków i strat” w sferze lokalnych relacji. W mniejszych gromadach zaopatrzonych dodatkowo w słabsze, a więc i niżej opodatkowane ziemie minimalny dochód sołtysa zniechęcał go do skrupulatnego wykonywania niekorzystnych dla niego zarówno finansowo, jak i emocjonalnie obowiązków. Takie naginanie lub nieprzestrzeganie przepisów w imię „korzystnych relacji z grupą” powszechne było również po 1956 r. Wspominał o tym jeden z obserwatorów rzeczywistości wiejskiej lat sześćdziesiątych:

Dla przykładu zaznaczę, że w gromadzie Kargów, gdzie ziemie są ubogie (niskiej klasy), w związku z tym nisko opodatkowane, na 6 wsi w kadencji 1961–1964 aż 4 sołtysów odwołano, a przyczyną było niewywiązanie się z obowiązków i zniechęcenie do pracy spowodowane bardzo niskim wynagrodzeniem 30–100 zł miesięcznie (GRN a sołtysi, *Rada Narodowa* 1966, nr 20, s. 13).

Jako pośrednik między społecznością wiejską i władzą lokalną sołtys stanowić miał także – w myśl ideologicznych założeń – wzorzec zachowań i autory-

tet. To, czy rzeczywiście nim był, zależało od sytuacji i podejścia mieszkańców konkretnej wsi. Faktem jest, że w latach pięćdziesiątych – jak podkreślał jeden z pamiętnikarzy – sołtys spotykał się niekiedy z dodatkową presją wstępowania do powoływanych masowo spółdzielni produkcyjnych.

W całej karuzeli się wszystko kręci aż do obrzydzenia. Wszędzie są prelegenci. Wiceprzewodniczący PRN z Puław jest u mnie co dzień. Ja się tu kręcę, potrzeba mi cegły na wykończenie mieszkania, nie mogę nigdzie dostać, na przydział nie chcą mi dać, bo jestem obstawiony wszędzie, żebym poszedł do SP. Raz jestem w Powiatowej Radzie w Puławach i idę do przewodniczącego PRN. Mówię mu, że posiadam dom – zrąb nie wykończony, potrzebna jest mi cegła na wykończenie. Jestem sołtysiem, nie mogę dostać. „Ale wy sołtysie nie chcecie iść do spółdzielni – zaczyna mnie uświadamiać – jak wy pójdziecie, to cała wieś pójdzie; wy jesteście dobrym gospodarzem i byście pokierowali tą całą spółdzielnią. Dobra, dam wam zlecenie, ale z tym, że podpiszecie do spółdzielni”. Oszukałem go: „Dobrze, podpiszę, aby mi dajcie” (...) Dał mi zlecenie na 3 tysiące cegły. Ja przyszedłem do domu, na drugi dzień zamówiłem furmanki i cegłę zwiozłem. Wszyscy na mnie, skąd ja zlecenie dostałem. Dowiedzieli się później, wezwali na egzekutywę PZPR w Puławach przewodniczącego PRN, pokrzykzeli na niego, wysmiali, że dał się oszukać chłopu. Ja się wstydziłem pojechać do Puław, żeby się nie spotkać z nim (Jakubczak 1970, s. 376).

Tak łagodne potraktowanie sołtysa już nie tyle opierającego się członkostwu w RSP, co oszukującego przewodniczącego powiatowej rady narodowej (PRN) być może należało w tym czasie do wyjątków. Niewykluczone jednak, że cieszący się poparciem mieszkańców reprezentant wsi, w której współistniały obok siebie gospodarstwa indywidualne i RSP, był dla lokalnej władzy bardziej cenny niż sołtys złamany lub stojący w opozycji do władzy. Choć jest to jedynie hipoteza, wydaje się, iż temat jest wart głębszego zbadania.

O tym, że czasem w wyborze sołtysa ważniejsze od wymogów ideologicznych i formalnych były jego skuteczność oraz poparcie miejscowej społeczności, świadczyć może wypowiedź:

W 1952 r. zostaję wybrany na sołtysa wsi. W styczniu 1952 r. mam 23 lata. Na złożenie przysięgi przyjeżdża do gminy Markuszów na sesję rady starosta z Puław. Oświadcza naszym radnym ze wsi, że nowo wybrany sołtys Zawada jest za młody, sołtys powinien mieć 24 lata, on ma 23. Nasi radni oświadczyli, że jeśli wieś wybrała takiego, to i winien być, a to, że młody, to dorośnie. I tak się stało. Złożyłem ślubowanie i przyjąłem obowiązki sołtysa (Jakubczak 1970, s. 375).

Niewykluczone jednak, iż wybór chętnego do sprawowania władzy nieoświadczonego kandydata podyktowany był brakiem innych kandydatów lub przekonaniem dojrzałych mieszkańców wsi o możliwości podporządkowania go miejscowej opinii publicznej, dającym przeświadczenie o jego „nieszkodliwości”.

Takie „życiowe niewyrobienie” sołtysa mogło być istotne zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych. Choć teoretycznie kłótni i konfliktów miał się wystrzegać sam sołtys, to – jak pokazują źródła – nie zawsze pozwalało mu na to otoczenie, bądź też własna postawa. O skłóconych z częścią mieszkańców reprezentantach wsi pisali zarówno pamiętnikarze, jak i państwowi „obserwatorzy” ówczesnej rzeczywistości. Polem waśni były przeważnie sprawy codzienne, nierzadko wynikające z żywionego mniej lub bardziej zasadnie przez sołtysowskich oponentów poczucia nadużywania przez niego władzy i kompetencji.

U nas w powiecie głubczyckim jest taka GRN Mokra, gdzie świetlicowymi są sołtysi, ponieważ władze miejscowe doszły do wniosku, że sołtysi za mało zarabiają, to jeszcze dostają dodatek świetlicowy, a sprawa polega na tym, że się otwiera i zamyka świetlice albo się w ogóle nie otwiera, albo od czasu do czasu. Pozamiatata się od czasu do czasu, jak mają przyjechać władze z województwa zobaczyć, co się w świetlicy dzieje (...) (AAN, Związek Socjalistycznej Młodzieży Wiejskiej. Zarząd Główny 1957–1976, nr zespołu 1719, sygn. 12/I/14a: III Krajowy Zjazd ZMW: stenogram z obrad Komisji Kultury, Sportu i Turystyki – 25.02.1966, s. 34).

Sołtys rządzi na wsi. Jeszcze żeby choć nie był naczelnikiem straży. Trzyma klucze od świetlicy. Teraz próby, to idź proś go o klucz, a on nie da i koniec. Poszła jedna kobieta – daj klucze – żona jego nie da, bo męża nie ma. Poszliśmy wszyscy – daj klucz! Był on sam. Nie chce dać dla „bydła” – jak powiada. On jest naczelnikiem i ma prawo nie dać. Jedna z uczestniczek powiedziała, że napisze do powiatu skargę. My chcemy rozpowszechniać kulturę, a on nam nie daje (Tryfan 1975, s. 546–550).

Zatargi i konflikty w wielu wsiach, podobnie jak w ówczesnych miastach, bardzo szybko tworzyły społeczne podziały. Ujawniały się one w okresie wyborów. W notatce z wyborów w jednej z wsi województwa krakowskiego w 1961 r. odnotowano:

Kandydatów na sołtysów zgłaszali przewodniczący zebrania bądź miejscowy aktyw. Stanowisko wyborców co do kandydatów było często podzielone. Najjaskrawiej występowało to tam, gdzie istniały „kliki”, tj. grupy ludzi, którzy za wszelką cenę bez jakiegokolwiek rozeznania, z uwagi na powiązanie, popierali dotychczasowych sołtysów, mimo że część mieszkańców miała do nich zastrzeżenia. Powodowało to niejednokrotnie zatargi i przegłosowywania kandydata zgłoszonego z sali (APKr, PZPR KW Kr, sygn. 806, s. 10).

Skonfliktowany z częścią miejscowej społeczności kandydat na sołtysa nie musiał być odrzucany. Nie zawsze swe poparcie zawdzięczał też tylko tak charakterystycznym dla PRL-u odpowiednim układom. Jak wynika z materiałów archiwalnych, zdarzały się i takie sytuacje, że niecieszący się sympatią jako oso-

ba, lecz rzutki i przede wszystkim wpływowy reprezentant wsi wybierany był jednomyślnie przez lokalną społeczność.

Docenianie waloru posiadanych kontaktów i umiejętności świadczyło o adaptacji mieszkańców wsi do realiów nowego porządku społecznego. Oznaczało to również istotne przesunięcie w wyznawanej przez gospodarzy hierarchii wartości – w miejsce rzetelnej i uczciwej pracy pojawiały się niezwykle ważne i wysoko wartościowane w okresie PRL-u spryt, elastyczność oraz zaradność.

Do umiejętności rolniczych potrzeba życiowego sprytu. Potrzeba gruntownej znajomości niepisanych praw kierujących np. budownictwem czy zaopatrzeniem wsi. Określeniem tych spraw, zwłaszcza panujących w GS-ie, może być „nasze kochane” i dyskretne polskie przysłowie: „jak się da – to się zrobi” (Chałasiński 1968, s. 107).

A więc to również nie sołtys sprawował faktyczną władzę na wsi. Jako reprezentant własnej społeczności, będąc jednym z tzw. swoich, świadomym długoterminowych konsekwencji sprzeniewierzenia się wioskowej opinii publicznej, zmuszony był wielokrotnie wybierać między lojalnością wobec rodziny, krewnych i sąsiadów oraz lojalnością wobec kontrolującego i „wynagradzającego” jego pracę państwa. Jak relacjonują pamiętnikarze i korespondenci wiejscy, sołtys mógł jednak dokonać również wyboru pośredniego – identyfikując się z grupą lokalnych decydentów. Przynależność do tak pojętej, nowej, choć tworzonej zwykle przez miejscowych mieszkańców grupy mogła oznaczać zarówno korzyści materialne (zwykle nielegalne), jak i tak ważne w wiejskiej mentalności wsparcie grupy. Trudno było jednak wówczas mówić o faktycznym reprezentowaniu wioskowej społeczności na zewnątrz.

2.2.3. Układy, znajomości, kliki

Opisywane od końca lat czterdziestych w chłopskich pamiętnikach, skargach i przytaczanych wyżej listach lokalne kliki były zjawiskiem masowym. Z reguły zaliczano do nich osoby piastujące istotne z perspektywy mieszkańców wsi stanowiska w ramach gminnych lub powiatowych komitetów PZPR, GS-ów, rad narodowych, lub też osoby reprezentujące społeczności lokalne (wójt, sołtys). Skład prowincjonalnych (nie tylko wiejskich) klik uzupełniała skupiona wokół nich i niekoniecznie obdarzona wpływami klientela (Jarosz 2000b, s. 57).

Bardzo często budowanie lokalnego układu rozpoczynało się od instalowania przez władze zwierzchnie osoby obcej na stanowisku przewodniczącego jednej z wymienionych wyżej instytucji. Gromadząc stopniowo wokół siebie

kolejne osoby, tworzyła ona wzajemnie wspierającą się grupę ludzi, budzącą szybko w miejscowej społeczności szczególną irytację:

Nasi prezesi, a jest już trzeci, byli przywożeni w teczce, nie było mowy o wyborze. A jacy to byli prezesi, to pożał się Boże. Pierwszy z nich to młody człowiek z nieukończoną zasadniczą szkołą mechaniczną, niepoważny, nieuczciwy i karany za chuligaństwo. Wyrzucono go za niemoralne prowadzenie się w mleczarni. Został skrytykowany przez załogę, więc za to posypały się nieuzasadnione nagany i zwolnienia. Okazało się, że nie wolno krytykować pana prezesa, choćby źle zrobił (Chalaśiński 1969, s. 65).

Na innym zebraniu przedwyborczym w Dąbrowie Chełmińskiej w pow. Chełmo „prelegent z gminy” stwierdził, że kandydaci do GS są wytypowani z powiatu i ci pozostaną. Na znak protestu większość chłopów nie przybyła na zebranie wyborcze spółdzielni, co nie przeszkodziło narzuceniu nowego zarządu (Jarosz 1998b, s. 399).

Dołączenie do kręgu lokalnie wpływowej grupy nie zawsze oznaczało jednoznacznie negatywną postawę względem pozostałej społeczności. Dowodzą tego choćby opisywane przez D. Jarosza, a dotyczące lat pięćdziesiątych zachowania i działania sołtysów, czy też członków zarządu GRN, GS-ów itp. Wspominane wcześniej, zarzucane w meldunkach sołtysom „zbyt liberalne” wydawanie zgód na ubój inwentarza żywego, czy też przypadki uchylania się wójtów, sołtysów i przewodniczących rad od egzekwowania podatków – to najprostsze i najpowszechniejsze przykłady (tamże, s. 251). Uwikłanie przedstawicieli lokalnych władz w zbiurokratyzowany (a w latach pięćdziesiątych bardzo opresyjny) system oraz jednocześnie w życie lokalnej społeczności stawiało ich bowiem często w trudnej sytuacji narażenia się jednej ze stron. W 1955 r. Biuro Nadzoru nad Orzecznictwem Karno-Administracyjnym MSW oceniało wręcz, że:

Bardzo częstym zjawiskiem w terenie była niechęć do sporządzania wniosków o ukaranie opornych chłopów, występująca zarówno u członków prezydiów gromadzkich rad narodowych, jak i w aparacie skupu, wynikająca niejednokrotnie z powiązania z chłopami, a niekiedy z obawy przed narażeniem się (tamże, s. 226).

Przemykanie oczu lub formalne niedostrzeżenie niedozwolonych działań dotyczyło często nielegalnego obrotu mięsem. Jeden z moich rozmówców – w latach osiemdziesiątych prezes jednego z GS-ów w dzisiejszym województwie podlaskim – wspominał funkcjonowanie podobnych zwyczajów również i w tym okresie. Prowadzony w czasie kryzysu ostatniej dekady PRL-u obrót mięsem określał on w dość jednoznacznie brzmiących słowach: „był handel nielegalny, ale publiczny (...) trzeba było czasem nagiąć przepisy” (J.W. – miejscowość G., województwo podlaskie).

2.2.4. *Wszechwładna biurokracja*

Bardzo znamiennej w kontekście relacji władzy była dla mieszkańców wsi przestrzeń państwowych urzędów i instytucji. Dostawy obowiązkowe, a także kontraktacje wymuszały na gospodarzach konieczność cyklicznego odstawiania określonych z góry produktów rolnych (lub ich zamienników) do tworzonych w tym celu punktów skupu, zlewni mleka itp. Stawianie się chłopów w zajmujących się skupem żywca i przetwórstwem spożywczym GS-ach oraz stanowiących od 1956 r. ogólnodostępną bazę maszynowo-usługową POM-ach wiązało się z rosnącym stale kontaktem rolników z pracownikami instytucji państwowych.

W relacji tej ujawniało się wiele patologicznych (i charakterystycznych także dla środowisk miejskich) zjawisk i zwyczajów:

Życie mnie nauczyło, że gospodarowanie to walka ze sobą, swoim strachem, chęcią utrzymania tego, co się w sprzyjających warunkach sprawdziło, wydzieranie chłopskiej potulności w kontaktach z niektórymi urzędnikami (...) Kiedyś miałem inaczej ustawione gospodarstwo. Chowałem kilka krów, a nawet konia. (...) Krowy uśmierciła urzędnicza nieuczciwość. Z mlekiem, które dostarczałem do mleczarni, ciągle działa się cuda. Raz 3,2 procent tłuszczu, raz 4,4, to znów 2,8. Ki diabeł? Krowy miałem wciąż te same, we wszystkich porach roku jednakowo żywione. Szachrajstwo. Nic innego. Udowodniłem im to. I żeby mnie w przyszłości nie oszukiwali, przestałem doić. Utuczyłem krowy i sprzedałem je na rzeź (Zagórski 1975, s. 147).

Podobne oszustwa i wykorzystywanie własnej pozycji przez pracowników obsługujących rolników w punktach skupu, GS-ach i innych instytucjach państwowych zdarzały się dość często. Spotykały się one też z różną, nie zawsze stanowczą, reakcją samych chłopów. Złośliwość i słowne przepychanki, choć nie musiały stanowić reguły, odnotowywane były przez rolników dość powszechnie. Poza oszustwami w przyjmowaniu zdawanych towarów dość częstą irytację w gospodarzach budziły praktyki stosowane w ośrodkach usługowych względem rolnictwa. Przykładem takim były świadczące usługi remontowe i sprzętowe POM-y oraz kółka rolnicze. Te ostatnie, szczególnie po upaństwowianiu je reformach Gierka (powołanie SKR), stanowiły przedmiot narastającej irytacji. W początku lat osiemdziesiątych ich formalni członkowie-klienci pisali:

Tak długo, jak [kółka rolnicze] były we wsi, wszystko od biedy było dobrze. Jednak kiedy ktoś zachorował na manię wielkości, tworząc SKR, skończyły się dobre czasy. W samorządnej organizacji zrobiono przytułek dla czyichś pupilków, kto tylko ma chęć – wyżywa się na swój sposób, komenderuje. Jeżeli ktoś w kółkach ma coś do powiedzenia, to w każdym razie nie rolnik. W gorącym czasie żniw po

godzinie pracy wyprowadzają kombajn z jednej wsi na polecenie jakiegoś dygnitarza, któremu nie wolno odmówić, kiedy sobie życzy, ażeby obsłużono szwagra. Kilka brzydko pachnących spraw naraz, jak kumoterstwo, wykorzystanie stanowiska służbowego do osobistych celów. W kółkach nie ma odpowiedzialnych osób za gospodarke (Krzywdzianka 1982, s. 11).

Znajomości, układy i typowa dla PRL-u tzw. karuzela stanowisk również docierały do oddalonych od centrów życia politycznego wsi. Drażniły one wielu chłopów, jednak nieobce były także samym gospodarzom. Powiązane były one mocno z rozwiniętym w okresie Polski Ludowej systemem korupcyjnym. O dawanych łapówkach wspominali zresztą sami gospodarujący, usprawiedliwiając to brakami adekwatnych narzędzi i środków produkcji. W okresie kryzysu gospodarczego początku lat osiemdziesiątych pisali:

Prawdą jest natomiast, że rolnik zmuszony jest świadomie ograniczyć produkcję, zniechęcony wieloma czynnikami: brak nawozów mineralnych to podstawowa nasza bolączka (...) Brakuje nadal bardzo dużo sprzętu, a jego cena jest bardzo wygórowana (...) dostawa do handlu może dać wyraźne efekty gospodarcze [jednak obecnie – E.S.] sprzedaż na zlecenia to tylko umożliwianie dokonywania różnych machlojek, łapownictwa, kumoterstwa. Rolnik daje łapówki, to jest prawda. Daje, bo chce kupić. Nie daje ani grosza łapówki, jak chce kupić alkohol, bo tego nie brakuje. Dlaczego nie można ustawić produkcji przemysłowej pod kątem potrzeb, i to własnych? (tamże, s. 27).

Trudny kontakt z instytucjami państwowymi nie wynikał jedynie z permanentnych braków i generowanych przez nie układów czy korupcji. Problemy miały bowiem czasami inne podłoże. Opisywała je pośrednio pracowniczka GRN, zwracająca się do urzędu miasta z prośbą o wydanie zaświadczenia o stanie majątkowym:

Pracowniczka załatwiająca te sprawy powiedziała, żeby zostawić podanie i przyjść jutro. Na moje pytanie, dlaczego aż jutro, przecież dzisiaj jest dzień przyjęć interesantów, opowiedziała: „u nas taki zwyczaj, załatwiamy dopiero na drugi dzień” (...) Pewnego razu zapytałam prywatnie jedną z pracownic, dlaczego tak robią. „Dla utrwalenia władzy” – odrzekła – „aby podkreślić ważność sprawy. Gdyby załatwiono w jednym dniu – interesant nie doceniłby tego, a jak poczeka kilka dni, przekona się, jak ważna była jego sprawa” (Żochowski 1972, s. 142).

Ta ujawniająca się pod osłoną „utrwalania władzy”, wynikająca z ludzkiego poczucia niedowartościowania potrzeba eksponowania własnej pozycji i wyższości w systemie PRL-owskiego biurokratycznego państwa pojawiała się dość często. Nie dotyczyła ona wyłącznie relacji urzędników z ludnością wiejską. Było to bowiem zjawisko znacznie szersze i powiązane z trudną do pojęcia, zwłaszcza przez rolników, biurokratyzacją, lub też zwyczajnie niekompetencją państwowych urzędników.

Spaliła się stodoła od pioruna. Również spalił się materiał na nową. Część pieniędzy otrzymaliśmy za dwa miesiące, a reszta miała być wypłacona później. Osiem razy musieliśmy w tej sprawie jeździć do Staszowa (tamże, s. 162).

Wyraźnie widoczne, zwłaszcza w przypadku słabiej wykształconych chłopów, bezradność, poczucie niemocy i braku wpływu na sytuację częściowo wynikać mogły z braku asertywności w komunikacji z urzędnikami lub z zakodowanej wciąż w chłopskiej kulturze uległości względem „panów”.

2.2.5. *Ludzie wobec władzy... czyli skargi, prośby i donosy*

Powszechna wśród mieszkańców wsi świadomość istniejących na szczeblach lokalnej władzy układów i klik wielokrotnie zniechęcała do podejmowania wysiłków w „walce o swoje”. Najprostszym i zarazem najpopularniejszym działaniem, jakie chłopcy wykonywali w relacji z lokalną władzą, było pisanie skarg, podań i zażaleń. Adresowali je zwykle do podejmujących problemy życia codziennego na wsi redakcji Polskiego Radia (Fala 49, Fala 56) lub gazet rolniczych (np. *Gromady-Rolnika Polskiego*, *Zarzewia*, *Chłopskiej Drogi*, a także *Przyjaciółki*). Bardzo popularne było również pisanie prośb do władz centralnych KC PZPR lub bezpośrednio do Bolesława Bieruta czy W. Gomułki (zob. np. Kula 1996; Sołtysiak 2004; 2005).

Listy, skargi, a niekiedy także i donosy dotyczyły różnych spraw. Bardzo często powiązane były one z wadliwym i krytykowanym funkcjonowaniem lokalnej aparatury partyjnej, której przedstawicielom zarzucano klikowość i kumoterstwo. Jeden z nadawców w swym liście do KC w latach pięćdziesiątych pisał między innymi:

Zwracam się z prośbą w sprawach kumoterskich i wyzysku Państwa Ludowego. U nas w gminie jest młyn motorowy (...) właścicielem jest Chłosta Ryszard (...) Miele na całą gromadę i poza gminą dla kumotrów, który szkodzi Państwu Ludowemu Rzeczypospolitej Polskiej, robi nadużycie, ponieważ nie bierze odsypiek ani miarek dla państwa i nie jest zarejestrowany do podatku w przeciągu 2 lat (Kula 1996, s. 85).

Nie zawsze listy nabierały charakteru donosu. Bardzo często wyrażały przekonanie i wiarę w realną pomoc od obiektywnych i stojących poza środowiskowymi układami instytucji sprawczych:

Szanowna Redakcjo! [*Chłopskiej Drogi* – E.S.] Zwracam się do Ciebie z wielką prośbą, abyś wzięła w obronę korespondenta terenowego, ponieważ jesteśmy w najgorszych warunkach własnego życia (...) Kilka razy były drukowane moje artykuły o nadużyciach, za co ważyłem sobie wrogów (...) zaniepokoił się i postanowili za wszelki skarb uwolnić się od mojego oka i ręki, i zrobili zamach na mnie,

lecz nie udał się, ponieważ jestem czujny. Ale wypadek zmusił mnie na jakiś czas zamilczeć, nic nie widzieć i nie słyszeć (tamże, s. 57).

Podobnych próśb adresowanych do redakcji wiejskich gazet oraz programów radiowych było znacznie więcej. Według danych przytaczanych przez redakcję *Gromady-Rolnika Polskiego*, w połowie lat sześćdziesiątych blisko 90% skarg z terenu napływało do władz powiatowych drogą okrężną – przez Warszawę i Łódź (GRP 1964, nr 121, s. 4). Pisanie bezpośrednio do Warszawy stanowiło z jednej strony świadectwo dużej nieufności mieszkańców wsi wobec reprezentujących ich lokalnie działaczy, z drugiej – odzwierciedlało nadzieję i wiarę w lansowane przez długie lata PRL-u hasła przekonujące, że to nie system jest zły, lecz ludzie. Jak podkreśla Marcin Kula, ten sposób myślenia nie był zresztą znamienny jedynie dla społeczności wiejskich, lecz obserwowany był także w innych grupach społecznych (Kula 1996, s. 101–103). Skuteczna interwencja radiowych lub prasowych redakcji dodatkowo utrzymywała takie nastawienie.

Pracownik lecznicy zwierząt pobrał ode mnie 60 zł więcej za usługi. Gdy złożyłem skargę do „Zielonego Sztandaru”, zostałem wezwany przez kierownika Powiatowego Zarządu Weterynarii. Wszelkimi sposobami nakłaniał mnie – po prostu zmuszał – żebym wycofał swoją skargę, że ją napisałem nieświadomie i żebym poprosił redakcję o zaprzestanie interwencji. Powiedział mi wreszcie: „Pamiętaj mądrało, dostaniesz w dupę, to Ci się odechce pisanie skarg do gazet” (Żochowski 1972, s. 203).

Cztery razy w pewnych odstępach czasu jeździłam do powiatowego urzędu finansów wzywana do zapłacenia rzekomo zaległego podatku w wysokości 126 tys. zł. Miałam kwity. Za każdym razem obejrzeli kwit i powiedzieli, że w porządku. A po pewnym czasie znowu wzywali. Za czwartym razem poszłam bezpośrednio do kierownika wydziału i z roztrzęsionymi nerwami powiedziałam, że napisze do „Fali 56”. Poszedł ze mną do innych pracowników i nareszcie załatwili, mam spokój (tamże, s. 204).

Poparta nierzadko obserwacją i doświadczeniem wiara w skuteczność obiektywnej, zewnętrznej i/lub centralnej władzy nie była jednak bezkrytyczna i – co najważniejsze – nie zawsze oznaczała poparcie dla ideologicznej linii partii. Dotyczyło to zwłaszcza próśb kierowanych bezpośrednio do władz warszawskich. Nierzadko bowiem pisany do KC PZPR list podyktowany był aktualnym położeniem odbieranym przez interesanta najczęściej jako sytuacja bez wyjścia. Centralne władze – zwłaszcza w kwestiach sądowych i konfliktowych – traktowane były jako najwyższa, ale także uwzględniająca aspekt ludzki instancja odwoławcza. Wielokrotnie, przeglądając materiały sądowe i archiwalne, natrafiałam w nich na fragmenty listów adresowanych do czołowych repre-

zentantów PZPR, które choć pełne były kwiecistych lub sztampowych zwrotów i sformułowań (np. ukochana Partia, sprawiedliwy ustrój) (Kula 1996, s. 20–52; zob. też: Leszczyński 2000; Jarosz 2002, s. 395–413), nie świadczyły o zaangażowaniu politycznym ich autorów. Nasuwa się przypuszczenie, że często tak pojęty kontakt z centralnymi władzami był traktowany pragmatycznie i przedmiotowo.

3. Praca

Opisywany wcześniej, charakterystyczny dla wsi brak rozdzielności między sferą życia rodzinnego (domu) i pracy sprawiał, że ta ostatnia w odczuciu mieszkańców wsi nie była definiowana jako coś narzuconego. Niemal każda codzienna czynność stanowiła element chłopskich obowiązków i zadań, określanych często mianem tzw. gospodarskiej roboty. Zmieniające się warunki życia, stopniowa mechanizacja, a także powiązana z industrializacją i urbanizacją migracja ludności wiejskiej do miast oraz tworzenie się coraz liczniejszej na wsi grupy chłoporobotników, w parze z niekonsekwentną polityką państwa, wytworzyły na wsi nową pod wieloma względami sytuację.

3.1. Ziemia jako miejsce życia i pracy

Wpływ i konsekwencje powojennych zmian makrospołecznych przekładały się także na zmieniający się stosunek mieszkańców wsi do wykonywanej przez nich pracy. Zmianie ulegał stosunek do jej miejsca, a więc zakupionej lub dziedziczonej ziemi i gospodarstwa, które do połowy XX w. określały społeczny status i tożsamość mieszkańca wsi. Liczba posiadanych hektarów oraz „końskich i krowich ogonów” (Chwalba 2000, s. 78) decydowała bowiem zarówno o pozycji społecznej ich właściciela, jak i o jego przynależności do jednej z ówczesnych wiejskich grup społecznych.

Niezależnie od swej społecznej roli – w początkach XX w. – ziemia, jako podstawa utrzymania oraz jednocześnie jako miejsce pracy i życia, postrzegana i wartościowana była w kategoriach sacrum. Jej uprawa i pielęgnacja wiązały się z mnóstwem na poły magicznych zabiegów ochronnych, zróżnicowanych regionalnie pod względem treści i natężenia.

Ziemia jako jedyne źródło utrzymania całej, nierzadko licznej rodziny wymagała też całkowitego podporządkowania się i pokory wobec stawianych przez nią warunków. Ciągłe obcowanie z niepojmowalną do końca naturą oraz często brak fachowej wiedzy i wynikającego z niej rozumienia przyczyn obserwowanych lub doświadczanych zjawisk sprawiały, że większość przedwojennych chłopów przenosiła w obszar otaczającego ich świata przyrody zasady

funkcjonujące w świecie ludzkim. W sferze myślenia i rozumienia owocowało to antropomorfizacją i personifikacją otaczającego świata. Ziemia zatem czuła, widziała i reagowała, podobnie jak ludzie rodziła, wymierzała sprawiedliwość (Jarosz 1998b, s. 483). Jako tak pojęty i wymagający ciągłej pokory byt determinowała charakter pracy na niej, zmuszając do ciągłej gotowości, szacunku i poświęcenia.

3.2. Praca na wsi – wybór czy los?

Taki stosunek do ziemi jako personifikowanej żywicielki i podstawy gospodarskiego bytu przekładał się silnie na wartościowanie pracy. Jedną z konsekwencji tego podejścia było charakterystyczne jeszcze dla początków XX w. wychowanie i kształcenie charakteru oraz osobowości młodych ludzi wyłącznie poprzez gospodarskie doświadczenie. Jako najcenniejsza rodzinna wartość ziemia była dziedziczona przez najstarszego lub najbardziej pracowitego z synów. Mogła być również dzielona między liczniejsze rodzeństwo. Jednak, jak pokazują pamiętnikarze, decydującą rolę w ojcowskim podziale odgrywał charakter i stosunek do pracy potencjalnego następcy.

Ograniczony areal ziemi oraz brak innych perspektyw na życie powodowały, iż wielokrotnie liczne i oczekujące na zapis ziemi rodzeństwo rywalizowało między sobą, wykształcając niekiedy pełną napięcia, konfliktów i agresji relację rodzinną. Obserwowany w okresie międzywojennym zwłaszcza na ziemiach południowej i wschodniej Polski „głód ziemi” przenikał wiejską codzienność. Wywoływał on w dorastającej w tych warunkach młodzieży stałe poczucie niepewności i lęku przed własną przyszłością. Jak pokazuje jedna z zasłyszanych przeze mnie historii rodzinnych, bardzo szybko takim myśleniem nasiąkały też dzieci. Bohater tej opowieści (dziś siedemdziesięcioletek) jako cztero-, pięcioletni chłopiec, gdy urodziła mu się siostra, być może zupełnie nieprzygotowany na jej pojawienie się, słysząc komentarze lub rozmowy dorosłych, mówiące o tym, że „zabierze” mu ona w przyszłości znaczną część dziedziczonej ziemi, postanowił „pozbyć się” budzącego niewątpliwie zazdrość lub zaniepokojenie nowego członka rodziny i utopić niemowlę w rzece. Cała ta historia miała szczęśliwe zakończenie i dziś stanowi jedynie rodzaj rodzinnej anegdoty opowiadanej przez rodzeństwo kolejnym pokoleniom (niezarejestrowana rozmowa, miejscowość L., województwo lubelskie). Jednak z perspektywy podjętego przeze mnie tematu stanowi ona symboliczny, choć pozbawiony ideologicznej konotacji opis dawnych wiejskich wartości rzutujących zarówno na relacje między ludźmi, jak i podejście do pracy i życia. Jak pokazuje bowiem przytoczona opowieść, myślenie w kategoriach materialnego zabezpieczenia przenikało całą społeczność wiejską wielu przeludnionych wówczas regionów Polski.

Konsekwencją takiego podejścia były opisywane wielokrotnie w polskiej literaturze sąsiedzkie konflikty o miedzę, czy też rodzinne zatargi nierzadko mające swój finał w sądzie. Uwarunkowane nie tylko czystą żądzą posiadania, ale również lękiem przed jeszcze większą biedą, prowadziły niekiedy do tragedii lub zbrodni. Wynikający z ubóstwa brak zaspokojenia podstawowych materialnych i bytowych potrzeb, zgodnie z Frommowską zasadą „mieć i być”, w której ta druga opcja wymaga przede wszystkim zaspokojenia pierwszej, przesunął koncentrację wiejskiej energii na aspekty posiadania i bytu materialnego.

Jak wskazywał w latach trzydziestych Władysław Grabski, charakterystyczna dla kultury wiejskiej bezwzględność i niekiedy brutalność życia, wyrażające się w nieustannej i wykonywanej od dziecka pracy, nie znajdowały zrozumienia u opisujących ją, zewnętrznych obserwatorów:

Poglądy naszej inteligencji na temat przeciążenia pracą w domu dzieci są wynikiem jej przeczuwania i niezrozumienia życia. Statystyka wykazująca, jak wiele mamy nadmiaru rąk do pracy w gospodarstwach włościańskich, odbiera zupełnie grunt realny poglądom o przeciążeniu pracą dzieci w rodzinie wiejskiej. (...) Praca dzieci w rodzinie wiejskiej – to twarda i dobra szkoła życia, a nie wyzysk małoletniego przez nieczułych jakoby rodziców. Fakty życiowe podane w pamiętnikach chłopskich wskazują na to, że stosunki rodzinne to bardzo dodatnia strona życia wiejskiego (Grabski 1936, s. 28).

Na wsi dzieci, choć często swą pracę postrzegały jako ciężką lub nieznośną, to zwykle wykonywały ją jako jedną z wielu naturalnych czynności w ramach domu i gospodarstwa. Przejmując w procesie rodzinnej i środowiskowej socjalizacji przekonanie o przewyższającej wszystko wartości ziemi, wychowywane były przede wszystkim do pracy w rolnictwie⁵⁷. W okresie międzywojennym (ale także i wcześniej) dla wielu ojców i matek gwarantem godziwego życia i społecznego poważania ich dzieci były właśnie uprawianie ziemi i związane z nim umiejętności⁵⁸. Silnie odczuwane przed II wojną izolacja i bariery między światem wsi i miasta oraz przekonanie, że migrujących za pracą chłopów⁵⁹ czeka tam jedynie poniewierka lub demoralizacja, sprawiały, iż w przekonaniu większości rodziców dziedziczona po nich przez potomstwo praca na roli nie stanowiła „wyboru”, lecz przeznaczenie i los, do którego mieli je przygotowywać⁶⁰.

⁵⁷ Wyjątkiem były słabsze lub wyróżniające się pod jakimś względem jednostki, które od dzieciństwa przygotowywane były do zawodu księdza lub nauczyciela.

⁵⁸ Inną opcją było zdobycie praktycznego zawodu, np. krawca, szewca, oraz wykształcenie potomka na stojącego wysoko w wiejskiej hierarchii społecznej nauczyciela lub księdza.

⁵⁹ Zwanych pogardliwie „bocianami” (zob. Redlińska 1948, s. 896–902).

⁶⁰ Inaczej postrzegali to zapewne rodzice wielodzietnych rodzin posiadających niewielkie areły – niemożność podziału ziemi skazywała ich potomstwo na poszukiwanie pracy w ramach grupy robotników rolnych lub w mieście.

Doświadczenia wojenne i tuż powojenne stopniowo zmieniały dotychczasowe podejście. Dorastające w latach pięćdziesiątych młode pokolenie, obserwując w dobie agresywnej kolektywizacji rodzicielski trud pracy, ulegając często propagandzie awansu społecznego i wizji lepszego życia „miejskiego robotnika”, różniło się w swym podejściu do wiejskich obowiązków oraz uprawianej ziemi. Młode, dorastające pokolenie coraz rzadziej postrzegało pracę w kategoriach „przeznaczenia” i „losu”. Traktowanie pozostania na gospodarstwie jako świadomie dokonywanego wyboru upowszechniło się szczególnie na dużą skalę w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Załączki tego zjawiska dostrzec można było już w latach pięćdziesiątych w związku z rosnącą grupą chłoporobotników, mobilnością, migracją na ziemie zachodnie oraz możliwościami wykonywania innej, „ocierającej się o rolnictwo” pracy. Coraz łatwiejsza i atrakcyjniejsza dzięki industrializacji i bezpłatnemu szkolnictwu stawała się również praca robotnika wykwalifikowanego. Wielu chłopskich rodziców, odczuwając na własnej skórze przeobrażenia gospodarcze, wspierało postrzeganą jako przepustka do innego zawodu edukację dziecka i wzmocniało w potomstwie to nowe podejście. Takie stanowisko w dużym stopniu uzależnione było jednak od indywidualnych doświadczeń i życiowych priorytetów. Urodzona w 1917 r. gospodyni pięciohektarowego gospodarstwa w okolicach Puław w latach sześćdziesiątych stwierdzała:

Zawód to zawsze zawód, to już tego z głowy nikt nie wypędzi. Gospodarka nie jest pewna, w czasie wojny wiele ludzi postradało gospodarkę (Jagiello-Łysiowa 1967, s. 35).

Ale inny mieszkaniec wsi w tym samym czasie dodawał:

Młodym bardziej imponuje praca w przemyśle. Utarło się nawet powiedzonko „jak się w mieście pracuje, to się forszę ma, a na wsi – jak Bóg da” (tamże).

Uświadamiana możliwość wyboru nie zawsze szła w parze z realnymi możliwościami. Pomimo chęci lub fascynacji pozarolniczym światem na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wielu wychowanym na wsi młodym ludziom wciąż trudno było sprzeciwić się autorytarnej woli i nakazom rodziców. Niezgodne z wewnętrznym przekonaniem pozostanie na wsi wynikało też z odczuwanego silnie przymusu wewnętrznego, wiążącego się na przykład z matczyną bądź ojcowską chorobą, starością lub samotnością. Opierając się na wspomnieniach i relacjach mieszkańców wsi, można stwierdzić, że woli rodziców trudniej było się przeciwstawić dziewczętom. Jednak o warunkowanym niedołączeniem lub chorobą rodziców pozostaniu młodych ludzi na wsi trudno mówić w kontekście płci. Do dość częstych sytuacji należały również w tym czasie przypadki powrotu na wieś jednego z dzieci w chwili śmierci lub

choroby jednego z rodziców (Tryfan 1979, s. 47). Częstym przypadkiem była też ucieczka starszego rodzeństwa do miasta, zmuszająca najmłodszego lub najmniej mobilnego członka rodziny do pozostania ze starzejącymi się rodzicami lub jednym z nich.⁶¹

Kiedy wróciłem do domu z wojska, w domu nastąpiły niesłychane zmiany. Brat młodszy ode mnie odjechał od rodziców do Nowej Huty do pracy, powiedział, że nie chce się męczyć na roli i nie będzie robił na cały dom, i pomagał rodzinom. Drugi brat też (...) opuścił dom rodzinny (...) trzeci, gdy wróciłem z wojska, miał 16 lat, też powiedział, że on potrzebuje robić tyko na siebie (Chałasiński 1967, s. 244).

Od końca lat sześćdziesiątych, w związku z możliwością zdania przez starzejących się gospodarzy nierentownego lub niemożliwego do utrzymania gospodarstwa w zamian za gwarantującą minimum egzystencji rentę, słabła jednak i taka motywacja. Traktowanie przez pozostającą w rodzinnym gospodarstwie młodzież wykonywanej przez siebie pracy w kategoriach własnego wyboru i zamiłowania, choć nierzadko z ulgą przyjmowane było przez lękających się o następcę rodziców, to jednak zwykle dalekie było od rozumienia w tych samych kategoriach przez obie generacje. Jeszcze w latach sześćdziesiątych, a niekiedy i siedemdziesiątych wśród starszego pokolenia gospodarzy pamiętających inne zasady „dziedziczenia” wyrażane było niezrozumienie motywów kierujących postępowaniem dorastających dzieci, bądź też zwyczajnie dostrzeganie ich inności. Znacząco te pokoleniowe odrębności pokazuje przytaczany komentarz:

[Kiedys] wszyscy się trzymali gospodarki, bo to było dla nich życie, każdy się starał, jak mógł, żeby tylko lepiej pracować, bo myślał: „jak się lepiej postaram i przyłożę do roboty, to może ojciec mnie gospodarstwo zapisze”. Teraz tak nie ma, bo każdy może się uczyć za darmo i dostać jakąś pracę, nie jest on uzależniony od tego gospodarstwa (Jagiello-Łysiowa 1967, s. 34).

Rolnik, urodzony w 1917 r. i gospodarujący na siedmiohektarowym gospodarstwie, ujmował to jeszcze dosadniej:

Ziemia chleb daje zawsze. Dla młodych zawód lepszy. Pracować im się mocno nie chce (tamże, s. 35).

Inny ze zrozumiałych przyczyn pogląd głosili właściciele gospodarstw chłoporobotniczych, którzy ze względu na własne doświadczenia zwykle też bardziej elastycznie podchodzili do powszechniejącej wśród dorastającej młodzieży wiejskiej tendencji dokonywania własnych wyborów. Co ciekawe jednak, w tych gospodarstwach, gdzie opisywany problem zaistniał, a więc gdzie opór budziła niezależna decyzja dziecka o odejściu z gospodarstwa, w latach pięć-

⁶¹ Przejmujący pod tym względem obraz pokazał M. Łoziński w filmie *Wizyta* (1974).

dziesiątych znacznie większym zwykle zrozumieniem wykazywała się matka. To dominujące w pamiętnikach nastawienie kobiet stanowiło wyraz zmian obserwowanych w relacjach rodzinnych (zob. rozdział 5). Rosnąca świadomość możliwości wyboru pozostawała w ścisłej relacji do zmieniającego się na wsi zakresu wiedzy i doświadczenia.

3.3. Wiara, wiedza i doświadczenie, czyli o kwalifikacjach i wiedzy rolniczej

Gdy pod koniec lat czterdziestych jedna z mieszkanek wsi w reakcji na wprowadzane odgórnie zmiany pisała:

bo rolnictwo to nie jest warsztat fabryczny, bo warsztat robotniczy to zawsze można pracować, czy posiucho, czy jest powódź deszczowa, a rolnictwo to zależy od Boga Stwórcy nieba i ziemi (Kersten, Szarota 1968, s. 21),

wyrażała ona wspomnianą wyżej tzw. tradycyjną postawę wobec wykonywanej przez siebie pracy, w której pokora wobec ziemi, natury i woli Boga zajmowała poczesne miejsce. Natomiast 30 lat później w ankiecie, której wyniki opublikowano na łamach *Kultury i Społeczeństwa* w 1979 r., młodzi mieszkańcy wsi pisali:

Nowoczesny rolnik musi pracować przy pomocy maszyn. Jest to wymagane bezkonkurencyjnie. Praca ta powinna przynosić dobre wyniki w hodowli i dobre plony zbóż. Jest to kryterium podstawowe. Warunkiem uzyskania dobrych wyników jest właściwa organizacja pracy i produkcji (...) [nowoczesny rolnik] powinien posiadać solidne kwalifikacje zawodowe (Socha 1979, s. 264).

Bez trudu można było dostrzec, iż w przeciągu dzielącego oba opisy czasu dokonała się istotna zmiana. Nie oznacza to oczywiście, że także w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych tradycyjne nawyki, zwyczaje i zabiegi związane z pracą zupełnie niedostrzegane były w przestrzeni wiejskiej zagrody. Stanowiły one jednak częściej rodzaj folklorystycznej ciekawostki, bądź też nie do końca uświadamiany i rozumiany nawyk (rytuał) przejęty od rodzinnych nauczycieli i przodków (Kowalski 2007).

3.3.1. Wiedza potoczna, czyli wierność tradycji

W pierwszej połowie XX w. rolnicza wiedza, zwłaszcza w rejonach biedniejszych ziem Polski południowo-wschodniej, w przeważającej mierze opierała się na wiedzy potocznej, bezpośrednim doświadczeniu i obserwacji. Wiedza ta, przekazywana z pokolenia na pokolenie, zawarta była choćby w przysłowiach

dotyczących warunków atmosferycznych. Z reguły dotyczyły one skutków obserwowanych zjawisk. Wynikające z braku wykształcenia w zakresie fizyki, geografii czy biologii nierozumienie przyczyn zachodzących zjawisk sprawiało, że sprawstwo obserwowanych przemian przypisywane było antropomorfizowanej sile wyższej – Bogu, naturze (np. ziemi). Obserwowany nierzadko w latach pięćdziesiątych, niezależny od powszechniejącej po wojnie edukacji szkolnej, wtórny analfabetyzm, a także wynikająca niekiedy z jakości nauczania zbyt ogólna lub niepraktyczna wiedza sprawiały, że opisane wyżej myślenie zachowywało dość długą trwałość. Nawet jeśli na poziomie praktyki życia codziennego zanikały stopniowo charakterystyczne dla sakralizowanej natury zabiegi apotropaiczne opisywane przez etnologów i antropologów, to w sytuacjach istotnego i realnego zagrożenia klęską żywiołową w wielu rejonach jeszcze w latach siedemdziesiątych (ale niekiedy i współcześnie) uspokajającą lęk rolę odgrywał zwrot ku sile wyższej.

Wyrazy tej tendencji zaobserwował w swoich badaniach Bartłomiej Gapiński. Analizując prośby i modlitwy nadsyłane do Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1965–1979, doszedł do wniosku, iż kierowane do Matki Boskiej błagania o opiekę nad inwentarzem lub też ochronę przed klęskami żywiołowymi, gradobiciem, suszą, pomorem bydła wciąż jeszcze charakterystyczne były dla wielu mieszkańców wsi analizowanego przez niego rejonu Polski (Gapiński 2008, s. 95). Oczywiście wysyłane prośby niekoniecznie musiały świadczyć o przypisywanym wyłącznie sile wyższej powodzeniu gospodarskich prac i losów własnego gospodarstwa. Były jednak świadectwem opisywanego wcześniej na poły sakralnego, na poły magicznego traktowania zjawisk naturalnych:

Czasami nieurodzaje i nieszczęścia nawiedzające wioski łączono z zachowaniami karygodnymi dokonanymi przez jednego z członków społeczności lokalnej – wówczas listownie starano się przeprosić za popełnione zło, by tym samym uniknąć gniewu Bożego (Gapiński 2008, s. 95).

Charakterystyczny dla wsi porządek świata zakładał bowiem wytłumaczalność zachodzących zjawisk, a najprostszym rozwiązaniem było szukanie winnego w pokrzywdzonej społeczności. O ukrytym, choć może obecnie mniej serio traktowanym myśleniu w takich kategoriach świadczy obserwowane także przez mnie, w niektórych rejonach Polski, łączenie „pół żartem pół serio” nieprzewidzianych susz, braku deszczu lub niszczących nawalnic z grzesznością poszkodowanych. Niesprawdzalność komunikatów pogodowych nadawanych przez radio utrzymywała przejęte po przodkach myślenie. I choć w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wielu młodszych mieszkańców wsi z reguły odrzucało dawny schemat myślenia, wspierając się prognozami meteorologów, to zdarzały się również przypadki, gdy specjalistyczne komunikaty trak-

owane były jako charakterystyczny dla myślenia magicznego rodzaj swoistej przepowiedni:

Dlaczego nikt nie potrafi przewidzieć, jaki będzie rok? Przecież rolnikom bardzo by to ułatwiło życie. W radiu przepowiednie [podkreślenie – E.S.] o pogodzie powinny być rano, w południe i wieczorem do godziny 22.00. O godzinie 6.00 podają wiadomości, później jakiś komentarz, a dopiero na końcu prognozę pogody. Przecież jak ktoś nerwowy, to gotów rozbić radio, bo u rolnika liczy się każda minuta (GRP 1984, nr 91, s. 6).

Odwołujące się do tradycyjnych wierzeń podejście pokazała także w swym reportażu dziennikarka Polskiego Radia – Maryna Okęcka. Bohater jej audycji, Wojciech Rachwał – mieszkaniec małopolskiej wsi Przysietnica – wciąż jeszcze w 1970 r. zwany był „zamawiaczem chmur” (tzw. planetnikiem) (APRW. *Zamawiacz chmur z Przysietnicy*, 1970, sygn. Pr. III 22676). „Przepędzane” zaś przez niego gradowe i burzowe chmury stanowić miały, w przekonaniu jego i kilku innych mieszkańców, zmaterializowany efekt złych mocy (tamże). Pokazana przez reporterkę opinia wsi, podzielona odnośnie do skuteczności i sprawczości czynów planetnika, znacząco ilustrowała zderzenie dostrzeganych w drugiej połowie XX w. różnic w wiejskiej mentalności.

„Gadają ludzie, co on ma taką siłę; ludzie twierdzą, że to czary przecież, to nie może być tak, by normalny człowiek rozpędzał, czy ściągał chmury...” (...) „Trochę to dziwne, ale tak się często zdarza. Ojciec mój opowiadał, że Wojtuś miał z chmurami do czynienia, albo je przepędzał, albo rozbijał na części, żeby nie były takie strasznie. Ale czy to prawda, to ja nie wiem” (...) „I ludziska mówią, że księdzu sprowadził chmurę? Nie, nie wierzę, e tam...” (...) „Ja to w niego nie wierzę, ale jakoś coś tam ma” (tamże).

Długotrwałe, obserwowane w niektórych regionach do dziś trwanie elementów wiedzy potocznej/zwyczajowej oraz myślenia magicznego od początków XX w. współistniało z docierającą powoli na wieś wiedzą czysto racjonalną, a także coraz częściej fachową.

3.3.2. Wiedza fachowa

Wiejska droga ku wiedzy fachowej, w związku z pozaborowymi kulturowymi różnicami regionalnymi, przebiegała inaczej na ziemiach każdego z trzech dawnych zaborów. Najwcześniej ścieżki ku niej wytyczono w zaborze pruskim i Galicji, a następnie na ziemiach dawnej Kongresówki. Wyznaczały je upowszechniające się z niemałym trudem na przełomie XIX i XX w. szkoły rolnicze oraz nastawione na edukację rolniczą organizacje społeczne. Ich działania, jak pokazują wyniki badań historycznych (zob. np. Molenda 1999; Mędrzecki

2002), bardzo powoli zyskiwały przekonanie i szacunek wśród nastawionych przede wszystkim praktycznie umysłów wiejskich gospodarzy. U progu II RP na ziemiach Polski centralnej wciąż dość powszechne było opisywane przez Jana Molendę podejście:

Rzadkością było, by gospodarz oddał chłopca do szkoły rolniczej lub dziewczynę do szkoły gospodarczej. Uważano to za zbytek niepotrzebny, mówiąc „ojcowie gospodarzą, choć się nie uczyli w szkole, to i dzieci też potrafią” (Molenda 2003, s. 99–120).

W niewielkim stopniu zmieniło się ono także w okresie dwudziestolecia międzywojennego, choć pamiętać należy, że pod tym względem w dużo lepszej sytuacji stali gospodarze ziem byłego zaboru pruskiego, czyli głównie Wielkopolski i Pomorza. Pamiętnikarskie, a także bezpośrednie relacje wskazują jednak, że jeszcze w latach czterdziestych i pięćdziesiątych w wielu rejonach z uwagi na gospodarską pracę rodzice – a zwłaszcza posiadający tzw. ostatnie słowo ojcowie – nierzadko z przyczyn finansowych, ograniczali dostęp młodzieży do szkół, w tym także szkół ponadpodstawowych. Choć w tym okresie najczęstszą przyczyną sprzeciwu wobec dodatkowej, specjalistycznej szkoły był brak rąk do pracy (w związku z powojennymi zniszczeniami oraz pierwszą falą migracji do miast i na ziemie zachodnie), to brak zaufania do fachowej wiedzy także odgrywał istotną rolę. Oczywiście, jak zaznaczyłam wcześniej, dla wielu gospodarzy w tym czasie zawodowe wykształcenie, przynajmniej jednego dziecka, było bardzo ważne. Rzadko jednak dotyczyło to kształcenia rolniczego. Zakładane w tym czasie gminne i powiatowe szkoły rolnicze, a także szkoły gospodarstwa wiejskiego nie cieszyły się dużą popularnością (Wieczorek 1990, s. 265–269). Powoływane zaś w latach pięćdziesiątych (od 1954 r.) szkoły mechanizacji rolnictwa adresowane były głównie do pracowników rolnictwa państwowego i uspołecznionego (tamże). Wszystko to powodowało, że w latach 1951–1955 pozostawało na wsi rocznie około 170 tys. młodzieży, która po ukończeniu szkoły podstawowej nie kontynuowała nauki. Spośród nich około 90 tys. nie miało ukończonej także siódmej klasy (tamże, s. 279). Uzupełnianiu rolniczego (i warunkowo podstawowego) wykształcenia sprzyjać miały mocno propagowane w latach sześćdziesiątych szkoły przysposobienia rolniczego (SPR) (tamże, s. 281). W swym programie nie oferowały one jednak często wystarczająco rozbudowanej i możliwej do zastosowania wiedzy praktycznej. Ubolewali zresztą na tym ich uczniowie:

A co daje szkoła przysposobienia rolniczego? Nawet się człowiek tam nie nauczy, jak się z silnikiem obchodzić czy młocarnią, a cóż dopiero mówić o traktorze i nowoczesnej gospodarce... a zresztą jak będę musiał pracować na ziemi, to się w praktyce doszkołę (Chałasiński 1969, s. 128).

Podczas przeglądu materiałów archiwalnych, pamiętnikarskich i prasowych (korespondencje) nabiera się również przekonania, iż w wielu przypadkach szkoły te były zwykłym zastępnikiem lub uzupełnieniem edukacji podstawowej (Wieczorek 1990, s. 280). Wobec panującej powszechnie i opartej na propagandzie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych konieczności posiadania wykształcenia uczęszczanie do nich posiadało często jedynie pragmatyczny cel zdobycia „papierka”. Deklarowali to także dość często mieszkańcy wsi:

Gdyby był papier, inne wstępy by były, uważanie człowiek by miał, prędzej coś dostał, załatwił (APRL. *Rolnik telewizyjnie przyuczony*, 1979, sygn. A 996).

Chodzi do niej [SPR – E.S.] tylko garstka uczniów, którzy są wyśmiewani przez swych kolegów, przez większość ludności, że uczą się tam świnie oprzątać (Chałasiński 1967, s. 12).

Mimo że dane statystyczne pokazują, że otwierane na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych szkoły rolnicze podnosiły sukcesywnie poziom wiejskiego wykształcenia (w 1974 r. co czwarty rolnik w wieku 25 lat posiadał wykształcenie ponadpodstawowe)⁶², to jednak nadal braki w fachowej wiedzy uzupełniane były tradycyjnym na wsi podpatrywaniem lepszych sąsiadów lub samodzielnym douczaniem się za pośrednictwem gazet i rzadziej książek zgromadzonych w pobliskich bibliotekach⁶³.

Ważną rolę w podnoszeniu praktycznej wiedzy i kwalifikacji odgrywała niekiedy praca agronoma wiejskiego lub też, nieczęste jednak, gospodarowanie wykształconego w średniej lub wyższej szkole rolniczej chłopskiego syna, który po skończonej edukacji powrócił na rodzinne ziemie. Nierzadko właśnie on stawał się inicjatorem wprowadzanych stopniowo zmian w uprawie i hodowli:

Doszedłem do wniosku, że rolnik przyjmuje wszystko, co nowe i dobre, gdy się przekona naocznie, że jest dobre. Praca wśród rolników jest ciekawa, gdy się zna psychikę rolnika, gdy się rozumie jego sposób myślenia. Ileż początkowo miałem kłopotu z przekonaniem żon rolników, by nie usadzały kur-nasiadek na jaja, tylko brały pisklęta z wylęgarni. Opierały się, uzasadniały, że to wylęg sztuczny, a zatem pisklęta takie nie rokują dobrego wychowu i użyteczności. Wystarczyło namówić dwie we wsi, a w następnym roku żadna nie prowadziła wylęgu sposobem domowym (Chałasiński 1969, s. 110).

Wprowadzanie wyuczonych w szkole lub wyczytanych w fachowej literaturze zasad nie zawsze odbywało się bezkonfliktowo także w ramach rodzinnego

⁶² Według podawanych przez T. Wieczorka danych w 1974 r. 40% ogółu rolników nie posiadało ukończonego wykształcenia podstawowego, zaś w 1982 r. na wsi pełne wykształcenie podstawowe miało 58,9%, ponadpodstawowe – 18,7%, wyższe – 0,3% (Wieczorek 1990, s. 292).

⁶³ O rzadkim czytelnictwie w praktyce przeciętnej lubelskiej wsi por. APRL. *Wiejska biblioteka*, 1972, sygn. A-501.

gospodarstwa. W przeglądanych materiałach wielokrotnie napotykałam, wynikające z oporu wobec adaptacji nowych metod, przykłady negatywnego nastawienia starszego pokolenia gospodarzy. Kłótnie dotyczące sposobów uprawy ziemi, hodowli stawały się nierzadko powodem ucieczki lub wydziedziczenia dorastającego potomka⁶⁴. Konflikty te, jak można przypuszczać, wynikały nie tylko z różnicy wyobrażeń dotyczących sposobu pracy. Opór i wahania starych gospodarzy często brały się bowiem z trudności materialnych i niechęci do podejmowania ryzyka związanego z eksperymentowaniem i inwestycjami.

Wraz z upowszechnieniem się odbiorników telewizyjnych nowym pomysłem na podnoszenie kwalifikacji rolników były lekcje prowadzone w ramach tzw. telewizyjnego technikum rolniczego. Telewizyjna szkoła rolnicza, będąca zapisem zajęć prowadzonych w rzeczywistości z mniejszą liczbą uczniów, budziła jednak również mieszane uczucia. Zebrane w 1979 r. przez Annę Kaczkowską wypowiedzi mieszkańców wsi bardzo dobrze oddają ich praktyczny stosunek do tego rodzaju edukacji:

Bardzo ładnie w telewizji, bardzo ładnie tak posłuchać, no ale w rzeczywistości to jest trochę inaczej (APRL. *Rolnik telewizyjnie przyuczony*, 1979, sygn. A 996).

Może ten ekran to trochę pomaga, czy jak tam, ale jak tuczyć świnie, to nie powiedzą tego, to się już nie zgadza z prawdą (tamże).

Promująca wzorzec nowoczesnego rolnika prasowa czy też radiowo-telewizyjna propaganda, nawet jeśli przez samego chłopą była odbierana krytycznie, wpływała znacznie na jego stosunek do wykonywanej pracy. Niezależnie bowiem od tego, czy poszerzała ona zakres profesjonalnej rolniczej wiedzy, czy też nie, zmieniała chłopski sposób definiowania siebie jako „pracownika”.

3.4. Zawód: rolnik

Coraz częściej, począwszy od końca lat pięćdziesiątych, co wyraźnie widać w relacjach, korespondencjach i pamiętnikach, pozostający i pracujący w rodzinnym lub własnym gospodarstwie mieszkańcy wsi definiowali siebie w kategoriach grupy zawodowej. Związana z Gierkowską polityką rolno-społeczną poprawa warunków życia, dostęp do świadczeń socjalnych, a także promowana specjalizacja gospodarstw coraz mocniej utwierdzały to nastawienie. Coraz częściej rolnicza praca stanowiła w poczuciu jej wykonawców już nie wybór sposobu życia, ale niezależnej od niego profesji, zawodu. Zjawisko to w latach

⁶⁴ Przykładem jest choćby reportaż Bożeny Markowskiej *Dojrzałość* z cyklu „Południe z młodością”, którego bohaterka i miłośniczka pracy na roli opuścić musiała rodzinne gospodarstwo po ostrym sporze z ojcem na temat mechanizacji pracy hodowlanej (zakup dojarki) (zob. APRW, sygn. 15758/6).

siedemdziesiątych i osiemdziesiątych stanowiło też reakcję coraz bardziej mobilnych mieszkańców wsi na kontakty z mieszkańcami miast oraz postrzeganie przez tych ostatnich wiejskiej pracy w kategoriach „innej pracy”.

Zdaniem wielu ludzi niezwiązanych z rolnictwem i pracą na wsi rolnik na wszystko może poczekać, bo przecież „nie pracuje”, więc nie obowiązuje go żaden regulamin pracy (Żochowski 1972, s. 26).

W podobnym duchu pisał inny mieszkaniec wsi:

Gdy rolnik jest u lekarza, to on pyta: „Gdzie pan pracuje? Potrzebne panu zaświadczenie czy zwolnienie lekarskie?” – „Rolnikiem jestem”. – „A to pan nie pracuje, nie potrzeba zwolnienia”. (...) Gdziekolwiek by się rolnik znalazł, może chorować, kiedy zachoruje, dosłuży się emerytury, ale gdy będzie własny zawód uprawiał, wtedy niegodzien jest korzystać z żadnych przywilejów pracownika (GRP 1976, nr 32, s. 10).

Nie da się ukryć, że pojawiające się w wielu opisach pamiętnikarskich, podobne do powyższych, relacje wynikały niekiedy z odczuwanego silnie przez ich autorów poczucia deprecjonowania przez miejską opinię publiczną wykonywanej przez nich pracy. Stanowiło to w wielu przypadkach swoistego rodzaju kontynuację ukształtowanej kilkaset lat wcześniej niskiej pozycji społecznej chłopstwa. Opisywane w pierwszej połowie XX w. przez socjologów podejście, wyrażające się w zdaniu „chłop do roboty, pan do zabawy” (Jagiello-Łysiowa 1968, s. 19), po II wojnie światowej wciąż funkcjonowało w zbiorowej podświadomości ludności wiejskiej. Jego trwanie wzmocniała również ówczesna, niekonsekwentna względem wsi polityka.

Z jednej strony głoszono nośne hasła egalitarności i sprawiedliwości społecznej, z drugiej zaś uprzywilejowywano pod względem materialnym i socjalnym jedynie klasę robotniczą. Poczucie deprecjonowania wykonywanej przez mieszkańców wsi pracy przewijało się szczególnie często w publikowanych na łamach gazet listach z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (np. GRP 1976, nr 32, s. 10; GRP 1984, nr 52, s. 6)

„Podskórny” wiejsko-miejski antagonizm z nieco innej perspektywy dostrzegali również bystry obserwator ówczesnej rzeczywistości – Józef Kuśmierek:

Rolnikom, którzy od 30 lat przekupstwem, kręctwem czy wręcz złodziejstwem zdobywają każdy kęsek węgla, nie można codziennie pokazywać górników, którzy wydobyli ileś tam dodatkowych ton węgla. Ludziom, którzy od pięciu lat stają w coraz bardziej wydłużonych kolejkach po mięso, nie można stale prezentować poszczególnych bohaterskich rolników hodujących ponadplanowe wieprze (Kuśmierek 1979, s. 25).

Dające się odczuć w przeglądanych pamiętnikach i listach wzrastające na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych napięcie kulminacyjną fazę

osiągnęło w 1981 r., gdy na fali wywołanego kryzysem gospodarczym wrzenia społecznego, powołując oparty na wzorach NSZZ „Solidarność” Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników Indywidualnych, rolnicy otwarcie i powszechnie wyrazili własną nie tylko polityczną, ale także społeczno-kulturową potrzebę autentycznej egalitarności i podmiotowości.

3.5. Nowe metody i nowy podział prac

Docierająca na wieś bardziej fachowa i specjalistyczna wiedza poszerzana była w mniejszym lub większym stopniu dzięki bezpłatnym szkołom oraz prasie rolniczej. Choć stale przeplatała się ona z wiedzą tradycyjną i myśleniem magicznym, w dużej mierze wpływała na zmiany w metodach pracy rolników. Oczywiście sama treść pracy – a więc uprawa roślin, hodowla zwierząt i związane z nimi czynności – nie ulegały większym przekształceniom. Typowy dla gospodarki rolnej zespół prac obejmujący w sferze produkcji roślinnej siew, bronowanie, żniwa, omłoty, sianokosy, czy też wykopki, a w przypadku hodowli wypasanie zwierząt, ich karmienie, udój, ubój – wciąż pozostawał aktualny. Istotne zmiany obserwowane były natomiast na poziomie sposobów wykonywania poszczególnych czynności. W przypadku konkretnych zajęć zmiany te nie zawsze przebiegały równolegle – czasami bowiem swymi początkami sięgały przełomu XIX i XX w., innym razem zaś zapoczątkowane były dopiero w okresie PRL-u przekształceniami lub koniecznością dostosowania się do nowych i narzuconych odgórnie warunków życia.

W okresie PRL-u ważnym elementem i czynnikiem zmian stał się kontakt z instytucjami obsługującymi lub kontrolującymi pracę rolniczą – punktami skupu, ośrodkami maszynowymi, placówkami PZU, czy też stanowiącymi zrzeszenia miejscowych rolników kółkami rolniczymi i powstałymi na ich bazie w latach siedemdziesiątych spółdzielniami kółek rolniczych.

Z uwagi na charakterystyczny dla wsi zwyczajowy podział gospodarskich prac między członków rodziny (mężczyzna, kobieta, dzieci, starcy) zmiany w podejściu i sposobach pracy najłatwiej dostrzegane były przez pryzmat owych podziałów i zmieniających się ról. Z takiej właśnie perspektywy zostaną opisane poniżej.

3.5.1. Mężczyzna – gospodarz czy współgospodarz

Zgodnie z usankcjonowaną tradycją porządkiem mężczyzna jako głowa rodziny i najważniejsza postać zajmował się w gospodarstwie rodzinnym bezpośrednio sprawami uznawanymi za najważniejsze – uprawą pola, opieką nad końmi, a także sprzedażą i kupnem najważniejszych produktów rolnych i ho-

dowlanych, zakupem narzędzi oraz oczywiście ziemi (Mędrzecki 2000, s. 179). Do jego obowiązków należały także remonty, zaopatrzenie w opał oraz – do początków XX w. – ewentualny kontakt z instytucjami i urzędami państwowymi. To również on decydował z reguły o rodzinnych wydatkach, inwestycjach, a także – w sytuacji gdy był głównym właścicielem ziemi – również o jej późniejszym podziale.

Nadrzędna w stosunku do kobiet pozycja mężczyzn poza kwestiami własnościowymi wynikała w dużej mierze z niezwykle istotnej dla gospodarskiej pracy wartości czy wręcz kultu siły fizycznej. Poprzedzone bronowaniem wczesnojesienne (wrześniowe) lub wiosenne siewy, z zawieszanej na cieple i wypełnionej ziarnem płachty, wymagały dużej wytrzymałości i tężyzny fizycznej. Podobnie wymagająca była również praca nad pozyskaniem ziarna – a więc młócenie. Wykonywana zwykle zimą lub późną jesienią za pomocą cepów (a potem konnego kieratu), angażowała przede wszystkim męską część „załogi pracowniczey”. I choć w pozostałych pracach polowych: sianokosach, małych i dużych żniwach, sadzeniu i kopaniu ziemniaków uczestniczyły, poza głowami rodzin, również kobiety i dzieci, to jednak – zwłaszcza gdy w miejsce sierpa pojawiła się kosa – zgodnie z tradycją praca mężczyzny miała być okupiona największym wysiłkiem.

Pojawiające się stopniowo w dwudziestoleciu międzywojennym – początkowo w lepszych i większych (zwłaszcza ziemiańskich, kmiecych, gburowskich) gospodarstwach – nowoczesne maszyny, tj. siewnik, kierat, młocarnia, czy też snopowiązałka, zmieniały powoli charakter męskiej pracy. Zmiana ta przyspieszeniu uległa w okresie powojennym. Znajdowane przez wiejskich gospodarzy na przyłączanych lub też zasiedlanych przez nich gospodarstwach poparcelacyjnych narzędzia i maszyny upowszechniały stopniowo mechanizację dotychczasowych prac. Nie było to jednak jeszcze w latach czterdziestych i pięćdziesiątych regułą. Jak pokazują pamiętniki i materiały archiwalne, odnajdywane w stodołach, spichlerzach, szopach, na strychach, lub też „sprowadzane” z ziem zachodnich w ramach tzw. szabru narzędzia rolnicze nie zawsze były wykorzystywane. Nie zawsze chciano lub potrafiono je też uruchamiać. U wielu, zwłaszcza starszych, mieszkańców wsi południowej i wschodniej Polski oraz repatriantów zza Buga budziły one często niepokój i obawy. Zjawisko to wspominał jeden z młodszych osadników ziem zachodnich:

Dużo było rzeczy, które ja po raz pierwszy w życiu ujrzałem i nie wiedziałem, do czego one są. Wyszedłem z matką do stodoły i zobaczyłem jakąś wielką maszynę ze skrzydłami u góry. Pytam się matki, co to takiego. Mówi mi, że widziała raz taką maszynę u dziedzica, że ciągnęły ją cztery konie, a ona jednocześnie kosiła i wiązała snopy. Babka, jak ją zobaczyła, aż się za głowę chwyciła. „Po co nam ta maszyna!

My żebyśmy tylko mieli co ciąć sierpem (...) w szopie natomiast stała kopaczka do ziemniaków (...) jest młocarnia (...) śrutownik (...) (Chałasiński 1972, s. 164).

W podobnych słowach o pojawiającym się na wsi lat czterdziestych i pięćdziesiątych sprzęcie pisał mieszkaniec wsi krakowskiej:

Króregoś dnia w drugiej połowie lipca chyba 1957 roku prawie cała wieś zleciała się na pole do Goździa. Poszedłem i ja. Babcia moja też. Goźdz przyprowadził na pole snopowiązałkę. Od wojny nie było we wsi snopowiązałki. Dwa konie ją ciągnęły. Dwa wystraszone konie, bo nie były do tych machających skrzydeł przyzwyczajone. Dlatego próby koszenia żyta były raczej mało skuteczne. Co konie ruszyły, to skrzydła nagarniające słomę poruszały się, co poruszyły się skrzydła, to konie się płoszyły. Chyba i hałasu się bały, bo klapki na oczach miały i teoretycznie to tych skrzydeł nie powinny widzieć – może i hałas je płoszył i na cień widziały, że coś nie tak? Nie wiem – wiem natomiast, że komentarze tłumy były raczej nieprzychylnie. „Zboże marnuje i tyle”. Babcia wtedy powiedziała: „jak pierwszy we wsi wyszedł z kosą do żyta, a nie z sierpem, to też mówili, że żyto marnuje” (<http://free.of.pl/r/rebkow/snopowiazalka.htm>).

Zarówno na ziemiach dawnych, jak i zachodnich do stosowania sprzętu przekonywało zwykle powodzenie bardziej odważnego lub „obytego” w mechanizacji sąsiada. Wzajemne podpatrywanie metod pracy stanowiło bowiem jeden z charakterystycznych rysów wiejskiej kooperacji. Na ziemiach dawnych, tak jak w przytoczonym wyżej przypadku, wszelkie innowacje początkowo budziły kpiny lub naśmiewanie się reszty społeczności z „reformatora”. Na ziemiach zachodnich zaś, w zależności od składu pochodzeniowego osadników, w początkach lat pięćdziesiątych te same reakcje wywoływała zwykle anachroniczność metod pracy stosowanych przez wielu przybyłych ze wschodu osiedleńców. Pokazywał to w swoich badaniach z województwa koszalińskiego J. Burszta:

Niektórym osadnikom sprawiało początkowo trudność posługiwanie się zastanymi narzędziami i maszynami rolniczymi, gdyż często widzieli je po raz pierwszy w życiu. Istnieje sporo informacji o tym, jak osadnicy (też w PGR) nie umieli uruchomić wielu maszyn. Niemcy dla złośliwej zabawy celowo ich o tym nie informowali (...) Wystarczyły kpiny sąsiadów [najczęściej osadników z Wielkopolski i Pomorza] oraz wyniki jednorocznej uprawy ziemi na sposób tradycyjny, aby powstała u tych osadników świadomość konieczności dostosowania się do miejscowych warunków (...) (Burszta 1965, s. 31–32).

Dostosowywanie się do nowych, podpatrywanych u sąsiadów metod pracy nie dotyczyło oczywiście wyłącznie stosowania maszyn. Na ziemiach zachodnich, w związku z odmiennymi często od tych z rodzinnymi stron warunkami glebowymi, dotyczyły one również sposobów uprawy (np. stosowania podorywki, nawożenia) (tamże, s. 33–34). Nie da się jednak ukryć, iż to właśnie

dostępność nawet drobnych maszyn najjaskrawiej ukazywała różnice, uświadamiając i narzucając konieczność zmiany. Nie dotyczyło to oczywiście wyłącznie pracy i postaw mężczyzn, jednak w latach pięćdziesiątych to wciąż przede wszystkim na nich skupiała się odpowiedzialność za prowadzenie gospodarstwa. To do ich obowiązków należało dbanie o zaopatrzenie gospodarstwa w niezbędne narzędzia pracy. W latach pięćdziesiątych było to szczególnie trudne, gdyż wraz z kolektywizacją, zarówno na ziemiach dawnych, jak i zachodnich, rozpoczęta została akcja rekwirowania pozostawionych po wcześniejszych właścicielach maszyn. Pisała o tym jedna z pamiętnikarek:

[1949] Tymczasem z gminy przyszła wiadomość, żeby odprowadzić część maszyn na plac w Tarnówce, gdyż będzie otworzony ośrodek maszynowy. Za jakiś czas chodziła po gospodarstwach komisja, która decydowała o losie maszyn. My nie mieliśmy nic do oddania, ale u innych pozabierali. Ojcu zabrali młocarnię i snopowiązałkę. Z tym GOM-em [Gminnym Ośrodkiem Maszynowym] to był głupi pomysł, bo potem maszyny stały pod gołym niebem i niszczały. Chcąc zaś np. siać, trzeba było jechać kilka kilometrów, aby zamówić maszynę. Ponieważ nieraz długo trzeba było czekać, mój mąż, machnąwszy na wszystko ręką, siał w końcu ziarno z płachty (Gałąj 1986, s. 217).

Ograniczenia dla rolników indywidualnych w korzystaniu z maszyn zgromadzonych podczas opisywanej wyżej akcji oraz w ramach dostaw UNRRA sprawiały, że wielu z nich pomimo świadomości nowych możliwości powracało do tradycyjnych metod uprawy ziemi. Niektórzy jednak, wykorzystując dobre zarówno towarzyskie, jak i krewniacze relacje z pracownikami zaopatrzonych w sprzęty PGR-ów, RSP lub POM-ów, „zamawiali” nielegalne, często nocne usługi rolne na własnym polu (APSzOP, Sąd Grodzki w Nowogardzie 1945–1950 [1961], nr zespołu 294, sygn. 4464, s. 31), lub też – jak jeden z moich rozmówców – na własną rękę starali się zdobywać upragniony sprzęt.

Kupiłem siewnik, to dzięki temu, że był (...) taki inspektor tu ze Szczecina (...) i mówi do mnie tak: „Panie Romku, taka i taka sprawa...” I ja pojechałem do Stargardu i ze Stargardu ten siewnik przyprowadziłem tu (F.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

O ile w latach pięćdziesiątych mniejszy sprzęt można było w różny sposób nabyć lub złożyć z pojedynczych części, o tyle dużo większe problemy stwarzało zdobycie ciągników i traktorów, znajdujących się niemal wyłącznie w posiadaniu gospodarstw państwowych lub uspołecznionych. Oczywiście nie każdy z ówczesnych gospodarzy przekonany był do ich skuteczności. Dość częste były bowiem w tych latach opinie i obawy, iż zaorana za pomocą ciągnika ziemia nie będzie rodzić tak samo jak zaorana z użyciem konia (Mróz 2008, s. 119). Przeświadczenie to, obecne jeszcze w latach sześćdziesiątych w pokoleniu star-

szych mieszkańców wsi, wynikało częściowo z lęku i braku zaufania do tak pojętej nowoczesności oraz z charakterystycznego dla wielu gospodarzy, zwłaszcza wschodniej Polski, silnego przywiązania do tradycyjnych (odziedziczonych) metod pracy. Zakończona w tym rejonie dopiero w latach siedemdziesiątych elektryfikacja i powolna modernizacja dróg sprawiły także, że do tego czasu utrudniona była tam większa mechanizacja prac rolnych. Niewykluczone również, iż dodatkowo w wielu przypadkach utrudniać ją mogły obserwowane w sąsiadujących PGR-ach i spółdzielniach, zaopatrzonych przecież w pierwszej kolejności w tego rodzaju maszyny, efekty niskiej produktywności. Ale tak jak u jednych pojawiający się na spółdzielczym czy PGR-owskim polu ciągnik budził lęk, tak samo u innych, zwłaszcza młodych chłopców, rodził on zainteresowanie czy wręcz fascynację. Niekiedy to właśnie ona decydowała o podejmowanej przez nich pracy w sąsiadującym PGR-ze (Szpak 2005).

Problemy z dostępnością maszyn przyspieszających prace polowe były aktualne przez cały niemal okres PRL-u. Pojawiały się one również po 1956 r., gdy wraz z odwilżą i pozornym odwrotem od kolektywizacji umożliwiono chłopom formalnie zakup maszyn i korzystanie ze sprzętów POM-ów oraz gdy zaczęto powoływać do życia kółka rolnicze, stanowiące zrzeszenia gospodarzy wiejskich. Choć stopniowo kółka rolnicze zaopatrywały się w niezbędne na wsi maszyny, to – jak pokazywała praktyka życia codziennego – nie zawsze korzystanie z nich było proste:

[Lata sześćdziesiąte] zdziwienie może wywołać fakt, że w przemysłowym okręgu sprzątamy żniwa kosą i wiążemy snopy ręcznie. Po pierwsze: zboże wyległo i nie można go było ciąć maszynowo, a po drugie: nasze kółko posiada tylko snopowiązałkę, do której sznurek musi dawać właściciel zboża, a kupić go w GS nie można. (...) Tak więc w wielu wypadkach pracujemy starą metodą nie przez zacofanie, ale z prostej konieczności (Tryfan 1968, s. 8).

Inny rolnik starający się wypożyczyć kółkowy sprzęt w latach siedemdziesiątych pisał:

niestety prezes odmówił i powiedział, że kółko ma zawartą umowę z cukrownią i musi zwozić buraki. Zdziwiłem się, bowiem w naszym kółku jest 10 ciągników. Czyżby wszystkie pracowały przy transporcie? (...) zacząłem więc na własną rękę szukać ciągnika w innym KR. Różnie mnie załatwiano, często odmownie, argumentując, że nie jestem z ich rejonu, że muszą obsłużyć swoich członków. Wreszcie udało mi się zdobyć ciągnik w KR oddalonym o 12 km. Ale ile na to straciłem czasu i nerwów, to tylko ja wiem... (GRP 1973, nr 2, s. 5).

Stopniowo zatem bardzo uciążliwe dla chłopów tzw. chodzenie za sprzętem i jego wypożyczenie stawały się jednym z dodatkowych obowiązków mężczyzn w ramach gospodarstwa indywidualnego.

