



Publikacja jest udostępniona na licencji
Creative Commons (CC BY 4.0)

WIELOGŁOS

Pismo Wydziału Polonistyki UJ

2/2023 (56), s. 1–20

ISSN 1897-1962 (druk) | 2084-395X (online)

doi: 10.4467/2084395XWI.23.009.18187

<https://www.ejournals.eu/Wieloglos>

Jerzy Franczak

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0001-8789-7241>

Cztery pogrzeby i wesele

Kres kultury chłopskiej należy do najczęściej cytowanych, a zarazem najrzadziej interpretowanych tekstów Wiesława Myśliwskiego. Wygłoszony podczas Salonu Polskiego, opublikowany w formie książkowej w 2003 roku¹ i przedrukowany w wielu periodykach o różnym charakterze („Gazeta Wyborcza”, „Twórczość”), podsumowuje pewien nurt refleksji o rodzimej kulturze wsi, profiluje specyficzną wizję dziejów, wreszcie projektuje aktywność nakierowaną na restytucję utraconych elementów tradycyjnej kultury; jako taki stanowi też zakamuflowany manifest literacki pisarza uznawanego za najważniejszego przedstawiciela nurtu chłopskiego w literaturze powojennej. Stawką rozwijanej w nim refleksji jest zarówno sporządzenie nekrologu i zyskanie rozumiejącego oglądu (chodzi o to, by „wytlumaczyć, co dobiegło swojego kresu”, KKCh, s. 311), jak i nakreślenie perspektywy wybiórczej rewitalizacji.

Liczący sobie już dwie dekady tekst ujawnia swoisty znak czasu; jego bezpośredni kontekst współtworzą przekształcenia sfery publicznej po roku 1989, dekada przemian gospodarczych i społecznych wymuszonych przez liberalny kapitalizm, prospektywna – nakierowana na przyszłość, podległa logice nadganiaania cywilizacyjnych zapóźnień – atmosfera rodzimego fin de siècle’u, związany z nią brak zainteresowania i przeszłością, i marginesami potransformacyjnej rzeczywistości społecznej. W domenie kultury najważniejszym kontekstem pozostaje owa „hałaśliwa cisza, jaka zapadła wokół wsi”: czyli „brak nowego dyskursu na temat wsi w warunkach dominacji wizerunku chłopów

¹ W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej*, Warszawa–Bochnia: Prowincjonalna Oficyna Wydawnicza 2003. Ja korzystam z innego wydania: W. Myśliwski, *Kres kultury chłopskiej* [w:] *Myśl Myśliwskiego (studia i eseje)*, red. J. Olejniczak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2018; dalsze cytaty z tej pozycji oznaczam w tekście głównym, podając skrót KKCh i numer strony.

jako klasy roszczeniowej”². Towarzyszyła temu proliferacja stereotypów dotyczących wsi w dyskursie o „przebranych transformacji” oraz nowe formy „wewnętrznej kolonizacji” klasy chłopskiej³. Powrót zainteresowania tematem nastąpi dopiero w pierwszej dekadzie XXI wieku. To wówczas, jak się wydaje, miejsce dominujących wcześniej zabiegów mitograficznych zajmie praca krytyczna, nakierowana na odczytanie przeszłości w kategoriach ucisku, represji i oporu, na podważenie martyrologicznej epopei ludu szlacheckiego i wprowadzenie w jej miejsce narracji emancypacyjnej, a także na wysiłek realistycznego oglądu odmienionej rzeczywistości polskiej prowincji.

Ukazujący się na początku stulecia esej nie ma walorów prognozy, przypomina raczej podsumowanie i pisarskie credo. Myśliwski ponawia w nim paradoksalny gest Szymona Pietruszki z *Kamienia na kamieniu*⁴. Jak pamiętamy, bohater-narrator tej powieści postanowił wybudować rodzinny grób – w przekonaniu, że wspólne miejsce pochówku połączy rodzinę (nieżyjących rodziców, braci, którzy wyjechali do miasta, oraz obłąkanego Michała). Nie kierował się bynajmniej wiernością tradycji – żył w świecie przeorany przez wojenny kataklizm, reformę rolną i modernizację – lecz próbował scalić na planie symbolicznym to, co w rzeczywistości uległo rozpadowi: rodzinę, chłopską kulturę oraz ufundowaną przez nią wizję świata i wspólnotę losu. Pietruszka, jak pisze jeden z krytyków, to „ostatni może «prawdziwy chłop», cudem ocalały z katastrofy chłopskiej cywilizacji”⁵, a jego celem jest „odtworzenie pejzażu kulturowego, w którym ożyją słowa elementarnych wartości, przywracające ludziom kontakt ze sobą i światem”⁶. W *Kresie kultury polskiej* spotykają się te same elementy: ostatnie pożegnanie oraz zaproszenie do niemożliwego współzamieszkiwania. Jednocześnie gest ów ma dyskursywny charakter, co pozwala ukazać wiele presupozycji, przemilczeń, omowni czy dwuznaczności, które czynią go możliwym.

Nierozpoznanie

Zapowiadany przez tytułową formułę nekrolog poprzedzają rozważania o pozorach i prawdzie. Autor opisuje polską kulturę w kategoriach zafałszowania

² P. Czaplinski, *Śmierć, śmierć, inne życie. Wieś w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku* [w:] *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze*, red. G. Grochowski, D. Krawczyńska, G. Wołowicz, Kraków: TAIWPN Universitas 2019, s. 16.

³ Zob. M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie*, „Recykling Idei” 2008, nr 10, s. 98–107.

⁴ Pisałem o tym w trybie eseistycznym, zob. J. Franczak, *Oblaskawianie świata*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 25, dodatek „Conrad (1/2015): Pod prąd”, s. 19–21.

⁵ Z. Ziątek, *Nowy widnokrąg. (Z okazji czwartej powieści Wiesława Myśliwskiego)*, „Teksty Drugie” 1997, nr 5, s. 158.

⁶ *Ibidem*, s. 164.

i udawania (niebędącego symulacją, co pozwala zachować wiarę w uprzednie i niezależne istnienie nieuobecnionego wprost obiektu⁷). Teza brzmi tak: inteligent polski – w odróżnieniu od swojego odpowiednika zachodnioeuropejskiego – nie zna kultury chłopskiej. Pomimo wysiłków Fryderyka Chopina, Adama Mickiewicza, Cypriana Kamila Norwida, Stanisława Wyspiańskiego, Bolesława Leśmiana i Karola Szymanowskiego kultura wsi „aż do ostatnich swoich dni pozostawała na uboczu, nierozpoznana, deprecjonowana, częstokroć fałszowana lub ideologizowana, dla wielu egzotyczna, dla niektórych wręcz nieistniejąca” (KKCh, s. 311). Nie chodzi o to, że poczynania twórców czerpiących z kultury chłopskiej okazały się nieudolne; od samego początku były one skazane na porażkę, stały za nimi bowiem fałszywe pobudki – dlatego przypominały „akty miłosierdzia, i nie tylko, w moralnym, ale także estetycznym planie” (KKCh, s. 312). Również mistyfikacje i mityzacje w rodzaju młodopolskiej chłopomanii nie miały żadnego odniesienia do rzeczywistości, z reguły mizernej, kondycji warstw chłopskich i naznaczone były protekcjonalizmem.

Teza ta, po pierwsze, opiera się na utożsamieniu deformacji z nieistnieniem; kultura chłopska nie objawiła się całościowo, w swoim oryginalnym kształcie, a zatem pozostawała nieobecna i nierozpoznana. Zważywszy na chłopski charakter klasy ludowej w Polsce oraz chłopską genealogię inteligencji, marginalizacja wydaje się skandaliczna, a nawet nabiera „wymiaru kulturowego dramatu” (KKCh, s. 312), gdyż nie wiemy, co tracimy, i nie możemy we właściwy sposób uruchomić pracy żałoby. A można przecież ująć rzecz inaczej: owszem, kultura chłopska zajmowała siłą rzeczy marginalne miejsce w pejzażu kultury narodowej, została przez nią zasymilowana pod postacią zmitologizowanej ludowości czy „zbawiennej pierwotności”⁸, a zarazem, w tej zniekształconej postaci, weszła do głównego nurtu owej kultury i stanowiła inkluz paradygmatu romantycznego. To sytuacja, która z reguły powtarza się w relacjach między kulturą dominującą a kulturami mniejszościowymi. Wykluczenie przez przechwycenie i wybiórczą adaptację nie oznacza jednak wymazania i skazania na niebyt. Mówienie o długim trwaniu jednolitych wzorów kultury, które istnieją same dla siebie, w zupełnym nierozpoznaniu, opiera się na potrójnej fikcji: pełnej obecności, czystości oraz niezmienności.

