


BARTŁOMIEJ GAPIŃSKI

DOI: 10.26106/25vt-2469

Uniwersytet Jagielloński, Biblioteka Jagiellońska

 <https://orcid.org/0000-0002-7285-0480>

SAMOTNOŚĆ W TRADYCYJNEJ SPOŁECZNOŚCI WIEJSKIEJ. ROZWAŻANIA NA PRZYKŁADZIE MATERIAŁÓW ETNOGRAFICZNYCH Z DRUGIEJ POŁOWY XIX I XX WIEKU

Niniejszy artykuł powstał na bazie materiałów etnograficznych pochodzących z drugiej połowy XIX i XX wieku z centralnej i południowej Polski, zebranych na wystawę *Oblicza samotności w kulturze*, zaplanowaną na 2021 rok w Bibliotece Jagiellońskiej (BJ). Ekspozycję przygotowuje Sekcja Informacji Naukowej BJ, której jestem pracownikiem, we współpracy z Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Zaprezentowane zostaną przedmioty kultury materialnej: dzieła sztuki, książki, prasa, spuścizny uczonych, zdjęcia (na przykład z szymborskich przywołówek, czyli kujawskich obrzędów wielkanocnych). Wystawa ma na celu pokazanie języka samotności i pozycji zajmowanej przez osoby samotne w wymiarze zbiorowym oraz jednostkowym, w kontekstach historycznym i współczesnym. Ukazane zostaną zarówno przejawy kultury świeckiej (na przykład anonse matrymonialne ze zbiorów prasowych BJ), jak i religijnej (wybrane zbiory kamedulskie zdeponowane w BJ), zestawione będą traumatyczne świadectwa czasu wojny z pomocami dydaktycznymi wspomagającymi działania, mające na celu zapobieganie alienacji wśród dzieci, dzieła samotnych artystów i ascetyczne praktyki sportowców.

Przedstawione w dalszej części artykułu rozważania są wynikiem przemysłów po kwerendzie przeprowadzonej przed realizacją wystawy. Kultura ludowa stanowi jeden z jej podstawowych kontekstów. Celem niniejszego artykułu jest nakreślenie znaczeń przypisanych osobom samotnym w tradycyjnej społeczności wiejskiej, dziś już minionej formacji kulturowej, oraz pokazanie jak samotność była definiowana, jak kształtował się jej dyskurs. Kwestia ta jest o tyle ważna, że do II wojny światowej główne dwa etosy, ziemiańsko-inteligencki i chłopski, zasadniczo określały zbiorowe życie Polaków.

Samotność jest to stan wynikły z podjętych czy też niepodjętych decyzji. Słusznie zauważa Georges Minois, że nie pozostawia nas ona obojętnymi, a czy jesteśmy za nią,

czy nie, zależy to od naszej osobowości, ale i od zwykłej przygodnej chwili. Samotność to bowiem kwiat, który kwitnie lub więdnie w życiu społeczno-kulturowym i pozostaje od niego uzależniony¹. Dzisiaj patrzy się na ludzi samotnych przez pryzmat mody na kulturę singli². Pewnym manifestem stała się książka autorstwa kalifornijskiego psycho-terapeuty Stephena M. Johnsona o wymownym tytule *First person singular. Living the good life alone*³, traktująca, co prawda, o tym, jak wycofać się z toksycznego związku, ale też jak znaleźć realizację w swej samotności. Pozostawanie w stanie wolnym stało się wartością pozytywną przez swoją masowość w dzisiejszym świecie. W krajach zachodnioeuropejskich (z wyjątkiem południa kontynentu) życie samotnicze wybiera blisko 30% osób do 50 roku życia⁴. Single na dobre zagościli w popkulturze, by wymienić popularne filmy i seriale z początku XXI wieku: *Ally McBeal*, *Seks w Wielkim Mieście*, *Dziennik Bridget Jones*, *Magda M*⁵. Nie mówiąc już o tym, że przestrzenią ludzi samotnych stał się Internet, na przykład w swoim ludycznym wymiarze⁶. Posiada też cyberprzestrzeń wymiar pesymistyczny: wspomniany już „historyk samotności” Minois wieszczy ponury obraz jutrzejszego świata „siedmiu miliardów samotnych ludzi podłączonych do sieci”⁷.

Do niedawna jednak sytuacja wyglądała odmiennie, samotność bowiem stanowiła swoiste tabu. Była przede wszystkim zjawiskiem społecznym, a dopiero później indywidualnym, stanowiła o niej grupa (na przykład w świecie wiejskim, miasteczkowym, chłopskim). Materiał empiryczny jest ogromny, stąd potrzeba jego ograniczenia, w przypadku niniejszego artykułu do „chłopskiej kultury tradycyjnej” (określanej tak za Kazimierzem Dobrowolskim⁸). W tym świecie zachowania społeczne były na ogół realizowane bezrefleksyjnie, mechanicznie, a stosowane ich racjonalizacje rejestrowano jako rzadkie i często wewnętrznie sprzeczne. To skłaniało mnie do odniesienia się do ustaleń poczynionych przez etnografów⁹. Kluczowym aspektem jest tutaj życie podporządkowane zawsze społeczności wiejskiej i rodzinie stanowiącej jej część. Można powiedzieć, iż w kulturach tradycyjnych, gdzie liczyła się grupa, dla samotności nie miano zrozumienia.

