

Bożena Józefów-Czerwińska
 Akademia Finansów i Biznesu Vistula
 Instytut Historii
<https://orcid.org/0000-0001-6564-1755>

Znaczenie źródeł etnograficznych w studiach nad przemianami mentalności chłopstwa. Przykłady wernakularne z południowego Podlasia

WPROWADZENIE

W narracjach związanych z historią społeczną wzrosło zainteresowanie życiem zwykłych ludzi, którzy zaczęli być traktowani jako bohaterowie pierwszego planu¹. Zwrócono również uwagę na zjawisko mentalności², próbując nakreślić obraz świata danych społeczności³. Studia nad mentalnością zainspirowały rzeszę badaczy, ale jak dotąd nie wypracowano w tym zakresie spójnej metodologii, przez co pojawia się wiele pytań, jak np.: Czy historycy mają jakąkolwiek możliwość wiarygodnego przedstawienia sposobu tego, jak ludzie myśleli w przeszłości? Podsumował tę problematykę Stanisław Kandulski, jednocześnie podkreślając, że w takich narracjach historycznych korzystano z dorobku wielu nauk (socjologii, kulturoznawstwa, antropologii kulturowej, społecznej a w szczególności historycznej)⁴.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na znaczenie źródeł etnograficznych, które poddane zróżnicowanym procedurom badawczym, stanowią podstawę do dalszych studiów interdyscyplinarnych. Ich wyniki mogą być przydatne m.in. w badaniach procesu przemian dostrzegalnych w sferze mentalności chłop-

1 *Zwykli ludzie* w narracjach historycznych „przestają być marginesem, biernym przedmiotem zewnętrznych działań czy zobiektywizowanych procesów historycznych, stają się aktywnymi aktorami historii, których decyzje i działania kształtują rzeczywistość na jej najbardziej podstawowym poziomie – codzienności” – D. Kałwa, B. Klich-Kluczevska, *Codziennosc peryferyjna. Pamiec o PRL mieszkanców Ustronia – studium przypadku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, t. 65, s. 57.

2 Zob. S. Kandulski, *Defining history of mentalities*, [w:] *Cultural Theory and History: The change and everyday life*, red. A. Belkot, S. Kandulski, M. Kosińska, Poznań 2014, s. 41–70.

3 W ujęciu Arona Guriewicza ważne stało się zbadanie przekonań ludzi, ich aksjonormatywów, stosunku do natury, doświadczeń związanych z percepcją czasu, przestrzeni, obejmując analizami m.in. wyobrażenia eschalologiczne – zob. A. Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 48.

4 Kandulski, *Tamże*.

■ Bożena Józefów-Czerwińska

stwa, zwłaszcza gdy posiłkujemy się informacjami pozyskanymi w toku wieloletnich prac terenowych prowadzonych w perspektywie wernakularnej⁵, traktując rozmówców jako specjalistów od „kulturowej wiedzy” powiązanej z ich doświadczeniami percypowanej rzeczywistości⁶.

STUDIA BAZUJĄCE NA ŹRÓDŁACH NARRACYJNYCH POZYSKANYCH W TERENIE

Wyniki badań etnograficznych w czasach polskiego socjalizmu, poddawano analizie w odniesieniu do tzw. kultury ludowej, ale ten koncept dotąd wywołuje kontrowersje w środowisku antropologów. Dostrzeżono bowiem, że kultura ludowa jest konstruktem ahistorycznym, typologicznie idealnym i nazbyt uogólnionym, czyli pomijającym zróżnicowanie społeczno-kulturowe mieszkańców wsi⁷, dodatkowo w czasach PRL-u ideologicznie obciążonym (w efekcie realizowanej polityki kulturalnej)⁸. Jednakże według Ewy Masłowskiej, prowadzącej badania w nurcie językoznawstwa kognitywnego, w uogólnionej perspektywie można ów konstrukt stosować wówczas, gdy przedmiotem badań są podobieństwa i różnice identyfikowane w profilach mentalnych jednostek żyjących w danych społecznościach kulturowych powiązanych m.in. językiem. Masłowska pisała też o wspólnej bazie wiedzy o świecie, wpływającej na zachowania ludzi „traktując je jako zjawisko mentalne (w kategoriach myślenia i działania) o charakterze procesualnym, podlegającym ciągłym zmianom”⁹.

Uszczegółowione, kontekstowe studia wiążą się z perspektywą wernakularną, ograniczającą się do badania danej lokalnej społeczności/grupy, tworzącej wspólnotę komunikatywną/komunikacyjną (powiązaną językiem/gwarą¹⁰) kanonem kulturowym wraz ze znajomością kodów kulturowych, wiedzą odziedziczoną po przodkach, bardziej lub mniej zinternalizowaną, zrozumiałą i dekodowaną przez członków

5 W niniejszej pracy posiłkuję się źródłami narracyjnymi zarejestrowanymi w trakcie badań etnograficznych przeprowadzonych (w ramach działalności Zakładu Antropologii, Akademii Humanistycznej im. A. Gieysztora) z mieszkańcami 16 wsi i miasteczek z południowego Podlasia (w latach 2010-2017). Pełne opracowanie źródeł zawarto w monografii – B. Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego w ich związkach z przeszłością*, Warszawa 2017.