Po drugie, powyższa teza koncentruje się na przeszkodach afektywnych: „Chłopów darzono albo współczuciem, albo obojętnością, albo się ich bano, albo ich eksploatowano, albo ich lekceważono, albo im schlebiano, nigdy ich tak naprawdę nie rozumiejąc” (KKCh, s. 312). To właśnie splot strachu,

⁷ Co wydaje się istotne, zwłaszcza w kontekście intuicji dotyczących wejścia w erę postludowej symulacji, przejawiających się nie tylko w filozofii czy etnologii, lecz także w dziełach innych pisarzy nurtu chłopskiego – najpełniej bodaj w *Awansie* Edwarda Redlińskiego.

⁸ T. Walas, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska o komunizmie – rekonesans*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003, s. 161–162.

poczucia winy, pogardy i odruchów empatii uniemożliwia pełne przyswojenie sobie tej kultury – przyswojenie, które może dokonać się, jak wolno domniemywać, tylko z pozycji doskonale niezaangażowanej. Kto zatem może wyjść poza „inteligenckie wyobrażenia, inteligenckie uproszczenia i uprzedzenia” (KKCh, s. 313)? Ano jedynie ten, kto ma prosty i nieproblematyczny stosunek do kultury chłopskiej, gdyż uzyskał do niej dostęp w toku socjalizacji. W ten sposób na plan pierwszy wysunięte zostaje kryterium pochodzeniowe. Skoro nie można przedrzeć się od zewnątrz przez domenę pozorów, ideologicznych wmówień, artystycznych miraży i afektywnych zniekształceń, pozostaje liczyć na tych, którzy – jak sam Myśliwski – przemówią z wnętrza ginącej kultury, staną się jej rzecznikami i tłumaczami. Rozbicie stereotypu, w istocie swej zbiorowego, może nastąpić jedynie od wewnątrz, za cenę odrzucenia wielkich kwantyfikatorów i zablokowania wszelkiej generalizacji („gdybym wiedział, jaki jest chłop, wiedziałbym, jaki jest człowiek”, KKCh, s. 313), dzięki zniesieniu wszelkiej mediacji i maksymalnej imersji. Pisarz mówi co prawda „my, inteligenci” (KKCh, s. 322), ale po to, by wziąć w nawias całą złożoną problematykę awansu. Jego akces do kultury wysokiej nie jest wysferyzeniem ani wyobcowaniem. Esej stanowi deklarację pisarza, który przypisuje sobie swobodę przemieszczania się pomiędzy światami i decyduje się piastować funkcję pośrednika między nimi.

Autor *Pałacu* proponuje też małe porządki terminologiczne. Odrzuca pojęcie „ludowości”, uznając je za nazbyt nieokreślone i podatne na zawłaszczczenia („ludowość, jak plastelina, z łatwością poddaje się koniunkturalizacji, ideologizacji, każdemu upartyjnieniu i każdemu upaństwowieniu”, KKCh, s. 314). Jednocześnie buduje mocną diachronię: kultura chłopska umarła, a na jej pozostałościach żeruje kultura ludowa będąca jedynie „uzawodowionym, uprzemysłowionym folklorem czy nawet postfolklorem” (KKCh, s. 315). Ludowość zatem, jako oparta na utowarowieniu różnicy kulturowej gałąź przemysłu (rękodzielniczego, wystawienniczego, muzycznego itp.) stanowi powidok kultury chłopskiej, a przy tym jej skomercjalizowany falsyfikat. Współczesny folklor⁹ to oczywiście kolejna przeszkoda w dążeniu do rozpoznania prawdziwego kształtu wygasłej archaiki kulturowej. Spośród licznych alternatywnych określeń – wszak zależnie od tego, czy mówimy o kulturze „tradycyjnej”, „chłopskiej” czy też „kulturze wsi”, stosujemy różne kryteria:

⁹ Andrzej Mencwel, komentując esej Myśliwskiego, również odrzuca termin „ludowy” gdyż „lud” to pojęcie o zakresie szerszym, obejmującym wszystkie warstwy uznawane za „niższe”, a w dodatku mocno zideologizowane i doprecyzowuje, że folklor to względem kultury chłopskiej termin znaczeniowo zawężony (do zewnętrznych przejawów i obyczajów), a społecznie rozszerzony (do różnych grup społecznych). Zob. A. Mencwel, *Toast na progu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2017, s. 279–281.

formy przekazu kultury, jej nosiciele lub miejsca funkcjonowania¹⁰ – pisarz wybiera to, które odsyła do konkretnej warstwy społecznej. Po raz kolejny zatem o kulturze chłopskiej mogą prawomocnie mówić jedynie chłopci mający nie tyle jej pełny ogląd („chłop nie wiedział, jaki jest jego folklor, wiedział, jaki jest jego los”, KKCh, s. 315), co poczucie uczestnictwa w kreowanym przez nią świecie życia.

W tym miejscu pojawia się ciekawa uwaga, nasuwająca na myśl skojarzenia ze Spenglerowską morfologią dziejów: otóż śmierć staje się warunkiem *sine qua non* dostrzeżenia prawdziwego kształtu całego paradygmatu kulturowego: „Każda prawdziwa kultura objawia się w pełni dopiero wówczas, gdy już odeszła wraz z formacją, która ją stworzyła” (KKCh, s. 321). Nie chodzi jednak o to, by zaakceptować przesunięcie się tego dziedzictwa do domeny folkloru¹¹, lecz by odzyskać zawarty w nim potencjał. Dlatego próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego kultura chłopska dobiegła swego kresu, musi poprzedzić namysł nad tym, czym w istocie była.

Tysiąc lat samotności

Myśliwski przedstawia kulturę jako formę bycia właściwą konkretnej grupie społecznej i podległą rozmaitym determinantom, a więc definiuje ją za pomocą kategorii antropologicznych jako (wedle słów Andrzeja Mencwela) „swoisty i kompletny sposób istnienia człowieka pośród ludzi i na tej ziemi”¹². Ta specyficzna „kultura bytu i kultura miejsca” (KKCh, s. 315) podlegała prawom dyktowanym przez kontakt z przyrodą, osiadły tryb życia oraz prace rolnicze¹³. Operowała swoistą wizją przestrzeni i czasu. „Czas liczył się rodzajem prac, porami roku, świętami i następstwem pokoleń. Przestrzeń fizyczna ograniczała się do własnego obejścia, własnej wsi, parafii i najbliższego miasteczka” (KKCh, s. 316). Pisarz bierze w nawias migracje zarobkowe i przesiedlenia (nazywając je „chłopskimi odysejami”, KKCh, s. 316), podkreśla też, że najważniejszą funkcję pełniły trwałość zamieszkiwania i dziedziczenie

¹⁰ A.W. Brzezińska, *Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna a działania praktyczne* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych 2014, s. 144.

¹¹ Por. dobitne sformułowanie Piotra Sarzyńskiego: „Kultura ludowa umarła. Odeszła bezpowrotnie w przeszłość tak, jak wcześniej kultura rycerska, sarmacka czy ziemiańska. Właściwe miejsce dla niej dziś to muzeum etnograficzne, skansen, izba pamięci”. *Idem, Żegnaj Konopielko* [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?*, red. S. Zagórski, Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka” 1997, s. 123.

¹² A. Mencwel, *Toast na progę*, s. 275.

¹³ Ewa Wiegandt nazywa to „wiarą w autochtonię, a więc specyficznym związkiem człowieka z ziemią, poczuciem «tutejszości»”. *Eadem, Twórczość Wiesława Myśliwskiego wobec literatury ojczyzn prywatnych* [w:] *O twórczości Wiesława Myśliwskiego (w siedemdziesiątą rocznicę urodzin)*, red. J. Pałowski, Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe 2001, s. 107.

gospodarstwa, które skłaniały do uświęcenia najbliższej przestrzeni. Praca na roli i podległość rytmom natury przekładały się z kolei na model czasu cyklicznego i kolistego. Obie te cechy skłaniają oczywiście do włączenia uogólnionego modelu kultury chłopskiej do zbioru kultur archaicznych, którymi rządzi wyprzedzające wszelką mowę myślenie mityczne, ustanawiające kosmos-dom na przekór „jednorodności i względności przestrzeni świeckiej” (jak pisze o tym Mircea Eliade¹⁴), czyli wykrawające świat z chaosu „zwykłej, bezkształtnej rozciągłości”¹⁵ oraz odnawiające jego ład w rytuałach będących symbolicznymi gestami kosmizacyjnymi.