¹ G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenzon, Warszawa 2018, s. 13–14.

² S. Niedźwiedzka, *Moda na singla*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny” V, 2007, s. 115–130; J. Czarnicka, *Singiel i singielka o życiu w pojedynkę*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 52, 2008, nr 3, s. 153–178.

³ S.M. Johnson, *First person singular. Living the good life alone*, Filadelfia 1977. Książka została przetłumaczona na język polski: S.M. Johnson, *Dobre życie w pojedynkę*, Warszawa 1993.

⁴ A. Chwałba, *Historia powszechna 1989–2011*, Warszawa 2011, s. 63.

⁵ J. Czarnicka, dz. cyt., s. 156.

⁶ E. Czemyrs, *Portale randkowe – sposób na samotność czy zabawa?*, „Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności” VIII, 2010, nr 1–4, s. 137–150.

⁷ G. Minois, dz. cyt., s. 549.

⁸ K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna (Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski)*, „Etnografia Polska” I, 1958, s. 19–52.

⁹ Z. Libera, *Pocalunek w życiu wieśniaka*, [w:] *Poszukiwanie sensów. Lekcja z czytania kultury*, pod red. P. Kowalskiego i Z. Libery, Kraków 2006, s. 148.

W tym artykule podejmę próbę interpretacji polskiej kultury ludowej rekonstruowanej przez etnografów. Ograniczę się do grupy społecznej, jaką tworzyli ludzie stanu wolnego, czyli ci, którzy z różnych przyczyn nie zawarli sakralnego związku małżeńskiego. O innych formach bycia samotnym tylko nadmienię.

Stosowanie w tym kontekście antropologicznej strategii interpretacyjnej jest dopełnianiem języka kultury przez historycznie zmienne wypowiedzi, oscyluje między rejestrem znaczeń kulturowych a konkretnym ich użyciem. Podejście to pozostaje postulatywnym uzupełnianiem synchronii przez diachronię, dlatego nie śledzę ewolucji w czasie obrzędów czy zmienności ról społecznych. Nie podejmuję się też refleksji nad rozwarstwieniem społecznym wsi i problemem samotności wśród grup etnicznych innych niż polska (choć czasami odmienne etnicznie grupy pojawiają się wprzęgnięte w dyskurs o samotności). Zrazić może statyczna wizja obyczajowości, jednakże na jej obronę można wskazać „długie trwanie” kultury ludowej, która organicznie nie znosiła zmian. Wreszcie zastrzec można tutaj poruszanie się w sferze mitu, mającego swe odbicie w stygmatyzacji, który powtarzany w zachowaniach obrzędowych i zestereotypizowanych jest mało podatny na zmiany i stanowi remedium na „terror historii”¹⁰.

Materiałem empirycznym pod niniejsze rozważania są relacje pochodzące głównie z okresu od końca XIX wieku po lata 60. XX wieku. Większość z nich zebrana była przez etnografów w okresie Polski Ludowej i ma tę specyfikę, że informatorzy odnoszą się głównie do przełomu XIX i XX wieku. Najpóźniejsze relacje rejestrowane były przez etnologów u schyłku XX wieku (na przykład przez Andrzeja Perzanowskiego i Magdalenę Zowczak). Bohaterami tych tekstów są chłopci uchwyceni w sytuacjach codziennych i świątecznych. Zasadniczo ramy niniejszej publikacji są szersze – dotyczą też wsi schyłku doby pańszczyźnianej i powłaszczeniowej (materiał kolbergowski). Wplecione zostały też treści o proveniencji znacznie starszej, bo staropolskiej, ale tylko jako kontekst uzupełniający, porównawczy. Trudno uchwycić fenomen samotności czy wężej rozumianych staropanieństwa i starokawalerstwa w odniesieniu przestrzennym. Jednakże większość materiałów, na które się powołuję, pochodzi z Polski centralnej i południowej (według podziałów terytorialnych z XIX wieku obszary te to: Królestwo Polskie – głównie jego zachodnie i południowe tereny oraz krainy historyczne poza zaborem rosyjskim, wyróżnia się tu zwłaszcza Górny Śląsk, Kujawy inowrocławskie i zachodnią Galicję). Materiały etnograficzne dokumentują zachowania chłopów, epizodycznie w moją narrację wprzęgnięte są wzmianki o środowiskach mieszczańskich albo ziemiańskich. Pewne uogólnienia mają naturę znacznie obszerniejszą niż nakreślony kontekst historyczny (na przykład ujęcia fenomenologiczne „kobiety” według Mircei Eliadego). Artykuł powstał na podstawie wyników analiz etnologicznych, antropologicznych i historycznych materiału zastanego. Taka perspektywa badawcza jest tylko pozornie ograniczająca, gdyż w istocie dokuczliwie brakuje refleksji nad polską samotnością czy to w historiografii, czy w etnologii/antropologii kulturowej. Temat ten poruszany był marginalnie, często humorystycznie albo w konwencji popularnonaukowej.

¹⁰ M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009, s. 45.