W dobie rosnącej mechanizacji wielu rolników starało się za wszelką cenę zdobyć na własność upragnioną i jakże przyspieszającą pracę maszynę. Niezbędne były do tego odpowiednie znajomości, determinacja oraz oczywiście odpowiednia zapłata:

Nie można było kombajnu kupić, to jeszcze były Wistule (...) załatwiłem aż w Łęborku (...) bo tam trochę znajomych było, to tak jakbym złom użytkowy kupił [ale – E.S.] pierwszy miałem kombajn tu w M., nikt jeszcze [o tym tutaj – E.S.] nie myślał, bo po prostu nie wolno było rolnikowi indywidualnemu kupić... pocięliby, na złom, a nie dali! (...) [W tym Łęborku] to oni tam nie porozcinali tego, tylko po prostu w kilku kawałkach wyrzucili. To było już na złomie, pojechaliśmy ciągnikiem, dwie przyczepy, ciągnik sześćdziesiątka. To z sąsiadem 200 kilometrów po ten kombajn jechaliśmy. Załadowaliśmy kombajn, na te przyczepy, przywieźliśmy tu... mechanika wziął, to składał chyba z miesiąc czasu. (...) (M.P. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

Coraz częstsze na wsi wykorzystywanie traktorów oraz innych mechanicznych sprzętów czyniło stopniowo mniej zasadną i potrzebną pracę końmi. I choć począwszy od lat sześćdziesiątych bardzo powoli – zwłaszcza w południowo-wschodniej Polsce – znikwały one z krajobrazu wiejskich pól, to jednak niekoniecznie już z obszaru wiejskich zagrod. Często bowiem oszczędzany w pracy, dobry koń służył chłopom w celach transportowych. Bo chociaż w latach sześćdziesiątych posiadanie lub też wypożyczanie ciągnika czy traktora przyspieszało pracę polową i zwiększało jej wydajność, to jednak z racji opisywanych wcześniej trudności i konieczności „chodzenia za sprzętem” wielu gospodarzy wciąż decydowało się na utrzymywanie zwierzęcia pociągowego⁶⁵. Pomimo mechanizacji w pojęciu wielu mieszkańców wsi tego okresu wciąż też jego obecność dodawała gospodarzowi i jego gospodarstwu prestiżu.

W tym samym czasie dostrzegana była jednak i inna tendencja. Obserwowane od lat siedemdziesiątych, coraz silniejsze zwłaszcza wśród młodszych gospodarskich głów rodzin, dążenie do poprawy warunków i jakości rodzinnego życia odwracało ich uwagę od decydującej o społecznym statusie i prestiżu opinii publicznej. Choć w dalszym ciągu była ona ważna, to postępujący w tym czasie proces indywidualizacji gospodarstw zmniejszał w poczuciu mieszkańców wsi jej ogromne niegdyś znaczenie. Niewykluczone jednak, iż zachodziło tu także zjawisko istotnej zmiany w zakresie systemu wartości, na

⁶⁵ Według statystyk wyrazisty spadek liczby koni w gospodarstwach rolnych nastąpił w latach siedemdziesiątych i przede wszystkim osiemdziesiątych (1960 – 2805 tys. koni; 1970 – 2585 tys. koni; 1980 – 1780 tys. koni); odpowiadało to wzrostowi liczby ciągników, którą w latach pięćdziesiątych szacowano na 28,4 tys.; w latach sześćdziesiątych – 62,8 tys.; w latach siedemdziesiątych – 224,5 tys.; w latach osiemdziesiątych zaś na 619,4 tys.) (zob. Jezierski, Leszczyńska 2001, s. 521).

bazie których pojawiało się też nowe rozumienie kategorii prestiżu. Coraz częściej świadczyć miały o nim już nie tylko ziemia, traktor i konie, lecz przede wszystkim kojarzony z luksusem i wygodą murowany dom, radio, telewizor, pralka czy wreszcie motocykl i „taksówka” (samochód).

Myślenie w takich kategoriach najszybciej pojawiło się wśród gospodarzy podejmujących stałą, pozarolniczą pracę w pobliskim mieście. W niektórych rejonach uprzemysłowionych ich liczba dochodziła nawet do 50% ogółu gospodarzy wiejskich.

Męska decyzja o podjęciu dodatkowego zatrudnienia nie zawsze należała do łatwych, bo: „co powiedzą sąsiedzi, ma gospodarstwo, a idzie do pracy” (Gołębiowski 1974, s. 25). Jednak wielokrotnie o jej podjęciu decydowały argumenty ekonomiczne. Konieczność zorganizowania i podzielenia sobie przez mężczyznę dziennego czasu na dojazdy, pracę w (pod)miejskiej fabryce i własnym gospodarstwie sprawiała, iż w coraz mniejszym stopniu uczestniczył on w społecznym życiu wsi. Nierzadko jego co najmniej ośmio-, dwięćciogodzinna nieobecność w gospodarstwie powodowała wzrost obciążenia pracą kobiet. Niektórzy mężczyźni pracujący w pobliskich zakładach po powrocie do domu nie czuli obowiązku podejmowania się jakichkolwiek prac dodatkowych, zrzucając na swe małżonki, ojców, teściów bądź dorastające dzieci wszelkie zobowiązania. Taka sytuacja częściej pojawiała się w miejscowościach, w których zlokalizowane było zarówno gospodarstwo, jak i zakład pracy. Gdy ten ostatni znajdował się w większym oddaleniu i nie był w związku z tym pod stałą obserwacją miejscowej ludności, powracający z pracy gospodarz częściej podejmował się dalszej i niekiedy cięższej niż fabryczna praca w polu i w zagrodzie.

Prowadzone od lat sześćdziesiątych badania nad społecznością chłoporobotników pokazują też, iż czuli oni nierzadko dyskomfort psychiczny w związku ze swymi dojazdami i koniecznością codziennego opuszczania roli. Traktując jednak pozostawione przez siebie gospodarstwo priorytetowo, w okresie nasilonych prac polowych mężczyźni ci (rzadziej kobiety) starali się za wszelką cenę uzyskać niezbędny dla pracy w polu urlop lub zwolnienie. Wobec czynionych im trudności kosztem ogromnego wysiłku lub za sprawą sprytu starali się godzić obie prace:

cały urlop spędziłem przy burakach. Tyle miałem wolnego, co dwa razy sobie popiłem (...) ja jak mam urlop na wiosnę, to na jesieni choruję, albo odwrotnie. Wypoczywa się tylko wtedy, kiedy jest się naprawdę chorym albo pijanym (...) (Gołębiowski 1974, s. 175).

urlopu nie mam, ale jest lekarz, zachorowałem, dostałem 5 dni i jeszcze raz 5 dni, tak że mogę chodzić, kontroli się nie boję, nie muszę w domu leżeć (tamże).

Rozdzieleni między dwoma światami chłoporobotnicy (w przeciwieństwie do robotników-chłopów⁶⁶) w większości przypadków emocjonalnie byli związani z gospodarstwem. To myśl o nim towarzyszyła im zarówno w pracy w fabryce, jak i nierzadko podczas podróży między domem i zakładem pracy. Praca fabryczna, nawet jeśli traktowana była jako zajęcie drugorzędne, zmieniała jednak podejście do czynności wykonywanych w gospodarstwie.

Z uwagi na fakt, że ograniczeniu ulegał czas, jaki mogli oni poświęcić pracom w gospodarstwie, poszczególne czynności musiały być wykonywane sprawnie i szybko. Takie podejście rodziło w konsekwencji coraz wyraźniejszy dystans rolników do uprawianej przez nich ziemi. Krótszy czas obcowania z nią, pośpiech, a niekiedy i towarzyszące pozazawodowym zajęciom zmęczenie oraz stosowana powszechnie terminologia produkcyjna pomimo ogromnego przywiązania i pasji powodowały jednak stopniowe odchodzenie młodszych pokoleń od dawnego personifikowania ziemi. I choć w sferze rutynowych i wykonywanych mechanicznie działań możliwe było niekiedy dostrzeżenie nieracjonalnego podejścia do ziemi, to jednak coraz częściej w warstwie słownej, w opisach chłopskich działań zaczynał się przewijać uprzedmiotawiającą ją stosunek. Wspominał o nim wielokrotnie pisarz Julian Kawalec, wrażliwy na chłonącą zmiany mentalne tkankę językową:

Ziemia obecnie poprzez fascynację techniką i cywilizacją jest dla młodych chłopów warsztatem – mówią „ziemia produkuje”. A starsi, w tym moja matka, mówiła: „pamiętaj synu, że ziemia rodzi” (APRW. *Czas pokoleń – sprawy społeczne*, 1976, sygn. 15546/1).

O zmieniającym się na skutek wprowadzenia nowych metod pracy podejściu do ziemi, nie dotyczącym tylko chłoporobotników, ale w latach siedemdziesiątych dużej części mieszkańców wsi, świadczyć może wypowiedź jednego z młodszych rolników na temat starszego pokolenia:

jakiś inne kierowanie mają ci ludzie [starzy – E.S.], jak coś w gospodarstwie ulepszyć trzeba, zamiast 3 dni robić, robić 1 dzień, czy ludzi mają nająć, czy jakąś maszynę wypożyczyć, to już nie chcą – sami wolą zrobić. Maszyny na pole nie wpuści, tylko kosę weźmie i tryka po polu (Jagiello-Lysiowa 1968, s. 23).

3.5.2. *Kobieca praca – ku partnerstwu w gospodarstwie*

Mechanizacja rolniczej pracy, niezwykle znacząca w swych konsekwencjach, dotyczyła zwykle produkcji roślinnej, a więc tych czynności, które w zwyczaj-

⁶⁶ Rozróżnienie na chłopo-robotników i robotniko-chłopów – zob. Kisielewski 2002, s. 146; dodatkową kategorią różnicującą jest także spotykane w literaturze pojęcie chłopo-urzędnika.

jowym podziale pracy na wsi przypadały mężczyznom. Tradycyjny zakres prac kobiet pozostawał natomiast dość długo niezmienny. Dbłość o dom, dzieci, starzejących się lub zniedołężniałych rodziców, karmienie inwentarza, dojenie krów, uprawa ogrodu, a także pomoc w pracach polowych nadal stanowiły domenę zajęć kobiecych. Oczywiście także i w jej przestrzeni, wraz z początkiem XX w., stopniowo zaczynały się pojawiać przyspieszające i ułatwiające wykonanie czynności nowoczesne narzędzia (np. żelazko, przemysłowa odzież i naczynia kuchenne) (Żarnowski 1973, s. 156). Jednak tylko w minimalnym stopniu zmniejszały one kobiecy wkład pracy w rodzinne gospodarstwo. Choć ułatwiały i usprawniały prace domowe, to niewiele zmieniały w zakresie prac rolno-hodowlanych:

Wstaję w lecie przed wschodem słońca, bo u nas na wsi mleczarnię zlikwidowali i wozak wiezie mleko 5 km do zlewni, więc mleko zabiera bardzo rano. Trzeba dobrze się uwijać, aby trzy czy cztery krowy wydoić, a następnie mleko schłodzić w zimnej wodzie, bo kwaśniej. Następnie wypędzić bydło na pastwisko, uparować parnik ziemniaków, ugotować śniadanie, bo dzieci idą do szkoły (...) Potem pozmywać statki, ogarnąć kuchnię i pole (...) pole mamy blisko, dziesięć minut – i już stoję z motyką na stanowisku pracy. (...) W południe skwar niesamowity, dźwigam w płachcie chwast i motykę i wracam z pola. Na podwórzu jeden pisk – cała procesja gęsi, kaczek, kurcząt, wszystko głodne od rana. Potem dojenie krów. Nabrzmięte od przerywki palce z trudem obejmują strzyki krów, cedzenie mleka i mleko wędruje w kanach do studni. W stajni kwik świń i beczenie cieląt przyprowadza mnie o gęsią skórę. Ile trzeba się nakręcić, aby każdemu pysk zatkać. Do tego głowa mi usycha, co na obiad ugotować, bo dzieci wracają ze szkoły i choć na razie nic nie mówią – wiem, czego chcą. Zanim coś ugotuję i zjem jednym zębem, to mnie łapie druga godzina, trzeba znów naostrzyć motykę i w pole do wieczora (...) (Gałąj 1986, s. 57).

W jeszcze trudniejszej sytuacji były często żony pracujących poza rolnictwem mężczyzn:

Mąż wziął sobie wolny dzień w fabryce, ja wyrzucałam obornik z chlewa, a on woził na pole. W wolnej chwili gotowałam obiad. Później znów pomagałam kłaść na wóz obornik i tak przez cały dzień: 12 gumowych wozów! Całą noc nie mogłam spać, bolały mnie wszystkie kości, ale najbardziej ręce. Rano mąż poszedł do pracy, a ja zrobiłam to, co do mnie należało w podwórzu, i w domu, no i zaraz poszłam roztrzasać obornik. Po powrocie z fabryki mąż ziemię zaorał, ja pobromowałam ją i zasadziłam kartofle (Gołębiowski 1974, s. 134).

Mąż był w pracy, gdy przyszedł sołtys i powiadomił mnie, że w gromadzie odbędzie się kastracja byczków. Byczek był już spory i nieraz już myślałam o tym wykastrowaniu. Byczek nie chciał iść, tylko szarpnął, no to ze sznurka zrobiłam mu pętlę i założyłam na pysk. Z tych, co przyszli z byczkami, ja jedna byłam kobietą. Wstydziłam się trochę (tamże).

Dostrzegając przerastający je niekiedy ogrom prac i spowodowany mechanizacją niesprawiedliwy pod względem wysiłku ich podział, kobiety często uskarżały się na własny los. Nie zawsze jednak kończyło się na biernym narzekaniu. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w rodzinnych gospodarstwach coraz częściej zaczęły się bowiem pojawiać konflikty dotyczące zwyczajowego podziału obowiązków. Ich przykład niezwykle obrazowo pokazał w 1964 r. ówczesny współpracownik *Gromady-Rolnika Polskiego* Jacek Kuroń:

Sobiecha kosił rzepak, czy raczej towarzyszył przy koszeniu rzepaku traktorem kółkowym. Po pracy zaprosił traktorzystę na wódkę. Sobiechowa razem z córką i wynajętymi ludźmi stawiała stygi. Po zakończeniu pracy wróciła do domu i przystąpiła do normalnych prac gospodarskich – karmiła świnię i drób, doila krowy, przygotowywała kolację. Późnym wieczorem Sobiecha przytoczył się do domu. Rozpoczęła się awantura (...) Mówią mężczyźni: „Swoją robotę zrobił, to ma prawo pić” (...) (GRP 1964, nr 111, s. 3).

Kowalik, który twierdzi, że gdyby miał się z babą jadować, to by się rozwiódł (...) wraca do domu. Nie pił wódki, jest trzeźwy. Kowalikowa wydoila krowy, teraz szykuje kolację. Ręce ma zajęte, ale język wolny – wyzywa: co dziś robiłeś przez cały dzień? Nic! – Jak to nic, oburza się Kowalik – byłem w Sieroniu zakontraktować świnię, a że mi to cały dzień zajęło, to nie moja wina (...) Jak wróciłeś, to mogłeś świnię futrować albo krowy wydoić – wszystko ja i ja. Kowalik jest oburzony jak to on, gospodarz miał doić krowy? Matka, co ty gadasz – przecież to babska robota (tamże).

Nieadekwatność dawnego, tradycyjnego podziału pracy i ról w zmieniającej się po wojnie sytuacji społeczno-gospodarczej wsi owocowała powolnym i, jak pokazują powyższe przykłady, nierzadko trudnym kształtowaniem się nowych rodzinno-gospodarskich relacji. Najszybciej pojawiały się one zwykle w rodzinach chłoporobotników opuszczających codziennie rodzinną zagrodę. Pozostająca w gospodarstwie kobieta przejmowała w takiej sytuacji większość męskich zadań, pozostawiając najcięższe prace aż do wieczornego powrotu męża. Pomocą służył niekiedy dorastający syn, starzejący się dziadek bądź – rzadziej – najmowany do pracy jeden z młodych mieszkańców wsi. Spoczywającą w takich sytuacjach niemal wyłącznie na gospodynie odpowiedzialność za gospodarstwo opisywała jedna z kobiet wiejskich:

Lipiec. Mąż pracował na ranną zmianę. Z pracy przychodził zawsze zmęczony, a żyto samo wyrosło pięknie. Nadeszły żniwa. W naszej wsi kółka rolniczego nie ma, więc zamówiłam żniwiarkę konną na dwa dni w mojej rodzinnej wsi, oddalonej kilkanaście kilometrów. Ojciec z bratem przyjechali o 7.00 rano. Ruszyliśmy do żniw (Gołębiowski 1974, s. 135).

W sytuacji gdy pracę poza rolnictwem podejmowali oboje małżonkowie, prowadzenie zwykle wówczas niewielkiego gospodarstwa rozkładało się na wszystkich członków rodziny, obejmując w dużym zakresie także dorastające dzieci.

Pozarolnicza praca wprowadzała więc wyraźną zmianę w relacji między kobietą i mężczyzną. Od lat sześćdziesiątych coraz częściej podejmujący się jej mężowie, chcąc zrekompensować swym żonom codzienną nieobecność, przełamywali opór przed wykonywaniem również przypisanych tradycyjnie kobiecie prac. Niekiedy, jak na przykładzie wsi kurpiowskich lat siedemdziesiątych pokazała Danuta Markowska, większy pozarolniczy dochód kobiet sprawiał, że ich mężczyźni, z tego choćby tylko powodu, godzili się na nowe warunki i podział gospodarskich prac:

Przódki to chłop to nigdy nawet krowy nie wydoił, że to jest kobieca robota, gotować też się chłopcy bojali (...) teraz jak kobiety robizom te włościanki, to chłop (...) i krowy wydoi, i nawet ugotuje (...) przódki to musiałby bardo żonke lubić, co by jej takie różne roboty w chałupie robzić, a teraz stary to i bez lubzenia synowej drwa nanosi (Markowska 1976, s. 212).

Nie dotyczyło to jednak tylko rodzin chłoporobotniczych. Partnerstwo pracy widoczne było również w przypadku migrujących małżonków, którzy osiedlając się bez dawnego zaplecza rodzinno-sąsiedzkiego, stanowili dla siebie samych ważnych (bo jedynych?) partnerów i doradców.

Jak oni tu przyjechali, to ludzie się dziwili, bo chłop był zdatny, gospodarny, wszystko sam załatwić mógł, na gospodarce się rozumiał jak mało kto (...) ale jak ma co zrobić, baby się radzi. Raz konia obejrzał. Nie było się co namyślać – koń był dobry. A on powiada: z żoną się naradzimy. I po co to? Co się baba na koniach zna? Ludzie się dziwili, skąd u nich jedno tak bez drugiego nic nie robi, ale ja myślałem, że nie dziwota. Ojca tu nie miał, brata ani nikogo, to jemu żonka za całą rodziną była (tamże, s. 139).

Duży wpływ na kształtowanie się bardziej partnerskich relacji w wiejskiej/domowej przestrzeni miały także upowszechniające się dzięki mediom (radio, telewizja, prasa) wzorowane na miejskich modele małżeńskiej relacji. Ich przejmowanie ścierało się jednak niekiedy silnie z wyobrazeniami starszego pokolenia mieszkańców wsi, nieakceptujących często zaburzenia starego porządku i podziału gospodarskich ról. Doskonałym źródłem ukazującym niekiedy dramatyczne starcie dwóch różnych modeli życia są wspomnienia kobiet. Wielokrotnie spotkać można w nich opisy teściowych, krewnych lub sąsiadek spoglądających krzywym okiem na pomagającego kobiecie „przy garach” lub „pieluchach” męża (np. G.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie). O niełatwym w wielu rodzinach utrwalaniu się nowych

relacji świadczą także wypowiedzi mężczyzn mówiących o silnym, wewnętrznym dyskomforcie wynikającym z nowego podziału domowych i gospodarskich prac. Szczególnie duże męskie opory, a niekiedy i wstyd budziły takie zajęcia, jak opieka nad dziećmi, mycie naczyń, gotowanie, pranie:

Żenić się to fajnie, ale potem „trzeba ten krzyż Pański nieść” [o dziecku 10-miesięcznym] bawić je muszę... Ale pieluch nie chcę prać, wolę podłogę umyć, ale pieluch to nie upiorę (APRL. *Przeciwność*, 1964, sygn. 5607/5).

Z dużym trudem przychodziła im również akceptacja dojenia krów. Najszybciej natomiast przejmowali od kobiet zajęcia wymagające dużego wysiłku fizycznego, który przecież w tradycji wiejskiej decydował o męskim poważaniu. Większych problemów nie sprawiało im zatem noszenie wody ze studni, czy też na przykład szorowanie podłóg.

Coraz lepszy w latach siedemdziesiątych poziom wyposażenia domu oraz, dzięki Gierkowskim kredytom, stan zabudowań, a także zakończona właściwie w końcu lat siedemdziesiątych elektryfikacja sprawiały, iż dostępne stały się takie sprzęty, jak pralka, żelazko, prodiż czy wreszcie lodówka. Ich użycie ułatwiało i przyspieszało wykonywanie wielu tradycyjnych czynności. Szczególnie dużą w kobiecej pracy rolę odgrywała pralka wirnikowa. Powszechny jeszcze w latach siedemdziesiątych, a także i osiemdziesiątych brak sieci wodociągowej sprawiał, że dla wielu zwłaszcza młodych gospodyń (chłoporobotniczych) jej użytkowanie również wiązało się z dużym wysiłkiem:

Moi panowie pojechali jak zwykle do swoich zajęć, ja natomiast zabrałam się za pranie. Pranie nie jest ciężkie dzięki pralce, tyle że wody musi się tak dużo wyciągać (Zagórski 1973, s. 72).

W konfrontacji z pokoleniem poprzedniczek wysiłek ów nabierał jednak zupełnie innego wymiaru:

Mieszka w pobliżu nas samotna starsza kobieta, która czasem do nas zachodzi. Słyszy moje narzekania na niekończące się targanie wiader i kiwa z politowaniem głową: „Pani narzeka na wodę, a jak ja dawniej musiałam nosić wielki tobół bielelizny do potoku i dwie–trzy godziny tłuc kijanką w lodowatej wodzie i jeszcze dać sobie z powrotem ten tobół na plecy” (tamże).

Powstająca od lat sześćdziesiątych i umożliwiająca codzienne dojazdy do pracy komunikacja PKS oraz otwierane w większych wsiach GS-owskie sklepy stopniowo zmieniały również, istotny z perspektywy pracy wiejskiej kobiety, sposób zaopatrywania się w niezbędne artykuły gospodarstwa domowego. O ile na przykład szycie odzieży, tkanie dywanów w wielu (zwykle przemysłowych) rejonach zarzucane było stopniowo już w dwudziestoleciu międzywojennym, o tyle od końca lat sześćdziesiątych odchodzenie od domowej

produkcji zaczynało również dotyczyć artykułów spożywczych. Na podstawie pamiętników, a także relacji ustnych mieszkańców wsi zachodniopomorskiej i lubelskiej wnioskować można bowiem, iż w obu rejonach już w połowie lat siedemdziesiątych zaprzestano tradycyjnego, domowego i niezwykle czasochłonnego pieczenia chleba. Stanowiło to w warsztacie kobiecej pracy istotną, choć jak pokazałam w rozdziale wcześniejszym, niekiedy tylko teoretyczną oszczędność czasu. Dotyczyło to zwłaszcza gospodyń mało- i średniorolnych gospodarstw, których członkowie częściej sezonowo bądź stale podejmowali pracę również poza gospodarstwem. Zwyczaj pieczenia chleba dłużej zachował się natomiast w gospodarstwach większych, w których mobilność członków rodziny była też z reguły mniejsza (Markowska 1976, s. 206–207). W latach osiemdziesiątych w związku z rosnącymi trudnościami aprowizacyjnymi w wielu rejonach tymczasowo powracano do dawnych zwyczajów:

Od trzech lat wróciłam do domowego wypieku chleba – sklep daleko, raz jest chleb, raz nie ma, to samo z masłem, jak sklepowa dostanie kilka kostek, to nie wie, komu dać. O kupnie wędliny nie mogę nawet marzyć, bo jak coś przywiozła, to sklepowa dzieli po pół kilograma i obdzieli 15 osób. Dostaną ci, co mieszkają blisko sklepu i obserwują każdy ruch (Gałąj 1986, s. 423).

Zaoszczędzany w latach siedemdziesiątych pozornie czas – jak pokaże rozdział kolejny – również nie był przeznaczany przez kobiety na odpoczynek. W latach siedemdziesiątych w przestrzeni wsi bardzo silnie zaznaczał się bowiem wzrost potrzeb konsumpcyjnych, wyrażających się przede wszystkim w dążeniu do poprawy jakości życia, rozbudowy bądź budowy nowego domu, zakupu sprzętów, mebli, odzieży itp. Takie nastawienie przekładało się na zwiększanie nakładu pracy lub też niekiedy na podejmowanie się także przez kobiety pracy poza rolnictwem. Drugą przyczyną wzrastania mimo udogodnień nakładu kobiecej pracy w gospodarstwach mało- i średniorolnych był nasilający się w tym czasie odpływ młodzieży ze wsi do miast. Pozostali w rodzinnym gospodarstwie małżonkowie (z jednym najczęściej następcą), kumulując we własnych rękach pracę, rozkładającą się dotychczas między większą liczbę członków rodziny, z większym trudem godzili ją z docierającą stopniowo na wieś potrzebą odpoczynku i czasu wolnego.

3.5.3. Dzieci – wychowanie przez pracę

Opisywane wyżej wychowywanie dzieci poprzez ciężką pracę w zwyczajach polskiej wsi rozpoczynało się stosunkowo wcześnie. Zwykle już pięcioletnie dzieci przyuczane były do pierwszych lżejszych prac związanych z pasaniem gęsi i innego ptactwa. Po nich przychodził czas na bydło oraz w zależności od

płci dziecka stopniowo coraz bardziej skomplikowane prace męskie bądź kobiece. Jak podkreślali zarówno cytowany wcześniej W. Grabski, jak i badający społeczności wiejskie przełomu XIX i XX w. W. Mędrzecki, dziecięca praca przez jej wykonawców nie była postrzegana jako ogranicznik rozwoju, lecz wręcz przeciwnie – stanowiła dla nich naturalną kolej rzeczy. Obserwowanie pracujących w polu lub zagrodzie starszych członków rodziny budziło bowiem charakterystyczne dla psychiki dziecka dążenie do naśladowania. Coraz trudniejsze, bardziej skomplikowane lub tzw. dorosłe prace przydzielane dzieciom postrzegane były przez nich w kategoriach wyróżnienia i swoistego awansu w rodzinnej hierarchii. Na przełomie XIX i XX w. dojrzewanie do wiejskiej pracy czy też, jak proponuje W. Mędrzecki, swoiste do niej terminowanie, odbywało się stosunkowo szybko. Rosły czternasto-, piętnastoletni chłopiec lub dziewczyna stanowili już zwykle „pełnoprawnego” pracownika rodzinnego gospodarstwa. W początkach XX w. proces ten uzupełniany był nierzadko służbą ośmio-, dziewięcioletniego dziecka (zwykle dziewczynki) w pobliskim mieście bądź u bogatszego gospodarza wiejskiego. Nabywane podczas tej pracy umiejętności i wiedza służyły im nierzadko w późniejszym życiu i pracy (M.N. – miejscowość P., województwo lubelskie).

Dzieci pracujące w tak zarysowanym systemie w rodzinnych gospodarstwach okresu międzywojennego 20–30 lat później same nierzadko wychowywały już własne potomstwo. Przypadająca na lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte praca ich dzieci pod wieloma względami odbiegała już jednak od tej pamiętanej przez nich samych. Wynikało to z wielu przyczyn. Przede wszystkim obowiązków szkolny doceniany był dużo bardziej przez wielu przedstawicieli tego pokolenia rodziców (Jarosz 1998b, s. 355). Codzienne uczęszczanie do oddalonej nierzadko kilka kilometrów od domu szkoły zabierało co najmniej na kilka godzin dziecko z przestrzeni gospodarskiej pracy. Czas po szkole przeznaczany był jednak zwykle na okołodomową pracę. Nierzadko koncentrował on dzieci wokół prostszych zajęć gospodarskich, tj. przygotowania żywności dla drobiu, narwania koniczyny, zebrania rzęsy, uprzątnięcia obejścia lub też pomocy w czasochłonnych pracach polowych, tj. pieleniu, zrywaniu owoców itp. Czynności te stanowiły z jednej strony zespół drobniejszych, lecz przygotowujących do pracy na roli zajęć, decydujących jednocześnie o rodzącej się poprzez pracę więzi z gospodarstwem. Z drugiej zaś strony, podobnie jak w przypadku przedwojennej dziecięcej pracy, służyły one zajęciu ich w miarę bezpieczną i możliwą do skontrolowania czynnością. O ile w latach pięćdziesiątych wędrownka do oddalonej zwykle o kilka kilometrów szkoły poprzedzona była raną pasionką bydła, to już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dzieci spędzały na pasaniu ptactwa czy bydła niewiele czasu. Wprowadzane stopniowo nowe rozwiązania, tj. stosowanie tzw. elektrycznego pastucha, palowa-

nie krów, lub też grodu łąk przeznaczonych na wypas (tzw. kople), czyniły dziecięcą pasionkę niemal zupełnie zbędną. Towarzyszyły one ewentualnie rodzicom bądź starszym członkom rodziny podczas nie zawsze w tym czasie już bezpiecznego (ze względu na utwardzane drogi i motoryzację) wypędzania i przyprowadzania pasącego się przez dzień inwentarza. O zmieniającym się podejściu do wczesnodziecięcej pracy przy pasieniu wspominali często sami pamiętnikarze z lat siedemdziesiątych:

Dzisiejsze dzieci są mniej gnębione jak dawniej, niejeden mój kolega musiał paść bydło i nie wolno mu było słowa powiedzieć. Teraz powiedzieć dziecku, aby pasło bydło, to wcale słuchać nie chce, a zresztą nawet sąsiad sąsiada by wytykał palcami, że robi niewolę w XX w. Dziś dziecko ma radio, telewizor, dba się o to, aby mogło się uczyć w wygodnych warunkach, aby nie było przemęczone (Jakubczak 1970, s. 183).

Ta wyrażona przez cytowanego ewidentna zmiana w postawie wobec dziecka zostanie opisana szerzej w kolejnych rozdziałach.

Zbyt małe na pójście do szkoły dzieci wymagały natomiast nadal ciągłej uwagi i obserwacji. W okresie powojennym często wspomnianym problemem była opieka nad nimi w okresie wzmożonych prac sezonowych. Opisywane w prasowej propagandzie wiejskie przedszkola i dziecińce co najmniej do lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie stanowiły w rzeczywistości zjawiska powszechnego. Bardziej niż dzieci rolników indywidualnych dotyczyły potomstwa pracowników PGR-ów, POM-ów itp. (zob. np. Kosiński 2000). Promowane w prasie, powstające na wsiach w okresie żniw dziecińce także stosunkowo rzadko pojawiały się w realiach polskiej wsi (Tryfan 1975, s. 82)⁶⁷. W takiej sytuacji zgodnie z tradycyjnym zwyczajem małe dzieci zabierane były zwykle w pole lub pozostawiane (i zamykane w domu) pod opieką dzieci starszych. Ośmio-, dziewięciolatki, przerywając w okresie wakacyjnym czas szkolnej nauki, zwykle uczestniczyły już we wzmożonych pracach sezonowych. Ich pomoc w czasie sianokosów, żniw, zbiorów owoców i warzyw oraz wrześnieowo-październikowych wykopków w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych była bowiem niezbędna. Wraz z powszechniejącą mechanizacją i nabywaniem przez gospodarzy ciągników, kombajnów i innych maszyn rolniczych była ona jednak też coraz bardziej niebezpieczna. Chwila nieuwagi lub też nierozsądna zabawa kosztować mogły bowiem utratę nogi, ręki, a nawet i życia. Mimo tego wciąż, zdarzały się przypadki traktowania pracujących w polu kilkunastoletnich dzieci na zasadach pełnoprawnych współpracowników. Dotyczyło to zwłaszcza dorastających chłopców, którym ojcowie

⁶⁷ Zob. też: GRP 1970, nr 32, s. 8; GRP 1976, nr 78, s. 1, 8. O trudnościach w zorganizowaniu dziecińca w okresie żniw zob. GRP 1974, nr 10, s. 1.

lub dziadkowie, widząc w nich potencjalnych następców, pozwalali obsługiwać mechaniczny sprzęt. O tym, jak poważne bywały tego konsekwencje, pisała często *Gromada-Rolnik Polski*. Wspominam o tym również szerzej w rozdziale dotyczącym wiejskiego stosunku do ciała i cielesności.

Praca bądź pomoc dziecka przy żniwach, wykopkach czy sianokosach nie zawsze jednak traktowana była przez nie wyłącznie w kategoriach obowiązku. Korzystając z nieuwagi rodziców, dzieci łączyły pracę z rozrywką. Również spontanicznie wymyślane zabawy (np. toczenie „ziemniaczanych wojen”) wielokrotnie stawały się przyczyną wypadków:

Zbyszek w czasie zabawy koło maszyny szerokomłotowej stanął na dużym kole i zaczął nim obracać. Przy silniejszym nacisku lewa ręka przeleciała przez tryby. Rozpacz! Chwyciłam go, jak stał, zawinęłam rękę gazą i pędem do lekarza. Byłam pewna, że straci rękę. Mąż czuł się winnym, że nie zabezpieczył maszyny (Gałąj 1986, s. 327).

4. Czas wolny

Czy w tej tradycyjnej krzątanie i przy zachowaniu ciągłej koncentracji na pracy udawało się chłopom odnajdywać miejsce na czas wolny? Czy w ogóle to ukształtowane na gruncie kultury masowej (Bokszański 1977, s. 16) i robotniczej pojęcie znajdowało zastosowanie w wiejskim słowniku pojęć i wartości? Czy przenikało na wieś z kultury miejskiej, czy też może posiadało w rzeczywistości wiejskiej własny odpowiednik? Czy w ogóle możemy mówić o czasie wolnym na wsi i czy w kulturze wiejskiej zasadne jest definiowanie go w tych samych kategoriach jak w kulturze miejskiej?

Część z tych pytań stanowiących punkt wyjścia dla niniejszego rozdziału zadawali sobie już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych socjologzy i antropologzy. Nie są więc one nowe, jednak w kontekście całości prezentowanej rozprawy stanowią jedno z istotniejszych zagadnień obrazujących przemianę wiejskiego sposobu myślenia i postrzegania rzeczywistości.

Czym jest bowiem czas wolny? W potocznym, współczesnym rozumieniu jest to czas nie-pracy, nie-działania w zakresie wykonywania codziennych obowiązków; to czas wypoczynku, rozrywki, swobodnych czynności, odreagowania. Stanowi on jednocześnie czas zabawy i realizacji własnych (indywidualnych, zbiorowych) potrzeb bliskości, towarzystwa. W szerszym ujęciu jest to również czas świętowania, a więc oderwanych od codzienności i powszedniości rytuałów, zwyczajów⁶⁸. Ten ostatni aspekt czasu świątecznego – niezwykle istotny dla kultury tradycyjnej – potraktowany zostanie jednak przeze mnie w poniższym rozdziale marginalnie. Szerzej zmieniający się stosunek do świąt religijnych omówiony zostanie bowiem w rozdziale ostatnim. W tym miejscu jednak ze względu na pograniczny charakter czasu niedzielnego wielokrotnie niezbędne będą nawiązania do sposobu jego spędzania/organizowania.

⁶⁸ Czas wolny, zdaniem J. Floriańskiej i B. Spiechowicz, może być także zdefiniowany jako „zorganizowany, zaplanowany świadomie odcinek czasu, nie mieszczący się ani w kategorii pracy ani w kategorii święta, zakładający możliwość wyboru formy spędzania czasu”. Badająca społeczności wiejskie A. Zadrożyńska czas wolny przeciwstawiała pojęciu pracy (zob. np. Floriańska, Spiechowicz 2001, s. 511; Zadrożyńska 1983, s. 20–31).

Z prowadzonych w latach sześćdziesiątych socjologicznych i antropologicznych analiz wynika, iż pojęcie czasu wolnego wartościowane było na wsi negatywnie. Wielu, zwłaszcza starszym, jej mieszkańcom kojarzyło się ono w tym czasie, przynajmniej w sferze deklaracji, z próżnowaniem:

Część pokolenia starszych uważa, że rolnik ma niejako moralny obowiązek pracy całodziennej. Posiadanie czasu wolnego w dzień roboczy ma tu właściwie aspekt moralny, nie przystoi prawdziwemu gospodarzowi. (...) „ten, co ma czas i leży w roboczy dzień, to już nie jest gospodarzem (...) w gospodarstwie jest zawsze coś do zrobienia” (Jagiełło-Łysiowa 1967, s. 42).

Próżniak, człowiek pracujący niedbale to na wsi pojęcie zdecydowanie ujemne, mimo że próżniactwo danego osobnika bezpośrednio innym mieszkańcom szkody nie czyni. I dlatego właśnie również dzisiejsze pokolenie dorosłych chłopów po staremu pragnie podporządkować czas młodzieży i całe rodziny potrzebom gospodarstwa (Kunicki 1985, s. 197).

Takie wyobrażenie i wartościowanie czasu wolnego wynikało z charakterystycznej w środowisku wiejskim roli pracy. O ile bowiem w kulturze miejskiej stanowiła ona jasno wyodrębnioną czasowo i przestrzennie sferę życia, o tyle na wsi – jak pokazał rozdział poprzedni – praca stale spletała się z życiem rodzinnym, domowym i towarzyskim. Nierozzerwalność wiejskiego życia i pracy powodowała, że tak jak stwierdzał wyżej cytowany, wszelka działalność służyć miała celom użytkowym (Myśliwski 2004). Nie oznaczało to jednak, iż zawsze pożyteczne działanie wiązało się z poczuciem wewnętrznego przymusu i obowiązku. W zestawie gospodarskich zajęć znajdowały się bowiem i takie, które zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety nie były traktowane w kategoriach prac męczących i obowiązkowych, lecz niezależnie od ich gospodarczej przydatności w swym przebiegu lub skutkach realizowały potrzebę wypoczynku, przyjemności i towarzystwa.

I choć z perspektywy miejskiej definicji czasu wolnego takich czynności, jak „darcie pierza”, łuskanie fasoli, szycie bądź tkanie dywanów, nie wpisywało się w wyobrażenie czasu wolnego, to jednak stanowiły dla mieszkańców wsi dobrą okazję dla rozluźniającego spotkania, spontanicznej zabawy i kreatywności. Stawały się swoistego rodzaju sferą czasu przyjemności i rozrywki stojącą na pograniczu sfer pracy i aktywnego wypoczynku.

Różnicowane zależnie od pory roku natężenie prac rolnych to również potencjalnie niejednolite natężenie tak pojętego czasu wolnego. Późna jesień i zima, będące okresem produkcyjnego spowolnienia i braku przymusu, stwarzały więcej szans na oddawanie się przyjemnościom. Nie oznaczało to jednak braku użyteczności podejmowanych w tym czasie działań. Spotkania towarzyskie – nawet jeśli nie wiązały się z wykonywaniem dodatkowych czynności

(np. darcie pierza, szycie) – spełniały niezwykle ważną dla wiejskiego środowiska funkcję wewnętrznego integracji, socjalizacji, utrwalania więzi i kontroli.

Uzupełniającą do nich funkcję w okresie powojennym pełnić miały wprowadzane sukcesywnie na wieś i wzorowane na przedwojennym ruchu młodowiejskim zorganizowane formy pozaprodukcyjnej (rolniczej) aktywności, jaką stanowić miała tzw. praca kulturalno-oświatowa w ramach powoływanych organizacji (tj. początkowo PO „SP” i ZMP, a potem także ZMW oraz KGW). Doskonale w obszar tak pojętej pograniczności między czasem rozrywki i użytecznej pracy wpisywać miały się również organizowane pod auspicjami wyżej wymienionych związków wiejskie czyny społeczne.

4.1. Wiejskie spotkania, czyli między przyjemnym i pożytecznym

4.1.1. Kobięce spotkania

Łączenie przydatnych w gospodarstwie prac z odprężającą lub umilającą formą ich wykonywania stanowiło jedną z tradycyjnych strategii wiejskiego sposobu na prostą i codzienną rozrywkę. Towarzyszący kobiecej pracy – domowej lub polowej – śpiew odrywał gospodynie, przynajmniej w pewnym wymiarze, od ciągłego myślenia dotyczącego sfery życiowych obowiązków, problemów i konieczności. W ciężkiej żniwnej lub polowej pracy śpiew – indywidualny lub zbiorowy – stanowił jednak jedynie namiastkę przyjemności. Znojna, fizyczna praca utrudniała bowiem równoległe pracowanie i śpiewanie czy rozmawianie. Przestrzenią, w której pojawiało się dla nich miejsce, były czynności lżejsze i niewymagające, tak jak żniwa czy sianokosy, pośpiechu i ogromnego wysiłku. Szczególną pod tym względem rolę odgrywały zajęcia zimowe, gromadzące w jednym miejscu większą grupę wiejskich mieszkańców. Zimowa pomoc sąsiedzka, z racji tego, że nie stanowiła wymuszonego palącym terminem przymusu zewnętrznego, nabierała wyraźnych cech towarzyskiego i swobodnego spotkania przy pożytecznej pracy. Przykładem takim były choćby tradycyjne kobiece spotkania przy „darcu pierza”. Gromadziły one nierzadko w jednym miejscu zarówno ich uczestniczki, jak i po jakimś czasie także i obserwatorów (mężczyzn i dzieci):

Często szukaliśmy, gdzie skubią pierze. Tam to już był istny raj dla młodzieży. Pierze skubały przeważnie młode dziewczęta, śpiewając przy tym przeróżne piosenki, a myśmy im wtórowali. Czasami przyszedł też ktoś ze starszych i opowiadał o różnych strachach, że aż skóra cierpła i włosy dęba stawały. Opowiadano o jakimś wielkim czarnym baranie, który dzwoniąc łańcuchem, latał w nocy po wsi (...) To znów jak światelko latało po polach (Gałąj 1986, s. 290).

Podobne zimowo-wieczorne spotkania sąsiadów lub krewnych z jednej wsi były bardzo częste. Poza wspólnym śpiewem nierzadko – tak jak w opisywanym wyżej przypadku – towarzyszyły im opowiadane przez starszych mieszkańców, zasłyszane w okolicy niesamowite lub straszne opowieści. Zarówno te znane w całej Polsce pod różną nazwą „pierzaki” (darcie pióra, pierza, pierzawki), jak i wieczorne spotkania w domach okraszone pieśnią i dziwnymi opowieściami przetrwały w wielu rejonach do lat siedemdziesiątych i niekiedy osiemdziesiątych⁶⁹. Pretekstem do nich były także zwykle regionalnie zróżnicowane zajęcia, tj. szycie, tkanie dywanów, haftowanie itp.

Przy (...) przędzeniu śpiewało się, opowiadało bajki, słuchało się starszych ludzi, których los rzucał nieraz po świecie. Najczęściej opowiadało się o zjawach, duchach i czarownikach. Wszyscy wierzyli w ich istnienie, a najbardziej dzieci (Gałąź 1986, s. 218).

Niekiedy też klimat kobiecych spotkań był bardzo specyficzny:

[Kobiety te] zimą całą paczką skubią pierze, zabawiając się przy tym jak nie bajkami, to kawałami, takimi, że niejeden mężczyzna zatykałby sobie uszy (APRL. *Eros w opłotkach, czyli miłość na wsi*, 1982, sygn. A 1055).

Jak jednak pokazują pamiętniki i opracowania, już w końcu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych kobiece wspólne przędzenie, tkanie, skubanie pierza, szycie czy też inne „tradycyjne” czynności stopniowo zmieniały swój charakter i przebieg. Zakupywana w miejscowych, okolicznych bądź obwoźnych sklepach odzież, pościel, garnki, dywany i inne przedmioty codziennego użytku sprawiały, że te czynności stawały się niepotrzebne i zanikały. Na coraz rzadsze organizowanie kobiecych „pożytecznych” spotkań wpływały również docierające wraz z kulturą masową (mediami) nowe wzorce i potrzeby. Wraz z radiem i telewizją pojawiały się też nowe formy rozrywki, konkurencyjne wobec tradycyjnych. Nie bez znaczenia był także, w latach siedemdziesiątych, proces wyłudniania i starzenia się wsi.

Organizowane w ramach KGW (wzorowanych na kolach przedwojennych) i zrzeszających zwykle zamężne gospodynie kursy kroju, szycia, gotowania, pielegnacji niemowląt, a także szkolenia, spotkania i wykłady czy wreszcie miejscowe wypożyczalnie sprzętu gospodarstwa domowego pełniły już nieco inną funkcję. Choć wzorem dawnych zwyczajów nadal pożytecznie wypełniały pozostałą po ciężkiej pracy przestrzeń czasu, to jednak ich mocniej skoncentrowany na celu charakter zmieniał niewątpliwie jakość kobiecych spotkań. Takie spotkanie przestawało być też powoli wartością samą w sobie.

⁶⁹ Por. *Koniec pieśni* (2008) w reżyserii P. Borowskiego; o filmie zob. też http://www.didaskalia.pl/83_kornas.htm.

4.1.2. Męskie przyjemności

Męskie łączenie czynności gospodarczo pożytecznych i przyjemnych przebiegało zwykle inaczej. Często, jak w przywoływanym w poprzednim rozdziale przypadku Sobiechy, pojawiała się także w okresie nasilonych prac polowych (lub tuż po jego zakończeniu). Opicie udzielonej przez sąsiada (sąsiadowi) pomocy w pracach polowych było najlepszym tego przykładem. Podobnych okazji do uprzyjemnionego alkoholem spotkania było więcej. Pomoc w naprawie dachu, obsłudze i naprawie sprzętu, w sprzedaniu konia, zabiciu świni lub transporcie zebranych zbiorów albo zakupionego węgla lub drzewa stanowiły częstą, choć oczywiście nie zawsze wystarczającą okazję dla męskiego umilenia sobie czasu. Niekiedy też, jak pokazuje przykład pamiętnikarki, okazję taką stwarzać mogły również sołtysowe wybory, w których z reguły i zwyczajowo uczestniczyli reprezentujący rodzinę mężczyźni:

Jest dość późny wiosenny wieczór. Dzieci już śpią, siedzimy z sąsiadką i plotkujemy, popijając kawę. Naszych „panów” i „władców” nie ma w domu. Są wybory sołtysa w Gulczewie i wszyscy pojechali na zebranie. Do naszych uszu dochodzą nagle jakieś wrzaski, krzyki, okropny hałas. Wychodzimy zobaczyć, co się dzieje: no tak, nasi mężowie wracają z wyborów. Wszyscy mają porządnie w czubach. (...) (Gałąj 1986, s. 627).

„Pożyteczne” męskie spotkania oczywiście nie zawsze musiały być zakrapiane suto alkoholem. Wyrazem tego były choćby radiowe czy telewizyjne spotkania. Jak jednak pokazują statystyki (np. Wierzbicki 1962, s. 97–98), alkoholizm w okresie powojennym nadal stanowił duży problem na wsi. W praktyce bowiem, poza przestrzenią miejscowej knajpy/baru, gospody lub sklepu, umożliwiającą zakrapianie alkoholem „rozrywki”, nie pozostawało zbyt wiele możliwości na męskie spędzanie wspólnego czasu. Picie alkoholu, jak alarmowały ówczesne gazety i badania, w coraz większym stopniu zaczynało dotyczyć młodocianych (GRP 1964, nr 101, s. 3). O tym, że dostęp do alkoholu był prosty, wielokrotnie wspominali pamiętnikarze. Niedobory sklepowe uzupełniały nielegalne, prywatne wytwórnie bimbru⁷⁰.

⁷⁰ Nielegalna produkcja samogonu stanowiła częsty temat kronik filmowych z lat pięćdziesiątych oraz filmów emitowanych w kinach stałych i objazdowych (zob. np. Zwierchowski 2000; *Jasne Łany*, reż. E. Cękański, 1947). Tak o roli bimbru w okresie tuż powojennym pisał m.in. jeden z Wołyniaków przesiedlony na ziemię zachodnie: „Handlem najczęściej zajmowała się siostra Zosia. Będąc na służbie do pasienia krów u jednego sąsiadującego z nami gospodarza, ze zdumieniem odkryłem, że również w Polsce »bimber«, podobnie jak to wcześniej miało miejsce na Ukrainie, obok dolara jest również najmocniejszą walutą obiegową. I tutaj również za bimber można było dostać, co się tylko chciało, i załatwić wszystkie nawet najtrudniejsze sprawy. Tak więc wojna z »bimbru« zrobiła walutę międzynarodową. Na tych terenach tuż po wojnie, kto tylko mógł i jak miał z czego, również pędził samogon. Dla podniesienia »mocy« samogon często

Krzysztof Kosiński prowadzący badania dotyczące powojennej kultury picia zauważa jednak, że zjawisko to miało znacznie szerszy zasięg i nie dotyczyło wyłącznie środowisk wiejskich (Kosiński 2006, s. 275–279).

Na poziomie pojedynczych wsi walkę z nim podejmowały niekiedy, zdruzgotane skalą mężowskiego lub synowskiego picia, kobiety. Najprostszą, a czasem i jedyną formą ich działania były protesty przeciwko asortymentowi miejscowego sklepu, gospody, baru lub stołówki:

My kobiety ze wsi Piotrowice zwracamy się z gorącą prośbą do redakcji, wierząc, że list nasz zostanie przeczytany. Przyjdźcie do naszej wioski i pomóżcie nam zlikwidować bar. Wiele kobiet przez ten przeklęty bar popadło w chorobę. Jedna z matek tak ciężko zaniemogła, że grozi jej zawał (...) (GRP 1984, nr 43, s. 6)⁷¹.

Choć mężowski alkoholizm często niszczył życie całej rodzinie, w latach siedemdziesiątych rzadko jeszcze postrzegany był na wsi w kategoriach choroby (nałogu/uzależnienia). Reporterka *Gromady-Rolnika Polskiego* w 1976 r. pisała:

Każdej z (...) żon proponowałam konieczność skierowania męża na leczenie odwykowe, obydwie zareagowały niemal identycznie: „Wszystko, tylko nie to, co ludzie powiedzą? Że własnego męża zaskarżyłam? Pomóżcie, ale jakoś inaczej...” (GRP 1976, nr 85, s. 7–8).

W niewielkim stopniu podejście to zmianie uległo także w latach dziewięćdziesiątych.

4.1.3. *Sąsiedzkie posiadki*

Wspólne sąsiedzkie spotkania inicjowały nie tylko kobiety. Jak pokazują pamiętniki, nie zawsze musiał zaistnieć też wyraźny pretekst do spotkania. Z reguły jednak, do lat sześćdziesiątych, towarzyszyło im jakieś pozornie istotne zadanie, sprowadzające się do prostych, ale czasochłonnych czynności. Zajęcia te, jak wspomina W. Myśliwski, nie były głównym celem wspólnotowego ze-

był zaprawiany karbidem, a nawet kurzym nawozem. Pędzenie samogonu wymagało dużej ilości suchego drewna, które to suche drewno miejscowi bimbrownicy uzyskiwali poprzez dewastację ładnego zabytkowego pałacu znajdującego się w naszej wiosce. Efektem ich działalności było to, że po paru latach pałac zamienił się w wielką hałdę gruzu. Do lat 50. wszystkie wesela i inne uroczystości rodzinne w okolicy z udziałem alkoholu obsługiwane były tylko przez samogon. Samogon doprowadził do wielkiego alkoholizmu wśród miejscowej ludności i był powodem wielu dramatów ludzkich (...) Wreszcie gwoździem do trumny masowego bimbrownictwa na naszym terenie było pojawienie się taniego polskiego wina, zwanego »jabolem« lub »patykiem pisane« (zob. *Wspomnienia Zygmunta Śpiewaka* opublikowane na stronie www.spiewakowie.pl).

⁷¹ W podobny sposób walkę z pijaństwem opisywały także reportaże radiowe (np. APRL. *Na ostrzu różna*, sygn. A-1546).

brania. Jednak niewykluczone, że utrwały u młodszych uczestników spotkania nawyk ciągłej pracy i sąsiedzkiej komunikacji.

W wieczory zimowe schodzili się do nas różni gospodarze, dowiadywali się o przeżyciach wojennych ojca i sami opowiadali o marach i czarach (Chałasiński 1972, s. 376).

To łuskanie fasoli dręczyło mnie chyba ze 30 lat. (...) to był taki rodzaj sąsiedzkich posiadów, kiedy równocześnie z łuskaniem fasoli prowadziło się rozmowy na wszystkie możliwe tematy. Te rozmowy dotyczyły i zdarzeń bieżących, i dawnych, snów, duchów, tego i tamtego świata, Boga, pojedynczych i zbiorowych doświadczeń, mędrkowało się, filozofowało, słowem nie było granic, słowa prowadziły ludzi w przeróżnych kierunkach. Uczestniczyły w tym i kobiety, i mężczyźni, starzy, młodzi, także dzieci. Czasem sobie myślę, czy nie dlatego sadzono tyle fasoli, bo o ile pamiętam, tak dużo się jej nie jadło (*Polityka* 2006, nr 17/18, 29 kwietnia–6 maja).

Na ziemiach wschodniej i środkowej Polski, a także we wsiach, w których pielęgnowana była tradycja lokalnej przeszłości i więzi, znacznie dłużej przetrwały także towarzyszące takim spotkaniom tradycje wspólnego śpiewania pieśni (*Śmierć pieśni. Z Piotrem Borowskim rozmawia Tadeusz Kornas*, <http://www.didaskalia.pl/83_kornas.htm>).

Na ziemiach zachodnich, a zwłaszcza we wsiach „żywcem” przeniesionych z innych rejonów Polski, obok śpiewu usłyszeć można było natomiast opowieści dotyczące pozostawionego domu i wsi, jej historii, losów (np. p. L. – miejscowość L., województwo zachodniopomorskie). Ważną rolę odgrywały również opowieści dotyczące doświadczeń wojennych. Czy spotkania te gromadziły na „nowych ziemiach” całą wieś, trudno jednak powiedzieć. Także i na ziemiach dawnych rosnąca wskutek niekorzystnej dla wsi polityki państwa mobilność mieszkańców (migracje, powroty, ucieczka do miasta, dwuzawodowość, zatrudnienie w PGR/RSP) powodowała stopniową zmianę społecznego składu wiejskich osad. Mobilność i rosnący w związku z nią brak czasu u młodszych mieszkańców nie sprzyjały z pewnością pogłębianiu wewnątrzwioskowych i międzypokoleniowych więzi.

Pojawiające się również od lat pięćdziesiątych organizacje społeczne (ZMP, ZMW, KGW), przejmujące niekiedy inicjatywę w organizowaniu wiejskich spotkań, analogicznych choćby do kobiecych „pierzaków”, zachęcające do organizowania amatorskich teatrów, zespołów, kursów zmieniały też powoli kontekst i treść organizowanych już mniej spontanicznie sąsiedzkich zebrań. W miejsce dawnych, wolnych i nieskrępowanych opowieści o przeszłości coraz częściej pojawiały się w ich trakcie dyskusje dotyczące spraw codziennych, teraźniejszości. Zaabsorbowanie pracą oraz – od lat pięćdziesiątych – koniecz-

nością dorobienia się, „załatwienia” sprzętu lub zezwoleń, a także wywiązania się z dostaw obowiązkowych tym bardziej koncentrowały uwagę na terażniejszości i działaniu. Wzajemną komunikację utrudniały niewątpliwie także docierające na wieś za sprawą mediów nowe wzorce, silnie oddziałujące zwłaszcza na wyobrażenia młodzieży dotyczące relacji międzyludzkich. Istotną rolę odgrywało również poszerzanie za sprawą mediów i powszechnej edukacji, a potem także telewizji horyzontów wiedzy, przekładające się na zmieniające się relacje wewnątrzrodzinne i autorytety wśród dorastającego pokolenia.

Wkraczające na wieś od lat czterdziestych radio, kino stałe i objazdowe oraz nieco później telewizja (lata sześćdziesiąte), jak wynika z badań D. Jarosza i K. Żygulskiego, imponowały w swych początkach głównie młodzieży (Żygulski 1967, s. 227–231), wpływając już w latach pięćdziesiątych silnie na relacje między mieszkańcami:

Cóż to była za sensacja. Przez kilkanaście dni z rzędu na wsi nie mówiono o niczym innym, tylko o obejrzanym filmie. Pamiętam, że dyskutowano nad filmem długo i zawzięcie i każdy chciał wyłożyć swoje zdanie na ten temat, i udowodnić, że tylko on ma rację. Młodzi byli zachwyceni i wychwalali. Starsi, raczej staruchy trzęsły nastrozonymi kołtunami głów i zaklinały się na świętości, że film to nic innego jak tylko bujda, wymysł sił nieczystych, omamienie szatana, bo jakże to tak, by bez pomocy Lucypera po kawałku najzwyklejszego płótna zawieszonego na ścianie chodzili, rozmawiali, całowali się normalni i prawie dotykalni ludzie. A żeby jeździły i strzelały czołgi, paliło się? (Jarosz 1998b, s. 330).

Jak pokazuje powyższy cytat, film, stwarzając nowe tematy do dyskusji i przemyśleń, wzmacniał i wyjaskrawiał różnice widoczne w światopoglądzie żyjących obok siebie pokoleń.

I choć działalność miejscowego lub objazdowego kina na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zamierała wraz z rosnącymi problemami sprzętowymi lub niekiedy lokalowymi, to jednak zasiane dzięki niej nawyki zmieniały u wielu mieszkańców stosunek do czasu wolnego. Ci sami bowiem nastolatki lub dzieci, które w latach czterdziestych i pięćdziesiątych fascynowały się obserwowanym na ścianie pobliskiej świetlicy lub szkoły ruchomym obrazem, w późniejszej „epoce telewizora” jako dojrzały, a niekiedy i wiekowi mieszkańcy wsi uczestniczyli w świetlicowych bądź sąsiedzkich „posiadach telewizyjnych”, poprzedzających okres szerszego rozpowszechnienia odbiorników prywatnych.

Do miejsc z telewizorem, świetlic wiejskich, klubów, leśniczówek czy szkół, przychodzą ludzie na telewizję. Jeśli w okolicy jest tylko jeden telewizor, widzowie potrafią nieraz przemierzyć wiele kilometrów, aby zobaczyć ulubiony program czy dobry film, potrafią, stojąc nawet w oknie, gdy sala jest zapchana, pasjonować się przygodami Klossa czy Świętego (cyt. za: Pleskot 2007, s. 150).

Oglądanie telewizji. Ludzi pełna sala. Odbiór średni, „śnieg” leci. Zakłócenia są. Przyszła 83-letnia babcia Kuźmińska. Jest rolnik Mikrus, który mieszka 5 km od szkoły. Wszyscy na „Kobrę”. Po sztuce trochę dyskusji. „Za mało ciekawa sztuka”. „Lepszy byłby dobry film”. „Ładne przedstawienie”. Zdania podzielone (Chałasiński 1964b, s. 441).

Poza tym, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych spotkania przy telewizorze kontynuowały ideę dobrowolnego, spontanicznego i wspólnego spędzania czasu wolnego, to niewiele miały już wspólnego z opisywanymi wcześniej posiadami. I choć w tym okresie w niektórych rejonach Polski „łączące przyjemne z pożytecznym” tradycyjne spotkania odbywały się niezależnie od „telewizyjnych”, to jednak nie da się ukryć, iż zmieniały się stopniowo ich charakter, społeczny odbiór i przede wszystkim pokoleniowy skład.

Fakt, że przedstawiciele młodego pokolenia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nie przejmowali nawyku szerszego gromadzenia się przy opowieściach i pieśniach towarzyszących pożytecznym pracom, był bezpośrednio związany z obserwowaną na wsi zmianą w stosunku do osób starych. Ich wiedza, a także sposób opowiadania lub tłumaczenia i jednocześnie częste mitologizowanie minionych, lecz pamiętanych zdarzeń wielokrotnie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nie były już atrakcyjne dla dojrzewających pokoleń. W ich przypadku nierzadko dopiero ich własne starzenie się oraz niezwykle wymagająca i trudna w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych komunikacja z dorastającym potomstwem otwierały oczy na wagę niewypowiedzianych lub nieusłyszanых wcześniej rodzinnych historii: „Teraz to czasem żal, że się człowiek nie interesował... bo tata coś opowiadał czasem...” (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

Także i pieśni (religijne oraz świeckie), stanowiące niewątpliwie ważny wyraz ekspresji tłumionych lub wstydliwych uczuć i emocji, śpiewane niegdyś spontanicznie, z pasją, ale niekoniecznie z „profesjonalnym” wokalnym talentem i poprawną polszczyzną, w konfrontacji z nadawaną od lat pięćdziesiątych w radiu muzyką rozrywkową stanowiły coraz mniejszą atrakcję dla aspirującego i zachłystującego się kulturą masową młodego pokolenia wiejskiego⁷². Pojawienie się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych prywatnych adapterów, magnetofonów i telewizorów przyspieszało jeszcze zanikanie zwyczaju zbiorowego śpiewu. Kulturowe, a może i tożsamościowe konsekwencje tego zjawiska opisywał w swoich wykładach W. Myśliwski. Zdaniem pisarza, wdzierająca się na wieś za sprawą techniki kultura masowa

⁷² Jedną z bohaterów reportażu radiowego, blisko stuletnia mieszkanka wsi lubelskiej, do starającej się zachęcić ją do śpiewu reporterki mówiła: „Na co pani te śpiewanki – teraz inne są śpiewanki, teraz też inne tańce są, nie kręcą się teraz, tak jak się pierw kręcili” (APRW. *Wszystko dla pań*, sygn. PZ 11704).

ubezwłasnowolniła wieś w jej twórczych pragnieniach i potrzebach. Zawstydziała surową kulturę chłopów swoim blichтром, swoją pychą, tandetną wizją świata i pretensjonalną nowomową (...) skończyła się chłopska muzyka, chłopska mowa, chłopski świat. Jeśli chłopci śpiewają jeszcze swoje pieśni, to już ich nie tworzą. Jeśli jeszcze mówią wolną chłopską mową, to już tylko ci najstarsi, na wymarcu (Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*, http://www.gadki.lubin.pl/gadki/artukul.php?nr_art=242).

Telewizor oraz zachłyśnięcie się ujednoliconą i ponadregionalną kulturą masową, choć nie jednoczyły jak niegdyś pokoleń „w głąb”, nie wytwarzały tak ważnego niegdyś poczucia pokoleniowej ciągłości, transmisji oraz nie utrzymywały regionalnych zwyczajów i tradycji, to jednak często pomagały przekraczać sztywne dawniej granice – społeczne i przestrzenne. Bardzo ciekawy tego przykład pokazał P. Pleskot:

Wojny-Krupy i Wojny-Pogorzel były położone bardzo blisko siebie, pod względem ekonomicznym i kulturalnym różniły się w niewielkim stopniu. Mimo to istniał między nimi silny antagonizm, mający swe źródło w przeszłości: Wojny-Krupy były osadą „szlachecką”, jej mieszkańcy wywodzili się ze szlachty zagrodowej i zaściankowej. Wojny-Pogorzel zaś zamieszkiwali potomkowie włościan. Ostrość tych podziałów uwidaczniała się na każdym kroku: na zabawie we wsi szlacheckiej najczęściej byli bici „włościanie” i odwrotnie (...) Pojawienie się telewizji początkowo niczego nie zmieniło. Kiedy w świetlicy zgromadziło się więcej szlachty, starano się nie wpuszczać włościan. Równie często miała miejsce sytuacja odwrotna. W miarę upływu czasu coraz częściej dochodziło jednak do zawieszenia broni; chęć oglądania telewizji okazywała się silniejsza od lokalnych antagonizmów. Mieszkańcy obu wsi przestali być „szlachtą” i „chłopami”, stając się telewizzami (Pleskot 2007, s. 154).

Podobne konsekwencje integracyjnej funkcji telewizora i pozostałych mediów dostrzec można było na ziemiach zachodnich, a więc we wsiach, które zwłaszcza w latach pięćdziesiątych stanowiły wciąż mało jeszcze zintegrowaną, a często też zantagonizowaną „zbieraninę ludzi z całej Polski”.

4.2. Czas wolny młodzieży wiejskiej, czyli między organizacją, nudą i zabawą

Choć dorastająca na wsi młodzież uczestniczyła często w spontanicznych spotkaniach kobiet i mężczyzn, to jednak z racji swego wieku i wbrew deklaracjom starszych – przynajmniej do momentu założenia rodziny lub/i odziedziczenia gospodarstwa – przysługiwał jej większy zakres swobody w organizacji czasu wolnego. Ten ostatni nie musiał być też wyłącznie czasem pożytecznym. Zwyczaj ten korzeniami sięgał okresu przedwojennego, gdy w przeludnionym

i niewielkim zwykle gospodarstwie poza okresem nasilenia prac polowych praca nie zabierała dorastającej młodzieży dużo czasu (Mędrzecki 2002, s. 177).

Powoływane na szerszą skalę od lat dwudziestych XX w. wiejskie organizacje młodzieżowe (Centralny Związek Młodzieży Wiejskiej „Siew”, Związek Młodzieży Wiejskiej RP „Wici”, katolickie stowarzyszenia młodzieży żeńskiej oraz stowarzyszenia młodzieży męskiej, Związek Strzelecki, ZHP) stwarzały w okresie II RP jedną z możliwości zorganizowania i zagospodarowania pozostającego czasu (tamże, s. 184). Powstające w poszczególnych wsiach za namową miejscowego nauczyciela, księdza, działacza lub „niedoszłego inteligenta” koła, promujące głównie działalność samokształceniową (poprzez czytelnictwo, kursy, wykłady, odczyty) oraz kulturalną (amatorskie zespoły teatralne, muzyczne, zabawy, wycieczki itp.), wprowadzały nową jakość wzajemnych młodzieżowych relacji. Zdaniem W. Mędrzeckiego, to właśnie wtedy obserwowane były na wsi znaczne zmiany w stosunkach między młodymi przedstawicielami obojga płci. Aktywna wówczas w młodzieżowym ruchu

Dziewczyna stawiała się obiektem szacunku, przedmiotem gorących uczuć, a w każdym razie zabiegów mających zapewnić jej przychylność – zdobywała więc pozycję daleko lepszą od tej, jaką zajmowały przedstawicielki poprzednich pokoleń (tamże, s. 182).

Niestety organizacje młodzieżowe, zapewniające nową rozrywkę oraz rosnący względem kobiet szacunek, nie pojawiały się w każdej wsi. Wielokrotnie też ich żywot był dość krótki. Niezrzeszona lub rozczarowana organizacyjnie młodzież swój wolny czas spędzała zaś zwykle w mniejszych, koleżeńskich grupach, walcząc z miejscową nudą za pomocą modnego, chociaż niekoniecznie grupowego już wówczas czytelnictwa, domowych spotkań i plotek, a także ponadczasowego pijaństwa i bójek. Szczególnym pod względem młodzieżowej rozrywki był czas sobotnich zabaw oraz niedzielnego popołudnia.

W niewielkim tylko stopniu zmieniło się to w pierwszych latach po II wojnie światowej. Idea podporządkowania czasu wolnego młodzieży działalności organizacyjnej kontynuowana i rozwijana była w tym okresie w ramach ogólnopolskiego Związku Młodzieży Polskiej⁷³. Jednak fakt, iż mocno upolitycznione cele programowe organizacji nie trafiały na wsi na podatny grunt, sprawiał, że młodzież wiejska w niewielkim tylko stopniu odpowiadała na apele organizacji. Adaptacji nowych haseł nie sprzyjały też obserwowane przez

⁷³ Organizacja ta, powołana w 1948 r. w wyniku zjednoczenia wcześniej istniejących organizacji młodzieżowych, wzorowana na radzieckim Komunistycznym Związku Młodzieży (Komsomol), podporządkowana PPR, a następnie PZPR, realizować miała wśród młodzieży idee komunistycznych przeobrażeń społecznych i ustrojowych. W warunkach wsi sprowadzało się to więc do wspierania i propagowania idei kolektywizacji, walki z nadużyciami i wrogiem gospodarczym oraz wiejską biedą i zacofaniem (por. np. Kochanowicz 2000, s. 45).

młodzież szykany, represje, przymusowe tworzenie spółdzielni produkcyjnych, obecność band i ogólne poczucie zagrożenia. Także wysoka w tym czasie mobilność mieszkańców oraz konieczność odbudowy powojennych zniszczeń, zagospodarowania przyłączonych lub też nowo zasiedlonych ziem sprawiały, iż nawet tam, gdzie nie docierały polityczne hasła, nie było jeszcze czasu na bardziej systematyczną i zorganizowaną działalność. Nierzadko też silny opór pozostałej części wiejskiej społeczności (dorosłych, rodziców) oraz fakt wciąż dużego liczenia się młodych z opinią publiczną i miejscowymi autorytetami sprawiały, że ewentualne pojawiające się w tym czasie inicjatywy duższe były przez lokalną grupę w samym zarodku. Zjawisko to opisywał także Grzegorz Miernik zajmujący się postawami kieleckiej młodzieży wiejskiej w dobie kolektywizacji.

Kolportowano pogłoski, że młodzież, która znajdzie się w szeregach ZMP, zostanie wyklęta przez Kościół. W parafiach Chmielnik, Pierzchnica i Zborówek księża z ambon nawoływali, aby młodzież „strzegła swoje dusze przed wiecznym potępieniem, aby nie wstępowała do żadnych organizacji, które chcą wyrwać przemocą Boga, i które prowadzą do zguby” (Miernik 2002, s. 167).

Nie da się jednak ukryć, iż sam fakt pojawiania się tych apeli i nawoływań świadczyć musiał o tym, że przynajmniej część młodzieży ulegała ZMP-owskim propozycjom lub agitacji.

Widoczne w statystykach dla okresu 1949–1956 dynamiczne tempo zakładania – z inicjatywy kół ZMP – wiejskich świetlic oraz działających w nich amatorskich zespołów teatralnych, chóralnych i tanecznych, a także funkcjonujących przy Związku Samopomocy Chłopskiej ludowych zespołów sportowych, choć niewątpliwie miało choćby tymczasowe przełożenie na rzeczywistość, to w większości przypadków pozostawało głównie na papierze (Wierzbicki 2006, s. 224). Wielokrotnie bowiem już w latach pięćdziesiątych w protokołach instytucji kontrolujących działalność wiejskich świetlic pojawiały się przesadzone informacje o wymyślonej na cele sprawozdania ich działalności.

Nierzadko same świetlice istniały jedynie kilka dni lub też szybko adaptowane były na pomieszczenia gospodarskie lub lokale mieszkaniowe (Jarosz 1998b, s. 311–312). Nieprzyjmowanie się w praktyce wiejskich świetlic nie było podyktowane wyłącznie oporem wobec ich polityczno-ideologicznych celów, lecz szczególnie w latach pięćdziesiątych również obawą spodziewanych skutków obyczajowych:

Społeczność wiejska i księża lokalni sprzeciwia się spotkaniom towarzyskim obojga płci w świetlicach, szczególnie piętnując dziewczęta tam uczęszczające (Fidelis 2004, s. 469).

Nie oznacza to jednak, że także i w tym okresie nie zdarzały się przypadki „urodzonych działaczy”, społeczników i niekoniecznie zaangażowanych w działalność ZMP zapaleńców krzewienia kultury i oświaty na wsi. Wielu z nich z własnej woli, nie oglądając się na pomoc „góry”, prowadziło wytężoną, wzorowaną na przedwojennym ruchu młodowiejskim pracę społeczno-kulturalną (tamże). Znacznie większą przestrzeń dla ich inicjatyw stwarzał okres popaździernikowej odwilży. Tworzono lub reaktywowano wówczas wiele miejscowych kół ZMW⁷⁴ oraz KGW, które zwłaszcza na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych na fali rosnącej popularności kina i telewizji inicjowały tworzenie miejscowych klubów i klubokawiarni, stanowiących ważne miejsce młodzieżowej integracji.

Zanim jednak powstał klub lub klubokawiarnia, czas wolny młodzieży przeważnie ograniczał się do spontanicznych domowych spotkań, wymyślanych na poczekaniu codziennych zabaw i rozrywk, lub też, jak określał je Aschenbrenner, „młodzieńczych wybryków” (Aschenbrenner 2002, s. 145). W warunkach tuż powojennych chłopięco-kawalerskie zabawy mogły być też niekiedy dość ryzykowne.

W drodze powrotnej (...) chodziliśmy szukać naboju karabinowych, a później gdy paśliśmy krowy w lesie, wkładaliśmy je do ognia (...) albo wbijaliśmy w deskę i uderzaliśmy młotkiem (Chałasiński 1967, s. 143).

Zanim bowiem zaczęto powoływać w latach pięćdziesiątych ludowe zespoły sportowe oraz zanim dotarły na wieś wraz z radiem i telewizją pierwsze transmisje meczów, sport – jako forma skanalizowania energii fizycznej oraz związanej z nią agresji (Conely 1999, s. 57–72) – nie był tam jeszcze zbyt popularny. Jak podkreślał zamieszkujący dawną wieś Biechanów T. Aschenbrenner, nawet we wsiach zlokalizowanych w pobliżu większych miast, jeszcze w początkach XX w., sport traktowany był przez większość mieszkańców w kategoriach próżniactwa i zbytku (Aschenbrenner 2002, s. 125–126).

Sportowe gry zespołowe – w piłkę, siatkówkę, a już tym bardziej sport wychynowy – wbrew temu, co głosiła propaganda lat pięćdziesiątych, bardzo powoli przyjmowany był przez całą społeczność wiejską. Zdecydowanie szybciej jego ideę podchwytывała młodzież. Wzmacniający i eksponujący sprawność fizyczną regularnie uprawiany sport szybciej akceptowany był u dorastającej płci męskiej:

⁷⁴ Na fali odwilży w województwie krakowskim na kilka miesięcy reaktywowano nawet działalność sięgającego tradycji przedwojennych i niezależnego od partii ZMW „Wici”, które jednak pod naciskiem ZSL ustąpiło miejsca utworzonemu przez byłych wiejskich działaczy ZMP Związkowi Młodzieży Wiejskiej (Wierzbicki 2006, s. 459).

na pastwisko Janek przynosił jabłka. Jedno największe i jak najtwardsze zwykle braliśmy i kopali. Jeden zawsze stał na bramce, a dwóch boso się kiwało, strzelając bramki. Piłka jabłczana była jednak bardzo twarda i zostawiała sine ślady po nogach, na co jednak nie zwracaliśmy większej uwagi (Chałasiński 1972, s. 377)⁷⁵.

Natomiast jeszcze w latach sześćdziesiątych ćwicząca w stroju gimnastycznym dziewczyna lub kobieta budzić mogła spore zgorzelenie starszych mieszkańców osady.

W żadnym wypadku dziewczyna nie pokaże się w stroju gimnastycznym. Byłby to grzech i obraza. Matka, widząc córkę z chłopakami na boisku, nie chciałaby jej znać, więc dziewczyna boi się i matki, i ludzi (GRP 1958, nr 146, s. 3).

Młodzieżowe rozrywki, jak pokażę za chwilę, zwykle organizowane były w pewnym odosobnieniu od starszej generacji mieszkańców. Z racji wieku oraz braku ustabilizowanej materialnie i cywilnie pozycji społecznej, sfera przysługującego młodzieży „czasu wolnego” była też znacznie większa. Argumentowano ją zwykle naturalnym prawem młodych do „wyszumienia się” przed nieuniknioną później i podobnie ciężką jak rodzicielska rolniczą pracą.

Wraz z nabywanym aktem ślubu lub własności majątkowej wiele czynności stawało się bowiem dla młodych niedostępnych:

Zabawa się nie godzi dorosłym. Chłopak wiejski, który ożenił się i objął samodzielną gospodarkę, z dnia na dzień zmienia swój status społeczny, wypada z grona młodzieży. Dorosłym na wsi „nie uchodzi” kąpać się w rzec lub stawie, gdyż uchybia to ich powadze (Kunicki 1985, s. 198).

Inną popularną formą spędzania czasu przez młodych chłopców było angażowanie się w działalność i ćwiczenia w ramach miejscowej OSP (Aschenbrenner 2002, s. 85–95), lub też – o wiele częściej – na spontanicznych bijatykach czy też rozróbach między męskimi przedstawicielami sąsiadujących osad. Choć – jak pokazują pamiętniki – wyobraźnia podsuwała dorastającej młodzieży niekiedy bardzo wyszukane pomysły, to z reguły codzienny czas wolny upływał dość monotennie. Tę szarą codzienność po ZMP-owskim i przeważnie też świetlicowym fiasku ożywić miał powołany w 1957 r. ZMW. Stopień młodzieżowej integracji w ramach tej lub innej organizacji (OSP, KGW), a także zakres i kierunki podejmowanych działań uzależnione były często od regionu oraz przede wszystkim od charakteru i zainteresowań grupy. Zwykle też, tak jak przed wojną, niezbędna była obecność rzutkiego i dynamicznego lidera, zarażającego swą postawą i aktywnością innych mieszkańców.

⁷⁵ Z przeglądanych pamiętników wnioskować można, iż fascynacja piłką nożną i sportem pojawiła się na wsi w okresie międzywojennym (a w przypadku wsi zlokalizowanych w pobliżu większych miast także i wcześniej).

W jednym przypadku była to para młodych nauczycieli angażujących swych dorastających (a niekiedy i dorosłych) uczniów w pracę amatorskich zespołów teatralnych, muzycznych, sportowych (M.N. – miejscowość Ż., województwo lubelskie). Często tę rolę odgrywał przebojowy mieszkaniowiec – działacz. Organizowane między sąsiadującymi wsiami turnieje i zawody piłki nożnej, siatkówki itp., choć często przygotowywane w ramach powstających na wsi już w latach pięćdziesiątych ludowych zespołów sportowych, nie zawsze musiały się wiązać z działalnością jakichkolwiek organizacji. Nie było tu żadnej regionalnej reguły. W zależności od konkretnej społeczności i indywidualnego zaangażowania mieszkańców wsi różny był też zakres działalności ZMW.