Aby umitycznić kulturę chłopską, należy wykonać jeszcze jeden manewr: uczynić z niej domenę insularną, mocno odgradzoną od kulturowego zewnątrz i odporną na jego wpływy. Tak też dzieje się w passusach opowiadających o błogosławieństwach podwójnej – przestrzennej i historycznej – separacji:

Szczególne znamię temu losowi nadawała wielowiekowa historia samotności, wieki niewoli i niedoli, cierpienia i milczenia, izolacji od narodu i państwa. Z konieczności skazywało to chłopów na samodzielność i samowystarczalność kulturową, na wypracowanie w codzienności i powtarzalności tak zdeterminowanego bytu własnych form egzystencji, własnych obrządków, rytuałów i zasad istnienia, własnego odczuwania czasu i własnego postrzegania przestrzeni, słowem, własnego wewnętrznego świata i stosunku do świata na zewnątrz (KKCh, s. 315).

Suwerenność może się stać naczelną cechą kultury chłopskiej¹⁶ za cenę przemilczenia złożonych procesów, opartych zarówno na represji i deformacji, jak i wymianie oraz adaptacji. „Wieki niewoli i niedoli” funkcjonują tutaj jako peryfraza pańszczyzny, ta ostatnia zaś sprowadzona zostaje do systemowego ucisku, pozbawionego pozytywnego oddziaływania na szeroko pojętą kulturę. Tymczasem długie trwanie opresyjnego systemu, coraz częściej przyrównywanego do niewolnictwa, siłą rzeczy miało przemożny wpływ na wszystkie domeny życia: od struktury społecznej (skalarna hierarchia służebności skutkująca wewnętrznym rozwarstwieniem społeczności chłopskich¹⁷) poprzez formy symboliczne (wytworzenie specyficznego folwarcznego imaginarium¹⁸) po konkretne praktyki polityczne (zabieganie elit o wsparcie mas ludowych oraz dzieje chłopskiej emancypacji¹⁹) i kulturowe (kultura szlachecka, z racji swojej atrakcyjności i ekskluzywności, przenikała na zasadzie osmozy

¹⁴ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1974, s. 50.

¹⁵ *Ibidem*, s. 84–85.

¹⁶ Zgodnie z dopowiedzeniem badacza: „całościowej, samodzielnej i autentycznej, nasyconej sensami i pełnodźwięcznej w wygłosie”. A. Mencwel, *Toast na progu*, s. 281–282.

¹⁷ K. Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec: Czarne 2021, s. 100.

¹⁸ A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014, s. 98–101.

¹⁹ A. Leszczyński, *Ludowa historia Polski*, Warszawa: W.A.B. 2020, s. 529–530.

do niższych stanów²⁰). Relacyjne uwikłanie kultury chłopskiej w zależność od dominujących wzorów kultury trwało zresztą dłużej; z jednej strony dialektyka pana i chłama funkcjonowała pomimo zniesienia pańszczyzny (niektórzy dowodzą, że jej relikty widoczne są do dziś w uległości wobec liberalnego modelu ekonomii i tzw. wtórnej feudalizacji kapitalizmu²¹), z drugiej nawet „wytlumienia folwarcznej przeszłości” nie sposób przedstawić jako wyniku jednostronnej przemocy symbolicznej, gdyż stanowiło ono rezultat współdziałania obu stron²². Wizję doskonałej izolacji warstwy chłopskiej należałoby zatem uzupełnić o wątek owego „dialogu kultur” (z koniecznym zastrzeżeniem, że nie był to dialog równorzędnych partnerów), który Roch Sulima ujmuje jako relację dwukierunkową, generującą ruch i inspirującą przemianę²³. Wypada również wspomnieć o tym, że wbrew baśniowej narracji Myśliwskiego nie istniała jedna i jednolita kultura chłopska, a jej rozliczne lokalne warianty kształtowały się w toku wymian i zmagania odmiennych tradycji etnicznych, językowych i religijnych.

Autor *Kamienia na kamieniu* pomija działalność ruchów społecznego oporu²⁴ i przemilcza istnienie oporu kulturowego:

[...] była to kultura zgody z losem afirmująca życie takie, jakie przypadło człowiekowi w udziale, odpowiadająca na pytanie, jak żyć, kiedy żyć się często nie dawało, jak odnaleźć pył swojego istnienia w chaosie wszechrzeczy, jak przemijać z pokorą (KKCh, s. 317).

Taki zabieg służy idealizacji chłopskiej warstwy społecznej i wspiera interpretację wielowiekowej izolacji w kategoriach cennego odosobnienia „szlachetnych dzikich” tej części Europy²⁵. Wszystko odbywa się zgodnie ze znanym schematem: kultura ludowa zostaje ukazana jako przeszłość obecna w czasie teraźniejszym. Myśliwski reprezentuje tutaj – mówiąc słowami

²⁰ U. Świdarska-Włodarczyk, *Szlacheckie sentymenty i resentymenty we współczesnej kulturze polskiej*, „Res Historica” 2022, nr 54, s. 627–643.

²¹ G. Grochowski, *Kwestia chłopska* [w:] *Chłopska (nie)pamięć...*, s. 11.

²² „Stało się [ono] dziełem wspólnym: brały w nim udział obie strony dawnego konfliktu, gdyż okazało się, że leży to w obopólnym interesie. Z punktu widzenia potomków szlachty chodziło o zapewnienie trwałości ich panowania: gładkie przejście od ideologii dobrego pana do ideologii dobrego państwa. Z punktu widzenia chłopskich potomków przemilczenie dawnych krzywd było ceną, jaką byli gotowi zapłacić za bezprecedensową mobilność społeczną”. K. Pobłocki, *op.cit.*, s. 314.

²³ R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1982, s. 5–6.

²⁴ Eric Hobsbawm przedstawiał chłopskie gromady jako prototypy ruchów społecznego oporu, a chłopskich bandytów portretował w kategoriach przedsocjalistycznych działaczy lewicowych. *Idem, Bandyta społeczny*, przeł. M. Pospiszyl, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 33, s. 115–134. Zob. też: M. Rauszer, *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Warszawa: RM 2020.

²⁵ W. Burszta, *Polska – chłopi – trwanie* [w:] *idem, Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry 2013, s. 208.

Terry'ego Eagletona – romantyczny organicyzm przemieniony w „antropologiczny funkcjonalizm uznający kultury *prymitywne* za spójne i wolne od wewnętrznych sprzeczności”²⁶, a także buduje wizję społeczeństwa archaicznego, w którym „mity, rytuały, systemy pokrewieństwa oraz tradycje odziedziczone po przodkach myślały za niego [człowieka – dop. J.F.]”²⁷. W ten sposób wydestylowana archaika może pełnić podwójną funkcję mitycznych źródeł kultury oraz zasobów obdarzonych mocami rewitalizacyjnymi.

Charakteryzowanie chłopów na *nobles sauvages* nowoczesnego świata to próba pominięcia wielu trudnych problemów historycznych. Wojciech Burszta, bodaj jedyny krytyczny komentator omawianego eseju, zauważa, że ową wielowiekową izolację dałoby się również przedstawić jako „ksenofobię i endogeniczność kultury, której niezbywalnym elementem były rozmaite faktoryzacyjne formy antysemityzmu, będące źródłem eksterminacyjnych postaw wobec tych, których dotyczyły”²⁸. Czy w godzinie próby chłopskość oparła się deprawacji? Jak sprawdziły się wówczas wypracowane przez nią w wielowiekowym odosobnieniu „wyobrażenia zła i dobra, kary i nagrody” (KKCh, s. 317)? Burszta odpowiada wprost: „zwarty system światopoglądowy, za jaki zawsze uchodziło środowisko wiejskie, rozpadł się w sytuacji, kiedy do głosu doszły chciwość, zawiść, nienawiść rasowa”²⁹. Podkreśla też słusznie, że częścią „kresu kultury chłopskiej” jest zniknięcie kultury żydowskiej³⁰. Mityczna narracja o synach i córkach ziemi kierujących się autonomiczną etyką wymazuje kwestie chorobliwego wyczulenienia na obcość, patrzenia „przednowoczesnym okiem” na cierpienie Żydów i problematykę wiejskich „postronnych” Zagłady³¹. Wątek żydowski pozostaje niemal zupełnie nieobecny w dziełach najważniejszych twórców nurtu chłopskiego (z wyjątkiem Tadeusza Nowaka); jeśli Żydzi pojawiają się w tej prozie – jak choćby w *Traktacie o łuskaniu fasoli* – to wyłącznie jako „oswojeni obcy”, element lokalnego kolorytu

²⁶ T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, przeł. A. Górny, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 2012, s. 42.