6 W nurcie tak prowadzonych badań rozmówcy pełnią rolę autorytetów, zaś poznający powinni być świadomi własnych ograniczeń, np. braku wiedzy o tym, jakich ludzie doświadczają zmian i jak je interpretują, co może przybliżyć do prób zrozumienia ich światów, H. Englund, J. Leach, *Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity*, „Current Anthropology” 41, 2000, 2, s. 226.

7 W. J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992, s. 189.

8 Z tych przyczyn częściej stosowany jest współcześnie koncept *kultury tradycyjnej* lub *badanie dziedzictwa mieszkańców wsi* – w określonym kontekście czasu i przestrzeni. O rozważaniach na temat problematyki związanej z pytaniami: – czy wciąż można mówić o kulturze ludowej i jej trwaniu, czym jest ten koncept, itp., zob. B. Fotyga, R. Michalski, *Kultura ludowa. Teorie-Praktyki-Polityka*, Warszawa 2014.

9 E. Masłowska, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa 2016, s. 14–15.

10 M. Lantis, ‘Vernacular culture’, „American Anthropologist” 1960, nr 62[2], s. 202–216.

badanej wspólnoty żyjącej na określonym obszarze kulturowym¹¹. W tej perspektywie można dostrzegać specyfikę lokalną, subregionalną czy regionalną¹². Podstawą dla takich studiów są systematycznie rozwijane badania terenowe (perspektywa *emic*¹³). Przy czym zadania naukowe nie kończą się na pozyskiwaniu danych w terenie, ale na pogłębianiu kontekstowych studiów (perspektywa *etic*). W przerwach pomiędzy kolejnymi etapami prac terenowych wyszczególniane są treści wymagające poznawania, sprawdzania i weryfikacji. Pozwala to uporządkować tzw. źródła „wywołane” (z badać je kontekstowo m.in. z zastosowaniem matryc dyskursywnych uwzględniających dynamicznie zmieniające się kategoryzacje/oceny, motywacje i intencje, z uwzględnieniem ról pełnionych przez aktorów społecznych wobec ich sposobów myślenia, postrzegania świata (w tym sądów o świecie). Analizy tak prowadzone wiążą się z dążeniem do uzyskania odpowiedzi na pytania: Kto?, Do kogo?, Po co?, O kim?, Jak?, Kiedy?, W jakich okolicznościach?, Dlaczego? itp. – rozpisując kryteria konceptualizacji rozmówców¹⁴. Istotne jest również zbadanie tego, co jest pamiętane, upamiętniane a co niepamiętane (zarówno w przestrzeni rodzin jak też w obrębie badanej wspólnoty¹⁵). Dążąc do możliwie pełnych badań kontekstowych nad procesami przemian kulturowo-społecznych należy uwzględnić dane pochodzące także z antropologii krajobrazu¹⁶ (czy wernakularnej architektury religii), znaczenie form gospodarowania, produkcji (i in.), starając się także zrozumieć wpływ określonych uwarunkowań kulturowych, zjawisk społecznych, w tym też wydarzeń historycznych (a współcześnie również procesów globalnych) – oddziałujących na życie ludzi.

W świetle uzyskanych wyników, z wieloletnich prac etnograficznych, jakie przeprowadziłam w ramach studiów wernakularnych z mieszkańcami południowego Podlasia, mogę stwierdzić, że nie można również zakładać wspólnego rozumienia baz pojęciowych, nawet jeśli z rozmówcami posługujemy się tym samym językiem. W związku z tym należy w trakcie badań sprawdzać czy w dialektyce spotkania

11 M. Bowman, U. Valk, *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, London–New York 2014.

12 Studia wernakularne, bazujące na tym, co *produkuja* „zwykli ludzie” mogą również odnosić się do ich zróżnicowanych wersji historii.

13 W perspektywie *emicznej* istnieje też możliwość gromadzenia źródeł nienarracyjnych (niekiedy przechowywanych w rodzinnych archiwach), w tym danych odnoszących się np. do artefaktów pamięci.

14 Zob. J. Bartmiński, G. Żuk, *Pojęcie RÓWNOŚCI i jego profilowanie we współczesnym języku polskim*, „Etnolingwistyka” 21, Lublin 2009, s. 47–67.

15 Zazwyczaj treści upamiętniane przez respondentów nie sięgają dalej, niż trzy pokolenia wstecz. Zaś to, co jest upamiętniane w rodzinach może też odbiegać od pamięci lokalnej społeczności, bowiem pamięć społeczna jest przedmiotem negocjacji, zależnej m.in. od polityki historycznej, reżimu władzy, dyskursów społecznych.