Niewątpliwie inspiracją okazała się dla mnie książka Perzanowskiego *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*¹¹, na którą często będę się tutaj powoływał. Choć sygnalizuje ona kontekst historyczny, to w zasadniczej części koncentruje się na współczesnej kulturze. Ponadto sama struktura owej książki dotyczy w dużej mierze dyskursu szaleństwa i jest solidną dokumentacją etnograficzną (wypływa z badań terenowych w czterech regionach: wieś z okolic Bodzentyna, wieś na Roztoczu, wieś podkarpackie, wieś w okolicach Gorlic)¹².

Artykuł zawiera rozważania wokół trzech kwestii tematycznych. Najpierw interpretuję pozycję społeczną osób samotnych (zasadniczo są to relacje od schyłku XIX wieku po lata 60. XX wieku), następnie rozpatruję wybrane zrytualizowane zachowania głównie schyłku zapustów i początku Wielkiego Postu (rozważania dotyczą przełomu XIX i XX wieku; obrzędami – „węzłami semiotycznymi” są: śląski „babski comber”, „kloc” z Polski centralnej i południowej, opoczyński „przetarg dziewcząt”, kujawskie wielkanocne „przywołyvky dyngusowe”), a wreszcie w części trzeciej przyglądam się dwóm wybranym kategoriom społecznym samotników – artystom ludowym i pustelnikom – tutaj opieram się na materiałach z czasów Polski Ludowej, z terenów południowej Małopolski.

Nie ma w tym tekście wielkiej historii: polityki, kwestii ekonomicznych, kryzysów, wojen, nie ma też zmian cywilizacyjnych, rozwoju techniki, problemu migracji, zagadnienia inspiracji kulturą miejską czy masową. Analizuję społeczność tradycyjną, kulturę etnologiczną, ale świadom jestem, że moje rozważania potrzebują dopełnienia, na przykład przez żmudne prace historyczne, typowo źródłoznawcze, by uchwycić dynamikę zmian. Intrygujące jest to, jak kultura, w tak dalekim stopniu wspólnotowa (na wspólnotę nastawiona), stała się współcześnie kulturą „rodzącą samotność”¹³, czy proces ten przebiegał bezkolizyjnie, jakie zostawiał za sobą ofiary i czym był naznaczony. To niewątpliwie temat otwarty i wart szerszego podjęcia.

POZYCJA SPOŁECZNA OSÓB SAMOTNYCH

W chłopskiej kulturze tradycyjnej nie było dla samotności miejsca. Społeczna funkcja rodziny piętnowała ludzi samotnych. Społeczność wiejska, jak podkreśla Izabella Bukraba-Rylska, była przede wszystkim „federacją rodzin”¹⁴. Obowiązujący wówczas system postaw obliłował bezwzględnie do małżeństwa, o ile nie stała na przeszkodzie wada fizyczna czy psychiczna przedstawiciela młodego pokolenia¹⁵. Rodzina

¹¹ A. Perzanowski, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa 2009.

¹² Tamże, s. 93.

¹³ C. Robotycki, *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska”, t. 29, 1985, z. 1, s. 112.

¹⁴ I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, s. 141.

¹⁵ W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce. T. 1, Organizacja grupy pierwotnej*, uwagi wstępne J. Chwałasińskiego, J. Szczępańskiego, Warszawa 1976, s. 110.

stanowiła jako całość nie tylko wspólnotę krwi czy płaszczyznę relacji intymnych, lecz także była „podstawową jednostką ekonomiczną”¹⁶. Do małżeństwa nakłaniała, wręcz przymuszała, opinia publiczna, która bezwzględnie ośmieszała starych kawalerów i stare panny¹⁷. Uchylenie się od zawarcia związku małżeńskiego było społecznie piętnowane. Sam zaś sprzeciw względem woli krewniaczo-sąsiedzkiej odbierano jako destrukcję ówczesnego porządku i wiązano z ostracyzmem, utratą prestiżu, zmarginalizowaniem¹⁸. Ludzie niezamężni i nieżonaci stanowili wyłom, nie pasowali do tej rzeczywistości społecznej, mieli status „odmieńców”. Pisze Perzanowski, że bycie starą panną czy starym kawalerem wiązało się z „uprzednim napiętnowaniem, upośledzeniem czy biedą oraz z daleko idącym wykluczeniem społecznym jako konsekwencją”¹⁹. W swoim studium o dewiacji często podkreśla, że bycie w stanie wolnym wiązało się z potępieniem, wydrwiwaniem, stygmatyzowaniem napiętnowanego człowieka jako niedzisiejszego, czy wręcz określaniem go mianem „wariata”. Związki samotności z dewiacją były naówczas oczywiste. Odium stanowiło też przypisane takim ludziom szaleństwo. W kulturze chłopskiej odnoszono się ku samotnym podejrzliwie i wrogo. Tomasz Kalniuk akcentuje: „osoby nie owdowiałe, które w obrębie wsi żyły w pojedynkę, były traktowane jako osobniki gorszej kategorii, niespełna rozumu”²⁰.