²⁷ *Ibidem*, s. 44. Notabene wydaje się to zgodne z podstawowymi intuicjami Henryka Berezy, przedstawiającego kulturę chłopską jako trwającą pomimo burz dziejowych „na prawach rezerwatu sił kulturotwórczych w stanie niemal odwiecznej pierwotności”. H. Bereza, *Związki naturalne. Szkice literackie*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1978, s. 10. Na temat wewnętrznych sprzeczności tej koncepcji zob. A. Skrendo, „Nocny złodziej jabłek” – Henryk Bereza i nurt chłopski w prozie polskiej [w:] *Chłopska (nie)pamięć...*, s. 315–320.

²⁸ W. Burszta, *Polska – chłopci – trwanie*, s. 240.

²⁹ *Ibidem*, s. 241.

³⁰ *Ibidem*, s. 242.

³¹ A. Szczepan, *Świadek/ postronny* [w:] *Nie-miejsca pamięci. Elementarz*, red. K. Jarzyńska, M. Kobielska, J. Muchowski, R. Sendyka, A. Szczepan, Kraków 2017, s. 34–36.

przedwojennej wsi³². *Kres kultury chłopskiej* stanowi dyskursywną manifestację tego pominięcia; legenda o tysiącu lat samotności chłopów na ziemiach polskich czyni żydowskich mieszkańców wsi niewidzialnymi, anihiluje wieki współistnienia, wreszcie blokuje myślenie o Zagładzie, a zwłaszcza o tym, co działo się na jej „obrzeżach”³³.

W omawianym eseju kultura chłopska przedstawiana jest jako ahisteryczna jeszcze z jednego powodu: ma stanowić gwarancję istnienia narodowej wspólnoty. To mocno karkołomna konstrukcja myślowa. Stwierdzenie, jakoby „chłopi nie uczestniczyli w historii” (KKCh, s. 315), zostaje powiązane z późnym nabywaniem przez nich świadomości narodowej. Chłopi nie występują na scenie dziejów, a zdarzenia historyczne traktują jako „dopust boży” (KKCh, s. 315). Kultura chłopska istnieje poza *histoire événementielle* – „czasem krótkim”, będącym, jak powiada Fernand Braudel, „najbardziej kapryśną i najbardziej mylącą z form trwania” – w domenie *longue durée* („długiego trwania”), czyli „czasu w trybie zwolnionym, niemal na granicy ruchu”³⁴. Właśnie dzięki temu owa kultura może się stać ostoją polskości:

W dużej mierze to dzięki chłopom Polska przetrwała. Dzięki ich przywiązaniu do ziemi, do języka, do wiary. Na tych trzech bowiem fundamentach zasadzało się chłopskie trwanie tu i zawsze, z dziada pradziada, niezależnie od tego, czy Polska była matką czy macochą, czy w ogóle była. I niezależnie od tego, co się o niej wiedziało i co się do niej czuło (KKCh, s. 315).

Myśliwski nie tylko mitologizuje i idealizuje chłopskość, lecz także uznaje ją za źródło tożsamości narodowej. W ten sposób domniemane miejsce pochówku staje się miejscem przechowywania utraconej samowiedzy. Najciekawsze, że tożsamość ta ma charakter mimowolny, niezależny od zbiorowej autoidentyfikacji. W ten sposób pisarz – jak zauważa Burszta – „stawia tezę, że nieświadomość jest jakimś swoistym rodzajem «wyższej» świadomości narodowej, bo nie jest podatna na agitację, ideologiczne wybory”³⁵. Wspólnota „ziemi, języka i wiary” okazuje się zatem endemiczna, nierefleksyjna i odruchowa, chłop jest zaś jej nosicielem niezależnie od tego, czy w ogóle uważa się za Polaka. Ten przemocowy gest wymazuje fenomeny wieloetniczności, wielowyznaniowości i różnojęzyczności, każe zapomnieć o (dobrowolnej lub

³² K. Koprowska, *Postronni? Zagłada w relacjach chłopskich świadków*, Kraków: TAiWPN Universitas 2018, s. 171. Tezę tę niuansuje nieco badaczka, która odnajduje w *Widnokregu* „skromny, poboczny wątek żydowski”. Zob. K. Wawer, *Drugi plan. Twórczość Wiesława Myśliwskiego w perspektywie postkolonialnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2018, s. 125–128 (cytat ze s. 126).

³³ Nawiązuję tu oczywiście do podtytułu książki Jana Tomasza Grossa: *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach Zagłady Żydów*, Kraków: Znak 2011.

³⁴ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* [w:] *idem, Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa: Czytelnik 1999. Cytaty pochodzą z s. 51 i 58.

³⁵ W. Burszta, *Polska – chłopi – trwanie*, s. 207.

wymuszonej) mobilności, unieważnia procesy hybrydyzacji oraz wszystkie identyfikacje polityczne i ideowe, które pozwalały wymknąć się figurze odwiecznego „losu”.

Cztery pogrzeby

Funeralny dyskurs Myśliwskiego przedstawia poczworną śmierć kultury chłopskiej. Zaczynając od fenomenów bazowych, należałoby najpierw wymienić przemiany gospodarcze i związane z nimi przekształcenia sfery produkcyjnej: działalność rolnicza i hodowlana traci monopol na rzecz innych form pracy, „kultura biedy i izolacji” ustępuje przed niesionym przez postęp cywilizacyjny „podniesieniem poziomu życia i pracy oraz otwarciem na świat” (KKCh, s. 320). Między innymi z tych przekształceń (choć niewyłącznie – równie przemożny wydaje się czynnik polityczny) wynika druga metamorfoza prowadząca do zaniku kultury chłopskiej, którą należałoby umiejscowić w sferze społecznej: chodzi o migracje za chlebem początku XX wieku i migracje do miast trwające całe stulecie, a wzmagające się w okresie powojennym. Pisarz ujmuje ten proces w perspektywicznym skrócie:

Pierwsza wojna światowa. Druga. Okupacja. Czas PRL-u, reforma rolna, a następnie nieudana na ogół, lecz jakże kosztowna dla wsi próba kolektywizacji. Wyjazdy wielu rodzin chłopskich na tzw. Ziemie Odzyskane, a jednocześnie repatriacja rzesz chłopskich zza Buga. Masowa ucieczka młodzieży wiejskiej do miast, fabryk, kopalń, do szkół (KKCh, s. 320).

Dziejowe katastrofy i migracje wymuszone biedą, wojną lub industrializacją, skutkujące drenażem ludności wiejskiej, układają się w sekwencję, którą wieńczy historyczny koniec samodzielnego gospodarstwa rolnego (przypięczętowany wejściem Polski do Unii Europejskiej w 2004 roku). W tym ujęciu kluczowe fenomeny „prześnionej rewolucji”, czyli złamanie dominacji ziemiaństwa, „przeoranie stosunków społecznych” doby rewolucji agrarnej, spłaszczenie stratyfikacji socjalnej oraz otworenie ścieżek awansu³⁶, to figury dokonującego się przeznaczenia.

Kolejna część tej mowy pogrzebowej dotyczy szeroko pojętej kultury. Podczas gdy wielu badaczy diagnozuje trwanie kultury chłopskiej pomimo zaniku specyficznego świata życia³⁷, Myśliwski konsekwentnie snuje opowieść o katastrofie:

³⁶ A. Leder, *op.cit.*, s. 143.