Jak pokazują wyniki badań socjologicznych, a także materiały archiwalne, w wielu wsiach nie działała żadna organizacja. W innych zaś tę samą działalność pełniły albo koła ZMW, albo gospodyń wiejskich, a w jeszcze innych (zwłaszcza w ramach organizowania zawodów sportowych) działacze skupieni w ramach OSP. Niekiedy też w jednej wsi istnieć mogły wszystkie te organizacje, zaś w ich skład wchodził ci sami ludzie. Trudno było w takiej sytuacji powiedzieć, która z organizacji działa faktycznie. Z perspektywy prowadzonych przeze mnie badań utrudnieniem jest także brak bardziej rzetelnego i obiektywnego opracowania dotyczącego historii ZMW w PRL-u⁷⁶. Pewien wgląd w praktyczną działalność tej organizacji dają jednak stenogramy z organizowanych przez zarząd główny spotkań terenowych działaczy. Debaty, wypowiedzi i dyskusje uczestników pokazują bowiem dużą rozpiętość w możliwościach młodzieżowych działań. W 1969 r. jeden z działaczy opisywał prace reprezentowanej przez siebie organizacji w takich słowach:

Zaczęliśmy od form najprostszych, dostosowanych do środowiska. Ważnym bodźcem w naszej pracy były różne konkursy, w których przeważnie staraliśmy się uczestniczyć. I tak np. w woj. konkursie pt. „Najlepiej pracujący klub” uzyskaliśmy I miejsce i w nagrodę – aparat radiowy. W konkursie „Wieś bliżej teatru” otrzymaliśmy wyróżnienie i telewizor za 13 tys. zł. (...) Do działalności klubowej zaliczyć należałoby: organizowanie uroczystych wieczornic z okazji rocznic historycznych, państwowych i lokalnych, sprowadzanie wystaw z muzeum, akcję odczytową, spotkania, kółka zainteresowań, wystawki książek i czasopism popularnonaukowych, organizowanie wystawek prac własnych, jak np. figurki ze słomy i korzeni. Miejscowy lekarz przeprowadza szkołę zdrowia (AAN, ZSMW. Zarząd Główny 1957–1976, nr zespołu 1719: Stenogram ze spotkania z gospodarzami wiejskich domów kultury, 17 stycznia 1969 r., sygn. 12/X/11, s. 12).

⁷⁶ Na oficjalnej stronie internetowej dzisiejszy związek odcina się od przeszłości PRL-owskiej. Wśród dostępnych pozycji wspomnieniowych dotyczących powojennej działalności ZMW warto wymienić: Durlę 2006; Borsuk 2007; Rzepka 2004.

Inny uczestnik spotkania, zderzający się w swej praktycznej działalności związkowej z problemami współpracy z lokalnymi instytucjami, pytał:

Jakie świadczenia ma dawać „Ruch” dla Klubu, a co Urząd Gminny? To są bardzo dla nas kłopotliwe punkty, bowiem jesteśmy odsyłani od jednego do drugiego. Zwłaszcza chodzi o takie rzeczy, jak chodniki, franki itp. Następna sprawa: w jaki sposób kupić telewizory dla klubów, skoro jest zakaz zakupów, a są pieniądze w gminach na ten cel przeznaczone? (AAN, ZSMW. Zarząd Główny 1957–1976, nr zespołu 1719: Narada aktywu ZSMW poświęcona działalności kulturalnej organizacji w środowisku wiejskim, stenogram z 1–2 lutego 1975 r., s. 24).

Warunkowane współpracą z lokalnymi instytucjami wyposażenie klubów gwarantowało trwalszą działalność związku, bowiem w latach siedemdziesiątych to nierzadko telewizor powodował ożywienie działalności ZMW. Telewizja stawała się bodźcem do podjęcia aktywności artystycznej głównie w formie udziału w amatorskich zespołach aktorskich i muzycznych kółkach hobbyistycznych. Ale jak zaznaczał P. Pleskot:

Jednocześnie w większości innych wsi nowe medium ograniczyło działalność zespołów dramatycznych. Lepszą namiastkę teatru dawało oglądanie sztuki na ekranie. Charakterystyczna jest tutaj wypowiedź jednego z respondentów: „nigdy nie wystawimy przedstawienia tak jak w telewizji, więc po co się męczyć” (Pleskot 2007, s. 129–130).

Również postępująca w latach siedemdziesiątych w związku z męską migracją do miast feminizacja zarządów ZMW miała swoje odzwierciedlenie w działalności związków. Podejmowane przez młode dziewczęta akcje (np. bezalkoholowe zabawy) niekoniecznie trafiły do przekonania męskim rówieśnikom. Szczególnie widoczne było to w niewielkiej niekiedy popularności powstających pod auspicjami ZMW klubów „Ruchu” i „Młodego Rolnika” (Bornus 1967, s. 219).

Jest tylko jeden okres w roku, w którym wszystkie klubokawiarnie wiejskie zaludniają się i ożywiają. Są to wakacje, kiedy młodzież szkolna i akademicka wraca na wieś. Spędza ona wszystkie wieczory w klubie przy telewizorze lub na parę razy w tygodniu organizowanych potańcówkach, ściągając do klubu nawet miejscowych chłopców [podkreślenie – E.S.], którzy w ciągu roku rzadko się w nim pojawiają (tamże).

Brak zainteresowania klubem nie wszędzie był jednak uzależniony od płci. Zaopatrzone często w telewizor, przyciągały one miejscową młodzież głównie dobrym filmem lub programem. Techniczny sprzęt z reguły sprzyjał też utrwalaniu się biernych form wypoczynku i sprowadzał rolę klubu do funkcji lokalnego minisklepu, w którym można się było zaopatrzyć w drobne artykuły gospodarstwa domowego. W niektórych wsiach taka bierna rozrywka przy-

ciągała i zjednywała początkowo niechętną zakładanym klubom grupę starszych mieszkańców:

Początkowo mieszkańcy wsi narzekali, że syn lub córka codziennie chodzi na kawę, teraz mówią inaczej. Klub jest dobry, bo młodzież w niedzielę nie włącza się, nie pije, tylko zaraz po obiedzie idzie do klubu i tam czyta prasę lub gra w szachy. Wieczorami również nie stoją pod ścianami, nie sięją zgorzienia, ale w klubie przyjemniej i kulturalniej spędzają wolny czas (Grzelak 1967, s. 217).

Wśród kobiet dużym powodzeniem cieszą się wieczornice, tańce na lodzie i wszelkiego rodzaju akademie. Młodzież natomiast systematycznie ogląda *Kobrę*, *Bonanza*, *Templera*, program rozrywkowy, filmy. Starsi gospodarze specjalnie przychodzą na dziennik telewizyjny i audycje rolnicze (tamże, s. 216).

Do powstających pod auspicjami ZMW miejscowych klubów bardziej zróżnicowaną społeczność wiejską przyciągały organizowane w nich (gdy pozwalały na to ich rozmiary) społeczne lub prywatne imprezy okolicznościowe – Dzień Dziecka, Dzień Kobiet, imieniny, śluby, zebrania, letnie dziecińce itp. W klubach urządzano też często zabawy taneczne i/lub tzw. potańcówki.

4.3. Sobotnie zabawy i niedzielne odpoczywanie

Potańcówki przypadały zwykle na czas sobotniego wieczoru. Te większe, organizowane niegdyś w pobliskiej gospodzie lub karczmie, a po wojnie w świetlicy czy klubie, gromadziły – w przeciwieństwie do miejscowych potańcówek i „pograjek” – mieszkańców kilku wsi i miejscowości. Dawne, tradycyjne zabawy, choć zwyczajowo stanowiły przestrzeń młodzieżowego czasu wolnego, to jednak otwarte były również na wpływ i kontrolę miejscowych autorytetów i opinii publicznej. Jeden ze starszych pamiętnikarzy wspominał np.:

Kiedys ksiądz to z kijem chodził na zabawy i biada tej pannie, która miała za mało poważny strój albo za długo była na zabawie. Wpadał wśród tańczących o jedenaściej, walił kijem, gdzie popadło, i nikt nie mówił o nim źle (Chałasiński 1972, s. 8).

Często spotykany był również zwyczaj biernego uczestnictwa i „obsadywania” ławek pod ścianami przez bliskich, obserwujących bawiącą się młodzież (Kłosowski 1985, s. 237).

Ten rodzicielski nadzór i kontrola były często związane z tym, iż to właśnie podczas lokalnych zabaw, odpustów, festynów dochodziło do uwieńczonego ślubem zapoznania się młodych ludzi. Z tego też między innymi powodu prawo uczestnictwa w zabawie wymagało spełnienia co najmniej kilku obyczajowych norm.

Jedną z ważniejszych było uzyskanie przez młode wiejskie panny zgody rodziców. Żadna też dziewczyna nie mogła pojawić się na zabawie bez czyjegós

towarzystwa. Dotyczyło to zresztą nie tylko większych zabaw, ale również miejscowych pograjek:

W naszej wiosce każdy chłopak umiał grać na skrzypcach i schodziliśmy się raz w jednym domu, raz w innym, ale na taką pograjkę sama dziewczyna nie poszła. Chociaż jeden chłopiec prowadził dziewczyny z całej wsi. Sama dziewczyna nigdzie nie poszła, bo byłaby wyśmiana (Tryfan 1974, s. 27).

Kolejną niepisaną zasadą było – w przypadku większej lokalnej zabawy – wyraźne trzymanie się w grupie mieszkańców jednej wsi i stosunkowo częste popadanie przez młodych mężczyzn w konflikt z przedstawicielami osady sąsiedniej.

W okresie powojennym większość ze zwyczajowych reguł nadal zachowała swoją trwałość, chociaż zmieniające się realia stopniowo wprowadzały tu istotne modyfikacje. W związku z prawnymi regulacjami (Kłosowski 1985, s. 227–228) i koniecznością zdobycia stosownego zezwolenia wiejskie zabawy odbywały się też z różną częstotliwością. Choć w pewnej mierze uzależniona była ona od inicjatywy organizatorów, to jednak – jak pokazują wyniki badań prowadzonych przez Z. Kłosowskiego na Lubelszczyźnie – ważną rolę odgrywały operatywność, spryt i miejscowe znajomości:

Koło ZSMP w jednej wsi chciało zorganizować zabawę, ale z alkoholem w bufecie. (...) gmina nie wyda im zezwolenia na bufet z alkoholem, ale zezwolenie takie może otrzymać Koło Gospodyń Wiejskich. Ciotka jednego z młodych jest przewodniczącą KGW – załatwia więc zezwolenie na bufet z alkoholem i rejestruje zabawę. W rzeczywistości zabawę organizuje młodzież.

W jednej wsi w gminie Michów miejscowy szef OSP przez długi czas organizował zabawy wspólnie z członkami najbliższej rodziny, a rejestrował je pod firmą OSP – faktycznie był to jednak tylko dobrze prosperujący interes rodzinny (Kłosowski 1985, s. 227–228).

Także odchodząca wraz z końcem lat sześćdziesiątych i nową obyczajowością oraz zasadami małżeńskiego doboru rola swata oraz spadek znaczenia autorytetu osób starszych owocowały stopniowym zawężaniem się przestrzeni zabawy do młodszej części społeczności. Jak pokazują socjologiczne obserwacje prowadzone we wsiach Lubelszczyzny, obecność rodziców podczas młodzieżowych zabaw w latach osiemdziesiątych była bardzo rzadka (tamże, s. 227). Związany z tym brak kontroli generował niekiedy zachowania nie zawsze aprobowane również przez młodych ludzi. Co ciekawe, dotyczyły one przeważnie uniezależniających się od kontroli rodziców dziewcząt:

Niektóre nie umieją się naprawdę zachować, w kawiarni palą papierosy, ma 16–18 lat, a co wyprawia, nie będę opisywał. Lecz niech wiedzą, że z kieliszkiem w rękę, z papierosem w zębach wcale im nie pasuje. Ciekawi mnie, czy wszę-

dzie jest tak jak u nas? (APRL. *Eros w opłótkach, czyli miłość na wsi*, 1982, sygn. A1055).

U nas jest zwyczaj wytykania palcem tej panny, co na zabawie nie była zaproszona do bufetu. Przyznaję się, że nieraz i ja popijałam z chłopakami z jednej szklanki (...) ale w zasadzie piję zawsze bardzo mało (tamże).

Czy te zachowania młodych dziewcząt wiejskich były rzeczywiście powszechne, trudno na obecnym etapie badań orzec. Faktem jest, iż obecność alkoholu podczas zabawy uważana była w praktyce za nieodzowną. Podkreślali to także organizatorzy nielicznych, choć propagowanych w prasie zabaw bezalkoholowych: „Nie ma sensu organizować zabawy bez alkoholu – nie uda się, a i tak przyniosą ze sobą (...)”; „Jak wódki nie będzie w bufecie, ludzie przyniosą ze sobą (...) też się popiją” (Kłosowski 1985, s. 229).

Czy w picu tym chodziło jednak tylko o możliwe dzięki alkoholowi „puszczenie autokontroli” oraz rozładowanie napięć i stresów? Zdaniem Kłosowskiego

picie na zabawie było czymś więcej niż (...) osiągnięciem stanu odwagi i swobody. Człowiek trzeźwy na zabawie wiejskiej był osobą co najmniej podejrzaną (tamże, s. 229).

Nie był przecież częścią (członkiem) zakłętego alkoholowym oszołomieniem kręgu niecodziennej zabawy; był, jakby to ujął Johan Huizinga / Roger Callois, „popsuj-zabawą”. Nawet opisywane przez wyżej cytowaną korespondentkę Polskiego Radia symboliczne picie dawało bowiem „prawo” przynależności do kręgu zabawy. Wyłamujące się z niego jednostki spotykały się zaś z jakąś formą sytuacyjnego wykluczenia. Znamienna, choć – jak się wydaje – też skrajna, była w tym kontekście sytuacja opisywanej przez Kłosowskiego niepijącej uczestniczki wiejskiej imprezy, a także i samego badacza:

Kierowniczka gminnego ośrodka kultury musiała opuścić teren jednej z zabaw, bo była trzeźwa i nie chciała pić. „Mądra – powiedziano do niej – pić nie może, to po co przyjechała, nie chcesz pić, to już Cię tu nie ma” (...) na innej zabawie około północy podszedł do mnie młody człowiek i powiedział: „niech pan prędko ucieka stąd, ja panu drogę pokażę, taką bezpieczną. Będą pana bić – za co? – bo pan jest trzeźwy i obcy, a u nas takich biją” (Kłosowski 1985, s. 236).

Na ile jednak opisywana sytuacja była w rzeczywistości powszechna oraz na ile świadczyła o zmieniających się na wsi obyczajach – trudno stwierdzić.

Męskie uczestnictwo w zabawie rządziło się bowiem innymi zasadami niż uczestnictwo kobiet. Niewyjaśnione antagonizmy, choćby nawet zadawnio-

ne, nie pozwalały rywalom na wspólną zabawę, a tym bardziej toast (zob. np. *Śpiewy po rosie*, reż. W. Ślesicki, B. Byczkowska, 1982). W dalszym ciągu też podczas zabaw „obowiązywała” zasada bezwzględnej solidarności męskich reprezentantów jednej wsi. Te grupowe i sztywne podziały były

szczególnie ważne wówczas, gdy zachodziła obawa, że na zabawie może dojść do rewanżu za coś, co stało się kiedyś. Nierzadko możliwość rewanżu wystąpić może nawet po kilku latach i niekoniecznie na osobie, która zawiniła. Nikt tu nie będzie dochodził prawdy. Wystarczy, że w Ciecierzynie na przykład pamiętają o jakimś wyczynie kogoś z Dysa, to na którejś zabawie może się dostać komukolwiek, byleby był z Dysa (Kłosowski 1985, s. 237).

Zakończone bójką, interwencją milicji lub sprawą sądową wiejskie zabawy przez cały omawiany okres obserwowane były w każdym z analizowanych regionów Polski.

Po sobotniej zabawie nadchodziła niedziela. Była ona w tradycji wiejskiej dniem mszy świętej, ważnej nie tylko ze względów liturgicznych. Klimat kościelnego spotkania doskonale opisywał T. Aschenbrenner:

My, młodzi, chodziliśmy regularnie każdej niedzieli na sumę nie tylko kierowani modlitewnymi nastrojami i artystycznymi przeżyciami, ale także w dużym stopniu pragnieniem predefiniowania przed bieżanowskimi dziewczętami, które wymyte i wyprasowane, jak modelki, z kwiatami lub bez, wybierały skrycie spośród bieżanowskich młodzieńców tego, co się najbardziej jakiejś Marysi, Kasi czy Frani podobał. Każdy z nas, czy wtedy kiedy służył do mszy św., czy wtedy gdy w chórze wydierał się, jak mógł najgłośniejszy, czy kiedy dla dodania nastroju kościelnego tułł w kotły i bębny, każdy czynił to zawsze częściowo z myślą o jakiejś Antośce czy Bronce (...) a kiedy msza św. się skończyła, wówczas rozpoczynała się nasza defilada przed kościołem (Aschenbrenner 2002, s. 127–128).

Następujący po mszy czas przeznaczany był głównie na sąsiedzkie rozmowy, spotkania i plotki. Dotyczyło to zarówno młodzieży, mężczyzn, jak i kobiet:

Ta liga bajczarek [plotkarek – E.S.] znana jest w całej okolicy. W każdą niedzielę idą najpierw do kościoła, potem zbierają się pod którymś domem, siadają lub stoją na rowie, dzielą się wiadomościami (APRL. *Eros w opłotkach, czyli miłość na wsi*, 1982, sygn. A1055).

Po wojnie sposób spędzania niedzieli pozornie nie zmienił się. Jednak rosnąca od lat pięćdziesiątych skala mobilności wiejskich mieszkańców stopniowo wprowadzała odczuwane przez niektórych zmiany:

To było siedem–osiem lat po wojnie (...) w niedzielę (...) schodziliśmy się wszystkie do jednej dziewczyny i śpiewaliśmy piosenki, a potem dołączali chłopcy i dochodziło flirtowanie, gra w karty albo fanty i było wesoło. Jak przyjeżdżały koleżanki z miasta, ze szkół, to już było gorzej, bo nasza paczka się rozbiła na

dwa obozy. Chłopcy szli do tych uczonych, a my chodziłyśmy same po wsi, złe na tamte, że nam chłopców odbijają. Byłam sama na te dziewczyny zła, co to się liczy za lepszą, liżnie nauki rok czy dwa poza wsią i już wysoko uczona, nikogo nie poznaje, nie widzi nawet, że z nami nie zaśpiewa, bo jej nie wypada (Gałąj 1986, s. 408).

Wspomniane przez pamiętnikarkę przyjeżdżające na sobotnio-niedzielny czas dziewczęta zaburzały w odczuciu jej i innych pozostałych na wsi kolejankę rytm niedzielnego dnia.

Jak pokazałam w rozdziale poprzednim, także w rodzinach chłoporobotniczych w związku z całotygodniową pozarolniczą pracą jednego z rodziców niedzielny czas przeznaczany był przez nich już nie na wypoczynek, lecz zaległą w gospodarstwie pracę.

Także w przypadku tych rolników, których dzieci opuściły na stałe wiejski dom i gospodarstwo, przenosząc się do miasta, niedziela zmieniała powoli swój charakter. Gdy rodzinę nadal łączyły dobre relacje, był to czas rodzinnych wizyt, spotkań i zjazdów. Gdy stosunki układały się gorzej dla pozbawionych następców gospodarzy, niedziela była często trudnym czasem silnie odczuwanej samotności oraz wyczekiwania na przyjazd osiadłego w mieście dziecka:

Jak pomyślę, że pora kolacji, że pewnie oni razem przy stole, że się śmieją, rozmawiają, to aż mnie w środku ściska. Znowu idzie noc w pustym domu... (GRP 1976, nr 90, s. 3).

4.4. Czas dla siebie, czyli wiejskie próżnowanie

Na podstawie powyższego opisu bez trudu dostrzec można, że wiejski czas wolny mimo zmian wprowadzanych wraz z przemianami cywilizacyjnymi w dalszym ciągu koncentrował się albo na zajęciach przyjemnych, choć jednocześnie pożytecznych, albo na posiadających swą funkcję integrująco-kontrolującą spotkaniach i zajęciach grupowych.

Znaczenie czasu wolnego, rozumianego w kategoriach samorealizacji, prywatności i niesłużącemu nikomu i niczemu (poza daną jednostką) wypoczynku, z trudem przebijало się bowiem do wiejskiej codzienności. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych bywał on jeszcze niekiedy rozumiany dość charakterystycznie:

Po lekcjach [z córką] szykuję dla wszystkich kolację, później zmywam i już czas córkę gonić do łóżka – około 20.30. I teraz dopiero mam czas dla siebie. To znaczy robię przepierkę lub prasowanie, czasem trzeba coś przyszyć (GRP 1964, nr 14, s. 3).

Indywidualne rozrywki, pasje rzadko tolerowane były bowiem przez wiejską społeczność. Przyjemnie, nieproduktywnie i samotnie spędzany czas choć

częściej obserwowany i łatwiej akceptowalny w przypadku młodzieży, to jednak z reguły – co najmniej do lat siedemdziesiątych – wraz z przekraczaniem przez nią progu dorosłości (małżeństwo, samodzielność gospodarcza) zarzucany był na rzecz pożytecznych gospodarsko i/lub wspólnotowych aktywności.

Młodzieńcze fascynacje – niezależnie od tego, czego dotyczyły – jeśli nie pozostawały w związku z rolniczą pracą, rzadko też traktowane były przez starszych mieszkańców poważnie. Dotyczyło to przede wszystkim tych czynności, które łączyły się z dłuższym odizolowaniem danej osoby od grupy. Najczęściej opisywanymi przez pamiętnikarzy jako drażniące otoczenie swą nieproduktywnością były: pochłanianie czasu samodzielne, ciche czytanie książek i prasy, długotrwałe słuchanie słuchawkowego radia (lata pięćdziesiąte), malowanie i sport:

Jestem świadkiem wielkich nieporozumień między mamą a moją najmłodszą 14-letnią siostrą Kazią. Jest ona urodzoną sportsmenką. Nigdy nie opuściła lekcji gimnastyki, należy do szkolnego koła sportowego, a w tym roku na wiosnę zdobyła nawet pierwsze miejsce w międzyszkolnych zawodach lekkoatletycznych. Teraz, w czasie wakacji zapisała się na kurs pływacki w naszym powiatowym mieście. Mama nie zgadza się jednak na to pływanie i nie chce wypuszczać Kazi z domu. Mama jest wprawdzie postępową i nie gorszy jej fakt, że uprawiając sport, dziewczęta przebierają się w kostiumy gimnastyczne czy kąpielowe. Ale mama złości się o to, że Kazia cały swój wolny czas poświęca na sport i nie chce pomóc w domu. Mama krzyczy na Kazię, ona płacze. Trudno znieść tę atmosferę (*Przyjaciółka* 1964, nr 32, s. 13).

Niewykluczone, że rodzicielska niechęć i dezaprobata wobec rodzącej się w dziecku pasji wynikały głównie z lęku przed uświadamianym sobie przez nich trudnym losem przekraczającego przyjęte normy mieszkańca. Zachowania te bowiem, gdy kontynuowane były w późniejszym, „dorosłym” życiu, częściej spotykały się ze społecznym odrzuceniem lub naznaczeniem danego osobnika, owocując trudnym dla niego poczuciem środowiskowego niedopasowania (zob. np. APRW. *Nielubiana*, 1979, sygn. Pr III, 76907).

W lepszej sytuacji byli ci, których zainteresowania lub hobby, a tym samym i sposoby indywidualnego wypoczynku pozostawały w kręgu aktywności użytkowych.

W domu zimą szyję dla całej rodziny na cały rok, robię na drutach swetry i czapki. Układam kompozycje z suchych kwiatów i traw, nzebierałam ich przez trzy pory roku bardzo dużo. To moje hobby (Gałąj 1986, s. 381).

Pewnym wytchnieniem dla mnie była praca w warzywniku i ogrodzie. Nade wszystko lubię kwiaty. Widząc nowy kwiat, zatrzymuję się i podziwiam to cudo natury, ale potem staram się kupić nasiona i ozdobić nowymi kwiatami mój ogródek. Poczynając od przebiśniegów i prymulek, przez narcyzy i tulipany, aż do jesiennych georginii – przez cały sezon kwitną na pociechę oczu (tamże, s. 221).

Choć prasa czy książka czytana w wolnych chwilach w wielu rejonach i rodzinach wiejskich już w latach pięćdziesiątych stanowiła uzupełniający element codzienności, to jednak wciąż jeszcze, zwłaszcza wśród mieszkańców Polski południowo-wschodniej i przesiedleńców ze wschodu, zdarzały się przypadki piętnowania codziennego nawyku czytania, utożsamianego z beczynonością:

Wreszcie zaczęła zaglądać do wsi prasa. Ja opłaciłam *Przyjaciółkę*. Wtedy zaczęło się piekło w domu. Mąż był mało czytelny, nie chciał nawet patrzeć na gazetę, ja też w jego obecności nie mogłam czytać, bo zaraz się denerwował i krzyczał, że tylko praca daje korzyści, a gazetę czytają tylko próżniacy, że nawet lepiej, żebym się w tym czasie pomodliła. Ja jednak nie mogłam z *P* zrezygnować, opłacałam dalej i czytałam co do kartki (Tryfan 1974, s. 425).

Docierająca na wieś prasa (*Przyjaciółka*, *Gromada-Rolnik Polski*, *Zarzewie*) oraz książki w niektórych, podobnych jak cytowany wyżej przypadkach stanowiły najprostszy sposób na ucieczkę od znienawidzonej lub nieakceptowanej w jakimś wymiarze rzeczywistości. Pozwalały także spojrzeć inaczej na własną sytuację życiową:

Jakoś uprosiłam męża, aby mi zaprenumerował tygodnik *Przyjaciółka*. Odtąd co tydzień wypatrywałam listonosza. To było bardzo ciekawe czasopismo. Bardzo wiele czytelniczek dzieliło się swoją radością, ale też i dużo skarżyło się, że mają mężów pijaków, że biją swe żony, że muszą same ciężko pracować i utrzymywać dzieci. To mnie podnosiło na duchu, bo byłam w lepszej sytuacji (Tryfan 1974, s. 432).

Dominujące na wsi, co najmniej do lat sześćdziesiątych, myślenie wymagające – tak jak uprawiana ziemia – twardości, uporów, konsekwencji i koncentracji na teraźniejszości nie pozostawiało miejsca na pogłębianie książką lub twórczością artystyczną uważność i refleksyjność. Obdarzone większą wrażliwością jednostki, uciekające w wolnych chwilach na przykład w świat własnej fantazji, książek, rysunków, często skazywane były na niezrozumienie i osamotnienie.

Obraz tego niezwykle przejmująco pokazał Marcel Łoziński w filmie dokumentalnym pt. *Wizyta* (1974). Bardzo dosadnie podobne utkwienie w dwóch światach przedstawił w swej relacji również bohater radiowego reportażu – zawodowy malarz Stanisław Surdacki, który na dwa lata przed śmiercią w wieku 57 lat wrócił do rodzinnej wsi:

Myślę jednak, że chyba stąd odejdę (...) chcę i muszę... (...) dla nich malarz to jest ktoś, bez kogo można się obejść (...) po prostu się [tu] duszę. Można być twardym. Ale jak długo? (APRL. *Pejzaże zamknięte w komodzie*, 1973, sygn. A-546)⁷⁷.

⁷⁷ O Stanisławie Surdackim zob. też <<http://www.popkowice.za.pl/biografie/surdackis.htm#105>>.

W kontekście jego słów oraz klimatu radiowego spotkania, odbywającego się przecież w dobie rozdmuchanego propagandowo zachwyty nad stanowiącą rzekomo „wizytówkę Polski” kulturą ludową (folkloryzm), owa wiejska twórczość nabiera nieco innego już wyrazu. Cepeliowskie serwetki, rysunki, figurki stanowiły bowiem dla mieszkańców wsi dodatkowe źródło dochodu. Były przede wszystkim uzupełniającym zajęciem pożytecznym, niewiele mającym wspólnego z twórczością i spontanicznością. Stwierdzały to nierzadko same pamiętnikarki:

Z konieczności, by łątać dziury, podpisałam umowę z Cepelią. Była dłubanina na drutach i trochę grosza (Gałąj 1986, s. 325).

5. Wśród swoich – sąsiedztwo i rodzina

5.1. Sąsiedztwo

5.1.1. *Przynależność – swoi i obcy*

Zamieszkiwanie wspólnej przestrzeni jednej wsi nie gwarantowało automatycznej więzi i poczucia bezwarunkowej przynależności do społeczności. To bowiem nie samo miejsce zamieszkania, lecz przestrzeganie podstawowych norm i zasad życia codziennego stanowiło warunek uznania przynależności danej jednostki bądź rodziny do wiejskiej grupy „swoich”. W okresie przedwojennym różnice wynikające z wewnętrznego rozwarstwienia narzucały poszczególnym jej przedstawicielom inne zasady owej przynależności. Pozostawały one wówczas w bezpośrednim związku z arealem posiadanej ziemi, inwentarza oraz z charakterem wykonywanej pracy. W rejonach silnie zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie na czynnik majątkowy nakładały się również dodatkowo zależności światopoglądowe (religia, zwyczaje) i językowe.

Powojenne przesunięcie terytorialnych granic państwa oraz związane z nimi przesiedlenia i migracje ludności zmieniały skład społeczności wiejskich. Jak pokazują badania M. Zaremby, to właśnie pierwszych kilka lat po wojnie stanowiło okres najsilniej dostrzeganych konfliktów społecznych (Zaremba 2012, s. 127). Także nietolerancyjna względem etnicznych i wyznaniowych różnicowań nowa polityka państwa wprowadzała w miejsce dawnych, złożonych wiejskich podziałów społecznych, nową wyłącznie klasową kategorię zróżnicowania. Nowy porządek społeczny, nowe klasy wiejskie (kapitałiści / kułacy, średniacy i biedniacy)⁷⁸, a także – stanowiący „najdalej na wieś wysuniętą część klasy robotniczej” – pracownicy państwowych i uspołecznionych gospodarstw rolnych wpływać miały na zmieniający się charakter wiejskich relacji międzyludzkich. Nowy ład narzucał przecież nowe zasady przynależności do grupy tzw. swoich. Stojące poza jej granicami, marginalizowane lub odrzucane jednostki niekoniecznie stanowić musiały jednak reprezentantów grup „obcych”. Wielokrotnie bowiem w latach pięćdziesiątych w związku z agresywną polityką kolektywizacyjną (agitacja, represje, tworzenie spółdzielni produkcyjnych

⁷⁸ Nowy wiejski porządek klasowy zawierał się w słynnej trójjedynnej formule zakładającej „oparcie się na biedniaku, utrzymywanie sojuszu ze średniakiem oraz ograniczenie i wypieranie kułactwa” (Zblewski 2001, s. 86).

i PGR-ów) w ramach tej samej wsi stawali naprzeciw siebie niegdysiejsi sąsiedzi, a nawet krewni, którzy dotychczas

należeli do swoich, ale poprzez zapisanie się do spółdzielni lub przez aktywne uczestnictwo w jej propagowaniu uznani zostali za obcych (Siekierski 1990, s. 54).

Konflikty i wzajemne uprzedzenia wynikające z opowiedzenia się za lub przeciw powołanej w danej wsi spółdzielni produkcyjnej zdarzały się w latach pięćdziesiątych wśród mieszkańców wsi dość często. Opisywali je w swych relacjach autorzy pamiętników:

Walka klasowa to nie slogan i nie propaganda, ale fakt już dzisiaj historyczny, jeden obóz to ci, co otrzymali działki z gospodarstw ponemieckich oraz biedota małorolna i bezrolna. Prawie wszyscy oni należeli do spółdzielni produkcyjnej. Drudzy – to kułacy, gdzie rej wodzili ci, których ziemia znalazła się w areale spółdzielczym. Ludzie przeciwnych obozów nie tylko nie chodzili do siebie, nie świadczyli sobie drobnych usług, ale nawet przestali się znać i kłaniać się sobie. Tamci nie mogli sobie darować, że tu rządzą kolchoźnicy, w większości przybysze, i zabierają im ziemię, którą oni dziedziczą z dziada pradziada (Chałasiński 1972, s. 342).

Ludzie chodzili milczący i bali się coś powiedzieć (...) Prasa, radio, film wychwalały tylko spółdzielnie i gromiły kułaków. Na każdym kroku słyszało się tylko spółdzielnia i kułak. Było już więc tego po uszy. Nie wszyscy jednak na wsi narzekali. Spekulanci, nieroby i różni przypadkowi rolnicy chętnie garnęli się do spółdzielni. Byli przez to patriotami, wartościowymi ludźmi i przodującymi rolnikami. Wszystkie długi im umarzali, otrzymywali nagrody, dyplomy, a w izbie nieraz nie miał kto obmieść pajęczyn (Siekierski 1990, s. 58).

Poza negatywną opinią i uprzedzeniami konflikt między rolnikami indywidualnymi i spółdzielczymi (oraz ewentualnie robotnikami rolnymi) wyrażał się często w zachowaniach piętnujących mieszkańców wyłamujących się z dawnego porządku. Opisywali je zajmujący się społecznością wiejską doby kolektywizacji D. Jarosz czy też S. Siekierski. Poza nocnymi napadami na domy spółdzielców, zastraszaniem, truciem inwentarza (psów) i tym podobnymi praktykami piętnowania/karania naznaczano również zwolenników kolektywizacji przewiskami i izolacją społeczną:

Działaczka partyjna, żona przewodniczącego spółdzielni produkcyjnej z województwa wrocławskiego, opisywała nienawiść wsi, która wyrażała się m.in. w obrzucaniu jej i jej domu kamieniami, pobicie jej dzieci, kradzieży roweru (...) Nazywano [ją – E.S.] z tego powodu szpiclem gromadzkim (...) (Siekierski 1990, s. 59).

Tak jak w związku z lokalizacją i jakością gruntów spółdzielni i PGR-y nie powstawały w każdej wsi, tak samo też nie wszędzie powołanie i zatrudnienie w nich chłopów oznaczało automatyczne wejście w antagonizm z pozo-

stałą grupą rolników indywidualnych. Pokojowa, lub względnie bezkonfliktowa, koegzystencja nowych „klas” wiejskich była bowiem niekiedy możliwa. Nie oznaczało to jednak braku występowania innych „ponadklasowych” i oczywiście ludzkich konfliktów i zadrążeń. W związku z dużą mobilnością ludności wiejskiej napędzane propagandą i polityką lat pięćdziesiątych konflikty nakładły się na stereotypy i uprzedzenia pochodzeniowe. Szczególny pod tym względem był obszar ziem północnych i zachodnich, choć jak podkreślał jeden z cytowanych wcześniej rolników podlaskich, także osiedlający się na ziemiach dawnych nowi „obcy” rolnicy i mieszkańcy długo traktowani byli przez miejscowych z pewnym dystansem i nieufnością. Na zaufanie i włączenie do grupy „swoich” zasłużyć musieli bowiem swą pracą, działalnością i cierpliwością. Bardzo znamienne proces ten opisywała także jedna z moich rozmówczyń, młoda nauczycielka, która w latach pięćdziesiątych wraz z mężem skierowana została do pracy w obcej sobie i mężowi wsi lubelskiej:

Weszliśmy w takie środowisko, że wieś była bardzo zwaśniona, grasowały bandy partyzantki, ludzie mieli na sumieniu jakieś tam zabójstwa, morderstwa, jakieś tam rozboje, kradzieże i myśmy tam do takiej właśnie podzielonej wsi jako młodzi ludzie weszli. Zaczął się taki okres, gdy była walka z religią i Kościołem (...) i na wsi taki rozłam powstał. Byli tacy ludzie, co byli partyjni, [byli – E.S.] donosicielami. Oczywiście było to robione za pieniądze. Donosili na przykład do sołtysa, sołtys donosił tam gdzieś do gminy, gmina do powiatu, co się w ogóle we wsi dzieje. Także my musieliśmy się bardzo liczyć z tym, bo gdybyśmy robili [coś – E.S.] nie tak, to by donosili na nas, i my staraliśmy się pozyskać taką przychyłność tych ludzi (M.N. – miejscowość Ż., województwo lubelskie).

Niewątpliwie w latach pięćdziesiątych w podobnej jak cytowana sytuacji byli także osiedlający się na poniemieckich ziemiach osadnicy z różnych stron Polski. Choć zasiedlane przez nich wsie stanowiły często konglomerat zróżnicowanych regionalnie i etnicznie mieszkańców, w wielu wsiach zauważalna była dominacja jednej z osiedlających się grup.

[Powiat białogardzki] Ludzi w naszej wsi zamieszkuje 146, z tego z Centralnej Polski 64, zza Buga 56, osadnicy z Niemiec 6 i 14 osób repatriantów z Rosji. Dzieci urodzonych już na Ziemiach Odzyskanych 6 (Kersten, Szarota 1970, s. 529).

Dominacja jednej grupy nie zabezpieczała oczywiście przed rodzącymi się na nowych ziemiach zatargami i konfliktami. Jak zaznaczał badający wieś dolnośląską Władysław Misiak:

Zdarzało się, że (...) przydzielano także kilku rodzinom, nawet zwaśnionym jeszcze w dawniej zamieszkiwanej przez nie wsi, duże gospodarstwa do wspólnego zagospodarowania (Misiak 1989, s. 102).

Przenoszone w takiej sytuacji zadawnione konflikty odżywały z nową siłą na ziemiach zasiedlanych. Choć przybierały one różne oblicza, niekiedy ocierając się także o instytucję sądu, to nie były one jednak tożsame z odmawianiem sąsiadowi przynależności do grupy swoich. Choćby byli oni największymi wrogami, stanowili jednocześnie część znanej społeczności, przewidywalnej w zakresie swych zachowań, sposobu myślenia i mentalności.

Nie należeli do niej jednak – przynajmniej w pierwszym pokoleniu migrantów – osiedlający się w sąsiedztwie przybysze w innych stron Polski (lub z ZSRR). Niezrozumiałe zasady życia i zwyczaje, choć niekiedy budziły zainteresowanie i ciekawość (R.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie), częściej na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych owocowały miejscowym konfliktem lub kłótnią:

Proszę sobie wyobrazić ludzi zebranych z całej Polski i tych spod Tarnopola, i tych spod Warszawy, Wilna, Bydgoszczy, Lwowa itd. Każdy ma swoje zwyczaje, każdemu śmieszny się wydaje cudzy ubiór. Przeważnie bywa to między kobietami – zawiść, złość, plotki... oto, co jest zmorą dnia codziennego na wsi. Ludzi starszych już nie nauczy [się] po nowemu żyć (Kersten, Szarota 1970, s. 530).

[1946] (...) na zebranie gromadzkie zeszli się więc jak wszędzie i zwyczajnie ludzie i ludziska, ten spod Warszawy, tamten od Poznania czy Kutna, inny spod Krakowa czy zza Bugu. Różni, w różne bożki wierzący, aby radzić nad pomocą sąsiedzką. Sprawa ważna, więc zeszli się, aby radzić, aby myśleć. Tymczasem jednak tylko gadali i kłócili się burzliwie i głośno. Tak radzili przez kilka dni (...) aż zjechał prezes gminnej Samopomocy Chłopskiej, przemówił im do rozumu... (tamże, s. 546).

Wzajemne patrzenie przybyszy i migrantów na siebie przez pryzmat stereotypowych opinii i przesądów dostrzegane było niekiedy jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Coraz częściej jednak w tym okresie obserwowano wśród zróżnicowanych pochodzeniowo społeczności osadników pierwsze efekty wypracowywanego w długotrwałym procesie integracji poczucia wspólnej przynależności do jednej grupy. Zawierane w poszczególnych wsiach – choć nie bez oporów starszego pokolenia – małżeństwa mieszane, a także zacieśniająca więzi wspólnota doświadczeń stopniowo oddalały w cień pochodzeniowe stereotypy i uprzedzenia. Nie zanikały one jednak bezpowrotnie. Pamięć o nich ujawniała się niekiedy choćby w ocierających się o procesy sądowe kłótniach i wyzwiškach (APSzOP, Sąd Grodzki w Nowogardzie 1945–1950 [1961], nr zespolu 294, sygn. 4621, s. 9).

Pomimo uprzedzeń żywionych wobec Ukraińców i Rosjan bez wątpienia najtrudniej tolerowaną grupą narodowościową na ziemiach zachodnich w latach czterdziestych i pięćdziesiątych była ludność niemiecka. Chociaż wielu pamiętnikarzy i rozmówców podaje przykłady bezkonfliktowej, a nawet ko-

rzystnej z nimi koegzystencji, to jednak czasem – jak pokazuje przykład słupskiego osadnika – obecność Niemców, byłych właścicieli zagospodarowywanej przez nową ludność ziem, wywoływała u nich poczucie dyskomfortu:

Jesteśmy bardzo zadowoleni z wyjazdu Niemców. Mimo że był z nich pod względem gospodarczym pewien pożytek, co zarabiali więcej pracą, aniżeli jedli. Chcieliśmy, aby wyjechali, ponieważ dopiero po ich wyjeździe poczuliśmy, że jesteśmy prawdziwymi gospodarzami na naszej ziemi (Kersten, Szarota 1970, s. 564).

Niemcy, nawet pozytywnie odbierani i pomocni w zagospodarowywaniu niegdyś przecież ich ziem, przez nowo osiedlającą się ludność traktowani byli w kategoriach grupy obcej. Jak pokazują materiały archiwalne, także z dużą nieufnością osadników spotykali się przybywający z ziem niemieckich, wywiezieni tam w czasie wojny przymusowi robotnicy. Pomimo zakończonej wojny jeszcze w latach pięćdziesiątych towarzyszące konfliktom publiczne posądzanie ich o współpracę z Niemcami budziło szczególnie ostrą reakcję. Sugerujące kolaborację wyzwiska stanowiły częsty w latach pięćdziesiątych powód miejscowych konfliktów i zakładanych w sądach spraw o zniesławienie:

Oskarżam XY zamieszkałego w B. o to, że w dniu 1.01.1947 r. w Bognie na zebraniu przedwyborczym zniesławił mego ojca, matkę i mnie, wyrażając się w lokalu zamkniętym przed zebranymi obywatelami w liczbie ok. 15, iż ojciec i matka moja są Niemcami, a mnie za to wyrzucili z milicji obywatelskiej, iż byłem również Niemcem, dalej krzyczał, że takich Polaków nam nie potrzeba (APSzOP, Sąd Grodzki w Nowogardzie 1945–1950 [1961], nr zespołu 29, sygn. 63, s. 1).

[Oskarżenie: 2 września 1949 r.] Pozwani publicznie znieważyli mnie słownie, nazywając mnie pindą hitlerowską pieprzoną w Niemczech oraz publicznie ogłosili w gromadzie Wyszomierz, że w czasie okupacji niemieckiej wraz z mężem moim byłem zwolenniczką ustroju hitlerowskiego. Zaświadczam, że od 1940 r. do 1945 pracowałam wraz z mężem w Turingen w Niemczech, wywieziona na przymusowe roboty. Pozwani poderwali mnie oraz mężowi autorytet wśród mieszkańców gminy D. Znieważenie nas przez pozwanych uważamy za najgorszą hańbę (tamże, sygn. 272, s. 4).

[Pozwana] w tym samym miejscu i czasie obraziła moją godność osobistą, publicznie wołając na mnie brutalnymi słowami, jak „kurwo germańska” (tamże, sygn. 310, s. 2).

Wiele konfliktów rodziły również relacje przybywających na ziemie północne osadników z chłopami-autochtonami. Warmiacy i Mazurzy przez większość nowo przybyłych traktowani byli bowiem jak Niemcy. Na mocy dekretu o reformie rolnej z 6 września 1944 r. (mówiącego o przejmowaniu nieruchomości ziemskich o charakterze rolniczym będących własnością obywateli Rzeszy Niemieckiej i obywateli polskich narodowości niemieckiej) odbierano im go-

spodarstwa rolne (Jarosz 1998a, s. 110–111). Szacuje się, że spory o gospodarstwa dotyczyły 24 tys. gospodarstw, z czego ponad 13,5 tys. toczyło się na Śląsku Opolskim, zaś 20% z tych spraw dotyczyło ziemi autochtonów (Jarosz 1998a, s. 110–111). Konflikty o ziemię – nierzadko bolesne i budzące ogromne emocje – przyczyniały się do umacniania stereotypów, których odzwierciedleniem było przenikanie do języka potocznego takich określeń, jak: luteraki, bose antki, centralaki, złodzieje (osadnicy z Polski centralnej), Ruski, parsiuki, zabugole, Ukraińcy, chachoty, kacapy (ludność ukraińska) (Jarosz 1998a, s. 111).

We wsiach i małych miastach Polski wschodniej i południowej tuż po wojnie dochodziło również do konfliktów polsko-żydowskich. Część ocalałych z Holocaustu wracająca do dawnych domów spotykała się z niechętnym lub wręcz wrogim stanowiskiem Polaków, również pochodzenia wiejskiego. Tragiczne niekiedy historie Żydów powracających do rodzinnych zabudowań opisywała m.in. J. Tokarska-Bakir (2008, s. 561–562). Z kolei o polskim (również wiejskim) antysemityzmie drugiej połowy lat czterdziestych bardzo ciekawie pisał M. Zaremba, ukazujący całą złożoność zjawiska, wzmagającego się zwłaszcza w latach trzydziestych i czterdziestych, na które ogromny wpływ wywierały wojenne reguły życia, strach i atrofia dotychczasowych norm społecznych (Zaremba 2012)⁷⁹. Trwanie stereotypu żydokomuny i jawne deklarowanie niechęci wobec Żydów odnotowywane było przez socjologów w całym okresie PRL-u, jak pokazują jednak wyniki badań przeprowadzonych w latach osiemdziesiątych – nie dotyczyło to wyłącznie społeczności chłopskich czy prowincjonalnych (Jarosz 2000a, s. 467)⁸⁰.

W powojennej rzeczywistości społeczno-pochodzeniowe i etniczne konflikty gasły jednak powoli wraz z upływem czasu, stabilizującą się sytuacją w kra-

⁷⁹ Jak pokazuje J. Tokarska-Bakir, przedwojenne relacje polsko-żydowskie na wsi również dalekie były od ideału. Chociaż obie grupy religijne wzajemnie się tolerowały, bardzo wyraźnie zaznaczono własne odrębności. Na wzajemne kontakty wyraźnie rzutowały odmienności obyczajowe i obrzędowe, które wzmacniały tylko poczucie obcości i dystansu, utrwalając u chłopów swoiste poczucie wyższości nad żydowską społecznością. J. Tokarska-Bakir przywołuje kilka przykładów wyrażających to wypowiedzi chłopskich: „tak się żegnali jakoś dziwnie – w odwrotną stronę (...)”; „Przecież ani jeden Żyd nie pracował, tylko każdy zatrzymywał się na handlu. Jak było trzy tysiące i trzeba było trzy tysiące wyżywić, a kto wyżywił? Polacy wyżywiłi!”; „bo to taki próżniacki gatunek (...) do roboty się nie weźmie, musi czemuś, no mają tby do handlu i już, po prostu. Nie mają takich, żeby w polu robił, niee” (Tokarska-Bakir 2008, s. 591–593).

⁸⁰ Zjawisko to zauważa m.in. D. Jarosz: „(...) badania socjologiczne dowodzą, że odsetki deklarowanych sympatii do Żydów były najniższe wśród rolników; jednocześnie w końcu lat osiemdziesiątych okazało się, że zarówno rolnicy, jak pracownicy umysłowi z wyższym wykształceniem cechowali się najwyższym wskaźnikiem niechęci do nich. Na wsi wyrażano również najrzadziej sympatie wobec Żydów. W Polsce istniał więc (istnieje?) obok tradycyjnego, ludowego antysemityzmu – chłopskiego i małomiasteczkowego – również inny, »bardziej oświecony« i »Cywilizowany«” (zob. Jarosz 2000a, s. 467).

ju i wzajemnym „docieraniem się” miejscowej społeczności. Rodzące się między nową grupą mieszkańców więzi powinowactwa i zależności zaburzone były od wewnątrz pojawiającymi się niekiedy konfliktami między dwoma lub kilkoma sąsiadami bądź też dzielącymi okresowo całą społeczność wewnętrznymi problemami. Nie podważały one jednak już wypracowanej wcześniej zasady przynależności.

5.1.2. (Nowa) wspólnota i jej granice, czyli o marginalizacji i odrzuceniu

Odrzucenie, marginalizację, a tym samym również podważenie poczucia lokalnej przynależności społecznej generowały tylko te zachowania i działania, które wyłamywały się z obszaru przyjętych i akceptowalnych norm. Z reguły dotyczyło to opisywanych nieco później zachowań skrajnych moralnie. Odrzucenie przez grupę lub marginalizacja i naznaczenie dostrzegane były także w sytuacjach i zachowaniach zagrażających spójności i trwałości wspólnoty. Poza opisywanym wyżej przykładem piętnowania w latach pięćdziesiątych zwolenników rolnictwa kolektywnego powszechnym, choć może mniej jaskrawym i drastycznym zjawiskiem było również naznaczenie jednostek starających się przekroczyć na drodze „awansu społecznego” granice wiejskiej tożsamości.

W przekonaniu mieszkańców wsi osiągnięcie tego awansu przekładało się jednak wyłącznie na zdobyty w mieście materialny sukces. Niepowodzenie i powrót do rodzinnej wsi z nieukończoną szkołą lub brakiem pozarolniczych perspektyw (zatrudnienia) spotykało się z silną sankcją negatywną pozostającą na wsi społeczności:

Jest tu panie w sąsiedniej wsi jedna taka, co to się miała uczyć. Nawet – gadali – na doktora, ale wyszło tak, że się nie wyuczyła. Czy jej głowy do nauki zabrakło, czy ojcom pieniędzy dość, że wróciła na wieś i jest pośmiewiskiem. Żaden chłopak się z nią nie chce żenić, choć posażna (...) Dziewczyna wstydzi się ludziom na oczy pokazać. Tyle wyjdzie z domu co do kościoła (*Zarzewie* 1961, nr 19, s. 5).

Inny mieszkaniec wsi pisał:

Starzy rodzice przyjęli marnotrawnego syna chłodno, ale z litością. Niebezpieczeństwa tkwiły w reakcji sąsiadów ze wsi, w opinii otoczenia, w tej sile niewidocznej, a tak precyzyjnie działającej (...) oczy wszystkich zwracają się na powracającego „ziomka z wykształceniem”. Wszyscy o nim mówią, jakby był napiętnowany. (...) Wrażliwego i słabego trafi szlag, gdy odczuje wrogi sobie miasto, wrogo nastawioną rodzinną wieś, nieprzychylnie miejscowe władze (rywal w walce o stanowisko), obojętną inteligencję (cicha satysfakcja i zemsta), drwiących chłopów (panicz od cepów). A jeśli wytrzyma, to w osamotnieniu zdziwaczęje (*Zarzewie* 1958, nr 31, s. 3–5).

Opisywane przez obu autorów marginalizowanie i naznaczanie powracającej na wieś młodzieży, choć oczywiście nie skreślało jej z grupy „swoich”, to jednak wyznaczało jej w opinii publicznej nowe, niższe w społecznej hierarchii miejsce, wzbudzało w niej poczucie zawstydenia, a także tworzyło rodzaj niezwykle trudnego do zniesienia przez powracających poczucia wyobcowania z grupy. W małej i pozbawionej anonimowości społeczności wiejskiej silną władzę sprawowała bowiem opisywana w kategoriach „niewidocznej siły” opinia publiczna. Pomimo sygnalizowanej przeze mnie w wielu miejscach, rosnącej wraz z przemianami cywilizacyjno-obyczajowymi indywidualizacji życia wiejskiego, obserwowanej zwłaszcza w pokoleniu dorastającym w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, opinia publiczna w dalszym ciągu odgrywała ogromną rolę w wyrażanym przez pamiętnikarzy przeżywaniu otaczającego ich świata. O jej niełatwych konsekwencjach jedna z korespondentek *Gromady-Rolnika Polskiego* pisała wprost: „Jak już komuś wieś opinię wyrobi, niełatwo się z tym [potem] żyje” (GRP 1973, nr 63, s. 3).

Marginalizację, w sytuacji powracających, powodowało ciężące silnie zwłaszcza na młodych ludziach piętno niezaradności życiowej. Zjawisko to miało jednak także swoją odwrotną stronę. W przypadku osiągnięcia awansu, sukcesu i życiowego powodzenia – a więc w sytuacji wykazania się ponadprzeciętną zaradnością życiową – przekraczająca wiejski świat jednostka lub grupa również odrywała się od dotychczasowych norm życia sąsiedzkiego. Nawet jeśli dostępujący „awansu”, a więc zatrudnienia w wymarzonej sferze administracji państwowej (biurach, urzędach itp.) wychowanek wsi pozostawał na wsi, w wielu przypadkach także w pewnym zakresie marginalizowany był społecznie przez pozostałych mieszkańców. Nierzadko sam też odsuwał się z różnych względów od codziennych, powszechnych wiejskich praktyk i działań. Już w 1958 r. młoda ówczesna działaczka ZMW – E. Jagiełło-Łysiowa – na łamach *Zarzewia* sygnalizowała tak pojęty i rosnący na wsi problem oddolnego „wysferzenia się”.

Powracający na wieś wysferzyli się, pozostali na wsi, a mimo to duchem są tam nieobecni. Zaczynają tworzyć zakłęty krąg, klan, który wyizolowuje się od reszty wsi (*Zarzewie* 1958, nr 5, s. 10).

Zjawisko to dostrzegane było również przez stale żyjącą na wsi ludność, budząc w niej szczególnie silną dezaprobatę i krytykę.

Nie mogę tego zrozumieć, jak się szybko ludzie zmieniają, kiedy to pani czy panienka lub kobietka nosi buty gumowe, chustę na głowie, to jest miła, każdemu się ukloni, zagada, ale niech ukończy szkołę wieczorową, szkołę średnią czy jakąś zaoczną rolniczą, a postawią ją na „urzędzie” czy to w gminie, czy w GS, już nie daj Boże za ladą sklepu (jeszcze spożywczego), to wtedy kupi se lakiery z prze-

ceny, umaluje paznokcie, zapali papierosa i bez kija nie podchodź (Krzywdzianka 1982, s. 186).

Anonimowa uczestniczka ankiety *Zarzewia* pod koniec lat pięćdziesiątych pisała:

Trudno nie zauważyć pogardliwego stosunku do wsi (...) Spotykam się z wieloma przypadkami, że młoda dziewczyna pracując w mieście, wstydzi się tego, że mieszka na wsi. Jeżeli może, a nie boi się opinii publicznej, nie zależy jej na rodzicach, to przenosi się do miasta odległego o 2 km od jej wsi. Jeżeli nie może, to na każdym kroku podkreśla swą wyższość – wszak pracuje w mieście – i absolutnie nie chce wyjść w pole do pracy, bo to – jej zdaniem – ośmiesza ją (*Zarzewie* 1958, nr 41, s. 1).

Nierzadko, jak w przytoczonym przykładzie, krytyka pozostających na wsi „ludzi awansu”, wyróżniających się zachowaniem (okazywaniem wyższości), ubiorem czy też zakresem gospodarskich prac podyktowana była zazdrością zbytniego powodzenia życiowego. Znamiennej bowiem cechą mechanizmu wiejskiej opinii publicznej było – jak podkreślali Barbara Tryfan i Józef Grabowicz – potępienie wszystkich wyróżniających się ponad przeciętność członków społeczności (Grabowicz, Tryfan 1962, s. 79). Wynikający stąd ostry i stanowczy stosunek zasiedziałej społeczności do powracających na wieś niedoszłych „awansowiczów” miał więc także funkcję dyscyplinującą. Niewykluczone, iż wstępowanie na drogę wiodącego ku miastu awansu społecznego traktowane było przez wiejską opinię publiczną w kategoriach odrzucenia świata wiejskiego. Czasowe napiętnowanie, zawstydzenie, wyobcowanie stanowiły więc rodzaj publicznej kary (zmuszającej do pokory) za sprzeniewierzenie się wiejskim wartościom. Wbrew zatem powyższym emocjonalnym wypowiedziom nie oznaczało ono bezwzględnego wykluczenia z grupy swoich.

W latach siedemdziesiątych wraz z masową i zauważaną przez socjologów oraz media ucieczką młodzieży ze wsi do miast i wynikającym z niej szybkim wyludnianiem się i starzeniem wsi stosunek do powracających na wieś emigrantów teoretycznie ulegać powinien złagodzeniu. W świetle zebranych materiałów trudno jednak taką tezę podtrzymać. Zaprzeczają jej pośrednio także prowadzone w początkach lat osiemdziesiątych wśród białostockich migrantów wiejskich badania Andrzeja Sadowskiego, potwierdzające nadal silny wśród „wiejskich uciekinierów” lęk przed powrotem do rodzinnej wsi (Sadowski 1981, s. 96).

Całkowite odrzucenie jednostki w ramach społeczności wiejskiej zdarzało się niezwykle rzadko. Tak zwani inni – zarówno pod względem fizycznym, umysłowym, jak i mentalnościowym – akceptowani byli zgodnie z wypracowanymi w danej społeczności normami i granicami. A zatem niezamężne,

ciężarne kobiety, samotne matki, nieślubne dzieci, osoby niepełnosprawne i upośledzone, tzw. ofiary losu, tolerowani byli przez wspólnotę miejsca w wyznaczonych przez nią granicach. Wraz z postępującą indywidualizacją życia granice te w odczuciu poszczególnych rodzin i mieszkańców mogły się kształtować inaczej. Jak pokazują materiały źródłowe, jednomyślna wiejska opinia publiczna należała w drugiej połowie XX w. do rzadkości (Mędrzecki 2005, s. 110).

Najjaskrawiej zjawisko to uwidaczniają pojawiające się we wsiach sytuacje związane z przemocą fizyczną i wypadki skrajnie moralnie. Dobrym tego przykładem są odnalezione w materiałach archiwalnych sytuacje wiejskich gwałtów. Potępiane w ogólnych deklaracjach, pojawiając się w praktyce życia codziennego, spotykały się z różnymi ocenami. W aktach sprawy zgwałconej w 1965 r. 17-latką, i częściowo upośledzonej dziewczyny wyczytać można, iż zmiana przez nią zeznań w toku postępowania na korzystne dla głównego sprawcy spowodowana było presją rodziny jej i oskarżonego oraz obiecany przez sprawcę małżeństwem. Niestety w aktach tej sprawy nie pojawiły się informacje o postawach pozostałej części wioskowej społeczności. Jednak na podstawie materiałów innych spraw oraz dostępnych reportaży sądzić można, iż z pewnością nie pozostawały one bez wpływu na decyzje uczestników rozprawy.

Inny, równie drastyczny przypadek gwałtu 45-letniego mężczyzny na dziećmiętoletniej dziewczynce ukazuje z całą mocą różnicujące się na wsi granice tolerancji i norm.

Wies podzielona jest na dwa obozy. Jedni uważają, że to, co się stało, jest straszne, że sprawca powinien ponieść większą karę. Inni mówią z rezerwą, że nie wiedzą, jak to było, a 5 lat więzienia to kawał czasu (...) [i dodają] czy można na tak długo skazywać dobrego i uczynnego człowieka? (...) zawsze był bardzo uczynny, pomagał przy pracach polowych, można było na niego liczyć przy pracach w obejściu (GRP 1973, nr 10, s. 3).

Wynikający z dobrej gospodarsko-towarzyskiej opinii publicznej wizerunek sprawcy generował nierzadko niejednoznaczny stosunek społeczności wiejskiej wobec popełnionego przez sprawcę przestępstwa. Skutkował też często – jak widzieliśmy w obu przypadkach – częściowym społecznym napiętnowaniem ofiary.

Oczywiście należy pamiętać, iż tego rodzaju sytuacje należały do niezwykle rzadkich. Dużo bardziej jednoznaczny stosunek opinii publicznej pojawia się w podobnie rzadkich sytuacjach związanych z pozbawieniem życia. Samobójstwo, zabójstwo czy wreszcie dzieciobójstwo (ale nie „cicha” aborcja) spotykały się zwykle ze stanowczym potępieniem i społecznym wykluczeniem sprawcy. Co istotne jednak, zwykle naznaczenie i potępienie w takich

sytuacjach przenosiło się również na pozostałych członków rodziny winnego. Obowiązywała tu więc jak gdyby niepisana zasada rodzinnej odpowiedzialności zbiorowej. Niezwykle obrazowym i dramatycznym przykładem takiej sytuacji było opisywane przez reporterkę *Przyjaciółki* zabójstwo dokonane przez chorego psychicznie, choć bogatego rolnika:

We wsi bardzo szybko dowiedzieli się o tym, że Czernak nie będzie sądzony. Takie wiadomości rozchodzą się natychmiast. To jednak nie rozładowało nienawiści. Wręcz przeciwnie – jakby ją wzmogło. Zabił, a teraz wariata udaje – mówili ludzie – tak najłatwiej sędziów oszukać. Ale jeśli sądy go nie ukarzą, to my ukarzymy żonę i te bandyciska [dzieci], co się ich tyle napleniło.

Obietnicę szybko zrealizowali i dla Czernakowej zaczęły się straszne noce. O północy albo o drugiej, trzeciej nad ranem podjeżdżały pod dom motory. Reflektorami świeciły w okna, ktoś dobijał się do drzwi, jakiś męski pijany głos wygrażał, że pozabija... Zbierała wtedy dzieci wokół siebie na ławie pod kuchennym piecem, ogarniała mocno ramionami i czekała. Motory odjeżdżały, dudnienie ustawało, dzieci kładły się do łóżek. Ona już nie spała do świtu. Potem bała się wychodzić nawet na podwórze. Przemykała chyłkiem do obory i stajni, wracała do domu, starannie zamykając drzwi na zasuwę. Do sklepu trzeba było przejść przez całą wieś, więc nie chodziła wcale. A gdy w domu zabrakło soli czy cukru, zabierała dzieci i szła między nimi, tak jakby ją mogły obronić przed ludzką nienawiścią (*Przyjaciółka* 1978, nr 14, s. 3).

Odpowiedzialność zbiorowa rodziny za czyny jednego z jej członków dostrzegana była także w innych sytuacjach:

Stefan jako 32-latek nie ożenił się do tej pory nie dlatego, że on szlachcic, a dziewczyny szlachcianki takiej pasującej nie mógł podebrać. Miał jedną, ojciec, owszem, zabraniał mu żenić się nie tylko dlatego, że ona chłopska, lecz dlatego, że jej ojciec się powiesił (Łuka 1980, s. 9).

Obok wyraźnie dostrzeganego w obu przypadkach przekonania o dziedziczności cech oprawcy przez członków rodziny w pierwszym cytowanym fragmencie przewija się także motyw dokonywanego niekiedy przez wieś, napędzanego strachem, brutalnego pod względem psychicznym lub fizycznym samosądu⁸¹.

5.1.3. *Sąsiedzka codzienność*

Oczywiście codzienne relacje między sąsiadami zwykle dalekie były od takich skrajności. Ze wspomnień i relacji wiejskich mieszkańców wnioskować

⁸¹ Por. samosąd w Janowie, <http://miasta.gazeta.pl/bydgoszcz/1,35608,5403438,Love_Story_w_Janowie_zakonczone_samosadem.html>.

można, iż do lat siedemdziesiątych stosunkowo częściej niż w okresie późniejszym dostrzegana była wśród nich tzw. pomoc sąsiedzka. Dotyczyła ona zarówno prac rolniczych (np. wzajemna pomoc w wykopkach, przy młóceniu), jak i pomocy w trudnych życiowo sytuacjach. Tę pierwszą starano się odgórnie sformalizować, narzucając ujednolicony cennik świadczenia sąsiedzkich usług⁸². Jak wynika z badań, nie zawsze stosowano się do narzuconych odgórnie ustaleń. Co więcej – do lat siedemdziesiątych i zniesienia dostaw obowiązkowych pomoc sąsiedzka przybierała niekiedy stojące w sprzeczności do uregulowań prawnych formy. Jak wspominał jeden z zachodniopomorskich rolników:

Czy trzymałeś inwentarz czy nie, to musiałeś ten deputat oddać. Kombinowało się, np. ktoś krowę sprzedawał... to się prosiło, weź sprzedaj na mnie, bo akurat ja nie wywiązałem się z tego, tej dostawy obowiązkowej (p. P. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie).

W latach siedemdziesiątych w związku z postępującą mechanizacją prac coraz częściej pomoc sąsiedzka sprowadzała się do wypożyczania sobie nawzajem posiadanego sprzętu (por. rozdział 3). Szybkość i jakość wykonywanych mechanicznie prac oraz przede wszystkim rosnąca, dzięki możliwościom kredytowym, dostępność maszyn rolniczych sprawiały, że powoli zanikała też tak zorganizowana pomoc sąsiedzka.

Wciąż obecny był jednak jej drugi wariant – a więc pomoc w sytuacji życiowych trudności, zniszczeń, klęsk żywiołowych, pożarów itp. O udzielanej sobie nawzajem przez sąsiadów pomocy bardzo często wspominały zwłaszcza owdowiałe młodo i zwykle też wielodzietne kobiety. Jak podkreślały jednak, losowy dramat rodziny nie zapewniał nigdy automatycznej pomocy sąsiadów. Niezwykle ważna w tej sytuacji była bowiem pozytywna opinia o poszkodowanej osobie. Tylko cieszące się sympatią i aprobatą jednostki liczyć mogły na pozytywną reakcję pozostałej wiejskiej społeczności. Wspominał to też jeden z pamiętnikarzy:

Pomagali jej też sąsiedzi. Na wsi istnieje duża solidarność sąsiedzka i jeśli kogoś spotyka nieszczęście, to wszyscy starają się mu pomóc. Pomoc ta w dużym stopniu zależy od opinii, jaką cieszy się poszkodowany wśród ogółu. Ponieważ matka cieszyła się bardzo dobrą opinią wsi, więc pomoc była dość znaczna. Z biegiem czasu dzieci podrasstały i pomagały coraz więcej (Chałasiński 1964a, s. 240).

⁸² W 1954 r. informacja o zmienionym cenniku pomocy sąsiedzkiej (wcześniejszy z 1950 r.) głosiła: „Rozporządzenie ministra rolnictwa z dnia 20 marca 1954 r. ustala następujące normy wynagrodzenia za świadczenia z tytułu pomocy sąsiedzkiej w rolnictwie: Za 1 ha wykonanych prac: Podorywka = 60–80 zł; Orka normalna 120–175 zł; Bronowanie 15–25 zł; Sprężynowanie 35–55 zł; Koszenie kosiarką 40–55 zł; Koszenie żniwiarką 75–110 zł; Siew siewnikiem ręcznym 20–35 zł” (zob. np. GRP 1954, nr 39, s. 5).

Stałym rysem wiejskiej codzienności była oczywiście nie tylko wzajemna pomoc (lub jej brak), ale także – jak w każdej społeczności – zatargi, starcia i konflikty. Wiejskie sąsiedzkie konflikty przybierały zwykle dwa oblicza. W przypadku sąsiedzkich kłótni zarówno powód, skala, intensywność, jak i ich częstotliwość uzależnione były od przypadku i osobowości spierających się. W przeglądanej prasie i korespondencji pojawiały się niekiedy doniesienia o niezwykle żywiołowym ich przebiegu.

W świetle materiałów sądowych dostrzec można, że częstym powodem sąsiedzkich kłótni i sporów były drobne kradzieże, pobicia czy zniesławienia.

Kłótnia miała przebieg burzliwy, padały różne epitety, wśród nich słowa: rasista. Tym właśnie słowem strona przeciwna poczuła się najbardziej dotknięta. Na rozprawie sądowej siedzieli tyłem do siebie, demonstrując wzajemną niechęć. Zacząłem nie jak zwykle od nakłaniania do zgody, ale od półgodzinnego wykładu na temat słowa „rasizm”. Gdy skończyłem, sąsiedzi siedzieli już normalnie ramieniem w ramię, zdumieni, o co im właściwie poszło (*Przyjaciółka* 1977, nr 5, s. 7).

Sąsiedzki konflikt wybuchał nierzadko także za sprawą gospodarskich dzieci, dojrzewających i mających się „ku sobie”, niekoniecznie zgodnie z wolą i wiedzą rodziców. Wynikające z młodzieńczych flirtów i zabaw sprawy o alimenty i ojcostwo stanowiły w latach 1950–1970 popularne motywy sąsiedzkich spotkań w sądzie. Przyczyn niemających swego finału w sądzie konfliktów sąsiedzkich było znacznie więcej. Niekiedy były one związane z wewnątrzwiejskimi lub lokalnymi układami władzy (por. rozdział 2).

Czy wybuchające między sąsiadami konflikty – zarówno w kwestii przyczyn, jak i przebiegu – różniły się od tych sprzed II wojny światowej? Omawianych niespełna 50 lat to okres zbyt krótki, by oddawał zmiany w sposobach reagowania i okazywania gniewu bądź złości (Stearns 2005, s. 35–52). Choć więc reakcje i emocje mogły być podobne, to niewątpliwie powoli, wraz ze zmieniającym się otoczeniem zmieniały się przyczyny międzysąsiedzkich kłótni. Tak jak zaznaczałam w rozdziale dotyczącym przestrzeni, wraz z dostępnością ziemi oraz wyludnianiem się wsi z wokand PRL-owskich sądów niemal zupełnie zniknęły sąsiedzkie konflikty o ziemię i miedzę. Nowe przyczyny zatargów, mocniej niż w przypadku drobnych międzysąsiedzkich sporów, dostrzegalne były jednak w sferze konfliktów obejmujących całą społeczność wiejską. Zwykle dotyczyły one zmian i decyzji odnośnie do przestrzeni wspólnej. Ich przykładem były opisywane wcześniej zadrażnienia dotyczące elektryfikacji, budowy drogi (jej lokalizacji), czy też nieco później – budowy sieci wodociągowej (od lat siedemdziesiątych–osiemdziesiątych).

Wiele o sile i konsekwencjach miejscowego konfliktu mówiły wypowiedzi zaangażowanych w 1973 r. w spór o wodociąg mieszkańców lubelskiej wsi:

Wygodniej by było, jakby na wsi był wodociąg, ale się ludzie na to nie chcieli zgodzić, po prostu nie chcieli tej wody (...) część chciała, a część nie chciała (...) a kiedyś jak zwołało się zebranie, to całe 45 mieszkańców przyszło na zebranie i wszystkie postulaty, wnioski szły jednogłośnie (...) teraz jest porozbijane, każdy ma swoją partyjkę, i tak się wszystko tu porozbijalo na takie cząstki. I teraz nie wiadomo jak... a przecież my z Podgórnikiem to byliśmy kolegi i przyjaciele i do dziś dnia nie mamy nic do siebie, ale on jest przeciw wodzie, a ja za wodą i oba tak już teraz, jakby nam wypadło piwo wypić, to już oba nie wypijem, już nie (APRL. *Podłuchane w studni*, 1973, sygn. A 533).

Wsi – jak i całemu społeczeństwu PRL-u – nieobce były również wzajemne donosy. Wspominała o nich choćby cytowana wcześniej mieszkanka jednej z lubelskich wsi. Donoszenie na sąsiada nie zawsze podyktowane było tylko korzyścią finansową. W okresie kolektywizacji nierzadkie były donosy dotyczące kwestii ideologicznych i postaw sprzeciwiających się kreowanemu porządkowi.

Już nie mogę patrzeć, jak się dzieje w naszej wsi jakieś cygaństwo i kumoterstwo. Z jednego się zdiera skórę, a drugie się śmieje. Na przykład Roman Zuzanna, kułaczka, przeciwniczka spółdzielni produkcyjnej, organizowała kobiety, chodziła po domach, zwoływała kobiety, aby szły w pole, nie dały orać traktorem, organizowała delegacje do Warszawy, za co była aresztowana. Obecnie jest w domu, grunt ma rozbity na zięcia, obowiązki ma małe i tylko śmieje się, i mówi, że „już niedługo dziadowskie panowanie się skończy”. Sama posiada 10 mórg, co figuruje na nią, i 4 morgi na zięcia. Minimalny z tego podatek płaci ten zięć Józef Cisak, który pracuje na głównej poczcie w Rzeszowie. (...) w naszej wsi jest dużo takich. Jan Opaliński też ma rozbite na zięcia. Niemiecki dobroczyńca, sołtys za okupacji, wybudował się porządnie, ludzie za darmo u niego robili. Jakie miał zapasy wódki, marmolady (...) Loch Karolina, amerykanka, tylko dolary po cichu sprzedaje, nylony... (Sołtysiak 2004, s. 140).

Stosunkowo częste były także denuncjacje, których źródła należy upatrywać w zwyczajnej, ludzkiej nieżyczliwości lub zazdrości wobec lepiej prosperującego, bo najczęściej też handlującego nielegalnie mięsem sąsiadującego gospodarza (GRP 1984, nr 91, s. 14). Donosy dotyczyć mogły i innych spraw życia codziennego:

Prosimy zabrać naszego kierownika, ponieważ w czasie lekcji wychodzi do gospody na piwo i wódkę. Zamiast uczyć, zwalnia dzieci celem wzięcia udziału w nagonce zwierzyny, bo sam jest członkiem kółka myśliwskiego i bardzo lubi polowania. Przyglądałem się z boku, jak dzieci nasze wywalają kierownikowi obornik, i bardzo mi się to nie podoba. Poślamy dzieci do szkoły uczyć się, a nie drzewo rąbać, stodołę objąć, ziemniaki kopać. Nasz kierownik – to człowiek, który wywodzi się z sanacyjnych czasów. Prosimy, by nam kierownika zmienić, bo on już

20 lat jest u nas i ze wszystkimi zna się, a jak przyjdą święta, to wszystkim rozdaje zające, i nikt się nie skarży (Tryfan 1974, s. 163).

Podobnie jak w wyżej przytaczanym donosie, wielokrotnie tego typu skargi nie były zasadne. Jak pokazywała B. Tryfan, często ich podłożem były natomiast osobiste urazy i pretensje spadkowe (Tryfan 1975, s. 163–164).

5.2. Rodzina

Zamknięty i ograniczony przestrzenią obszar wsi – bliskie sąsiedztwo zagród, domostw graniczących ze sobą za sprawą drewnianego płotu – sprawiały, że opisywane wcześniej sąsiedzkie konflikty niezależnie od woli ich uczestników stanowiły zwykle sprawę (wiedzę) publiczną. Niezaangażowani w spór mieszkańcy wsi w związku z ustnym obiegiem informacji „wtajemniczeni” byli w mniejszym lub większym stopniu w istotę kłótni. Bliskie i ciągłe współbywanie, stała, często też mimowolna obserwacja (i kontrola) sprawiały, że wiedza o wszelkich zmianach w miejscowych, międzyludzkich relacjach rozchodziła się wśród mieszkańców „lotem błyskawicy”. Co ciekawe, w rodzeniu się plotek nie rzadko pomagały dzieci. Celowe bądź przypadkowe podpatrywanie i podsłuchiwanie się utrudniało niewątpliwie zachowanie pełnej prywatności życia rodzinnego. Ta jednak w świetle badań historyków wsi – mimo dużej jawności życia codziennego – z końcem XIX w. stopniowo rosła (Mędrzecki 2005, s. 116).

W. Mędrzecki czas jej silniejszego zarysowywania się na wsi Polski centralnej dostrzegał bowiem już w przemianach lat 1914–1939. Już wówczas przemianom ulegała przestrzeń domów. Szczególnie w tych bogatszych więcej było izb i mebli, pojawiały się także pierwsze oddzielne łóżka. Z wolna upowszechnianiu ulegały zasady higieny osobistej. Młodzi ludzie podejmowali „trud samodzielnego tworzenia własnego, indywidualnego świata” (tamże).

Wbrew oczekiwaniom i wpływom najbliższego otoczenia wszystko to wpływało na poszerzenie się wiejskiej sfery indywidualności i prywatności. Przedwojenne zmiany stanowiły jednak jedynie początek przekształceń, które na szerszą skalę obserwowane były na wsi powojennej. Szczególnym okresem były lata sześćdziesiąte i przede wszystkim siedemdziesiąte, gdy wraz z nowym budownictwem mieszkaniowym przestrzeń domu i rodziny ulegać zaczęła celowemu powiększaniu i jeszcze silniejszemu zindywidualizowaniu. To także w tym czasie utrzymywało się i powszechniało, opisywane w rozdziale 1, rozdzielanie przestrzeni pracy i domu – objawiające się w budowaniu domów w większej odległości od zabudowań gospodarczych. Innym przejawem rosnącego rozgraniczania sfery pracy i domu (życia) były spotykane wśród wielu gospodarzy lat siedemdziesiątych codzienne dojazdy do pracy pozarolniczej.

5.2.1. Droga do małżeństwa

Granice wiejskiej prywatności rodzinnej z uwagi na opisywaną wyżej ciągłą obecność i kontrolę społeczności rozumiane były inaczej niż w anonimowej przestrzeni miasta. Na mniejszą (węższą) przestrzeń wiejskiej prywatności dostrzeganą w początkach XX w. składał się także fakt, że z reguły sąsiedzką społeczność poza wspólnotą miejsca łączyły również więzi powinowactwa i pokrewieństwa. Niewielka mobilność przestrzenna mieszkańców wsi, a także co najmniej do początków XX w. nadrzędna rola „ziemi” w ich sposobie życia sprawiała, iż z reguły wiejskie małżeństwa zawierane były w ramach jednej wsi bądź okolicy. Niezwykle ważne było także bliskie sąsiedztwo dziedziczonych w posagu/wianie ziem i zbudowań.

Do połowy XX w. małżeństwa, stanowiące często rodzaj transakcji gospodarczej, zawierane były zwykle w ramach jednej wiejskiej grupy społecznej (klasy, warstwy, stanu). Społeczny mezalians stanowił więc sytuację wyjątkową. Instrumentalna i wyłącznie produkcyjna funkcja małżeństwa, w którym wzajemne uczucie i sympatia młodej pary były mile widziane, ale niewymagane, wynikała z niezbędnego dla „przeżycia” wiejskiego pragmatyzmu. Trafnie ujęła to w swych badaniach B. Tryfan:

Ów kontrakt handlowy wynikał nie z braku uczuć między młodymi ani z nadmiernej skłonności chłopów do handlu, lecz po prostu był przymusem zabezpieczającym materialne (a więc najważniejsze) warunki do założenia rodziny. To, co uważano za chciwość ludzi wiejskich, było po prostu najczęściej niewolą decyzji koniecznych, dylematem wyboru pomiędzy dwiema konfliktowymi wartościami. Zgoda bowiem na ożenek syna z biedną dziewczyną oznaczała pozbawienie pozostałych dzieci spłat z udziałów majątkowych, a tym samym pozostawienie ich bez środków do życia (Tryfan 1967, s. 51).

Tak pojęty związek małżeński, stanowiący w istocie sąsiedzką umowę, z perspektywy małżonków stanowił często zewnętrzny (rodzicielski) przymus. Znając się zwykle powierzchownie i z widzenia (z kościoła, odpustów, codziennej obserwacji), nawet jeśli nie byli sobie życzliwi i zostali wyswatani wbrew swej woli, rzadko mieli oni szansę wpływu na zmianę ojcowskich decyzji. Na przykład protestującej w latach trzydziestych w sprawie swego małżeństwa ze starszym o ponad 20 lat gospodarzem córce ojciec miał odpowiedzieć:

Jak go trochę podpasiesz i czapkę nową sprawisz, to jeszcze chłop dziarski, nie grzyb (...) A człeczyna z niego dobry. Biedy nie ucierpisz, bo ziemi ma dużo, i na każdym murku u niego kot, a ja lubię koty (Tryfan, Grabowicz 1964, s. 23).