16 W takich kontekstach są np. uwzględniane miejsca szczególne, percypowane przez rozmówców granice itd., wraz z analizą toponimów i mikrotoponimów – w odniesieniu do poznawania ich historii, znaczeń, sposobów wartościowania czy kategoryzowania.

■ Bożena Józefów-Czerwińska

odwołujemy się do tych samych metafor, konotacji, co dotyczy również metonimii (czy tzw. metonimicznych więzi)¹⁷, jednocześnie unikając stosowania własnych klisz kulturowych¹⁸. Dla językoznawców kognitywnych poprzez badanie języka można dążyć do prób zrozumienia jak jednostka pojmuje świat¹⁹, czy w szerszym ujęciu – do prób rekonstrukcji i poznawania „obrazu świata” w odniesieniu do danej wspólnoty komunikacyjnej, co w szkole lubelskiej Jerzego Bartmińskiego badane jest w koncepcji *Językowego obrazu świata* (JOS)²⁰.

W nurcie badań kognitywnych dostrzeżono, że wiedza budowana przez jednostkę w umyśle nie jest bezpośrednim odzwierciedleniem realnego świata, lecz przede wszystkim – jest tworem wyobrażeniowym stanowiącym jego wewnętrzną reprezentację. Oznacza to, że jednostka, zdobywając wiedzę o świecie w procesie poznawczym, buduje w swym umyśle bazę doświadczeniową/pojęciową, struktury wiedzy uwarunkowane przede wszystkim jej środowiskiem społecznym. Dodatkowo na sposób oceny zjawisk, w tym zachowanie człowieka może mieć wpływ kulturowa wiedza odnosząca się do wierzeń, związana z przeświadczeniami o zależności jednostki od potężniejszych niż ludzkie – bytów nadprzyrodzonych. Jest to związane z religijną percepcją świata, co dla niewierzących – konotowane jest z fikcją czy sferą domysłów traktowanych w kategoriach irracjonalnych²¹. Jednakże Kristen Hastrup dowodziła, że jeśli to, co określamy mianem „irracjonalne” wywołuje fizyczne reakcje/konsekwencje, dostrzegalne w życiu jednostki, to nie możemy sprowadzać ich do takich uproszczeń²².

17 Relacje metonimiczne w kognitywnym ujęciu ukazują nam związki obiektów/przedmiotów z podmiotami (przykładem może być np. profanacja św. wizerunku, która przez wierzących jest konotowana z profanacją odzwierciedlającego się w nim podmiotu). Z tych powodów Grace Davie, pisząc o przemianach zachodzących w kulturze „Zachodu”, podkreślała zjawisko rozdzielania – w ujęciu kognitywnym podmiotów i przedmiotów/obiektów – G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2007, s. 171.

18 Prace bazujące na źródłach etnograficznych wymagają nie tylko podmiotowego podejścia do rozmówców, ale też autorefleksji poznającego („empirycznej refleksyjności” w ujęciu Herzfelda), ujawniając się w krytycyzmie względem własnych poglądów. Z tych powodów wymagane jest „nieustanne konstruowanie i dekonstruowanie sposobów wglądu w »inność«. Tutaj nigdy nie można powiedzieć, że oto uchwyciliśmy sens świata i wiemy, jak ten sens jawi się innym” – W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna: o rzeczywistości tekstu*, Poznań 2001, s. 82.

19 J. Bartmiński, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” 1986, nr 4, s. 16–17.

20 JOS „jest zawartą w języku interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie, o ludziach, rzeczach, zdarzeniach. Jest interpretacją [która - BJC], jest rezultatem subiektywnej percepcji i konceptualizacji rzeczywistości przez mówiących danym językiem, [...] staje się czymś, co łączy ludzi w danym kręgu społecznym, czyni z nich wspólnotę myśli, uczuć i wartości; czymś, co wtórnie wpływa (z jaką siłą – to już jest przedmiotem sporu) na postrzeganie i rozumienie sytuacji społecznej przez członków wspólnoty” – J. Bartmiński, *Pojęcie językowego obrazu świata i sposoby jego operacjonalizacji*, [w:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. M. Telicki, P. Czapliński, A. Legeżyńska, Poznań 2010, s. 155–178.

21 Zob. M.R. Wynn, *Faith and Place. An Essay in Embodied Religious Epistemology*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009.