³⁷ „Choć świat kultury chłopskiej prawie zniknął, rozsypał się też wzór – opartej na solidarności z życiem – swoistej niegdyś u chłopów kultury społecznej, to kultura ludowa pozostaje nadal wyrazista jako kultura symboliczna”. R. Sulima, *Mity polskie i mity ludowe* [w:] *idem, Głosy tradycji*, Warszawa: DiG 1991, s. 102.

Wszystko to wywołało poważny ruch tektoniczny o niespotykanej dotąd sile, zachwiało poczuciem trwałości, które chłop czerpał ze związku z ziemią, zatrzęsło wsią w posiadach, modelem jej bytu, imponderabiliami jej kultury. Otworło szerokie wrota na cywilizacyjny i kulturowy import (KKCh, s. 320).

Symbolem tych transformacji pozostaje telewizor, z pozoru czynnik demokracji i emancypacji, a w istocie koń trojański współczesnego świata, wprowadzony do chłopskiej izby, w której dotąd królowały obrządki i „sąsiedzkie posiadły”:

Telewizor odesłał wszystkich do ich własnych domów, uzależnił od dyspozytorni jednej zunifikowanej wyobraźni, a związku międzyludzkie ograniczył do praktycznie koniecznych. I w ogóle ubezwłasnowolnił wieś w jej twórczych pragnieniach i potrzebach. Zawstydził surową kulturę chłopów swoim blichtrzem, swoją pychą, tandetną wizją świata i pretensjonalną nowomową (KKCh, s. 321).

Rozwijając wypowiedź w tym tonie, pisarz kontynuuje bogatą tradycję antymiejskich oracji³⁸, w których na przeciwstawienie miasta i wsi nakłada się wiele nacechowanych aksjologicznie opozycji (cudzoziemskie/swojskie, sztuczne/autentyczne, fałszywe/prawdziwe, powierzchowne/głębokie, materialistyczne/duchowe itd.). O tym, że możliwe jest bardziej zniuansowane ujęcie, przekonują nas wypowiedzi etnografów badających formy różnicowania się kultur chłopskich w drugiej połowie XX wieku³⁹. Uważne przyjrzenie się formom kulturowego metysażu powinno skłaniać do refleksji, iż mamy

³⁸ J. Jedlicki, *Proces przeciwko miastu* [w:] *idem, Świat zwyrodniał. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2000, s. 90 i nast.; E. Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków: TAIWPN Universitas 2003, s. 41–64.

³⁹ Anna Kutrzeba-Pojnarowa w ten sposób opisuje przemiany wsi w latach 60. i 70. XX wieku: „Kultura chłopska już dawno przestała stanowić układ prosty i łatwo czytelny przy odtwarzaniu układów pierwotnych. Zanikają najważniejsze cechy wyróżniające kulturę ludową w jej opozycji do kultury elitarnej: duża stabilność, odporność na zmiany, związek z tradycją, wąski zasięg oddziaływania bezpośrednich źródeł i czynników jej inspiracji oraz rola autorytetów własnych i zewnętrznych (osobowych i instytucjonalnych – dawny dwór i kościół, ludzie starzy itp.). Na zmiany kultury wpływają coraz silniejsze bezpośrednio i pośrednio (przez pismo i środki audiowizualne) powiązania mieszkańców wsi z szerszym niż dotąd zapleczem społecznym przez pracę, rozrywkę, gospodarkę, życie polityczne i społeczne. Przekształca się sama wieś i jej krajobraz, a także struktura społeczna i zawodowa. Nieostry staje się podział zawodów między miastem a wsią. Gospodarka chłopska zmienia swe miejsce w strukturze gospodarczej kraju, a równocześnie unowocześnia się, specjalizuje, intensyfikuje. [...] Dawne podziały regionalne znajdujące odbicie w różnicach kultury – zarówno pod względem poziomym, jak i cech formalnych – są mniej wyraźne”. *Eadem, Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1977, s. 292–293; cyt. za: W. Burszta, *Etnografia ludowości* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, s. 108–109.

do czynienia raczej z „kresem dotychczasowej rzeczywistości przedmiotowej w postaci «czystego» modelu ludowości znajdującego w obrębie kultury wsi”⁴⁰ aniżeli z kresem samej kultury chłopskiej.

Czwarty akcent pogrzebowy wiąże się z zanikiem zmysłu metafizycznego; wybrzmiewa tutaj ton katastrofizmu kulturowego, którego najmocniejszą ekspresją był *Bunt mas* José Ortegi y Gasset. Zniszczenie specyficznego światoodczucia, tradycyjnych sposobów bycia i myślenia, chłopskiej mowy i muzyki to uwertura postępującej homogenizacji: „Chłopskim światem zawałdął standard taki sam jak wszędzie, taki sam konsumpcjonizm i aspiracje wyłącznie materialne. Degradacja duchowa wsi jest widoczna gołym okiem, i to na wszystkich planach” (KKCh, s. 321). Zaprzepaszczeniu podlega nieobjęta „przestrzeń metafizyczna chłopskiej kultury”, zawierająca „niezwykle bogactwo zadośćuczynień i pocieszeń”, gwarantująca doświadczenie „egzystencjalnej pełni” (KKCh, s. 317).

W tym miejscu kultura chłopska okazuje się nie tylko domeną konserwacji wartości narodowych, ale także miejscem przechowywania utraconego uniwersalizmu; oferuje nam „nie stanowe, lecz w najpełniejszym tego słowa znaczeniu człowiecze dziedzictwo” (KKCh, s. 323). Myśliwski organizuje jej aksjologię wokół triady słowo – pamięć – wyobraźnia, której kolejne człony oznaczają odpowiednio: stwórczą moc języka, zachowującego kontakt z Logosem (chłop „przypominał pod tym względem prawdziwego poetę”, KKCh, s. 322); bezpośrednią transmisję wiedzy i wzorów kultury, która „ukorzeniła człowieka, potwierdziła jego miejsce na ziemi” (KKCh, s. 322); potęgę fantazji zrośniętej z bytem, będącej „panaceum na wszystkie niedostatki” (KKCh, s. 322), budującej continuum pomiędzy światem doczesnym a zaświatami. Konsekwencjami takiego systemu kulturowego miałyby być społeczna rola magii oraz naturalna sprawiedliwość obywająca się bez jakiegokolwiek jurysdykcji („Wolność i sprawiedliwość zapewniały przypowieści i baśnie. Przed nieszczęściami chroniły zaklęcia i zamawiania”, KKCh, s. 323). Owa mityczna prascena stanowi miejsce ujawnienia się nie tyle swoistych wartości jakiejś konkretnej kultury, co uniwersalnych inwariantów kultury jako takiej. Tutaj rodzi się pytanie o strategiczny charakterze: jaką postawę przyjąć w sytuacji kresu kultury chłopskiej, który stanowi zagrożenie zarówno dla tożsamości wspólnotowej (narodowej), jak i dla „ogólnoludzkich”⁴¹ walorów kultury?

⁴⁰ *Ibidem*, s. 109.

⁴¹ „Ja zawsze widziałem kulturę chłopską w jej uniwersalnym wymiarze – mówi Myśliwski gdzie indziej – bliskie mi jest to, co w niej ogólnoludzkie, a nie folklor, obyczajowość, zewnętrżność”; cyt. za: K. Masłoń, *Miłość nie jest nam dana*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2005, s. 25. Wtórują mu literaturoznawcy podkreślający, że pisarz rozpatruje chłopskie tematy nieodmiennie „od strony uniwersalnego znaczenia”, a nawet, że „stworzył swoistą Biblię, w której posługuje się kodem uniwersalnym”. Zob. kolejno: P. Biłos, *Powieściowe światy Wiesława Myśliwskiego*, Kraków: Znak 2017, s. 10; S. Żak,

Mencwel, kontynuując refleksję pisarza, próbuje osłabić funeralny ton eseju i kreśli wizję swoistego życia po życiu chłopskiej kultury tradycyjnej, która, przekroczywszy „dziejowy próg”, stanie się powszechna, przez co jej „wartości pierwotne” – pośród nich „swobodnie obrana, twórczo inicjowana, odpowiedzialnie dokonywana”⁴² praca i współpraca – osiągną „humanistyczną uniwersalność”⁴³. Autor *Nagiego sadu* wybiera inną taktykę: dopełnia obowiązków pogrzebowych po to, aby obwieścić przejście kultury chłopskiej do „sfery już tylko tęsknoty i sztuki” (KKCh, s. 323) oraz uczynić siebie samego spadkobiercą owego dziedzictwa.