Wielokrotnie – także w okresie tuż powojennym – zinternalizowana przez młodych chłopskich synów i córki nadrzędność wartości gospodarstwa i ziemi

skłaniała ich, wzorem ich przodków oraz wbrew uczuciom, do zawarcia małżeństwa zaplanowanego przez rodziców i swatów:

Gdy odjeżdżał, odprowadziłam go na dworzec i w czasie tej drogi rozmawialiśmy. To była pierwsza rozmowa między nami o nas, po trzyletniej znajomości. W pewnej chwili zapytałam go, czy mnie kocha, odpowiedział, że tak, a ja mu prosto w oczy, że kłamie. Nie zaprzeczał, zaczął mi tłumaczyć, że kochanie różnie wygląda, że miłość przychodzi później, a najważniejsza jest wierność i wspólne zaufanie. W końcu doszłam do wniosku, że lepiej, że mnie nie kocha, bo ja go też nie kochałam. I tak pierwszego lipca 1945 roku zawarliśmy związek na zawsze. Dziwnie się czułam, gdy rodzina i mała grupka gości składała życzenia wszystkiego dobrego, dużo szczęścia na nowej drodze. Było to jakby przeciwko mnie, wiedziałam dobrze, że moje życie nie będzie ani szczęśliwe, ani lekkie (Gałąj 1986, s. 319).

I choć również w latach pięćdziesiątych zawierano tak zorganizowane małżeństwa, to jednak w wielu wsiach był to już okres dokonującego się ważnego mentalnościowego przełomu. Warunkowane industrializacją i urbanizacją powojenne zapotrzebowanie miast na ręce do pracy, a także obserwowany przez młodych mieszkańców wsi trud rodzicielskiej „walki” z kolektywizacją oraz grawitujące ku miejskim możliwościom aspiracje sprawiały, że coraz bardziej mobilna młodzież częściej sama pragnęła podejmować decyzje dotyczące swej przyszłości.

Rodzicom często się nie podoba, że muszą mi dawać pieniądze na książki, czasopisma i rozrywki kulturalne. Często nawet twierdzą, że pracują na mnie. Ciężko było się zadość. Postanowiłem uciec z domu, po prostu dlatego, aby im udowodnić, że sam potrafię również dobrze urządzić sobie życie. Zmówiłem się z Markiem, który zdolny był opuścić wyższe studia, i zamierzamy wyjechać na Górny Śląsk do kopalni (Chałasiński 1967, s. 147).

Budowane fabryki i hotele robotnicze przyjmowały od lat pięćdziesiątych rzesze młodych i niewykształconych ludzi uciekających ze wsi niezależnie od woli swych rodziców. To często niezwykle wczesne samostanowienie o sobie, jak pokazują na przykład badania Małgorzaty Fidelis, miało zgubne konsekwencje, zmuszające młodych migrantów do bolesnego powrotu na rodzinną wieś (Fidelis 2004, s. 453–476). W przypadku kobiet o powrotach nie zawsze jednak decydowała nieplanowana ciąża⁸³:

A więc znów cios dla mnie. Przychodzi moment w życiu, kiedy człowiek zaczyna nienawidzić najbliższe osoby, jakimi są rodzice. Nieważne dla nich było moje

⁸³ Wynikający z zajścia w ciążę i nieradzenia sobie w mieście powrót kobiet do rodzinnej wsi dla okresu lat pięćdziesiątych opisywała M. Fidelis. Reakcje na powracające „z brzuchem” wiejskie córki były częstym motywem filmowym – por. choćby *Droga*, reż. S. Chęciński, 1973, odcinek 2.

szczęście i przyszłość, tylko to, żeby mnie ściągnąć z Łodzi, ożenić z byle kim, żeby tylko był mocny i niegarbaty. „Do chłopą trzeba się przyzwyczaić” – tak mawiała zawsze mama. Przecież wiedziałam z góry, że jak mnie zabiorą, to będę tyrać – i co to dla mnie za przyszłość! Przyjazdy [rodziców] do Łodzi powtórzyły się jeszcze kilkakrotnie, aż w końcu uległam i powróciłam na wieś (Tryfan 1975, s. 171).

Faktem jest jednak, że w przypadku wielu kobiet migracja do miasta stanowiła często desperacką ucieczkę przed niechcianym małżeństwem i/lub stylem życia (*Czy jest tu panna na wydaniu*, reż. J. Kondratiuk, 1976). Otwierające się z początkiem lat pięćdziesiątych i promowanym hasłem „awansu społecznego” nowe możliwości bardziej realną czyniły szansę na ułożenie sobie przez nie pozawiejskiego życia.

Konsekwencje przemian lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wyraźniej dały o sobie znać w latach siedemdziesiątych, gdy wraz z docierającą na wieś za sprawą prasy, radia, filmu, a także dzięki przestrzennej mobilności wiedza zmieniały się coraz bardziej wyobrażenia i oczekiwania młodych ludzi. Coraz ważniejszą rolę w małżeńskim doborze odgrywać zaczynały uczucie i wzajemna sympatia. Niezależny od rodzicielskiej presji i opinii wybór partnera ułatwiał w tym czasie na wsi rosnące znaczenie pozarolniczego zatrudnienia w dochodach jej mieszkańców. Chłopska córka poślubiająca z miłości zatrudnionego w pobliskiej fabryce lub PGR-ze mężczyznę, niewnoszącego na nowe gospodarstwo niczego poza swymi dochodami i siłą fizyczną, nie spotykała się już z jednoznaczną krytyką swych rodziców. Także likwidacja dawnego społecznego rozwarstwienia i związane z tym zatarcie dawnych majątkowych granic dodatkowo poszerzały przestrzeń samodzielnego wyboru partnera. Nie oznacza to jednak, że całkowicie zanikło na wsi pojęcie mezaliansu. W latach sześćdziesiątych, a także siedemdziesiątych wciąż w pokoleniu rodziców dostrzec można było trwanie i kultywowanie dawnych przekonań. Wybrana przez chłopskiego syna i gospodarskiego następcę biedna i niewnosząca w posagu niczego młoda żona czasami wciąż jeszcze spotykała się z negatywną reakcją i docinkami ze strony teściów:

Do nowej izby porodowej przyjechała położna. Młoda, ładna, energiczna. Zakochał się w niej chłopak. Postanowili się pobrać. Pomiędzy plany i marzenia wciśnęły się jego morgi. I nie tyle morgi, ile sprzeciw matki. Matka pamiętała swoje własne zaręczyny, kiedy swat zapytał: „Ile dostaniesz w posagu?”. Ta właśnie matka rozpętała przeciw niedoszłej synowej całą kampanię. „Gołyszka”, bo nie ma ziemi, „lafirynda” – bo nosi czerwony, modnie skrojony lejbik. Wysłała nawet w tajemnicy przed synem swaty do bogaczki. A syn w tajemnicy przed matką przystąpił do załatwiania formalności ślubnych. Wzięli ślub wbrew matczynej woli. Matka narzekała (...) że świat zmarniał, że nic nie znaczy wobec Boga takie wesele bez krowy i posagu (Tryfan, Grabowicz 1964, s. 24).

Na ziemiach zachodnich na drodze młodzieńczych wyborów stawały często także uprzedzenia etniczne i regionalne. Rodzice dorastających w tym okresie dzieci, w latach czterdziestych i pięćdziesiątych przesiedleni lub migrujący całymi wioskami, pomimo procesów asymilacyjnych wciąż mocno przywiązani byli do kultury i tradycji swego pochodzenia. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych czynili jeszcze wiele starań przeciwdziałających małżeństwu mieszanym. W wielu przypadkach starania te były jednak skazane na niepowodzenia.

Malejąca zauważalnie w latach sześćdziesiątych, niemal z roku na rok, ingerencja rodziców i swatów podyktowana była jeszcze jednym, niezwykle ważnym powodem, jakim był strach przed rozwodem. Rozwód, szczególnie dla pokolenia starszych mieszkańców wsi, stanowił często dużo większą tragedię i wstyd niż migracja do miasta czy staropanieństwo. Powiązana z lękiem przed tak pojętym zagrożeniem słabiej wywierana presja rodziców ograniczała się ewentualnie do sugestii i ułatwienia kontaktu z potencjalnym kandydatem/kandydatką. Ostateczną decyzję pozostawiano coraz częściej samym młodym.

Te tak zmieniające się na korzyść młodego pokolenia warunki – wbrew oferowanej wolności – stwarzały nowe wyzwania. W miejsce dawnych granic stanowych lub – na ziemiach zachodnich – narodowościowych pojawiły się nowe bariery. Opisywała je jedna z wiejskich dziewcząt, pozostająca na 40-hektarowym gospodarstwie ojca:

Bronka kocham, a przecież on ze mną na gospodarstwie nie zostanie. On mi proponował, żebym ja została, a on weźmie robotę w mieście i będzie dojeżdżał. Zgodziłabym się na to. Ale między nami już są różnice, a jeśli będziemy razem, to różnice zarysują się bardziej, a w końcu staną się przepaścią. Gdybyśmy gdzieś wyjechali razem, to Bronek twierdzi, że nie damy sobie rady, bo ja nie mam wykształcenia. Kiedy mi o tym mówi, okropnie go nienawidzę. A poza tym ja jestem wierząca, a on nie wiadomo jaki (...) wyjść za mąż z rozsądku za gospodarza? Może to byłoby dobre wyjście, ale ja się chyba na to nie zdobędę. Bo z tych, co mi się do tej pory trafiali, to takie ograniczone typy i więcej im o hektary chodzi jak o mnie (Chałasiński 1967, s. 16).

Pod wpływem powszechnego szkolnictwa i nowych wzorców tworzyły się nowe różnice w wykształceniu i/lub aspiracjach młodzieży wiejskiej. Uwypuklali je mocno w swych filmach J. i A. Kondratiukowie (*Czy jest tu panna na wydaniu*, 1976; *Dziewczyny do wzięcia*, 1972 i in.), czy też Z. Chmielewski (*Daleko od szosy*, 1976). Odrzucana zaś coraz częściej – jak w przypadku wyżej cytowanej pamiętnikarki – „miłość z rozsądku” niezwykle trudnymi czyniły poszukiwania kandydata lub kandydatki do małżeństwa. Rosły więc wzajemne oczekiwania i wyobrażenia.

Dla młodych wiejskich dziewcząt i kobiet coraz większe znaczenie zaczynały mieć męski wygląd, wrażliwość i pracowitość. Starsze, bardziej doświadczone kobiety jako niezbędny element podkreślały także abstynencję i brak nałogów. Mniej wygórowane oczekiwania posiadali natomiast wiejscy kawalerowie, dla których znalezienie odpowiedniej żony już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – a więc w okresie wzmożonej ucieczki młodzieży do miast – stanowiło poważny problem. Młody rolnik z województwa lubelskiego pisał:

Nie wiem, czy w ogóle kiedy znajdę sobie żonę, gdyż jestem rolnikiem, a nasze dziewczęta oglądają się za urzędnikami i fachowcami, a także za majątnymi i bogatymi kawalerami (Chałasiński 1967, s. 16).

Niepowodzenie poszukiwań życiowej partnerki/partnera drogą tradycyjną – w miejscowej wsi i okolicy – skłaniało w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych coraz częściej do poszukiwania innymi sposobami. Mniej mobilni lub/i bardziej zdesperowani decydowali się na drogę korespondencyjną. Pomocą służyły zarówno biura matrymonialne, jak i publikowane na łamach wiejskich gazet ogłoszenia. Na łamach *Gromady-Rolnika Polskiego* w latach osiemdziesiątych niezwykle popularny był cykl *Pod mirtową gałązką*. Pojawiające się w nim wiejskie ogłoszenia matrymonialne w swojej konstrukcji i treści potwierdzały tylko dokonujące się na wsi przeobrażenia. Bez trudu dostrzec można, iż w większości ich autorami byli przejmujący zmechanizowane gospodarstwo mężczyźni po 25.–30. roku życia. Sporą grupę stanowili również 40- i 50-latkowie.

Andrzej z woj. sieradzkiego (35), jestem nieśmiały, do tej pory nie ułożyłem sobie życia, a czas nieubłaganie płynie naprzód. Prowadzę znacznie zmechanizowane gospodarstwo. Może napisze do mnie jakaś panna do lat 35, która zna pracę na wsi i pragnie założyć zgodną rodzinę, i zostać żoną rolnika. Bardzo lubię dzieci. Jestem średniego wzrostu, spokojnego usposobienia, nie piję alkoholu (GRP 1984, nr 51, s. 11).

Jacek z woj. poznańskiego (46), jestem rozwiedziony, dzieci nie mieliśmy. Prowadzę średniej wielkości zmechanizowane gospodarstwo rolne. Zależy mi na poznanie kobiety, dla której pozostanie na wsi nie stanie się życiowym niepowodzeniem (GRP 1989, nr 90, s. 9).

Rozwiedziony, woj. toruńskie (46), są dwa kataklizmy, które niszczą rodzinę – alkohol i zdrada. Mnie spotkało to drugie. Płacę alimenty na dwoje dzieci. Może napisze do mnie pani, której także dokucza samotność (GRP 1989, nr 90, s. 9).

Ogłoszenia zamieszczały również kobiety, jednak – co ciekawe – przeważnie były to już kobiety wkraczające w czwartą dekadę życia.

Sabina, woj. tarnobrzесьkie (31), prowadzi 6 ha gospodarstwo na dobrym poziomie. Pomagają mi rodzice. Za sobą mam nieudane małżeństwo zakończone rozwodem. Wychowuję dziecko w wieku przedszkolnym. Jestem uczciwa i pracowita, bez nałogów. Pragnę poznać odpowiedzialnego mężczyznę chcącego założyć szczęśliwą rodzinę, któremu nie będzie przeszkadzało to, że noszę okulary (GRP 1984, nr 61, s. 13).

Zarówno w kobiecych, jak i męskich anonsach częstym źródłem doskwierającej samotności były zatem konsekwencje rozwodów i rozstań. Wielu było jednak i takich, którzy starając się zmienić ciężący im z wiekiem stan panieński/kawalerski, już w ogłoszeniu zastrzegali: „Proszę, aby nie pisały do mnie panie rozwiedzione” (GRP 1984, nr 49/50, s. 11). Co ciekawe, dużo mniejszy opór ogłoszeniodawców niż rozwódka budziła samotnie wychowująca dziecko panna.

I choć według *Gromady-Rolnika Polskiego* w 1983 r. do redakcji przesłano ponad 45 tys. ogłoszeń matrymonialnych (w kolejnych latach ich liczba zwiększyła się), najczęściej zapoznanie się przyszłej pary odbywało się drogą tradycyjną – podczas wiejskich zabaw i potańcówek, odwiedzin znajomych, przypadkowych spotkań. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wciąż jeszcze nie zamarła w wielu wsiach idea swatania, ale na podstawie zebranych materiałów można wnioskować, iż dużą większą rolę we wzajemnym poznaniu się odgrywali rówieśnicy.

Ja ze swoją żoną specjalnie w jakieś tam narzeczeństwo i miłości śmy się nie wdawali, bo ja na to nie miałem czasu. Raz na tydzień lub dwa na wieczór do niej poszedłem i to wszystko. Wszystko to raczej odbywało się z obowiązku, z konieczności. Trzeba przyznać, że podobała mi się i lubiłem ją, i ona o mnie tak samo myślała (Jakubczak 1970, s. 374)⁸⁴.

Opisywany okres chodzenia (bardziej chłopaka do dziewczyny niż „chodzenia ze sobą”) poprzedzał przeważnie oświadczenia i ślub. Czas przedmałżeńskiego poznawania się wielokrotnie opisywały pamiętnikarki. Młodzi spotykali się zwyczajowo w domu dziewczyny. Z uwagi na małą zwykle liczbę pokoi, a większą lokatorów – mieli tam niewielką możliwość przebywania tylko we dwoje. Prywatność i intymność odnajdywali często – jak opisują – na bardziej oddalonych od wsi drózkach, alejkach, łąkach i w zagajnikach. Wspólne spacer, a w latach siedemdziesiątych przejażdżki motocyklem oraz częste potań-

⁸⁴ Podobnie przedmałżeński czas wspominali moi rozmówcy, a zwłaszcza rozmówczynie: „Motorem przyjeżdżał – w sobotę, w niedzielę, no i w tygodniu – w czwartek albo w wtorek... no i tam się posiedziało, kawę wypilo (...) nie było tak, że byliśmy sam na sam, bo jak chcieliśmy być, to musieliśmy sobie wyjść na podwórko albo na spacer” (G.M. – wieś G., województwo zachodniopomorskie).

cówki i zabawy nierzadko kończyły się, jak w przypadku cytowanej niżej pamiętnikarki, przyspieszoną decyzją o ślubie:

Gdy ten Janek zaczął mi mówić, że się ze mną ożeni, więc mu uwierzyłam, uległam, bo myślałam, że przez to może prędzej będzie u nas chłop do roboty. Tak jak zaczął przychodzić, zaczęliśmy chodzić po zabawach i wszędzie, doszło do tego, że zaszłam w ciążę (Jakubczak 1970, s. 217).

Przedmałżeński seks nie należał w latach sześćdziesiątych do rzadkości. Do rzadkości nie należał on zapewne także i w latach wcześniejszych (por. Mędrzecki 2002), jednak to właśnie w tym okresie na łamach pism oraz pamiętników – a więc niejako publicznie – coraz śmielej wypowydano się o nim. Co więcej – jak pisały młode wówczas pamiętnikarki i korespondentki – stawał się on wyraźnie uświadomionym i ważnym elementem wspólnego bycia, dodającym lub odejmującym partnerom atrakcyjności.

Mój narzeczony był ładny. Choć nieco rudawy, ale w oczach miał ogień, a gdy tulił mnie do siebie, dostawałam dreszczy. Po prostu sztywniałam, zapominając o całym bożym świecie. Nieraz wzdychałam: mój Boże, co ta głupia młodzieńcza miłość z nas robi? Każda wspólna noc była za krótka, po niewyspanej nocy chodziłam jak zagorzała kotka. Przy pracy uśmiechałam się i śpiewałam, a nawet wybuchalam śmiechem, gdy mi się jakiś fajny szczegół przypomniał (Gałąj 1986, s. 409).

Inna z kolei mieszkanka wsi zaznaczała:

Nieraz myślę, że gdybym za młodu zaczęła swobodnie flirtować, to bym wiele może romansów przeżyła. Bo chłopcy wolą młode dziewczęta 15-, 16-letnie. Która z dziewcząt ma więcej romansów, niekoniecznie romantycznych, uważana jest za otrzaskaną i każdy woli pójść do takiej niż do takiej, co samotnie siedzi gdzieś w kacie (APRL. *Eros w opłotkach, czyli miłość na wsi*, 1982, sygn. A1055).

Na ile jednak opinie te przesadzają o powszechności zjawiska – trudno stwierdzić. Sfera seksualności i fizyczności w latach siedemdziesiątych (pomimo dostrzegalnych już w skali kraju przemian) nadal bowiem – jak pokażę w rozdziale kolejnym – stanowiła na wsi sferę tabu (i wstydu). Przytaczane wyżej przykłady wypowiedzi pokazują jednak, że w pewnym, nawet jeśli niewielkim, zakresie pojawiały się w tej kwestii zmiany.

Dotyczyły one jednak tylko sfery wyobraźni i świadomości, nie zaś publicznych zachowań. Wyrażające publicznie bliskość gesty – takie jak obejmowanie, przytulanie czy całowanie się młodej, a tym bardziej niepoślubionej sobie pary na oczach innych – budziły społeczne zgorszenie. Publiczny pocałunek, będący wyrazem szacunku, prośby lub błagania, zarezerwowany był bowiem w tradycji tylko dla rzeczy sakralnych: „całowało się rzeczy święte, sakralne, przepraszając lub prosząc o łaskę, uwielbiając (...)” (Libera 2006, s. 134).

Pocałunek jako gest miłości i seksualnej bliskości wyrażony publicznie – zawstydział. Doskonale taki mechanizm dawnego myślenia pokazywał przytaczany przez Zbigniewa Liberego przykład z końca XIX w.:

Na zabawie w karczmie we wsi Basiówka koło Stryja chłopak pocałował dziewczynę w szyję. Ta obrażona uderzyła go w twarz, „bo w obecności tyłu chłopca to wstydno” – gdyby zrobił to gdzieś w kącie... (Libera 2006, s. 134).

Zatem obserwowana w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zmiana nie dotyczyła wciąż sfery zachowań publicznych. Bardziej otwarte jednak mówienie o cielesności i stopniowo także seksualności zmieniało niewątpliwie u wielu młodych ludzi stosunek do samego siebie. Niestety także w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w wielu rodzinach w dalszym ciągu te jak i inne, związane choćby z dojrzewaniem, kwestie stanowiły sferę tabu.

Dostrzegane przeobrażenia były niewątpliwie pochodną szerszych przemian obyczajowych. Zmiany te przejawiały się na wsi także w inny sposób. Napotykanie w przeglądanych materiałach sądowych dość częste na wsi sprawy o ustalenie ojcostwa i alimenty pokazywały, że nieślubna ciąża – nawet w przypadku uznania przez pozwanego ojcostwa i świadczeń alimentacyjnych – niekoniecznie kończyła się ślubem. Co więcej, zdarzały się przypadki, gdy niezgodę na małżeństwo i decyzję o samotnym wychowywaniu podejmowały same młode matki.

Jak pokazały też wcześniej wspomniane ogłoszenia matrymonialne, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych samotna i niezamężna matka nie była już tak naznaczana jak 30 lat wcześniej. Z drugiej strony do wyjątków należały także przypadki świadomego decydowania się na ciążę mimo braku realnych perspektyw na zamążpójście. Co ciekawe, postawy te również nie budziły już bezwzględnej nieakceptacji otoczenia. Przykład takiej sytuacji pokazała w radiowym reportażu *Bartek* Maria Woś. Jej bohaterka – 38-letnia kobieta, która rozstała się z mężem – świadomie zaszła w ciążę z innym mężczyzną. Jak sama mówi:

[Ojciec dziecka jest] żonaty, ma swoje dzieci, ale gdyby nie miał żony, to bym za niego za mąż wyszła (...) nie mam na razie żadnych alimentów, sama pracuję, rodzina mi pomaga (APRW. *Bartek*, sygn. Pr III, 58743).

Natychmiast niemal jednak dodaje, że jest szczęśliwa, bo nie jest samotna. Ciekawe w tej sytuacji są jednak przede wszystkim komentarze sąsiadów matki nowo narodzonego dziecka: „Kiedyś to było bardzo karygodne (...) ludzie strasznie się wstydzili”; „Może i dobrze zrobiła, Pan Bóg jej grzechy wybaczy, a na starość będzie pociechę miała” (tamże).

Mimo że nie bezkrytyczny, to jednak bardziej wyrozumiały i tolerancyjny stosunek mieszkańców wsi wobec rozwiedzionej kobiety stanowił ewidentny wyraz dokonujących się z wolna przemian w sposobie myślenia, a więc i mentalności mieszkańców wsi. Nawet jeśli przypadek kobiety był wyjątkowy, to nie sposób zakładać, iż również do wyjątkowych należały opisane wyżej postawy pozostałych mieszkańców.

Na przyczyny tak ukierunkowanych zmian składało się oczywiście wiele elementów. Ważną rolę odgrywały niewątpliwie indywidualne doświadczenia poszczególnych komentatorów, jednak według mnie istotną rolę odgrywał także (a może przede wszystkim) kontekst lat siedemdziesiątych i potężniejące w skali zjawisko osamotnienia starzejących się mieszkańców wsi (zob. np. *Studnia*, reż. K. Gryczelowska, 1986; GRP 1958, nr 141, s. 9; GRP 1973, nr 46, s. 3; GRP 1976, nr 145, s. 3 i in.). Z jednej strony bowiem wyludnianie i starzenie się wsi wskutek intensywnej migracji wzmagало w pozostających na wsi niedołączniejących gospodarzach i rencistach poczucie bezradności i osamotnienia, z drugiej – samotność coraz bardziej doskwierała też nieemigrującym ze wsi młodym ludziom zmagającym się nierzadko z opisywanymi wyżej poszukiwaniami życiowego partnera/partnerki. Samotność – choć inaczej uwarunkowana – odczuwana była więc coraz silniej przez oba pokolenia. W sytuacji opisanej wcześniej utrudnionej komunikacji międzypokoleniowej relatywizowała też ona, a niekiedy także podważała, dawne reguły wspólnotowego życia.

5.2.2. *Budując rodzinę*

Między nami małżonkami

Końcowy etap drogi ku małżeństwu – a więc ślub i wesele, rozumiane jako zespół religijnych i świeckich rytuałów, opartych na lokalnych tradycjach ludowych – wielokrotnie był opisywany przez folklorystów i etnografów. Dostrzegane przez nich – zwłaszcza w uroczystości weselnej – różnicowania niewątpliwie wiele mówiły o wciąż trwałych odrębnościach regionalnych mentalności wiejskiej. Ze względu jednak na rozmiary pracy, a także moje ograniczenia warsztatowe sfera tak pojętej obrzędowości, gruntownie przebadana przez folklorystów i etnografów (np. Perzanowski 2010, s. 60), poruszona będzie jedyne marginalnie. Stosunek mieszkańców wsi do ślubu, jako powiązanego z religijnością rytuału przejścia, pozostawał bowiem w omawianym czasie w zasadzie niezmienny, mimo że przekształceniom ulegać mogły same jego formy. W latach sześćdziesiątych tak pisała o nich jedna z autorek pamiętnika:

[Wesele:] co chwila zajeżdżają taksówki. Tak to już się czasy zmieniły, że nawet wiocha nabiera miejskiego tonu. Już dziś wesele bez samochodów jest nie bardzo poważne. Nie tak to dawno, jak właściciele bryczek zadzierali nosa, trzeba było ich prosić na wesele, choć byli ani swat, ani brat, tylko chodziło o to, by ładniejszy pojazd uświetnił kawalkadę weselną (Chałasiński 1964b, s. 428).

Życie dwojga osób bez ślubu także w epoce rozwodów budziło na wsi wciąż społeczny, chociaż bierny sprzeciw. Nie pochwalano tego typu rozwiązań, jednak wraz z upływem czasu i w przypadku gdy dotyczyło ono osób rozwiedzionych, nie potępiano ich. Także wprowadzone w 1946 r. śluby cywilne przez pierwsze lata niewiele faktycznie znaczyły dla uznających jedynie przysięgę kościelną mieszkańców wsi. Wielokrotnie też odbywały się one bez obecności rodziny i ważniejszych gości. O drugorzędnym traktowaniu ślubu cywilnego bardzo ciekawie pisały pamiętnikarki:

Mając 24 lata, wyszłam za niego za mąż. Oszukiwał mnie do ostatniej chwili. Gdy zawarliśmy ślub cywilny, jeździł jeszcze do swojej starej sympatii. Dopiero po ślubie kościelnym, gdy zamieszkał ze mną razem u moich rodziców, skończyła się mu swoboda (Tryfan 1975, s. 174–175).

Inna zaś autorka pisała:

O godz. 13 jadę z narzeczoną i dwoma świadkami (którymi są moi wspólni koledzy z ZMW) Wieśkiem i Markiem do Urzędu Stanu Cywilnego we Wrześni. W hallu czeka na nas duża grupa kolegów z ZMW oraz przedstawiciele zarządu powiatowego z kwiatami i prezentami. Ani moi rodzice, ani rodzice mojego narzeczonego nie są obecni na tej uroczystości. Dla nich ślub cywilny to tylko jakaś formalność, w której nie mają obowiązku uczestniczyć (Gałąj 1986, s. 508).

Formalnie zawarte i złożone ślubowanie, czyniąc z pary małżeństwo, nakładało na każdą z osób nowe obowiązki. W warunkach wsi przedwojennej mąż, podobnie jak żona, stanowili bowiem przede wszystkim pracowniczą załogę powiększanego wskutek transakcji małżeńskiej materialnie, obszarowo lub inwentarzowo gospodarstwa. Ich wzajemne relacje kształtowały się w ramach zespołu gospodarskich zadań i ustanowionych tradycją wiejską praw.

Wspominany także wcześniej sztywny niegdyś podział obowiązków na kobiecie i męskie sprawiał, iż sprawne zarządzanie gospodarstwem możliwe było tylko dzięki obecności gospodarzy obojga płci. I mimo że społeczna pozycja kobiet i mężczyzn – jak w wielu innych kulturach patriarchalnych – nie była równorzędna, to jednak małżeństwo stanowiło dla mężczyzny – jak podkreśla B. Tryfan – warunek *sine qua non* stabilizacji, zaś dla stojącej niżej w społecznej hierarchii kobiety było „podstawowym szczeblem kariery i awansu” (Tryfan 1967, s. 55).

Zmiany we wzajemnych relacjach małżonków – jak w każdej innej z omawianych sfer życia codziennego – następowały bardzo powoli. Pierwsze symptomy przekształceń pojawiły się w początkach XX w. wraz z długotrwałą wojenną lub emigracyjną nieobecnością mężczyzn. Gospodarska zaradność osamotnionych kobiet (żon) nie zmieniała jednak od razu ich pozycji społecznej. I chociaż – jak pokazują pamiętniki – niekiedy już w okresie międzywojennym następowało odwrócenie gospodarskich ról (kobieta pracowała, mężczyzna gotował), to jednak – po pierwsze – stanowiło to wciąż rzadkie zjawisko, po drugie zaś – pomimo faktycznej zmiany pozycji nadal podtrzymywano ważność dawnej hierarchii (mąż rządzi):

Moja mama była krawcową znaną na około 10 km. Prawie nie wstawiała od maszyny, chyba że coś ugotować, ale często gotował ojciec. Obrządek robił ojciec (...) ojciec miał charakter oszczędny aż do skąpstwa. Mama natomiast zarabiała pieniądze i nie liczyła się z nimi. Ojciec jednak liczył pieniądze, które mama zarabiała, i rządził nimi. Pomimo że mama miała schowane, ojciec liczył jeszcze poszczególne sztuki, ile za to mama weźmie, i przez to wiedział, ile ma (...) gdy mama wydała pieniądze, ojciec uważał, że bez tego można się obejść i robił straszną awanturę (Chałasiński 1967, s. 115–117).

O tym, czy była to już tylko hierarchia pozorna, trudno z braku bardziej szczegółowych materiałów wyrokować. Ważna w tej kwestii może być sugestia zajmującej się historią chłopskiej rodziny francuskiej Martine Segalen (1983, s. 157–162), zdaniem której podległość żon i gospodyń pod wieloma względami była pozorna i najprawdopodobniej świadomie przez nie podtrzymywana (tolerowana). To, że kobieta jako ostatnia nalewała sobie strawę lub jako ostatnia kładła się spać, odczytywane mogło być jako wyraz obciążenia jej największą ilością obowiązków i pracy, stwarzając niekoniecznie prawdziwe wrażenie jej niższej pozycji względem (więcej odpoczywającego) mężczyzny – męża. Tymczasem obłożenie kobiety zajęciami w praktyce często sprawiało, że – w perspektywie codzienności – to ona, a nie mąż sprawowała faktyczną kontrolę nad większością spraw gospodarstwa domowego (tamże). Wyjaśnienie to doskonale wpisuje się również w obserwowane na wsi polskiej zjawisko. Choć powstaje pytanie: czy tak też postrzegane przez jej mieszkańców?

Powojenne przekształcenia – migracje, dwuzawodowość, powszechne szkolnictwo, mechanizacja prac – zmieniały jednak diametralnie charakter damsko-męskiego podziału gospodarskich obowiązków i w konsekwencji również małżeńskiej relacji. Opisywana wcześniej rodzaca się pod wpływem wielu przemian przestrzeni emocjonalna i uczuciowa wzmacniała uruchomiony już wcześniej proces przekształceń. Jego efekty widoczne były najsilniej w młodym pokoleniu przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Zdaniem B. Tryfan, po 1960 r. do rzadkości należały bowiem wiejskie małżeństwa „z rozsądku”, „dla pieniędzy” czy transakcji. Co więcej – jak podkreślała ta sama badaczka – jeśli się pojawiały, spotykały się już coraz częściej ze społeczną dezaprobatą (Tryfan 1967, s. 52). Dobrowolny i podyktowany uczuciem lub atrakcyjnością wybór małżonka z całą pewnością powoli wpływał na pojawiające się, zwłaszcza w sferze pracy, partnerstwo. Nie chronił jednak przed kontynuacją wzorców relacji „tradycyjnego” małżeństwa wiejskiego.

Isć na swoje – droga ku nowemu modelowi rodziny

Duży wpływ odgrywały w tej kwestii również zmiany w relacjach z rodzicami i teściami. Do końca lat czterdziestych do wyjątków należała w rejonie wsi krakowskiej i lubelskiej sytuacja, w której młode małżeństwo było całkowicie samodzielne. W zależności bowiem od rodzinnej sytuacji młodzi zamieszkiwali wspólnie z rodzicami jednego z nich. Współżycie wielopokoleniowej rodziny w jednym domu lub też w bezpośrednim sąsiedztwie było zjawiskiem powszechnym. Pełna konfliktów, wynikających z ciasnoty, biedy i ciągłej obecności (kontroli), koegzystencja, z braku środków i możliwości zmiany znoszona była cierpliwie przez każdą ze stron. Stopniowo jednak wraz z pojawiającymi się możliwościami migracji, rozładowywanym przeludnieniem i rosnącymi aspiracjami stawiała się dla wielu młodych mieszkańców coraz większym problemem. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wynikające z niej frustracje i konflikty ciążyły – jak wskazują pamiętnikarze – zarówno młodym małżonkom, jak i ich rodzicom. Wielokrotnie wspominali o rodzących się na styku pokoleniowych zasad konfliktach:

Janek jak był kawalerem, w wszystkim mi pomagał, a teraz ona go całkiem przekabaciła na swoją stronę. Jestem matką, a z moim zdaniem się wcale nie liczą (...)

Teściowa nie rozumie, że jesteśmy samodzielną rodziną, chce nami ciągle kierować i rządzić, a tego my sobie nie życzymy. Trwa więc walka psująca nam szczęście, wyciskająca z oczu łzy i gorycz. Odejść od niej, mieć własne mieszkanie jest dla mnie największym marzeniem (Tryfan 1967, s. 67).

Nie zawsze jednak konflikty powiązane były z problemem władzy i zależności. Jak pokazuje rozdział dotyczący czasu wolnego, pokoleniowe klótnie generowały także młodzieżowe zwyczaje, nieakceptowane przez rodziców, a kontynuowane pomimo zawartego związku. Także niebagatelną rolę odgrywała rosnąca potrzeba małżeńskiej intymności.

Jesteśmy dwa lata po ślubie. Mieszkamy u moich rodziców, którzy mają niewielką gospodarkę. Mąż pracuje jako traktorzysta w pobliskim PGR. Przez pierwszy rok po ślubie mieliśmy izbę dla siebie, rodzice i troje młodsze rodzeństwa

mieszkali w drugiej. W kuchni spała babka. Latem spaliła się chałupa brata ojca i pogorzelnicy wprowadzili się do nas. Brat ojca z żoną i dwojgiem dzieci zamieszkał w naszej izbie, a ich starsza córka z babką w kuchni. Od czasu, jak się wprowadzili, Józek się całkiem odmienił. Kłóci się z całą moją rodziną i zaczął pić. Dawniej prosto z roboty wracał do domu, był czuły, woził mnie motorem, a teraz najczęściej przesiaduje z kolegami w gospodzie w miasteczku. Podczas jednej z awantur oświadczył, że albo się z nim wyprowadzę do PGR, gdzie postara się o mieszkanie, albo znajdzie sobie inną, bo nawet w nocy nie możemy być nigdy sami i że obrzydła mu wspólna gospodarka. Moi rodzice się temu sprzeciwiają. Uważają, że jestem córką gospodarską i powinnam na własnej ziemi rodzić dzieci, a jak pójdę z domu, to mnie wydziedziczą (*Przyjaciółka* 1964, nr 26, s. 13).

Coraz większą frustrację budziła ograniczająca swobodę zachowań przestrzeń wspólnego domu i zagrody, a tym samym również przestrzeń rodziny wielopokoleniowej. Wraz z powiększającą się liczebnie nową „małą” rodziną potrzeba własnego, niezależnego od ciągłej obecności teściów bądź szwagrów kąta stawiała się coraz ważniejszą. Szczególnie istotne pod tym względem były lata siedemdziesiąte, gdy wraz ze zjawiskiem powszechniejącego (proporcjonalnie do starzenia się wsi) zdawania gospodarstw za rentę zakup nowego gospodarstwa wraz z otaczającymi go zabudowaniami stawał się dla dorabiającego się powoli małżeństwa osiągalny nie tylko na ziemiach odzyskanych.

Kolejną, opisywaną przez pamiętnikarki szansą na niezależne lokum była umożliwiona dzięki kredytom dekady gierkowskiej budowa nowego wiejskiego domu. Najczęściej stawiany był w bezpośrednim sąsiedztwie chałupy rodziców, a niekiedy również jej kosztem⁸⁵. Stosunkowo częstym i najprostszym na ziemiach zachodnich sposobem na niezależne od rodziców „M” było także podjęcie pracy w pobliskim PGR-ze. Rzadko natomiast udawało się młodej rodzinie z pracującym poza rolnictwem ojcem/mężem – mimo starań – uzyskać mieszkanie pracownicze. Jeden z nich pisał:

Złożyłem w przedsiębiorstwie podanie o mieszkanie. Nie było to takie proste uzyskać mieszkanie. Zaczęły mi się uprzykrzać te tygodniowe dojazdy do domu, bo zawsze coś było brak (...)

Przyszł rok 1965, znowu nasza firma otrzymała jedno mieszkanie. Po długim czasie i obiecywaniu, szczęściarzem okazał się niejaki kierownik placu budowy... Okres tych kilku tygodni przeżyłem bardzo boleśnie. Nie mogę sobie tego wytłumaczyć, że przez 13 lat tułaczki bez przerwy w hotelach nie mogę się doczekać rodzinnego, spokojnego kąta. Nie mam życia w domu z tego tytułu, bo żona moja kłóci się ze mną, że nic nie wart, że nie umiem sprawy załatwić. Pytam, jak? – niestety odpowiedzi nie dostaję (Jagiello-Łysiowa, Jakubczak 1967, s. 416, 419).

⁸⁵ Przejmując obraz rozbieranej chałupy, w której wciąż mieszkali starzy rodzice, pokazała I. Kamińska w filmie *Piękna mroźna polska zima* (1978).

Dążenie do usamodzielnienia się i przestrzennej izolacji nie było podzielane przez wszystkich:

wysłałam za męża za tego, którego wybrali mi rodzice. Miałam 17 lat. Dobrze mi było. Mieszkaliśmy przy rodzicach, mąż przed południem jeździł do fabryki, po południu pomagał w polu. Ale roboty było sporo, bo 7 ha ziemi ornej, 2 ha łąk, sporo bydła. Mężowi zaczynało być za ciężko. Zachorował. Musiał zwolnić się z pracy, żeby gospodarce podołać. W domu od razu krzyk. Rodzice powiadali, że pieniędzy nie ma, że nas za darmo żywić nie będą, że wypędzą. Dwa lata trwało w domu piekło, aż mąż znalazł pracę, i to dobrą, załatwił mieszkanie... ja wtedy w płacz, że od mamy nie odejdę... (*Przyjaciółka* 1970, nr 43, s. 3).

Rosnąca, dzięki środkom komunikacji masowej i dwuzawodowości, mobilność również mogła stanowić potencjalne źródło nowych małżeńskich konfliktów. Konieczność codziennych dojazdów, a niekiedy – w skrajnych przypadkach – sześciodniowa lub dłuższa nieobecność pracującego kilkadziesiąt (rzadziej kilkaset) kilometrów od domu męża, choć gwarantowała nowej rodzinie niezależność finansową, generowała nowe problemy. W ich powstawaniu – jak twierdzili pamiętnikarze – nierzadko dużą rolę odgrywało też towarzyszące pozostałej na wsi małżonce pokolenie rodziców/teściów.

Oboje pochodzimy ze wsi – pisze M.S. Jesteśmy 3 lata po ślubie. Przez cały czas nie mieszkamy razem, żona została na wsi, a ja pracuję jako hutnik wielkopiecowy. Dzieli nas 600 km. Mimo to byłibyśmy szczęśliwi, gdyby... nie teściowa. Ciągłe wierci dziurę „w brzuchu” córce, co to za małżeństwo, gdy mąż jest tak daleko, na pewno żonę zdradza, prędzej czy później ją zostawi i pójdzie z inną (*Nowa Wieś* 1960, nr 51–52, s. 23).

Mąż mój codziennie dojeżdża do pracy w N. Wraca bardzo późno, nierzadko pijany. Ciągłe tłumaczy, że nie może być gorszy niż koledzy z miasta. Wiem jednak, bo ludzie donoszą, że to nie tylko koledzy, że bywają tam i koleżanki. Z tego powodu dochodzi między nami do awantur (tamże).

Obawa przed małżeńską zdradą budziła zrozumiały lęk. Dotyczył on nie tylko obawy przed rozpadem związku, lecz także przed reakcją wiejskiej społeczności. Gdy małżeństwo stanowiło jedynie transakcję i zabezpieczenie materialnego bytu małżonków oraz gdy z powodu niedopasowania lub braku wzajemnego szacunku i uczucia stanowiło pasmo wzajemnych kłótni i udręk, ujawniona publicznie zdrada generowała jedynie trudny do zniesienia wstyd przed publiczną opinią, osądami. Niekoniecznie oznaczała jednak wynikające z emocjonalnego zaangażowania ból i zranienie. Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów z mieszkańcami wsi, pozamałżeńskie romanse, tak jak i w innych środowiskach, wpisywały się nierzadko w małżeńskie relacje. W mniejszym lub większym stopniu świadomi ich byli także sąsiedzi. Dopóki

jednak romansująca lub zdradzająca małżonka/małżonkę para nie została nakryta, a więc dopóki związek funkcjonował jedynie w sferze domniemań i nieuzasadnionych plotek, dopóty był milcząco tolerowany. Wiele zależało jednak od temperamentu zdradzanego partnera. Jedni bowiem z rezygnacją i biernością przyjmowali taką sytuację, inni z racji żywionej do wybranego przez „ojców” małżonka/małżonki niechęci czuć mogli także cichą ulgą. Jeszcze inni reagowali ostro lub – jak w przypadku opisywanej kobiety – wręcz bezwzględnie:

Spotykali się po kryjomu przed wioską i przed własnymi rodzinami. Byli już oboje po trzydziestce i sądzili, że wszystko skończy się na krótkotrwałej przygodzie. (...) od kilku miesięcy para była obserwowana przez żonę mężczyzny (...) w dniu 23 maja 1960 r. oskarżona Helena K. znalazła list pisany przez Lipnikową do Szczepana K., w którym to liście wyznaczyła czas i miejsce wzajemnego spotkania. O treści tego listu Helena K. poinformowała koleżankę, oskarżoną Zdanowską. I obie postanowiły, że należy pobić Lipnikową, aby zmusić ją do zerwania kontaktów ze Szczepanem K. W dniu 24 maja Lipnikowa zgodnie z listem przesłanym Szczepanowi K. szła na umówione spotkanie, niosąc ze sobą 10 jaj, tabliczkę czekolady i butelkę wina. Do idącej wybiegły z lasu z kijami obydwie oskarżone. Oskarżone zaczęły ją bić kijami. Przewróciły na ziemię, kopiąc i bijąc. Helena K. obrzuciła Lipnikową jajami. Oskarżone podarły na Lipnikowej spódnicę, bluzkę, bieliznę, a następnie włożyły z przyniesionej przez Helenę K. butelki terpentynę do narządów rodnych Zofii L. Po dokonaniu powyższego ze związanymi z tyłu rękami i zawiązaną do góry spódnicą zostawiły ją obok toru kolejowego... (Tryfan, Grabowicz 1964, s. 37–38).

Nie było zatem reguły. Jednak wraz z rosnącą liczbą małżeństw zawieranych z wyboru, miłości i fascynacji zmieniało się powoli także podejście do małżeńskiej zdrady. Istotnym wyrazem dostrzeganej zmiany był fakt, że od końca lat sześćdziesiątych małżeńska niewierność coraz częściej stanowiła jedną z podawanych lub deklarowanych przyczyn pojawiających się na wsi rozwodów (Mariański 1979, s. 290). Sama wciąż jeszcze rzadko (11–13%) podawana była (w deklaracjach) jako wystarczający powód okazjonalnego na wsi formalnego unieważnienia małżeństwa. Co ciekawe, jednak podobnie było również z podawaniem takich przyczyn, jak alkoholizm jednego z małżonków (19–20%) i przemoc fizyczna (10–11%) (tamże). Niezwykle znamienne jest, iż w tych samych badaniach ponad połowa ankietowanych (50–60%) za wystarczającą przyczynę rozwodu podawała dość enigmatycznie brzmiącą „niezgodność, różnicę charakterów, konflikty”. Cytowane tu wyniki przeprowadzonych przez J. Mariańskiego badań pokazywały istotną na wsi tendencję do stopniowego, choć nadal jeszcze trudnego, akceptowania instytucji rozwodu, który – jak zapewniali badacza ankietowani – tolerowany był jedynie w przypadku wyraźnego konfliktu charakterów skutkującego permanentną „walką” między małżonkami.

Przeciwko rozerwalności małżeństwa w powszechnym mniemaniu mieszkańców wsi w latach sześćdziesiątych wciąż silnie przemawiały względy religijne, jak również ekonomiczne. Choć w deklaracjach z tego samego czasu blisko 14% mieszkańców wsi podważało bezwzględną nienaruszalność związku małżeńskiego, to jednak wydaje się, iż w praktyce liczba ta była znacznie mniejsza. Myśl o rozwodzie dzieliła bowiem często od ostatecznej decyzji ogromna przepaść:

Wczoraj rozmyślałam nad tym, aby się rozejść, ale ja bym nie miała gdzie pójść, bo gdybym poszła do mamy, to mama każe mi wracać zaraz, bo tato też bił i z nim siedziała... Teściowa też na mnie wsiadła, że jak mogę tak myśleć, na rekolekcje chodzę i słucham nauk, chłopcy inne jeszcze bardziej biją i babki od nich nie uciekają (Gałą 1986, s. 67).

Na przeszkodzie wiejskim rozstaniom stała często także sytuacja ekonomiczno-prawna małżonków.

W tej rodzinie za winną uważa się kobietę, ponieważ nie mogła znieść „małego piekła” i pomyślała o rozwodzie. Znalazła pracę w instytucji usługowo-handlowej, zbuntowała się przeciw upokorzeniom doznawanym od pięciu lat z górą. Wtedy dopiero rozpoczęła się jej gehenna. Kiedy rano jedzie rowerem do pracy, wylatują na drogę jego rodzice i rodzeństwo. Okładają ją pięściami. Rozwodu Ci się zachciewa, a gdzie nasz majątek – wykrzykują (...) Nie można odmówić im pewnych racji – powiada milicjant – on wniósł na to gospodarstwo kilkadziesiąt tysięcy, którymi to pieniędzmi spłacono pozostałych spadkobierców. Nie sporządzono jednak u rejenta żadnej umowy. Dla niego i jego rodziny rozwód mógł spowodować utratę „wniesionego” majątku. Sprawę o pobicie rozpatrywał sąd karny. Wymierzone kary nie uspokoiły wojującej rodziny. Nadal stają w poprzek drogi, grożą pobiciem. W tej sytuacji powództwo o rozwód zostało wycofane (Tryfan, Grabowicz 1964, s. 30).

Kolejną przyczyną paraliżującą rozwodowy ruch była lokalna społeczność, która rzadko zapominała o złożonym niegdyś przez rozwodnika/rozwódkę ślubowaniu.

Jestem nauczycielką i mieszkam stale na wsi. Małżeństwo mi się nie udało. Otrzymałam rozwód. Pozostałam z dzieckiem. Nie zamierzałam nigdy więcej wychodzić za mąż, ale stało się inaczej. Od kilku lat już spotykam się z kimś, kogo pokochałam i kto mnie kocha. Postanowiliśmy się pobrać, ale jestem związana ślubem kościelnym z pierwszym mężem. Wiem, że to wywoła oburzenie na wsi. Nie chciałabym narazić się na plotki i komentowanie moich spraw osobistych. Nie wiem, czy wytrzymam próbę ludzkiego gadania (*Przyjaciółka* 1964, nr 29, s. 13).

Ogromy psychiczny i społeczny koszt decyzji o rozwodzie sprawiał, że niezadko jej konsekwencją była, wymuszona psychiczną potrzebą, zmiana miej-

sca zamieszkania. Formalne trwanie małżeństwa pomimo codziennych sporów, konfliktów i niekiedy przemocy było więc na wsi stosunkowo częste. Zmiany w tym zakresie zachodziły bowiem bardzo powoli. Nie oznacza to jednak, że dotyczyły wyłącznie młodszych pokoleń mieszkańców. W początku lat osiemdziesiątych blisko 60-letnia kobieta, rozwodząc się po 25 latach małżeństwa z alkoholikiem, z ulgą pisała:

Ludzie uczą dzikie zwierzęta i osiągają rezultaty, ja jednak człowieka nie dałam rady nauczyć normalnego życia. Już nie muszę bać się, że będę zmuszona pod groźbą do współżycia z nim (Gałąj 1986, s. 473).

W tym samym czasie niewiele starsza od niej inna mieszkanka wsi stwierdzała:

Czemu to teraz młodzi nie mogą się zgodzić? Ja 43 lata z jednym, chociaż gorzsy pewnie niż lucyfer, ale ja chcę przeżyć to życie, jak Pan Bóg przykazał (APRW. *Bartek*, sygn. Pr III, 58743).

5.2.3. Rodzice i dzieci

W okresie międzywojennym (ale także i później) naturalnym i koniecznym następstwem małżeńskiego życia było posiadanie potomstwa. Jak podkreślała D. Markowska, „zawarcie małżeństwa stanowiło jednoznaczłą akceptację rodzicielstwa (...) [a] brak biologicznego potomka uważano za nieszczęście” (Markowska 1976, s. 184), lub też – na co zwracały uwagę pamiętnikarki – boską „karę za grzechy” (Łacek 1995, s. 139).

Jedna z pamiętnikarek pisała:

Swoich dzieci długo nie miałam, to mąż mi wygadywał, że już mnie spotkała kara boża. Aż za pięć lat urodziła mi się moja pierwsza córka i byłam chociaż spokojniejsza od mężowskich ugryzków (*Przyjaciółka* 1960, nr 30, s. 4).

Własne potomstwo stanowiło bowiem gwarancję opieki na starość i przetrwania dziedziczonego z pokolenia na pokolenie gospodarstwa. Ukierunkowany na pracę proces wychowania prowadzić miał do realizacji tak zarysowanych celów. Zmieniające się po II wojnie realia społeczno-gospodarcze, a także nowe aspiracje kolejnych pokoleń wpływały jednak istotnie na zmianę obserwowanej na wsi relacji rodzice – dzieci.

Na zmianę podejścia do dzieci duży wpływ miał przekształcający się powoli stosunek do ciąży i macierzyństwa. Zmiany te wpisywały się w popularyzowaną w ówczesnej Polsce ideę świadomego macierzyństwa. Choć do końca lat pięćdziesiątych na wsi polskiej trudno było jeszcze dostrzec jej wyraźniejsze wpływy.

„Dał Bóg dzieci, da i na dzieci”⁸⁶

Z relacji pamiętnikarek wnioskować można, że w przypadku wielu z nich jeszcze w początkach lat sześćdziesiątych pokutowało dawne, warunkowane pokorą wobec losu i życia, wiarą, a także niewiedzą podejście do przychodzącego na świat potomstwa, zawierające się w słynnej formule „co rok prorok” lub „co dwa lata tata”. Młody wiek wychodzących za mąż dziewcząt, a także do lat pięćdziesiątych rzadka w ich przypadku wiedza na temat przebiegu (a niekiedy i przyczyny) ciąży sprawiała, iż młoda matka często zupełnie nie była przygotowana do swej nowej roli.

W 1947 r. zawarłam związek małżeński, mając niespełna 16 lat (...) ja w ogóle nie rozumiałam, co to jest małżeństwo i na czym ono polega, byłam pod tym względem zupełnie nieświadoma. Mama na ten temat nigdy mi nic nie wspominała, koleżanki też niewiele wiedziały, a i mało z nimi obcowałam, bo byłam zajęta gospodarskimi obowiązkami (...) (Gałąj 1986, s. 464).

zaczęłam chorować już w nocy, ale nie byłam pewna, że to będzie już poród, bo mi nikt nie powiedział, bo mamusi nie miałam, tylko byliśmy oboje z mężem. I mąż zawołał sąsiadkę; sąsiadka dopiero powiedziała, że to będzie poród (Tryfan 1975, s. 472).

Bardzo często też, gdy zawierane małżeństwo stanowiło jedynie transakcję i nie wiązało się poza wspólną pracą z emocjonalnym zaangażowaniem partnerów, ciężarna co kilka lat kobieta wcale nie była traktowana – jak sugerują niekiedy antropolodzy – z wyjątkowością czy pobłażliwością:

Za kilka tygodni okazało się, że nie jestem sama, poczułam się okropnie źle, różne dolegliwości, brak apetytu. Nikt na mnie nie zwracał uwagi. Mama przynaglała mnie do pracy, mąż nie wyręczał mnie w niczym. Dźwigałam ciężkie kosze i kubły z wodą. Mdlałam co chwila i znowu odzyskiwałam przytomność i dalej robiłam, co do mnie należało, a że jeść nie mogłam i nie miałam sił chodzić, to nie obchodziło ani rodziców, ani męża (Gałąj 1986, s. 464).

Do wieczora jeszcze odbierałam żyto, ale byłam już jakaś nieswoja, a w nocy pojechałam rodzić. W szpitalu czyściutko i jasno. Zatkanę mnie. (...) Teściowa nieraz mówiła, że teraz to się baby pieszczą, bo ona w wieczór urodziła, a rano brała sierp i szła do żniw, i wytrzymać (tamże, s. 33).

Surowe traktowanie ciężarnych kobiet sugerować mogło także niekiedy obciążanie ich winą za nieumiejętną kontrolę nad własnym ciałem. Celowali w tym zwłaszcza niezadowoleni lub sfrustrowani piątym, szóstym lub siódmym z kolei dzieckiem ojcowie. Różnie wyrażana przez każdego z małżonków bezradność wobec kolejnych ciąż świadczyła przede wszystkim o wciąż dużej

⁸⁶ Por. Mędrzecki 2002, s. 28.

jeszcze w latach pięćdziesiątych, a także i sześćdziesiątych niewiedzy dotyczącej zasad jej zapobiegania. O ile jednak wysoka w pierwszej połowie XX w. śmiertelność wiejskich niemowląt (szacowana według *Gromady-Rolnika Polskiego* w latach 1936–1938 na liczbę około 140 zgonów na 1000 urodzeń – GRP 1964, nr 148, s. 3)⁸⁷ pełniła rolę naturalnej kontroli urodzeń, o tyle wraz z widoczną już w latach sześćdziesiątych poprawą jakości i higieny życia hamująca niegdyś nadmierny przyrost natura przestawała pełnić swą funkcję (tamże). I choć powojenna propaganda lat czterdziestych i pięćdziesiątych wynosiła na cokoły matki dziesięciorga czy dwanaściorga dzieci, to jednak w realnie i pragmatycznie myślącej społeczności wiejskiej taki wzór raczej nie należał do entuzjastycznie aprobowanych:

Matka gdy dowiedziała się, że znowu jestem przy nadziei (dwoje małych dzieci), zaczęła mnie żałować. Jedna bezdzietna kobieta zaproponowała, że może następne dziecko wziąć na wychowanie. Odparłam, że dopóki mogę pracować, to nie oddam żadnego. Choćby było i siedmioro. (...) Pocieszała mnie Niemka – co to jest troje dzieci – mówiła – od płakania to będziecie chorzy i dzieciak także. Grunt, by dzieci były zdrowe. Powtarzała tak długo, aż się uspokoiłam. Dodała mi otuchy, choć dookoła wszyscy uważali mój stan za nieszczęście. Nawet własna matka (Gałąj 1986, s. 216).

Niejedna przerażona rosnącą liczbą dzieci kobieta próbowała szukać pomocy u lekarzy i personelu otwieranych i promowanych w latach pięćdziesiątych izb porodowych.

Po urodzeniu piątego pojechałam do Gniewu do bardzo znanego lekarza, wybitnego specjalisty ginekologa, aby uzyskać poradę, jak postępować, by więcej dzieci nie było. Zbadał mnie, popatrzył z góry przez okulary i powiedział ostro: „Jesteś młoda i zdrowa jak koń, możesz drugie pięcioro urodzić, a jak nie, to nie śpij z chłopem”. I nic więcej. No i widocznie po to tylko zostałam stworzona, aby ciężko pracować i rodzić dzieci (Gałąj 1986, s. 28–29).

W latach pięćdziesiątych szukających porady u specjalistów kobiet było jednak niewiele. Tak samo duże przerażenie, jak widmo kolejnej ciąży, budziła w nich często obawa przed wynikającą z wizyty u ginekologa miejscową opinią i upublicznieniem intymnych problemów:

Obawa przed językami ludzkimi, przed ciemnotą ludzką, zatrzymuje je przed pójściem do lekarza czy lekarki, którzy by pouczyli, jak zapobiegać ciąży. Bo to jest najważniejsze. A potem obawa przed ludzkimi językami powstrzymuje biedne ko-

⁸⁷ Opisujący przekształcenia w kulturze wsi II RP J. Burszta stwierdzał, iż „śmiertelność niemowląt wynosiła w latach 30., zależnie od roku z zarazą lub bez, od 10 do 50%” (por. Burszta 1980, s. 468).

biety przed udaniem się do szpitala. I ostatecznie obawa przed językami ludzkimi pcha je do większej biedy, czasem do ciężkiej choroby (Jarosz 1994, s. 161–162).

Ograniczony dostęp do wiedzy był jednak tylko jedną z przyczyn niekontrolowanej na wsi połowy XX w. rozrodczości. Drugą niezwykle ważną przyczynę stanowiła dość twardo (choć często też niekonsekwentnie) przestrzegana wykładania religii katolickiej. Choć w związku z rozpoczętą w 1957 r. działalnością poradni świadomego macierzyństwa podejście do kwestii planowania rodziny ulegało zmianie, to jednak zmiany te w praktyce następowały bardzo powoli. Dotyczyło to nie tylko wsi bardziej oddalonych od ośrodków miejskich. Badania przeprowadzone w 1967 r. we wsiach płockich (podmiejskich) wskazywały, iż mimo bliskiej odległości miasta (i warunkowanego nią dostępu do wiedzy) prawie 59% kobiet wiejskich wyrażało dezaprobatę wobec stosowania dostępnych wówczas środków antykoncepcyjnych, zaś jedynie 30% zajmowało stanowisko przeciwnie (Mariański 1979, s. 285).

Bo choć – jak wskazywał J. Mariański:

Ogromna większość kobiet [bo aż 83%] w badanej w rejonie płockim zbiorowości akceptuje nowy model małej rodziny i opowiada się za świadomą regulacją liczby potomstwa, nie ulegając jakiegokolwiek presji ideologicznej czy obyczajowej (...), to aż 32% kobiet nie zna sposobów zapobiegania ciąży (...), a deklaracje ich [pozostają – E.S.] w sferze pobożnych życzeń (tamże).

Takie rozerwanie między wolą, realnymi możliwościami i pobożnością akcentowały w swych wspomnieniach wiejskie pamiętnikarki:

Jeden mówi, że zapobieganie to grzech, lekarz mówi, że mam anemię i na razie nie mogę więcej rodzić, a chłop w domu nie daje za wygraną. Ciężko żyć i umrzeć szkoda – księdza się bój, doktora się bój, chłopą się bój, dzieci się bój. I tak człowiek żyje jak zając pod miedzą – nie wiadomo, w którą stronę uciekać (Gałąj 1986, s. 417).

Głębszą, przynajmniej deklaratywnie, przemianę w podejściu do regulacji urodzeń pokazywały dopiero lata siedemdziesiąte. W przytaczanych przez D. Markowską wynikach ankiety rodzinnej GUS z 1972 r. już tylko niecałe 23% kobiet wiejskich opowiedziało się przeciwko jakimkolwiek formom regulacji, zaś około 73% wyraziło aprobatę wobec stosowania środków antykoncepcyjnych (Markowska 1979, s. 187). W tym samym czasie blisko 3,5% kobiet otwarcie deklarowało także dopuszczalność przerywania ciąży (Mariański 1979, s. 287).

Utracone rodzicielstwo

Aborcja choć podobnie jak cała sfera związanej z seksualnością cielesności stanowiła na wsi obszar owianego milczeniem tabu, istniała w życiu codziennym wiejskich kobiet od niepamiętnych czasów. Z braku dostępnych źródeł trudno odpowiedzieć na pytanie, czy jeśli już była dokonana, to czy spotykała się niegdyś z potępieniem. Z uwagi jednak na nielegalny charakter aborcji (także w państwach zaborowych), nawet jeśli była przeprowadzona, to zwykle utrzymywano ją w tajemnicy. Często zabiegi te miały dramatyczne zakończenie:

Zanim do miast powiatowych docierać zaczęły pierwsze poradnie świadomego macierzyństwa, kobiety wiejskie próbowały we własnym zakresie szukać rozwiązań. Rozwiązania te jednak dotyczyły nie profilaktyki, nie zapobiegania konsekwencjom aktu płciowego, ale usuwania jego następstw przy użyciu najprymitywniejszych, barbarzyńskich metod. Epilog niejednego „zabiegu ginekologicznego”, dokonanego za pomocą drutu od parasola lub zastruganego patyka rozegrał się przed trybunałem sprawiedliwości, o czym wspominają kroniki sądowe, rejestry milicyjne i dyrektorzy szpitali prowincjonalnych (Tryfan 1967, s. 63).

W niewielkim stopniu sytuacja uległa zmianie na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Niektóre kobiety – z obawy przed formalnymi, społecznymi lub zdrowotnymi konsekwencjami – próbowały niekiedy także we własnym zakresie „stracić ciążę”:

Biegam pędem po największych miedzach, noszę czubate kosze kartofli, worki nawet, próbuję różnych zasłyszanych sposobów, aby osiągnąć zamierzony skutek. Wszystko na próżno. Ono żyje i rośnie, i nic sobie z tego nie robi, że zalewam się łzami. Przecież jedno ma dopiero parę miesięcy. Do tego chowam go jak znajdką. Mąż złotówki nie daje, bo nie ma, choć ciężko pracuje (Jakubczak 1970, s. 404).

Zabieg usunięcia ciąży, zalegalizowany w 1956 r. Ustawą 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz.U. Nr 12, poz. 61), mimo że nadal stanowił społeczne tabu, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych coraz częściej opisywany był przez myślące o niej lub decydujące się na nią pamiętnikarki. Najczęściej dotyczyło to doświadczonych co najmniej dwoma porodami i nieudanym związkiem matek:

W styczniu zaszłam w ciążę (mając już dwoje dzieci) – w lutym za namową męża poszłam przerwać ciążę, płakałam, bo były dwa pęcherzyki, na pewno by była córka, a oprócz tego ból i grzech (...) W lipcu znów byłam na przerwaniu ciąży, miałam wtedy krwawienie i biegunkę, co bardzo mnie osłabiło, mąż koniecznie chciał, aby przerwać ciążę, więc poszłam dla świętego spokoju (Tryfan 1967, s. 64).

Świadomość podjętej decyzji nie zawsze ciążyła tylko i wyłącznie kobietom. Jak pokazuje B. Gapiński, w wysyłanych do Matki Boskiej listach znajdowały się bowiem i takie jak poniżej cytowany:

Myśmy wraz z małżonką byli jeszcze głupi, że nie przyjęliśmy jednego dziecka na świat, już się wypowiadaliśmy, ale boję się, gdy mnie Pan powoła na sąd. Pragnę jak najwięcej przeproszać Pana Boga za to, co zrobiliśmy, bo przecież gdy wychowujemy trójkę i czwarte byśmy wychowali (Gapiński 2008, s. 121)⁸⁸.

O ile aborcja, stabuizowana i zwykle okryta milczeniem, nie spotykała się na wsi z jednoznacznym potępieniem, o tyle wykryte dzieciobójstwo budziło już wyraźnie negatywną reakcję. Były to jednak raczej sytuacje skrajne i niezwykle rzadkie. Ich motywy zwykle mocno wpisywały się w tradycyjną mentalność społeczności wiejskiej. Niekiedy też wynikały z charakterystycznej dla wielu wsi bezwzględności i obojętności wobec przeżywanych przez mniej odporne (stabilne psychicznie) jednostki problemów i emocji.

Spotykaliśmy się coraz rzadziej, poza domem, po kryjomu. Później nie widywaliśmy się już wcale, uwięzili ją w chałupie. To dziwne i niezrozumiałe: nie pozwalali jej się ze mną spotykać, chociaż była w ciąży. Pragnęli ukryć ten fakt przed opinią publiczną. Uchodzili za rodzinę złą, nieposzlakowaną. Urodziła w maju 60 r. Po miesiącu przyszedłem i zapytałem o dziecko. Milczała. Przyszedłem po raz drugi. Gdzie jest dziecko – zapytałem ponownie. Nie mówiła nic, tylko płakała i milczała. Cała trzęsła się ze strachu. Zrozumiałem. Trapiło mnie, czy można milczeć. (...) Latem zeszłego roku postanowili wydać ją za mąż. Upatrzyli sobie kandydata. Wyswatali. (...) Myślałem teraz coraz częściej o zabitym dziecku. 31 października, na kilkanaście dni przed weselem, zawiadomiłem prokuratora w Białej Podlaskiej. Bo tak sobie postanowiłem: wolę parę lat poczekać na nią, aż wyjdzie z więzienia, niż poddać się. Resztę już znacie. Śledztwo, proces sądowy, dziesięć lat więzienia dla starej za dzieciobójstwo i pięć dla mojej żony (wyrokiem sądu w 1961 r. Helenie R. zmniejszono wyrok do 1,5 roku). Dlaczego nie pozwalali na małżeństwo ze mną? Sędzia też o to pytał w czasie procesu. Ja zeznałem tylko tyle: Byłem biedny i za mało wierzący. I to jest prawda, bo stara była bardzo religijna. Nazajutrz po zabójstwie dziecka poszła do spowiedzi... (Tryfan, Grabowicz 1964, s. 20–21).

Inny, równie drastyczny przypadek opisywany był w 1960 r. na łamach *Przyjaciółki*:

Krótko przed porodem przyjechała G. do brata w Oławie, gdzie już przedtem mieszkała. Sąsiedzi podejrzliwie pytali: co tobie G., że tak tyjesz? – bo nic nie robię – brzmiała zażenowana odpowiedź. Kiedy w pamiętną sobotę chwyciły ją pierwsze bóle, bratowa zainteresowała się: co ci jest? Wstyd i strach podyktowały odpowiedź: Nic, boli mnie głowa... Tej właśnie nocy G. przepadła. Szukano jej

⁸⁸ O przeżywaniu aborcji wymownie, choć literacko opowiadał także W. Myśliwski w powieści *Kamień na kamieniu* (1991).

przez całą niedzielę. W poniedziałek z rana brat zaalarmował milicję. Podejrzewając, co mogło się stać, udał się do najbliższej izby porodowej, potem do szpitala w Kwidzynie. G. nigdzie nie było. Sądzone, że się utopiła (...) Gdy w poniedziałek któraś z sąsiadek udała się do odległej stodoły, wybiegła stamtąd wystraszona: ludzie w słomie coś się rusza i jęczy! (...) Przyjechał prokurator i pogotowie ratunkowe. G. zabrano do szpitala, a obok znaleziono zagrzebane w ziemi i owinięte w czarną spódniczkę – ciało noworodka. Orzeczenie lekarza brzmiało: Noworodek urodził się żywy, zdolny do życia. Po przeprowadzeniu próby wodnej stwierdzono, że żył około dwóch godzin (*Przyjaciółka* 1960, nr 20, s. 12).

Oczywiście tak makabryczne historie zdarzały się raczej rzadko. Poza zbrodnią tym, co mocno w nich poruszało, była przeciągająca się niemal do samego końca obojętność i bierność wiejskiej społeczności, nierobiącej nic, by zapobiec ewentualnej tragedii. Plotka, opinia publiczna, sąsiedzkie osądy i zawstydzające ich bohaterów „gadanie”, choć pełniły funkcję dyscyplinującą i określającą normy oraz granice zachowań, nie były jednak tożsame z aktywnym względem nich (przeciw)działaniem. Innymi słowy, wieś i opinia publiczna potępiała przekraczanie norm zachowania, lecz w sytuacji gdy zachowania potępianej jednostki lub rodziny nie zagrażały pozostałym członkom społeczności, pozostawiały ją samą sobie. To zmarginalizowanie i odrzucenie – jak pokazuje przykład samotnych matek, wychowujących nieślubne dzieci – było zwykle jednak czasowe (Mędrzecki 2002, s. 31–32). Pomimo że nadszarpnięta opinia o matce pozostawała trwale w pamięci miejscowych sąsiadów, przenosząc się pośrednio także na ich stosunek do wychowywanego przez nią dziecka/dzieci, to jednak rodzina ta akceptowana była przez miejscową społeczność. Jak pokazałam w rozdziale poprzednim – gdy dodatkowo dzięki pracowitości i uczciwości cieszyła się społecznym zaufaniem – w sytuacjach klęsk i życiowych tragedii mogła też liczyć na sąsiedzką pomoc i wsparcie.

Jak wynika z powyższych przykładów, nie wszystkie kobiety wytrzymywały tak pojęty tymczasowy okres psychicznego „karania”. Rosnąca na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, dzięki prasie, broszurom i poradnikom, wiedza dotycząca skutecznych metod zapobiegania ciąży, a także związane z powszechniejącym zawieraniem małżeństw z miłości większe partnerstwo i emocjonalne zaangażowanie w związek przekładały się na zmieniający się na wsi stosunek rodziców do wychowywanych dzieci. Zmniejszała się też dość szybko dzięki świadomej kontroli liczba wiejskiego potomstwa. Zapewniana rodzącym matkom w tworzonych od końca lat czterdziestych izbach porodowych profesjonalna opieka, a także organizowane przez KGW lub ZMW kursy opieki nad niemowlętami, poszerzając matczyną wiedzę, skutecznie oddalały też widmo częstej do połowy XX w. śmierci dziecka. Mniejsza liczba po-

tomstwa sprzyjała rodzeniu się głębszej więzi i zaangażowaniu w proces jego wychowania.

Po lekturze wiejskich pamiętników trudno jednak zgodzić się z powtarzanym przez socjologów przekonaniem o beznamiętnym akceptowaniu przez wiejskie matki częstych jeszcze w latach dwudziestych, trzydziestych czy czterdziestych dziecięcych zgonów:

Śmierć niemowlęcia lub małego dziecka była dawniej wydarzeniem naturalnym, powszednim, niebudzącym zastanowienia (Markowska 1979, s. 189).

Przeczą temu przede wszystkim sposoby opisywania tych tragedii przez ówczesne matki. Jedna z nich wspominała:

Andrzejek umarł po kilku godzinach (...) Po pogrzebie długo chorowałam, nie miałam chęci istnieć dalej. Długo jeszcze nie mogłam bez wzruszenia spojrzeć na żadne dziecko ani nawet na zdjęcie dziecka w gazecie. Płakałam prawie bez przerwy i bardzo, bardzo, choćby zaraz, chciałam urodzić drugie. No i życie zwyciężyło. Po roku przyszła na świat córeczka w szpitalu w Kwidzynie (...) (Gałąj 1986, s. 228).

Inna pisała:

Zaszłam w ciążę [czwartą – E.S.], w pierwszym miesiącach wszystko odbywało się, jak należy, potem nie czułam żadnych ruchów. Poszłam do lekarza, mówię co i jak. Wysłuchał, przepisał zastrzyk i po wybraniu tych zastrzyków urodziłam martwy trzymiesięczny płód. Bardzo to przeżyłam (Gałąj 1986, s. 427).

Śmierć oczekiwanego i chcianego dziecka nigdy nie była łatwa. Ogromna i nierzadko emocjonalna religijność wiejskich kobiet stanowiła w takich sytuacjach niezwykle ważne wsparcie (np. F.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie; J.R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie; p. P. – miejscowość Ż., województwo lubelskie). Dla wielu z nich swoistą ucieczką od przeżywania bolesnej straty była także praca.

Pomału przychodzę do siebie (...) pracuję od świtu do nocy, żeby jak najmniej mieć czasu wolnego, żeby nie myśleć o swej niedoli (Gałąj 1986, s. 190).

Choć oczywiście przytaczane przykłady nie mogą zostać w żaden sposób traktowane jako reprezentatywne, pokazują jednak, iż sposób przeżywania śmierci narodzonego (bądź nie) dziecka zależał od indywidualnego podejścia matki/rodziny, a także jej ówczesnego kontekstu sytuacyjnego.

Zamiana w relacjach

Wychowanie dzieci, zgodnie z tradycyjnym podziałem prac, stanowiło domenę kobiet. Mechanizacja oraz związane z nią odchodzenie od klasyczne-

go podziału na obowiązki kobiece i męskie, a także większe zaangażowanie emocjonalne parterów usamodzielniającej się małej rodziny powodowały, że stopniowo obserwowano na wsi rosnący udział mężczyzn w wychowaniu potomstwa.

Zmianę tę trudno jednak w kontekście omawianego obszaru i czasu rozpatrywać w kategoriach pełnego partnerstwa, gdyż tradycyjne i opisywane choćby przez niżej cytowaną pamiętnikarkę postawy także i w latach późniejszych były często spotykane:

Rok 1948. Rodzi nam się druga córka. To już dobija męża całkowicie. Na wsi się z niego śmieją, a on to okropnie przeżywa. Dzieckiem się nie interesuje. Wychowuję więc sama. Kiedy przyszły żniwa, trudno pracować z takimi dziećmi na słońcu i słońcu i słońcu, więc wstajemy o drugiej rano, zabieram dwoje śpiących dzieci (mąż się wstydył nieść dziecko), idziemy w pole półtora kilometra i tam kładę dzieci na słomie. One śpią, a my kosimy kosą (Gałąj 1986, s. 364).

Opisywane wyżej, znane z literackich opisów ojcowskie oczekiwanie na syna (następcę/dziedzica) i niechęć lub – jak w powyższym przypadku – wstyd w związku z narodzinami córki nie stanowiły w powojennej wsi zjawiska dominującego.

Moim marzeniem był pierwszy syn (...) mąż natomiast marzył, aby właśnie była córeczka pierwsza i podobna do mnie. Ja chciałam, żeby był z urody podobny do męża (...) (Chałasiński 1967, s. 132).

Zmiana oczekiwań wynikała w dużej mierze ze zmieniającej się relacji rodzic–dziecko. Na łamach adresowanych do kobiet pism, tj. *Przyjaciółki, Gospodyni Wiejskiej, Zarzewia*, poczynawszy od lat pięćdziesiątych, coraz częściej zaczynały się pojawiać artykuły poświęcone problemom wychowawczym i zdrowotnym dzieci. Trudno oczywiście stwierdzić, na ile prasowe (lub radiowe) (np. GRP 1976, nr 65, s. 1, 3; *Przyjaciółka* 1964, nr 27, s. 13) poradnictwo wykorzystywane było w praktyce przez wiejskie kobiety. Z ilości publikowanych na łamach tych pism listów wnioskować można jednak, że cieszyły się one dużą poczytnością i zaufaniem. Mimo że niekiedy wiarygodność (autentyczność) listów mogła budzić wątpliwości, faktem jest, iż podejmowane w nich tematy wielokrotnie znajdowały swój oddźwięk w dalszej czytelniczej korespondencji. Powoli coraz większą uwagę zwracano na potrzeby i zachowania dziecka, jego zdrowie, higienę, a także emocje i lęki. Trudno również stwierdzić, na ile publikowane wyjaśnienia dziecięcych zachowań i problemów wpływały na zmianę podejścia rodziców do kwestii wychowawczych. Niewątpliwie jednak dostępna dzięki nim wiedza, nawet jeśli nie zmieniała zachowań, poszerzała świadomość rodzicielską.

Zarówno kobiety, jak i mężczyźni, porównując na kartach pamiętników dzieciństwo własne i swych dzieci, podkreślali te dostrzegane różnice i zmiany. Kobiety zwykle częściej wspominały o okazywanej swym dzieciom czułości, gdyż jak wielokrotnie podkreślały: „W domu [rodziców – E.S.] o miłości się nigdy nie mówiło, to uchodziło za coś wstydliwego” (Gałąj 1986, s. 410).

Takie nastawienie – często obserwowane w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – przenikało się wciąż z tradycyjnymi i nierzadko surowymi metodami wychowania, sprowadzającymi się do powierzchownego nierzadko – mimo deklarowanych chęci – koncentrowania się na problemach szkolnych i emocjonalnych dzieci.

Zaabsorbowanie codzienną i z reguły ciężką pracą oraz powielanie otrzymanych w procesie własnej socjalizacji wzorców wychowania prowadziło do tego, że sięgano po najprostsze i pozornie najbardziej skuteczne metody dyscyplinowania, jakimi były bicie i zastraszanie. Były one powszechne na wsi bardzo długo. Prześmiewczo pokazywali je w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w relacji ojca z córką tacy reżyserzy, jak Sylwester Chęciński (*Sami swoi*), czy też Roman Załuski (*Galimatias*). Za truizm można jednak uznać stwierdzenie, iż stosowanie tak pojętej przemocy wobec dzieci uzależnione było od charakteru i osobowości rodziców. Faktem jest, że obejmująca również środowiska wiejskie publiczna dyskusja powstrzymywała tego rodzaju niejednego rodzica przed wymierzeniem kary (np. GRP 1973, nr 150, s. 4). Surowe wychowanie stanowiło w kulturze wiejskiej niezwykle ważny element socjalizacji. Warto też pamiętać, iż kwestia fizycznej przemocy na wsi przełomu XIX i XX w. traktowana była inaczej niż w pod koniec XX w. Zajmująca się tym zagadnieniem Danuta Niczyporuk pisała:

[W końcu XIX w.] Zaniechanie bicia jako środka wychowawczego spotykało się z krytyką środowiska, zwłaszcza gdy dzieci łamały niezwykle surowe zasady posłuszeństwa i szacunku wobec starszych. Brak właściwej opieki wychowawczej we wczesnym dzieciństwie (dziećmi zajmowało się rodzeństwo albo starsze pokolenie niezdolne już do innej pracy w gospodarstwie) wymuszał sięganie po środki drastyczne, które mogły przynieść natychmiastowy efekt.

O ile bicie dzieci miało pełną aprobatę środowiskową, o tyle przekraczanie trudnej do precyzyjnego określenia normy budziło sprzeciw (...) postrzegano [je] jako przemoc jedynie wtedy, gdy wymierzana kara była niesłuszna, spowodowana napadami złości lub gdy karzący tracił kontrolę w trakcie jej wymierzania (Niczyporuk 2004).

Prawo do stosowania tak pojętej kary przyznawane było jednak wyłącznie członkom rodziny wychowywanego dziecka i ewentualnie nauczycielowi. Co ciekawe, dostrzegana w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych postępująca

ca na wsi pod wpływem przemian i publicznych dyskusji zmiana stosunku do dziecka nie zawsze szła w parze z podejściem miejscowego pedagoga:

Uważam, że wielkim błędem w wychowaniu jest zniesienie kar cielesnych. Nie należy stosować ich wobec wszystkich dzieci, ale przynajmniej wobec tych najtrudniejszych. Byłam świadkiem przykładu, kiedy ojciec pozwolił sobie na zastosowanie kary cielesnej wobec własnego syna. Dziś ów syn chodzi już do I klasy technikum kolejowego, ale sprawuje się bardzo porządnie. Widzę też wiele porządných rodzin, których ojcowie nie żałują kija, to też i dzieci ich zasługują na pochwałę (AAN, ZSMW. Zarząd Główny 1957–1976, nr zespołu 1719, sygn. 12/VII/47: Nasze wspólne rodziny i szkoły troski wychowawcze. Prace z konkursu Redakcji „Rodzina i Szkoła” i ZG ZMW, s. 11).