W społeczności wiejskiej nie miało ugruntowania filozoficzne przeświadczenie, że życie wspólnotowe nie jest jedynym wymiarem ludzkiej egzystencji, a wbrew pozorom samotność jest warunkiem urzeczywistnienia człowieczeństwa, w niej odkrywa się własną niepowtarzalność i indywidualność²¹. Meritum postawy względem osób samotnych w społeczności tradycyjnej najlepiej ukazane zostało w klasycznym już dziele socjologii polskiej *Chłop polski w Europie i Ameryce* Williama I. Thomasa i Floriana Znanieckiego:

Życie kawalera czy panny ma zasadniczo nieustalony charakter. Samotny człowiek [...] nie może stale pozostawać z rodziną, ponieważ ta ostatnia została zorganizowana z myślą o małżeństwie wszystkich członków. Człowiek samotny nie może wykonywać normalnej zawodowej działalności – nie może uprawiać ziemi lub prowadzić małego sklepu – może być tylko albo najemnym robotnikiem mieszkającym u obcych, albo służącym. W obu przypadkach sfera jego zainteresowań jest dużo węższa niż pary małżeńskiej, a jego życie mniej ustabilizowane. Samotny człowiek nie uczestniczy w równej mierze z parami małżeńskimi w życiu gromady; nie ma wielu okazji do świadczenia wza-

¹⁶ W. D r o z d o w s k a, *Grupy rówieśnicze w Załączu Wielkim (podział, obrzędy recepcyjne, życie towarzyskie)*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna”, nr 5, 1961, s. 102.

¹⁷ A. K o w a ł s k a - L e w i c k a, *Młodzież wiejska na Podhalu w pierwszej połowie XIX w. (w świetle anonimowej relacji)*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” IX, 1967, s. 239.

¹⁸ K. O r s z u ł a k - D u d k o w s k a, *Ogłoszenia matrymonialne. Studia z pogranicza folklorystyki i antropologii kultury*, Łódź 2008, s. 119–120.

¹⁹ A. P e r z a n o w s k i, dz. cyt., s. 79.

²⁰ T. K a l n i u k, *Osobliwość pastelnicstwa w świecie kultury ludowej*, „Literatura Ludowa” 2004, nr 1, s. 18.

²¹ [J.A. K ł o c z o w s k i OP], *Wierzę Bogu, ufam człowiekowi. Rozmowy z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP*, Poznań 2015, s. 23.

jemnych usług, a jeszcze mniej do współpracy. Nie może nawet prowadzić domu, przyjmować gości, urządzać zabaw itd.²²

Ową niewystarczalność ekonomiczną, społeczną, obyczajową, nawet ludyczną poświadczają też inne źródła. Zarówno kobiety niezamężne, jak i mężczyźni bezzenni nie mogli być gospodarzami. Stara panna, jak podaje Bohdan Baranowski, charakteryzując praktyki XIX-wiecznej Polski centralnej, musiała swoich gospodarskich przywilejów zrzekać się na najbliższą rodzinę: brata, siostrę, a później zależna była od bratowej, szwagra, bratanicy, siostrzenicy i innych krewnych lub powinowatych. Rzadko kiedy gospodarowała sama, nawet gdy prawo własności dotyczyło jej bezpośrednio (odziedziczyła swe gospodarstwo), obyczaj nakazywał podporządkowanie²³. Pod tym względem można mówić o ciągłości w odniesieniu do czasów znacznie odleglejszych. Przekonanie, że ludzie stanu wolnego, jako ułomni fizycznie i zmarginalizowani, nie mogli pełnić zwyczajowych obowiązków rolnika, istniało również w okresie staropolskim²⁴.

Częstą przyczyną staropanieństwa lub rzadziej starokawalerstwa był brak środków materialnych na założenie rodziny (tym samym reprezentowanie marginesu wiejskiego). Szczególnie trudne było życie panien z dzieckiem, które z powodu biedy nie mogły wyjść za mąż (w okresie staropolskim były grupy wiejskiej biedoty, wśród której nieślubne potomstwo pojawiało się nieincydentalnie, ale w kolejnych pokoleniach²⁵).

Gospodarstwo uzależnione od rytmu natury i pracy ludzi nie mogło być powierzono osobie, która nie uczestniczy w prokreacji. Tłumaczono to – podobnym przez podobne, „magią podobieństwa” starano się zaklinać rzeczywistość. Rodzina, która „rodzi”, była naturalnie predestynowana do zarządzania jednostką ekonomiczną, jaką stanowiło gospodarstwo, które też miało obradzać. Wierzono, że stoi za nią sankcja transcendentna, a Matka Ziemia Rodzicielka poddaje się i sprzyja instytucji małżeńskiej. W tym kontekście szczególnie wyrazista jest kobieta, Eliade podkreśla, że w społecznościach rolniczych gleba zostaje do niej upodobniona. Religioznawca akcentuje też istotny tutaj związek kobiet z płodnością: „Sakralność życia płciowego, a przede wszystkim sakralność płci kobiety, wiąże się nierozzerwalnie z cudowną tajemnicą prokreacji”²⁶. W innym miejscu Eliade uzmysławia kolejną religijną oczywistość społeczności rolniczych: „kobieta dzięki swej solidarności z innymi ośrodkami kosmicznej płodności – ziemią, księżycem – zyskiwała również zdolność wpływania na urodzaj, stając się jego rozdawczynią”²⁷. Ta rzeczywistość była uporządkowana specyficznie, tworzyła wrażenie harmonii i powszechnego ładu świata opartego na wiedzy i wierze. Byt połączony był z powinno-

²² W. I. Thomas, F. Znaniecki, dz. cyt., s. 114.