Oto kolejny paradoks: rozprawiając się na wstępie z inteligenckimi uproszczeniami i przekłamaniami, pisarz sam proponuje daleko posuniętą mistyfikację. Wprawia w ruch koncepty pierwotności, które służą do konstruowania wizji utraconej prakultury bytu, oferującej niezmediatyzowany kontakt z przyrodą, magiczny obraz świata jako domu, „naturalne” instytucje społeczne, integrację istoty ludzkiej z jej popędom naturą oraz „dziecięcą”⁴⁴ witalność sztuki. Mityczny wiek złoty okazuje się co prawda bezpowrotnie utracony, niemniej jego elementy mogą zostać odzyskane i utrwalone w obrębie zdegradowanej współczesności. Ten schemat, żywotny w latach 90. ubiegłego wieku⁴⁵, gwarantuje specjalne miejsce literaturze jako domenie słowa, wyobraźni i pamięci, zupełnie wyjątkową rolę przyznaje tym twórcom, którzy przejmują funkcję chłopskich bajarzy, owych „narratorów o niepospolitych, surrealistycznych wyobraźniach” (KKCh, s. 321). Nie trzeba chyba dodawać, kogo Myśliwski obsadza w tej roli; esej o kresie kultury chłopskiej to w istocie manifest twórcy prezentującego się jako kustosz wartości wspólnotowych i strażnik progów, za którym to, co umarłe, stanie się na powrót żywe, a lokalne przekształci w powszechne. Nie znaczy to bynajmniej, że dzieła Myśliwskiego są realizacją tego programu – wszak pisarz ukazuje społeczne przemieszczenia, uporczywie konfrontuje bohaterów ze światem obcych wzorców i form, wpisuje pragnienie zmiany i marzenie o inności w chłopską kulturę,

Mit kultury chłopskiej [w:] *O twórczości Wiesława Myśliwskiego. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Paławski, A. Dąbrowski, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego 2012, s. 29.

⁴² A. Mencwel, *Toast na prog*, s. 297.

⁴³ *Ibidem*, s. 295.

⁴⁴ „Instynktowne, najpierwotniejsze popędy – pisał w latach 40. Ksawery Piwocki – rządzą nie tylko życiem, lecz także sztuką dziecięcą, pierwotną i ludową”. K. Piwocki, *Pojęcie sztuki ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1947, nr 1/2; cyt. za: J. Kordjak, *Polska – kraj folkloru?* [w:] *Polska – kraj folkloru?* red. J. Kordjak, Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuk 2020, s. 14.

⁴⁵ Choćby w *Opowieściach galicyjskich Stasiuka*, w których kultura beskidzkich chłopów – niezmienna, oporna wobec indoktrynacji – zawiera starszą i uświęconą strukturę, oferuje poddanie rytmom natury, zawierzenie instynktom i udział w metafizyce. Zob. M. Całbecki, *W poszukiwaniu straconej wsi. Wątki rustykalne w wybranych tekstach Andrzeja Stasiuka*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2016, nr 9, s. 173–187.

obrazuje nowoczesność w ujęciu bezalternatywnym⁴⁶, eksploruje różne formy nietożsamości⁴⁷. W *Kresie...* wykonuje jednak inną pracę: konstruuje mocną antynomię tradycji i nowoczesności – opatrzoną czytelnymi znakami wartości, blokującą myślenie różnicujące i krytyczne – oraz formułuje niezwykle zachowawczy projekt literacki.

Na wsi wesele

Tymczasem w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku kultura chłopska obudziła się z letargu i ożyła z dala od mitycznej prasceny w nieoczywistej i dla wielu trudnej do zaakceptowania postaci⁴⁸. Już badanie gustów muzycznych Polaków TNS OBOP z 1996 roku nie pozostawiało wątpliwości: disco polo uplasowało się na szczycie rankingu w skali ogólnonarodowej, a na terenach wiejskich uzyskało bezapelacyjną dominację⁴⁹. Fakt ten wzbudził paniczne reakcje wśród prawodawców kultury narodowej, czego najlepiej dowodzi dyskusja w 1996 roku na łamach „Tygodnika Powszechnego”, w której dominowały dramatyczne wizje „końca kultury”, ustępującej przed zalewem „narodowego bezguścia”⁵⁰. Tadeusz Sobolewski przeciwstawiał przenikniętą duchem utopii twórczość doby PRL-u współczesnemu kiczowi: „Zewsząd czyha disco polo. Disco polo wchodzi na miejsce opuszczone przez sztukę”⁵¹. Naiwna postawa wobec współczesnej kiczosfery skutkowałą syndromem obłączonej twierdzy oraz nawoływaniem do wzniosłej izolacji i ignorowania kultury popularnej, czyli – by przywołać metaforę Czesława Miłosza – do życia na wyspach jako koniecznej „obrony

⁴⁶ P. Czapliński, *O twórczości Wiesława Myślińskiego* [w:] *O twórczości Wiesława Myślińskiego (w osiemdziesiątą rocznicę urodzin)*, s. 156–163.

⁴⁷ „Myśliwski schodzi po medytacyjnych stopniach poznania w stronę nietożsamości” – pisze o późnych utworach (*Traktat o luskaniu fasoli, Ostatnie rozdanie, Ucho igielne*) Tomasz Bocheński. Zob. *idem, Improwizacja w literaturze polskiej XX wieku*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2022, s. 23.

⁴⁸ Pomijam w tym miejscu wiele procesów istotnych dla ostatniej dekady XX wieku, takich jak rozwój agroturystyki i kreacja folkloryzmu turystycznego, odkrywanie minionej wielokulturowości, rozkwit regionalizmu, idea i estetyka „małych ojczyzn”. Zob. też: T. Smolińska, *Folklorizm i problemy folklorystyki* [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 1995; M. Drzewiecki, *Agroturystyka współczesna w Polsce*, Gdańsk: WSTiH 2009; *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*, red. M. Trojan, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 2003.

⁴⁹ M. Borys, *Polski bajer: Disco polo i lata 90*, Warszawa: W.A.B. 2019, s. 105–106.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 8.

⁵¹ T. Sobolewski, *Pusta plaża (Nowy wspaniały świat disco polo)*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 31, s. 5; cyt. za: M. Borys, *op.cit.*, s. 75. Trzeba zaznaczyć, że w debacie pojawiały się też głosy polemiczne, przynoszące uwagi o anachroniczności podziału na kulturę wysoką i niską, o pozycji klasowej krytyka oraz niesłabnącym marzeniu intelektualistów, by sprawować rząd dusz.

autonomii przed mass mediami”⁵². W komentarzach tych łączyło się kilka różnych wątków – zmierzch tradycyjnej kultury ludowej pochłanianej przez przemysł rozrywkowy, koniec przywódczej roli elit, śmierć kultury wysokiej i uwiąd duchowości – a katastroficzne wizje zniechęcały do uważnego, wolnego od uprzedzeń przyjrzenia się zjawisku nowej mody muzycznej.

Tymczasem disco polo rozwijało się dynamicznie, niezależnie od funeralnej aury komentarzy, na przekór krytyce i próbom ironiczno-paternalistycznego zawłaszczenia przez mainstream⁵³. Przypominało to rodzaj ludowego święta, które nie miało żadnego związku z właściwym kulturze polskiej „chronotopem wesela”⁵⁴: nie było życzeniową wizją bratania się wszystkich stanów, lecz afirmacją klasowej suwerenności i manifestacją wyzwolenia spod narzucanych form kulturowej dystynkcji. Nieraz oczywiście kwestionowano ludowe korzenie tej muzyki, a nawet stwierdzano, że jej rozkwit oznacza „ostateczny kres kultury chłopskiej”⁵⁵. Niemniej trudno zaprzeczyć, że disco polo wywodzi się z przedwojennej kultury brukowej oraz z wiejskich praktyk muzykowania podczas uroczystości o charakterze lokalno-rodzinnym. Nowe instrumentarium (syntezatory) i niewątpliwe wpływy muzyki tanecznej (italo disco, disco dance) nie zmieniają tej genezy⁵⁶, a skłaniają jedynie do tego, by postrzegać disco polo jako przetworzoną tradycję ludowych przyśpiewek i piosenek biesiadnych, a zarazem element kulturowego metysażu doby późnej nowoczesności.