22 „Jeżeli przesąd ma skutki społeczne, należy do empirii, [a wówczas – BJC.] reakcji ludzkich nie można

STOSUNEK DO WIEDZY PRZODKÓW W KONTEKŚCIE BADAŃ PRZEMIAN MENTALNOŚCI MIESZKAŃCÓW WSI (PRZYKŁADY Z POŁUDNIOWEGO PODLASIA)

Obszar południowego Podlasia należy do pogranicza kulturowego, co wynika zarówno z historii tego subregionu²³, jak też z faktu, że mieszkają tu przedstawiciele zróżnicowanych religii oraz grup etnicznych²⁴. Pomimo manifestujących się odmienności, żyjąca tu społeczność, wykształciła wspólną tożsamość (spotykaną też na terenach wschodnich poza granicami Polski), która jest określana dotąd mianem *tutejszych* w odróżnieniu od *nietutejszych* (czyli, jak można by przypuszczać, ograniczająca się do kategorii osób spoza tego subregionu). W świetle przeprowadzonych badań etnograficznych można zauważyć, że zmniejszając skalę porównań nie jest to kategoria stała, ale w konceptualizacjach rozmówców dynamicznie zmienna²⁵. Już na tym tle dostrzegamy, jak ważne są studia kontekstowe względem źródeł narracyjnych pozyskiwanych w terenie, z zastosowaniem analiz odnoszących się do matryc dyskursywnych.

W narracjach pozyskanych w trakcie badań terenowych, rozmówcy, odwołując się do wiedzy przodków wskazywali m.in. na aksjonormatywy, kulturowe przeświadczenia, które w tak zróżnicowanej wspólnotocie miały zapewnić harmonijne życie. W tej perspektywie podkreślano np. znaczenie kodów okazywania szacunku, co dostrzegalne było w codzienności²⁶, ale także w okresach wyjątkowych²⁷.

Według narracji podlaskich seniorów można przyjąć, że podstawą wspólnototwórczą (w szczególności przed mechanizacją prac rolnych) była idea solidaryzmu, co mogło przemawiać za wysoką spójnością społeczną (*social cohesion* – czerpiąc inspiracje z badań Emila Durkheima²⁸). Idąc tym tropem spójność społeczna i kapitał społeczny (według koncepcji Pierra Bourdieu) miałyby być właśnie cechami grupy rozumianej jako wspólnota. W tak przyjmowanej perspektywie poczucie solidarności

zbywać określeniem irracjonalne”, K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków 2008, s. 83.

23 J. Tyszkiewicz, *Podlasie: kształtowanie się nazwy i terytorium do końca XIX stulecia*, „Prace Archiwalno-Konserwatorskie na terenie województwa siedleckiego” 1982, z. 3, s. 3–21.

24 J. Adamowski, *Pogranicze jako spotkanie w dialogu*, [w:] *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie*. (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza” Lublin, 13-15.10.2005 r.), red. S. Batruch, R. Zilinko, Lublin 2005, s. 9–13.

25 W zależności od przyjmowanych odniesień/ocen i dokonywanych porównań *tutejszym* może być ten, kto urodził się „na tej ziemi” w opozycji do tego, który przybył tu „z innych stron”. Według innych, *tutejszymi* nazywano tych, których przodkowie są pochowani „w tej ziemi”; jeszcze inni uważali, że *nietutejszą* jest np. kobieta, która choć po ślubie przeniosła się do domostwa swego męża (z pobliskiej wsi) i tak nie jest *tutejszą*, choć żyje w tej wspólnotocie kilkadziesiąt lat – zob. Józefów-Czerwińska, dz. cyt., s. 19–20.

26 Kody szacunku wiążą się np. z formami grzecznościowymi, czy z obowiązkiem pozdrowienia każdej spotkanej we wsi osoby; są też związane z określonymi sposobami formułowanych komunikatów.

27 Przykładowo według podlaskich seniorów, każdy miał w przeszłości obowiązek pożegnać zmarłego współziomka (bez względu na jego przynależność do danego odłamu Kościoła chrześcijańskiego).

28 E. Durkheim, *Le suicide: étude de sociologie*, New York 1897.

■ Bożena Józefów-Czerwińska

nie byłoby więc okazjonalne, ale stanowiłoby normę społeczną, której należało przestrzegać²⁹, a beneficjentem tej normy byłby każdy *porządny* członek społeczności. W efekcie jednostki wchodzące w zakres tak postrzeganych wspólnot byłyby zobowiązane, nie tylko do przestrzegania kulturowo określonych kodów szacunku, ale też powinny cechować się m.in. gotowością do niesienia sobie pomocy „w potrzebie”.