²³ B. Baranowski, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969, s. 125.

²⁴ T. Wiślicz, *Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012, s. 56.

²⁵ Tamże, s. 105.

²⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 2007, s. 68.

²⁷ Tenże, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 268–269.

ścią i vice versa na zasadzie: „jest tak, jak ma być” i „ma być tak, jak jest”²⁸. Porządek bytu modelowało przeświadczenie, że Ziemia to istota czująca, to przede wszystkim matka, która rodzi, daje plony, opiekuje się człowiekiem od narodzin po grób (wydała go na świat i przyjmie po śmierci w swoje łono)²⁹. W ten światopogląd wmontowane było przekonanie, że kobieta jak Matka Ziemia powinna rodzić, jest przeznaczona do rodzenia, a wówczas zsynchronizuje się z nią przyroda, obrodzi, zaowocuje. W przeciwnym razie kobieta doświadczy nieszczęścia, a co gorsza ucierpią też postronni. Bożena Stelmachowska pisała jeszcze przed II wojną światową o przekonaniach tradycyjnej wsi:

Kobiety doznają szczególnej uwagi, gdyż one przeznaczone są dla macierzyństwa, powinny zadanie swoje wypełnić, gdyż niespełnienie aktu małżeńskiego i trwanie dobrowolne, czy niedobrowolne w stanie niezamężnym jest w przekonaniu ludu ujmą dla nich, a może być szkodliwe dla całej vegetacji³⁰.

Podkreślę, że taki stereotyp kobiety był niesłychanie trwały, przypisywano go w XIX wieku również kobietom z innych stanów. Może już nie odnoszono ich położenia do kondycji samego *Universum* (mistyki Ziemi, która modelowała określone zachowania), ale ciągle funkcjonowało przekonanie, że istotą kobiecości i jej pełnią jest macierzyństwo. Agnieszka Chlebowska, rozpatrując położenie starych panien z terenów Pomorza w XIX wieku ze środowisk ziemiańskich, podkreśla, że staropanieństwo jako nieposiadanie rodziny było w obiegowych przeświadczeniach źródłem rozgoryczenia, zawiści, zazdrości. Kobiety takie uznawano za romantycznie ckliwie, które jako niespełnione macierzyńsko reagowały emocjonalnie na ludzi i zwierzęta (niekochane chciały obdarzyć uczuciami), miały być przy tym przesadnie nieśmiałe, płacziwe, pruderyjne i melancholijne³¹. Stygmatyzacja kobiety, która nie założyła rodziny, nawet w warstwie ziemiańskiej, okazywała się dotkliwa, a dożywotni tytuł panny – *Fräulein* – był dla niej i jej bliskich (na przykład rodziców) prawdziwym źródłem frustracji³².

Życiem na wsi sterował usus prawny, religijny, kulturowy – samotni musieli być zależni. Chłopski syn dążył najpierw do samodzielności i niezależności, dlatego szybko chciał zostać gospodarzem, a potem starał się jak najdłużej gospodarować. Kazimiera Zawistowicz-Adamska podkreślała, że w tej formacji kulturowej prawo do pracy było po

²⁸ J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Lublin 1995, s. 11–12.

²⁹ J. Bartmiński, D. Niewiadomski, *Ziemia*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos 2. Ziemia, woda, podziemie*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1999, s. 17.

³⁰ B. Stelmachowska, „Podkoziółek” w obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej, Poznań 1933, s. 127.

³¹ A. Chlebowska, „Stare panny”, wdowy i rozwiedzione. *Samotne szlachcianki w Prusach w latach 1815–1914 na przykładzie prowincji Pomorze*, Szczecin 2012, s. 148.

³² Tamże, s. 150.

prostu prawem życia³³. Człowiek samotny stawał się osobą bierną, niedysponującą poważnym kapitałem rzeczywistym (włością) i społecznym (uznaniem, spełnieniem). Z tego porządku wyłamywali się tylko nieliczni. Baranowskiemu, który tę obyczajowość dokumentował, zawdzięczamy jeden ciekawy poznawczo opis „wiejskiej emancypantki”:

Znany jest przykład z okresu powłaszczeniowego z terenu Wieluńskiego, gdy kobieta sama gospodarowała na przynależnych jej morgach. Pobudowała się i uprawiała swoją ziemię przy pomocy bratańca, który był u niej za parobka. Tego rodzaju emancypacja spotkała się z wyraźną dezaprobatą wsi. Niemilosiernie więc wykpiwano przedwczesną emancypantkę. Działwa wiejska obrzucała ją wyzwiskami, a nawet oblewała wodą lub nieczystościami. Robiono jej setki figłów, np. przywiązywano w stajni konia tak, aby stał ogonem do żłobu lub wyciągano pług na dach stodoły. Mimo to dzielna kobieta nie zrażała się tego rodzaju przeciwnościami. Z pewnością jednak nie był to przykład zachęcający do naśladowania³⁴.