Spontanicznie rozwijająca się branża piosenki prostej, dosadnej, frywolnej, skoncentrowanej na małych radościach życia budziła tak wielkie emocje dlatego, że uderzała w wyobrażenia o systemie kultury i ambicje zarządzania nim. Disco polo urągało obrońcom sztuki wysokiej, rozbijało wysiłki tworzenia nowego kanonu, wymykało się purystycznym ujęciom etnograficznym, nie poddawało odgórnemu sterowaniu, opierało próbom egzotyzacji i estetyzacji, nie wpisywało w projekty o konstrukcyjnym charakterze (regionalizm, nowy lokalizm, dyskursy „małych ojczyzn” i „mateczników”). Skala reakcji, rozciągająca się od anatemy do przemilczenia, każe pytać również

⁵² C. Miłosz, *Życie na wyspach* [w:] *idem, Życie na wyspach*, Kraków: Znak 1997, s. 92.

⁵³ Symbolem tego nieudanego przedsięwzięcia jest Gala Piosenki Popularnej i Chodnikowej z 1992 roku: przejście stylu muzycznego w parodystycznym *Mydelku Fa* oraz kontrprzechwycenie kempowego utworu przez szeroką publiczność. „Grupa dominująca (w tym wypadku reprezentująca władzę Stołeczna Estrada) poniosła klęskę w zetknięciu z podporządkowaną grupą miłośników muzyki chodnikowej. *Mydelko Fa* zostało przechwycone przez grupę podporządkowaną, która uczyniła zeń symbol własnego oręża”. W. Filar, *Fenomen muzyki disco polo w kontekście polskiej kultury popularnej lat 90.*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39), s. 114.

⁵⁴ A. Mencwel, *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Warszawa: Czytelnik 1997, s. 26–27.

⁵⁵ R. Sulima, *Kultura ludowa i polskie kompleksy* [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?*, s. 114.

⁵⁶ W. Filar, *op.cit.*, s. 103–105; Z. Woźniak, *Fenomen disco polo i jego miejsce w polskiej kulturze masowej lat dziewięćdziesiątych*, „Etnografia Polska” 1998, t. 42, s. 187.

ospołeczne źródła tego odrzucenia. Przemysław Witkowski w kłąt wierzuczonej na disco polo dostrzega „niesmak względem własnych korzeni, wstyd z powodu wiejskich i małomiasteczkowych przodków [...], próbę ukrycia niepiśmiennego pradziadka”⁵⁷. To kolejna odsłona uskuteczniającej przez elity patologizacji ludu – która ma swoje tradycje i nowe warianty (w latach 90. odium bezguścia krzyżuje się z zarzutem roszczeniowości) – oraz przejaw niezdolności do skonfrontowania z kulturą „społeczeństwa zerwanych więzi”⁵⁸. Tę klasową interpretację zdaje się wzmacniać fakt, że po disco polo, jako ekspresję warstw ludowych, bardzo szybko sięgnęła polityka (kampania prezydencka Aleksandra Kwaśniewskiego), a następnie zagospodarowały ją tak zwane media narodowe (wykorzystując już uprzedzenia będące konsekwencją inteligenckiej deprecjacji⁵⁹).

Oczywiście Myśliwski nie poświęca uwagi temu zjawisku – prawdopodobnie sytuuje się ono poza polem jego zainteresowania. Przywołuję disco polo jako przynależący do tej samej co omawiany esej epoki fenomen hybrydyczny (tradycyjno-nowoczesny), by zwrócić uwagę na inne potencjalne ujęcia tematu. Można wszak uznać chłopskość za wariant „ludowości” wszystkich epok, będącej latentnym stanem kultury rozsadzającej separację swoich obiegów oraz hierarchię sztuk. Wówczas wypada uznać, że właściwy kulturze jarmarcznej, zabawowej i karnawałowej śmiech – o którym pisał Michaił Bachtin – tworzący względem sfery oficjalnej „drugi świat i drugie życie”, ma charakter „powszechnie ludowy”⁶⁰: trwa jako potencjalność każdej praktyki społecznej i kulturowej. Zdefiniowanie chłopskości (jako odmiany ludowości) w formie pierwiastkowej pozwala dostrzec „ludowy kształt człowieka” – jak rzecz nazywa Józef Burszta – czyli „immanentne pokłady osobowościowe tkwiące głęboko w tradycji”, „swoiście «ludowe» myślenie o właściwościach na poły mitologicznych”⁶¹. Można zwrócić uwagę – na przekór autorowi *Widnokregu* – na niesamodzielny i dogłębnie polemiczny charakter kultury chłopskiej, która rozwija się w nieustannym dialogu z tą oficjalną i w tym sensie jest „kulturą częściową” albo nawet „subkulturą”⁶². Można wreszcie zająć się wypracowywaniem jak najbardziej zniuansowanego ujęcia – wewnątrz pozornie jednolitej kultury odkryjemy wówczas różnorodne ingredencje w stanie przemieszania: archaiczne „skamieliny”, archaizmy przestarzałe (o ograniczonym zakresie użycia), elementy skansenowe (prezentowane na

⁵⁷ P. Witkowski, *Historia pewnej pogardy*, <http://archiwum.ha.art.pl/projekty/felietony/2923-przemyslaw-witkowski-historia-pewnej-pogardy> [dostęp: 30.01.2023].

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ M. Borys, *op.cit.*, s. 95–98.

⁶⁰ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabalais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniewie, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1975, s. 61–70.

⁶¹ J. Burszta, *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1985, s. 332.

⁶² *Ibidem*, s. 327.

zamówienie), tradycję zmodernizowaną, kontynuacje i składniki nowe, a także wtórnie zaadaptowane komponenty typu folklorystycznego⁶³. W samym disco polo dostrzeżemy zaś działanie selektywnej adaptacji (wzorów rodzimych i zachodnich) oraz hybrydyzacji (koadaptacja kultur lub transkulturowość, interferencja pomiędzy lokalnością i narodowością a uniwersalizmem kultury konsumpcyjnej)⁶⁴. Jeśli uwolnimy się od skłonności do puryfikacji i poczucia kulturowej misji, możemy uznać biesiadne, weselne i dyskotekowe piosenki tego nurtu za najważniejsze zjawisko kultury chłopskiej na przełomie wieków – ze świadomością, że ta ostatnia objawia się w formie zmaconej (dalekiej od etnograficznej czystości) i z zastrzeżeniem, że reaktywacji podlegają tylko niektóre elementy tradycji (z pewnością nie wyobraźnia i metafizyka).

Należy dodać, że Myśliwski wpisuje się swoim esejem w pluralistyczny pejzaż praktyk kulturowych w postchłopskim społeczeństwie. W momencie publikacji tekstu kultura chłopska nie stanowi już „kompletnego sposobu istnienia człowieka”, lecz „specyficzny rezerwuuar dystynkcji”⁶⁵, czyli kryteriów różnicujących pod względem stylowo-życiowym czy estetycznym. Pisarz wybiera z niego te, które służą jego własnej autokreacji i autokonsekracji. Wsłuchując się w jego mowę pogrzebową, warto jednak pamiętać, że tuż za ogrodzeniem cmentarza, we wsi, trwa zabawa.

Bibliografia

- Adamowski J., *Współczesne funkcje kultury tradycyjnej* [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. J. Fereński, A. Gomółka, K. Moraczewski, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2017.
- Bachtin M., *Twórczość Franciszka Rabalais 'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1975.
- Bereza H., *Związki naturalne. Szkice literackie*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1978.
- Biłos P., *Powieściowe światy Wiesława Myśliwskiego*, Kraków: Znak 2017.

⁶³ J. Adamowski, *Współczesne funkcje kultury tradycyjnej* [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. J. Fereński, A. Gomółka, K. Moraczewski, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2017, s. 297–304.

⁶⁴ A. Roguska, *Czy komuś we współczesnej Polsce potrzebna jest kultura ludowa?* [w:] *Uniwersalizm i tradycja w kulturze. Aktualność kultury ludowej*, cz. 3, red. A. Roguska, M. Daniellak-Chomać, Siedlce: Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego UPH 2015, s. 31–32. Podobnie rzecz ujmuję Piotr Kowalski, który pisze, że „kultura ludowa jest przedmiotem zainteresowania i kreacji”, choć wielu badaczy i artystów nie chce tego zaaprobować, „tak jakby swoją nostalgią chcieli zakonserwować to, co dla nich piękne, głębokie i mądre”. P. Kowalski, *O kulturze ludowej i o tym, co się z nią robi. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji* [w:] *idem, Popkultura i humaniści*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004, s. 147–148.