Informacje pozyskane od rozmówców, odnoszące się do wyobrażeń życia ich przodków często oddają taki obraz, który niewątpliwie jest idealizowany i upraszczany, co ujawniają dopiero badania kontekstowe. Relacje panujące w wiejskich wspólnotach zdecydowanie były bardziej złożone, co jest dostrzegalne zwłaszcza na obszarach identyfikowanych jako kulturowe pogranicza. Owszem, istniały bliskie relacje, ale „ze swoimi” – z osobami bliskimi, rodzinami, grupami powiązanymi w zróżnicowany sposób, co np. wynikało z więzi krewniaczych, powinowatych, sąsiedzkich, ale też etnicznych, religijnych, czy jeszcze innych, powodowanych np. statusem czy zamożnością. W narracjach przykładowo stwierdzano, że w okresie intensyfikacji prac rolnych ważna była tzw. pomoc sąsiedzka: „Sąsiad zapraszał do pomocy sąsiada, a w zamian szedł pomagać sąsiadowi. Czyli wszystko odbywało się na zasadzie tzw. tłoki”; „był taki handel wymienny. Jeden dał to – ty mi daj, a ja ci odrobę [...] teraz częściej, jak chcesz pomocy – to zapłać” (wywiad zbiorowy, Kostomłoty, 2015 r.).

Jeśli mieszkańcy społeczności wiejskiej dążyli do pozostawiania w kręgu osób udzielających sobie wzajemnego wsparcia, obowiązywały ich określone zasady, m.in. przyznające prym wymianie barterowej (co nierzadko wciąż jest praktykowane przez wielu mieszkańców wsi). Pomocną w badaniach relacji mieszkańców wsi jest metoda sieci społecznych, zwłaszcza w podejściu realistycznym³⁰, bazująca na tradycyjnym pozyskiwaniu danych empirycznych, pozwalających bezpośrednio poznawać poglądy rozmówców³¹.

W świetle pozyskanych danych empirycznych, można dostrzec, że istniały wyjątkowe okoliczności, które powodowały, że przekraczano granice istniejących więzi (ograniczające się do „swoich” grup/jednostek). Gdy spalił się we wsi dom, współziomkowie zazwyczaj starali się takiej rodzinie pomóc przetrwać kryzys, aż do cza-

29 P. de Beer, F. Koster, *Sticking Together or Falling Apart?: Solidarity in an Era of Individualization and Globalization*, Amsterdam 2009, s. 15.

30 Zob. J. Scott, *Social Network Analysis. A Handbook*, Sage, Los Angeles–London–New Delhi–Singapore 2000, s. 53–54.

31 Umożliwia to m.in. wykrywanie układów połączeń, wzorów relacji obecnych w formalnych i nieformalnych grupach (czy istniejących w interpersonalnych więziach), co przybliży badaczy do zrozumienia podstaw kształtujących układy relacji, ale także ich konsekwencje. Poddawane są badaniom m.in. relacje poznawcze (takie jak np. percepcja, czy stosunek do innych jednostek), relacje związane z pełnionymi funkcjami (czy to w rodzinie, czy np. w wiejskiej wspólnocie) jak też relacje oparte na podobieństwach (wynikające np. z przynależności do danych grup) – zob. R. Sierocki, *Analiza sieci społecznych jako metoda badawcza w naukach społecznych*, „Rocznik Antropologii Historii” 2020, nr 10(13), s. 236–241.

su odbudowy domostwa/gospodarstwa, wspierając pogorzalców w miarę swoich możliwości. W takich kontekstach manifestowała się idea solidaryzmu obejmująca zasięgiem wspólnotę wiejską, co odnosiło się do szczególnych sytuacji życiowych względem rodzin doświadczających egzystencjonalnego kryzysu. Odmowa pomocy takim rodzinom w wiejskich wspólnotach była nie tylko komentowana, ale też wyzwała określone sankcje społeczne. Według rozmówców ci, którzy nie potrafili współczuć, pomóc w kryzysie innym, doświadczali zazwyczaj marginalizacji (podobnej w skutkach do takich osób, które *poważnie* naruszały zasady ładu społecznego): „Jak ktoś był niedobry, to psioczyli na niego, a z nim lepiej do czynienia nie mieć – tak mówili” (senior, Kostomłoty, 2014 r.). Za naruszenie ładu społecznego groziła też utrata „dobrego imienia/twarzy” w wiejskiej wspólnocie, co dotyczyło nie tylko winowajcy, ale też innych osób z jego/jej kręgu a zwłaszcza – rodziny. Stąd też powracająca i niekiedy jeszcze dotąd ważna we wsiach obawa o to: „co ludzie powiedzą?” – powiązana z silną kontrolą społeczną jednostek.

W sferze wartości podlascy seniorzy podkreślali również znaczenie uczciwości, co oznaczało, że z poziomu deklaratywnego niedozwolone były nadużycia, takie jak oszustwa, kradzieże, ale też inne zachowania uznawane za niemoralne/nieetyczne³². W narracjach powtarzały się opinie, że uczono potomstwo, aby nikomu nie wyrządzali krzywdy: „Synu żyj tak, aby nikt przez ciebie nie płakał i bądź dobry dla ludzi. Jak człowiek nie umie się podzielić, nie umie współczuć, to żyją sobie, bez niczego – sami” (seniorka, Okczyn, 2013 r.).