Ważnym sposobem dyscyplinowania była również przemoc psychiczna, sprowadzająca się do wywoływania w wychowankach poczucia lęku. Dziecięcy strach pamiętali przez lata liczni pamiętnikarze:

Jest wieczór, do nas przyszedł sąsiad, jest również i babcia, ojca matka. Zaczynają opowiadać o duchach i cudach. Mnie jako malcowi włosy stają dęba, po prostu z podziwu i strachu. Wreszcie wyganiają mnie spać. Odmawiam posłuszeństwa ze względu na strach przed duchami. Zostałem ukarany i wygoniony z łóżka. Pierw straszą, a później mówią, abym się nie bał. Myślę, że jak kiedyś będę duży, to nigdy nie będę bił swoich dzieci i straszył, a będą na pewno odważne (Chałasiński 1967, s. 144).

Generalizując opisywane przez mieszkańców wsi doświadczenia, jedna z dziennikarek *Gromady-Rolnika Polskiego* w 1976 r. pisała:

Straszeniem uspokaja się dziecko, zmusza do zjedzenia nielubianej potrawy, czasem jest to po prostu forma zabawy, aby zobaczyć, jaka będzie reakcja córki lub synka, wnuka lub wnuczki. Straszmy niezmiennie: diabłem, wilkiem, Babą Jagą. Południce i płanetnika zastąpiliśmy współcześnie lekarzem i zastrzykami (GRP 1976, nr 140, 14).

Zmiana stosunku rodziców do dzieci dostrzegana była również w nowych dopuszczanych sposobach międzypokoleniowej komunikacji. Zanikał bowiem wyrażający posłuszeństwo i szacunek zwyczaj całowania matki i ojca w rękę (Czerwiński 1969, s. 126). Zmieniał się także sposób przemawiania dzieci do rodziców, do których coraz rzadziej zwracano się przez „wy”, a częściej przez „ty” (Markowska 1976, s. 138). Demokratyzację i rozluźnienie w relacjach dostrzegali już w latach sześćdziesiątych przedstawiciele starszego pokolenia wiejskiego. Badający wsie małopolskie Jerzy Fierich pisał:

Według twierdzenia tutejszych ludzi, dzieci zhardziały, tj. okazują większą samodzielność, silniejszą dążność do emancypacji z równoległe idącą większą śmiało-

ścią wobec starszych i mniejszą wiarą w ich autorytet (cyt za: Markowska 1976, s. 138).

Rosnące dążenie do samostanowienia, obok zmieniającego się stosunku do rodziców, wzmacniała także propaganda „awansu społecznego” i oczekujących w mieście możliwości. Rosnąca wraz z mobilnością i wykształceniem przedstawicieli młodego pokolenia przepaść w wiedzy ich i ich ojców generowała starcia i konflikty. Niejedno pozostawione bez następcy gospodarstwo to w latach siedemdziesiątych brutalny efekt niezgodności co do celów i sposobów gospodarskiej pracy.

Bagatelizowane aspiracje, pasje i marzenia dzieci o szkole mechanicznej, pracy w fabryce, biurze, skutkowały ich ucieczką do, wyidealizowanego zwykle, miejskiego świata. Obserwujący rosnące osamotnienie pozostawionych w ten sposób gospodarzy bez następców inni, sąsiadujący z nimi rodzice, sami wychowujący dorastające dzieci, nierzadko „z lęku przed podobnym losem” z większą pobłażliwością zaczynali podchodzić do pragnień i często wciąż nierozumianych konsumpcyjnych potrzeb swych dojrzewających dzieci.

Dzisiaj najmłodsza [ucząca się w pobliskim technikum – E. S.] córka przyjechała, coś napomknęła o kożuszku, że koleżanki takie mają ładne. Ojciec wyszedł, a ja się pytam, ile ten kożuszek kosztuje? Oj mam, trochę drogi, 21 tysięcy. No, też – powiedziałam, ty te płaszcze najpierw zedrzyj, co w szafie wiszą, a potem se zarobisz i kupisz kożuszek. W nocy już spania nie ma, myślałam, że może jakbym jej kupiła, to by na gospodarkę przyszła, ale nie mam za co (Gałąj 1986, s. 423).

Warto jednak pamiętać, że ucieczka ze wsi nie zawsze odbywała się wbrew rodzicielskiej woli. Wielu rodziców zwykle realizujących w swym życiu (od lat pięćdziesiątych) model rodzin dwuzawodowych, przeciwnie do swych sąsiadów, rozumiało i akceptowało pozawiejskie aspiracje dorastających dzieci (zob. np. Gołębiowski 1974, s. 238–239). Także wśród wielu utrzymujących się tylko z uprawianego gospodarstwa rolników częste było opisywane niżej założenie:

Troje dzieci żeśmy wychowali (...) z żoną, to żeśmy zawsze rozmawiali w dobry sposób, że dwoje dzieci wyuczymy, a jednego zostawimy na gospodarce (APRL. *Powrót syna marnotrawnego*, 1979, sygn. A1404).

Jak jednak pokazuje historia cytowanego rolnika, założenie to nie zawsze się sprawdzało, gdyż nierzadko albo na gospodarstwie nie zostawał nikt, albo też chętnych do jego prowadzenia było więcej (tamże).

Zmieniające się wskutek procesów urbanizacji i industrializacji relacje rodzinne przekładały się także na nowy stosunek dorastającej młodzieży do rodziców, miejscowych autorytetów i osób starszych. Budowany niegdyś na lęku

przed brakiem perspektyw na odziedziczenie gospodarstwa szacunek chłopskich synów do starzejącego się ojca-gospodarza, w nowych realiach przestawał pełnić swoją funkcję. W ostateczności skonfliktowany z rodzicami młody rolnik mógł pójść do pracy w PGR-ze, pobliskim mieście lub ewentualnie starać się nabyć nowe gospodarstwo. Nowe możliwości „odbierały” młodym ludziom lęk przed własną bezradnością i jednocześnie pozbawiały gospodarzy poczucia całkowitej władzy nad dzieckiem. Miało to jednak i inne konsekwencje.

Od końca lat sześćdziesiątych rolnicy objęci zostali bowiem świadczeniami rentowymi, w zamian za zdanie gospodarstwa do PFZ. Możliwość otrzymania przez nich za ową rentę opieki w powstających domach spokojnej starości sprawiała, iż dorośli potomkowie czuli się w wielu przypadkach zwolnieni ze zwyczajowego i prawnego obowiązku opieki nad starym rodzicem. Umieszczenie go w domu starców lub też popularne w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wykupienie mu usługi opiekuńczej społecznej stanowiło symptom nowocześnieści, w której starość z trudem odnajdywała swe miejsce:

Jeżeli babcia nie miała by dzieci, na pewno znalazłby się kąt dla niej u mnie. Wspomniałomyślnie zaproponowali mi każde [z jej dzieci] po tysiąc złotych co miesiąc (w sumie 5 tysięcy) w zamian za to, by babcia została. Nie zgodziłam się, nie chodzi mi o łyżkę stawy dla babci, ale o to, że nie mogę jej zapewnić opieki takiej, jaka jej by się należała. Babcia ma już przecież 66 lat. (...) no i zaczęło się, wszyscy mieli w obronie własnej (żeby tylko nie zabrać matki do siebie) jakieś dawne porachunki. Jedna córka powiedziała, że nie weźmie matki, bo ma małe mieszkanie, a w dodatku babcia nie dała jej pierzyny. Synowa powiedziała, że jak miała małe dzieci, nie chciała ich babcia bawić, a ona teraz nie zwolni się z pracy, żeby pielęgnować teściową. Inny syn stwierdził, że nie ma warunków lokalowych, żeby zabrać matkę, następny, że nie może podejmować żadnych decyzji bez wiedzy żony (...) [Babcia] umarła w domu starców we Wrocławiu (Gałąj 1986, s. 522).

Umieszczanie starych mieszkańców wsi w domach opieki społecznej nie było mimo wszystko częste. Według badań B. Tryfan w latach siedemdziesiątych aż 78% pozostających na wsi rolników powyżej 60. roku życia zamieszkiwało tam z dziećmi (Tryfan 1979, s. 37). Trudne nieraz współżycie wynikające z niełatwego charakteru starzejących się ludzi opisywane było w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zarówno w prasie, jak i pamiętnikach:

Babcia nie anioł, smarknie na środek izby. „Za potrzebą”, jak mówi sama, sześć razy w nocy wstaje, budząc domowników. Innym razem opowie po wsi, że się wnuczek wczoraj z żoną pokłócił i jak ją w złości nazwał, komentując, że już dawno jej się to należało (...) wypominała synowej, że ta w młodości u ludzi służyła, „swego majątku nie miała”. Takim zachowaniem nie zjednuje sobie babcia sympatii domowników – to pewne (GRP 1976, nr 50, s. 3, 7; zob. też *Przyjaciółka* 1974, nr 12, s. 8–9).

Przy upartym usposobieniu i gwałtownym temperamencie obu stron codzienne konflikty niekiedy kończyły się zerwaniem kontaktów lub majątkową sprawą sądową (np. APL, Sąd Powiatowy w Lubartowie [1942] 1950–1967, nr zespołu 887, sygn. C822/55, s. 1–22).

Na szacowaną w końcu lat siedemdziesiątych liczbę 2950 tys. gospodarstw indywidualnych blisko 24% wciąż prowadzone było przez osoby powyżej 60. roku życia, zaś aż 270 tys. z nich (czyli około 40%) nie posiadało następcy (Tryfan 1979, s. 6). W większości przypadków kontakt tych gospodarzy z ich wychowankami był niezwykle rzadki. Przyjeżdżali z miasta po świeże warzywa, owoce, mięso... Czasem by pomóc przy żniwach lub wykopkach, czasem by tylko odwiedzić starzejących się rodziców.

Opuszczone przez młodych „puste gniazda”⁸⁹ od lat siedemdziesiątych stały się symbol industrializacji i urbanizacji. Dramatyczna niekiedy sytuacja przerażonych starością gospodarzy opisywana była często w prasie adresowanej do mieszkańców wsi. Upowszechniane za jej sprawą informacje o oszustwach, wyłudzeniach odpisu ziemi od starych gospodarzy przez dalszych krewnych lub obcych powodowały, że tam, gdzie już wcześniej nie panowały zgodne i oparte na zaufaniu relacje, rosnący wraz ze starzeniem się rodziców (najczęściej wdowców) strach wzmacniał tylko konflikty z dorosłymi i liczącymi na następstwo potomkami (por. np. GRP 1964, nr 81, s. 3, 5; GRP 1973, nr 146, s. 3; GRP 1976, nr 102, s. 3–5).

Nie zapiszę. Boję się. Mało się słyszy o takich przypadkach, kiedy rodzice odpiszą, a potem pozostają bez dachu nad głową i jedzenia. Dopóki mam ziemię w ręku, dopóty jestem coś warta (*Przyjaciółka* 1974, nr 22, s. 8–9).

Czy przyczyny wewnątrzrodzinnych kłótni można jednak wiązać jedynie z przemianami społeczno-politycznymi PRL-u? Niewykluczone, że odbierając rodzicom prawo absolutnego decydowania o przyszłości ich dzieci, uwypukliły one tylko problem, który był obecny w życiu wsi także wcześniej (por. np. Witos 1988, s. 70). Przyczyny tych konfliktów w dużym stopniu powiązane były ze stosunkiem do fizyczności i stojącej często w relacji do starości niedołężności, a także z bardzo powoli zmieniającym się stosunkiem do własności i posiadania (por. rozdział 6). Umożliwione od końca lat sześćdziesiątych⁹⁰ przekazanie gospodarstwa do PFZ w zamian za rentę w wielu przypadkach zapewniało niedołężniącym rodzicom materialne utrzymanie. Bezczyność, sa-

⁸⁹ Przejmując obraz ten pokazywały reportaże prasowe i radiowe (np. APRL. *Pniaki*, 1976, sygn. A 637).

⁹⁰ Ustawa z 24 stycznia 1968 r. dotyczyła dobrowolnego przekazywania państwu gospodarstw w zamian za rentę i przymusowego wykupu przez państwo nieruchomości wchodzących w skład gospodarstwa rolnego (dotyczyć miała przede wszystkim gospodarstw bez następców) (zob. np. Stęпка 1996, s. 243).

motność oraz niewielkie *de facto* uposażenie wiązały się często z dużymi kosztami emocjonalnymi, o których wspominali niektórzy renciści:

Nie wiedziałem, że tak ciężko będę przeżywał rozstanie z ziemią. Chciałbym w miarę sił być przydatny, więc prosiłem naczelnika gminy (...) o wydzierżawienie kawałka łąki. Powiedział, że przepisy nie pozwalają. Widać, nikomu nie jestem potrzebny (GRP 1976, nr 2, s. 1, 3).

6. Higiena i zdrowie, czyli ciało na wsi

W mojej (...) wsi można widzieć popiół, sadzę wyrzucone na drogę jako nieużytek, gnojówka spuszczone na drogę, gazet prawie nikt nie prenumeruje, w domach brudastwo, nikt nie ma pojęcia o bakteriach, studnia, o ile tak ją można nazwać, jedna na kilka domów. Podłogi się w domach rzadko kiedy myje, starci (mądrzejsi) umią na podłogę smarknąć, plunąć itp., wiadra się potem stawia na podłodze, idzie nabiera się nimi wodę we wspólnej studni, rzeczywiście przy tym dno się opłukuje, a kto inny opłuczyny zjada. Nic też dziwnego, że jak wybuchnie choroba, szerzy się po całej wsi (Kersten, Szarota 1968, s. 80).

Ten drastyczny opis wiejskich warunków higienicznych, pochodzący z początku okresu powojennego, napisany został przez jednego z mieszkańców wsi kieleckiej. Niezwykle sugestywnie rysował on obraz towarzyszącego wiejskim mieszkańcom braku higienicznych zwyczajów. Jednak sam fakt jego pojawienia się w końcówce lat czterdziestych świadczył o obserwowanym już w tym czasie zróżnicowaniu higienicznej świadomości wśród jednej i – jak w przypadku cytowanego – niewielkiej społeczności.

Zarysowana przez narratora jego charakteryzująca się dużą świadomością zdrowotną postawa należała wówczas na wsi do rzadkości (Jarosz 1994, s. 46). Reportaże i artykuły prasowe z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych podkreślały bardzo często katastrofalny stan higieny i zdrowia mieszkańców wsi, jego przyczyn upatrując przede wszystkim w zarzucanym chłopom skrajnym zacofaniu i ciemnocie (tamże). Jak jednak pokazują materiały archiwalne, katastrofalny stan warunków sanitarnych w latach czterdziestych, a także i pięćdziesiątych równie mocno naznaczał przestrzeń powojennych miast i osiedli robotniczych⁹¹.

⁹¹ W protokole z posiedzenia Kolegium Ministerstwa Zdrowia z 31 lipca 1957 r. pisano wręcz: „ogólny stan sanitarny jest zły. Toniemy w brudach. Wystarczy przejść się po ulicy, zajrzeć na jakiegokolwiek podwórko albo do jakiegokolwiek sklepu czy urzędu. Wszędzie lub prawie wszędzie panuje niepodzielny brud. Nowe piękne osiedla i domy wkrótce porastają brudem. Nie trzeba chyba udowadniać związku złego stanu sanitarnego obiektów z możliwością rozwoju chorób zakaźnych” (AAN, Ministerstwo Zdrowia, Gabinet Ministra, Wydział prezydialny, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 26–36, protokoły, załączniki 1957, sygn. 1/30. s. 231–232).

Opisywane przez cytowanego niehigieniczne zwyczaje warunkowane były nie tylko mikrobiologiczną niewiedzą i powszechną na wsi powojenną biedą. To również nie brak wyobraźni decydował o opisywanych przez niego zachowaniach. Te ostatnie stanowiły bowiem efekt charakterystycznego sposobu kategoryzowania wiejskiego świata, typowego dla z reguły odizolowanych świadomościowo i przestrzennie wsi rejonów wschodnich. Oparty na odrębnych „środowiskowych” kategoriach, sprzeczny był on z rozwijającym się równocześnie poza wsią dyskursem publicznym (medycznym). W oba te systemy wpisywały się bowiem inne sposoby postrzegania i definiowania ludzkiego ciała – które w konsekwencji decydowały o zróżnicowanym w obu środowiskach sposobie postrzegania fenomenu zdrowia i choroby.

Wiejskie podejście do ciała i własnej cielesności, jako niezwykle ważny aspekt mentalności (światopoglądu), ulegało w drugiej połowie XX w. dość dynamicznej zmianie. Jej zrozumienie i dostrzeżenie nie jest jednak możliwe bez odniesienia go do zespołu zróżnicowanych wyobrażeń i zachowań wiejskich z przełomu XIX i XX w.

6.1. Punkt wyjścia – dawne postrzeganie ciała

Tradycyjne wiejskie postrzeganie ciała i cielesności w dużej mierze zdominowane zostało dwiema nadrzędnymi w hierarchii wiejskiej wartościami, jakie stanowiły praca i religijność. Ciało z racji charakteru wykonywanych czynności stanowiło na wsi od wieków przede wszystkim niezbędne „narzędzie pracy”. Orka, bronowanie, żniwa, młocka, karmienie, czy też dojenie inwentarza, obrządek i tym podobne czynności wymagały w pierwszej kolejności siły i sprawności fizycznej. Niezbędna była także jego odporność na niewygodę, wielogodzinny wysiłek, okresowy głód, chłód czy brud. Zdrowe i sprawne ciało – z racji swej użyteczności – stanowiło warunek *sine qua non* wiejskiej egzystencji. W swej istocie – wyglądzie, działaniu – stanowiło jednak obszar owianej wieloma zakazami tajemnicy.

Ciało jako takie nie było więc przedmiotem refleksji i pielęgnacji. Dbłość o nie ograniczała się wyłącznie do utrzymania go w umożliwiającej pracę sprawności i gotowości. W przypadku chłopów biedniejszych – małorolnych i bezrolnych – wygląd i zewnętrzny stan ciała stanowił kwestię zupełnie drugorzędną. Brak zębów, czy też stanowiący efekt nieużywania mydła i grzebieńnięcia kołtun na głowie – będący według A. Chwalby do drugiej połowy XIX w. „specyfiką polską” (Chwalba 2000, s. 33) – nie stanowił bowiem przeszkody w wykonywaniu gospodarskich prac. W systemie ówczesnych wyobrażeń nie stanowił on zresztą wyłącznie elementu wyglądu zewnętrznego, lecz utoż-

samiany był z objawem toczącej ciało groźnej choroby. Urodzona w 1920 r. mieszkanka wsi rzeszowskiej wspominała:

Moje lata dzieciinne najbardziej utkwiły mi w pamięci, może dlatego, że byłam ciągle głodna, bosa, źle odziana, zawszona (...) gdy na głowie zrobił mi się kołtun, babka nie dała obciąć, bo się gościec sprzeciwi i zrobi ze mnie kalekę. Dopiero nauczycielka zmusiła ich, żeby obcięli włosy i umyli głowę (Tryfan 1975, s. 212–213)⁹².

Pielęgnacja lub zainteresowanie własnym ciałem, przekraczające ograniczoną do utrzymania stanu jego używalności społeczną normę, nie mieściło się bowiem często w wyobraźni i światopoglądzie chłopów końca XIX i początków XX w. Przeniknięte kategoriami religijno-magicznymi ówczesne chłopskie widzenie świata wszelkie sprawy związane z ciałem i seksualnością obejmowało bowiem ścisłym tabu (Mędrzecki 2005, s. 115; zob. też <<http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/medrzecki.pdf>>). Przekraczanie, czy też łamanie go, podobnie jak w przypadku każdego innego tabu, odbierane było przez otoczenie z dużą podejrzliwością i zaniepokojeniem.

Choroba rozumiana była przede wszystkim jako niesprawność ciała do wykonywania codziennych prac, dyskwalifikująca z tej racji swą ofiarę z zakresu zwyczajowych obowiązków wiejskich. Niemożność pracy, a więc nie-praca, obniżała natychmiast status danej jednostki w systemie życia rodzinnego i społecznego. Tym samym też warunkowana chorobą gospodarska bezużyteczność stanowiła w ówczesnym systemie wartości największą hańbę i wstyd. Ten ostatni dodatkowo wzmacniało przekonanie o zewnętrznej i zwykle zasłużonej przez jednostkę lub jej bliskich przyczynowości chorobowej niesprawności.

W wypracowanym przez pokolenia wiejskim światopoglądzie przyczyn choroby upatrywano w kontakcie człowieka z „innym przedmiotem lub zjawiskiem, które uznano za nieczyste lub objęte tabu” (czary, istoty demoniczne, działania magiczne itp.). Choroba utożsamiana z mocą magiczną lub ponadludzką – jak twierdzą badacze kultury wsi – zawsze posiadała bowiem swoją przyczynę i znaczenie (Kowalski 2007, s. 12). Mogła być

znakiem gniewu bóstwa bądź potwierdzeniem niezwykłego „upodobania sobie chorego” (...) [mogła być] dziełem złych demonów (czy też czarów), efektem szkodzącego działania wymierzonego przeciw konkretnemu człowiekowi bądź znakiem szczególnym wartości przez niego reprezentowanych (tamże, s. 55).

⁹² Kołtun zwany był też goźdzcem, gwoźdźcem lub pliką. Wierzono, że mieszkający w nim choroby, najczęściej dziewięć, a jego obcięcie powodowało, że atakowały nosiciela. Skręcenie się kołtuna było procesem długim i baczono, by przebiegało bez przeszkód, włosy polewano dla ułatwienia skręcania różnymi lepкими miksturami i gdy się ostatecznie uformował, zniknęły wszelkie dolegliwości (zob. np. S. Mancewicz, *Przeczytałem w... Kołtun w medycynie ludowej*, <<http://miasta.gazeta.pl/krakow/1,42699,2266009.html>>).

W takim „tradycyjnym” czy magiczno-religijnym, znamionym dla społeczności niewykształconych ujęciu rzeczywistości nie była więc ona konsekwencją stylu i jakości życia, i wobec tego nie była też powiązana w żaden sposób z codziennym świadomym zanieczyszczaniem i niemyciem ciała. Jej pojawienie się wiązano bowiem z zewnętrzną siłą bądź konkretnym i intencjonalnym działaniem. Tak uproszczona koncepcja choroby odcinała więc jej przyczyny od ciała, ale niekoniecznie już od związanych z cielesnością (i tabu) norm społecznych.

Myślenie to, wpisując się w treść tabuizującej ciało „biblii ludowej”, przekazywane było z pokolenia na pokolenie, funkcjonując następnie w sferze oczywistości i spontanicznych reakcji⁹³. Utrudniało też w początkach XX w. wielu niepiśmiennym i niewykształconym często mieszkańcom wsi zrozumienie znaczenia warunków sanitarnych (np. tzw. słowojek)⁹⁴ propagowanych przez działaczy higienizacji, tak samo jak i znaczenia roli codziennej dbałości o ciało. Idea czysto cielesnie i biologicznie pojętej higieny i ochrony ciała rzadko bowiem trafiała do przekonania ówczesnych wiejskich umysłów.

Utożsamianie choroby z fatum bądź grzechem i karą nie oznaczało jednak, iż nie wykształcono odpowiadających im sposobów przeciwdziałania oraz że nie stworzono wpisującej się w wiejski światopogląd alternatywnie pojętej „higieny”. Jeśli bowiem przyjmujemy, iż jej nadrzędną rolą jest zapobieganie problemom zdrowotnym, to w dużym stopniu przejawy takich zachowań dostrzeżemy także w wielu tradycyjnych praktykach wiejskich, na które składał się opisywany przez antropologów zespół magiczno-rytualnych zabiegów ochronnych (apotropeicznych). Zabiegi te, wpisując się w funkcjonujący na wsi zespół przekonań, były czynnościami chroniącymi i zabezpieczającymi ciało (i duszę) przed wpływem i mocą sił mogących w przekonaniu ich wykonawców wywołać chorobę lub nieszczęście. Na swój magiczno-rytualny sposób stanowiły one zespół praktyk profilaktycznych i prozdrowotnych.

6.2. Nowa wiedza i nowe zwyczaje, czyli ścieranie się różnych mentalności

Tak zarysowane kategorie wiejskiego myślenia o ciele, zdrowiu i chorobie już w drugiej połowie XIX w. ulegały okresowemu lub sytuacyjnemu zderzaniu się z bardziej zmedyalizowanym, choć również powoli rozwijającym

⁹³ Doskonale takie funkcjonowanie opisuje Piotr Lachman: „Zakazy tabu są pozbawione wszelkiego uzasadnienia; są niewiadomego pochodzenia; dla nas niepojęte, dla tych jednakże, którzy są pod ich władzą, są czymś oczywistym. W tabu nie trzeba wierzyć, aby je przestrzegać” (Lachman 2005, s. 28).

⁹⁴ Słowjok – rodzaj ubikacji, zwykle niewielka od wewnątrz zamykana budka wolnostojąca.

się w miastach i środowiskach zamożnych myśleniem. Korzystanie z fachowej medycznej pomocy wciąż jeszcze w początkach XX w. należało na wsi do rzadkości, ale – co należy podkreślić – sytuacja w dużym stopniu była zróżnicowana regionalnie. Najlepiej przedstawiała się ona na ziemiach zachodnich (Wielkopolska, Pomorze), gdzie wraz z początkiem XX w. tworzone terenowe stacje sanitarne, które swym zakresem i działalnością obejmowały także tereny wiejskie (Kosiński, Jarosz 1995, s. 170). W pozostałych obszarach mieszkańcy wsi po pomoc lekarza zwracali się rzadko i jeśli już, to zwykle w sytuacjach ostatecznych, a więc gdy swą bezradność uznawały największe lokalne, znachorskie „autorytety”⁹⁵. Zbyt późna interwencja lekarska, pomimo podejmowanych prób, najczęściej kończyła się zgonem chorego. W przekonaniu mieszkańców to jednak często nie ta zwłoka, a podawane przez lekarza „trujące proszki” i „niewłaściwe działania” były uznawane za główną przyczynę śmierci. Smutne doświadczenia kontaktu z instytucją szpitala i obwinianie lekarzy nie sprzyjały zmianie wiejskiego nastawienia do kwestii medycznie pojętego zdrowia i ciała. Zjawisko to dostrzegane było wciąż silnie w latach II RP.

Odgórnie działania zapoczątkowane w tym czasie za sprawą działaczy ruchu higienizacyjnego oraz Ministerstwa Zdrowia Publicznego, na czele którego stał dr Witold Chodźko, wyznaczać miały drogę wypracowywania nowego modelu zdrowotnej opieki wiejskiej. Powołane w latach trzydziestych ośrodki zdrowia stanowić miały

instytucję medyczną w okręgu sanitarnym, zajmującą się nie tylko profilaktyką i kwestiami ściśle sanitarnymi, ale również lecnictwem, którego niezbędność dostrzegano w społecznościach wiejskich (Kosiński, Jarosz 1995, s. 166).

Chociaż powstały liczne ośrodki zdrowia i poradnie przeciwgruźlicze, przeciwjaglicze i przeciwweneryczne, to jednak wciąż stanowiły one kroplę w morzu wiejskich potrzeb. W niewielkim tylko stopniu zmieniały bowiem stan wiejskich obejść i wiejskiego podejścia do ciała. Próba narzucanego odgórnie znaczenia pojęć czystości, brudu i higieny, pomimo wysiłków, nie trafiała szybko do przekonania i mentalności ówczesnej ludności wiejskiej. Nie zgadzała się ona wciąż z opisanym wyżej niezwykle opornym wobec zmiany sposobem myślenia i wyobraźnią. Brak zrozumienia celowości wprowadzanych zmian sprawiał, że narzucane odgórnie modernizacje – jak choćby nakaz stawiania ustępów (słynnych sławojek) – kojarzyły się chłopom wyłącznie z przymusem zewnętrznym. Bardzo znamienne zjawisko to opisywał w swym pamiętniku

⁹⁵ Dążenia do wypracowania modelu opieki zdrowotnej na wsi sięgają XVIII i XIX w. W okresie rozbiorów problem ten również był dostrzegany, jednak zastosowane rozwiązania i eksperymenty w postaci tzw. medycyny ziemskiej w Królestwie Polskim czy stacji sanitarnych w Prusach nie były wystarczające (Kosiński, Jarosz 1995, s. 162–164).

jeden z głównych międzywojennych inicjatorów poprawy sytuacji sanitarnej na wsi – Felicjan Sławoj-Składkowski:

Wracalem w pogodny wieczór majowy ze starostą powiatu ciechanowskiego (...). Starosta podszedł do gospodarza i po paru chwilach przyciszonej rozmowy doszło do mnie: – Aże z samy Warsiawy jechoł oglądać mój wychodek? (...) Po dłuższych pertraktacjach gospodarz wszedł do chaty, skąd wrócił wkrótce z lampą kuchenną, i przywitawszy się ze mną, poprowadził nas błotnistą ścieżką do sławojki. Przed drzwiami oddał do trzymania lampę starości, a sam wyjął z kieszeni marynarki dłuto i młotek i począł podważać zabite dużym gwoździem drzwi. Gdyśmy wyrazili nasze zdziwienie z tego powodu, gospodarz, otwierając wejście, powiedział spokojnie: Dzieckom we szkole przewrócili we łbie i nie chcą już chodźć za sto-dolę ino s... we wychodku. A tu musi być czysto dla komisji. Takem zabił goź-dziem i mom spokój (<<http://www.rp.pl/artykul/55362,239924.html>>).

Dla opisywanego wyżej chłopca cel budowy wyizolowanego i oddalonego od gospodarskiego podwórza wychodka pozostawał więc nieznany lub też trudny do zrozumienia. W jego światopoglądzie i wyobraźni wciąż jeszcze nie mieściło się bowiem celowe budowanie i wyodrębnianie pomieszczenia służącego załatwianiu potrzeb fizjologicznych. Ekskrementy jako sfera tabu wiązały się bowiem z przestrzenią ułożoną poza „granicami” domostwa i podwórza. Nie były jak w przypadku sławojek częścią utrzymywanego we względnie dobrym stanie systemu gospodarskich zabudowań.

Sławojki, służące w zamyśle ich propagatorów poprawie stanu higieny i ograniczeniu rozprzestrzeniania się chorób zakaźnych, nie były w takich samych kategoriach rozumiane przez ówczesną ludność wiejską. Długo jeszcze potem nie były też tolerowane przez niewykształconych i żyjących na co dzień w bardzo ubogich warunkach mieszkańców wsi.

Narzucane odgórnie w latach trzydziestych nowe pojęcie czystości i brudu w życiu codziennym przedwojennego mieszkańca wsi (zwłaszcza wschodniej) bardzo powoli trafiało do jego przekonania. Lubelscy bądź krakowscy chłopci, pracując w oborze, chlewie, na polu lub zwyczajnie na podwórzu, od pokoleń stale stykali się przecież z kurzem, brudem, błotem, nieczystościami. Mieszkając jednocześnie z całą wielopokoleniową rodziną w jedno- lub dwuizbowych domach, nierzadko z polepą, w bezpośrednim sąsiedztwie inwentarza, bez elektryczności, a tym bardziej bieżącej wody, wykształcili też warunkowany horyzontem ich wiedzy mniej wymagający kanon czystości i porządku.

6.2.1. Medykalizacja życia i dyskursu publicznego

Na przemiany w myśleniu o ciele, zdrowiu i chorobie po II wojnie światowej pod wieloma względami wpływała też działalność państwa. Poprawa wa-

runków higieniczno-zdrowotnych wsi i walka z opisywaną w kategoriach zafociania i ciemnoty wiejską mentalnością oraz wynikającym z niej stosunkiem do ciała stanowiły jeden z ważniejszych ideologicznych i propagandowych celów polityki lat pięćdziesiątych. Zawierały się one choćby w prowadzonej na masową skalę akcji walki ze znachorami, zabobonami i tzw. babkami, trudniącymi się na wsi odbieraniem porodów (zob. np. *Służba Zdrowia* 1954). Tworzone od końca lat czterdziestych w obrębie gmin szpitale, ośrodki zdrowia, izby porodowe i poradnie miały zapierać przestrzeń zarezerwowaną wcześniej zwykle dla miejscowych uzdrowiaczy i domorosłych położnych. I choć, jak wskazują materiały źródłowe, w drugiej połowie lat pięćdziesiątych korzystanie z bezpłatnych dla ciężarnych kobiet usług izb porodowych stawało się coraz bardziej powszechne, to jednak w przypadku większości wsi indywidualnych w dalszym ciągu kontakt z lekarzem i szpitalem był stosunkowo rzadki.

Wynikało to z wielu przyczyn, wśród których brak zaufania do lekarzy był tylko jednym z – wcale nie najważniejszych – aspektów. Niezwykle ważnym w okresie powojennym utrudnieniem w korzystaniu z lecznictwa państwowego był fakt, iż gwarantowana pracownikom rolnictwa uspołecznionego i państwowego bezpłatna opieka lekarska nie obejmowała (do 1972 r.) rolników indywidualnych. Wbrew normom deontologicznym zawodów medycznych stawała się ona narzędziem polityki kolektywizacyjnej wsi.

(...) w walce o przebudowę socjalistyczną wsi powinna brać czynny udział i służba zdrowia, otaczając opieką przede wszystkim wieś uspołecznioną (...) Stworzenie odpowiednich warunków sanitarnych w gospodarstwie zespołowym ma – pisał w 1953 r. na łamach „Zdrowia Publicznego” M. Heybowicz – „w obecnej dobie walk o socjalizację wsi nie tylko zdrowotne, ale i polityczne znaczenie” (Kosiński, Jarosz 1995, s. 169).

I rzeczywiście, jak pokazałam w rozdziale dotyczącym polityki i tworzenia spółdzielni produkcyjnych – w latach pięćdziesiątych motyw bezpłatnej opieki i leczenia stanowił niekiedy czynnik decydujący o akcesie chłopca do gospodarstwa kolektywnego. Takie postawy świadczyły już jednak o rosnącym zaufaniu chorego do leczenia medycznego. Świadczyły też – logicznie rzecz biorąc – o dokonującej się przemianie w opisywanym wcześniej podejściu.

Kolejną szczególnie często pojawiającą się w materiałach z posiedzeń kolegiów ministerstwa przyczyną zaniedbań stanu zdrowia wiejskich mieszkańców wsi była trudno dostępna infrastruktura medyczna. W protokołach z lat pięćdziesiątych czytamy:

Odległość gospodarstw uspołecznionych od najbliższych placówek Służby Zdrowia jest jeszcze zbyt duża. Np. w pow. chełmskim wynosi przeciętnie 10 km. W lubelskim 7 km. W hrubieszowskim waha się w granicach do 17 km. W biłgo-

rajskim dla Spółdzielni Produkcyjnej Zamch (?) dochodzi do 20 km (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 34–47, protokoły, załączniki, 1953, sygn. 1/12, s. 110).

Podział łóżek nie jest równomierny na terenie województwa, gdyż w Lublinie np. na 120 000 ludności wypada 1 łóżko na 80 osób, zaś na terenie powiatów średnio 1 łóżko wypada na 1263 osoby (tamże, s. 106).

Drugim poważnym problemem organizacji lecznictwa wiejskiego był brak środków lokomocji dla lekarzy, szybko zniechęcających się tym samym do trudnej pracy w terenie (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 21–30, protokoły, załączniki, 1955, sygn. 1/21, s. 41–42).

Brak wyspecjalizowanej kadry lekarskiej generował kolejne problemy:

Wieś jest całkowicie pozbawiona lecznictwa, gdyż rezydujący w ośrodkach wiejskich felcher daje tylko fikcję leczenia (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 39–43, protokoły, załączniki, 1955: Protokół z posiedzenia Kolegium Ministerstwa Zdrowia w dniu 25 listopada 1955 r. w Szczecinie. Wypowiedź Dr. Knapika, Dyrektora Szpitala Powiatowego w Stargardzie, sygn. 1/23, s. 70).

(...) co prawda posiadamy już na wsi 100 punktów felcherskich, 39 ośrodków zdrowia, 50 izb porodowych – ale jednocześnie trzeba stwierdzić, że tylko 8 ośrodków zdrowia posiada obsadę lekarską, niedostateczna jest obsada położnych w izbach porodowych i punktach położniczych. Nadzór fachowy nad punktami zdrowia powinny sprawować zakłady wyższego typu, tj. przychodnie i ośrodki zdrowia posiadające obsadę lekarską. Jednak patronaż nad placówkami wiejskimi często jest fikcją. Tylko w powiecie Gryfice i Dębno widzimy pewne realne wyniki w tym względzie. Mamy na wsi punkty felcherskie, do których przez rok i dłużej nie zagląda lekarz. Obecnie pracuje na wsi, a właściwie w małych miasteczkach, tylko 7 lekarzy (AAN, Ministerstwo Zdrowia, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 39–43, protokoły załączniki, 1955: Referat – Służba zdrowia w województwie szczecińskim, Mikołaj Mucha, Kierownik Wydziału Zdrowia Prezydium WRN w Szczecinie, sygn. 1/23, s. 92–93).

W obliczu tak zarysowanej sytuacji niewykluczone zatem, że opisywana w prasie medycznej lat pięćdziesiątych – prowadzona zwłaszcza na wschodzie kraju – walka z „plagą wiejskich znachorów” nie wynikała tylko i wyłącznie z mentalności wiejskiej oraz wiary w wyższą skuteczność praktyk znachorskich skutkującej brakiem zaufania do lecznictwa państwowego. Z dostępnych materiałów wynika też, iż odmienne co do kwestii leczenia zdania dzieliły niekiedy bliskich członków jednej rodziny:

Gdy siostra zachorowała, matka zawyrokowała, że dziecko jest chore na „prze-strach” i trzeba je zawieźć do Serwina. Ojciec – zwolennik rzetelnej wiedzy – zde-

cydował, żeby dziecko zawieźć do prawdziwego lekarza w powiecie. Rodzice pokłócili się siarczyscie. Wola matki zawsze była silniejsza... (Chałasiński 1969, s. 138).

Jak zauważał jeden z aktywniejszych w latach pięćdziesiątych lekarzy wiejskich województwa lubelskiego:

Musimy jako lekarze zwrócić uwagę na znachorstwo. Wieś obfituje w znachorstwo, ale częściowo jesteśmy sami temu winni. Dlaczego? Może niewyczerpująco załatwiamy chorego, może słaba jest propaganda nasza żywym słowem i dlatego zapędzamy tych ludzi do znachora. Może nasza praca dzięki propagandowemu załatwianiu nie przynosi skutków w działaniu, a przynajmniej psychicznie nie przynosi żadnego wpływu. I dlatego ci ludzie trafiają do znachorów (...) Często leczy i organista, który był sanitariuszem 2 miesiące w szpitalu, to również jest znachor, może uprzywilejowany (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Narady aktywu pracowników służby zdrowia w Ministerstwie i terenie, protokoły, stenogramy, korespondencje, 1953, s. 251–252).

Faktem jest, że w niektórych rejonach ziem wschodnich trzymano się o wiele dłużej dawnych sposobów leczenia i zaprzeczających zasadom higieny sposobów traktowania ciała (co często pozostawało w bezpośrednim związku). Nie musiało to jednak oznaczać, iż czyniono to wyłącznie z przekonania. Nie zapominajmy, że lata czterdzieste i pięćdziesiąte były przecież także okresem rosnących zachorowań na śmiertelne choroby zakaźne (np. błonica, gruźlica, choroby weneryczne, choroba Heinego–Medina), wobec których, do czasu wprowadzenia skutecznej i obowiązkowej szczepionki, bezradna lub nie w pełni pomocna pozostawała także sama medycyna (choroba Heinego–Medina, błonica) (por. np. Kostrzewski 1964; 1973). Warto też pamiętać, że zarówno w tym czasie, jak i później poziom wiedzy i skuteczności wiejskich lekarzy również pozostawał dyskusyjny.

W rejonach wschodnich, gdzie liczba zasiedlonych chłopów była większa, wobec rosnącej w dobie tworzenia spółdzielni produkcyjnych nieufności do „obcych” motyw większego zaufania do wywodzącego się z grona „swoich” lub mieszkającego w sąsiedniej wsi uzdrowiciela tym bardziej nie dziwił. Wyjaśniał on przecież i traktował przyczyny bólu i choroby w znany od wieków sposób, posługując się też znanym zestawem pojęć. Jak pokazują materiały, w latach pięćdziesiątych świadomi byli tego także ówcześni lekarze. Niezwykle interesujący pod tym względem był przykład lekarza medycyny, który znając takie właśnie realia podlubelskiej wsi lat pięćdziesiątych, pod fałszywym nazwiskiem podjął się zmodyfikowanej praktyki lekarskiej.

Zupełnie inaczej podszedł do ludzi dr Trześniewski. Osiadł w najdalszej wiosce między Lipniakami a Szczuchniami i zaczął udawać znachora. Do dyplomu lekarskiego nie przyznawał się. Stosował racjonalną terapię, ale w pewnej znachorskiej

modyfikacji. Zapisaną miksturkę trzeba było koniecznie mieszać na pół ze święconą wodą i pić trzy razy dziennie drewnianą łyżką. Proszki musiały być rozpuszczone w źródlanej wodzie, pobranej z leśnego źródłu przy pełni księżyca. Aby postawić człowieka na nogi, należało zarządzić kurę o północy, cały dzień gotować na glinianym garnku, a po zachodzie słońca karmić nią chorego. Szybko rozeszła się sława o dobrym doktorze, a po kilku miesiącach leczyła się u niego połowa województwa. Coś tam się jednak nie podobało milicji [!], zaczęły się pretensje: znachor się ujawnił, powiedział, kim jest, i zwinął żagle (Chałasiński 1969, s. 144).

W latach pięćdziesiątych medykalizującą i higienizującą wiejską codzienność rolę odgrywać miały także powstałe w 1954 r. – na fali masowej (epidemicznej) zachorowalności na choroby zakaźne i przewlekłe – państwowe inspektoraty sanitarne (PIS)⁹⁶. Działając przy jednostkach administracji lokalnej (GRN) oraz posiadając gwarantowane im w dekrete prawo do sankcji karnych, pełnić miały one funkcje nadzorowania procesu odgórnej poprawy stanu sanitarnego wiejskich przestrzeni.

Wymuszone tak pojętymi działaniami większe zaangażowane lokalnych władz nie zawsze jednak osiągało swe cele:

Tutaj była komisja sanitarno-porządkowa, ale rychło zaprzestała swej działalności. Dlaczego? Odpowiedzi daje przewodniczący GRN, Paweł P. „To niewdzięczna praca. Trzeba się chłopom narażać. Warunki antysanitarne są prawie u każdego. Każdemu więc należałoby się sypnąć karę. Gdyby mnie tak kazano chodzić do ludzi i zwracać uwagę, że gnojownik jest za blisko studni, gdzie indziej ustęp niehigienicznie utrzymany, zaraz bym się zrzekł urzędowania” (GRP 1958, nr 31, s. 7).

Wspierana urzędowym obowiązkiem działalność higienizacyjna, jak pokazywał powyższy fragment, pozostawiała często wiele do życzenia. Stanowiła ona jednak ważny element sprzyjający odradzaniu się zapoczątkowanego w okresie międzywojennym ruchu higienizacyjnego. Tworzyli go teraz bardziej aktywni działacze powstających powoli (od 1956 r.) na wsi kółek rolniczych oraz członkinie współpracujących z nimi KGW. Te ostatnie – w atmosferze sprzyjającej im propagandy czynów i akcji społecznych – organizując rozmaite pogadanki, spotkania, a także konkursy na najczystsza wieś, najpiękniejszy ogród, kursy pielęgnacji niemowląt, gotowania, odgrywały istotną rolę w stopniowym podnoszeniu poziomu higieny i wyglądu wsi. Wymagało to jednak zawsze obecności zaangażowanego w sprawę działacza – lidera. Jego brak lub odejście wielokrotnie obnażało niestety prawdziwą i obojętną wobec higienizacji postawę wiejskiej społeczności. Bardzo znamienity przykład tego mecha-

⁹⁶ Państwowe inspektoraty sanitarne powołane zostały dekretem z 14 sierpnia 1954 r. (Dz.U. Nr 37, poz. 160); zob. też Rozporządzenie Rady Ministrów z 14 sierpnia 1954 r. w sprawie szczegółowego zakresu działania oraz zasad i trybu postępowania państwowych inspektorów sanitarnych (Dz.U. Nr 37, poz. 161).

zmu działania w swym reportażu *Siedliszcze* z 1960 r. pokazała na przykładzie podlubelskiej wsi K. Gryczelowska⁹⁷. Kilkuletnia obecność i działalność wykształconego i charyzmatycznego dr. Aleksandra Bałasa, w sprzyjających przebudowie latach pięćdziesiątych, skutkowała tam budową szpitala, izby porodowej, basenu, domu sportowca i boiska. Jak pokazują odnalezione materiały, prowadzona przez niego działalność wymagała cierpliwości i uporu w przekonywaniu wiejskiej społeczności:

Książd sprzedał [?] kościół, plebania była zbyt duża, więc zrobiliśmy szpital na 16 łóżek. Do szpitala ludzie szli bardzo niechętnie, nie wierzyli w lekarzy i możliwość wyleczenia z tej choroby, która szalała ogromnie na terenie tej gminy. (...) pierwszy chory zjawił się po trzech tygodniach, jak zaznaczyłem z trudem – dopiero później szpital się zappełnił (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Narady aktywu pracowników służby zdrowia w Ministerstwie i terenie, protokoły, stenogramy, korespondencje, 1953, s. 247).

Jeżeli chodzi o dalszą sprawę, to chciałem poruszyć, że nasza propaganda w kierunku zwalczania chorób zakaźnych na wsi nie idzie po drodze racjonalnej. Otóż opieraliśmy się dotąd na propagandzie broszurowej i plakatowej. Żywe słowo było u nas właściwe na trzecim planie. Co się okazało? Co powiedziały na to głosy z terenu? Otóż szereg ludzi nie jest zupełnie przygotowany do zrozumienia chorób, a po przeczytaniu broszury wyszukuje choroby u siebie. Tak było. Kilkudziesięciu pacjentów przychodziło do lekarza i męczyli go, aby byli leczeni od chorób wenerycznych i mimo wszelkich tłumaczeń lekarza – pacjenci nie wierzyli w to (tamże, s. 250).

Nagrany w cztery lata po odejściu dr. Bałasa reportaż pokazywał, że zapoczątkowana przez społecznika i lekarza zmiana, choć zauważana w postawach, wciąż jeszcze wymagała czasu i internalizacji. Mimo że większość ośrodków i miejsc sprzyjających poprawie stanu zdrowia wybudowanych zostało w Siedliszczach w „czynie społecznym”, to przez miejscową społeczność nie były traktowane w kategoriach własności wspólnej. Ich powolna dewastacja

⁹⁷ Reportaż K. Gryczelowskiej pokazuje dwa krańcowo odmienne obrazy miejscowości: dawny, związany z pobytami i działalnością dr. Aleksandra Bałasa, przywołany we fragmentach Polskiej Kroniki Filmowej z 1954 r., oraz z 1960 r. – ukazujący wyraźne zaniedbanie stworzonych przez lekarza obiektów (nowoczesnej izby porodowej, basenu, boiska sportowego, szpitala, łaźni wiejskiej), które po odejściu charyzmatycznego społecznika popadać zaczęły w ruinę. Jak wskazuje w opisie płyty Polskie Wydawnictwo Audiowizualne: „(...) po obejrzeniu filmu dr Bałas zapisał w swoim dzienniku: «z ogromną przykrością oglądałem uchwycone przez kamerę miejsca, gdzie niegdyś zbierali się chłopcy, a teraz leżały połamane stoły i krzesła. Wyłamane drzwi, pourywane klamki, niszczone od lat baseny...»” (zob. Polska Szkoła Dokumentu: Krystyna Gryczelowska, Polskie Wydawnictwo Audiowizualne). W *Pamiętnikach lekarzy* Aleksander Bałas dodawał jednak, że przyczyny zaniedbań wynikały nie tylko z charakterystycznego stosunku mieszkańców, ale również z braków środków finansowych na utrzymanie powstałych w latach pięćdziesiątych obiektów (por. *Pamiętniki lekarzy*, 1968, s. 853–854).

świadczyła również o tym, iż jako miejsca dbałości o ciało i zdrowie nie znajdowały one tam jeszcze pełnego zrozumienia.

Duże znaczenie w tym czasie miały także wprowadzane w latach pięćdziesiątych i obejmujące wieś obowiązkowe szczepienia przeciwko stanowiącym wówczas istotne zagrożenie chorobom zakaźnym. Pokonywanie społecznego lęku przed szczepionką nie było jednak sprawą łatwą. Na łamach ówczesnych gazet lekarskich wielokrotnie pojawiały się opisy ukazujące niezwykle powolny i trudny proces przekonywania się ludności wiejskiej do tego rodzaju profilaktyki zdrowotnej (zob. np. *Służba Zdrowia* 1954, nr 19).

Przez oświatę sanitarną staramy się uświadomić szerokie masy ludności o znaczeniu szczepień ochronnych. Musimy jednak stwierdzić, że dotychczas nie wszyscy zrozumieli znaczenie szczepień ochronnych i w akcjach szczepiennych natrafiamy niejednokrotnie na duże opory i uchylania się od szczepień. Np. traktorzyści w Machnowie odmówili poddania się szczepieniom przeciwko durowi brzuszному, mówiąc, że wolą zapłacić karę grzywny. Władze administracyjne na szczeblu miejskim i gminnym nie wykazują dostatecznego zainteresowania tym zagadnieniem i nie współpracują ze służbą zdrowia, przez co plany szczepień realizowane są w 75% (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 34–47, protokoły, załączniki, 1953, sygn. 1/12, s. 118).

Niepowodzenia w pracy szczepiennej na wsi były wywołane brakiem zainteresowania tą sprawą Gromadzkich Rad Narodowych, które nie dostarczały pielęgniarkom jadącym na wieś środków lokomocji, nie zawiadamiały ludności o terminie szczepienia, nie przygotowywały lokalu do szczepień. Zdarzały się wypadki, że pielęgniarka zmuszona była wędrować kilka lub kilkanaście kilometrów piechotą do odległej wsi wraz z całym wyposażeniem do szczepień i kartoteką. Czasem musiała na własną rękę starać się o przygotowanie lokalu, opał, nocleg itp., np. w woj. kieleckim, łódzkim, gdańskim, olsztyńskim, rzeszowskim, bydgoskim, lub szczepiła część dzieci w domu. Toteż, aby uniknąć tego w przyszłości, pielęgniarki wołały wzywać ludność z odległych wsi do stałych punktów szczepień, czasem z odległości do 15 i więcej km (...). Zrozumiałym jest, że frekwencja do szczepień z tych miejscowości była bardzo niska (AAN, Ministerstwo Zdrowia 1944–1960, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 1–9, protokoły, załączniki, 1956, sygn. 1/24, s. 314–315).

Czynnikiem, który silnie wpłynął na nowe postawy zdrowotne, była także zapoczątkowana w drugiej połowie lat pięćdziesiątych na wsi akcja zapobiegania i uświadamiania ryzyka zachorowalności na choroby weneryczne oraz zbierającej wówczas na wsi duże żniwo gruźlicę⁹⁸. Jej zbyt późne na ogół wy-

⁹⁸ O trudnościach w przebiegu akcji oświatowo-sanitarnych wspominał w 1957 r. kierownik wydziału zdrowia PWRN w Białymstoku – dr Leontiusz Makarewicz: „Od 4-ch lat organizowane są systematycznie na wsi zebrania gromadkie poświęcone zagadnieniom sanitarnym. Kolorportaż wydawnictw oświatowo-sanitarnych, na terenie zakładów służby zdrowia, niestety często

krywanie, związane z charakterystycznym dla środowiska podejściem do ciała, skutkowało na ogół wysoką śmiertelnością chorych:

Rok 1952, jak każdy ciężki. Z trudem dźwigamy obowiązki. Ja czuję się nie najlepiej. Wspominałam o tym mężowi, ale ten tylko mruknął, że dopóki się chodzi, to trzeba pracować (...) piękny sierpniowy dzień, niedziela, wyszłam do sadu po jabłka, krótki, ostry kaszel – jeden atak, drugi i pełne usta krwi. W domu popłoch, ojciec skoczył na rower i pojechał trzy kilometry po lekarza. Przyjechał, zimne okłady na piersi i plecy, jakiś zastrzyk i leżę. Wiem dokładnie, że to gruźlica (...) (Gałąj 1986, s. 325).

Umożliwione w 1959 r. rolnikom indywidualnym bezpłatne, sanatoryjne leczenie gruźlicy⁹⁹, w parze z pogadankami i wykładami oraz bolesnymi doświadczeniami, powoli wpływało na zmianę codziennych nawyków i zachowań. Jak pokazują badania Instytutu Medycyny Pracy i Higieny Wsi z lat sześćdziesiątych, był to proces nadal niezwykle powolny.

Społeczny lęk przed gruźlicą, pomimo że utrwałał wybiórcze, profilaktyczne zachowania, nie oznaczał jednak poprawy stanu wiedzy dotyczącej sposobów i skutków rozprzestrzeniania się oraz zapobiegania innym, mniej groźnym chorobom zakaźnym. W dalszym ciągu bowiem w wielu rejonach wiedza o konsekwencjach rozmaitych, przewlekłych chorób była na wsi zbyt mała, skutkując na ogół długotrwałym „samoleczeniem” i zbyt późnym zgłaszaniem się chorych do ośrodków zdrowia (Tuszkiewicz 1968). Jak pokażę w jednej z kolejnych części rozdziału, niska wiedza była tylko jednym z powodów tej sytuacji. Drugim, niezwykle ważnym był bowiem charakterystyczny stosunek mieszkańców wsi do ciała, które długo jeszcze traktowane było na wsi w kategoriach narzędzia pracy.

W przemianach stosunku do ciała i jego higieny ważną rolę odgrywała także docierająca na wieś prasa, podejmująca dość często kwestie związane z pielęgnacją ciała i żywieniem (np. GRP 1958, nr 39, s. 11; GRP 1958, nr 148, s. 5). Wiara w przekaz medialny niekiedy jednak oddziaływała negatywnie. Jak donosił w 1958 r. członek Powiatowej Stacji Sanitarno-Epidemiologicznej w Międzyrzeczu:

niedoceniany przez nasze zakłady i nienależycie prowadzony, rzutniki i przezroczka o tematyce oświatowo-sanitarnej oraz tablice pogładowe, które jako forma wizualna wzmagają zainteresowanie i łatwiejsze zrozumienie przez ludność zagadnień higieniczno-sanitarnych. Wykorzystuje się również kina do wyświetlania filmów oświatowo-sanitarnych (...)” (zob. AAN, Ministerstwo Zdrowia, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 37–43, protokoły, załączniki, 1957, sygn. 1/31, s. 388).

⁹⁹ Bezpłatność świadczeń profilaktyczno-leczniczych i sanatoryjnych wprowadzono dopiero ustawą z 22 kwietnia 1959 r. o zwalczaniu gruźlicy (Dz.U. Nr 27, poz. 170) (zob. Kosiński 1987, s. 102).

W akcji szczepień, która przebiega i tak dość trudno, stwierdza się, że prasa podaje artykuły o szkodliwości szczepień, które zniechęcają jeszcze bardziej społeczeństwo (AAN, Ministerstwo Zdrowia, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 1–10, protokoły, załączniki, 1958, sygn. 1/33, s. 2).

Z reguły jednak porady związane z pielęgnacją i higieną stopniowo wypróbowywane były przez młode matki i dziewczęta. Jak pokazują prowadzone w połowie lat pięćdziesiątych badania, stan zdrowia mieszkańców wsi wciąż był bardzo zły. Na uwzględnionej w badaniu próbie kilku tysięcy mieszkańców wsi wykazano, że krzywica w 1956 r. dotykała blisko 83% dzieci w wieku do lat trzech, zaś u 24% z nich stwierdzono jej ciężką postać. Zarobaczonych było 33% dzieci, zaś u 25% wykryto jaja glisty ludzkiej i tasiemca bruzdogłowego. Jeszcze gorzej przedstawiał się stan uzębienia najmłodszych mieszkańców wsi – u 94% dzieci w wieku od trzech do 14 lat stwierdzono bowiem próchnicę, z czego ponad połowa z nich posiadała już resztki korzeni zębowych (AAN, Ministerstwo Zdrowia, Gabinet Ministra, Wydział prezydialny, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 10–15, protokoły, załączniki, 1956, sygn. 1/25, s. 152). Na ten dramatyczny stan zdrowia wiejskich dzieci ogromny wpływ miały przede wszystkim złe nawyki żywieniowe (niedobory tłuszczów, witaminy D) oraz niski stan sanitarny mieszkań i higieny osobistej. Nie lepiej przedstawiały się wyniki badań dorosłych.

Mimo wszystko jednak, jak pokazują kolejne materiały, nowa i docierająca za sprawą prasy i akcji uświadamiających wiedza warunkująca higieniczne/profilaktyczne zachowania przełamywała w wielu kwestiach narosły pokoleńowo wstyd w stosunku do ludzkiej fizyczności. Publikowane na łamach poczytnych na wsi gazet, tj. *Przyjaciółki* czy *Gromady-Rolnika Polskiego*, artykuły dotyczące schorzeń ginekologicznych, ciąży i higieny stopniowo detabuizowały także i na wsi sferę cielesności. Potoczna, czy też docierająca różnymi kanałami wiedza fachowa nie zawsze, lub nie od razu, szła jednak w parze ze zmianą dotychczasowych nawyków i zachowań. Znamiennym tego przykładem jest choćby relacja urodzonej w 1935 r. mieszkanki lubelskiej wsi:

Choć było nas pięć dziewczynek, to żadna nie miała majtek. Mama uważała to za pański wymysł, na który nas nie było stać (Gałąj 1986, s. 400).

Wyniki badań pracowników Instytutu Medycyny Pracy i Higieny Wsi na wsi lubelskiej w latach sześćdziesiątych pokazały, że pomimo dokonujących się po wojnie zmian nadal blisko połowa kobiet (zwykle starszego pokolenia) nie nosiła bielizny (Kosiński, Tokarski 1987, s. 78). Zjawisko to, zestawione z opisywanymi choćby w rozdziale 5 przekształceniami, najpełniej wskazywało na fakt, iż proces zmiany odbywał się nierównocześnie zarówno na różnych poziomach życia codziennego, jak i w różnych rejonach, wsiach i domach.

Zdecydowanym przyspieszeniem cechowały się natomiast lata siedemdziesiąte, czego zmienną ilustracją jest wypowiedź:

Ludzie przestali wierzyć w uroki, czary i zamawiania. Jest teraz ośrodek zdrowia, więc wszystkie dawne uroki poszły na rentę. Młodzież jest przygotowana do wszystkiego, zaznajomiona z higieną, nie tak jak ja najpierw. Gdy dostałam pierwszy raz swój okres, to koszulę i majtki wsadziłam na górę za strzechą i płakałam, że będę mieć dziecko, bo gdy widziałam przy porodzie u matki zaplamione prześcieradło, to i myślałam, że ja też tak będę miała. A nikt mnie o tym nie pouczył. Dawniej wszystko było skryte (Tryfan 1975, s. 571).

Wcześniejszy brak rozmów i wiedzy o funkcjonowaniu kobiecego (czy dojrzewającego) ciała wiele mówił także o relacjach między rodzicami i dziećmi. Związany z cielesnością wstyd nie pozwalał otwarcie wspominać także o oczywistych i wiadomych dorastającym dzieciom sprawach. Bardzo znamienne zjawisko to opisywał mieszkaniec bydgoskiej wsi, wspominający po latach:

[Okolo 1947 r.] Mam osiem lat, dowiaduję się, że dzieci rodzi kobieta, a nie jak mówi mamusia, że przynosi bocian (...) Gdy usłyszała mama naszą rozmowę o tych sprawach, natychmiast skarciła laniem, mówiąc powtórnie o bocianie. Zapłakany myślę, dlaczego ta moja mam taka niedobra, przecież ja też trochę wiem, a ona mnie tak kłamie. Rudawska przecież chodziła z dużym brzuchem, a teraz go nie ma, ale ma za to małe dzidzi. Przekonałem się więc sam, ale w dyskusje nie wchodziłem, bo wiedziałem, czym to wszystko może grozić (Chałasiński 1967, s. 143).

Pozostawianie wchodzących w proces fizycznego dojrzewania młodych ludzi samym sobie stanowiło wyraźną konsekwencję tabuizacji budzącej wstyd i lęk cielesności. Choć z zebranych przeze mnie wywiadów i pamiętnikarskich relacji wynika, iż również w latach siedemdziesiątych otwarta i szczerza rozmowa dotycząca kwestii intymnych nie była raczej praktykowana, to jednak, jak pokazuje poniższa wypowiedź, obniżająca lęk i wstyd wiedza docierała w tym czasie do dojrzewającej młodzieży wiejskiej także innymi kanałami:

Wczoraj na lekcji krawiectwa jedna z dziewczyn przyniosła *Biologię miłości* i po kolei oglądałyśmy ją, podśmiewując się jedna z drugiej. Udało mi się przewertować kilka rozdziałów. Dowiedziałam się wtedy wielu zagadnień, o których wyrażano się ordynarnie lub uważano by za rozpustnicę tę, która by zapytała się. Nie śmiałam wypożyczyć sobie tej książki, ale przy okazji to sobie kupię (APRL. *Eros w opłotkach...*, sygn. A-1055).

Również sam fakt, że publikowane w tym czasie pamiętniki, rzadko bo rzadko, ale jednak wspominają o uznawanych niegdyś za gorszące kwestiach intymności i cielesności, świadczy o rosnącej świadomości naturalności własnej fizjologii. Zmieniająca podejście do ciała i docierająca różnymi kanałami wie-

dza nie zawsze oczywiście przyjmowana była bez wewnętrznego oporu, swoistego „zawstydzenia” i psychicznego dyskomfortu:

Moja 9-letnia córka czyta też *Przyjaciółkę*. Czyta wszystko i z odpowiedzi lekarskich dowiaduje się różnych rzeczy. Potem zadaje mi na przykład takie pytania: co to jest pochwa, co to jest macica, co to znaczy miesiączka? Uważam, że nie powinniście pisać o takich rzeczach. Trzeba liczyć się z tym, że P nikt nie trzyma pod kluczem i biorą ją do ręki także dzieci (*Przyjaciółka* 1964, nr 28, s. 13).

Z racji anonimowości autorki trudno stwierdzić, czy reprezentowała ona mieszkankę wsi czy miasta. Niezależnie jednak od tego jej wypowiedź (jeśli jest autentyczna) tym bardziej oddaje pełen „obyczajowego napięcia” klimat czasów, w których dokonywała się opisana wyżej zmiana.

Rosnący na wsi dostęp do mediów i nowej wiedzy nie stanowił jedyne źródła zmian w zakresie świadomości ciała i związanej z nim higieny. Obok kształtowanego przez wkraczające na wieś instytucje procesu higienizacji wiejskiego życia codziennego (PIS, ośrodki zdrowia, izby porodowe itp.) ogromną rolę odgrywały szeroko pojęte przemiany cywilizacyjne.

6.2.2. Przemiany cywilizacyjne i nowe warunki życia

Proces przemiany w wiejskim stosunku do ciała i choroby, zachodzący pod wpływem opisanych wyżej zmian, nie przebiegał równocześnie w całym społeczeństwie wiejskim. Szybsze nasiąkanie promowanym przez media myśleniem cechowało bardziej mobilne i zwykle też lepiej wykształcone jednostki. Ważną rolę odgrywały także dość mocno zróżnicowane regionalnie warunki życia. Mimo że powojenny wiejski „boom mieszkaniowy” przypadał na okres popaździernikowy (lata 1956–1960)¹⁰⁰, wciąż trudna pod względem warunków życia była sytuacja ziem wschodnich, czyli przed wojną tzw. Polski B (Lubelszczyzna). Prowadzone w tym obszarze w latach sześćdziesiątych badania pokazywały, że blisko 25% gospodarstw nie posiadało tam ustępów, a stan zaledwie 5% studni był zadowalający (Kosiński, Tokarski 1987, s. 77–78). Nieco lepiej w stosunku do wsi lubelskiej przedstawiała się sytuacja we wsiach województwa krakowskiego. Najlepsza oczywiście pod tym względem była sytuacja na ziemiach poniemieckich (o ile nie były zniszczone). Migrujący na nie mieszkańcy wsi – z wyjątkiem może docierającej tam najpóźniej ludności przesiedlanej w ramach akcji „Wiśła” – zastawali na nowych ziemiach domy zelektryfikowane, murowane, podpiwniczone i nierzadko umeblowane, zaś

¹⁰⁰ W tym okresie ludność rolnicza budowała ponad 33 tys. mieszkań rocznie. W latach kolejnych wskaźniki te w zasadzie utrzymywały się: w okresie 1971–1975 r. – 29,8 tys.; w okresie 1976–1980 r. – 30,6 tys. (zob. Gorczyca 1992, s. 86).

w ich sąsiedztwie – obszerne i murowane stodoły, spichrze, a także zupełnie nową przestrzenną organizację gospodarstw (np. wyizolowany gnojownik, samodzielną i oddaloną od niego oraz ustępu studnia). Wpływ nowych warunków życia na zmianę nawyków higienicznych i żywnościowych nie następował jednak szybko. Wojenne zniszczenia, wycieńczenie organizmów działaniami zbrojnymi, przesiedleniami i migracjami, niedobory żywności sprawiały, iż to zwłaszcza na nowo przyłączonych ziemiach zachodnich i północnych szczególnie szybko rozprzestrzeniały się choroby epidemiczne (m.in. gruźlica, tyfus) (Zaremba 2012, s. 540–547)¹⁰¹. Nie omijały one również pozostałych obszarów kraju.

(...) dużo nowych ognisk gruźliczych tworzą rodziny zamieszkujące w mieście, które z reguły wyjeżdżają po zachorowaniu do swych krewnych na leczenie świątym powietrzem. Kieleckie należy do tych województw, których duża liczba ludności wyjechała w celach zarobkowych na ziemie zachodnie. Ludzie ci po zachorowaniu tam i wyczerpaniu wszystkich, należnych im tam świadczeń leczniczych powracają do swych dawnych miejsc zamieszkania i również tworzą nowe środowiska gruźlicy (AAN, Ministerstwo Zdrowia, Gabinet Ministra, Wydział Prezydialny, Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr 21–24, protokoły, załączniki, 1958, sygn. 1/36, s. 317).

Przełomem w skali wszystkich rejonów wiejskich były dopiero lata siedemdziesiąte. Zakończona w tym czasie elektryfikacja polskiej wsi oraz korzystna w pierwszej połowie dekady sytuacja ekonomiczna rolnictwa przekładały się na poprawiającą się w całym kraju jakość warunków życia. To właśnie w tym okresie nowe domy zaopatrywane były nie tylko w prąd, ale także coraz częściej w sieć wodno-kanalizacyjną. Bieżąca woda, wyodrębnione łazienki zaopatrzone w ustęp i wannę świadczyły o rosnącej potrzebie i konieczności higieny, deklarowanej zwłaszcza przez przedstawicieli rodzin młodych. Charakterystycznym rysem zmian było również budowanie oddzielnych łazienek lub też zakup i instalowanie wanien w wiejskich domach bez kanalizacji. Zjawisko to najbardziej świadczyło o rosnącej na wsi częstotliwości i przynajmniej deklaratywnej potrzebie częstszego mycia ciała. Podobnie jednak jak w innych środowiskach, także i tu problemem bywała dostępność niezbędnych środków czystości, odpowiednich co do długości wanien, kranów itp., co

¹⁰¹ [W 1945 r.] „W jednej ze wsi położonej przy trasie Toruń – Brodnica lekarze zdiagnozowali chorobę u 96 proc. uczniów, 5 proc. miało świerzb, 33 proc. wszawicę, 54 proc. początki gruźlicy. Jak wykazały prześwietlenia, 40 proc. dzieci miało być zagrożonych gruźlicą w jednej ze szkół w Piasecznie pod Warszawą. Podobne badania w szkole numer 9 w Kielcach wykazały, że na 611 uczniów 215 było dotkniętych gruźlicą, u 25 z nich występowała w stanie otwartym” (Zaremba 2012, s. 541).

stanowi charakterystyczny rys życia w okresie PRL-u (np. *Przyjaciółka* 1974, nr 5, s. 7).

6.3. Ciało – od narzędzia pracy do wartości samej w sobie

O ile stopniowo zmieniali się podejście mieszkańców wsi do powiązanej z ciałem higieny życia, otoczenia, o tyle jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wciąż wiele do zrobienia pozostawało w sferze wiejskiej higieny pracy. Znoszenie lub bagatelizowanie cielesnej niedyspozycji i bólu powiązane było w dalszym ciągu z mocno przedmiotowym i użytkowym stosunkiem do ciała jako głównego narzędzia pracy. Eksploatowane było ono – zwłaszcza w okresie sezonowych prac – nierzadko do granic fizycznej wytrzymałości:

Do południa przerywka buraków, najczęściej na kolanach, chyłkiem nie mogę się utrzymać, bo krzyż już mam tak przedźwigany, że nie mogę się w tej pozycji utrzymać (Gałąj 1986, s. 57).

Tymczasem opisywane w rozdziale 3 przemiany w sposobach pracy także wymagały nowego stosunku do ciała. Wprowadzana sukcesywnie chemizacja rolnictwa nie szła bowiem w parze z wiedzą dotyczącą sposobów korzystania z nowoczesnych środków ochrony roślin. Źle dokonywane opryski bez dodatkowego sprzętu (masek) lub też niewłaściwie przechowywane pozostałości środków chemicznych powodowały nierzadko bagatelizowane przez mieszkańców wsi zatrucia i odbijające się na zdrowiu następstwa, o których alarmowały ówczesne gazety:

(...) z przyczyn niedyspozycji czy choroby nie zdają sobie często sprawy sami poszkodowani. Ot zwykły ból głowy i mdłości. Poleżeć, nierzadko zakropić i przejdzie. W taki właśnie sposób leczył się po wysianiu azotniaku rolnik M. z gromady Troszyn. Skutek – nagły zgon (GRP 1964, nr 13, s. 6).

Również wprowadzana sukcesywnie od lat pięćdziesiątych i powszechniejąca w latach siedemdziesiątych mechanizacja tylko pozornie wiązała się z odciążeniem ciała jako narzędzia pracy. Widoczne to było zwłaszcza w okresie wzmożonych prac sezonowych, gdy próg wysiłku fizycznego (i psychicznego) pozwalającego na przerwę nadal był bardzo wysoki. Nadmierne forsowanie ciała, widoczne zwłaszcza wśród pracujących na dwa „etaty” chłoporobotników, miało swoje konsekwencje w rosnącej wraz z mechanizacją wypadkowości, skutkującej nierzadko trwałym lub czasowym inwalidztwem:

Kosiliśmy maszyną, a że na ciągniku trzęsie, w powrotnej drodze stanąłem na podnośniku od snopowiązałki. Pamiętam dopiero, jak mnie wyciągano z pomiedzy obu maszyn. Złamana kość goleni przebiła mięśnie na wylot (GRP 1964, nr 102, s. 3).

Dotyczyło to w dużej mierze także pomagających w pracy kilku- i kilkuna-
stoletnich dzieci, które zgodnie ze zwyczajem przyuczane były stale do pracy
w gospodarstwie. Pozornie lekka obsługa maszyn lub niegroźne przypatrywa-
nie się i pomaganie najmłodszych dzieci w sezonowych pracach kończyło się
niekiedy dramatycznie:

Matka rozdygotana ze zdenerwowania przywozi prywatnym samochodem 3-let-
niego Sławka. Na chwilę spuściła go z oczu, wtedy Sławek wszedł do szopy.
A w szopie stała kosa – wynik: cięta rana nogi (...) (GRP 1973, nr 98, s. 3).

Śmierć lub kalectwo dziecka, będące rezultatem jego „pomocy” lub obec-
ności przy pracach zmechanizowanych, od końca lat pięćdziesiątych aż do dziś
stanowi jedno z największych zagrożeń życia na wsi. Stanowi ono też konse-
kwencję charakterystycznego i trwającego wciąż w wielu rejonach – mimo me-
chanizacji – stosunku do ciała, traktowanego w kategoriach głównego narzę-
dzia pracy.

Co najmniej od połowy lat sześćdziesiątych fizyczna eksploatacja i związa-
ne z nią szybkie wyniszczenie ciała odgrywały coraz wyraźniej podkreślaną rolę
w żeńskiej (zwłaszcza) migracji młodego pokolenia do miast lub zawodów po-
zarolniczych. Co ciekawe jednak, chęć ucieczki od ciężkich i brudnych prac
wiejskich nierzadko – jak pokazują pamiętniki – wspierana była przez rodzi-
ca rosnącego z dumy i chroniącego swą uczącą się, studiującą lub pracującą
w mieście latorośl:

Na samej wsi należy przezwyciężyć niechęć sporej części młodzieży – zwłaszcza tej
uczącej się – do jakiegokolwiek pomocy w gospodarstwie, do tzw. brudnej robo-
ty. Tej niechęci sprzyja nieraz przesadna troska i przeczulenie zaharowanej matki,
która chęłpi się tym, że „moja Zosia nie doi krowy, nie sprząta, nie pierze, nie go-
tuje, nie piele, bo się uczy” (GRP 1964, nr 123, s. 3).

Będąca na wsi novum otwarta deprecjacja tzw. prac brudnych, wynikająca
po części z ulegania lansowanym przez media wzorcom atrakcyjności, po części
zaś z przemian w stosunku do kwestii zdrowia i higieny, sprawiała, iż nierzadko
aspirujące do życia „jak w mieście” młode kobiety skreślały młodych rolników
z listy kandydatów do małżeństwa. Także jednak i wśród tych, które zostawały
na wsi, coraz wyraźniejsze były estetyczne kryteria doboru partnera, u którego
już nie tylko pracowitość i inne przymioty charakteru, ale coraz częściej także
czysty, schludny i atrakcyjny wygląd odgrywać zaczynały istotną rolę.

Nie kwestionując rodzących się na wsi w tym czasie tendencji, warto jed-
nak zaznaczyć, iż wyłaniający się z pamiętnikarskich czy prasowych opisów
obraz skonfrontowany z dokumentalnym zapisem filmowym czy fotograficz-
nym odsłania nieco inne oblicze wsi. Deklarowana w pamiętnikach z lat sześć-
dziesiątych i siedemdziesiątych estetyka nie zawsze szła bowiem w parze z re-

aliami i praktyką życia codziennego. Tak jak bowiem i wcześniej, przed wojną, na modne, zróżnicowane i zmieniające się stroje pozwolić mogły sobie najbogatsze lub niezależne finansowo kobiety. Ich ubiór stanowił bowiem symbol rodzinnej zamożności. Nadal także ładny wygląd zarezerwowany był jedynie na niedzielną mszę, sobotnią potańcówkę, rodzinną uroczystość. Wciąż też – pomimo deklaracji lub wyrażanych chęci – dbałość o wygląd bardziej cechowała kobiety młode i niezamężne lub też pracujące poza rolnictwem. Były jednak i od tej reguły wyjątki, choć jak wynika z wnikliwszej lektury pamiętników, działania pielęgnacyjne i upiększające wyróżniających się tak kobiet jeszcze w latach siedemdziesiątych spotykały się na wsi z niezrozumieniem lub ostrym komentarzem:

Ciężko mi było przyzwyczaić się do niego. Nie widziałam żadnych zalet jak tylko to, że nie pił, nie palił. On miał inne zapatrywania niż ja. Zgadzałam się jedynie pod względem pracy w polu. Nie lubił prac społecznych. Drażniło go, że dbam o estetyczny wygląd. Jemu nie potrzeba, abym szła do fryzjera, abym kupowała pomadki. Szkoda na to pieniędzy. Zamiast iść do kina, lepiej pospać. Na każdym miejscu spotykałam się ze sprzeciwem z jego strony (Tryfan 1975, s. 274).

Wspierany oraz promowany przez prasę i obrazy medialne estetyczny wygląd krzątających się po domu i zagrodzie wiejskich kobiet (i mężczyzn), zawierający się choćby w hasła „chcemy się ubierać ładnie, nie gorzej niż w mieście” (*Młoda Wieś* 1962), zupełnie nie znajdował odzwierciedlenia w codziennej rzeczywistości. Wystarczy choćby przypomnieć opinię rolnika ze słynnej komedii Romana Załuskiego *Galimatias, czyli Kogel-Mogel II* (1989), który w latach osiemdziesiątych ostro komentował zdjęcie nowoczesnego rolnika pozującego w eleganckim stroju w zmechanizowanej oborze. Także rozmówczynie Anny Kaczkowskiej w reportażu *Moda za modą...* opowiadały o naturalnym na wsi zwyczaju wkładania do pracy najgorszych ubrań, bo: „na wsi to aby niedziurawe i niebrudne było” (APRL. *Moda za modą, czyli magazyn mód wiejskich*, 1981, sygn. A-1490).

Niedbały z przyczyn praktycznych roboczy strój nie zaprzeczał jednak dokonującej się przemianie także w sferze wiejskiej mody. Jak podkreślały choćby rozmówczynie A. Kaczkowskiej, swoistą rewolucją końca lat pięćdziesiątych było to, że coraz częściej kobiety pracowały w spodniach (tamże). Noszenie spodni przez kobiety i dziewczęta poza kontekstem pracy długo uchodziło jednak na wsi za niestosowne.

Jeszcze w latach 50., a nawet na początku lat 60. wyjście na boisko dziewczyny wiejskiej w dresie wywoływało nierzadko oburzenie i protesty wśród starszych kobiet wiejskich, a czasem i drwiny ze strony ich własnych kolegów. Odstraszało to wiele dziewcząt od sportu. Trzeba było znacznej odwagi, by mimo zakazu rodzi-

ców oraz sprzeciwów otoczenia zaangażować się w uprawianie sportu (Kunicki 1985, s. 187–201).

Trudno oczywiście stwierdzić, na ile społeczny opór przed kobiecą aktywnością sportową wynikał tylko ze związanego z nim innego ubioru. Jak pokazałam w rozdziale dotyczącym czasu wolnego, jeszcze w latach sześćdziesiątych uprawianie sportu przez młode kobiety i dziewczęta dla przyjemności spotykało się z dezaprobatą wynikającą z traktowania go przez opinię publiczną w kategoriach marnotrawstwa czasu i energii.

Wyrażana w pamiętnikach i listach, nawet jeśli tylko deklaratywnie, kobieca (zwykle) potrzeba większej dbałości o wygląd zewnętrzny i sylwetkę, nawet jeśli nie stanowiła w omawianym czasie zjawiska powszechnego, świadczyła o dokonujących się przynajmniej w sferze świadomości przeobrażeniach w stosunku do własnego ciała traktowanego już nie tylko w kategoriach narzędzia pracy. O tym, jak bardzo powolny był to proces, najlepiej świadczył obserwowany w omawianym przeze mnie czasie stosunek do osób chorych.