⁶⁵ B. Fatyga, *Kultura ludowa: z ludem czy bez ludu?* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, s. 185.

- Bocheński T., *Improwizacja w literaturze polskiej XX wieku*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2022.
- Borys M., *Polski bajer. Disco polo i lata 90.*, Warszawa: W.A.B. 2019.
- Braudel F., *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* [w:] *idem, Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa: Czytelnik 1999.
- Brzezińska A.W., *Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna a działania praktyczne* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych 2014.
- Buchowski M., *Widmo orientalizmu w Europie*, „Recykling Idei” 2008, nr 10.
- Burszta J., *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1985.
- Burszta W., *Etnografia ludowości* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych 2014.
- Burszta W., *Polska – chłopci – trwanie* [w:] *idem, Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry 2013.
- Całbecki M., *W poszukiwaniu straconej wsi. Wątki rustykalne w wybranych tekstach Andrzeja Stasiuka*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2016, nr 9.
- Czapliński P., *O twórczości Wiesława Myśliwskiego* [w:] *O twórczości Wiesława Myśliwskiego (w osiemdziesiątą rocznicę urodzin)*, red. J. Paclawski, A. Dąbrowski, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego 2012.
- Czapliński P., *Śmierć, śmierć, inne życie. Wieś w literaturze polskiej przełomu XX i XXI wieku* [w:] *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze*, red. G. Grochowski, D. Krawczyńska, G. Wołowicz, Kraków: TAIWPN Universitas 2019.
- Drzewiecki M., *Agroturystyka współczesna w Polsce*, Gdańsk: WSTiH 2009.
- Eagleton T., *Po co nam kultura?*, przeł. A. Górny, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA 2012.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1974.
- Fatyga B., *Kultura ludowa: z ludem czy bez ludu?* [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych 2014.
- Filar W., *Fenomen muzyki disco polo w kontekście polskiej kultury popularnej lat 90.*, „Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39).
- Franczak J., *Oblaskawianie świata*, „Tygodnik Powszechny” 2015, nr 25, dodatek „Conrad (1/2015): Pod prąd”.
- Grochowski G., *Kwestia chłopska* [w:] *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze*, red. G. Grochowski, D. Krawczyńska, G. Wołowicz, Kraków: TAIWPN Universitas 2019.
- Gross J.T., *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach Zagłady Żydów*, Kraków: Znak 2011.
- Hobsbawm E., *Bandyta społeczny*, przeł. M. Pospiszyl, „Praktyka Teoretyczna” 2019, nr 33.
- Ich male ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*, red. M. Trojan, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 2003.

- Jedlicki J., *Proces przeciwko miastu* [w:] *idem, Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2000.
- Koprowska K., *Postronni? Zagłada w relacjach chłopskich świadków*, Kraków: TAIWPN Universitas 2018.
- Kordjak J., *Polska – kraj folkloru?* [w:] *Polska – kraj folkloru?*, red. J. Kordjak, Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuk 2020.
- Kowalski P., *O kulturze ludowej i o tym, co się z nią robi* [w:] *idem, Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004.
- Kutrzeba-Pojnarowa A., *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1977.
- Leder A., *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014.
- Leszczyński A., *Ludowa historia Polski*, Warszawa: W.A.B. 2020.
- Mencwel A., *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Warszawa: Czytelnik 1997.
- Mencwel A., *Toast na progu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2017.
- Miłosz C., *Życie na wyspach*, Kraków: Znak 1997.
- Myśliwski W., *Kres kultury chłopskiej* [w:] *Myśl Myśliwskiego (studia i eseje)*, red. J. Olejniczak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2018.
- Piwocki K., *Pojęcie sztuki ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1947, nr 1/2.
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec: Czarne 2021.
- Rauszer M., *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Warszawa: RM 2020.
- Roguska A., *Czy komuś we współczesnej Polsce potrzebna jest kultura ludowa?* [w:] *Uniwersalizm i tradycja w kulturze. Aktualność kultury ludowej*, cz. 3, red. A. Roguska, M. Danielak-Chomać, Siedlce: Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego UPH 2015.
- Rybicka E., *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków: TAIWPN Universitas 2003.
- Sarzyński P., *Żegnaj, Konopiello* [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?*, red. S. Zagórski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1997.
- Skrendo A., „*Nocny złodziej jabłek*” – *Henryk Bereza i nurt chłopski w prozie polskiej* [w:] *Chłopska (nie) pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze*, red. G. Grochowski, D. Krawczyńska, G. Wołowiec, Kraków: TAIWPN Universitas 2019.
- Smolińska T., *Folklorizm i problemy folkloryzacji* [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 1995.
- Sobolewski T., *Pusta plaża (Nowy wspaniały świat disco polo)*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 31.
- Sulima R., *Kultura ludowa i polskie kompleksy* [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?*, red. S. Zagórski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1997.
- Sulima R., *Literatura a dialog kultur*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1982.
- Sulima R., *Mity polskie i mity ludowe* [w:] *idem, Głosy tradycji*, Warszawa: DiG 1991.
- Szczepan A., *Świadek/ postronny* [w:] *Nie-miejsca pamięci. Elementarz*, red. K. Jarczyńska, M. Kobielska, J. Muchowski, R. Sendyka, A. Szczepan, Kraków 2017.

- Świdarska-Włodarczyk U., *Szlacheckie sentymenty i resentymenty we współczesnej kulturze polskiej*, „Res Historica” 2022, nr 54.
- Walas T., *Zrozumieć swój czas. Kultura polska o komunizmie – rekoniesans*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003.
- Wawer K., *Drugi plan. Twórczość Wiesława Myśliwskiego w perspektywie postkolonialnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2018.
- Wiegandt E., *Twórczość Wiesława Myśliwskiego wobec literatury ojczyzn prywatnych [w:] O twórczości Wiesława Myśliwskiego (w siedemdziesiątą rocznicę urodzin)*, red. J. Paclawski, Kielce: Kielecki Towarzystwo Naukowe 2001.
- Witkowski P., *Historia pewnej pogardy*, <http://archiwum.ha.art.pl/projekty/felietony/2923-przemyslaw-witkowski-historia-pewnej-pogardy> [dostęp: 30.01.2023].
- Woźniak Z., *Fenomen disco polo i jego miejsce w polskiej kulturze masowej lat dwudziętych*, „Etnografia Polska” 1998, t. 42.
- Ziątek Z., *Nowy widnokrąg. (Z okazji czwartej powieści Wiesława Myśliwskiego)*, „Teksty Drugie” 1997, nr 5.
- Żak S., *Mit kultury chłopskiej [w:] O twórczości Wiesława Myśliwskiego. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. J. Paclawski, A. Dąbrowski, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego 2012.

Streszczenie

Cztery pogrzeby i wesele

Artykuł proponuje kontekstową interpretację *Kresu kultury chłopskiej* Wiesława Myśliwskiego, ze szczególnym uwzględnieniem takich kwestii, jak historyczna izolacja warstwy chłopskiej, jej narodotwórczy potencjał, idealizacja i mityzacja chłopa. Pisarz wykorzystuje elegijny dyskurs, by sformułować własny program literacki obliczony na restytucję utraconych elementów tradycyjnej kultury. Ostatnia część artykułu kontrastuje tę funeralną wizję z fenomenem disco polo, który stanowi świadectwo żywotności kultury chłopskiej, odradzającej się w formie niskiej i hybrydowej.

Słowa kluczowe: wieś, zwrot plebejski, nurt chłopski, Wiesław Myśliwski, disco polo

Summary

Four Funerals and a Wedding

The aim of the paper is to interpret Wiesław Myśliwski's *The End of Peasant Culture*, with particular emphasis on the issues such as the historical isolation of the peasantry, its nation-building potential, idealization and mythization of the peasant. The writer uses elegiac discourse to formulate his own literary program aimed at restitution of lost elements of traditional culture. The last part of the article contrasts this funeral vision with the phenomenon of disco polo, which is the proof for the vitality of peasant culture, reborn in a lowbrow and hybrid form.

Keywords: village, plebeian turn, peasant current, Wiesław Myśliwski, disco polo