Interesujący jest natomiast fakt, że sankcje za złamanie ważnych dla takiej wspólnoty przeświadczeń wynikających z wyobrażeń ładu społecznego, w przeszłości odnoszono do sfery wierzeniowo-religijnej. Przykładowo za świętokradztwo, krzywoprzysięstwo (i in.), spodziewano się również konsekwencji nadprzyrodzonych³³. Ta część zasobów przez współczesnych mieszkańców tego subregionu jest zazwyczaj wykluczana z ich dziedzictwa kulturowego i sprowadzana do sfery tzw. zabobonów³⁴. Manifestowało się to w formie „mowy zależnej” czy „pozornie zależnej” dostrzeżonej przez Feliksa Czyżewskiego, w takich stwierdzeniach: „my w to nie wierzymy”, ale „kiedyś tak mówiono”; „nie było tej wiedzy, co teraz” itp.³⁵.

Niemniej jeszcze w XIX w., w początkach XX w. w uogólnionej perspektywie to,

32 Zachowania etyczne nie ograniczały się tylko do ludzi, ale też dotyczyły np. przyrody nieoswojonej (z czym wiązał się np. zakaz niszczenia gniazd ptaków w okresie lęgowym itp.).

33 „O, to mało było takich, co na Pana Boga przysięgali, na dzieci swoje. A to do trzeciego pokolenia, za babkę wnuki cierpią” (seniorka, Kostomłoty, 2013 r.); „Jak ktoś skłamał, przysięgał, skłamał straszliwie, to na nim się nie odbije, tylko na wnukach prawdopodobnie” (senior, Kostomłoty, 2014 r.).

34 O których np. *należy zapomnieć*, wykluczyć jako sprzeczne z wiarą, według powtarzanej przez seniorów zasady, że *wierzyć należy w Boga a nie w zabobony*.

35 Zob. F. Czyżewski, *Symbolika zwierząt i ptaków w wierzeniach ludowych wschodniej Lubelszczyzny*, [w:] *Tam na Podlasiu. Wierzenia i religijność*, t. 3, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Wola Osowińska 2011, s. 125–130.

■ Bożena Józefów-Czerwińska

co współcześnie jest obciążone piętnem zabobonów, cechowało się występowaniem wielu motywów tożsamyh, w których ujawniała się określona wizja rzeczywistości³⁶, postrzegana według Bartmińskiego jako pewna całość, która była oparta na tradycyjnej wspólnej wiedzy i wierze³⁷ (co także manifestowało się w podobieństwach scenariuszy zachowań i wzorcach działań).

Zygmunt Gloger przykładowo podkreślał, że wszelkie: „ułomności, śmierć, niepowodzenia, susze i najróżnorodniejsze klęski, przypisywano nie przyczynom i skutkom przyrodzonym, lecz złej woli duchów, ludzi i całego stworzenia, wywartej za pomocą czarów. Czarami też starano się od tego ochronić, lub czarami na innych to sprowadzić”³⁸. Jednakże nie tylko chodziło o czary ale o przeświadczenia, wedle to których zróżnicowane byty nadprzyrodzone, mogły mieć wpływ na witalność i los żyjących. Nie obawiano się więc dawniej tylko zagrożeń pochodzących ze świata ludzi, ale także (a może przede wszystkim) tych łączonych z niebezpiecznym *sacrum*. Stąd już prekursorzy polskiej etnografii rejestrowali przekonania mieszkańców wsi odnoszące się do demonologii, miejsc uznawanych za niebezpieczne dla żyjących wraz z ogromną paletą obszarów tabu obowiązujących ludzi, a mających głównie za cel ochronę ucieleśnionego życia. W tym kontekście, ukazują się więc złożone konceptualizacje odnoszące się zarówno do sposobów percepcji danych kategorii bytów nadprzyrodzonych, ale też szerszego rozumienia *sacrum*³⁹.

Z narracji seniorów można wnosić, że „życie pod bożą protekcją, przestrzeganie bożych zasad niosło nadzieję na zachowanie ładu w świecie”⁴⁰, że najważniejsze dla nich są relacje z Bogiem, Matką Boską, świętymi (ale również z przodkami), co było/jest źródłem ich poczucia ontologicznego bezpieczeństwa. Jednocześnie, istoty

36 Przykładowo Józef Burszta konstatował, że dostrzegalne było dążenie do: „łączności człowieka w harmonii z przyrodą – z KOSMOSEM, z całością ŚWIATA! Jest w tym punkcie widzenia uzależnienie człowieka od czynników pozaziemskich i tych podziemnych, słowem – wynikająca z tysiącletnich doświadczeń konstatacja faktu, iż człowiek stale jest wystawiany na działanie dwu przeciwstawnych sił. Z tego wynika najważniejsze dla kultury ludowej myślenie opozycjami: dobro – zło, jasny – ciemny itp. Takie właśnie modelowo kosmogoniczne rozumienie wszechświata jest w ludowym myśleniu najważniejsze i ono w nim zostaje” – zob. S. A. Wiślocki, *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z... Kosmosem (rozmowa z Profesorem Józefem Bursztą, [w:] Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa 1994, s. 51.