Szykany sprawiały swoje. Jeśli nawet nie ugięła się przed nimi silna indywidualność, to inni wiedzieli, jak mają postępować, czego nie robić. Stara panna miała być podległa rodzinie i nie rościć sobie praw do bycia gospodynią na swoim. Obowiązywał ją stan zawieszenia, tymczasowości, infantylizmu. Miała mieć oparcie w innych i od nich być zależna, a nie wybijać się na samostanowienie o sobie.

Oczywiście same relacje wewnątrzrodzinne też wpływały na odbiór staropanieństwa i starokawalerstwa. Sytuacja starych panien i kawalerów w Załęczu Wielkim (powiat wieluński) rejestrowana w latach 50. i 60. XX wieku układała się stosunkowo znośnie, kiedy żyli jeszcze ich rodzice na „wycugu”, ale z chwilą śmierci wycuźników następowało automatyczne połączenie schedy z gospodarką zamężnego brata lub siostry i wówczas ludzie stanu wolnego popadali w realną degradację. Informatorzy tak opowiadali Wandzie Drozdowskiej: „Takie do niczego dopuszczone nie są – nic nie uchowa, nic nie sprzeda, czasem ani co zjeść, ani w co się ubrać nie ma i od roboty do roboty tylko onych pędzą”³⁵. Różne znajdowano racjonalizacje, dlaczego dana osoba została samotna, na przykład: po śmierci żony ojciec chciał się powtórnie ożenić i przeznaczył córkę na opiekunkę rodzeństwa; czasami powiadano, że kobieta była chciwa (przez co odstręczała adoratorów); czasami zaś doszukiwano się w takiej choroby umysłowej. Zasadniczo jednak w Załęczu Wielkim wskazywano dwie główne dysfunkcje, które zadecydowały o losie starej panny: nieśmiałość i zbyttnia rozwiązłość³⁶. Z kolei w okolicach Hrubieszowa z pogranicza polsko-ukraińskiego u schyłku XIX wieku pisało, że stare panny popadały w swój stan przez szpetotę, złe prowadzenie się, brak posagu. Przypisywano im przy tym negatywne konotacje moralne wynikłe ze staropanień-

³³ K. Zawistowicz-Adamska, *Spoleczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1837–38*, Warszawa 1958, s. 246.

³⁴ B. Baranowski, dz. cyt., s. 125.

³⁵ W. Drozdowska, dz. cyt., s. 104.

³⁶ Tamże.

stwa: „gdy już stracą nadzieję złowienia małżonka, radzą sobie w ten sposób, że bałamuca wyrostków”³⁷.

Na ludzi samotnych spadała hańba, reprezentowali, o czym już wzmiankowałem, typ „odmieńca” i napotykali jako przedstawiciele tej kategorii społecznej na „jednolite postawy niechęci czy wrogości”³⁸, stąd wręcz panicznie starano się ustrzec przed tego typu formą potępienia. Dla panny w stosownym wieku (22, 25, 30 lat) jedyną perspektywą uniknięcia piętna staropanieństwa było poślubienie wdowca³⁹. Analogicznie małżeństwo młodej panny ze starym kawalerem było wielkim wstydem⁴⁰. Drozdowska tak referuje swoje badania w Załączu Wielkim:

Beżzenność w warunkach życia wiejskiego jest całkowicie nieusprawiedliwiona, dlatego też nie mają oni [beżzenni i niezamężne] na wsi poszanowania takiego jak gospodarze i często bywają przedmiotem drwin sąsiadów. Dziewczyna 25-27 letnia uważana jest w Załączu już za starą pannę, a kiedy skończy 30 lat, nie powiedzą o niej inaczej jak ciota. Za starego kawalera uchodzi mężczyzna około trzydziestki, po ukończeniu 35 roku życia natomiast dają mu przewisko oberkawalera⁴¹.

Pogardzano szczególnie „zdewociałymi” starymi pannami, uznawano je dość powszechnie, za „upośledzone”, co poświadczał Wincenty Witos, pisząc o wsi galicyjskiej.

Staropanieństwo było uważane za wielkie upośledzenie, a do starych panien odnoszono się z niechęcią, nazywając je pogardliwie „ciotami”. Stare panny zostawały z tych, których nikt nie chciał, bo nie miały ani majątku ani urody, z panien, które przebiebrały zanadto aż zestarzały się i osiadły na koszu, z tych, co czując powołanie inne, nie chciały wyjść za mąż. Szły one też do klasztoru, jeżeli i ojcowie zdobyli się na potrzebną gotówkę albo też spędzały czas na modlitwie i rozmyślniach, chodząc ponadto codziennie do kościoła. Niektóre cieszyły się dużym poważaniem szczególnie u gospodyń, które im też pomagały czym mogły. Z czasem „dewotki” straciły wiele na powadze i stały się przedmiotem drwin ze strony wielkiej części ludności, która twierdziła złośliwie, że wtenczas ofiarowały serce Panu Jezusowi, jak go nikt nie chciał⁴².

Trochę lepiej, podkreślał ów działacz ludowy, byli traktowani starzy kawalerowie, nawet posiadali pewien autorytet, ale w sytuacjach codziennych często go tracili, na przykład, kiedy dowiadywano się, że gotują sobie sami posiłki albo że doją krowy – wykonując tym samym czynności kobiece⁴³.