6.4. „Nienormalni” i chorzy, czyli o relacjach w zdrowiu i chorobie

Granica uznania stanu ciała za chore i potrzebujące interwencji pojmowana była na wsi przynajmniej do lat siedemdziesiątych inaczej niż w zmieniającym się szybciej pod względem świadomości zdrowotnej środowisku miejskim. Drobne, tymczasowe lub przewlekłe dolegliwości, umożliwiające jednak wykonywanie pracy, nie były traktowane przez mieszkańców wsi w kategoriach choroby. Chorobą – jak podkreślałam wcześniej – była bowiem niemożność wykonywania pracy, a więc poważna fizyczna bądź psychiczna niesprawność ciała.

To więc nie katar, ból brzucha czy nawet lekka gorączka lub ogólne złe samopoczucie i osłabienie, lecz długotrwały i często niemożliwy do zniesienia ból lub słabość uznawane były za wyznaczniki choroby. To dopiero one, trwając uparcie wbrew stosowanym domowym sposobom leczenia, kierowały mieszkańców do miejscowych uzdrowicieli i lekarzy. W późnym zgłaszaniu choroby niebagatelną rolę odgrywały oczywiście względy ekonomiczne, czasowe (prace sezonowe) oraz przestrzenne (odległość). W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych bardzo często długotrwała zwłoka w fachowym diagnozowaniu dolegliwości powiązana była także z wciąż silnym, intuicyjnie wyczuwanym lękiem przed leczeniem szpitalnym, które wielu mieszkańcom wsi wciąż jeszcze w tym czasie kojarzyło się z nieuchronną śmiercią. Dotyczyło to zwłaszcza osób starszych:

(...) ale dziadzio robić musiał, bo nie mógł dosiedzieć, a to robił choć te koszyki do kartofli, a to jakąś inną lżejszą robotę wykonywał, aby coś robić. Nie mógł

biedny siedzieć, ale do ostatka życia miał wszystkie zęby, jabłka czy co innego mógł jeść bez przeszkód (...) do lekarzy nie chodził, mówił, że lekarz chorobę i śmierć przynosi (Gałąj 1986, s. 172).

Także niewymagająca hospitalizacji, lecz braku wysiłku fizycznego i „oszczędzania się” formalnie stwierdzona choroba również nierzadko kojarzyła się starszym mieszkańcom z „wyrokiem” społecznej śmierci. Nieprzydatność lub w przypadku niepełnosprawności fizycznej (amputacja, paraliż, niedowład) gospodarcza bezużyteczność odbierała chorym nie tylko główne narzędzie pracy, ale również nierzadko społeczną podmiotowość.

Tak pojęta choroba, utożsamiana z nieprzydatnością własnego ciała bardzo często bagatelizowana była więc i ukrywana przed najbliższymi członkami rodziny. Niemówienie o doskwierających dolegliwościach w kulturze wiejskiej – zwłaszcza w przypadku mężczyzn – świadczyć miało również o ich sile charakteru, wytrzymałości. Narzekania na nieuzasadniony ból lub słabość odbierane mogły być bowiem przez otoczenie jako wyraz lenistwa lub braku chęci do pracy. Do lat siedemdziesiątych wiejscy mieszkańcy rzadko wspominali o ciężkiej im chorobie także z przyczyn finansowych.

Z badań przeprowadzonych w latach sześćdziesiątych przez pracowników Instytutu Medycyny Pracy i Higieny Wsi wynika też, że drobniejsze lub możliwe do codziennego zniesienia bóle brzucha, stawów, opuchnięcia, owrzodzenia, kaszel i tym podobne objawy, będące – w świetle wiedzy medycznej – potencjalnym symptomem cięższych chorób, dla mieszkańców wsi z reguły nie stanowiły przedmiotu niepokoju. Ich duża zwykle niewiedza o objawach i konsekwencjach wielu schorzeń sprawiała, iż te najcięższe diagnozowane były zwykle zbyt późno (Tuskiewicz 1968, s. 23).

Także jednak inne, „widzialne” choroby – choćby takie jak grzybica czy skórne alergie – nie były leczone w ogóle ze względu na koszty i brak wiedzy o możliwościach ich bezpłatnej terapii. Dotyczyło to również w początku lat sześćdziesiątych chorób wenerycznych (tamże, s. 53). Zdarzały się także sytuacje i próby niezależnego od lekarskiej porady samoleczenia, które zwykle też kończyło się dodatkowymi komplikacjami i schorzeniami.

Spęczące ciało chorych krosty, blizny i owrzodzenia sprawiały jednak, iż zainfekowane nimi osoby traktowano z dystansem i ostrożnością. We wspomnieniach chorych na te schorzenia mieszkańców przewijającym się motywem było odczucie silnej marginalizacji. Brzydkie i oszpecone ciało – niezależnie od wieku chorych – sprawiało, że naznaczano ich zwykle określeniem „parszywych”, „odmieńców”, unikano i izolowano.

Odkąd zaczynam pamiętać, chorowałam na grzybicę skóry. Grzybica atakowała mi głowę. Początkowo była to mała ranka, z której wydzielala się ciecz o nieprzy-

jemnym zapachu (...) Po jakimś czasie zaczęły wypadać mi włosy, choroba w piorunującym tempie atakowała mi całą głowę. Z tego powodu miałam duże przykrości w szkole (...) Dzieci nie bawiły się ze mną, nie miałam koleżanki, z którą mogłabym porozmawiać tak z całego serca. W domu siostra z mamą też wołały przebywać z daleka. Jedynym moim przyjacielem był ojciec i wierny wilczur Morus (...) Już jako 16-letni podłotek prosiłam matkę, żeby poszła ze mną do lekarza. Chciałam żyć razem z młodzieżą, cieszyć się życiem, jak inni w moim wieku. Wymawiała się chorobą (ojciec wówczas zachorował na gruźlicę), że nie ma pieniędzy, gdyż choroba ojca pochłaniała faktycznie dużo pieniędzy. Sytuacja moja była żałosna. W domu zaczęto mnie uważać za parszywą owcę, zwłaszcza starsza siostra i mama. Do obiadu dla brata i siostry nakrycie było na stole, dla mnie i dla ojca mama podawała na małym stoliczku stojącym w rogu kuchni. Nieraz moje posiłki były zakropione słoną łzą, przez którą czułam gorycz (Tryfan 1974, s. 33).

Wyraźnie stygmatyzujący charakter miała też choroba upośledzająca sprawność intelektualną bądź sensoryczną (wzrok, słuch itp.). Skala piętna w nadawanej chorąm etykietce „nienormalnych” (lub częściej „głupich”) (por. IEiAK, sygn. 6861–6864) uzależniona była oczywiście od charakteru ułomności, jej przyczyn oraz długotrwałości. Za każdym razem choroba naznaczała także całą rodzinę chorego.

Czym innym oczywiście w społecznym odbiorze mieszkańców wsi była gwałtownie przebiegająca i nieprzewidywalna w zachowaniach chorego choroba psychiczna, czym innym zaś upośledzenie wzroku czy słuchu. Ta pierwsza, z racji swej niekontrolowalności, budziła zwykle niepokój lub strach zarówno wśród najbliższych chorego, jak i pozostałej społeczności wiejskiej. Druga przypadłość, z racji bezradności (niezdarności) chorego i jego minimalnej przydatności gospodarczej, generowała z reguły złośliwości bądź chłodną obojętność miejscowej społeczności i, mniej lub bardziej tłumiony, wstyd i rozczarowanie najbliższej rodziny.

Sąsiedzi wałęsającego się po wsi, znanego im i z reguły nieszkodliwego tzw. wsiowego głupka w wielu przypadkach wykorzystywali go do mniej przyjemnych i czasochłonnych prac. Doskonale taki obraz pokazała filmowa adaptacja powieści W. Myśliwskiego *Kamień na kamieniu* w reżyserii Ryszarda Bera (1995). Jak pokazują pamiętniki, nierzadko także najbliższa rodzina nie oszczędzała ograniczonego umysłowo lub postrzeganego jako takiego krewnego. Dorastająca w latach sześćdziesiątych, niepełnosprawna z powodu prawie całkowitej utraty słuchu i wady serca (po przebytej szkarlatynie) kobieta w początku lat dziewięćdziesiątych wspominała:

Pogodzić się z tym nie mogłam, że tracąc słuch, zostałam też odrzucona przez mamę, jak zepsuta zabawka. Mama uważała, że utrata słuchu jest równoznaczna z utratą rozumu. Zamykała mnie, izolując od ludzi. Często w zdenerwowaniu mó-

wiła, że byłoby lepiej, żebym umarła (...) w domu nikt nie traktował mnie ulgowo, pracowałam ciężko. Dźwigałam ogromne kosze trawy dla inwentarza, którego mama trzymała sporo. Mając 10–11 lat wyrzucałam obornik (Chodkowska 1993, s. 39)¹⁰².

Obciążanie chorych zbyt ciężką dla nich pracą podyktowane było zwykle złością wynikającą z faktu, iż choć nie w pełni produktywni, niczym darmożjady „siedzieli oni na garnuszku” ciężko pracujących opiekunów. W postawie członków rodziny znamienne było także to, o czym wspominała też cytowana wyżej kobieta, a więc częste staranie izolowania chorych psychicznie i upośledzonych od reszty wiejskiej społeczności.

W materiałach sądowych i pamiętnikarskich z lat sześćdziesiątych pojawia się w tym kontekście również motyw instytucjonalnej izolacji cięższych przypadków. Nie zawsze, jak pokazuje cytowana niżej pamiętnikarka, było to jednak osiągalne:

Po półtorarocznej chorobie tatusia nastąpiło coś strasznego: pomieszanie zmysłów (...). Każdy bał się żenić ze mną przez te obowiązki. Byłam załamana. (...) Wstydziałam się, bo nieraz słyszałam: „o to córka głupiego” (...). Musiałam ojca mieć wciąż na oczach. Niechbym tylko wyszła do sklepu czy gdzie indziej, ojciec uciekał z domu. Staralam się o umieszczenie go w zakładzie. Niestety, lekarz stwierdził zanik pamięci, sklerozę. Takich nie przyjmują. I co miałam począć? (Tryfan 1975, s. 266).

W przypadku stanowiących poważne zagrożenie chorych pomocą służyły na ogół sądy. W toczących się w całym omawianym przeze mnie okresie rozprawach nie zawsze chodziło w nich jednak tylko o umieszczenie chorego w zakładzie celem wyleczenia (APL, Sąd Powiatowy w Lubartowie [1942] 1950–1967, nr zespołu 887 22/60, sygn. 16, 17, 19). W przeglądanych materiałach wielokrotnie natrafiałam na sprawy związane z ponowną obecnością wypisanych ze szpitali psychiatrycznych i teoretycznie wyleczonych mieszkańców wsi, którzy w opinii pozostałych mieszkańców wciąż stanowili zagrożenie. Dosadnie i realistycznie zjawisko to opisuje choćby notatka służbowa dołączona do akt jednej z takich spraw:

Bije domowych, a sąsiedzi do tego nie chcą się wtrącać, bo się go boją i stwierdzają, że świadkami żadnymi nie chcą być, bo może ich skrzywdzić lub spalić, jak powróci, a z nim żartów żadnych nie ma. Ludność twierdzi, że jak przechodzi koło ludzi, to z daleka go mijają, nie chcą się z nim spotkać. Jak stwierdziłem na miejscu, Adama M. się ludność boi i do tej sprawy wtrącać się nie chcą, bo może ko-

¹⁰² Przekonanie, że brak słuchu lub mowy równoznaczny jest z mniejszymi możliwościami intelektualnymi nie dotyczyło wyłącznie wsi. Podobne nastawienie można było bowiem spotkać również w prasie (dyskursie) lat pięćdziesiątych (por. np. *Twoje Dziecko* 1954, nr 2, s. 8).

goś zabić, jak też z pracowników PGRN nikt do niego nie chce iść, bo zaraz bierze za siekiere (APL, Sąd Powiatowy w Lubartowie [1942] 1950–1967, nr zespołu 72/58, sygn. 14).

Choć prawdopodobnie w przytaczanym przypadku skuteczność dotychczasowego leczenia szpitalnego faktycznie była zawodna, to jednak najlepiej klimat wiejskiego stosunku do powracającego z „tych miejsc” sąsiada oddaje komentarz K. Zalejskiego z 1958 r. po spotkaniu z dyrektorem zakładu psychiatrycznego w Kościanie:

Wielu chorych po wyleczeniu nie chce wracać do domu. Szczególnie pacjenci ze wsi. Boją się, że ludzie nie pozwolą im zapomnieć o przebytej chorobie, a kto wie, czy znów nie zapędzą w nową (GRP 1958, nr 124, s. 7).

Nasuwa się tu jednak pytanie, czy hospitalizacja chorych psychicznie traktowana była na wsi w kategoriach leczenia, czy też może bardziej izolacji. Jak pokazują choćby powyższe cytaty, nie wierzono (a może nie wyobrażano sobie) na wsi możliwości leczenia psychofizycznych schorzeń. Chory traktowany był bowiem z reguły albo jako infantylny głupek, albo jako zagrażający „nie-normalny”, a odbyte leczenie niewiele w tej kwestii zmieniało. Jak podkreślała B. Tryfan:

Szczególnie tu, na głębokiej prowincji, fakt poddawania się badaniom psychiatrycznym dyskredytuje i poniża w opinii publicznej. Wokół takiego człowieka pozostaje na długi czas klimat niezdrowej sensacji, wlecze się za nim „piętno wariata” (Tryfan, Grabowicz 1964, s. 68).

Surowe i często pozbawione skrupułów traktowanie psychicznie chorych oraz upośledzonych umysłowo i fizycznie ilustrowała w swej relacji dojrzała kobieta, która od piątego roku życia cierpiała na niedowład kończyn i porażenie nerwu wzrokowego po chorobie Little’a:

Urodziłam się w nieodpowiednim miejscu, mieszkam całe życie na wsi. Tu jest specyficzne środowisko przyporządkowujące swą egzystencję wymogom ziemi, gospodarstwa, pracy, zaś wszelkie odmienności ludzie albo zwalczają, albo traktują obojętnie (Chodkowska 1993, s. 29).

Wymagające warunki życia i ciągła koncentracja na staraniach o zapewnienie dochodowości gospodarstwa – nierzadko w latach pięćdziesiątych wciąż jedynego dla wszystkich źródła utrzymania – sprawiały, że chory i bezproduktywny członek rodziny traktowany był zwykle „po macoszemu”.

W podobnym stopniu dotyczyło to także niepełnosprawnych ruchowo. Nawet jeśli pojawiała się możliwość hospitalizacji, to, jak pokazują reporterские materiały prasowe, wymuszona regułami ośrodka konieczność comiesięcznej płatności zdawała się nie do przejścia (GRP 1973, nr 51, s. 1, 3).

Ponoszenie na nieobecnego, chorego (i bezproduktywnego) członka rodziny dodatkowych kosztów – jeszcze w latach siedemdziesiątych – zwłaszcza przez starsze roczniki postrzegane było w kategoriach zbytku i nieracjonalności. W tak skrajnych jak przywołany niżej przypadkach zimna kalkulacja zysków i strat dużo bardziej opłacalnym czyniła utrzymywanie upośledzonej/niepełnosprawnej osoby w prowizorycznych lub niekiedy nieludzkich wręcz warunkach. Tak opisywała je w liście jedna z mieszanek wsi powiatu gostyńskiego:

W naszej wsi jest nieszczęśliwa głuchoniema dziewczyna, ma około 30 lat, jest zaniedbana, opuszczona, głodna. Mieszka tylko ze swoim ojcem. Ojciec nie gotuje, więc Irena nigdy nie ma ciepłego posiłku, a czasem nic do jedzenia nie dostaje (...) jest osłabiona, od kilku miesięcy nie wstaje z łóżka. Do ubiegłego roku, dopóki żyła matka dziewczyny, Irena miała opiekę. A teraz szkoda mówić (tamże).

Choć takie sytuacje nie były raczej nagminne, to jednak o ich ponadregionalnej i kulturowej akceptowalności oraz dopuszczalności świadczyły powtarzające się na ogół wypowiedzi wspólnoty sąsiedzkiej:

Co tam u nich jest – to jest. Każdy ma swoje sprawy, ja też bym nie chciał, żeby mi ktoś do domu zaglądał; (...) jest ojciec, niech się ojciec martwi (tamże).

Ukrywanie chorych przed światem w komórce, na strychu, pod kluczem – choć czasem bywa nagłaśniane także współcześnie – już w latach siedemdziesiątych stanowiło raczej sytuację wyjątkową i patologiczną. Ponieważ jednak badania nad niepełnosprawnością na wsi rozpoczęły się *de facto* dopiero w połowie lat siedemdziesiątych, trudno stwierdzić, jaka była rzeczywista skala tego zjawiska.

Począwszy od lat sześćdziesiątych – jak pokazują statystyki – wzrastała na wsi liczba wypadków i uszkodzeń ciała. Ta ciemna strona mechanizacji rolnictwa pozostawiała na wsi rosnącą z roku na rok liczbę osób niepełnosprawnych ruchowo (Główny Urząd Statystyczny PRL 1970, s. 4, 6, 22). Tymczasem fizyczna niepełnosprawność dorosłego człowieka odbierała mu w realiach wsi wartość głównego narzędzia pracy, jakim wciąż jeszcze było tam ciało – jego sprawność i ciężarna fizyczna. Nierzadko więc, gdy zdrowy niegdyś gospodarz lub gospodyni wskutek wypadku, urazu, pobicia lub pogłębiającej się choroby tracili nagle zdolność użytecznego wykorzystywania swego ciała – w oczach małżonka (rzadziej małżonki) – wraz z nim tracili całą swoją dotychczasową tożsamość. Przejmująco pisała o tym jedna z niepełnosprawnych kobiet:

Gdy odwieziono mnie do domu ze szpitala, mój mąż nie był już tym samym człowiekiem jak wówczas, gdy byłam zdrowa. W jego oczach traciłam przez kalectwo wszystko, nawet imię. Np. do córki mówił, daj „temu” coś zjeść. Zostawiał mi przy łóżku słoik z mlekiem i kromkę chleba i siedział na całym dzień do roboty w pole (Piątkowski, Ostrowska 1994, s. 29).

Swą nieużytecznością i bezradnością, tak jak opisywane wcześniej osoby upośledzone, niepełnosprawni ruchowo budził złość potęgowaną przez fakt, iż w swym stanie stawał się tylko dodatkowym ciężarem dla rodziny. Oczywiście taki stosunek w dużej mierze wynikał z charakteru wcześniejszych więzi wewnętrznych. Wśród zebranych materiałów wiele było też przykładów ogromnego poświęcenia i pokory wobec nabytej przez partnera wskutek choroby lub wypadku niepełnosprawności. Nie było więc i w tej kwestii reguły, i w moim przekonaniu to nie linearnie pojęty czas, a charakter ludzkiej relacji zmieniał ewentualne postawy. Autorka jednego z pamiętników wspominała bowiem:

Moim wychowaniem zajmowali się Babcia. Mamusia więcej kochała brata, gdyż był kaleką, nie mam jej tego za złe (Gałąj 1986, s. 141).

Trwający mimo zmian dostrzeganych w innych sferach życia stosunek do ograniczonych niedoskonałym ciałem „innych” najbardziej widoczny był w relacjach wobec niepełnosprawnych dzieci. Z braku wiedzy, możliwości oraz środków na leczenie i rehabilitację jeszcze w latach pięćdziesiątych nie podejmowano niekiedy starań o utrzymanie przy życiu chorującego (np. na chorobę Heinego–Medina) dziecka:

Kiedy ja już przemęczona przymknęłam oczy, a one myślały, że śpię, tak mówią do mojej mamy: ona i tak już nie wyzdrowieje, a kaleką zostanie, tak jak ten Stach od fornala ze dworu, noga go bolała i wyschła. I wszystkie orzekły, że tu nic nie pomoże, tylko prosić Pana Boga, aby nieboraczka umarła i przestała się męczyć. Matka zapłakała, ale też uważała, że jak mam być kaleką, to lepiej byłoby, abym umarła. A ja, chociaż ból był nie do zniesienia, umierać się bałam (Tryfan 1974, s. 30).

Brak wiary w skuteczność wskazań miejscowych lekarzy i felczerów nie rzadko, pomimo dobrych intencji, utrudniały proces zdrowienia. Bardzo wyraźnie opisała go niepełnosprawna z powodu doznanego w dzieciństwie urazu kobieta:

Miałam leżeć 4 lata w łóżeczku gipsowym, ale mój ojciec widząc, jak cierpię, leżąc sama w domu, po roku ściągnął mnie i powiedział: co będzie, to będzie, ale nie dam jej umrzeć. Ludzie prosić nie zdawali sobie sprawy, że to dla mojego dobra ten gips, że młody kręgosłup musi być usztywniony (Chodkowska 1993, s. 39).

Trudny los dorastających na wsi niepełnosprawnych przypieczętowały też warunki życia. Choć niekiedy jak w przypadku niepełnosprawnej po przebyciu w latach pięćdziesiątych chorobie Heinego–Medina dziewczynki:

Rodzice zdecydowali, że jestem kaleką, więc jak skończę szkołę podstawową, to przydam się w domu paść krowy, bo gdzie to taka między ludzi (Tryfan 1974, s. 38),

to w wielu przypadkach z uwagi na odległość lub koszty możliwość kształcenia ograniczona była jeszcze bardziej. Brak codziennej nauki, intelektualnego treningu naturalną siłą rzeczy upośledzał jeszcze bardziej położenie tych dzieci (Piątkowski, Ostrowska 1994, s. 30).

Nawet lekka niepełnosprawność skazywała często mieszkańca wsi na całkowitą zależność od swych żywicieli. Działające teoretycznie na PRL-owskim rynku pracy spółdzielnie inwalidów w praktyce niemal zupełnie niedostępne były dla ludności wiejskiej (np. GRP 1973, nr 94, s. 5).

Trudny los dziecka i potem dorosłego niepełnosprawnego mieszkańca wsi tylko w niewielkim stopniu uległ poprawie w omawianym 45-leciu. Społeczna (środowiskowa) wrażliwość w tej kwestii kształtowała się bowiem powoli. Warto jednak podkreślić, że zmiana, choć niewielka, była jednak dostrzegana. Opisywane w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych czy zwłaszcza osiemdziesiątych patologiczne przykłady niehumanitarnego obchodzenia się z chorymi zwykle zgłaszane były do interweniujących redakcji gazet lub Polskiego Radia przez młodszych mieszkańców wsi. Nie godzili się oni coraz częściej na rzekomą niewidzialność problemu.

Także mniej skoncentrowane na radzeniu sobie z przytłaczającą biedą matki chorych dzieci z większą wrażliwością zaczynały podchodzić do wrodzonej choroby swego dziecka:

Ludzie nie mają racji, kiedy mówią, że kaleki chłopiec niczego nie rozumie, że nie do niego nie dociera. Przecież on potrafi wyrazić radość, złość i strach. Zdenerwowanie okazuje najczęściej wtedy, gdy ktoś w jego obecności powie głośno, że kalekę należy oddać do zakładu dla nieuleczalnie chorych. Nie wszyscy w domu są zgodni, że nie ma mowy o żadnym zakładzie. Czy by go tam ktoś wyniósł w słoneczny dzień do ogrodu? (*Przyjaciółka* 1986, nr 43, s. 2).

Zadać można jednak pytanie, czy opisywane od lat sześćdziesiątych w mediach dramatyczne sytuacje poniewierania i wykorzystywania starzejących się rodziców, zamykania ich w komórkach, na strychach nie stanowiły tylko odwrotnej strony (albo następstwa) wewnątrzśrodowiskowego traktowania osób niepełnosprawnych. Przy czym należy pamiętać, że tak brutalny stosunek do starzejących się i schorowanych rodziców to trudny do oszacowania, lecz raczej niewielki odsetek. Tak samo z pewnością skrajne zachowania wobec osób niepełnosprawnych i upośledzonych rozmywały się w codziennej sączącej się mieszaninie pokory, złości i obojętności. Przenikały się one też z nowymi, bardziej empatycznymi postawami wzrastającymi wraz z poszerzającą się od lat siedemdziesiątych na wsi wiedzą i świadomością oraz bezpłatną opieką medyczną. W latach dziewięćdziesiątych kwestia stosunku do niepełnosprawnych nadal stanowiła ważny problem społeczny, jednak tak jak i w całym okresie PRL-u nie dotyczył on wyłącznie środowisk wiejskich.

7. Religijność

Powolna, lecz dostrzegalna zmiana w wiejskim stosunku do ciała i fizyczności stanowiła wyraźne świadectwo przeobrażeń dokonujących się w obszarze wyobraźni społecznej. Choć zmiany zachodzić mogły w różnych rejonach z różną siłą i natężeniem, to jednak za każdym razem ścierały się one lub przenikały, w jakimś zakresie, z wcześniejszym i raczej mało elastycznym systemem wierzeń i wyobrażeń o świecie. Podobne zjawisko dostrzec można było również w opisywanych sferach pracy, domu, rodziny, które bardzo długo na wsi przenikała charakterystyczna dla jej mieszkańców religijność. Na potrzeby prezentowanego rozdziału definiuję ją jako stosunek badanej społeczności do sfery sacrum¹⁰³.

Przedwojenna religijność wiejska analizowana była pod wieloma kątami zarówno przez socjologów, historyków kultury, jak i etnografów. Do grona charakterystycznych dla niej cech badacze zaliczyli przede wszystkim: nacjonalizm wyznaniowy (Polak to katolik), społeczno-narodowy charakter kultu religijnego, podkreślający przede wszystkim zbiorowy aspekt religijności, silny związek religii z życiem codziennym (wierzenia i obrzędy silnie zespolone z życiem rolniczym i wspólnotowym), sensualizm oraz obrzędowość (czyli szczególna koncentracja na religijnych praktykach i obrzędach) (np. Czarnowski 2006, s. 102–127).

Niezwykła złożoność tak pojętej religijności, w wielu aspektach odpornej na przekształcenia generowane nową sytuacją społeczną, polityczną i kulturową, powodowała, że koncentracja na zmianie w przypadku tej sfery wiejskiego życia była wyjątkowo trudna. Nie oznacza to jednak, iż również w niej nie dostrzegano pewnych tendencji i kierunków dokonujących się przeobrażeń. Ich przejawów poszukiwać będę w obszarze czterech zasadniczych dla badań

¹⁰³ Religijność – jak pokazują ogromne liczby teoretycznych artykułów i opracowań dotyczących tego pojęcia – może być rozumiana różnie (w zależności od przyjętej definicji religii). Może stanowić zatem „wymiar, w jaki jednostka bądź grupa internalizuje wyznawaną religię”, a może także – jak pokazał T. Luckmann – być utożsamiana z szeroko pojętym światopoglądem lub „systemem wierzeń na temat transcendentnej rzeczywistości” (zob. np. Borowik 1997, s. 27–40; Luckmann 1996, s. 19, wstęp H. Knoblauch; Bronk 2003, s. 394).

religijności wymiarach, tj. w wymiarze ideologiczno-intelektualnym – a więc odnoszącym się do szeroko rozumianej edukacji, wiedzy i refleksji religijnej; rytualnym – powiązanim z rozbudowaną sferą praktyk religijnych; a także skutkowym – czyli dotyczącym opisanego częściowo w poprzednich rozdziałach wpływu religii na życie codzienne i przede wszystkim sferę relacji międzyludzkich. W najmniejszym stopniu z racji ograniczonej bazy źródłowej uwzględniać będę natomiast wymiar przeżyciowy religijności, odnoszący się do sfery powiązanych z wierzeniami, choć nie zawsze w przypadku społeczności wiejskich łatwych do uchwycenia, zindywidualizowanych emocji, uczuć i doświadczeń¹⁰⁴.

7.1. Wiedza religijna

Wiedza oraz wynikające z niej wyobrażenia stanowią podstawę światopoglądu, a więc również sposobu myślenia o otaczającej rzeczywistości. Najprostsza definicja wiedzy określa ją jako zespół informacji, idei i przekonań, które – jak wskazują choćby psychologowie – odzwierciedlane są przez postawy¹⁰⁵. Także więc i one jako odbicie wiedzy uwzględniane będą przeze mnie w poniższym opisie.

Podobnie jak w poprzednich rozdziałach również i tu warto cofnąć się na chwilę do okresu poprzedzającego opisywany przeze mnie czas powojenny. Oczywiście przywoływany przeze mnie „stan” wiedzy religijnej charakterystycznej dla ludności wiejskiej pierwszej połowy XX w. stanowi jedynie szkic wyłaniający się z dostępnych mi materiałów.

W przededniu wybuchu II wojny światowej na wiedzę religijną mieszkańców wsi składała się zarówno wiedza wynikająca z religii (wyznania), jak i ze społu ludowo-mitycznych wierzeń i wyobrażeń dotyczących reguł i porządku otaczającego świata. Tę pierwszą, w przypadku stanowiącej obszar mojego zainteresowania społeczność katolickiej, kształtowały w głównej mierze wysił-

¹⁰⁴ Przyjęty przeze mnie podział na cztery wymiary religijności stanowi zmodyfikowaną koncepcję religijności Ch. Glocka, wyodrębniającego jej pięć wymiarów: rytualny (dotyczący udziału w praktykach religijnych), ideologiczny (dotyczący akceptacji podstawowych twierdzeń doktrynalnych), intelektualny (dotyczący znajomości problematyki religijnej i mający wskazywać na zainteresowania i samodzielne poszukiwania religijne), skutkowy (dotyczący wpływu religii na życie codzienne wierzącego, a przede wszystkim na jego moralne odniesienie do innych ludzi) oraz przeżyciowy (dotyczący uczuć i doświadczeń religijnych) (por. Milerski 2001/2003, s. 428–429).

¹⁰⁵ Najogólniej wiedza definiowana jest jako ogół informacji posiadanych przez osobę lub szerzej przez grupę osób lub kulturę (zob. np. Reber 2000, s. 823–824). Postawy definiowane są zaś jako „nastawienia wobec kogoś lub czegoś znajdujące odzwierciedlenie w przekonaniach, emocjach oraz zamierzonych zachowaniach” (Myers 2003, s. 152).

ki parafialnych księży (rekolekcje, kazania), szkolne nauczanie oraz wychowanie domowe. Wynikający z nich zakres informacji i wyobrażeń religijnych w przypadku dorosłych nie był jednak jednolity. W dużym stopniu bowiem uzależniony był on od wykształcenia, a nierzadko również podejścia i charakteru danej jednostki. Ważną rolę odgrywały działalność proboszcza i aktywność miejscowej społeczności, jak również zróżnicowanie wiekowe i regionalne położenie wsi. Pomimo zapoczątkowanego w dobie II RP procesu wyrównywania pozaborowych różnic regionalnych w dalszym ciągu – szczególnie w rejonie wschodniej Polski – duży był odsetek dorosłej ludności wiejskiej pozbawiony umiejętności pisanie i czytania¹⁰⁶. Analfabetyzm tej grupy mieszkańców przekładał się niewątpliwie na stan i charakter ich wiedzy religijnej. Niemożność czytania sprawiała, iż polegano przede wszystkim na własnej pamięci. Owocowało to częstym przekręcaniem śpiewanych pieśni i odmawianych w domu modlitw, które w takim kształcie przekazywane były wychowywanym dzieciom. Kłopoty ze zrozumieniem pacierza tak przedstawiał jeden z pamiętnikarzy:

Powtarzałem przy tym niezrozumiale, a przez to właśnie pełne tajemniczej mocy słowa. Ile to ja razy powtarzałem tych kilka wierszy. Mimo fenomenalnej wprost pamięci, anim nie umiał na pamięć, ani nie rozumiałem ich znaczenia. Cóż to miały znaczyć dla mnie takie słowa: „ojczy nasz, którzyie w niebie święcie”? A tak właśnie mi podawano pierwsze i dalsze, wszystkie dziwacznie przekręcone i niewłaściwie ze sobą połączone słowa modlitwy. Czyżby i rodzice moi, ludzie prości, też podobnie jak ja, dziecko, nie rozumieli modlitwy? (cyt. za: Siekierski 1995, s. 96–97).

Jak podkreśla Stanisław Siekierski, analogiczne do wyżej cytowanego wspomnienia dość często przewijające się w pamiętnikach wiejskich i świadczące o braku zrozumienia sensu podstawowych tekstów religijnych nie oznaczały, że do tych wiernych nie docierała podstawowa prawda religijna. Zawierała się ona przede wszystkim w postawach, regułach i normach codziennego życia.

Wierny miał spełniać obowiązek codziennej modlitwy, natomiast do rozmów z Bogiem wykraczających poza pacierze, litanie oraz teksty z książeczek do nabożeństwa predestynowany był ksiądz (Siekierski 1995, s. 98).

Czy rzeczywiście w sferze indywidualnej modlitwy było to regułą, trudno stwierdzić na podstawie dostępnych i niereprezentatywnych dla zróżnic-

¹⁰⁶ W 1921 r. według spisu powszechnego ponad 38% mieszkańców wsi powyżej 10. roku życia (a więc będących już w wieku, w którym przekracza się etap kształcenia elementarnego) nie posiadała umiejętności pisanie i czytania. I choć poziom analfabetyzmu według danych z 1931 r. zdecydowanie spadł (z 33 do 7% w skali Polski), to jednak dotyczyło to już kolejnego pokolenia 10–14-latków (zob. Brzoza, Sowa 2006, s. 373).

wanych wiejskich społeczności materiałów. Z badań Stefana Czarnowskiego oraz etnologów wynika, iż także w pierwszej połowie XX w. mieszkańcy wsi prowadzić mogli oparte na ich wiedzy i wyobrażeniach wewnętrzne rozmowy z Bogiem i świętymi, których wizerunki stale towarzyszyły wiejskim domownikom pod postacią rozwieszonych w białej izbie obrazów. Indywidualna, literalnie wyrażona prośba wymykała się przecież nierzadko tekstom pacierza czy litanii.

Rola proboszcza w kreowaniu katolickiej wiedzy była jednak fundamentalna. To szkolna, obowiązkowa katecheza, rekolekcje i niedzielne nauki duchownego kształtowały w umysłach większości mieszkańców wsi wizję sakralnego porządku. Wyjaśniały im pojęcie grzechu i wynikającej z niego konsekwencji – kary i pokuty; ustalały normy i granice zachowań. Obowiązkowa (choćby raz w roku) spowiedź i kolęda pełniły funkcję nadzoru i kontroli nad stosunkiem do przykazań boskich i kościelnych zarówno jednostek, jak i całej wiejskiej wspólnoty. Wiejska wiedza religijna w dominującej mierze była bowiem praktyczna – dotyczyła zasad i norm chrześcijańskiego życia i działania. Bardziej szczegółowa teologiczna wiedza dotycząca znaczeń, pojęć, interpretacji często znana była tylko nielicznym i na ogół bardziej światłym lub wykształconym jednostkom. Jej pogłębianiu i upowszechnianiu sprzyjać miały również powstające w dwudziestoleciu międzywojennym domy parafialne oraz powiązane z „Akcją Katolicką” katolickie stowarzyszenia młodzieży (męskiej i/lub żeńskiej). W takich słowach ich poszerzający wiedzę wpływ wspominał jeden z rolników powiatu suwalskiego:

Przy Katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży istniała biblioteka, młodzież czytała książki z zamiłowaniem. Z gazet prenumerowano: *Mały Dziennik*, *Gazetę Świąteczną*, *Przyjaciela Młodzieży*, *Młodą Polskę*. Ponieważ istniało zorganizowanych 12 kółek Żywego Różańca, prenumerowano następujące miesięczniki: *Żywy Różaniec*, *Królowa Apostołów*, *Rodzina Seraficka*, *Misje Katolickie*, *Posłaniec Serca Jezusowego*, *Rycerz Niepokalanej* i inne (za: Siekierski 1995, s. 127–128)¹⁰⁷.

Na ile w rzeczywistości powstające biblioteki i domy parafialne spełniały swoje funkcje, trudno orzec bez wnikliwszych badań. Warto jednak zaznaczyć, że z przytaczanych przez S. Siekierskiego materiałów wynika, iż w wielu przypadkach całkowicie zdominowane przez księdza nie zaspokajały one po-

¹⁰⁷ O rosnącym w okresie międzywojennym czytelnictwie gazet parafialnych/religijnych zob. np. Olszewski, Wiśniowski 1993, s. 159–160 (województwo kieleckie). Ogólnie w latach 1918–1939 ukazało się 200 tytułów pism parafialnych. W większości stanowiły je efemerydy oraz krótko żywotne, prasopodobne inicjatywy wydawnicze redagowane w parafiach diecezjalnych oraz zakonnych. Podobnie jak dziś pisma parafialne zajmowały się tematyką religijną oraz dotyczącą danej wspólnoty wierzących. Sporadycznie pojawiały się teksty podejmujące problematykę historyczną, gospodarczą, społeczną i oświatową (zob. Glogier 2007, s. 151–153).

trzeb przynajmniej części coraz bardziej intelektualnie wymagającej i kształconej w międzywojennych szkołach młodzieży wiejskiej, do której również docierały nowe idee i światopoglądy (Siekierski 1995, s. 89–91). Nierzadko kontestowały one w różnym zakresie dotychczasowy sposób patrzenia na świat i stanowisko Kościoła. Nie podważały na ogół jednak istoty wyznawanej wiary.

Tak niejednolita wiedza religijna, uzależniona od wykształcenia, osobowości i często też wieku mieszkańców, w praktyce życia codziennego spotykała się z zespołem mityczno-ludowych wierzeń i przekonań odziedziczonych po przodkach. Ich bogactwo – jak podkreślał wybitny polski etnograf/etnolog J. Burszta – zwiększało się proporcjonalnie do podążania w kierunku wschodnim (Burszta 1980, s. 479). Wciąż obecna była bowiem wiara we współobecność istot nadprzyrodzonych oraz duchów zmarłych, wywierających ciągły i wymagający odpowiednich środków zachowawczych wpływ na życie codzienne mieszkańców wsi. Także wiedza dotycząca interpretacji zjawisk biologicznych i przyrodniczych, takich jak burza, piorun, zaćmienie Słońca lub Księżyca, wiązana była nierzadko z działalnością zarówno Boga oraz świętych, jak i ich przeciwieństwa – diabła oraz istot demonicznych (Biernacka i in. 1976). W dalszym ciągu dla wielu niewykształconych mieszkańców to, co niezrozumiałe i wywierające ujemny lub pozbawiony kontroli wpływ na życie, interpretowane było w kategoriach skutków boskiej kary bądź działalności złych mocy (czarownic, duchów itp.).

Czy i na ile okres II wojny światowej zmienił tak zarysowaną i niezwykle złożoną wiedzę, przekonania i podejście dotyczące religii i sacrum, trudno wnioskować na podstawie fragmentarycznych badań. Jednak historycy podkreślają, że pełen zagrożenia okres wojny i hitlerowskiej okupacji w dużej mierze przyczynił się do wzrostu emocjonalnej religijności wiejskiej (Mańkowski 1980, s. 601; Siekierski 1995, s. 201). Wśród bardziej mobilnej lub zmuszonej do przesiedleń, ucieczek i konfrontacji z nowymi sytuacjami i starymi lękami ludności przewartościowaniu ulegała spora część odziedziczonych po przodkach przekonań dotyczących porządku świata (o czym pisałam w rozdziale dotyczącym przestrzeni).

Zmierzająca ku stalinowskiemu modelowi państwa przebudowa społeczno-politycznego systemu (kolektywizacja), ataki na działaczy PSL, docierające informacje o represjach wobec księży oraz podważające istotę wiary publicystyczne ataki na zwyczaje i praktyki religijne, a także administracyjne zakazy organizowania pielgrzymek, procesji, wznoszenia przydrożnych kapliczek i krzyży (Sowa 2001, s. 98–108) – wszystko to podważało w wychowanych w dwudziestoleciu międzywojennym mieszkańcach poczucie ładu i bezpieczeństwa. Sprzyjało to jednocześnie w wielu przypadkach wzrostowi lęku i intensyfikacji uczuć religijnych. Wyraźnym tego świadectwem były zachowania

szeregowych członków PSL, którzy w końcu lat czterdziestych, w obliczu obserwowanych represji i napięcia, porzucali krytyczne wobec Kościoła dywagacje ideologów, jednoznacznie opowiadając się po stronie wyznawanej wiary i Kościoła katolickiego (Dudek, Gryz 2003, s. 10).

Innym przykładem wzrostu potrzeb religijnych była zapoczątkowana „cudem lubelskim” (Main 2004, s. 73–89; Przytuła 1999), przetaczająca się przez środowisko wiejskie fala cudownych odnowień wiejskich obrazów, objawień Matki Boskiej i tajemniczych znaków na szybach, konarach drzew itp. (Jarosz 1998b, s. 361–368; Rudnicki 1991). Przeżywanie cudów, połączone z masowymi pielgrzymkami i modlitwami, ujawniało wciąż silne trwanie opisywanego w latach trzydziestych przez S. Czarnowskiego, charakterystycznego dla mentalności wiejskiej, przekonania o bezpośredniej ingerencji siły wyższej w życie człowieka za pośrednictwem konkretnego przedmiotu, znaku (tzw. naiwny sensualizm, nierozróżnialność). Jak pokazała Joanna Tokarska-Bakir oraz co podkreślała Izabella Bukraba-Rylska, myślenie takie nie stanowiło wyłącznie cechy mentalności (religijności) wiejskiej, lecz wpisywało się (i nadal wpisuje) w ponadkulturowy sposób ludzkiego myślenia (Bukraba-Rylska 2008a, s. 23)¹⁰⁸.

Taki sposób myślenia na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych nie dotyczył jednak wszystkich. Gdy wśród jednych dominowało bezkrytyczne zawierzenie, doprowadzające w skrajnych przypadkach nawet do aktów wrogości wobec księży, zaprzeczających prawdziwości cudów (Jarosz 1998b, s. 367), u innych budziły się reakcje bardziej umiarkowane (p. E. – miejscowość Ż., województwo lubelskie)¹⁰⁹. Wiele zależało bowiem od indywidualnego nastawienia i aktualnych potrzeb konkretnych mieszkańców wsi.

Realizowana w takim klimacie od 1949 r. ideologiczna ofensywa i państwowa polityka ateizacji oświaty – jak się wydaje – w niewielkim stopniu wpłynęły na wiedzę i przekonania dorosłych mieszkańców wsi. Stanowiły jednak w ich świadomości ogromne zagrożenie dla wiedzy i życia wychowywanych pociech. Nic dziwnego więc, że narzucona przez władze akcja dekrucyfikacyjna (1949 r.) oraz następujące po niej usuwanie religii ze szkół i zakaz przedlekcyjnej modlitwy (1954/1955 r.) budziły w wielu wsiach aktywny opór i protest

¹⁰⁸ „W mocy nierozróżnialności – pisze J. Tokarska-Bakir – pozostaje zarówno ktoś, kto płacze nad książką, jak i ktoś, kto wzrusza się w kinie; ktoś, kto całuje zdjęcie ukochanej, i ktoś, kto pali kukłę lub flagę podczas demonstracji. Zachowania te nie mają charakteru religijnego, a jednak mechanizm, do którego się odwołują, ociera się o sacrum. Polega on na rozpoznawaniu nieobecnego w obecnym. Znak, który sprowadza obecność, ulega samozniesieniu w procesie pośredniczenia” (cyt za: Bukraba-Rylska 2008a, s. 23).

¹⁰⁹ Zadać można oczywiście pytanie, czy „umiarkowanie” reakcji nie wynikało z czasu przeprowadzanego wywiadu – 2009 r.

katolickich rodziców. Opisywane przez badaczy stalinizmu liczne przykłady tego rodzaju zachowań sprowadzały się do zbiorowych protestów, pisanie pśób i podań do władz centralnych, niepuszczania dzieci do szkół w okresie rekolekcyjnym i akceptowania ich samowolnego opuszczania lekcji (celem modlitwy lub katechezy). Najlepiej świadczyły one też o przyznawanej wadze religijnej edukacji dzieci (Gryz 1997; Kowalczyk 2003). Wychowanie potomstwa w duchu katolickich prawd i nauk dla wielu wiejskich rodziców oznaczało wyposażenie ich w niezbędną dla późniejszego szczęścia hierarchię wartości i wiedzę dotyczącą zasad chrześcijańskiego postępowania i życia. Tylko bowiem znajomość tych zasad i reguł, w połączeniu z uczestnictwem w obowiązkowych praktykach i sakramentach, stanowić miała gwarancję życiowego powodzenia oraz pośmiertnego zbawienia. Nic dziwnego więc, że w związku z utrudnieniami władz państwowych (Kowalczyk 2003, s. 220)¹¹⁰ wielu rodziców wykonywało nierzadko ogromny wysiłek, by zgodnie z nauką Kościoła zapewnić dzieciom możliwość uczestniczenia zarówno w lekcjach religii, jak i w rekolekcjach. Odnotowywano nawet przypadki dowożenia dzieci przez rodziców furmankami do kościoła z odległych wsi, a także zakwaterowywania ich przez okres rekolekcji na plebanii i w domach usytuowanych w pobliżu parafii (Jarosz 1998b, s. 379).

Stanowisko to podzielali również pozostali przedstawiciele wiejskiego środowiska, nieposiadający w latach pięćdziesiątych dzieci. Wbrew zaleceniom i zamiarom władz również wielu wiejskich nauczycieli, w każdym z opisywanych przeze mnie rejonów, podzielało rodzicielską troskę o religijną edukację małoletnich:

Np. w Dobrzanach (pow. stargardzki) na początku 1954 r. w lekcjach religii poza szkołą brało udział około 90% młodzieży, do czego (zdaniem RdsW PWRN) w dużym stopniu przyczyniło się sklerykalizowane nauczycielstwo (Kowalczyk 2003, s. 261).

Oczywiście zdarzały się też postawy odmienne, jednak – jak stwierdzały protokoły władz – w latach pięćdziesiątych na wsi nieliczna była jeszcze grupa nauczycieli „aktywnie zwalczających działalność kleru i prowadzących odpowiednią robotę wyjaśniającą w szkole”, dominowały natomiast grupy biernych wobec kwestii nauczania oraz współdziałających z duchowieństwem (Kowalczyk 2003, s. 215).

Podobnie do szkolnego nauczania dzieci ustosunkowana była większość członków wiejskich organizacji partyjnych, którzy do połowy lat pięćdzie-

¹¹⁰ K. Kowalczyk pisał np., że w rejonie Pomorza Zachodniego „władze terenowe utrudniały lub odwoływały rekolekcje pod pozorem kolizji ich terminów z akcją siewną czy niedopełnianiem przez księży obowiązków meldunkowych” (Kowalczyk 2003, s. 220).

siątych, ograniczając własne uczestnictwo w życiu religijnym, wciąż rozumieli potrzebę religijnej edukacji i wychowania swego potomstwa (APKr, KW PZPR Kr, sygn. 803, Biuletyn nr 31/60, s. 1).

Odnotowywana w wielu parafiach niemal 90–100% frekwencja dzieci w pozaszkolnych lekcjach religii i rekolekcjach (Olszewski, Wiśniowski 1993, s. 161) nie wszędzie jednak wyglądała tak wzorcowo. Jak wynika z przytaczanych przez D. Jarosza statystyk Ministerstwa Oświaty (niezróżnicowanych jednak na środowisko miasta i wsi), z biegiem czasu w niektórych województwach wykazywała ona również tendencję spadkową. Największe zmniejszenie uczestnictwa w lekcjach religii obserwowano w województwach wrocławskim (20%) i szczecińskim (13%), wzrost zaś w województwie kieleckim (4%) (Jarosz 1998b, s. 380–381). Dane te, choć trudne do zweryfikowania, zdają się także rzucać pewne światło na wynikające z różnic regionalnych odrębności wiejskiej religijności.

W związku z przemianami obyczajowymi i napływem nowych, nierzadko laicyzujących treści w połowie lat pięćdziesiątych coraz mocniej dostrzegana i podkreślana była również konieczność zadbania o wiedzę religijną nastolatków. Szczególną rolę wobec obyczajowych zmian lat sześćdziesiątych odgrywały nauki przedmażeńskie. Z uwagi na brak prowadzonych przeze mnie kwerend w archiwach parafialnych trudno jest mi na obecnym etapie stwierdzić, jaki był stosunek wychowywanej już w nowym systemie młodzieży do tego rodzaju nauk. Pewną wskazówkę mogą dawać prowadzone przez Daniela Olszewskiego badania w diecezji kieleckiej (parafia Kije):

W protokole sporządzonym podczas następnej wizytacji kanonicznej (w 1962 r.) znajdujemy informację: „w roku ubiegłym ksiądz proboszcz wygłosił kilka nauk przedmażeńskich, które niestety nie cieszyły się dostateczną frekwencją”. Problem katechezy przedślubnej poruszany był w późniejszych latach w protokołach dziekańskich. Na przykład w 1977 r. dziekan pińczowski zanotował: „w duszpasterstwie młodzieży zwrócić baczną uwagę na przygotowanie młodzieży do małżeństwa”. W dwanaście lat później dziekan zamieścił w protokole następujące zalecenie: „narzeczonym przygotowującym się do małżeństwa poświęcić więcej czasu celem lepszej formacji duchowej” (Olszewski, Wiśniowski 1993, s. 163).

Przygotowywanie starszej młodzieży do sakramentu małżeństwa na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wpisywało się pośrednio w ogólnopolski program Wielkiej Nowenny (1957–1965)¹¹¹. W jakim stopniu jed-

¹¹¹ Zasadniczym celem programu Wielkiej Nowenny było „rozszerzanie zasięgu oraz utrwalanie i pogłębianie wiary katolickiej w społeczeństwie polskim” oraz „duchowe i historyczne przygotowanie wiernych do obchodów 1000-lecia chrztu Polski”. Szczegółowy program Wielkiej Nowenny zainicjowany przez kardynała S. Wyszyńskiego podzielony był jednak na siedem rocznych etapów, wokół których koncentrować się miała działalność duszpasterska. W dużym

nak nauki przedmażeńskie trafiały do przekonania dorastającej młodzieży wiejskiej, trudno stwierdzić. O ile bowiem w początkach XX w. wystarczającym na wsi warunkiem do zawarcia małżeństwa wymaganym przez proboszcza była znajomość katechizmu lub niekiedy tylko „Ojczy nasz” (Siekierski 1995, s. 97), o tyle w dobie rozwodów i zalegalizowanej aborcji zakres wymagań lub oczekiwań musiał być większy. Pod wpływem powszechnej edukacji szkolnej (alfabetyzacja) i mediów inne też w tym czasie było już przygotowanie mentalne młodego pokolenia wsi na nowe formy i zakresy edukacji.

Cytowane źródła, pamiętnikarskie i etnologiczne analizy, a także zebrane relacje pokazują, że wchodzące w tzw. wiek produkcyjny na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pokolenie pod wieloma względami również w swej kulturze religijnej różniło się od pokolenia rodziców. Z jednej strony – co pokażę poprzez opisywane poniżej praktyki religijne – dzięki większej mobilności, lepszemu nierzadko wykształceniu i szerszemu dostępowi do książek, prasy, radia i telewizji uwalniało się spod wpływu przekazywanych w procesie pokoleniowym przekonań mityczno-ludowych¹¹². Większa racjonalność myślenia przekładała się z kolei na wyraźne akcentowaną, indywidualną, choć niekoniecznie pogłębioną refleksję dotyczącą prawd wiary i katolickiej nauki. Badający społeczność wiejskie w latach siedemdziesiątych Janusz Mariański stwierdzał:

I tu [podobnie jak w środowisku miejskim] akceptacja tzw. prawd wiary nie zawsze jest pełna, połączona niekiedy z większymi lub mniejszymi wątpliwościami. Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych. Erozja ortodoksji religijnej na wsi jest powolna i nie dotyka na ogół dwóch podstawowych i centralnych twierdzeń wiary chrześcijańskiej – istnienia Boga i zbawczej misji Chrystusa. Odczuwanie potrzeby refleksji nad wiarą, połączone z tendencją do racjonalizacji i krytycyzmu w stosunku do niektórych treści dogmatycznych katolicyzmu jest swoistym novum w kulturze religijnej wsi polskiej (Szyfer 1969, s. 153).

Z drugiej jednak strony wskutek dostępu do objętych cenzurą i pozbawionych wpływu Kościoła mediów¹¹³ i wiedzy (prześiąkniętej często programowym „światopoglądem materialistycznym”), a także pod wpływem nowych

stopniu obejmował również kwestie związane z życiem rodzinnym i małżeńskim (Żaryn 2003, s. 218–219, 253; Dudek, Gryz 2003, s. 119).

¹¹² Jak pokazują choćby etnologiczne badania Anny Szyfer, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych dzięki dostępności mediów i szkoły oparta na przekazie pokoleniowym i pełna mitów (czy też jak określała ją ówczesna prasa – pełna zabobonów) wiedza także w rejonach wschodniej Polski zastępowana była stopniowo ujednoliconą i popularną wiedzą racjonalno-naukową (np. piorun jako wyładowanie elektryczne) (Szyfer 1969).

¹¹³ O prasie katolickiej w PRL-u zob. np. Glogier 2007, s. 149–153.

i powiązanych z kulturą miejską doświadczeń pokolenie to, myśląc innymi kategoriami niż generacja rodziców, poszukiwało nierzadko w wyznawanej religii innych wartości. Szczególnie wyraźne było to wśród wcale niemałej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych społeczności chłoporobotniczej (i chłopourzędniczej), której codzienna, czasochłonna, pozarolnicza wędrówka i praca oraz w konsekwencji malejąca częstotliwość kontaktów z innymi członkami rodziny i wiejskiej wspólnoty przekładały się na charakter wiedzy i przekonań religijnych. Jak podkreślał cytowany wcześniej socjolog religijności:

W latach 1967–1976 powiększyły się zdecydowanie różnice pomiędzy obydwoma grupami ludności wiejskiej ze względu na znacznie szybsze tempo spadku akceptacji dogmatów u dojeżdżających do pracy (...) Ludność związana przez pracę z miejscem zamieszkania, mniej mobilna horyzontalnie, charakteryzuje się nie tylko wyższą ortodoksyjnością w wierzeniach religijnych, ale i wyższą ich trwałością. Prawdopodobnie w tej grupie ludności wiejskiej autorytet tradycji i Kościoła odgrywa większą rolę jako czynnik uprawomocniający światopogląd religijny. Ludność „migrująca” codziennie do pracy do miasta odznacza się wyraźnie mniej spójnym światopoglądem w wymiarze wierzeń religijnych i upodabnia się pod tym względem do wychodźców ze wsi (Mariański 1983–1984, s. 211).

Nasiąkanie przez bardziej mobilną część mieszkańców wsi wartościami dwóch obcych sobie pod wieloma względami rzeczywistości społecznych owocowało u nich często mniej spójnym systemem wierzeń, jak również – będącą jego konsekwencją – rosnącą indywidualizacją wiary. Wpływało to – jak pokażę w kolejnej części rozdziału – na zmiany obserwowane w sferze codziennych zachowań oraz religijnych praktyk i powiązanych z nimi obrzędów.

Warto także zaznaczyć, iż zjawisko to potwierdzało w dużym stopniu wysuniętą przez Władysława Piwowarskiego hipotezę dotyczącą przyczyn obserwowanych w drugiej połowie XX w. przemian religijności wiejskiej, których upatrywał on m.in. w nieprzystosowaniu wcześniejszej religijnej wizji świata do mentalności kształtowanej przez urbanizację:

W środowisku wiejskim dominowała dawniej „naturalna” wizja obecności Boga w świecie. Bóg traktowany był w niej jako jedna z „przyczyn wtórnych” (...) wieśniak uciekał się do Boga przede wszystkim ze względu na konieczność uniknięcia zła zewnętrznego, zagrażającego jego egzystencji oraz ze względu na potrzebę osiągnięcia pożądanych skutków doczesnych (...) wpływy zewnętrzne, kontakty z miastem itp. uświadomiły wieśniakom, że zdrowie, chleb codzienny, powodzenie doczesne nie zależą wyłącznie od tajemniczych, nieznanych sił, ale od wysiłku człowieka, kalkulacji, postępu nauki, techniki. Stąd nie zawsze widzi on potrzebę odwoływania się do sił naturalnych i wypełniania rytów religijnych, aby osiągać pożądane rezultaty doczesne (Piwowarski 1996, s. 297).

Tak obserwowany kierunek zmian miał jednak również swoje przeciwieństwo. Pokazał to choćby B. Gapiński, analizujący listy katolickich (i w dużej części wiejskich) wiernych wysyłane do Kalwarii Zebrzydowskiej (Gapiński 2008)¹¹⁴. Wyłaniające się z korespondencji wotywniej przenikanie się życia codziennego i religijnego, choć wskazuje z jednej strony na postępujący proces dostosowywania się społeczności parafialnych do nowych warunków i wyzwań PRL-owskiej rzeczywistości, to odzwierciedla też niezwykle silnie trwające mechanizmy i schematy myślenia o sacrum. Religijność, sprowadzająca się w nich na ogół wyłącznie do praktyki życia codziennego i jego norm, nie pozostawiała zbyt wiele miejsca na ontologiczną refleksję czy też samodzielne poszukiwania:

Autorzy korespondencji prezentowali religijność ludową, uznawali bezpośrednią ingerencję świętych postaci w swoje życie, nie okazując w listach wątpliwości dogmatycznych i rozterek teologicznych (...) choć w listach zauważa się postępujący wpływ sekularyzacji, to widać też, że świat życia codziennego pozostawał w dużej mierze pod wpływem odniesień religijnych. Powstała na styku religii i codzienności dogmatyka potoczna nawiązywała przede wszystkim do tradycji katolicyzmu polskiego, rzadko wiążąc się z wysublimowanymi rozważaniami teologicznymi. Ale właśnie przez tę bliskość względem bieżących dylematów zwykłych ludzi religijność Polaków okazała się tak silna i odporna na uwarunkowania cywilizacyjne i ideologiczne (Gapiński 2008, s. 206)¹¹⁵.

Powyższy zarys wiejskiej wiedzy religijnej pokazuje zatem, że w dalszym ciągu w dobie PRL-u była ona bardzo zróżnicowana i w dużym stopniu uzależniona od regionalnych tradycji, rodzinnego wychowania i coraz częściej – indywidualnych potrzeb konkretnych mieszkańców wsi. Tendencja ta odnawiała również swój wyraz w stosunku do religijnych praktyk i obrzędów, a także w opisywanych w dalszej części rozdziału powiązanych z religijnością relacjach między ludźmi.

¹¹⁴ Choć ich nadawcy w większości wywodzili się z rejonów południowo-wschodniej Polski, to jednak w związku z brakiem badań porównawczych trudno przypisywać tego rodzaju nastawienie wyłącznie temu rejonowi Polski.

¹¹⁵ O tej niezwykle ważnej roli wiejskiej religijności w okresie walki z Kościołem i religią pisała również I. Bukraba-Rylska: „Z całą pewnością efekt tej ideologicznej konfrontacji byłby inny, gdyby zamiast wierzących gorliwie, choć nie zgłębiających tajników swej wiary, Kościół w Polsce składał się z jednostek wnikliwie analizujących dogmaty i zdolnych do niezwykle subtelnych doznań, ale niezadowolonych więzami wspólnotowymi. W latach 50. w Polsce tylko Kościół katolicki okazał się jedyną, niezależną od władz komunistycznych instytucją, a stało się tak dlatego, że tylko tutaj wiara była tak mocno wrośnięta w powszechną świadomość, wrośnięta w życie codzienne i zakorzeniona nie wyłącznie w przekonaniach ludzi, ale też w sferze rutynowych, niepoddawanych refleksji praktyk, gestów, zachowań” (Bukraba-Rylska 2008, s. 28).

7.2. Praktyki, rytuały i obrzędy

Praktyki religijne – a w ich ramach również obrzędy¹¹⁶ (rytuały i ceremonie) – jak podkreślają badacze religii, w sposób najbardziej widoczny powiązane są z instytucjonalnym modelem religijności (kościelnością) oraz z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi danej społeczności. Ich wykonywanie, a zwłaszcza stopień regularności i wierności ustalonym formom oraz regułom, stanowi najbardziej zewnętrzny wskaźnik ewentualnych zmian obserwowanych w sferze powiązanych z religią potrzeb i wartości danej grupy i/lub jednostki. Przypisywane zaś poszczególnym rytuałom i obrzędom znaczenie i obserwowana w nich zmiana odsłaniają również istotne przekształcenia w systemie myślenia i mentalności badanej grupy.

7.2.1. *Niedzielną msza święta*

Uczestnictwo w przypadającej na ostatni dzień tygodnia mszy stanowi jedną z podstawowych i obowiązkowych praktyk religijnych. Przed II wojną światową na wsi był to jednocześnie czas ważnego święta, którego uroczysty charakter podkreślano odświętnym ubraniem czy też – zakładanymi nierzadko tylko tego szczególnego dnia – butami:

Starsi i młodzi chodzili całe lato boso, a w niedzielę, idąc do kościoła, nieśli buty w ręce i wkładali je dopiero przed kościołem (Jakubczak 1970, s. 441).

W najuboższych rejonach kraju (zwykle wschodnich) oraz we wsiach oddalonych od kościoła o kilka bądź kilkanaście kilometrów to właśnie brak odświętnej odzieży lub butów stanowił najczęstszy, po deszczowej pogodzie, powód nieobecności najbardziej potrzebnych grup wiejskich podczas niedzielnej nabożeństwa (Olszewski 1996, s. 180). Msza święta jako czas spotkania z sacrum wymagała bowiem odpowiedniego przygotowania. Najlepszym tego dowodem jest choćby fakt, iż uczestnictwo dziecka w pierwszym w życiu nabożeństwie było traktowane jako swoisty moment przejścia:

Pierwsze pójście do kościoła związane było, szczególnie dla uboższego dziecka wiejskiego, z poważnym przygotowaniem fizycznym i psychicznym. Zapamiętano

¹¹⁶ Obrzędy to ogólna nazwa wszystkich zinstytucjonalizowanych działań i czynności religijnych, których głównym punktem odniesienia jest jakaś postać sacrum (Bóg, bóstwa natury, duchy przodków, bezosobowa moc sakralna mana itp.); ogół obrzędów praktykowanych przez jakąś grupę etniczną, społeczność czy wspólnotę religijną konstituuje praktyczną stronę jakiejś religii, czyli kult. Wśród obrzędów możemy wyróżnić dwa główne typy: rytuały – czyli obrzędy o wysokim stopniu sformalizowania i ustalonych regułach wykonawstwa, np. rytuały ofiary w wielu religiach, liturgie w Kościołach chrześcijańskich; ceremonie religijne – czyli obrzędy odprawiane szczególnie uroczysto, np. święta religijne (por. Burszta 2001/2003, s. 383–384).

przede wszystkim przygotowania pod względem fizycznym. Pójście do kościoła poprzedzało bowiem kupowanie butów, bardzo często pierwszych w życiu, szycie lub kupowanie odpowiedniego ubrania, ostrzyżenie zgodnie z przyjętym obyczajem, zawsze gruntowne mycie (Olszewski 1996, s. 42).

Schludny, odświętny strój podkreślał wagę spotkania zarówno z sacrum, jak i całą zgromadzoną w świątyni wspólnotą. To przecież zwykle przy okazji tego spotkania, jak wspominał cytowany wielokrotnie T. Aschenbrenner, dochodziło do zapoznania przyszłych małżonków; to w czasie nabożeństwa dorastający chłopcy oraz „wymyte i wystrojone” dziewczęta bacznie obserwowały swe skryte sympatie (Siekierski 1995, s. 65). To także podczas mszalnych śpiewów i komunii wiejskie kobiety często lustrowały wzajemnie swój ubiór, zachowanie (obecność) i zmiany. Następujący bezpośrednio po mszy czas często wykorzystywano też na krótkie wspólne przykościelne spotkania, rozmowy, plotki i komentarze. Te rozmowy i zabawy, towarzyszące powracającym oddzielnie z okolicznego kościoła grupom damskim, męskim i wiekowym, na długo zresztą wpisywały się w pamięć pamiętnikarzy i rozmówców.

Jak wynika z fragmentarycznych danych, analogiczną do wyżej opisanej funkcję niedzielne nabożeństwo spełniało również na ziemiach zachodnich. Także i tam wobec niewystarczającej liczby kościołów i ich rozproszenia potrzeba uczestnictwa we mszy świętej oraz konieczność niedzielnej kilkukilometrowej wędrowki ułatwiała w wielu przypadkach tak istotną integrację zróżnicowanej pochodzeniowo społeczności.

Waga niedzielnego nabożeństwa nie polegała oczywiście wyłącznie na jej elemencie towarzysko-integracyjnym. Ogromną rolę dla wielu mieszkańców odgrywała bowiem wewnętrzna potrzeba spotkania z sacrum, podziękowania i modlitwy w konkretnej intencji (IEiAK UJ, sygn. 6863, s. 5).

Zwłaszcza msze w intencji zmarłych członków rodziny stanowiły niezwykle ważny rytuał w wiejskiej religijności. Jak pokazują zebrane przez etnologów relacje z rejonów południowej Polski – po wojnie coraz częściej nabożeństwa te odprowadzane były również w intencji osób umysłowo lub nieuleczalnie chorych (tamże). Odzwierciedlało to być może z jednej strony ważny przełom dokonujący się w wiejskim myśleniu o upośledzeniu, chorobie i dotkniętym tym nieszczęściem człowieku (zob. rozdział 6), z drugiej jednak strony – jak zaznaczają respondenci – mogło być to równie dobrze efektem poprawy sytuacji finansowej i bytowej środowiska wiejskiego. Te dwie rzeczy nie zaprzeczały jednak sobie.

W okresie opresyjnej wobec wsi stalinowskiej kolektywizacji oraz uderzającej w Kościół katolicki polityki wyznaniowej państwa niewątpliwie jednym z dodatkowych motywów uczestnictwa w nabożeństwie była manifestacja

postaw wobec nowego porządku społeczno-politycznego. Chłopski sprzeciw i lęk przed kolektywizacją wspierali nierzadko miejscowi księża (Miernik 1997, s. 182). Przekładało się to niekiedy na opisywane w dalszej części relacje między mieszkańcami danej wsi. Wsparcie przez księdza opierających się kolektywizacji gospodarzy i jednoznaczne stanowisko Kościoła rodzić mogło bowiem wewnątrzwiejskie podziały i konflikty. Często także postawa duchownego przekładać się mogła na nieobecność (podczas mszy) gospodarzy wstępujących do spółdzielni. Pragnęli oni tym sposobem uniknąć dodatkowych i często uciążliwych przejawów krytyki czy potępienia ze strony pozostałej części społeczności wiejskiej.

Obowiązek uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych szczególnie silnie, z racji opisywanej walki z religią, obejmował najmłodszych. Za szczególnie haniebne, w opinii wielu starszych mieszkańców, uchodziło lekceważenie tego obowiązku przez dzieci i młodzież. Wspominali to wielokrotnie pamiętnikarze i moi rozmówcy:

Zaraz pierwszego dnia świąt mama popsuła mi ten nastrój. Chodziło o wiarę, o to, że nie chodzę do kościoła i że tu, chcę, czy nie chcę, muszę iść, bo co ludzie powiedzą (...) w każdym bądź razie zostało na ostatnim słowie mamy, do kościoła pojechałam (Chałasiński 1967, s. 278).

Broń Boże, żebym zaspąła, była tylko jedna msza [w niedzielę], te wszystkie rekolekcje przed świętami to trzeba było chodzić (...) (G.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Frekwencja dorosłych mieszkańców wsi była bardziej zróżnicowana i, jak pokazują socjologowie (Mariański 1983–1984, s. 155–156; Zdaniewicz, Adamczuk, Chmielewski 2000, s. 479–518), wciąż też uzależniona od regionu – lokalnych tradycji oraz lokalizacji kościoła (w danej bądź sąsiedniej wsi). Na różnicujący się wskaźnik regularności uczestnictwa w niedzielnym nabożeństwie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wpływał również silnie społeczno-zawodowy charakter danej wsi. Bliska odległość większych zakładów fabrycznych i związana z tym duża liczba ludności dwuzawodowej (chłopów-robotników) korespondowały wyraźnie z mniejszą coniedzielną frekwencją¹¹⁷. Stanowiło to niewątpliwie konsekwencję opisywanej wyżej tendencji obser-

¹¹⁷ Z prowadzonych przez K. Darczewską na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych badań wynika, iż wśród ludności wiejskiej w wieku 26–65 lat tylko 48% określiło siebie jako stale biorących udział w niedzielnej mszy, 21,4% uznało się natomiast za nieregularnie praktykujących, zaś 19% za praktykujących rzadko. Co dziesiąty deklarował się natomiast jako niepraktykujący w ogóle. Wyniki tych analiz, jak stwierdzał J. Mariański, wpisywały się w średni wskaźnik deklarowanej regularności uczestnictwa we mszy, który dla całej Polski wynosił 50,6%. Bardziej szczegółowe analizy pokazywały jednak, iż wciąż wyraźne były sygnalizowane wcześniej zróżnicowania regionalne oscylujące od 35,5% *dominantes* (uczęszczających do kościoła

wowanej w gronie ludzi dojeżdżających codziennie do pozarolniczej pracy: indywidualizowania się postaw i „odchodzenia od religijności zinstytucjonalizowanej do osobistej” (Marianiński 1983–1984, s. 219). Z uwagi na brak danych trudno stwierdzić, czy podobne zmiany dostrzegane były również w stojących na kulturowym pograniczu wsi społecznościach PGR-owskich.

7.2.2. Obrzędy i sakramenty

Uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej powiązane jest również z kolejnym niezwykle ważnym dla Kościoła katolickiego obrzędem (sakramentem) komunii świętej, do której przyjęcia wymagane są wcześniejsza spowiedź i pokuta. Według katechizmu wierny powinien przystąpić do spowiedzi przynajmniej raz w roku (przed Wielkanocą). W pierwszej połowie XX w. – jak pokazywał S. Siekierski – wypełnienie tego obowiązku nie stanowiło wyłącznie sprawy indywidualnej, lecz było oczekiwane – i w przypadku uchyłania się – wymuszane na jednostce przez wspólnotę wiejską. W drugiej połowie tego samego stulecia, w związku z zarysowanym wyżej procesem zmian, zmniejszała się odczuwalnie tak pojęta presja grupy, pozbawiająca wcześniej jednostkę prawa wyboru¹¹⁸. Zmieniającą się sytuację tak wspominał jeden z pamiętnikarzy:

Większość jest nastawiona religijnie, ale do kościoła nie ciągną. W okresie powielkanocnym zwykle księża odczytują całe litanie nazwisk parafian (przeważnie chłopów), którzy po parę, a nawet kilkanaście lat nie byli u spowiedzi (Kersten, Szarota 1968, s. 333; zob. też Siekierski 1995, s. 109).

Zjawisko unikania obowiązkowej spowiedzi i komunii w dobie PRL-u zdawało się ograniczone do grupy młodszego i bardziej mobilnego pokolenia mieszkańców. Niewykluczone też, że miało często charakter tymczasowy, wynikający z młodego wieku i być może opisywanej przez współczesnych psychologów religii, charakterystycznej dla 20-, 30-latków tzw. niedojrzałej religijności (Chlewiński 2001/2003, s. 303–315). Fragmentaryczne materiały archiwalne wskazują też, iż dotyczyło to najczęściej męskiej grupy mieszkańców:

Charakterystycznym przykładem (...) może być wypowiedź wikariusza parafii Szczucin, księdza Wybraniec, który (...) podał (...) przykład zubożnienia religijnego u ludzi, a przeważnie mężczyzn w młodym wieku, stwierdzając, że jeśli w parafii Szczucin przystępuje do komunii 100 osób, to 90 przypada na niewiasty,

w przeciętną niedzielę roku) w diecezji łódzkiej do 73,2% w diecezji tarnowskiej (Marianiński 1983–1984, s. 220).

¹¹⁸ Zdaniem I. Borowik, zajmującej się procesami prywatyzacji religii w powojennej Polsce, „kwestia możliwości dokonywania wyborów i podejmowania decyzji jest podstawowym motorem procesów prywatyzacji” (Borowik 1997, s. 10).

a tylko 10 na mężczyzn, i to w wieku starszym (APKr, PZPR KW Kr, sygn. 663, s. 127).

Tendencja ta, choć nie może być nazbyt generalizowana, wpisywałaby się jednak w obserwowaną przez historyków XIX i XX w. większą podatność (potrzebę?) kobiet na religijne praktyki (Mędrzecki 1994, s. 166).

Jak pokazują badania socjologiczne prowadzone w rejonie Lubartowa (województwo lubelskie), w latach 1967–1976 nieregularny udział w obrzędzie komunii nie oznaczał wyłamywania się z zasad nakazanych przez Kościół. O ile liczba osób deklarujących comiesięczną spowiedź i komunię wahała się w poszczególnych miejscowościach od 2 do ok. 20% (średnio co 10. mieszkańiec), to we wszystkich miejscowościach (wiejskich i małomiasteczkowych) co drugi pytany deklarował kilkakrotne w ciągu roku uczestnictwo w sakramencie pokuty. Nieregularny udział („co parę lat”) deklarowało zaś średnio zaledwie 8,4% badanej społeczności (Galek 1983, s. 212). Nie jest to więc wynik duży, choć dość wyraźnie zarysowujący swą obecność. W tym miejscu zadać można oczywiście pytanie, o czym świadczył nieregularny (lecz niekoniecznie malejący) udział części wiejskich mieszkańców w sakramencie pokuty. Czy świadczył on o zmieniającym się znaczeniu pojęcia grzechu i jego wpływu na życie doczesne mieszkańców? Czy też może – jak proponował w jednej ze swoich tez W. Piwowarski – wynikał z przemian mentalnych i zmian w myśleniu o warunkach powodzenia życiowego, coraz mniej utożsamianych z ingerencją boską i bardziej przypisywanych własnemu działaniu, sprawstwu? Takie podejście niewątpliwie w większym stopniu dotyczyło bardziej mobilnych i przedsiębiorczych jednostek, ale nie było też regułą. Jak pokazują bowiem wyniki badań B. Gapińskiego, wciąż w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych bardzo silne było trwanie przeciwnego temu myśleniu utożsamiania wszelkiego powodzenia, sukcesu, uzdrowienia z boską wolą i przebaczeniem (Gapiński 2008, s. 183).

Obrzędami, które wypełniano na wsi niemal bez wyjątków, były natomiast rytuały powiązane z inicjacją do wspólnoty religijnej (chrzest, Pierwsza Komunia Święta dzieci). W okresie stalinowskim nie omijały one również dzieci mieszkańców zaangażowanych w działalność lokalnych struktur organizacji partyjnej. Tym, co szczególnie od lat siedemdziesiątych ulegało jednak zmianie, podkreślanej zarówno przez socjologów religii, jak i etnologów, była towarzysząca obu obrzędom inicjacyjnym pozakościelna oprawa, przenosząca powoli siłę ciężkości z obrzędu religijnego na świecki (towarzysko-rodzinny). Urodzony w 1942 r. we wsi Potok koło Krosna mieszkaniec, przystępujący do Pierwszej Komunii Świętej w początkach lat pięćdziesiątych, w 1979 r. wspominał, że gdy sam przystępował do niej:

nie urządzano uczty (...) bezpośrednio po mszy św. fotograf robił wspólne zdjęcie, które rozdawano jako pamiątkę; po kościele był uroczysty obiad, [który] czuło się, że był uroczysty (IEiAK UJ, sygn. 9593, s. 3).

Czysto religijny charakter Pierwszej Komunii jako święta rodzinnego do lat siedemdziesiątych podkreślał również ks. W. Jemielity (1996, s. 67). Stopniowo od tego czasu – zarówno w mieście, jak i na wsi – zaczynały dołączać elementy świeckie – wystawny obiad, któremu coraz częściej towarzyszyły alkohol, prezenty itp. Podobna tendencja zachodziła również w świętowaniu chrzcina dziecka. W początku lat dziewięćdziesiątych zdaniem W. Piwowarskiego zmiany te uwidaczniały się niezwykle wyraźnie:

chrzest dzieci i komunია święta – są spełniane powszechnie zarówno w rodzinach praktykujących, jak i niepraktykujących. Jednakże powszechność ta kończy się na I Komunii Św. dzieci. Rodzice, zwłaszcza niepraktykujący, nie wywierają już pozytywnego wpływu na praktyki religijne dzieci, które przystąpiły już do I Komunii Św., pozostawiając to ich swobodnej decyzji. Można stąd wnioskować, że poprzednie naciski rodziców płynęły nie z poczucia obowiązku religijnego, lecz z chęci przeżycia rodzinnego święta i podporządkowania się zwyczajowi mającemu „religijną” formę (Piwowarski 1996, s. 294).

Także jednak i w tej kwestii wiele zależało od indywidualnego nastawienia danej rodziny do tego rodzaju obrzędów. W moim przekonaniu bowiem ta dostrzegana i podkreślana w latach siedemdziesiątych sekularyzacja obrzędów rodzinnych nie wynikała jedynie z ulegania wpływom laicyzacyjnym. Niewątpliwie w niektórych przypadkach mogła stanowić ich efekt, jednak częściej stanowiła ona bardziej konsekwencję poprawy jakości życia wiejskiego i wiejskiej sytuacji materialnej.

Tendencja ta ominęła inny niezwykle ważny do 1972 r. sakrament, jakim było tzw. ostatnie namaszczenie, poprzedzające zwykle śmierć i związane z nią obrzędy pogrzebowe. Stanowiło ono ostateczny w życiu umierającego obrzęd religijny zapewniający mu pełne rozgrzeszenie i zbawienie. Gromadziło wokół umierającego najbliższą rodzinę lub jak w niektórych regionach nierzadko całą wiejską wspólnotę (Kersten, Szarota 1968, s. 19). Jego niedopełnienie – w związku ze śmiercią nagłą, szpitalną, samotną lub niedotarciem na czas duchownego – zwłaszcza bliskich napawało lękiem, uchodząc za szczególnie nieszczęście:

Gdy mąż umierał, rozpaczalam i płakałam, że nie przyjeżdżał ksiądz. [Mąż] 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 (...) (Wierzbicki 1980, s. 150).

Ostatnie namaszczenie, zmienione w 1972 r. przez papieża Pawła VI na tzw. namaszczenie chorych, przestawało pełnić funkcję ostatecznej pokuty i rozgrzeszenia. Na ile jednak i z jaką szybkością przekładało się to na praktyki i zwyczaje towarzyszące wiejskim obrzędom związanym ze śmiercią, trudno stwierdzić. Sam fakt jednak, iż obrzęd ten niekoniecznie związany był już z rychłą śmiercią, oddalać mógł, opisywany przez wyżej cytowaną pamiętnikarkę, strach przed śmiercią bez pojednania z Bogiem. Jak podkreślają bowiem badacze kultury wiejskiej, to nie sam fakt śmierci stanowił na wsi przyczynę lęku. Zgon jako taki, pomimo że łączył się z często z bolesnym poczuciem straty, traktowany był w kategoriach naturalnej kolei rzeczy. Lęk budziły natomiast losy pośmiertne umierającego oraz – w przypadku niedopełnienia wielu obowiązków – jego ewentualny wpływ na losy żyjących bliskich i znajomych zmarłego. To głównie te, niezwykle trwałe pomimo wiedzy i racjonalności myślenia, wyobrażenia o życiu po śmierci podtrzymywały w wielu rejonach niepowiązane z nauką Kościoła praktyki i zwyczaje pogrzebowe (Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski 1991). W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, jak pokazują badania etnologów, wciąż można było na wsi dostrzec praktykowanie takich zwyczajów, jak zatrzymywanie zegara, „co by nie przeszkadzał umarłemu”, czy też „zakaz zamykania drzwi na klucz, w czasie gdy w domu znajdował się nieboszyk (...) by duch nieboszyka mógł opuścić dom” (IEiAK UJ, sygn. 9546, s. 56).