37 J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska red., *Folklor – sacrum – religia*, Lublin 1995, s. 11.

38 Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa 1900–1903, t. 1, s. 266.

39 Mogło ono odnosić się do istot dobroczynnych dla ludzi (do których zwracano się o opiekę, pomoc, z wykorzystaniem świętych akcesoriów z nimi powiązanych, które miały mieć np. apotropaiczną moc (zob. J. R. Szaflik, *O rzęd dusz chłopskich*, Warszawa 1976, s. 28); ale też mogły wskazywać na byty/siły nadprzyrodzone, które uznawano za niebezpieczne dla ludzi (jak np. istoty demoniczne, przy czym wskazywano również na ludzi naznaczonych taką mocą). *Sacrum* mogło być także *oscyłujące*, o czym pisał Arnold van Gennep, w uproszeniu wskazując na byty nadprzyrodzone cechujące się zmiennym stosunkiem do ludzi – w zależności np. od ich czynów – zob. A. van Gennep *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, w tłum. B. Biały, *Wstęp* J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, s. 37–38.

40 Józefów-Czerwińska, *dz. cyt.*, s. 26.

demoniczne, choć powszechnie były postrzegane jako powiązane z opozycyjnym od bożego *sacrum*, w toku głębszej analizy źródeł folkloru, ulegają poniekąd dekonstrukcji. Były one często łączone z duszami zmarłych współziomków (bądź innych dusz pokutujących na ziemi), które nie przeszły pomyślnie drogi do zaświatów⁴¹. Przy głębszych analizach owe istoty szczególnie nękały mężów, zdradzających swe żony, czy innych ludzi nieprawych, a w czasach zaborów – Moskali. Oznacza to, że mogły one, według wierzeń, respektować zasady moralności, stojąc na straży etycznych zachowań w świecie ludzi, w tym być egzekutorami kary bożej⁴² (a nawet dbać o zachowanie ładu w świecie).

Przeświadczenia o uzależnieniu człowieka od czynników nadprzyrodzonych, jak można przypuszczać odzwierciedlały się długo w światopoglądach wielu mieszkańców wsi. Jednocześnie od połowy XIX w. nasiliły się dążenia (dostrzegalne m.in. w dyskursach publicznych) do zwalczania zabobonów, w tym „złej wiary” w wiejskich społecznościach. W okresie dwudziestolecia międzywojennego mieszkańcy podlaskich wsi zachowywali już zdecydowany dystans, do takich wierzeń i powiązanych z nimi przeswiadczeń przodków, choć wciąż ich ślady były obecne w życiu ludzi⁴³.

PODSUMOWANIE

W analizach historycznych poświęconych tematyce chłopstwa, ukazywanych w oddolnej perspektywie, wciąż wiele tematów wymaga pogłębionych studiów, co m.in. podkreślał Mateusz Wyźga⁴⁴. Dotyczy to również badań odnoszących się do przemian mentalności mieszkańców wsi, w czym pomocne mogą być wyniki badań etnograficznych. Dostarczają one konkretnych źródeł (które w tym artykule zostały jedynie zasygnalizowane), umożliwiając ich dalsze eksploracje, pomagające nasświetlić procesy kulturowo-społecznych przemian⁴⁵.

Bezpośrednie spotkania z rozmówcami ujawniają również takie treści, które w źródłach historycznych nie zawsze są wystarczająco dobrze poświadczane. Dotyczy to w szczególności sfer wierzeń i wyrastających z nich kulturowych przekonań,

41 A. Maniecki *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010, s. 150.

42 A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010, s. 241–257.

43 Zachowywały one swój ślad w folklorze, ale głównie z przyczyn pragmatycznych czy np. rozrywkowych. Przykładowo straszono dzieci tzw. *łoskotkami* (żeńskimi istotami demonicznymi), które miały być groźne dla maluchów, jeśli niszczyły zboża czy ogrodowe uprawy). Niewątpliwie też podczas spotkań zwanych na Podlasiu *wieczorkami*, lubowano się w *historijkach z dreszczykiem* np. opowiadając o tzw. strachach (co także nie świadczyło o trwaniu tych wierzeń, ale o możliwości recepcji tej części zasobów upowszechnianych już w innych celach).

44 M. Wyźga, *W stronę nowej syntezy historii społecznej? Uwagi nad Ludową historią Polski Adama Leszczyńskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 2022, t. 129, nr 1, s. 195–229 doi.org/10.12775/KH.2022.129.1.09

45 Zob. T. Ingold, *Anthropology contra Ethnography*, “HAU: Journal of Ethnographic Theory” 2017, t. 7, nr 1, s. 21–26.

■ Bożena Józefów-Czerwińska

co może odkrywać np. sensy działań rytualnych odnoszonych do wiedzy przodków. Seniorzy, odwołując się do takich zasobów kulturowych, stosowali określenia typu: „dawniej; kiedyś”, co Bartmiński nazwał formułami prawdziwościami względem tego, co aktorzy społeczni usłyszeli w swych rodzinnych domach, bądź dowiedzieli się od starszyzny⁴⁶.