³⁷ A. Dobrowolski, *Lud hrubieszowski*, „Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie” I, 1895, s. 210.

³⁸ J. Burszta, *Spoleczności lokalne*, [w:] *Etnografia Polski. T. 1, Przemiany kultury ludowej*, pod red. M. Biernackiej [i in.], Wrocław 1976, s. 449.

³⁹ A. Perzanowski, dz. cyt., s. 78.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ W. Drozdowska, dz. cyt., s. 103.

⁴² W. Witos, *Dziela wybrane*, t. 1, *Moje wspomnienia*, cz. 1, przedm. E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1998, s. 85–86.

⁴³ Tamże, s. 86.

OBRZĘDOWE OBWAROWANIE SAMOTNOŚCI

Ze względu na obfitość materiału ograniczę się w prezentowanym wywodzie do wąskiej grupy obrzędów chłopskich pokazujących konteksty samotności (głównie z przełomu zapustów i Wielkiego Postu), pominę obrzędowość związaną z biegiem życia „od kołyski aż po grób” i treści folkloru o samotności traktujące (wszelkie wojaże imaginacyjne, opowieści mniej lub bardziej fikcyjne upoetyzowane i sfabularyzowane).

Na początku zaznaczę silną rytualizację wiejskiego życia w omawianym okresie. Obrzędy pozwalały tworzyć wspólnotę, dawały możliwość ekspresji zbiorowej i jednostkowej. Formy ceremonialne odgrywały ważniejszą rolę niż w świecie współczesnym, były uzupełnieniem, komentarzem, naddatkiem do treści zwerbalizowanych, często funkcjonowały niezależnie lub podporządkowywały sobie przekaz słowny. W kulturze tradycyjnej jest to o tyle ważne, że rejestrowano tam oszczędność słowa. Także i ono miało wówczas inny status, traktowano je jako rzeczywisty byt, nie ograniczało się ono do komunikacji, stanowiło wydarzenie⁴⁴. Roch Sulima powie, że w kulturze chłopskiej „mowa jako egzystencja dominuje wyraźnie nad mową jako świadomością”⁴⁵. W tym kontekście rytuały były po prostu głównym komentarzem (przy swoistym ascetyzmie słowa) i wyrazem życia ludzkiego w społeczności wiejskiej. Włodzimierz Pawluczuk podkreśla:

Całe życie poszczególnej osoby od narodzin po śmierć mieściło się w ramach wyznaczonych przez rytuały i obrzędy, których ostateczną legitymacją była wola Boża. Podobny sens miało życie zbiorowe związane z dorocznym kalendarzem, z rytmem przyrody i zajęć rolniczych. Do tego można dodać wiarę w los, w przeznaczenie, w skuteczność licznych rytuałów magicznych⁴⁶.

Ludźmi samotnymi na wsi tradycyjnej pogardzano także czynnie, stawali się przedmiotem drwin, żartów, ośmieszały ich pieśni i przyśpiewki ludowe. Starym pannom w Wielkim Poście mazano drzwi i klamki, zakłócano spokój, uderzając w drzwi. W sytuacjach codziennych posuwano się do takich żartów jak oblewanie nieczystościami, wodą (także w chłodnych porach roku), czyniono „figle” utrudniające prawidłowe funkcjonowanie gospodarstwa (domu, zagrody) tylko po to, by ośmieszyć w ten sposób niezamężne⁴⁷. Brutalnie i bezwstydnie postępowano z pannami na wsi podlasko-kurpiowskiej, gdzie upowszechnił się zwyczaj malowania „krocoków” – obscenicznych obrazków. Jak pisze Anna Zadrożyńska:

Do dziś na płotach okalających domy zbyt wybrednych dziewczyn w środę popielcową chłopcy malują krocoki albo mazuchy, wkładając w nie niespotykaną inwencję. Te czarną farbą lub smo-

⁴⁴ M. Z o w c z a k, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013, s. 21.

⁴⁵ R. S u l i m a, *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków 1992, s. 37.

⁴⁶ W. P a w l u c z u k, *Oblicza wiary*, Kraków 2014, s. 81.

⁴⁷ A. P e r z a n o w s k i, dz. cyt., s. 78.

łą mazane obrazki przedstawiają nieprzyzwoite części męskiego ciała, jakby szydząc z niewieściej skromności i niechęci do zmiany stanu [...]»⁴⁸

Czyniono tak, gdyż osoby niezamężne zakłócały poniekąd bieg przyrody – przyzywano wiosnę – płodną, erotyczną, tymczasem stare panny jako jałowe i nic nie robiące, by ów stan zmienić, zakłócały magię dobrego początku, hamowały rytm przyrody, kosmiczne prawa, gdzie naturalnym imperatywem było założenie rodziny. Kosmos był wręcz izomorficzny względem rodziny. Wierzono w ożywienie przyrody, personifikowano zjawiska naturalne, uznawano, że Kosmos to jeden wielki organizm cyklicznie się odnawiający⁴⁹.