W związku z brakiem bardziej pogłębionych badań trudno jednak stwierdzić, na ile wprowadzone w Polsce w latach siedemdziesiątych zmiany w liturgii obrzędu pogrzebowego (język narodowy, silniejsze podkreślanie paschalnego charakteru śmierci zmniejszającego jej grozę) (Kolbuszewski 1998) wpłynęły na stosunek do śmierci i obrzędu ostatniego pożegnania.

7.2.3. Święta kościelne – cykliczne i okazjonalne

Mentalność i zawierający się w niej stosunek do sacrum ujawniał się zatem nie tyle w sposobie, lecz znaczeniu wypełnianych obrzędów. Podobne zjawisko dostrzec można było również w sferze świąt kościelnych. Święta cykliczne i trwale wpisujące się w kalendarz kościelny, tj. Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało, Trzech Króli, Wniebowzięcia NMP, Zesłanie Ducha Świętego, a także niezwykle ważne na wsi święto odpustowe, obchodzone były zarówno na wsi, jak i w mieście stale, niezależnie od toczącego się „na zewnątrz” napięcia między państwem i Kościołem. Zmieniały się jednak wyraźnie kształt i charakter świętowania. Nałożone w okresie stalinowskim ograniczenia administracyjne dotyczące pielgrzymowania, organizowania religijnych zgromadzeń, procesji oraz konsekwentne ograniczanie i zawężanie przestrzeni kultu (zakaz

publicznej manifestacji uczuć religijnych, zdejmowanie krzyży, zakaz budowy i remontów pomieszczeń sakralnych) sprawiała, iż życie religijne odbywać się miało w przestrzeni zamkniętej (kościółach i domach). Silnie jednak wpisane w polską kulturę i kościelny rok obrzędowy święta, takie jak Wielkanoc, Boże Narodzenie, Wszystkich Świętych (zwane wówczas oficjalnie Świętem Zmarłych), bez względu na zabiegi laicyzacyjne nie mogły zostać wymazane z zestawu dorocznych obrzędów religijno-rodzinnych nie tylko wiejskich obywateli PRL-u. W prasie, dyskursie publicznym (radiu, a potem także telewizji) przedstawiane więc były one jako święta tradycyjne. Ich kultywowanie nie stanowiło na ogół przedmiotu większej medialnej krytyki, jednak już samo podkreślanie w artykułach im poświęconych wyłącznie ich aspektu ludycznego dowodzić miało anachroniczności tradycyjnych postaw. Na ile jednak publicystyczne opisy przekładały się na życie codzienne i mentalność mieszkańców wsi, trudno jest na obecnym etapie moich badań z całą pewnością stwierdzić. Faktem jest, iż w omawianym okresie 45 lat wiejskie zwyczaje związane z obchodami niemal wszystkich świąt ulegały stopniowym przemianom. Zwykle też zmiany te powiązane były z procesem zanikania wierzeń i przekonań wynikających z tzw. ludowej wizji świata.

Zjawisko to szczególnie wyraźnie obserwowane było w stosunku do Bożego Narodzenia, święta Trzech Króli, Wielkiego Postu i Wielkanocy. Nie oznacza to, że przekształcenia nie ujawniały się również w sposobie podejścia do innych świąt, z racji ograniczonych wymiarów pracy spróbuję je jednak ukazać na podstawie kilku wybranych przykładów.

Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc

Boże Narodzenie i Wielkanoc, jako dwa niezwykle ważne w religii katolickiej święta, na poziomie wiejskiej praktyki życia codziennego wiązały się z czasem szczególnym. Wypełniające go i zróżnicowane regionalnie obrzędy, niewiele mające wspólnego z religią katolicką, stanowiły istotny składnik wiejskiej relacji z sacrum. Wyrażał się on choćby w wierze w znaczenie np. wigilijnych doświadczeń i zdarzeń wywierających – w przekonaniu wiejskich mieszkańców – determinujący wpływ na cały nadchodzący rok (np. wrócenie z cienia przy pierwszej łyżce dania, wiązanie łyżek, bicie kóp) (Burszta 1980, s. 482).

Powiązane z tymi wierzeniami świąteczne zakazy i nakazy funkcjonowały w wielu PRL-owskich wsiach. Stopniowo jednak pod wpływem społecznej mobilności i nowych wzorów życia znikwały one z obszaru wiejskiego świętowania lub też ich znaczenie ulegało zatarciu i zapominaniu. One same stawały się zaś tylko tradycyjnymi, nawykowo powtarzаныmi zwyczajami. W latach osiemdziesiątych jeden z nich wspominała mieszkanka wsi krakowskiej:

Dawniej w Boże Narodzenie to nie wolno było się odwiedzać. Niekaj się chodziło, bo to wielkie święto, każdy se przy swoich siedział. Teraz to tego tylko trochę przestrzegają (IEiAK UJ, sygn. 9539, s. 37).

Ubożenie lub zmiany tego rodzaju zwyczajów wynikały również z silnego na ziemiach zachodnich ścierania się regionalnych przyzwyczajęń. Szczególnie widoczne było to w latach pięćdziesiątych:

Czasem wynikały bójkі pomiędzy osadnikami, pochodzącymi z różnych okolic, kultywującymi różne zwyczaje. Gdy jedni wyruszyli z kolędowaniem i szli do swych sąsiadów pierwszego dnia Bożego Narodzenia, inni byli oburzeni na kolędników, sądząc, że są tak chciwi na zarobku, że nie uszanują nawet święta (Kamocki 2008, s. 53).

Także i w obszarze ziem dawnych trwające zwyczajowo do święta Trzech Króli kolędowanie, któremu towarzyszyło chodzenie przebierańców, np. z turoniem lub gwiazdą, wraz z „uciekającą do miasta” młodzieżą oraz wpływem nowych wzorców również powoli zanikało. Malala też wiedza dotycząca na przykład obowiązkowo święconej 6 stycznia miry, kredy i kadzidła¹¹⁹.

Podobne zjawisko zarzucania obrzędów, powiązanych z żywymi zwłaszcza w Polsce wschodniej w latach dwudziestych czy trzydziestych XX w. wierzeniami, dostrzegane było w okresie drugiego niezwykle ważnego w religii katolickiej święta, jakim była Wielkanoc. Zmiany widoczne były jednak nie tylko w stosunku do samego święta, ale również w stosunku do poprzedzających go: Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia. Jak wspomina jedna z mieszkank Lubelszczyzny, jeszcze w pierwszej połowie XX w.:

Na stole urządano ołtarzyk, a krzyż i obrazy święte na czas postu zasłaniano fioletową bibułą. Lustra z kolei odwracano do ściany albo też zasłaniano. W czasie postu nie należało się w nich oglądać. Należało unikać wszelkich śmiechów – starci natychmiast karcili za takie zachowanie (Magdziakowa 2003, s. 32).

We wszystkich wsiach przez cały okres surowo przestrzegano także postnych dań, co piątek odmawiano gromadnie drogę krzyżową i śpiewano w niedzielę – w domach lub miejscowej świątyni – gorzkie żale (tamże). I choć jak pokazywał w swych badaniach J. Burszta, już w okresie dwudziestolecia międzywojennego ścisły post żywieniowy ulegał złagodzeniu (Burszta 1980, s. 483), to nadal jednak dość surowo przestrzegano zwyczaju obowiązkowego wyciszenia. Wspominała je również dorastająca na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych jedna z moich zachodniopomorskich rozmówczyń:

¹¹⁹ W rejonach Polski południowej, we wsiach, które jeszcze w latach siedemdziesiątych wolniej ulegały wpływom cywilizacyjnych zmian, znaczenie święconych naturaliiw potrafiła wyjaśnić już także niecała najstarsza generacja mieszkańców (zob. np. IEiAK UJ, sygn. 9546, s. 33).

O w tym okresie, tak jak jest Post, to tak się przestrzegło tego Postu, że [tata] nie dał tego radia włączyć. Tak się po kryjomu gdzieś włączało (...) no tak, nie można było słuchać w Post muzyki. A teraz kto to przestrzega? Już teraz tego się nie przestrzega (G.M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie).

Wraz z obserwowaną, zwłaszcza od lat siedemdziesiątych, poprawą jakości życia oraz nowymi potrzebami i wartościami wchodzącego w wiek produkcyjny pokolenia mieszkańców w wielu rodzinach stopniowo odchodzono od dawnych rygorów Wielkiego Postu.

Dotyczyło to również podejścia do okresu Wielkiego Tygodnia. Choć w dalszym ciągu był to czas nakazanych kalendarzem kościelnym gruntownych porządków (Burszta 1980, s. 483), to zmieniał się jednak powoli jego niegdyś magiczno-religijny charakter. Odchodziły do przeszłości powiązane z kościelną liturgią ognia, światła i wody magiczne obrzędy i ludowe wierzenia. Zanikało także, zwłaszcza w rejonach wschodnich, przekonanie o nasilonym w tym czasie działaniu czarownic, kradnących albo rzucających urok na bydło lub dom (np. IEiAK UJ, sygn. 7229, 6550), i związana z nim konieczność, pamiętanego jeszcze w latach osiemdziesiątych, zabezpieczającego przed ich wpływem okadzania krów (w Wielki Piątek), czy też nocnego czuwania (z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek)¹²⁰. Oczyszczanie świąt z ich magiczno-ludowego charakteru sprawiało, iż z jednej strony silniej akcentowany był aspekt religijny świąt, z drugiej jednak w wielu przypadkach próżnię po ustępujących wierzeniach wypełniała wspomniana wcześniej świeckość.

Odpusty i pielgrzymki

Ważnym w życiu religijnym mieszkańców wsi świętem były także święta odpustowe i powiązane z nimi pielgrzymki. To właśnie one (obok Bożego Ciała) stanowiły w PRL-u obszar głównych ograniczeń ze strony władz państwowych. Dla władz były one bowiem religijnymi zgromadzeniami wzmagającymi „fanatyzm religijny” pątników przybywających do jednej świątyni często z całego regionu lub – jak w przypadku Jasnej Góry – z całego kraju. Dla wiejskich mieszkańców odpust był natomiast „świętem szczególnym, nie tak ważnym jak Boże Narodzenie, ale ważniejszym niż niedziela” (IEiAK UJ, sygn. 5359, s. 3–4), był „świętem parafii kościoła w danej wsi, jedynym dniem w roku do uczczenia patrona” (IEiAK UJ, sygn. 5830, s. 10).

¹²⁰ W 1983 r. pamiętała o tym nadal 66-letnia mieszkanka badanej przez etnologów wsi Jachówka: „z matką raz pilnowały i przegoniły jedną czarownicę podchodzącą pod dom: »jak mama krzykły, to tak uciekała, że kamienie furcały«” (IEiAK UJ, sygn. 7229, s. 3).

Szczególnie dużą rolę tak rozumiany odpust odgrywał na ziemiach dawnych, gdzie istniejący nierzadko od kilku wieków kościół stanowił ważną przestrzeń odniesienia i tożsamości lokalnej. Święto to, jak zaznaczał pochodzący ze wsi krakowskiej rolnik, wiązało się także z odczuwaną przez bardziej wrażliwych religijnie mieszkańców potrzebą duchowego przeżycia – oczyszczenia, odpokutowania grzechów.

Brać udział w odpuscie to znaczy być w tym dniu w kościele, wypowiadać się, przystąpić do sakramentu komunii, [bo] bez komunii odpust jest nieważny (IEiAK UJ, sygn. 5359, s. 3–4).

Niezwykle ważną rolę odgrywały także poświęcenie i trud pieszej pielgrzymki, niezależnie od tego, czy jej punktem docelowym był oddalony kilkanaście bądź kilkadziesiąt kilometrów parafialny kościół (niekoniecznie z własnej parafii), czy też większy ośrodek kultu, tj. Częstochowa, Kalwaria Zebrzydowska. Przed wybuchem II wojny światowej taka wędrówka mieszkańców poszczególnych wsi odbywała się tzw. kompaniami, tj. zorganizowanymi i rozcłonkowanymi grupami zwartymi, o których w latach trzydziestych pisał S. Czarnowski:

Na przedzie postępują dziewczęta, niosąc chorągwie i feretrony, za nimi z innymi feretronami mężczyźni, oddzielnie członkowie bractw z zapalonymi świecami. Niezione obrazy i powiewające nad głowami chorągwie stanowią jednocześnie centrum skupienia i symbol każdej z tych grup, które wszystkie razem są prawdziwą reprezentacją parafii (...) (Czarnowski 2006, s. 107).

Do większych miejsc świętych niezależnie od kompanii wędrowały także jednostki odosobnione, które:

Przybywały często z daleka, bo się „ofiarowały” (...) ale niezależnie, [że] podejmują zwykle podróż z własnej inicjatywy i z osobistej nabożności, nie są oni niemal nigdy przedstawicielami tylko samych siebie. Z reguły są jednocześnie pośrednikami nabożności szerszego lub szcuplejszego grona, które powierzyło im zanieśenie prośb do Boga przed cudownym obrazem jęgo Matki, dokonanie w imieniu mandatariuszów i za nich określonych ćwiczeń nabożnych – np. wejście na kolanach na święte schody w Wejherowie, złożenie ofiary pieniężnej, podanie różańca do pobłogosławienia (...) (tamże).

Choć mogli nimi być wybrani mieszkańcy wsi, to jednak nierzadko byli nimi też tzw. dziadowie proszalni, tj. żebracy „zawodowo” trudniący się pielgrzymowaniem. Ich zniknięcie z przestrzeni odpustów, jak pokazują etnologiczne badania, zbiegło się z początkiem lat pięćdziesiątych, a więc z okresem wzmożonych, ogólnych utrudnień, jakie stwarzały walczące z Kościołem i religią władze komunistyczne.

Pomimo ograniczeń ruchu pielgrzymkowego, zawracania nielegalnie wędrujących grup, wygórowanych wymogów i zakazów „wędrowek z krzyżem

po drogach publicznych” (IEiAK UJ, sygn. 5359, s. 20), tradycja i potrzeba grupowego pielgrzymowania z osobistą prośbą lub pokutą nie zanikały. Pielgrzymowano więc pociągami, często pod pozorem krajoznawczych wycieczek do Oświęcimia czy Nowej Huty (Jarosz 1997, s. 94). Gdy w latach sześćdziesiątych pojawiło się więcej utwardzanych dróg, pielgrzymowano także – mimo zakazów władz – wynajętymi autokarami, a w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych prywatnymi motocyklami i samochodami¹²¹. Mechanizacja zmniejszająca czas i trud pielgrzymowania skracała nierzadko także okres samego pobytu w miejscu świętym. Łatwość przybycia sprawiała natomiast, iż niekiedy w drugiej połowie lat siedemdziesiątych pobyt w Kalwarii Zebrzydowskiej czy innym miejscu odpustowym wiązał się wyłącznie z walorem turystycznym bądź towarzyskim (Gapiński 2008, s. 147–148). Nie było to oczywiście zjawisko zupełnie nowe, również i przed wojną uroczystości odpustowe, zwłaszcza dla młodszej części uczestników, wiązały się przede wszystkim z możliwością poznania nowych ludzi, odpustowymi kramami, karuzelami, spotkaniami itp. Większy trud i czas wędrowania sprzyjać mógł jednak większej refleksji:

Ale jak wybrała się tam ta grupka ludzi, piętnaście czy dwadzieścia osób, ale to szły z modlitwą do ty Częstochowy. Szły te dwa tygodnie, zależy skąd, czy trzy tygodnie. Ale to szły z modlitwą, nie tak jak dzisiaj, i grają, i śpiewają, i tańczą, i cuda. Tam nikt nigdzie po parafiach nie siedł, tylko każdy se w tłumoczek wziął trochy chleba i o tym chlebie siedł, aż doszedł do Częstochowy. To była modlitwa. To się szło po modlitwę do Częstochowy (Waleria Jakubiak, wieś Bychawa, nagranie ze zbioru Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN”, <http://www.tnn.pl/himow_relacja.php?idhm=321&f_2h_relacjePage=3>).

Pokolenie uczestniczące w przedwojennych odpustach, pamiętające je zarówno od strony towarzyskiej, jak i religijnej, od końca lat sześćdziesiątych dostrzegało jednak w zachowaniach kolejnej generacji młodzieży wyraźną i niepokojącą różnicę. Tak opisywali ją na przykład mieszkańcy wsi krakowskich:

[Młodzi] są jednak mniej religijni i zdarza się, że nie biorą udziału w odpuscie [lub jeśli biorą, jest on dla nich] często okazją do popicia wódki (IEiAK UJ, sygn. 5830, s. 3–4).

¹²¹ Jeden z mieszkańców małopolskiej wsi wspominał: „do Mszany, stamtąd pociągami do Cabówki, a [potem] do Krakowa i do Mogiły z dworca na piechotę lub dalej pociągami do Częstochowy; do Mszany nie jechali, lecz szli za pokutę za grzechy (...) od około 10 lat pielgrzymki organizował ksiądz [od końca lat sześćdziesiątych – E.S.]; jeżdżono dwoma autobusami, które załatwiał ksiądz. W jednym jeździły kobiety, w drugim mężczyźni; w każdym autobusie jechał przewodnik, który prowadził modlitwę” (IEiAK UJ, sygn. 6664, s. 34).

Starsi (...) ubolewają nad tym, że obecnie mniej ludzi przystępuje do komunii, a coraz więcej czasu spędza pod bufetem z piwem, który na odpuszcie prowadzi miejscowa straż pożarna (tamże).

Trudno jednak stwierdzić, na ile obserwowane przez to starsze pokolenie zjawiska stanowiły kontynuację obserwowanych i wcześniej zachowań, a na ile ich skala ulegała rzeczywistemu nasileniu. Jak pokazują materiały, w przypadku większych odpustów i uroczystości religijnych konsumpcyjno-towarzyskie nastawienie młodzieży wspierała również działalność państwa:

Plan przeciwdziałania imprezom religijnym w Kalwarii został prawie całkowicie zrealizowany. W kinach w Wadowicach, Andrychowie zapewniono wyświetlanie na każdy dzień innego filmu. Filmy te cieszyły się dużą frekwencją. Ponadto w dn. 19.08–20.08 zorganizowano na Kocierzu k. Andrychowa zlot młodzieży pow. wadowickiego. Zlot ten nie bardzo się udał. Słaba była frekwencja ze względu na niepogodę i zbyt słabe polityczno-organizacyjne zabezpieczenie (APKr, KW PZPR Kr, sygn. 806, s. 4).

Nowy, ale niekoniecznie powiązany z prostym konsumpcjonizmem stosunek młodzieży wiejskiej do odpustów dostrzegał w swoich badaniach S. Siekierski. Przywoływał on świadectwa deprecjacji znaczenia odpustu przez zachłystującą się kulturą miejską i aspirującą do „społecznego awansu” młodzież, która utożsamiała to święto z prowincjonalizmem i zacofaniem wiejskiego środowiska (Siekierski 1995, s. 60). Choć stanowisko takie mogło być wyrazem dokonujących się pod wpływem laicyzacji przemian, to jednak postawy te na pewno nie stanowiły na wsi reguły. W wielu rodzinach bowiem – zwłaszcza w regionach o silniejszych tradycjach religijnych – zarówno towarzyskie, jak i sakralne znaczenie odpustu wciąż było wysokie. Doskonale pokazał to zresztą w swej pracy B. Gapiński (2008).

Święta okazjonalne – uroczystości religijne

Poza świętami wynikającymi z kalendarza kościelnego do grona religijnych uroczystości należały również święta i uroczystości okazjonalne. Z racji swej rzadkości lub niepowtarzalności stanowiły one szczególne momenty w życiu wiejskiej zbiorowości. I tak na przykład wizytacje biskupów oraz wyższych hierarchów Kościoła katolickiego w latach pięćdziesiątych gromadziły niemal całą społeczność parafialną, na którą – jak pokazują badania D. Jarosza i Grzegorza Miernika – składali się również wiejscy działacze partyjni (PZPR, ZSL) oraz członkowie ZMP.

W wizytacjach parafii uczestniczyła nierzadko młodzież szkolna, a nawet ZMP-owcy w strojach organizacyjnych oraz sekretarze KG PZPR i przedstawici-

ciele lokalnych struktur ZSL, organizowano zakazane banderie konne i rowerowe (Jarosz 2000b, s. 35).

Silne natężenie uroczystości religijnych wymykających się uniwersalnemu kalendarzowi świąt kościelnych przypadało przede wszystkim na czas wspomnianej wcześniej Wielkiej Nowenny (1957–1965), bezpośrednio poprzedzającej obchody Tysiąclecia Chrztu Polski. Najważniejszą w jej ramach uroczystością – z perspektywy wsi – obejmującą w swym oddziaływaniu nie tylko całą parafię, ale bardzo często również indywidualne domostwa wiejskie, była tzw. mała peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Gromadziła ona przy wspólnej pozakościelnej modlitwie, śpiewie i czuwaniu najbliższą rodzinę i sąsiadów.

Pomimo że w jej celebracji trudno dopatrzyć się głębszych zmian mentalnych, to jednak jej waga w PRL-owskim życiu religijnym była istotna. Mała peregrynacja i towarzyszące przygotowaniom do Millenium Chrztu Polski stawianie krzyży, remontowanie kaplic wzmacniały niewątpliwie wiejskie uczucia i nastroje religijne. W okresie silnego napięcia między państwem i Kościołem dodawały one również przedmilenijnej atmosferze waloru wyjątkowości. Jak pokazują sprawozdania wojewódzkie, w różnych wsiach peregrynacja obrazu przybierała różne formy. W województwie lubelskim np.:

Obraz przenoszono od domu do domu w uroczystej formie przy udziale wielu osób, z zapalonymi świecami i śpiewem. W zgromadzeniach takich brała udział przeciętna od 20–50 osób, najbliżsi sąsiedzi i rodzina zainteresowanego.

Lub:

obraz za każdym razem odnoszony był do kościoła, niektórzy gospodarze przy okazji odnoszenia obrazu organizowali przyjęcia (...) (Chudzik 1996, s. 92).

Podobne opisy dotyczą również województwa krakowskiego, które – jak podkreślali ówcześni obserwatorzy – stanowiło

obszar szczególnego nasilenia religijności [i gdzie] najsilniej przyjęło się rzucenie przez Wyszyńskiego hasło „tysiąca krzyży na Tysiąclecie chrztu” (tamże, s. 83).

Stawiane w całej Polsce wbrew administracyjnym karom i grzywnom krzyże nierzadko opatrzone były wiele mówiącymi o nadziejach i potrzebach ich fundatorów napisami, tj.:

966–1966 Pomnik Tysiąclecia Chrztu Państwa Polskiego – w tym znaku zwyciężymy

Od powietrza, głodu, ognia i wojny zachowaj nas Panie

Iść z Ewangelią w 1000-lecie nowe my naród Polski na krzyż przysięgamy

(Chudzik 1996, s. 25, 26, 29 i in.)

Zwykle inicjatorami ich stawiania byli szeregowi, choć niekoniecznie anonimowi mieszkańcy wsi. Zdarzały się również sytuacje, gdy inicjatywa ich postawienia wychodziła ze strony zaangażowanych formalnie w działalność państwa członków partii i rad narodowych:

W maju br. na skwerze w Kuźnicy przy drodze do Grodna postawiono krzyż betonowy przeniesiony z innego miejsca (stał na bocznej drodze). Organizatorem tego czynu był A. Butko, członek PZPR, przewodniczący GRN w Kuźnicy. Egzekutywa komitetu powiatowego PZPR poleciła usunąć krzyż na dawne miejsce, ostrzegając, że w wypadku niedokonania tego polecenia zostanie ukarany po linii partyjnej i służbowej (Chudzik 1996, s. 29).

Przykład tego mieszkańca stanowi też doskonałą reprezentację, obserwowanego na wsi połowy lat sześćdziesiątych, nastawienia zarówno wobec Kościoła, jak i państwa. Uczucia religijne, w wielu przypadkach, nie stały bowiem w opozycji do państwa. Realizowane przez władze równoległe przygotowania i obchody 1000-lecia Państwa Polskiego, wyrażające się w organizowanych imprezach i budownictwie szkół, również często entuzjastycznie przyjmowane były przez wiejskich mieszkańców, starających się odnaleźć w dość skomplikowanej w tym czasie rzeczywistości społecznej (Jarosz 2000a, s. 456–457).

7.3. Religijność i relacje między ludźmi

7.3.1. *Wspólnota wiejska*

To ujawniające się nierzadko w okresie tzw. małej peregrynacji wspólnotowe świętowanie (wyekspozowanie grupy ponad jednostkę oraz silne zespolenie z czynnikiem lokalnym) nie stanowiło zjawiska nowego. Opisywał je już w latach trzydziestych jako „znamienne dla wiejskiej kultury religijnej” S. Czarnowski¹²². Wspólnotowy charakter religii łączył się ściśle z sygnalizowanym choćby przy okazji spowiedzi przekonaniem o zbiorowej współodpowiedzialności wobec Boga za los całej grupy. Nic dziwnego, że w takim systemie myślenia wszelkie wyłamywanie się z ustalonych wewnętrznie norm i reguł od-

¹²² Najsilniej uwidaczniało się to w okresie opisywanych wyżej odpustów, o których w takich słowach pisał: „nabożność włościanina polskiego wyraża się przede wszystkim, niejednokrotnie bez reszty, udziałem w kulcie społeczności sąsiedzkiej – lokalnej lub terytorialnej, wioskowej, parafialnej, okolicznej (...) w dni uroczyste schodzą się i zjeżdżają na nabożeństwo i odpust i przez udział w procesji oraz w następującej po nabożeństwie zabawie gromadnej (...) odnawiają w sobie poczucie wspólnoty (...) we wznieśieniu duchowym podczas nabożeństw i procesji (...) w zabawie, w tańcu, w pijatce, w wędrowce od kramiku do kramiku – jednostka niejako zatracca samą siebie w zbiorowości. Tym potężniej odczuwa, że jest tylko cząsteczką gromady, im bardziej w czasie zwykłym jest w swojej zagrodzie odosobniona” (zob. Czarnowski 2005, s. 106–107).

bierane było zatem w kategoriach „grzechu” bądź działań zagrażających bezpieczeństwu wspólnoty. W zależności od skali ważności lub obowiązkowości łamanych zasad wyróżniająca się jednostka spotykała się z różnym stopniem nieakceptacji. Traktowana była zwykle jako potencjalne źródło nieszczęścia i z tego też powodu stale niemal musiała się mierzyć z wywieraną na niej presją zmiany schematu swoich zachowań:

Babcia (...) nie lubiła mojej mamy, gdyż ta nie chodziła do kościoła i nie należała do różańca wiejskiego. Mama nie należała do różańca dlatego, bo baby nie potrafiły czytać. Tajemniczki rozpoznawały po obrazkach. To im się ciągle myliło, więc na każdym zebraniu się ciągle kłóciły. Mama uważała, że gdzie jest kłótnia, tam nie może być właściwej modlitwy. Poza tym nie widziała jej babcia nigdy odmawiającej pacierzy wieczornych. Rano na wsi jest zwyczaj odmawiania pacierzy chodząc, to jest mniej widoczne. Mój ojciec modlił się zawsze w czasie ubierania i rozbierania się. Właściwie to moja mama nie należała wcale do niewierzących, po prostu była mało praktykująca. Lecz babcia uważała zawsze, że syn jej zmarnował się, biorąc „niedowiarka”, i stąd to całe nieszczęście (Chałasiński 1968, s. 199).

W pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, a więc w okresie silnie odczuwanego na wsi zagrożenia wynikającego z wciąż niepewnej sytuacji wewnętrznej (lęk przed kolejną wojną), wspólnotowa i zgodna z dawnymi regułami manifestacja uczuć religijnych (zwłaszcza na ziemiach dawnych) nabierała jeszcze większego znaczenia. W zmieniającym się drastycznie wiejskim świecie dla wielu stawała się w tym czasie ważnym źródłem nadziei lub – jak w przypadku popadających w dewocję – formą ucieczki. Zbiorowy charakter wiejskiej religijności – dający niewątpliwie namacalnie odczuwane poczucie bezpieczeństwa – wzmagala również walka państwa z religią, objawiająca się usunięciem nauczania religii ze szkół, utrudnianiem organizowania rekolekcji, zakazem publicznych manifestacji religijnych (procesji, pielgrzymek, zgromadzeń). Nastroj zagrożenia i napięcia dodatkowo potęgowany był przez kolektywizację, której, jak pokazał na przykładzie województwa kieleckiego G. Miernik, aktywnie sprzeciwiał się również Kościół katolicki (Miernik 1997, s. 173–189).

Przystąpienie do spółdzielni produkcyjnej, nieakceptowane przez dominującą liczbę księży (tamże, s. 188), stanowiło dodatkowy czynnik wywołujący nowe wewnętrzne podziały społeczne. Jak wskazywał w swoich badaniach D. Jarosz, w materiałach archiwalnych napotkać można było przykłady świadczące o aprobowanym lub wspieranym przez proboszczów społecznym napiętnowywaniu wyłamujących się w taki sposób rodzin i jednostek¹²³. Dużo

¹²³ „W jednej z parafii wiejskich w powiecie Radymno ksiądz miał wywiesić na drzwiach kościoła listę mieszkańców wierzących i niewierzących z »komentarzem, którzy z nich utrudniają uzyskanie zezwolenia na nauczanie religii«, co podzieliło miejscową społeczność” (Jarosz 1998b, s. 384).

zależało jednak od charakteru duchownego oraz środowiskowych więzi i relacji. W wielu przypadkach bowiem rola księdza sprowadzała się do łagodzenia lokalnych konfliktów wynikających z przemian politycznych (Gryz 1997, s. 169).

Podobne zadrażnienia widoczne były w latach pięćdziesiątych również w relacji wobec osób wstępujących w szeregi PZPR. Choć najczęściej motyw członkostwa daleki był od ideologicznego przekonania, to mimo wszystko społeczna presja na opuszczenie szeregów partii w wielu rejonach była silnie wyczuwalna. Z braku wystarczającej liczby materiałów trudno jednak orzec, w jakim stopniu wpływał na nią na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych dekret papieski, grożący ekskomuniką każdemu współpracującemu z partią komunistyczną członkowi katolickiej wspólnoty. Jak wynika z badań D. Jarosza, reakcje społeczności wiejskiej na ów dekret nie były radykalne. Zdarzało się oczywiście, jak choćby w przypadku powiatu miechowskiego, nagle zerzecznie się legitymacji partyjnej¹²⁴, jednak reakcjom tym towarzyszyły równocześnie stanowiska potępiające decyzję papieża¹²⁵, jak również zachowania bierne:

Instruktorzy Wydziału Organizacyjnego Wojewódzkiego Zarządu SL w Katowicach oceniali, że w poszczególnych kontrolowanych przez nich we wrześniu 1949 r. powiatach (głubczycki, rybnicki, cieszyński, pszczyński) poparcie dla dekretu watykańskiego wahało się od 0 do 20% mieszkańców (...) Sprawozdawcy partyjni oceniali, że na wsi łódzkiej groźba ekskomuniki nie wywarła większego wrażenia. (...) W Bydgoskiem według oceny Wydziału Rolnego KW PZPR stosunkowo „dużo ludzi” wypowiadało się „przeciw Watykanowi”, „pewna część” zachowywała się „milcząco”, a „usunięci z Partii spekulanci i dewotki” sporadycznie popierali dekret (Jarosz 1998b, s. 389–390).

Bardziej niż o religijności świadczyły one więc o stosunku do najwyższej hierarchii Kościoła katolickiego.

Środowiskowa presja wobec osób zaangażowanych w aktywność polityczno-społeczną (partia, GRN, ZMP, potem ZMW, KGW itp.) odczuwana była także po 1956 r. W połowie lat sześćdziesiątych tak o jej ciężarze pisał jeden z autorów listów wotywnych do Kalwarii Zebrzydowskiej, który jako postać

¹²⁴ W powiecie miechowskim, w rejonie Książa Wielkiego i Małego oraz Częstoszowic, w wyniku agitacji kleru i aktywu kościelnego były dość liczne wypadki oddawania legitymacji partyjnych ze strony starych i oddanych towarzyszy partyjnych. Agitacja ta polegała na wmawianiu im, że są wierzącymi i nie powinni należeć do partii (APKr, PZPR KW Kr, sygn. 523, s. 9).

¹²⁵ „Wojewódzki Zarząd PSL w Szczecinie w piśmie do sekretariatu Naczelnego PSL stwierdzał: chłopci, członkowie PSL, jak i bezpartyjni uczestniczący w tych zebraniach w sposób stanowczy potępiają stanowisko papieża rzucającego groźbę klątwy na katolików w Polsce, którzy budują własnymi siłami Polskę Sprawiedliwości Społecznej. W Szczecińskim szczególnie niezadowolenie chłopów wzbudziły wypowiedzi papieża podające w wątpliwość trwałość granicy zachodniej Polski” (Jarosz 1998b, s. 389).

bardzo religijna, oburzony krytyką za powiązania z komunistami ze strony mieszkających w okolicznych stronach członkiń III zakonu,

(...) przekonywał, że młodsze pokolenie zmuszone jest do kompromisów: „aby żyć i funkcjonować, trzeba być dostosowanym do sytuacji, jaka nas otacza. Musimy należeć do różnych organizacji politycznych, społecznych i tam też trzeba bronić spraw wiary i przekonań. Trzeba pełnić różne funkcje, bo tego sytuacja wymaga. Niektórzy tego nie mogą zrozumieć. Nie wszyscy mogą siedzieć za piecem i klepać pacierze” (Gapiński 2008, s. 141).

Odmienne postawy członków wiejskiej społeczności wobec sacrum (i religii) oraz ich przekładanie się na wzajemne relacje szczególnie wyraźnie uwiadamniały się w kontekście walki państwa z nauczaniem religii. Choć jak wskazywałam wcześniej, dominująca większość wiejskich nauczycieli była niechętna bądź bierna wobec narzuconych zakazów, to jednak ta część, która koniunkturalnie lub z przekonania realizowała politykę państwa, spotykała się często z szykanami i zadrażnieniami ze strony miejscowej społeczności. Wyraźnie pokazały to zwłaszcza wydarzenia z 1956 r., gdy w okresie krótkiej liberalizacji przywrócono lekcje religii w szkołach:

Ludność przystępowała do zawieszania krzyży w szkołach, zdarzały się ekscesy wobec nauczycieli – ateistów. Likwidację religii w szkołach zazwyczaj traktowano jako wyraz samowoli władz lokalnych (...) ostre wystąpienia ludności skierowane były wobec kierowników szkół, w których usunięto religię. Domagano się usunięcia ich ze stanowisk. M.in. wypadki takie miały miejsce w parafii Bejsce, Drugnia, Janowicach Poduszowskich (...) Radykalne nastroje znalazły powszechny posłuch w Działoszycach w pow. Kazimierza Wielka. Od początków listopada niezadowolenie skupiała osoba kierownika szkoły Z.P. Wystarczyło, że się pojawił na ulicy, a już spotykał się z żadaniami: „wynoś się stąd ty niedowiarku – precz z antychrystem”. Na zebraniu rodzicielskim w Bejskach (...) kierownika szkoły „zwymyślano od pachółków, komunistów, niedowiarków” (Gryz 1997, s. 168–169).

Także jednak w latach sześćdziesiątych, gdy w związku z powrotem do polityki ateizacji oświaty, ponownie usunięto ze szkół lekcje religii i religijne symbole, a edukacja religijna przeniosła się do tzw. punktów katechetycznych, stosunek nauczyciela do religii i Kościoła stanowił dla wielu mieszkańców, zwłaszcza południowych obszarów Polski, ważny wyznacznik jego autorytetu. Zarówno w latach pięćdziesiątych, jak i sześćdziesiątych w niektórych przypadkach, by go zachować, niewierzący i częściej młodzi lub nowi pedagodzy posuwali się do podyktowanej własnym interesem obecności w kościele.

Pracując w powiecie Środa, chodziłam jeszcze w każdą niedzielę do kościoła, aby wysłuchać mszy. Robiłam to wyłącznie ze względu na otoczenie. Zagryzłoby mnie, gdyby wyczuli, że jestem niewierząca (Siekierski 1995, s. 102).

Jak pokazują fragmentaryczne materiały dotyczące religijności mieszkańców ziem zachodnich, również i tam dostrzegane było zjawisko tak pojętego dopasowywania się jednostki do dominującej większości. Przykładem jest historia jednego z moich rozmówców, który jako syn grekokatolickich Ukraińców uczestniczył w lekcjach religii organizowanych w miejscowych punktach katechetycznych, gdyż stanowić to miało szansę jego adaptacji i integracji z otaczającą go grupą rówieśniczą. Wzmacniało to również jego poczucie przynależności do społeczeństwa polskiego i nowej wiejskiej wspólnoty (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie). Na ile jednak przytoczony przypadek z ziem zachodnich stanowił wyjątek, trudno na tym etapie moich badań stwierdzić. Faktem jest jednak, że zarzucanie wychowania religijnego dzieci lub też uniemożliwianie im udziału w praktykach religijnych spotykało się z dużą krytyką miejscowej społeczności. Opisywała to jedna z ówczesnych gospodyń wiejskich:

Jestem jedyną w całej wsi, która nie praktykuje obrzędów religii katolickiej. Z tego powodu wraz z moim 11-letnim synem Tadeuszem znosimy dotkliwe prześladowanie ze strony rzekomo wierzących katolików. Syna mego pragnę wychować według własnych przekonań w idei prawdy i sprawiedliwości. Najbardziej ucierpi niewinne dziecko, które zostało ostatnio pobite przez kolegów za to, że ośmieliło się wyjść z lekcji religii. Wychowawczyni z klasy (...) nie zareagowała na wyczyn (Sołtysiak 2004, s. 83).

Mniejsze zgorszenie budziło natomiast niepraktykowanie obowiązków religijnych przez dorosłą część wiejskiej wspólnoty. W takich słowach opowiadała o nim w latach sześćdziesiątych bohaterka radiowego reportażu:

Nie chodzę do kościoła, w młodości byłam wierząca, ale teraz przyszedł wniosek, że się nie nadaję, że trzeba z tym zerwać; to jeszcze w młodości przychodziło mi do głowy (...) niedaleko nas był taki znalezione (...) się mówiło najduch, to dzieci tłukły to dziecko, że to taki najduch; wtedy myślałam, że jakby Pan Bóg nie chciał tych dzieci nieślubnych, to by mu życia nie dał, nie? (...) Potem przychodziło mi coraz więcej tych problemów życiowych [śmierć siedmiorga spośród tuzina dzieci wskutek rozmaitych chorób – E.S.], chodziłam do kościoła dla ludzi, żeby konfliktów z ludźmi nie było (...) ale to im trochę nie pasuje: a czemu nie chodzicie? A co? To ja – że mnie noga boli, że mam reumatyzm (APRW. *Ludzie, wśród których żyjemy*, 1962, sygn. 2504/01).

Jak pokazują badania Zbigniewa T. Wierzbickiego prowadzone w Małopolsce, dorośli, porzucający z różnych przyczyn praktyki (kościelne) lub przekonania religijne, choć nie spotykał się może z pełną akceptacją pozostałych wierzących i praktykujących współmieszkańców, tolerowany był zwykle przez nich w swoim „dziwactwie”. On sam zresztą nierzadko dopasowywał się

w pewnym stopniu do oczekiwań większości (Wierzbicki 1980, s. 138–139). Zdeklarowani niewierzący, w świetle zgromadzonych materiałów i socjologicznych badań, należeli na wsi do zjawisk wyjątkowych i marginalnych. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – zarówno oni, jak i obojętne religijnie jednostki – nie odczuwały już silniejszej presji ze strony pozostałej społeczności. Kwestię udziału w praktykach religijnych i postawy wobec Boga traktowano coraz częściej jako wewnętrzną i prywatną sprawę jednostki. Jak jednak pokazują niektóre materiały, nadal w myśleniu niektórych mieszkańców wsi tlił się pewien rys dawnego, przekazanego jeszcze przez wychowane przed 1939 r. pokolenie, myślenia:

Obowiązkiem każdego mieszkańca wsi [jest] udział w spowiedzi i koniecznie komunii – jeśli ktoś nie [zrobi tego] – to się go nie potępia, [to] jego sprawa, ale Bóg łaskawszym okiem patrzy na całą parafię (IEiAK UJ, sygn. 4375, s. 14).

Dostrzegane w powyższym opisie zmiany wiejskiego podejścia do sacrum, religijnych rytuałów i tym samym również siebie nawzajem zamykały się w dwóch skrajnych, lecz zauważalnych tendencjach. Jak pokażę za chwilę, nie omijały one w swych konsekwencjach również relacji z lokalnym duchowieństwem.

Stanowiący następstwo wojennych traum oraz (w latach pięćdziesiątych) prześladowań Kościoła katolickiego i rozpoczętego w 1957 r. programu Wielkiej Nowenny proces intensyfikowania się wiejskiej religijności szedł nierzadko w parze z procesami prywatyzacji i indywidualizacji. Ich konsekwencją była z jednej strony głębsza refleksyjność, z drugiej zaś – selektywność w przyjmowaniu religijnych treści. Ta ostatnia, wspomagana przez laicyzację, owocowała u jednych, zwykle młodszych pokoleniowo, stałym lub tymczasowym zarzucaniem praktyk religijnych lub nadawaniem im innych znaczeń. U innych z kolei – jak pokazywał choćby B. Gapiński – represje wobec Kościoła i księży przekładały się na jeszcze silniejsze przywiązanie do powiązanych z kościelnością obrzędów i rytuałów, coraz bardziej oczyszczających się z naleciałości „ludowych” wierzeń i wyobrażeń. Obie te tendencje, choć skrajne, w różnym stopniu przenikały życie codzienne wszystkich mieszkańców wsi, wywierając ogromny wpływ na zmianę ich zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej mentalności. Wyraźnie uwidaczniało się to w opisywanych wcześniej relacjach między mieszkańcami i ich stosunkach z lokalnym duchowieństwem.

7.3.2. Księża i autorytety

Również duchowieństwo, z racji dokonujących się przemian polityczno-kulturalnych oraz reform w Kościele zmieniał w wielu kwestiach swój sto-

sunek do wiejskich mieszkańców. O ile bowiem w dwudziestoleciu międzywojennym autorytet proboszcza wynikał nie tylko z faktu jego pośrednictwa między parafianami i Bogiem, lecz również ze współpracy Kościoła katolickiego i państwa w procesie wyrównywania kulturowych różnic pozaborowych i wzmacniania tożsamości polskiej, o tyle po II wojnie światowej ta podparta państwowym autorytetem pozycja (i władza) duchowieństwa ulegała zmianie.

Nie znaczy to oczywiście, iż przed wojną relacje mieszkańców wsi z proboszczem wyglądały harmonijnie lub bezkonfliktowo. W związku z opisywanymi wcześniej docierającymi na wieś nowymi prądami, a także skoncentrowaniem się zwłaszcza małych rolnych gospodarzy na pracy i radzeniu sobie z biedą i ubóstwem relacja z miejscowym duchowieństwem często nie była wolna od podsztych kwestiami ekonomicznymi antagonizmów. Opisywali je zarówno badający wieś małopolską Franciszek Bujak oraz Z.T. Wierzbicki (Bujak 1903; Wierzbicki 1963; 1968, s. 189–211), jak i analizujący ogólnopolskie pamiętniki wiejskie S. Siekierski. Ten ostatni zaznaczał również coraz wyraźniejszą w latach dwudziestych i trzydziestych krytykę uwikłania lokalnego duchowieństwa w relację z najbogatszymi warstwami wiejskimi i politykowaniem (Siekierski 1995, s. 133, 135).

Tego rodzaju konflikty nie zanikały wraz z końcem okresu II RP. Również w okresie tuż powojennym dawały o sobie znać, czego dobrym przykładem są choćby relacje zgromadzone przez K. Kersten i T. Szarotę:

Naszemu proboszczowi nic nie można zarzucić, no tylko jedną wadę – i to fatalną – jest skrajnym materialistą. Stąd targi o stawki na ślub, na pogrzeb, na chrzest itp. Są to wyjątkowe okoliczności życia (...) na księdza patrzy wieś czujnie, śledzi każdy jego krok, wymaga od niego o wiele więcej niż od siebie, bo słyszy księdza, jak mówi o pogardzie dla bogactwa, o umiłowaniu nędznych, opuszczonych, gdy jednak wierni wiedzą, że on sam goni za mamoną, służy złotemu cielcowi, to jest to przykre i nieprzyjemne, bo ludzie widzą, że jego słowa wymijają się z czynami (Kersten, Szarota 1968, s. 206).

Cena kościelnych usług i obrzędów – a więc udzielanych przez duchownych chrzcin, pogrzebów, ślubów – i wynikające z nich zadrażnienia z lokalną społecznością, pojawiające się także i w późniejszym okresie, w dużym stopniu uzależnione były jednak od indywidualnego charakteru samego proboszcza. Doskonale w prowadzonych w latach siedemdziesiątych badaniach we wsiach zlokalizowanych na pograniczu polsko-słowackim pokazał to Czesław Robotycki (IEiAK UJ, sygn. 3645). Ukazał on bowiem przypadek skonfliktowanego z miejscową społecznością księdza, który w związku z niskimi kołódowymi darowiznami wiernych świadomie zawyżał cenę wykonywanych przez siebie i niezwykle ważnych w religijności jego parafian obrzędów, tj. chrztów,

ślubów czy pogrzebów (tamże, s. 5). W większości jednak przypadków od lat pięćdziesiątych analogiczne konflikty zdawały się mieć charakter marginalny.

Pod wpływem docierających także na wieś informacji o represjach wobec duchownych, zbiegających się z opresyjną wobec chłopów kolektywizacją, rosło zaufanie i solidaryzowanie się z trudnościami polskiego Kościoła. Opisywana wcześniej walka o symbole religijne i obiekty sakralne oraz naukę religii w szkołach w wielu wsiach niewątpliwie zmniejszała, duży w okresie międzywojennym, dystans między parafialnym duchowieństwem i wiernymi. Szczególnie widoczne było to w relacji młodszego pokolenia księży oraz dorastających w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dzieci i młodzieży. Opisywali to zarówno moi zachodniopomorscy rozmówcy (J.S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie), jak i obserwatorzy wsi dawnego województwa krakowskiego:

Księża, wyczuwając zainteresowania dzisiejszej młodzieży, starają się z nią utrzymywać kontakt poprzez różne pogadanki, choćby na temat sportu, wyczynów sportowych itp., wpływają na młodzież poprzez organizowanie gry w piłkę, jak to miało miejsce w parafii Otfinów (...) na terenie Mędrzechowa (...) ksiądz po przybyciu nawiązał kontakt z członkami ZMW, uczęszczał na świetlicę gromadzką, organizował grę w szachy, często w karty i faktycznie przewodził organizacji młodzieżowej (...) niektóre parafie zakupiły telewizory, by w ten sposób ściągać młodzież na swoją świetlicę (APKr, KW Kr PZPR, sygn. 663: Informacje KP, KM o nastrojach wśród społeczeństwa, 1962, s. 127).

Pamiętane z dzieciństwa bądź młodości bardziej przyjazne relacje z duchownymi przekładały się nierzadko również na późniejsze postawy religijne dorastających mieszkańców. Bardziej partnerskie traktowanie dzieci i młodzieży charakterystyczne było jednak zwykle dla młodszego pokolenia duchownych. Starsi i przyzwyczajeni do innych realiów księży, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych częściej – zwłaszcza w relacji wobec starszej wiekiem wspólnoty wiernych – stosowali dawne, odwołujące się zwykle do egzystencjalnego lęku strategie dyscyplinujące. Piętnując i ośmieszając w latach pięćdziesiątych przystępujących do spółdzielni produkcyjnych, czy też omijając podczas koleśdy domy członków PZPR i ZSL, napiętnowując nauczycieli i rodziców ulegających państwowym rozporządzeniom (Jarosz 1998b, s. 387), wzbudzali oni często wśród starszej generacji mieszkańców większe zaufanie, jako gwaranci i strażnicy dawnego ładu. Dotyczyło to nie tylko praktyk *stricte* powiązanych z religią i Kościołem:

Mamy sygnały szczególnie ze środowisk wiejskich, że podczas obchodów pierwszomajowych na wsi nie należy się spodziewać większej frekwencji, gdyż chłopci zapowiadają, że w tym dniu będą pracować w polu, motywując opóźnioną wiosną. Tymczasem obserwuje się, że prace polowe są na ukończeniu. Na podstawie kilku

przykładów możemy stwierdzić, że jest to wynikiem szepowanej propagandy przez kler. Np. ksiądz z parafii Wilczyńska, do której należy część wsi z powiatu Nowy Sącz, mówił do jednej z kobiet, by jej mąż pracował w dniu 1 Maja w polu, bo jeśli nie będzie pracował, to mu się nic nie urodzi. Należy sądzić, że wymieniony ksiądz przeprowadził taką rozmowę nie tylko z jedną osobą (APKr, KW Kr PZPR, sygn. 663, s. 29).

Zarówno w latach pięćdziesiątych, jak i później – w okresie nasilonych w związku z Wielką Nowenną praktyk religijnych – autorytet charyzmatycznego proboszcza o silnej osobowości przekładał się nierzadko również na inne zachowania i wybory mieszkańców:

W Dankowicach, pow. Oświęcim, miejscowy ksiądz na kazaniu w dniu wyborów apelował, by wszyscy poszli wybierać sołtysa i głosowali na dotychczasowego, gdyż – jak mówił – ponownie został wybrany premier i przewodniczący WRN i PRN, to i sołtys powinien pozostać ponownie wybrany. W wyniku takiej agitacji ponownie wybrano dotychczasowego sołtysa ob. D., która za bliższe utrzymywanie stosunków z księdzem została wyrzucona z partii (APKr, ZPR KW Kr, sygn. 806, Biuletyn nr 23, s. 10).

Wzmagające się na zewnątrz napięcie w stosunkach między państwem i Kościołem nie omijało swym wpływem również przestrzeni wsi. Kazania podejmujące kwestie niekorzystnej względem Kościoła i społeczeństwa polityki, o ile w latach pięćdziesiątych budziły najczęściej uczucia solidarności z represjonowanym Kościołem, o tyle w okresie późniejszym, w przypadku ich zachwianej proporcji, wywoływały krytykę lub dezaprobatę. Reakcje takie ukazywał w swych badaniach pamiętnikarskich S. Siekierski:

Spotykało się (...) uwagi i oceny świadczące o żywej niechęci do politykowania księży. Tak ujął problem jeden ze starszych pamiętnikarzy w latach 80.: dobrze pamiętam misje w mojej parafii, które odbywały się parę lat temu. Było dwóch misjonarzy. Jeden z nich podnosił w swoich kazaniach sprawy duchowe i sprawy religii. Natomiast drugi we wszystkich swoich kazaniach potępiał nasz ustrój, nasz rząd, naszą władzę. Jego kazania były przepełnione nienawiścią (...) kiedy rozchorował się przed końcem misji, ludzie mówili, że Bóg nie mógł przesłuchać tego gada (Siekierski 1995, s. 139–140).

Dezaprobatą wobec nadmiernej koncentracji księży na sprawach polityki stanowić mogła z jednej strony ewidentny wyraz podejmowanych również na wsi prób dostosowywania się do nowych, choć nadal niełatwych realiów życia, które niewątpliwie utrudniała ostra kościelna krytyka. Jak pokazuje relacja pamiętnikarza, tym, co często w okresie Wielkiej Nowenny kierowało ludzi do kościoła, była silna u wielu potrzeba wysłuchiwania przede wszystkim wspierających codzienny trud treści dotyczących życia doczesnego. Taki stosunek po-

twierdzał też pośrednio niewielkie do końca lat siedemdziesiątych zaangażowanie mieszkańców wsi w sprawy polityki, wynikające z opisywanego wcześniej, pojawiającego się dopiero w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych poczucia podmiotowości i własnego wpływu na sytuację w państwie. Nie da się jednak ukryć, że we wzmacnianiu i kształtowaniu tego poczucia ogromną rolę odegrał również Kościół katolicki i jego reprezentanci, a więc na poziomie wsi – parafialni księża. Nie pozostawali oni bierni wobec społeczno-gospodarczej i politycznej sytuacji w kraju, inicjując w wielu parafiach lokalną, społeczną działalność wiernych (w ramach parafialnych rad i komitetów społecznych – np. budowy kościołów, domów parafialnych) (Wszolek 1986, s. 54).

Mniej więcej od lat sześćdziesiątych, jak pokazują socjologiczne badania i pamiętniki, dla dorastającego pokolenia zmieniała się społeczna rola i status wiejskiego księdza. Choć badająca wsie Małopolski D. Markowska podkreślała wciąż ogromną siłę moralną autorytetu księdza, który

poprzez słuchanie spowiedzi regulował bezpośrednio stosunki wewnątrzrodzinne (...) oddziaływał (...) publicznymi naganami i nakazami, z „ambony wypominał” zaniedbywanie starych rodziców, opieszałą religijność czy heretyckie poglądy (Markowska 1976, s. 59),

to jednak stopniowo, wraz z poprawiającym się stanem wiejskiego wykształcenia, wiedzy o świecie oraz mobilnością, nieimponujący już nie-rzadko młodszymi swą życiową postawą lub wiedzą miejscowy duchowny przestawał pełnić funkcję głównego wiejskiego autorytetu (Piwowarski 1996, s. 285). Wiele zależało jednak od jego osobowości i sposobu bycia, a także od indywidualnych nastawień samych mieszkańców. W latach sześćdziesiątych bowiem w dalszym ciągu siła autorytetu duchownego sprawiała, że to właśnie zawód księdza stanowił dla wielu matek wymarzony cel kariery syna:

Moim marzeniem był pierwszy syn (...) ja go wyuczę na księdza. Ksiądz jest najświętszy z ludzi, przecież ma najwięcej czasu na modlitwę, ma najlepszą możliwość być zbawionym (Chalaśiński 1967, s. 132).

Z jednej strony rodzice chcieli widzieć we mnie swoją podporę na starość w postaci księżowskiej tłustej parafii. Mama często mawiała do mnie: chciałabym, abyś się uczył dalej na księdza. A w ostateczności, to jeśli zechcesz, na lekarza. Mógłbyś leczyć swoją mamę, która ciągle choruje. Gdybyś został księdzem... miałbyś szacunek u ludności starszej, miłość działwy i powodzenie... u dziewcząt (Chalaśiński 1969, s. 121).

Ostatni z przywoływanych argumentów wielokrotnie znajdował odzwierciedlenie w mniemaniach mieszkańców danej wsi:

Latem ubiegłego roku głośno było na terenie parafii, że [kucharka proboszcza – E.S.] jest w ciąży (...) Na tym tle doszło do nieporozumień między proboszczem parafii B., który starał się sprawę zatuszować (APKr, KW PZPR Kr, sygn. 806, s. 4).

I choć w przypadku tej parafii proboszcz ośmieszony został przez mieszkańców wsi wywieszoną publicznie graficzną satyrą i plotką, a także faktem, iż „spora ilość rodzin nie przyjęła go po Kolędzie” (tamże), to jednak często przynajmniej część parafialnej społeczności milcząco tolerowała i akceptowała łamanie trudnego do utrzymania przez wielu duchownych celibatu.

Po cichu mówiono, że Tadek i Jurek B. to podobno dzieci księdza, ale głośno nikt się nie ośmielił powiedzieć. Osoba duchowna nie może mieć dzieci. Z łaski więc ksiądz ich wychowywał i kształcił. Dobry był proboszcz (Chałasiński 1972, s. 87).

Stosunek do miejscowego księdza i opinia o nim zwykle jednak była oddzielona od stosunku wobec wyższej hierarchii duchowieństwa. Biskupi, jak pokażałam przy okazji świąt okolicznościowych, wizytując daną parafię, spotykali się na ogół z tłumnym przyjęciem wiernych. Oczywiście zdarzały się również sytuacje małej i rozczarowującej wizytujących frekwencji, jednak – jak się wydaje – należały do rzadkości (Chudzik 1996, s. 41).

Antykościelna polityka państwa, szykany i represje wobec duchownych i Episkopatu budziły zwykle reakcje solidarności i wsparcia wobec instytucji Kościoła. Docierające na wieś za sprawą księżywskich kazań i komentarzy wieści o aresztowaniach prymasa, czy też biskupów Czesława Kaczmarka i Ignacego Tokarczuka budziły w wielu wsiach spontaniczne i pełne zaangażowania reakcje. Tak opisywał je dla okresu lat pięćdziesiątych D. Jarosz:

Odnutowane komentarze wyrażały podejrzliwość co do zasadności zarzutów wysuniętych wobec biskupa. W sprawozdaniu WRN w Olsztynie dla Urzędu do spraw Wyznań z 8 X 1953 r. stwierdzano, że ludność przyjęła ze zdziwieniem proces Kaczmarka, „po prostu nie wierzyli, by osoba duchowna, i to jeszcze biskup, mógł prowadzić robotę przeciwko narodowi polskiemu. W jednej z gmin w powiecie Siedlce członkinie kół różańcowych chodziły po domach i wzywały do odmawiania modlitw za jego duszę, gdyż jest on męczennikiem za wiarę” (Jarosz 1998b, s. 390–391; zob też Jarosz 1997, s. 104).

Podobne komentarze i reakcje budziły informacje o internowaniu S. Wyzyńskiego.

Zaufania wobec przedstawicieli polskiego Kościoła katolickiego nie zachwiała również rozbudowana po tzw. liście biskupów propaganda państwowa, ukazująca Episkopat Polski jako podważający zasadność przynależności ziem zachodnich do państwa polskiego, działający na szkodę PRL-u i jej oby-

wateli. Sama idea „listu biskupów” nie znalazła jednak większego poparcia wśród wiejskich parafian. Przeważały analogiczne do poniższych głosy:

Gdyby biskupom zginęli bracia i rodzice, to nigdy by nie przebaczyli hitlerowcom (APKr, PZPR KW Kr, sygn. 689, s. 71).

Piąte przykazanie mówi – nie zabijaj i jeśli ktoś to przykazanie przekroczy, to księża nie dają rozgrzeszenia. Biskupi niemieccy nie wpłynęli na Hitlera w jego zbrodniczej działalności, a odwrotnie – błogosławili wszelkie poczynania. Co oni mogą nam przebaczać? Nie nadszedł jeszcze czas do przebaczenia, bo żyją jeszcze mordercy i ludzie, którzy doznali krzywd i prześladowań (tamże, s. 411).

Nie przekładały się one jednak w praktyce na stosunek mieszkańców do biskupów i Episkopatu Polskiego (a zwłaszcza oczernianego przez prasę prymasa Stefana Wyszyńskiego). Najlepszym tego dowodem było towarzyszące obchodom milenijnym tłumne uczestnictwo mieszkańców wsi w organizowanych uroczystościach kościelnych, do którego nawoływał prymas, oraz opisywana wcześniej ich aktywność we wznoszeniu krzyży czy odnawianiu kaplic.

Co ciekawe, o ile biskupi i wyższe duchowieństwo cieszyli się na ogół dużym szacunkiem i poważaniem, o tyle wśród dostępnych mi materiałów, do końca lat siedemdziesiątych, nie napotkałam na sygnały świadczące o analogicznym do powyższego autorytecie najwyższego dostojnika Kościoła katolickiego, czyli papieża. Wyjątkiem był wspomniany wcześniej dekret potępiający współpracę z partiami komunistycznymi.

Wybór Polaka, kardynała Karola Wojtyły, na papieża oraz towarzyszący temu klimat nadziei i religijnego ożywienia wzmocniły i wyeksponowały na wsi autorytet papieski, a sam papież dzięki swej narodowości stał się również i dla wiejskiej społeczności ważnym źródłem odniesienia. Jak pokazywała w prowadzonych przez siebie badaniach etnolożka Magdalena Zowczak:

Wybór polskiego kardynała na papieża wielu uważało za znak zbliżającego się końca świata. Moi wiejscy rozmówcy twierdzili, że jest to pierwszy prawdziwy papież od czasów św. Piotra (stąd też pewnie i ostatni, bo w religijności ludowej początek i koniec upodabniają się do siebie), przypisywali mu rolę mesjańską (...) Wielu od początku solidarnościowego przesilenia żywiło przekonanie, że zainicjowała je inwokacja do Ducha Świętego, wypowiedziana przez Jana Pawła II na placu Zwycięstwa w Warszawie, w 1979 r. (Zowczak 2008, s. 37).

Trudno jednak kategorycznie stwierdzać, czy takie stanowisko dotyczyło wyłącznie społeczności wiejskich.

Każda z trzech papieskich pielgrzymek do Polski gromadziła też w większych miejskich ośrodkach licznych mieszkańców wsi¹²⁶. Jak wynika z frag-

¹²⁶ W 1979 r. obawy przed zalewem Warszawy przez mieszkańców wsi w takich słowach opisywał K. Brandys: „Przez czwartek i piątek przekrzykiwały się chóry pogłosek, piętrzyły się apo-

mentarycznych materiałów, wysłuchiwane na żywo lub za pośrednictwem telewizji kazania papieskie, tak jak u wielu ówczesnych Polaków, również wśród mieszkańców wsi budziły i zachęcały do głębszej (auto)refleksji. W okresie pielgrzymki 1987 r. jedna z rolniczek wyznawała: „zobaczyłam w pełnym świetle swoje wady i rozpoczęłam zdecydowaną walkę z nimi” (cyt. za: Makselon 1995, s. 50).

Czas polskich wizyt Jana Pawła II w wielu przypadkach wiązał się też ze szczególnym wzrostem wzajemnych społecznych więzi i życzliwości. Wyraz tego dała również wypowiedź jednego z mieszkańców Tarnowa, który obserwując gospodarzy koszących zboże, aby udostępnić miejsce dla pielgrzymów, stwierdzał: „czułem wtedy dużą dumę i poszanowanie dla pracy rolników” (tamże, s. 33).

kaliptryczne wizje. Dwa miliony chłopstwa nadciągnie z wozami i końmi do Warszawy, stratiuje miasto, poniszczy ogrody, złupi sklepy... Dwa miliony będą spać pokotem w sieniach, ostawią po sobie choroby, łajno i trupy, co najmniej pięć tysięcy zginie, uduszone, porażone, zmiażdżone (...) Panuje całkowity spokój, nie potwierdziły się strachy, ulice są czyste, przycichły nawet wrzaski na Starym Mieście. Nie stratowały nas kopyta i nie zalał tłum chłopstwa. Najciekawsze jest to, że w ogólnym nastroju brak wszelkiej dewocji (...)” (Brandys 1980, s. 102, 104).

Zakończenie

Przedmiotem podejmowanych przeze mnie badań była mentalność ludności wiejskiej, definiowana jako decydujący o kształcie wiejskiego życia codziennego sposób myślenia, wartościowania i odbierania otaczającej rzeczywistości. Koncentrując się na poszukiwaniu i eksponowaniu zachodzących w niej w latach 1945–1989 przeobrażeń, zastanawiałam się również, jakie były ich źródła i kierunki. Zmiany w tak pojętym sposobie myślenia pokazywałam poprzez wybrane sfery wiejskiego życia codziennego, uwzględniając jednocześnie różnicowania społeczne i terytorialne.

Przeprowadzone przeze mnie badania pokazały, że w okresie PRL-u, pod wpływem przemian politycznych, gospodarczych i przede wszystkim cywilizacyjnych, nastąpiły znaczące przemiany wiejskiej mentalności. Dostrzegane były one niemal w każdej z omawianych sfer życia, choć nie zawsze przebiegały one z taką samą intensywnością i dynamiką we wszystkich badanych przeze mnie rejonach Polski. W tej wyraźnej nierzadko nierównoczesności zmian ważną rolę odgrywały pozostałości pozaborowych i regionalnych różnicowań kulturowych, obecne także i dziś w postawach wielu rolników (zob. Bartkowski 2003). W moim przekonaniu jednak to nie zawsze tylko one odgrywały funkcję najważniejszego czynnika hamującego lub przyspieszającego obserwowane przemiany. Jak pokazałam bowiem wielokrotnie, w wielu przypadkach to indywidualne nastawienie, warunkowane doświadczeniami lub nabywaną wiedzą, przyczyniało się w większym stopniu do redefinicji dawnych pojęć i wartości.

Stanowiło to jednocześnie przejaw ważnego procesu dokonującego się w wiejskim postrzeganiu świata, jakim była indywidualizacja i powiązana z nią prywatyzacja życia codziennego. Najwyraźniejsze zmiany mentalności zarysowały się w obszarze życia rodzinnego. Jego silne powiązanie z przestrzenią publiczną (wspólnoty) sprawiło, iż przekształcenia te znacząco oddziaływały również na sferę sąsiedzkich i publicznych relacji międzyludzkich.

Rosnący indywidualizm i stanowiąca jego konsekwencję zmniejszająca się rola opinii i presji grupy przejawiały się przede wszystkim w poszerzającym się obszarze samodecydowania. Traktowanie pracy w gospodarstwie w kategoriach

wolnego wyboru (a nie konieczności), a tym bardziej w kategoriach zawodu (a nie stylu życia), stanowiło najprostszy tego przykład. Kolejny dostrzegany był w sferze doboru małżeńskiego, w którym coraz ważniejszą rolę odgrywały, przynajmniej deklaratywnie, wzajemna sympatia, uczucie, atrakcyjność. Kilkuprocentowa i ledwie zarysowująca się w omawianym okresie liczba wiejskich rozwodów także, przez sam fakt swojego występowania, świadczyła o pojawiającej się i w tym środowisku kolejnej sferze autonomicznych decyzji. Podobnie idea planowania rodziny – w latach siedemdziesiątych wciąż jeszcze bardziej życzeniowa niż realizowana w praktyce – stanowiła świadectwo rosnącej potrzeby zmiany dotychczasowego nastawienia, nieuwzględnianego zarówno osobistych, jak i często materialnych oraz zdrowotnych (zwłaszcza kobiecych) możliwości. Wkraczająca na wieś w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych kategoria czasu wolnego, powoli coraz bardziej kojarzonego z „czasem dla siebie”, odpoczynkiem i realizowaniem własnych potrzeb (nauka, czytelnictwo gazet, książek, aktywność fizyczna itp.), także wzmacniała znaczenie prywatnej/indywidualnej sfery życia. Pamiętajmy, że to właśnie potrzeba wiedzy, samorealizacji lub zwyczajnie codziennego „czasu dla siebie” i uregulowanego godzinowo czasu pracy stanowiła w pokoleniu młodzieży dorastającej na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych główny motyw „ucieczki do miasta” lub poszukiwania pracy w obszarze przedsiębiorstw państwowych (także w PGR-ach). Oczywiście potrzeba „awansu społecznego” lub „klasowego przeobrażenia i dowartościowania” również stanowiła tu ważny czynnik, jednak – w moim przekonaniu – bez ugruntowania w bardziej fundamentalnych, osobistych potrzebach, aspiracjach i nowych wartościach nie odgrywałyby one tak istotnej roli.

Samodecydowanie o sobie – o małżeństwie, wykonywanej pracy, spędzanym czasie wolnym – stanowiło niezwykle ważną zmianę przede wszystkim w przypadku kobiet. Coraz częściej małżonkowie, pobierający się pod wpływem własnych, a nie ojcowskich decyzji, dzieląc się w nowy sposób obowiązkami gospodarczymi (zwłaszcza w rodzinach chłoporobotniczych), stawiali się dla siebie w coraz większym stopniu partnerami. Nowe małżeńskie relacje przekładały się z kolei na cały system rodzinny – wielokrotnie mała rodzina stawała się niezależna od gospodarstwa (domowego) rodziców lub do takiej niezależności dążyła. Zmieniała się również pozycja i znaczenie wiejskich rodziców – właścicieli. Przed wojną w związku z ograniczoną możliwością wychodźstwa do miasta o losie nowej rodziny decydowały przede wszystkim zapisane (bądź nie) działy gospodarstwa oraz wnoszone przez żonę wiano. Po wojnie natomiast możliwość pozarolniczego zatrudnienia w przemyśle lub przejścia do oferujących mieszkanie PGR-ów stwarzała większe pole manewru dla nieawansujących poprzez naukę lub niedziedziczących rodzinne gospo-

darstwa mieszkańców wsi. Powiązane z dwuzawodowością, pegeeryzacją i migracją młodzieży do miasta, szczególnie widoczne w latach siedemdziesiątych, wyludnianie i starzenie się wsi świadczyły wyraźnie o spadającej wartości zarówno ziemi, jak i pracy rolniczej. Odbierały one też wielu starzejącym się rodzicom-właścicielom najważniejszy niegdyś atrybut szacunku i poważania. To zderzanie się ze sobą dwóch różnych i najczęściej pokoleniowych systemów wartości nabierało niekiedy niezwykle dramatycznego wymiaru.

W walce o poważanie i szacunek przedstawiciele starszego pokolenia wychowani w innym systemie wartości, broniąc ich, wchodzili nierzadko w ostry i niekiedy zakończony sprawą sądową konflikt z rodziną. Zdarzało się też, iż przekonani do własnych metod gospodarowania i nieufni wobec modernizacyjnych pomysłów zniechęcali pragnących zostać na gospodarstwie następców lub toczyli z nimi długotrwałą walkę. Jeszcze inni ustępowali, starając się nierzadko ogromnym kosztem spełnić aspiracje swych dzieci w nadziei na ich pozostanie lub powrót na wieś.

Ale była również i druga strona tak przebiegających zmian mentalnych. Jej wyrazem była rosnąca – zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – demokratyzacja relacji rodzice – dzieci. Silnie była ona na ogół powiązana z dostrzeganiem w relacjach małżeńskich partnerstwem i bardziej emocjonalnym nastawieniem. Ograniczana bowiem coraz częściej liczba potomstwa w wielu przypadkach (ale wciąż nie zawsze) bardziej angażowała rodziców (matki) w proces wychowania i przygotowywania dzieci do dorosłego życia¹²⁷. W procesie tym coraz większą rolę odgrywała też zawodowa i/lub ponadpodstawowa edukacja, stwarzająca części z potomstwa szansę pozarolniczego zabezpieczenia materialnego.

Nowa i powiązana z formalną edukacją wiedza wspierała dokonujące się przemiany. W sferze prywatnej widoczne były one w relacji do ciała (zdrowia i choroby), które choć nie od razu, ale powoli ulegało jednak oswajaniu oraz detabuizacji. Sporadyczne, ale jednak wspominane przez pamiętnikarki wizyty u ginekologa, coraz częstsze porody w izbach porodowych i szpitalach, dostępna i czytana literatura dotycząca seksualności, kursy pielęgnacji niemowląt, kursy gotowania, szycia wzmacniały – przynajmniej w deklaracjach – rolę fizycznej atrakcyjności. Przyspieszały także procesy higienizacji, zmieniając w konsekwencji stosunek do ciała.

I choć w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych stan zdrowia mieszkańców wsi wciąż pozostawiał wiele do życzenia, to jednak rozwijające się w ciągu omawianych kilkudziesięciu lat przekonanie do medycyny naukowej,

¹²⁷ P.N. Stearns zjawisko to pokazuje jako konsekwencję przemian cywilizacyjnych, obserwowanych w różnych krajach i społeczeństwach (zob. Stearns 2005, s. 1041–1042).

szczepień ochronnych i utrzymywania higieny pociągało za sobą spadek liczby zachorowań na choroby zakaźne (zwłaszcza gruźlicę) krzywicę, choroby skóry, zakażenia. Oczywiście ogromną rolę w tak przebiegających przekształceniach odgrywał również kontekst epoki, w której – niezależnie od ograniczeń – stopniowo dokonywały się istotne przemiany cywilizacyjne.

Poprawiający się stan wiedzy dający podstawy wytłumaczalności zjawisk związanych z ciałem zmieniał też sposób postrzegania świata zewnętrznego. Rozumienie i większa przewidywalność zjawisk przyrodniczych zmniejszały lęk i wzmacniały poczucie kontroli oraz wpływu. Najbardziej widocznym tego objawem było zanikanie tradycyjnych/ludowych sposobów interpretowania zjawisk i zdarzeń (np. burzy). Korzystanie z docierających na wieś zdobyczy cywilizacyjnych – prądu elektrycznego, maszyn, motorów i samochodów – wprowadzając nową jakość życia i pracy, powodowało również zanikanie dawnej antropomorfizacji otaczającego świata. Wyraźnie widoczne było to w zmieniającym się stosunku do czasu i przestrzeni. Dzięki upowszechnianym po wojnie zegarom, środkom lokomocji, mobilności i rosnącej liczbie kontaktów z miastem zmieniał się sposób mierzenia i wartościowania upływającego czasu. Pod wpływem mediów i racjonalnej wiedzy zanikało również stopniowo jego magiczno-religijne waloryzowanie. Dotyczyło to także zmieniającego się stosunku do przestrzeni – w tym zwłaszcza demonizowanych niegdyś obszarów granicznych, takich jak droga czy las.

Ten zmniejszający się stopniowo w wiejskim sposobie myślenia wpływ ludowych wierzeń i przekonań stanowił też jedną z najważniejszych przemian obserwowanych w sferze wiejskiej relacji z sacrum. To ostatnie, pod wpływem racjonalnej wiedzy oraz katechizacyjnych wysiłków, zawężało się bowiem niemal wyłącznie do obszaru wyznawanej religii.

Choć zanikanie dawnych wierzeń oraz wytłumaczalność zjawisk i zdarzeń przypisywanych niegdyś woli lub karze Bożej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przekładać się mogły niekiedy na zmniejszające się poczucie obowiązkowości i regularności wykonywanych praktyk religijnych, to jednak zasadniczo nie zmieniały one charakteru i kształtu wiejskiej religijności. W dominującej mierze mieszkańcy wsi oparli się bowiem intensywnym po 1949 r. zabiegom laicyzacyjnym komunistycznych władz. Do końca omawianego okresu Kościół stanowił też dla większości społeczeństwa wiejskiego jedno z najważniejszych źródeł identyfikacji/tożsamości. Przynależność do wspólnoty wyznaniowej, wypełnianie obowiązkowych obrzędów przejścia (chrzest, ślub, pogrzeb), podobnie jak obowiązkowa edukacja religijna dzieci zapewniać miały opiekę Opatrzności i kontynuację przekazywanego w procesie socjalizacji porządku świata.

Jedyną bardziej wyrazistą zmianą, jaką obserwowałam w sferze wiejskiej religijności, była powiązana z opisywanym wcześniej procesem indywidualizacji i dostrzegana w latach siedemdziesiątych/osiemdziesiątych mniejsza ingerencja i presja ze strony społeczności lokalnej wobec zaniedbującej praktyki lub łamiącej dawniej niepodważalne normy jednostki (dorosłej). Zanikające przekonanie o współodpowiedzialności zbiorowości przed Bogiem (za winy jej członka) świadczyło też o rosnącej prywatyzacji tej sfery życia. Stanowiło to również odzwierciedlenie pojawiających się z wolna przemian w charakterze wspólnotowych więzi i relacji.

Dostrzegane w sferze życia prywatnego i rodzinnego zmiany wiejskiej mentalności nie omijały również innych przestrzeni życia codziennego. Nowe społeczno-polityczne realia, forsowana kolektywizacja, narzucone przez państwo podatki i zobowiązania, utrudnienia w obrocie ziemią oraz faworyzowanie gospodarstw państwowych i uspołecznionych szybko generowały konieczność wypracowania nowych metod i strategii działania. Tak jak i w innych środowiskach społecznych, również i na wsi błyskawicznie niemal pojawiły się tam (niekoniecznie nieobecne i wcześniej) patologie społeczne – korupcja, układy, donosy. Tak jak i w mieście, by zdobyć niezbędne środki do pracy (którymi na wsi były często rolnicze maszyny, nawozy czy choćby sznurki, wiadra itp.), kombinowano, wykorzystując zajmujących stanowiska administracyjne sąsiadów, znajomych lub też nierzadko samemu pragmatycznie przystępowano do grona szeregowych i zwykle nieaktywnych członków partii.

Smutne często doświadczenia z podejmowanych w 1956 r. przez członków ZSL prób bardziej niezależnej od PZPR i bliższej interesom wsi działalności sprawiły, że właściwie do końca lat siedemdziesiątych u większości mieszkańców wsi dominowało poczucie braku wpływu i bezradności wobec realizowanej polityki państwa. Dopiero realne zagrożenie ponowną kolektywizacją rolnictwa i ustawy podważające prawo do decydowania o indywidualnej własności spowodowały bardziej radykalne i jednoznaczne postawy kilkuset-tysięcznej grupy wiejskich reprezentantów. Przełom ten, stanowiący preludeum dla rodzących się powoli w początkach lat osiemdziesiątych postaw zaangażowania politycznego (w ramach Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego Rolników Indywidualnych „Solidarność”), nie byłby możliwy bez innego dostrzeganego na wsi procesu, jakim było kształtujące się poczucie podmiotowości związanej z wykonywanym zawodem.

Silny antagonizm miejsko-wiejski, wspierany przez politykę państwa i ówczesny dyskurs (pegeeryzacji, agromiast, ponownej kolektywizacji, wywyższenia klasy robotniczej), deprecjonując status mieszkańca wsi – rolnika – rodził szczególnie wyraźnie przebijające w pamiętnikach i korespondencji z lat siedemdziesiątych postawy sprzeciwu. Deprecjacja ta zaprzeczała bowiem propa-

gandowej egalitarności społeczeństwa socjalistycznego. Tymczasem coraz lepiej wyedukowani, mobilni i aspirujący do miejskiego poziomu życia, a nierzadko też doświadczeni pracą w przemyśle rolnicy coraz mocniej domagali się uznania i traktowania pracy rolnika w kategoriach zawodu, profesji.

Omówione powyżej, dostrzegane na różnych etapach analizy tendencje i kierunki zmian nie zawsze oczywiście obserwowane były na poziomie pojedynczych wsi. Każda z tych zmian bowiem potrzebowała sprzyjającego czasu i inicjatorów. Nierzadko też – na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – dotyczyła tylko wybranych jednostek żyjących w ramach jednej wspólnoty wiejskiej. Wybijając się w taki bądź inny sposób ponad swą grupę, często spotykały się one z potępieniem i krytyką innych członków pozostałej społeczności. Zmiana społeczna, a tym bardziej mentalna – niezależnie od czasu jej występowania – generowała przecież w każdej grupie mniej lub bardziej intensywny opór lub sceptycyzm. Ich skala i intensywność w przypadku wsi często uzależnione były od społecznego charakteru i lokalizacji osady.