Takie badania ukazują m.in. stosunek mieszkańców podlaskich wsi do zróżnicowanych komponentów wiedzy ich przodków. Jeśli jednakże te zasoby odnosimy do wyników kwerend archiwalnych, do starszych publikacji etnograficznych poddawanych analizie interdyscyplinarnej, istnieje szansa na pozyskanie wielu cennych informacji, istotnych w studiach poświęconych tematyce przemian mentalności chłopstwa.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Adamowski J., *Pogranicze jako spotkanie w dialogu*, [w:] *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie*. (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”. Lublin, 13–15.10.2005 r.), red. S. Batruch, R. Zilinko, Lublin 2005, s. 9–13.
- Bartmiński J., *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” 1986, nr 4, s. 16–22.
- Bartmiński J., *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich relacji o kosmosie*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1989, nr 2, s. 49–58.
- Bartmiński J., *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995.
- Bartmiński J., *Pojęcie językowego obrazu świata i sposoby jego operacjonalizacji*, [w:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. M. Telicki, P. Czaplinski, A. Legeżyńska, Poznań 2010, s. 155–178.
- Bartmiński J., Żuk G., *Pojęcie RÓWNOŚCI i jego profilowanie we współczesnym języku polskim*, „Etnolingwistyka” 21, Lublin 2009, s. 47–67.
- Bowman M., Valk Ü., *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, London–New York 2014.
- Burszta W. J., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992.
- de Beer P., Koster F., *Sticking Together or Falling Apart?: Solidarity in an Era of Individualization and Globalization*, Amsterdam 2009.
- Davie G., *Sociologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2007.
- Durkheim E., *Le suicide: étude de sociologie*, New York 1897.
- Finkel A., Carter S., Fortna P., *The west and beyond: New perspective on an imagined region*, Edmonton Alberta 2010.
- Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010.
- Fotyga B., Michalski R., *Kultura ludowa. Teorie–Praktyki–Polityka*, Warszawa 2014.

46 J. Bartmiński, *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich relacji o kosmosie*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1989, nr 2, s. 50.

- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1900–1903.
- Gurevich A., *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago 1992.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków 2008.
- Englund H., Leach J., *Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity*, “Current Anthropology” 41, 2000, 2, s. 225–248.
- Ingold T., *Anthropology contra Ethnography*, “HAU: Journal of Ethnographic Theory” 7, 2017, 1, s. 21–26.
- Józefów-Czerwińska B., *Zabobonem nazwano... O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego w ich związkach z przeszłością*, Warszawa 2017.
- Kałwa D., Klich-Kluczevska B., *Codziennosc peryferyjna. Pamięć o PRL mieszkańców Ustronia – studium przypadku*, [w:] „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2011, t. 65(292), s. 57–64.
- Kandulski S., *Defining history of mentalities*, w: *Cultural Theory and History: The change and everyday life*, red. A. Bełkot, S. Kandulski, M. Kosińska, Poznań 2014, s. 41–70.
- Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna: o rzeczywistości tekstu*, Poznań 2001.
- Lantis M., ‘Vernacular culture’, “American Anthropologist” 1960, t. 62, nr 2, s. 202–216.
- Maniecki A., *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń 2010.
- Masłowska E., *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa 2016.
- Scott J., *Social Network Analysis. A Handbook*, Los Angeles–London–New Delhi–Singapore 2000.
- Sierocki R., *Analiza sieci społecznych jako metoda badawcza w naukach społecznych*, „Rocznik Antropologii Historii” 2020, t. 10, nr 13, s. 223–255.
- Szaflik J. R., *O rząd dusz chłopskich*, Warszawa 1976.
- Tyszkiewicz J., *Podlasie: kształtowanie się nazwy i terytorium do końca XIX stulecia*, „Prace Archiwalno-Konserwatorskie na terenie województwa siedleckiego” 1982, z. 3, s. 3–21.
- van Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006.
- Wiśłocki S., *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z... Kosmosem (rozmowa z Profesorem Józefem Bursztą*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności*, red. W. J. Burszta, J. Damrosz, Warszawa 1994.
- Wynn M. R., *Faith and Place. An Essay in Embodied Religious Epistemology*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009.
- Wyźga M., *W stronę nowej syntezy historii społecznej? Uwagi nad Ludową historią Polski Adama Leszczyńskiego*, „Kwartalnik Historyczny” 2022, t. 129, nr 1, s. 195–229 doi.org/10.12775/KH.2022.129.1.09.