Uprzemysłowienie obszaru oraz bliskość rozwijającego się miasta, stwarzając możliwość dodatkowego pozarolniczego zatrudnienia oraz lepszy dostęp do edukacji (z uwagi na mniejsze koszty dojazdów), stanowiły ważny czynnik przyspieszający tak pojęte przeobrażenia. W wielu przypadkach zmianie postaw i wyobrażeń sprzyjało również osiedlenie się w obszarze ziem zachodnich, gdzie migranci, zderzając się z odmiennościami kulturowymi i mentalnymi nowych sąsiadów, prędzej czy później przewartościowywali część przywiezionych ze sobą z różnych obszarów Polski przekonań lub uzupełniali je o nowe treści. W rejonach słabiej rozwiniętych, z większymi zapóźnieniami cywilizacyjnymi i zwykle też mniejszą mobilnością, tempo i intensywność tych przemian były na ogół mniejsze. Widoczne to było choćby na przykładzie mieszkańców wsi lubelskich, którzy tuż po wojnie, w związku ze słabszym (poza regionem puławskim) uprzemysłowieniem, w wielu sferach życia codziennego wykazywali większy opór na zmiany obserwowane w tym czasie w innych rejonach Polski (np. higienizacja). Również jednak i tu decydującą rolę odgrywały często osobowość i indywidualne doświadczenia konkretnych mieszkańców.

W innych nieco kierunkach podążały natomiast przemiany mentalności ludności osiadającej w majątkach państwowych i uspołecznionych. I choć w prezentowanej pracy nie poświęciłam im zbyt wiele miejsca, to jednak już choćby przez pryzmat ich relacji i kontaktów z rolnikami dostrzec można symptomy różnic dzielących te wiejskie społeczności.

Proces dostrzeganych po 1945 r. zmian mentalnych ludności wiejskiej nie zakończył się oczywiście wraz z końcem epoki PRL-u. Okres transformacji ustrojowej lat dziewięćdziesiątych, dla mieszkańców wsi niezwykle trudny lub

niezadko traumatyczny, stanowił czas wyrazistego, w konfrontacji z miastem, spowolnienia. Zmiany gospodarcze, likwidacja państwowego sektora rolniczego (POM-y, SKR-y, PGR-y) oraz powiązane z zamykaniem lub restrukturyzacją wielu zakładów przemysłowych bezrobocie setek tysięcy dotychczasowej ludności chłoporobotniczej – niosły ze sobą ciężar pogłębiającej się biedy i rozczarowania demokratycznym państwem. Dokonująca się w tym samym czasie dynamiczna transformacja ośrodków miejskich, szybkie w nich przyspieszenie cywilizacyjne i powiązane z tymi przemianami przeobrażenia mentalne ich mieszkańców dość daleko w tyle pozostawiły społeczności wiejskie. Ale wbrew temu, co wielokrotnie sugerowały media i politycy, mentalność mieszkańców wsi nie stała się nagle mentalnością ludzi zacofanych. Bezwzględna, zwłaszcza na poziomie lokalnym, transformacja w przypadku większości średnich i małych właścicieli rolnych sprzyjała jednak niewątpliwie petryfikacji wyuczonych w dobie PRL-u strategii działania, wzmacniając brak zaufania do upraszczających na ogół wiejską sytuację polityków. Brak porozumienia i dialogu wzmacniał z jednej strony (na wsi) postawy bierności i roszczeniowości, z drugiej zaś (wśród elit, społeczności miejskich) utrwał stereotypowe wyobrażenia dotyczące wiejskiej mentalności (kołtuńskiej)¹²⁸. Wzmagało to tylko intensywność rosnącej w latach dziewięćdziesiątych cywilizacyjnej przepaści dzielącej obie grupy społeczne. Tymczasem, jak podkreśla współcześnie w wywiadzie prof. Barbara Fedyszak-Radziejowska, wieś nie jest:

ani bastionem zacofania, ani światem wykluczonym. To obszar przesuniętej w czasie, bo rozpoczętej dopiero w 2004 roku, transformacji. Przesuniętej nie z powodu tzw. wiejskiej mentalności, lecz z wielu innych, niezawinionych przez wieś przyczyn. To prosta konsekwencja kondycji polskiej gospodarki (<http://fakt-opinie.salon24.pl/100585,fedyszak-radziejowska-polska-wies-to-nie-suma-wsiokow>).

¹²⁸ W takich słowach pisał o nich W. Myśliwski: „Na pytanie, jaki jest chłop, inteligent polski ma w odpowiedzi na ogół kilka stereotypów, określających z zasady jednostkę poprzez zbiorowość i zbiorowość poprzez jednostkę, a więc każdego chłopca jako wszystkich i wszystkich jako każdego. Dodajmy, stereotypów przeważnie pejoratywnych, niezadko uwłaczających, z przymiotnikami »chamem« na czele, owym klasycznym produktem mentalności kołtuńskiej” (zob. http://www.gadki.lublin.pl/gadki/arttykul.php?nr_art=242).

Bibliografia

Skróty bibliograficzne

AAN – Archiwum Akt Nowych

APL – Archiwum Państwowe w Lublinie

APKr – Archiwum Państwowe w Krakowie

APR – Archiwum Polskiego Radia

APRL – Archiwum Polskiego Radia w Lublinie

APRW – Archiwum Polskiego Radia w Warszawie

APSzOP – Archiwum Państwowe w Szczecinie, Oddział w Płotach

GRP – *Gromada-Rolnik Polski*

IEiAK – Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ

Archiwa

Archiwum Akt Nowych – Warszawa

Związek Socjalistycznej Młodzieży Wiejskiej. Zarząd Główny 1957–1976, nr zespołu 1719, sygn.: 12/I/4a; 12/I/11; 12/VI/132; 12/VII/47; 12/VIII/3A; 12/X/2–12/X/6; 12/X/10; 12/X/11; 12/X/12; 12/X/13; 12/X/17; 12/X/33.

Ministerstwo Rolnictwa i Reform Rolnych w Warszawie 1945–1951, nr zespołu 162, sygn.: 880; 1724.

Stowarzyszenie „Dom Chłopa” w Warszawie, nr zespołu 1136, sygn. 1–2.

Ministerstwo Zdrowia 1944–1960. Gabinet Ministra, Wydział Prezydialny. Posiedzenia Kolegium Ministerstwa nr: 19–32 (1951); 1–18 (1952); 1–16 (1954); 48–56 (1953); 34–47 (1953); 48–56 (1954); 25–31 (1958).

Archiwum Państwowe w Szczecinie – Oddział w Płotach

Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Gryficach 1960–1972 [1973], nr zespołu 144, sygn.: 39; 42; 43; 66.

Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej w Modlimowie, nr zespołu 227, sygn. 1: Protokoły sesji Gromadzkiej Rady Narodowej, 1954–1959.

Powiatowy Oddział Informacji i Propagandy w Gryficach, nr zespołu 58, sygn. 1–4.

Sąd Grodzki (Powiatowy) w Nowogardzie 1945–1950 [1961], nr zespołu 294, sygn.: 2; 3; 7; 8; 1.; 11; 27; 29; 53; 35; 36; 39; 41; 50; 52; 60; 63; 64; 67; 77; 104; 106; 170; 203–205; 234; 235; 269; 270; 272; 292; 293; 307–311; 315; 316; 318–320; 351; 4454; 4457; 4459; 4464; 4507; 4518; 4559; 4584; 4599; 4619; 4621–4623.

Archiwum Państwowe w Lublinie

Sąd Powiatowy w Lubartowie 1950–1967 [1942], nr zespołu 887, sygn.: 8/51; C475/51, 55/52; 184/52; C266/52; 267/52; 303/52; C530/52; 685/52; 386/53; C693/53; 749/53; 977/53; 1616/53; C1538/53; 386/54; 430/54; C446/54; 516/54; C597/54; C847/54; 1070/54; 1122/54; 1123/54; 1268/54; 1379/54; C425/55; C759/55; C822/55; C1082/55; C1083/55; C1085/55; 1317/55; 93/56; 164/56; 96/57 (sygn. 11, 12); 72/58 (sygn. 14); 22/60 (sygn. 13, 15–19); 38/61; 13/62.

Archiwum Państwowe w Krakowie

Polskie Stronnictwo Ludowe, nr zespołu 1311, sygn. 1–8.
Spółdzielnia Usług Rolniczych w Krakowie, nr zespołu 2022, sygn. 29/2022/2.
Komitet Wojewódzki PZPR w Krakowie, sygn.: 523; 369; 689; 443; 379; 807; 806; 805; 809; 800; 799; 637; 663; 664; 665; 796; 801; 802; 803; 804; 874; 873; 875.
Komitet Powiatowy PZPR w Krakowie, sygn.: 1455; 2944; 2774; 2607; 2663; 2615.
Wojewódzki Urząd Ziemski, nr zespołu 719, sygn. 80–88.

Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ

Sygn.: 840; 5830; 9593; 9546; 9539; 9456; 9446; 9446; 8990; 5359; 6550; 6976; 6977; 3645; 7229; 6664; 6862; 6863; 5864; 4375; 6859; 6860; 6861.

Archiwum Polskiego Radia w Warszawie

Sygn.: 1930/3; 3298/4; C 14296; C5188; C12408; 63061/1; 6107/4; 6372/5; 15758/6; 15546/1; 6361/3; 6322/2; 835/2; 5249; 5607/2; 5607/3; 5607/5; 5803/3; 5809; 5890/1; 5890/5; 15763/5; 12350; 17695/1; 17695/2; 2504/1; 14015/1; 14015/2; 14015/3; 15187; 5803/1; 5803/3; A-36427+a; A-34138+a; A-34884+a; 15546/1; B 2079; F 332477; F 23985; F 32878; PZ 11704; Pr. III 31598; Pr. III 76907; Pr. III 58743; Pr. III 22676; Pr. III 47862.

Archiwum Polskiego Radia w Lublinie

Sygn.: A-1490; A 995; A-1860; A-547; A-508; A-507; A-550; A-546; A-533; A-523; A-501; A-239; A-245; A-249; A 336; A-389; A-397; A-421; A-422; A-428; A-1446; A- 1501; A- 1524; A-1016; A- 1769; A- 788; A-733; A-638; A-561; A-597; A-1546; A-1657; A-1678; A-1756; A-1853; A-1149; A-1211; A-1404.

Gazety

Gazeta Południowa 1978, R. 30, nr 225–296.

Gromada-Rolnik Polski 1952; 1954; 1955; 1958; 1964; 1970; 1973; 1976; 1984; 1989.

Nowa Wieś 1950; 1960.

Przyjaciółka 1953; 1960; 1962; 1968; 1970; 1974; 1978; 1980.

Rada Narodowa 1966.

Służba Zdrowia 1953; 1954.

Tygodnik Powszechny 1978, R. 32.

Zarzewie 1958, nr 1–51.

Pamiętniki

Aschenbrenner T. (2002). *Wieś, która była i nigdy nie wróci: Bieżanów z moich lat młodości*. Kraków: „Scriptum”.

Chałasiński J. (red.) (1964a). *Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej. Pamiętniki i studia*, t. 1: *Awans pokolenia*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (red.) (1964b). *Miesiąc mojego życia. Wybór pamiętników z konkursu Polskiego Radia i Tygodnika Kulturalnego*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (red.) (1965). *Pamiętniki z ziem zachodnich i północnych. Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej*, t. 2: *Tu jest mój dom*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (red.) (1967). *Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej*, t. 4: *Od chłopca do rolnika*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (red.) (1968). *Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej*, t. 5: *Gospodarstwo i rodzina*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (red.) (1969). *Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej*, t. 7: *Nowe zawody*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Chałasiński J. (red.) (1972). *Młode Pokolenie Wsi Polski Ludowej*, t. 8: *Drogi awansu w mieście*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Daruk W. (1973). *Bez głaskania po głowie*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- Gałąj D. (red.) (1986). *Być matką*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Jakubczak F. (opr.) (1970). *Pamiętniki puławskie. Wybór z płonu konkursu PAN i Towarzystwa Przyjaciół Puław*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Kersten K., Szarota T. (opr.) (1967). *Wież polska 1939–1948. Materiały konkursowe*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kersten K., Szarota T. (opr.) (1968). *Wież polska 1939–1948. Materiały konkursowe*, t. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kersten K., Szarota T. (opr.) (1970). *Wież polska 1939–1948. Materiały konkursowe*, t. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kłoczowski E. (1996). *Moja praca w Państwowych Nieruchomościach Ziemskich w Poznaniu (1946–1949)*. Poznań: Wydawnictwo Akademii Rolniczej w Poznaniu.
- Łoś W. (opr.) (1978). *Dzienniki soltysów*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Łuka W. (1980). *Krew po matce*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Szczepański J. (1993). *Korzeniami wrośłem w ziemię*. Poznań: Wydawnictwo Naukom.
- Tryfan B. (red.) (1974). *O równy start*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tryfan B. (red.) (1975). *Czyste wody moich uczuć*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tryfan B., Grabowicz J. (red.) (1964). *Poletko Matki Boskiej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Witos W. (1988). *Moje wspomnienia*, t. 1. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Relacje oral history (nieautoryzowane)

- p. B. – miejscowość Ż., województwo lubelskie.
- p. G. – miejscowość Ż., województwo lubelskie.
- p. P. – miejscowość Ż., województwo lubelskie.
- p. O. – miejscowość Ż., województwo lubelskie.
- C. Z. – miejscowość Ż., województwo lubelskie.
- p. E. – miejscowość Ż., województwo lubelskie.
- M. N. – miejscowość P./Ż./L., województwo lubelskie.
- J. W. – miejscowość G., województwo podlaskie.
- J. W. 2 – miejscowość G., województwo podlaskie.
- p. K. – miejscowość G., województwo podlaskie.
- A. K. – miejscowość G., województwo podlaskie.
- F. R. (†) – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.
- J. R. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.
- A. A. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.

- A. K. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.
 p. L. – miejscowość Ł./L., województwo zachodniopomorskie.
 M. P. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.
 W. S. – miejscowość G./M., województwo zachodniopomorskie.
 J. S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.
 G. M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie.
 M. M. – miejscowość G., województwo zachodniopomorskie.
 M. S. – miejscowość M., województwo zachodniopomorskie.
 M. S. – miejscowość W., województwo zachodniopomorskie.

Opracowania

- Adamowski J. (red.) (1999). *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Adamski W., Turski R. (1990). „Interesy klasy chłopskiej jako źródło sytuacji kryzysowych”, w: W. Adamski (red.), *Interesy i konflikt: studia nad dynamiką struktury społecznej w Polsce*. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Andrzejewski A. (1987). *Polityka mieszkaniowa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Andrzejewski A. (2005). „Mieszkanie jako element środowiska materialnego i społecznego – funkcje i forma mieszkania”, w: L. Frąckiewicz (red.), *Przeszłość i przyszłość polskiej polityki mieszkaniowej*. Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych; Katowice: Instytut Gospodarki Nieruchomościami.
- Atkinson D., Dallu A. (red.) (1977). *Woman in Russia*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Banaszkiewicz B., Diatłowski J. (1984). „Przyłączyć wieś do Polski. O kwestii chłopskiej rozmawiają B. Banaszkiewicz i J. Diatłowski”, *Więź*, nr 6.
- Baniak J. (1990). *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*. Kraków: Miniatura.
- Bartkowski J. (2003). *Tradycja i polityka: wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Bartmiński J., Niebrzegowska S. (1995). „Puste dni”, w: J. Bartmiński (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: *Kosmos*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartnik M. (1962). *Młoda Wieś*. Warszawa: Iskry.
- Bartość T., Wilczak D. (2009). „Bóg bywa zapchajdziurą dla niewiedzy”, *Newsweek* z 18 października.
- Bartuszek J. (2005). *Między reprezentacją a „martwym obrazem”. Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*. Warszawa: Neriton.

- Bąkowski-Kois (2001). „Historia mentalności”, *Historyka*, nr 31.
- Beba B. (1994). *Obyczajowość w rodzinie wśród mieszkańców Olsztyna*. Olsztyn: Ośrodek Badań Nauk. im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Bertaux D., Thompson P., Rotkrich A. (red.) (2005). *Living through the Soviet System*. Londyn: Routledge.
- Bieńkowski A. (1992). „Urynkowanie – reakcje rolników indywidualnych”, *Wies i Rolnictwo*, nr 3/4.
- Biernacka M., Kopczyńska-Jaworska B., Kutrzeba-Pojnarowa A., Paprocka W. (red.) (1976). *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1–2. Warszawa, Wrocław, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Bloch M. (1998). *Królowie cudotwórcy: studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i Anglii*. Warszawa: Volumen.
- Bokszański Z. (1977). „Koncepcja odbiorcy środków masowego przekazu”, *Przekazy i Opinie*, nr 3.
- Bokszański Z. (2005). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bornus A. (1967). „Działalność klubów „Ruchu” i kół Związku Młodzieży Wiejskiej a procesy integracji w uprzemysławianym rejonie puławskim”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 6.
- Borowik I. (1997). *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Borsuk W. (red.) (2007). *Polskę pięknić i uładzać... w 50. rocznicę powstania Związku Młodzieży Wiejskiej*. Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Bourdieu P. (1994). „A Reflecting Story”, w: M. S. Roth (red.), *Rediscovering History. Culture, Politics and the Psyche*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Bowie F. (2008). *Antropologia religii. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bronk A. (2003). „Religia”, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzostek B. (2005). „Środowisko robotnicze Warszawy drugiej połowy lat 50., ze szczególnym uwzględnieniem »nowych robotników« ze wsi”, w: J. Neja (red.), *Dla władzy, obok władzy, przeciw władzy. Postawy robotników wielkich ośrodków przemysłowych PRL*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Brzostek B. (2007). *Za progiem. Codziennosc w przestrzeni publicznej Warszawy lat 1955–1970*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Brzoza C. (2001). *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918–1945)*. Kraków: Fogra.
- Brzoza C., Sowa A. L. (2006). *Historia Polski 1918–1945*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Bujak F. (1903). *Żmiąca, wieś powiatu limanowskiego: stosunki gospodarcze i społeczne*. Kraków: G. Gebethner i Spółka.
- Bukraba-Rylska I. (2008a). „Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy”, *Znak*, nr 3.
- Bukraba-Rylska I. (2008b), *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bukraba-Rylska I. (2004). *Polska wieś w społecznej świadomości. Wiedza i opinie o kulturze ludowej, rolnikach, rolnictwie*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Burke P. (1989). „History as Social Memory”, w: T. Butler (red.), *Memory. History, Culture and the Mind*. Blackwell: Oxford (UK), New York (NY).
- Burke P. (1991). *The French Historical Revolution. The Annals School 1929–1989*. London: Polity Press.
- Burke P. (2000). *Historia i teoria społeczna*. Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burke P. (2001a). *Eyewitnessing. The Use of Images as Historical Evidence*. London: Reaktion Books.
- Burke P. (2001b). *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania State University Press.
- Burke P. (2003). „Strength and Weakness of the History of Mentalities”, w: P. Burke, *Varieties of Cultural History*. London: Polity Press.
- Burke P. (2004). *What is Cultural History?* London: Polity Press.
- Burszta J. (1980). „Kultura wsi okresu międzywojennego”, w: S. Inglot (red.), *Historia chłopów polskich*, t. 3: *Okres II RP i okupacji hitlerowskiej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta J. (1965). *Stare i nowe na wsi koszalińskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta J. (red.) (1997). *Wieś małopolska. Studium struktury i organizacji społeczno-przestrzennej wsi Grodzisko w powiecie łancuckim (na podstawie maszynopisów z roku 1938 i 1948)* Poznań – Grodzisko Dolne: Stowarzyszenie Ziemia Grodziska. Ośrodek Kultury.
- Burszta W. J. (1992). „Etnologia dzisiaj albo siłą peryferii”, *Konteksty*, nr 2.
- Burszta W. J. (2001/2003), „Obrzędy”, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burszta W. J., Damrosz J. (red.) (1994). *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności: studia poświęcone pamięci profesora J. Burszty*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Chlewiński Z., ks. (1984). „Czy tylko w Żmiącej? Mieszkańcy wsi wobec przemian w Kościele”, *Więź*, nr 6.
- Chlewiński Z., ks. (1993). „Autoportret życia religijno-moralnego mieszkańców wsi. Badania psycho-socjologiczne wsi Zacisze”, w: W. Piwowarski (red.), *Reli-*

- gijność ludowa – ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Chlewiński Z. (2001/2003). „Psychologia religii”, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chodkowska M. (1993). *Kobieta niepełnosprawna. Socjopedagogiczne problemy postaw*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Chudzik W. (red.) (1996). *Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania Urzędów Spraw Wewnętrznych*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Chudziński E. (red.) (2007). *Słownik wiedzy o mediach*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Chwalba A. (2000). *Historia Polski 1795–1918*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Chwalba A. (red.) (2004). *Obyczaje w Polsce – od średniowiecza do współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chyra-Rolicz T. (2002). „Spółdzielczość w Polsce powojennej (1944–1990)”, *Dzieje Najnowsze*, R. 34, z. 1.
- Cichowicz S., Godzimirski J. M. (wybór i przekł.) (1993). *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciupak E. (1968). „Katolicyzm ludowy – tendencje przemian współczesnych”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 8.
- Ciupak E. (1971). „Psychospołeczne elementy katolicyzmu ludowego”, *Człowiek i Światopogląd*, nr 7.
- Ciupak E. (1990). „Od szlacheckiej do chłopskiej kultury religijnej”, w: Z. Hemmerling (red.), *Wiś polska 1944–1989: wybrane problemy podmiotowości społecznej, życia politycznego, ekonomicznego, oświatowego, kulturalnego i religijnego*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Instytut Nauk Politycznych.
- Ciupak E. (1995). „Sacrum i profanum w procesie przemian kultury chłopskiej”, w: I. Machaj, J. Styk (red.), *Wiś. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 2. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Conely C. (1999). „The Agreeable Recreation of Fighting”, *Journal of Social History*, t. 33.
- Czarnowski S. (2005). *Kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Czerwiński M. (1969). *Przemiany obyczaju*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czerwiński M. (1973). „Miejskość i wiejskość w ceremoniach, obrazach i mitach”, *Miesięcznik Literacki*, nr 9.
- Czyżewski A. (2006). „Kultura i myślenie obrazowe”, w: Z. Libera, P. Kowalski (red.), *Poszukiwanie sensów: lekcja z czytania kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czyżniewski M. (2005). *Propaganda polityczna władzy ludowej w Polsce 1944–1956*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Grado.

- Dąbrowski R. (red.) (2008). *Historia mówiona: elementarz*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Delumeau J. (1986). *Strach w kulturze Zachodu: XIV–XVIII w.* Warszawa: Pax.
- Długosz K. (red.) (1998). *Droga przez wieś: 1948–1998 pół wieku „Nowej Wsi”: album*. Warszawa – Nowa Wieś.
- Dobrowolska S., Winerowicz A. (1978). *Wnętrza mieszkalne lat siedemdziesiątych w Polsce*. Warszawa: Instytut Wzornictwa Przemysłowego.
- Domańska E. (1999). *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Drake M. (1994). *Time, Family and Community. Perspective on Family and Community History*. Oxford (UK), Cambridge (MA): Blackwell.
- Drzewiecki M. (1992). *Wiejska przestrzeń rekreacyjna*. Warszawa: Instytut Turystyki.
- Dudek A., Gryz R. (2003). *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*. Kraków: Znak.
- Dudek A. (2000). „Kościół, naród a państwo komunistyczne (1945–1989). Układ trwały czy zmienny”, w: *XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Wrocław 15–19 września 1999. Pamiętnik*, t. 2, cz. 2, Toruń: Adam Marszałek.
- Dudziak A. S. (2000). *Antropologia przestrzeni w filmie fabularnym*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Durlej S. (opr.) (2006). *Ocalmy od zapomnienia: wspomnienia działaczy ZMW, nadesłane na apel inicjatorów uczczenia 50 rocznicy powstania w 1957 roku organizacji*. Kielce: Ludowe Towarzystwo Naukowo-Kulturalne.
- Dziodosz R. (1972). „Zachowania w chorobie ludności wsi”, *Medycyna Wiejska*, t. 7, cz. 1.
- Fidelis M. (2004). „Młode robotnice w mieście: percepcja kobiecej seksualności w Polsce w latach pięćdziesiątych”, w: A. Żarnowska, A. Szwarc (red.), *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności. Wiek XIX–XX*, t. 8, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Fitzpatrick S. (1994). *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivisation*. Oxford: Oxford University Press.
- Flasińska J., Spiechowicz B. (2001). „Czas wolny kobiet na wsi rzeszowskiej”, w: A. Żarnowska, A. Szwarc (red.), *Kobieta i kultura czasu wolnego. Zbiór studiów*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Duby G., Geremek B. (1995). *Wspólne pasje – rozmowę przeprowadził Philippe Sainteny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gadacz T., Milerski B. (red.) (2001/2003). *Religia. Encyklopedia*, t. 1–8, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Galek A. (1983). „Praktyki – przejaw religijności ludowej”, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa: ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

- Gałąj D. (1983). „Przenikanie wartości i wzorów zachowań – »urbanizacja wsi« i »ruralizacja miasta«”, *Wies i Rolnictwo*, nr 3.
- Gałąj D. (opr.) (1992). *Komu teraz wierzyć. Chłopi o sobie i polityce 1988–1991*. Bydgoszcz.
- Gałąj D. (1996). „Wies to ciąg dalszy życia pokoleń. Przemiany w kulturze wsi Bocheń k. Łowicza”, *Regiony*, nr 1.
- Gannep van A. (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gapiński B. (2008). *Sacrum i codzienność. Prośby o modlitwę nadsyłane do Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1965–1979*. Warszawa: Trio.
- Gawiński T. (2007). „Zbrodnia na spółdzielczości”, *Angora* z 12 marca.
- Gerlich H. (1994). „Obrazy świata minionego – Oswajanie Ziemi Zachodnich. Analiza jednego przypadku w świetle relacji autobiograficznych”, *Etnografia Polska*, t. 38, z. 1.
- Gędek-Basista, Godula R. (1980). „Wnętrze mieszkalne”, w: A. Zambrzycka-Kunachowicz (red.), *Wies Rudawa i jej okolice*. Kraków:
- Ginzburg C. (1989). *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Glogier M. (2007). „Prasa parafialna”, w: E. Chudziński (red.), *Słownik wiedzy o mediach*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Głowiński M. (1978). „Lektura dzieła literackiego a wiedza historyczna”, w: Z. Stefanowska, J. Sławiński (red.), *Dzieło literackie jako źródło historyczne*. Warszawa:
- Główny Urząd Statystyczny PRL (1970). *Wypadki przy pracy oraz nakłady na Bezpieczeństwo i Higienę Pracy*, nr 72. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Goban-Klas T. (2005). *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia telewizji i Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Godzic W. (2002). *Telewizja jako kultura*. Kraków: Wydawnictwo Rabit.
- Gołębiowski B. (1974). *Chłoporobotnicy o sobie. Studium autobiografii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gołębiowski B. (red.) (1998). *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*. Łomża: Stopka.
- Gorczyca M. (1992). *Regionalne zróżnicowanie warunków mieszkaniowych w Polsce w latach 1950–1988*. Warszawa: GUS.
- Grabowicz J., Tryfan B. (1962). „Konflikt pokoleń czy konflikt postaw?”, *Wies Współczesna*, nr 2.
- Grabski W. (1936). *Pamiętniki chłopów i środowisko wsi polskiej*. Warszawa: [s. n.] – Cieszyn: P. Mitrega.
- Grabski W. (1938). „Wpływ ustroju agrarnego folwarcznego na życie społeczne wsi”, *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*, t. 3.
- Grabski W. (2004). *Historia wsi w Polsce*. Warszawa: SGGW.
- Gradzińska G. (1993). *Chłopi wobec kryzysów społeczno-politycznych w Polsce. Studium historyczno-politologiczne*. Poznań: Abos.

- Groszyński K. (1973). „Podstawowe problemy rozwoju szkolnictwa rolniczego”, *Wiś Współczesna*, nr 11.
- Gryczyński A. (red.) (2006). *Czas zatrzymany. Fotografie z lat 1883–1963 z terenów Nowej Huty i okolic oraz wybór tekstów*. Kraków: Nowohuckie Centrum Kultury.
- Gryz R. (1997). „Usuwanie nauki religii ze szkół diecezji kieleckiej w latach 1945–1956”, *Kielecki Przegląd Diecezjalny*, nr 2
- Gryz R. (1999). *Państwo a Kościół 1945–1956. Na przykładzie województwa kieleckiego*. Kraków: Nomos.
- Gryz R. (2003). „Tendencje przystosowawcze wobec systemu władzy wśród duchowieństwa katolickiego na Kielecczyźnie (1944–1956)”, w: G. Miernik (red.), *Polacy wobec PRL. Strategie przystosowawcze*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Grzelak Z. (1967). „Kluby – nowe zjawisko w społeczności wiejskiej”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 6.
- Gulbicka B. (1986). *Dochody, spożycie i akumulacja w indywidualnych gospodarstwach chłopskich w Polsce Ludowej*. Warszawa: Instytut Ekonomiki Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej.
- Gurievtch A. (1992). „Historical Anthropology and the Science of History”, w: J. Howlett (red.), *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hastrup K. (1985). *Culture and History in Medieval Iceland in anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hastrup K. (1990). *Nature and Policy in Iceland 1400–1800. An Anthropological Analysis of History of Mentality*. Oxford (UK), New York: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Hastrup K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Haynes J. (2003). „Countryphile: Man in Labour in the Collective Farm Comedies of Ivan Pyr'ev”, w: J. Haynes (red.), *New Soviet Man. Gender and Masculinity in Stalinist Soviet Cinema*. Manchester: University Press.
- Hemmerling Z. (red.) (1990). *Wiś polska 1944–1989: wybrane problemy podmiotowości społecznej, życia politycznego, ekonomicznego, oświatowego, kulturalnego i religijnego*. Warszawa: Ośrodek Badań Społecznych.
- Hutton P.H. (1981). „The History of Mentalities. The New Map of Cultural History”, *History and Theory*, nr 20.
- Hutton P.H. (2004). *Philippe Ariès and the Politics of French Cultural History*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Iggers G.G. (1997). „From Macro- to Microhistory: The History of Everyday Life”, w: G. G. Iggers (red.), *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown: Wesleyan University Press.

- Ihnatowicz E. (1996). „Wioskowy głupi w oczach scjentyisty”, w: T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowski (red.), *Obraz głupca i szaleńca w kulturach słowiańskich*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Inglot S. (red.) (1980), *Historia chłopów polskich*, t. 3: *Okres II RP i okupacji hitlerowskiej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Iwaniak S. (2005). „Postawy mieszkańców wsi polskiej wobec poziemianiskich dóbr ruchomych 1944–1949”, w: M. Przeniosło, S. Wiech (red.), *Wieś polska wobec wyzwań, przełomów i zagrożeń (XIX i XX wiek)*. t. 2, Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Iwanicki Z. (1968). „Ludność rolnicza w miastach. Problematyki i próba typologii”, *Przegląd Socjologiczny*, t. 22, nr 1.
- Jackiewicz-Garniec M., Garniec M. (2001). *Pałace i dwory dawnych Prus Wschodnich*. Olsztyn: Studio Wydawnicze Arta Mirosław Garniec.
- Jackson M. A. (1973). „Film as a Source: Some Preliminary Notes toward a Methodology”, *Journal of Interdisciplinary History*, t. 4, nr 1, *The Historian and the Arts*.
- Jagiello-Łysiowa E. (1967). „Niektóre problemy zawodu rolnika w rejonie uprzemysławianym”, *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych*, nr 21.
- Jagiello-Łysiowa E. (1968). „Praca jako wartość w środowisku chłopsko-rolniczym”, *Wieś Współczesna*, nr 6.
- Jagiello-Łysiowa E., Jakubczak F. (opr.) (1967). „Pamiętniki z rejonu puławskiego i płockiego”, *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych*, nr 21.
- Jakubczak F. (1967). „Związki pomiędzy miastem i wsią w rejonie uprzemysławianym”, *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych*, nr 21.
- Jakubowska L. (1999). „Między ideologią i praktyką reformy rolnej: pamięć ziemiaństwa”, *Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały*, nr 4.
- Jakubowski W. (2000). *Chłopi polscy 1944–1948. Perspektywa psychohistoryczna*. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych.
- Jałowiecki B., Szczepański M. S. (2006). *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Jarosz D. (1994). *Obraz chłopca w krajowej publicystyce czasopiśmienniczej 1944–1959*. Warszawa: Stowarzyszenie Redaktorów.
- Jarosz D., Pasztor M. (1995). *W krzywym zwierciadle. Polityka władz komunistycznych w Polsce w świetle plotek i pogłosek z lat 1949–1956*. Warszawa: Fakt.
- Jarosz D. (1997). „Chłopi, religia, stalinizm”, *Regiony*, nr 1.
- Jarosz D. (1998a). „Chłopi na Ziemiach im Obiecywanych (1944–1948)”, *Regiony*, nr 3.
- Jarosz D. (1998b). *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1946–1956 a chłopci*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Jarosz D. (1999). „Polish Peasants versus Stalinism”, w: A. Kemp-Welch (red.), *Stalinism in Poland. Selected Papers from the Fifth World Congress of Central and East European Studies*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: MacMillan Press.

- Jarosz D. (2000a). „Tożsamość narodowa chłopów w Polsce w latach 1945–1989”, w: *XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich – Wrocław 15–19.09.1999. Pamiętnik*, t. 2, cz. 2. Toruń: Adam Marszałek.
- Jarosz D. (2000b). *Polacy a stalinizm 1948–1956*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Jarosz D. (2002). „Chłopskie osławianie Polski Ludowej”, w: W. Paruch, S. J. Pastuszka, R. Turkowski (red.), *Dzieje i przyszłość ruchu ludowego*, t. 2: *Polska Ludowa (1944/45–1989)*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Jarosz D. (2003). „Stalinizm polski 1948–1956: strategie przystosowawcze”, w: G. Miernik (red.), *Polacy wobec PRL. Strategie przystosowawcze*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Jarosz D. (2005a). „Problematyka żydowska w listach do Polskiego Radia z 1968 roku”, w: J. Wijaczka, G. Miernik (red.), *Z przeszłości Żydów polskich. Polityka – gospodarka – kultura*. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”.
- Jarosz D. (2005b). „Społeczeństwo Kielecczyny wobec »wypadków marcowych« 1968 roku w świetle dokumentów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (komunikat)”, w: J. Wijaczka, G. Miernik (red.), *Z przeszłości Żydów polskich. Polityka – gospodarka – kultura*. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”.
- Jarosz D. (2007a). „»Chłopskość« jako element stygmatyzacji w przestrzeni miejskiej w Polsce po 1945 r.», w: J. R. Szaflik i in. (red.), *Dzieje partii i stronnictw chłopskich w Europie*, t. 2: *W podzielonej Europie*. Pułtusk: Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor – Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra – JR.
- Jarosz D. (2007b). „»Pastuchy«, »okrągłaki«, »wieśniaki«. Miasto peerelowskie i jego mieszkańcy”, *Więź*, nr 5.
- Jarosz M., Kosiński S. (1995). „Geneza i zmiany strukturalne wiejskiej służby zdrowia”, w: I. Machaj, J. Styk (red.), *Wieś. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 2. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Jemielity W. (1996). „Przemiany religijności w XX wieku w Polsce”, w: B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*. Łomża: Społeczne Stowarzyszenie Prasoznawcze „Stopka”.
- Jeziński A., Leszczyńska C. (2001). *Historia gospodarcza Polski*. Warszawa: Key Text.
- Juras-Pedrycz A. (2002). *Dwory i dworki w krajobrazie wielickim*. Wieliczka: UMiG.
- Kaczorowski A. W. (2009). „Ruch solidarnościowy na wsi w roku 1980”, *Biuletyn IPN*, nr 10–11.
- Kaczyńska E. (1999). *Pejzaż miejski z zaściankiem w tle*. Warszawa: Fundacja Res Publica.

- Kalczyńska A. (2004). „Mentalność jako bariera rozwoju społeczeństwa cywilizacyjnego”, *Gazeta It*, nr 4.
- Kaliński J. (1984). „Forsowna kolektywizacja rolnictwa (1948–1956)”, *Kwartalnik Historyczny*, nr 1.
- Kaltenberg-Kwiatkowska E., „Biografie mieszkaniowe: domy dzieciństwa babek wnukom opowiedziane”, w: G. Woroniecka (red.), *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Kamiński Ł. (2005). „Wieś wobec kryzysów społeczno-politycznych PRL w latach 1956–1980”, w: G. Miernik (red.), *Wieś w Polsce Ludowej*. Kielce.
- Kamocki J. (2008). *Polski Rok Obrzędowy*. Kraków: Universitas.
- Kenney P. (1998). *Rebuilding Poland. Workers and Communists, 1945–1950*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kisielewski T. (2002). „Obraz rolnika indywidualnego w PRL w świetle Roczników Statystycznych”, *Dzieje Najnowsze*, R. 34.
- Kłosowski Z. (1985). „Młodzieżowa społeczność zabawowa na wiejskich zabawach tanecznych”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2.
- Kochanowicz J. (2000). *ZMP w terenie: stalinowska próba modernizacji opornej rzeczywistości*. Warszawa: Trio.
- Kocik L. (1974). „Przeobrażenia funkcji wychowawczej rodziny wiejskiej”, *Studia Socjologiczne*, nr 4.
- Kocik L. (1978). „Obyczajowość a uczestnictwo w kulturze”, *Wieś i Rolnictwo*, nr 3.
- Kocik L. (2000). *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kocka J. (2003). „Losses, Gains and Opportunities: Social History Today”, *Journal of Social History*, t. 37.
- Kolbusz F. (1973). „Rolnicza ludność dwuzawodowa”, *Wieś Współczesna*, nr 7.
- Kolbuszewski J. (1998). „Kilka uwag o przemianach współczesnych postaw wobec problemu śmierci”, w: B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*. Łomża: Stopka.
- Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski (red.) (1991). *Obrzędy pogrzebów dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Koralewicz J., Ziółkowski M. (2003). *Mentalność Polaków. Sposoby myślenia o polityce, gospodarce i życiu społecznym 1988–2000*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar; Collegium Civitas Press.
- Kosiński K. (2000). *O nową mentalność: życie codzienne w szkołach 1945–1956*. Warszawa: Trio.
- Kosiński K. (2006). „Z historii pijaństwa w czasach PRL. »Peerelowskie« wzory picia alkoholu”, *Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały*, nr 7.

- Kosiński K. (2008). *Historia pijaństwa w czasach PRL: polityka, obyczaje, szara strefa, patologie*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton; Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk.
- Kosiński S., Tokarski S. (1987). *Ochrona zdrowia ludności wiejskiej (ze szczególnym uwzględnieniem Lubelszczyzny)*. Warszawa, Łódź: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kostrzewski J. (red.) (1964). *Choroby zakaźne w Polsce i ich zwalczanie w latach 1919–1962*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Kostrzewski J. (red.) (1973). *Choroby zakaźne w Polsce i ich zwalczanie w latach 1961–1970*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Kotkin S. (1997). *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Kowalczyk K. (2003). „Duchowieństwo na Pomorzu Zachodnim: między postawą niezłomną a kolaboracją – strategię przetrwania (1945–1956)”, w: G. Miernik (red.), *Polacy wobec PRL. Strategie przystosowawcze*. Kielce.
- Kowalczyk K. (2003). *W walce o rząd dusz. Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kowalski P. (2000). *Theatrum wszystkiego i poczciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kowalski P. (2007). *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kozłowski K. (2005a). „Aktywność polityczna Polskiego Stronnictwa Ludowego i Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego w województwie szczecińskim w latach 1947–1958”, w: G. Miernik (red.), *Wieś w Polsce Ludowej*, Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Kozłowski K. (red.) (2005b). *Pomorze Zachodnie w latach 1945–2005. Wybrane problemy polityczne, administracyjne, demograficzne i ekonomiczne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Krzyminiewska G. (2000). *Mentalność ekonomiczna mieszkańców wsi: studium na przykładzie wybranych kategorii społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu.
- Krzywdzianka H. (red.) (1982). *Prosto ze wsi. Listy do redakcji „Gromada Rolnik Polski” lato jesień 1980 r.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kubiszyn M. (2003). „Historia (nie) mówiona”, *Scriptores. Pamięć, Miejsce, Obecność*, nr 2.
- Kula M. (red.) (1996). *Supliki do najwyższej władzy*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Kunicki B. (1985). „Kulturowe bariery rekreacji fizycznej”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2.
- Kurkowska M. (1998). „Archiwa pamięci – oral history”, *Historyka*, t. 28.

- Kuśmerek J. (1979). *O czym wiedziałem*. Warszawa: Młoda Polska.
- Kuśnierz J., Szkutnik H., Urbański A. (red.) (2005). *Świat chatup, stodół i opłotków: wieś w obiektywie Feliksa Łukowskiego z Siemnic, pow. Tomaszów Lubelski: fotografie z lat 40. i 50. XX wieku*. Zamość: Muzeum Zamojskie.
- Kuźma J. (1973). „Poziom wykształcenia właścicieli spadkobierców gospodarstw indywidualnych w wybranych wsiach regionu krakowskiego”, *Więś Współczesna*, nr 9.
- Kwaśniewicz K. (1980). „Zwyczaje rodzinne”, w: A. Zambrzycka-Kunachowicz (red.), *Więś Rudawa i jej okolice*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Kwieciński Z. (1970). „Czy dziecko wiejskie jest inne?”, *Więś Współczesna*, nr 10.
- Lachman P. (2005). „Tabu(la)rasa”, *Borussia: Kultura, Historia, Literatura*, nr 37.
- Lalewicz J. (1977). „Telewizja i kształt potocznego świata”, *Przekazy i Opinie*, nr 2.
- Laskowska-Otwinowska J. (2000). „Przedsiębiorczość polskiej wsi”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 1.
- Leszczyński A. (2000). *Sprawy do załatwienia. Listy do „Po prostu” 1955–1957*. Warszawa: Trio.
- Lévy-Bruhl L. (1923). *Primitive Mentality*. London, George Allen & Unwin.
- Levinson P. (1999). *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*. Warszawa:
- Libera Z. (1995). *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z epilogiem*. Tarnów:
- Libera Z. (2006). „Pocałunek w życiu wieśniaka”, w: P. Kowalski, Z. Libera (red.), *Poszukiwanie sensów. Lekcja z czytania kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Linkman A. (1993). *The Victorians Photographic Portraits*. London, New York: Tauris Parke Books.
- Lloyd R. E. G. (1990). *Demystifying Mentalities*. Cambridge: University Press.
- Luckmann T. (1996). *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Nomos.
- Łacek M. (1995). „Wartości uznawane przez miejską ludność rolniczą”, w: I. Machaj, J. Styk (red.), *Więś. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*. t. 2, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Łapińska K. (1973). „Postawy wobec czasu wolnego na wsi uprzemysłowionej”, *Etnografia Polska*, t. 17, z. 1.
- Łapińska K. (1967). „Przemiany w formach wypoczynku i rozrywki na wsi w latach 1900–1965”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 6.
- Łapińska K. (1968). „Czas wolny w świadomości społecznej mieszkańców wsi”, *Etnografia Polski*, t. 12.
- Łapińska-Tysza K. (1990). „Konflikt społeczny w świadomości pokoleń chłopów”, w: W. Adamski (red.), *Interesy i konflikt. Studia nad dynamiką struktury społecznej w Polsce*. Wrocław, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Łapińska-Tysza K. (1994). *Świadomość społeczno-zawodowa rolników w Polsce w połowie lat 80.* Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Łeszczynski G. (2009). „Pielgrzymowanie ze Zbroszy Dużej na spotkanie z Janem Pawłem II”, *Biuletyn IPN*, nr 10–11.
- Łoziński M. J. (2003). *Życie codzienne i niecodzienne w przedwojennej Polsce.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Magdziakowa A. (2003). *Rok obrzędowy mojego regionu.* Lublin: Stowarzyszenia Twórców Ludowych.
- Main I. (2004). *Trudne świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944–1989).* Warszawa: Trio.
- Majer A., Starosta P. (red.) (2004). *Wokół socjologii przestrzeni.* Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Makselon J., ks. (1995). *Fascynacja i wezwanie. Ostatni pobyt ojca w PRL.* Rzym: Fundacja Jana Pawła II.
- Mańkowski Z. (1980). „Wieś polska i chłopci w latach 1939–1945”, w: S. Inglot (red.), *Historia chłopów polskich*, t. 3: *Okres II RP i okupacji hitlerowskiej.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Marek J. (1975). „Zmiany stylu życia”, *Polityka Społeczna*, nr 9.
- Mariański J. (1979). „Dynamika przemian postaw moralnych ludności wiejskiej”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4.
- Mariański J. (1983). „Trwałość postaw i zachowań religijnych w rodzinie wiejskiej w świetle badań socjologicznych”, *Roczniki Nauk Społecznych*, t. 11, z. 1.
- Mariański J. (1983–1984). „Dojazdy do pracy a przemiany religijności wiejskiej”, *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*, t. 20.
- Mariański J. (2002). „Ciągłość i zmiana religijnej kultury obyczajowej”, w: L. Dyczewski (red.), *Kultura w kręgu wartości.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Mariański J. (2004). „Wierzenia religijne w zmieniającym się społeczeństwie polskim”, w: K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Sarega (red.), *Władza, naród, tożsamość.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Markowska D. (1976). *Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Marody M., Kolbowski J. (red.) (2004). *Polacy 80. Wizje rzeczywistości dnia (nie) codziennego.* Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- McClung Lee A. (1958). „How Customs and Mentality Can Be Changed”, *Publications on Social Change*, nr 8.
- McLeish R. (2007). *Produkcja radiowa.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mędrzecki W. (1994). „W społecznościach lokalnych i w parafii. Kobiety w życiu publicznym wsi polskiej na przełomie wieków”, w: A. Żarnowska, A. Szwarc (red.), *Kobieta i świat polityki. Polska na tle porównawczym w XIX i początkach XX wieku.* Warszawa: Wydawnictwo DiG.

- Mędrzecki W. (1997). „Problematyka przemian warstwy chłopskiej w XIX i XX wieku”, w: J. Żarnowski (red.), *Metamorfozy społeczne. Badania nad dziejami społeczeństwa polskiego XIX i XX wieku*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Mędrzecki W. (2000). „Praca kobiety w chłopskim gospodarstwie rodzinnym między uwłaszczeniem a wybuchem II wojny światowej”, w: A. Żarnowska, A. Szwarc (red.), *Kobieta i praca. Wiek XIX i XX. Zbiór studiów*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mędrzecki W. (2002). *Młodzież wiejska na ziemiach Polski centralnej 1864–1939. Procesy socjalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mędrzecki W. (2005). „Intymność i sfera prywatna w życiu codziennym i obyczajach rodziny wiejskiej w XIX i w pierwszej połowie XX wieku”, w: D. Kałwa, A. Wałaszek, A. Żarnowska (red.), *Rodzina – prywatność – intymność: dzieje rodziny polskiej w kontekście europejskim: zbiór studiów*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mędrzecki W. (2008). „»Hrabie to naprawdę było coś«. Problem stosunków wieś – dwór w pracach studentów”, w: W. Caban, M. B. Markowski, M. Przeniosło (red.), *Dwór a społeczności lokalne na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego.
- Mieciak I. T. (2009). „Czy Kościół wierzy w cuda”, *Newsweek*, nr 43.
- Miernik G. (1997). „Duchowieństwo katolickie wobec prób kolektywizacji wsi kieleckiej (1945–1956)”, *Kielecki Przegląd Diecezjalny*, nr 2.
- Miernik G. (red.) (1998). *Wieś polska wobec wydarzeń 1956 roku: materiały sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Historii WSP i Zakład Historii Ruchu Ludowego przy Naczelny Komitecie Wykonawczym PSL, Kielce, 7–8 listopada 1996*. Kielce: Takt.
- Miernik G. (2002). „Młodzież wiejska wobec polityki władz komunistycznych w latach 1945–1955”, w: M. Przeniosło, S. Wiech (red.), *Wieś polska wobec wyzwań, przełomów i zagrożeń (XIX i XX wiek)*. Kielce: Wydawnictwo Uczelniane Wszechnica Świętokrzyska, Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Miernik G. (2003). „Strategie przystosowawcze chłopów polskich do systemu władzy w latach 1948–1956 (na przykładzie województwa kieleckiego)”, w: G. Miernik (red.), *Polacy wobec PRL. Strategie przystosowawcze*. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Milerski B. (2001/2003). „Religijność”, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Misiak W. (1989). „Uwagi o kulturze i stylu życia społeczności wiejskich Dolnego Śląska”, w: E. Pietraszek (red.), *Wieś Dolnośląska. Studia etnograficzne*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Młodzież a przemiany na wsi (przegląd prasy)* (1962). *Wieś Współczesna*, nr 3.
- Molenda J. (1999). *Chłopi, naród, niepodległość*. Warszawa: Neriton.

- Molenda J. (2003). „Wpływ I wojny światowej na zmianę pozycji dziecka i młodzieży w rodzinie i społeczności chłopskiej”, w: E. Mazur (red.), *Od narodzin do wieku dojrzałego. Dzieci i młodzież w Polsce, cz. 2: Stulecie XIX i XX*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.
- Molik W. (1999). Życie codzienne ziemianstwa w Wielkopolsce w XIX i na początku XX wieku. *Kultura materialna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Moran G. T. (1981). „Conception of Time in Early Modern France: An Approach to the History of Collective Mentalities”, *Sixteenth Century Journal*, t. 12, nr 4 (Winter 1981).
- Moran J. (2005). *Reading the Everyday*. New York: Routledge.
- Mról J. (2008). *Drogi modernizacji gospodarstwa chłopskiego w opinii pamiętnikarzy Młodego pokolenia chłopów i Młodego pokolenia wsi Polski Ludowej. Socjologiczne studium porównawcze*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Murawska H. (1994). *Imigranci wiejscy w mieście*. Olsztyn: OBN.
- Myers D. G. (2003). *Psychologia społeczna*. Warszawa: Zysk i Spółka.
- Myśliwski W. (1996). *Widnokrąg*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Myśliwski W. (2003). *Kres kultury chłopskiej*. Warszawa: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza.
- Myśliwski W. (2004). „Kres kultury ludowej”, *Gadki z Chatki*, nr 53.
- Myśliwski W., Szmajski Z. (red.) (1975). *Wiejskie pejzaże. Reportaże i opowiadania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Niczyporuk B. (2002). *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Niczyporuk D. (2004). „Przemoc w kulturze wsi”, *Niebieska Linia*, nr 5.
- Notkowski P. (1998). „Początki prasy »masowej« i rynek czytelnicy w Polsce”, *Roczniki Historyczne Prasy Polskiej*, t. 1.
- Nowak M. A. (1974). *Indywidualne budownictwo mieszkaniowe na wsi. Czynniki rozwoju na przykładzie powiatu plockiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nowakowa I., Szostkiewicz H. (1978). „Przemiany wsi i rolnictwa w świadomości ludności wiejskiej i miejskiej”, *Wies i Rolnictwo*, nr 1.
- Obrębski J. (1975). *The Changing Peasantry of Eastern Europe*. Cambridge, MA: Schenkman.
- Oxle O. G. (2000). *Spółeczeństwo średniowiecza. Mentalność – grupy społeczne – formy życia*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Oxle O. G. (2005). „Pamięć i zapominanie”, *Borussia: Kultura, Historia, Literatura*, nr 37.
- Olechnicki K. (2000). „Antropologiczne penetracje wizualnych przestrzeni rzeczywistości: fotografia jako narzędzie badawcze”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4.
- Olechnicki K. (2003). *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Olszewski D., Wiśniowski E. (1993). *Parafia Kije. Zarys dziejów*, Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Olszewski D. (1996). *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: Pax.
- Orłowski H. (2005). „Niepamięć dopominania”, *Borussia: Kultura, Historia, Literatura*, nr 37.
- Paczkowski A. (2004). „Nauka w mediach. Nieco luźnych uwag”, w: *Medializacja nauki*. Warszawa: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Panek S., Piasecki E. (1971). „Nowa Huta. Integracja ludności w świetle badań antropologicznych”, *Materiały i Prace Antropologiczne*, nr 80.
- Pawluczuk W. (1985). „Świat w kulturach tradycyjnych”, *Literatura Ludowa*, t. 29, nr 314.
- Pecuch M. (1998). „Wrastanie poprzez Sacrum. Ukraińcy na ziemiach zachodniej i północnej Polski”, *Lud*, t. 82.
- Pełczyński G. (2002). *Dziesiąta muza w stroju ludowym. O wizerunkach kultury chłopskiej w kinie PRL*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pełczyński G. (2004). „Antropologia filmu – doświadczenie polskie”, w: G. Pełczyński, R. Vorbich (red.), *Antropologia wobec fotografii i filmu*. Poznań: Biblioteka Telgte.
- Perepeczko B. (1986). „Praca i wzór rolnika w trzech wymiarach czasowych”, *Wies i Rolnictwo*, nr 1.
- Perzanowski A. (2010). *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Piątkowski W., Ostrowska A. (red.) (1994). *Niepełnosprawni na wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych.
- Pine F. (1996). „Redefining Women's Work in Rural Poland”, w: L. Abrahams (red.), *After Socialism. Land Reforms and Social Change in Eastern Europe*. Providence, RI: Berghahn Books.
- Pine F. (2002). „The Village, the City and the Outside World: Integration and Exclusion in Two Regions of Rural Poland”, w: P. Leonard, D. Kaneff (red.), *Post-socialist Peasant? Rural and Urban Constructions of Identity in Eastern Europe, East Asia and the Former Soviet Union*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave.
- Pisarek W. (1977). „Telewizja w systemie komunikowania masowego”, *Przekazy i Opinie*, nr 2.
- Piwowarski W. (1983–1984). „Badania nad religijnością ludową w Polsce. Stan i perspektywy”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 20.
- Piwowarski W. (1984). „Duszpasterstwo wiejskie dziś”, *Więź*, nr 6.
- Piwowarski W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Piwowarski W. (1998). „Przemiany religijności wsi polskiej na płaszczyźnie ogólnonarodowej i codziennej”, *Studia Warmińskie*, t. 35, cz. 2.

- Pleskot P (2007). *Wielki mały ekran. Telewizja a codzienność Polaków w latach sześćdziesiątych*. Warszawa: Trio.
- Polak B. (2003). „Życie codzienne w PRL. Z Antonim Dudkiem, Zdzisławem Zblewskim i Marcinem Zarembą rozmawia Barbara Polak”, *Biuletyn IPN*, nr 2.
- Przytuła A. (1999). *Cud lubelski 1949: łzy, nadzieje, represje*. Lublin: Abakus.
- Ptaszkowska-Bogusz J. (1975). „Sytuacja kobiet wiejskich”, *Polityka Społeczna*, nr 9.
- Radlińska H. (1948). „Przenikanie się wsi i miasta”, *Wiedza i Życie*, nr 10.
- Reber A. S. (2000). *Słownik psychologii*, red. nauk. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ricoeur P. (2006). *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków: Universitas.
- Riesman D. (2004). „Tradycja oralna a słowo pisane”, w: G. Godlewski, A. Męciwiel, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa: zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ritchie D. A. (2003). *Doing Oral History. A Practical guide*. Oxford: University Press.
- Robotycki C. (1985). „Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)”, *Etnografia Polska*, t. 29, z. 1.
- Robotycki C. (1991). „Między historią a socjologią – etnologia wobec kwestii więzi narodowej. Etnografia wśród nauk humanistycznych”, *Prace Etnograficzne*, z. 28.
- Robotycki C. (2003). „Pamięć o PRL – antropolog wobec doświadczenia przeszłości własnej kultury”, *Konteksty*, nr 3/4.
- Romanczenko A. (1952). *Podstawowe zagadnienia socjalistycznego przeobrażenia wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Ronikier J. (1996). „Historia mentalności a metodologia nauk historycznych”, *Historyka*, t. 26.
- Rosner A. (red.) (1993). *Rolnicy'92. Rolnicy wobec zmian systemowych*. Warszawa: Krag.
- Rudnicki K. (1991). *Cuda objawienia w Polsce 1949–1986: opis dwudziestu trzech wydarzeń uznanych przez ogół za ponadnaturalne*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Sawa”.
- Ruzikowski T. (2001). *Obchody milenijne w Warszawie i województwie warszawskim w 1966 roku*, w: M. Brodala, A. Lisiecka, T. Ruzikowski, *Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Rzepka J. (2004). *Związek Młodzieży Wiejskiej: quo vadis?* Warszawa: Goodwill.
- Sadowski A. (1981). *Przejawy ruralizacji miasta uprzemysłowionego (na przykładzie Białegostoku)*. Białystok: Sekcja Wydawnicza Filii UW.
- Sakson A. (1996). „Procesy integracji i dezintegracji społecznej na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski po 1945 roku”, w: A. Sakson (red.), *Pomorze – trudna Ojczyzna?* Poznań: Instytut Zachodni.

- Salij J. OP (1997). „Dwa opisy mentalności niewolniczej”, *Arcana*, nr 15.
- Samusik K. i J. (1998). *Pałace i dwory Białostoczczyzny*. Białystok: Orthdruk.
- Schulze W. (red.) (1996). *Historia społeczna. Historia codzienności. Mikrohistoria*. Warszawa: Volumen.
- Segalen M. (1983). *Love and Power in the Peasant Family: Rural France in Nineteenth Century*. Chicago : University of Chicago Press.
- Segalen M. (1986). *Historical Anthropology of Family*. Cambridge: University Press.
- Sibley D. (2006). „Inclusions/Exclusions in Rural Space”, w: P. Cloke, T. Marsden, P. Mooney, *Handbook of Rural Studies*. London: Thousand Oaks.
- Siekierski S. (1990). „Świadomość chłopów okresu kolektywizacji w świetle pamiętników”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 4.
- Siekierski S. (1992). *Etos chłopski w świetle pamiętników*. Kraków: „Galicja” Fundacja Artystyczna ZMW.
- Siekierski S. (1995). *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickiej w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Simms N. (1992). *The Humming Tree. A Study in the History of Mentalities*. Illinois Press.
- Simpson P. (2004). „Parading Myths: Imaging New Soviet Woman on Fizkul'turnik's Day, July 1944”, *The Russian Review*, nr 63.
- Sitek W. (1996). *Mniejszość w warunkach zagrożenia. Pamiętniki Łemków*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Skaradziński B. (1984). „Decyduje sytuacja społeczna wsi”, *Więź*, nr 6.
- Socha J. (1979). „Wiek współczesna w opiniach młodzieży”, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4.
- Sołtysiak G. (red.) (2004). *Księga listów PRL-u: 1951–1956*, t. 1. Warszawa: Baobab, Forum.
- Sołtysiak G. (red.) (2005). *Księga listów PRL-u: 1956–1970*, t. 2. Warszawa: Baobab, Forum.
- Sowa A. L. (2001). *Od Drugiej do Trzeciej Rzeczypospolitej (1945–2001)*. Kraków: Fogra.
- Stasiak A. (2005). *Przemiany sytuacji mieszkaniowej wsi polskiej w latach 1921–2002*, w: L. Frąckiewicz (red.), *Przeszłość i przyszłość polskiej polityki mieszkaniowej*. Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Stasiak A., Wochna A. (1969). *Mieszkanie wiejskie*. Warszawa: Zakład Wydawnictw CRS.
- Stearns P. N. (1980). „Modernization and Social History. Some Suggestions and a Muted Cheer”, *Journal of Social History*, t. 14.
- Stearns P. N. (1983). „The New Social History: An Overview”, w: J.G. Gardner, G.R. Adams (red.), *Ordinary People and Everyday Life. Perspectives on the New Social History*. Nashville: American Association for State & Local History.

- Stearns P. N. (2003). „Social History Present and Future”, *Journal of Social History*, nr 37.
- Stearns P. N. (2005a). „Historia emocji: zmiany i ich oddziaływanie”, w: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Psychologia emocji*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Stearns P. N. (2005b). „Conclusion: Change, Globalization and Childhood”, *Journal of Social History*, lato.
- Stearns P. N., Stearns C. Z. (1985). „Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *The American Historical Review*, t. 90, nr 4.
- Stęпка S. (1990). „Kółka rolnicze, ich geneza i miejsce w życiu społeczno-zawodowym wsi (1956–1980)”, w: S. Michalski (red.), *Wieś i rolnictwo w Polsce Ludowej*. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.
- Stęпка S. (1996). „Gomułkowska koncepcja kolektywizacji rolnictwa (1956–1970)”, *Studia Historyczne*, r. 39, z. 2.
- Stęпка S. (1999). *Chłopi wobec wydarzeń politycznych w Polsce (1956–1959)*, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego.
- Stomma L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Piotr Dopierała.
- Storey J. (2003). *Studia kulturowe i badania kultury popularnej: teorie i metody*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Styk J. (1994). *Miasto a wieś w socjalistycznych strategiach rozwoju Polski*, w: E. Kaltenberg-Kwiatkowska (red.), *Miasta polskie w dwusetlecie prawa o miastach*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne.
- Styk J. (1995). *Chłopskie wzory zachowań publicznych i prywatnych*, w: I. Machaj, J. Styk (red.), *Wieś. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 2. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Styk J. (1999). *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Sulima R. (1992). *Słowo i etos: szkice o kulturze*. Kraków: Fundacja Artystyczna Związku Młodzieży Wiejskiej.
- Sulima R. (1997). „Kultura ludowa i polskie kompleksy”, *Regiony*, nr 1.
- Symiotuk S., Nowak G. (red.) (1998). *Przestrzeń w nauce współczesnej*. Lublin: UMCS.
- Szacka B. (1967). *Przeszłość w świadomości ludności wiejskiej*. Warszawa: Ośrodek Badań Opinii Publicznej i Studiów Prognozy PR i TV.
- Szarota T. (1996). „Życie codzienne w Peerelu”, *Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały*, nr 1.
- Szczepański M. S. (1993). „Socjologia przestrzeni i przestrzeń kulturowa rzeki”, w: B. Bożek (red.), *Karta kulturowa rzeki*. Katowice: Centrum Dziedzictwa Kulturowego Górnego Śląska.
- Szjarto I. (2002). „Four Arguments for Microhistory”, *Rethinking History*, nr 2.

- Szpak E. (2005). *Życie codzienne mieszkańców PGR-ów*. Warszawa: Trio.
- Szpak E. (2007a). „Female Tractor Driver, Labour Hero and Activist: Image of New Socialist Rural Women in the Polish Communist Press (1950–1975)”, w: S. G. Ellis, L. Klusakova (red.), *Imagining Frontiers. Contesting Identities*. Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press.
- Szpak E. (2007b). „Robotnice czy chłopki, czyli o życiu codziennym pegeerowskich kobiet”, w: D. Kałwa, T. Pudłowski (red.), *Historia zwyczajnych kobiet i zwyczajnych mężczyzn. Dzieje społeczne w perspektywie gender*. Kraków – Przemysł:
- Szpak E. (2007c). „Metody »oral history« w badaniach życia codziennego i mentalności mieszkańców dawnych PGR”, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje – materiały z konferencji zorganizowanej przez Instytut Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Errata.
- Szpak E. (2008). „Between Farm and Factory. Peasants in Urban Space in Communist Poland”, w: L. Klusakova, L. Teulieres (red.), *Frontiers and Identities. Cities in Regions and Nations*, Pisa: Edizioni Plus – Pisa University Press.
- Szytma M. (2009). „Zjednoczone? Stronnictwo? Ludowe?”, *Biuletyn IPN*, nr 10–11.
- Sztandara M. (2004). „Słów kilka o fotografii. Propozycje badawcze i możliwe interpretacje”, w: G. Pełczyński, R. Vorbich (red.), *Antropologia wobec fotografii i filmu*. Poznań: Biblioteka Telgte.
- Sztompka P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szyfer A. (1969). *Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach i jej współczesne przeobrażenia*. Olsztyn: Pojezierze.
- Śliwiński S. (1973). „Kółko rolnicze jako organizator produkcji we wsi”, *Więść Współczesna*, nr 12.
- Tokarska-Bakir J. (2008). *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Tomczyk E., Ostrowski P. (2002). *Wybrzeże, część zachodnia oraz Bornholm*, Białsko-Biała: Pascal.
- Tomicki R. (1977). „Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce”, *Etnografia Polski*, t. 21, z. 1.
- Topolski J. (1978). „Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym”, w: Z. Stefanowska, J. Sławiński (red.), *Dzieło literackie jako źródło historyczne*. Warszawa: Czytelnik.
- Topolski J. (1994). „Wielka masakra kotów”, *Polityka*, nr 16.
- Topolski J. (1998). *Jak się pisze i rozumie historię: tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Rytm.
- Tryfan B. (1967). „Małżeństwo kobiety wiejskiej w świetle pamiętników płockich”, *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowionych*, nr 21.
- Tryfan B. (1968). „Obowiązki kobiety wiejskiej w gospodarstwie domowym”, *Więść Współczesna*, nr 2.

- Tryfan B. (1979). *Starość na wsi*. Warszawa: Zakład Wydawnictw CZSR.
- Tuan Yi-Fu (1987). *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tumiłowicz B. (2003). „W jaki przesąd Polacy wierzą najchętniej”, *Tygodnik Przegląd*, nr 19.
- Turowski J. (1971). *Studia socjologiczne i urbanistyczne miast Lubelszczyzny*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Tuszkiewicz A. R. (red.) (1968). *Przyczyny zaniedbań i opóźnień w leczeniu ludności wiejskiej woj. lubelskiego*. Lublin: Akademia Medyczna w Lublinie.
- Tworek B. (1995). „Świadomość zdrowotna ludności wiejskiej”, w: I. Machaj, J. Styk (red.), *Więś. Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 2. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Vigarello G. (1996). *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Vovelle M. (1990). *Ideologies and Mentalities*. Oxford: Blackwell.
- Warzyszuk B., Umińska R. (1966). „Problemy ruchu higienizacji wsi”, *Medycyna Wiejska*, t. 1.
- Węgleński J. (1983). *Urbanizacja. Kontrowersja wokół pojęcia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wieczorek T. (1990). „Kształcenie rolnicze młodzieży na poziomie niższym w Polsce Ludowej”, w: S. Michalski (red.), *Więś i rolnictwo w Polsce Ludowej*. Poznań: Państwowe Wydawnictwa Rolnicze i Leśne.
- Wieruszewska M. (1997). *Więś polska. Konteksty, kontrasty, strategie*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Wieruszewska M. (2006). *Współczesne dyskursy na temat wsi i rolnictwa – główne osie sporu*, w: P. Kowalski (red.), *Polacy o sobie. Współczesna autorefleksja: jednostka, społeczeństwo, historia*. Łomża: „Stopka”.
- Wierzbicki M. (2006). *Związek Młodzieży Polskiej i jego członkowie*. Warszawa: Trio.
- Wierzbicki Z. T. (1962). „Problem alkoholizmu we wsi Z. w powiecie limanowskim”, *Więś Współczesna*, nr 10.
- Wierzbicki Z. T. (1963). *Żmija pół wieku później*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wierzbicki Z. T. (1968). „Tradycyjna religijność wiejska (Badania monograficzne we wsi Zacisze)”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 8.
- Wierzbicki Z. T. (1979). „Tradycyjna religijność wiejska. Studium porównawcze”, *Roczniki Nauk Społecznych*, t. 7.
- Wierzbicki Z. T. (1980). „Obrzędy i praktyki religijne ludności wiejskiej i ich religijne funkcje na przykładzie wsi Zacisze”, *Przegląd Socjologiczny*, t. 32, nr 1.
- Wojtusiak E. (1962). „Wpływ «otwarcia» społeczności wiejskiej na religijność ludności wsi”, *Znak*, nr 9.

- Wołos K. (1987). „Obrzędy i zwyczaje ludowe w warunkach przemian kulturowych na wsi Pomorza Środkowego”, w: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych. Materiały z sesji*. Opole: Instytut Śląski.
- Woźniak Z. (1990). „Człowiek stary w rodzinie wiejskiej. Studium porównawcze z perspektywy dwudziestolecia 1976–1988”, w: Z. Tyszka (red.), *Analiza przemian wybranych kategorii rodzin polskich*. Poznań: CPBP.
- Wódz J. (1971). *Przeobrażenia społeczne wsi Pleszów* włączonej do Nowej Huty 1949–1969 (studium z socjologii prawa). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wróbel E. (2005). „Marzec '68 na Kielecczyźnie”, w: J. Wijaczka, G. Miernik (red.), *Z przeszłości Żydów polskich. Polityka – gospodarka – kultura*. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”.
- Wrzosek W. (1995). *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: „Leopoldinum”.
- Wszolek J. (Lubin J.) (1986). *Komuniści na wsi polskiej 1944–1986*. Kraków: Wydawnictwo Myśli Nieinternowanej.
- Wyderko A. (1968). „Czynnik pracy w rolnictwie polskim”, *Wies Współczesna*, nr 2.
- Yoshino E. (1997). *Polscy chłopcy w XX wieku. Podejście mikro-deskryptywne*. Warszawa: Semper.
- Yow V. R. (2005). *Recording Oral History. A Guide for Humanities and Social Sciences*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Yunxiang Y. (2003). *Private Life under Socialism. Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village 1949–1999*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zadroznyńska A. (1983). *Homo faber i homo ludens: etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zagórski S. (1973). „Sytuacja kobiety w gospodarstwie chłopca-robotnika”, *Wies Współczesna*, nr 7.
- Zagórski S. (1975). „Kusidła”, w: W. Myśliwski, Z. Szmajski (red.), *Wiejskie pejzaże. Reportaże i opowiadania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Zaniewska H., Pawlat-Zawrzykraj A. (2000). *Zagospodarowanie przestrzenne i zabudowa wsi*. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Zaremba M. (2012). *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków: Znak.
- Zblewski Z. (2000). *Leksykon PRL-u*. Kraków: Znak.
- Zdaniewicz W. ks. SAC, Adamczuk L., Chmielewski M. (2000). „Dominicantes i comunicantes 1980–1991. Statystyka niedzielnych praktyk religijnych według diecezji z 1972 r.”, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

- Zdybel-Stańczyk A. (1981). *Mieszkanie wiejskie ładne i wygodne*. Warszawa: Zakład Wydawnictw CZSR.
- Zemon Davis N. (2002). „Does a Filmic Writing of History Exist?”, *History and Theory*, t. 41.
- Ziółkowski M. (2001). „Mentalność i strategie przystosowawcze społeczeństwa polskiego w latach 1988–1998”, w: E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zowczak M. (2008). „Między tradycją a komercją”, *Znak*, nr 3.
- Żarnowski J. (1973). *Spółeczeństwo II Rzeczypospolitej 1918–1939*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Żaryn J. (2003). *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944–89)*, Warszawa: Ne-riton, Instytut Historii PAN.
- Żochowski T. (1972). *Cena chłopskiego czasu*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Żygulski K. (1967). „Wpływ filmu na społeczność wiejską w biografiach młodzieży”, *Roczniki Socjologii Wsi*, t. 6.

Filmy

Dokumentalne

- 90 dni w roku*, reż. K. Gryczelowska, 1968 (Polska Szkoła Dokumentu).
- Dziad i baba*, reż. T. Zygałło, 1982.
- Dzień dobry dzieci*, reż. I. Kamieńska, 1966.
- Jestem Piotrek*, reż. H. Sawka, 2002.
- Koniec pieśni*, reż. P. Borowski, 2008.
- Nazywa się Błażej Radek, mieszka we wsi Rożnica w Jędrzejowskim powiecie*, reż. K. Gryczelowska, 1968.
- Niedźwiedź Pana Podejki*, reż. W. Florkowski, 1974.
- Pamiętniki chłopów*, reż. A. Munk, 1952.
- Pejzaż z kuźnią*, reż. W. Maciejewski, 1979.
- Piękna mroźna polska zima*, reż. I. Kamieńska, 1978.
- Sęki i drzazgi*, reż. S. Manturzewski, 1983.
- Siedliszcze*, reż. K. Gryczelowska, 1960.
- Studnia*, reż. K. Gryczelowska, 1986.
- Wejść między ludzi*, reż. D. Halladin, 1973.
- Wesele*, reż. R. Stando, 1967.
- Wizyta*, reż. M. Łoziński, 1974.
- Zapora*, reż. I. Kamieńska, 1976.

Fabularne

Alternatywy 4, reż. S. Bareja, 1983 (serial).
Cham, reż. J. Nowina Przybylski, 1931.
Chleba naszego powszedniego, reż. J. Zaorski, 1974.
Chrześnik, reż. H. Bielski, 1985.
Czy jest tu panna na wydaniu, reż. J. Kondratiuk, 1976.
Daleko od szosy, reż. Z. Chmielewski, 1976 (serial).
Doktor Ewa, reż. H. Kluba, 1970 (serial).
Droga, reż. S. Chęciński, 1973 (serial).
Galimatias, czyli „Kogel-mogel II”, reż. R. Załuski, 1989.
Kamień na kamieniu, reż. R. Ber, 1995.
Kogel-mogel, reż. R. Załuski, 1988.
Konopielka, reż. W. Leszczyński, 1981.
Między brzegami, reż. W. Lesiewicz, 1962.
Nie ma mocnych, reż. S. Chęciński, 1974.
Niespotkanie spokojny człowiek, reż. S. Bareja, 1975.
Sami swoi, reż. S. Chęciński, 1967.
Śpiew po rosie, reż. W. Ślesicki, B. Byczkowska, 1982.
Tabu, reż. A. Barański, 1987.
Ubranie prawie nowe, reż. W. Haupe, 1963.
Wyjście awaryjne, reż. R. Załuski, 1982.

Kroniki filmowe (PKF)

I Sekretarz Kazimierzy Wielkiej, PKF 1979.
Awans wsi, PKF 1970.
W Czarnej, PKF 1980.

Literatura piękna

Kawalec J. (2001). *Chleb. Opowiadania*.
Myśliwski W. (1991). *Kamień na kamieniu*.
Myśliwski W. (1996). *Widnokrąg*.
Ostrowska E. (2004). *Owoc żywota twego*.
Redliński E. (1985). *Awans*.

Źródła niepublikowane

Szrednicki C. (1980). *Wspomnienia. Zakopane – Kraków*. Archiwum BJ Przyb. 1/93.

Paliwoda M. (2005). *Lęki w życiu codziennym chłopów w Galicji w latach 1846–1914: praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. A. Chwalby*. Kraków.

Opracowania zamieszczone na stronach internetowych

Baran J., *Niezależny Samorządny Związek Zawodowy Rolników Indywidualnych „Solidarność”*. Dostępny w internecie: <http://www.encyklopediasolidarnosci.pl>.
<http://aktyprawne.rp.pl/aktyprawne/akty/akt.spr?id=72067>
<http://dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=4204>
<http://fakt-opinie.salon24.pl/100585,fedyszak-radziejowska-polska-wies-to-nie-suma-wsiokow>
<http://free.of.pl/r/rebkw/snopowiazalka.htm>
<http://isip.sejm.gov.pl/>
<http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/medrzecki.pdf>
<http://ktk.uwb.edu.pl/wystapienia/8.htm>
http://miasta.gazeta.pl/bydgoszcz/1,35608,5403438,Love_Story_w_Janowie_zakonczzone_samosadem.htm
<http://miasta.gazeta.pl/krakow/1,42699,2266009.html>
<http://solecznikilatowiczprojekt.republika.pl/wyniki.htm>
http://www.didaskalia.pl/83_kornas.htm
<http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl>
http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr_art=242
<http://www.nostalgia.maniowy.civ.pl/1024/2/141.php>
<http://www.parafia.lubartow.pl/>
<http://www.polskieradio.pl/trojka/swiat/default.aspx?id=36983>
<http://www.popkowice.za.pl/biografie/surdackis.htm#105>
<http://www.radiokrakow.pl>
<http://www.rp.pl/artukul/55362,239924.html>
<http://www.tnn.pl>
<http://www.zbroszaduza.mkw.pl/dziejeparafiii.htm>



**Foundation for the Development
of Polish Agriculture**

**Fundacja na rzecz Rozwoju
Polskiego Rolnictwa**

Fundacja na rzecz Rozwoju Polskiego Rolnictwa (FDPA) jest niezależną organizacją pozarządową, która charytatywnie, naukowo i edukacyjnie angażuje się w działania społecznie użyteczne, przyczyniające się do rozwoju rolnictwa i obszarów wiejskich, wspierania społeczności wiejskich, zmniejszania skutków ubóstwa i przeciwdziałania skutkom bezrobocia na wsi i w małych miastach.

Fundacja należy do najaktywniejszych instytucji mikropożyczkowych i najbardziej dynamicznych instytucji rynku pracy w Polsce. Prowadzona przez FDPA działalność ma na celu zapewnienie pomocy najbardziej potrzebującym osobom z obszarów wiejskich, przede wszystkim kobietom, osobom bezrobotnym i młodzieży przez wyrównywanie szans na rynku pracy. Fundacja wspiera mikro-, małych i średnich przedsiębiorców, zarówno tych, którzy prowadzą działalność od dłuższego czasu, jak i przedsiębiorców bez doświadczenia w tym zakresie; zapewnia im wsparcie finansowe w formie pożyczek i dotacji, szkolenia, doradztwo, dofinansowanie staży i kursów zawodowych, warsztaty psychologiczne, warsztaty z technik poszukiwania pracy, doradztwo zawodowe oraz pośrednictwo pracy.

FDPA prowadzi również działalność edukacyjno-informacyjną i wspiera wysiłki wielu instytucji oświatowych i badawczych oraz współpracuje z instytucjami doradczymi wspierającymi rolników i mieszkańców wsi. Współpraca ze środowiskiem naukowym oraz angażowanie się w debaty na temat najbardziej istotnych i aktualnych zjawisk zaowocowała szeregiem niezwykle cennych publikacji. Najbardziej znaną pozycją jest wydawany co dwa lata „Raport o stanie wsi – Polska Wieś”, który zapoczątkował wiele dyskusji na temat kondycji rolnictwa i problemów polskiej wsi.

Najnowsze inicjatywy podejmowane przez FDPA koncentrują się wokół tematów klimatu, odnawialnych źródeł energii oraz wspierania przedsiębiorczości ludzi młodych. Wynikiem tych działań jest realizacja projektów: „Odnawialne źródła energii dla domu i biznesu” czy „Biogazownie rolnicze – mity i fakty”.

Od 2009 roku Fundacja organizuje konkurs „Polska Wieś – dziedzictwo i przyszłość”, którego celem jest m.in. promocja polskiego rolnictwa, problematyki związanej z obszarami wiejskimi, dziedzictwa kulturowego oraz wzbogacanie publicznej debaty na temat polskiej wsi. Tym projektem wspieramy wysiłki tych, którzy wskazują istotną rolę obszarów wiejskich w kształtowaniu społeczeństwa europejskiego. Konkurs jest również szansą na promowanie młodych naukowców zajmujących się tematyką wartości kulturowych polskiej wsi oraz szansami jej dalszego rozwoju.

Fundacja prowadzi swoją działalność w sześciu biurach terenowych w Połczynie Zdroju (woj. zachodniopomorskie), Płocku, Radomiu i Siedlcach (woj. mazowieckie), Nowym Sączu (woj. małopolskie) i Zambrowie (woj. podlaskie) oraz w siedzibie głównej w Warszawie.

Więcej informacji na temat działalności Fundacji znajdą Państwo na stronie internetowej www.fdpa.org.pl.