Celem praktyk rytualno-magicznych było wspomaganie rewitalizacji świata, solidaryzowanie się z naturą obdarzoną świadomością, przy czym socjomorficznie ustrukturyzowaną (na wzór wiejskich relacji międzyludzkich) – bezzenni i niezamężne, jako „jałowi” nie pasowali, zaprzeczali pożądanemu rytmowi kosmicznemu i społecznemu zarazem. Oni tutaj coś psuli, podrywali porządek rzeczy, stąd nie dziwi łączenie ich z negatywnymi demonami, którym przypisywano czynienie zła.

Co ciekawe, szykan doświadczały stare panny od innych kobiet, tym razem podczas tak zwanego combra – ta żeńska zabawa kończąca zapusty, była formą wykupywania się młodych mężatek do grona „bab”. Młode żony częstowały alkoholem, a zabawie towarzyszył taniec starych kobiet na urodę Inu. W tym święcie przypadła też rola starym pannom, które również musiały częstować wódką, upokorzone przepraszały, że nie wyszły za mąż w karnawale⁵⁰. W Radomskim młode małżonki i panny we wtorek przed Wielkim Postem podczas combra były poddawane nietypowym praktykom rytualnym. Stare kobiety przebierały się za mężczyzn, a wręcz za dziadów, najbrzydziej jak tylko mogły, ukręcały bat ze słomy zakończony kamieniami i biły dziewczęta, zapędzając je do karczmy. Młodym żonom przezywanym „kozami” dogadywały przy tym: „Pójdźcie na comber, zebyście nie śmierdziały kozami i zebyście się okupili”⁵¹.

Comber najczęściej odbywał się w ostatki, czasami na jesieni po zbiorach. Nosi on miano „babskiego”, bo było to święto kobiece, prócz wkupu do grona bab, był także formą wykupu samych mężatek. Wykupowali je oczywiście mężowie lub czyniły to same schwyte. Na Górnym Śląsku ów obyczaj był szczególnie popularny w środowiskach górniczych. Pod Katowicami dramatyzowano nawet akcję do tego stopnia, że zamykano młode żony w specjalnych klatkach i stare kobiety nie odpuściły, póki od mężów nie dostały pieniędzy⁵². Celem babskiego combra było uświadomienie dziewcząt, które dopiero co weszły w stan małżeński (w sferze erotycznej, rodzinnej, zwyczajowej). Świado-

⁴⁸ A. Z a d r o ż y ń s k a, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa 2000, s. 90–91.

⁴⁹ R. T o m i c k i, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. T. 2*, pod red. M. B i e r n a c k i e j, M. F r a n k o w s k i e j, M. P a p r o c k i e j, Warszawa 1981, s. 30–33.

⁵⁰ M. W i e r u s z e w s k a, *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Belchatowskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” VIII, 1966, s. 74.

⁵¹ O. K o l b e r g, *Dzieła wszystkie*, t. 20, *Radomskie*, cz. 1, Kraków 1964, s. 95.

⁵² M. W i e r u s z e w s k a, *Obrzędy recepcyjne...*, s. 74.

mość (i jej pochodne uświadomienie) to znak życia, odniesiony silnie do płciowości – seksu się „zaznaje”, co jest tożsame z „zażyciem”⁵³. Stare kobiety przebrane za czarownice wiozły młode żony do karczmy na wózkach, łopatach, miotłach, widłach, nazywano tę podróż „jazdą czarownic”, a dzień combra (czyli na Śląsku wieczór z wtorku na Środę Popielcową) „dniem czarownic”. W karczmie było głośno, rej wodziły kobiety ubrane zwyczajnie, ale też pomazane sadzą, stylizowane na czarownice, dziadów proszalnych, zwierzęta (szczególnie niedźwiedzia i kozę), upijano się alkoholem, tańczono, śpiewano erotyczne przyśpiewki. Hałas, karczmenne przyśpiewki, kobiece piski, obsceniczne tańce, towarzysząca temu muzyka miały na celu, w tym epicentrum witalności, ustrzeżenie od żywiołów demonicznych (kojarzonych z jałowością, aseksualnością), ale też sprowokowanie w bliskiej przyszłości urodzaju (w święto kobiece dominowały właśnie kobiety symbolizujące płodność)⁵⁴. Młode mężatki były w przestrzeni chaosu, zła, diabła, z której potem powracały chwiejnym krokiem (po wykupieniu) do normalnego życia, gdzie czekał mąż, przemienione i uświadomione⁵⁵.

Była też dokuczliwsza forma stygmatyzacji niezamężnych łączona z tradycją, o której będzie mowa w dalszej części artykułu. Dorota Simonides tak pisze o wprężeniu „klocka” w obszar zabaw combrowych: „[...] pannom dojrzałym do założenia rodziny, które nie obiecywały wesela w okresie wielkanocnym, zawieszano na szyi klocek na łańcuchu. W czasie tańca panna taka stawała się pośmiewiskiem wszystkich”⁵⁶. W karczmie prowadzonej przez Żyda (jak wierzono – eksterioryzowane zło, sługę diabła, obcego) rządziły przede wszystkim stare baby, szyderczo poprzebierane i silnie podchmielone na skutek alkoholowej libacji. Tak więc w sfeminizowaną przestrzeń, gdzie królowało erotyczne uświadomienie, wchodziły osoby niezamężne jako bohaterki drugiego planu. Kulturę śląską znamionowała wyjątkowo silna pozycja kobiet (wykształconych, obytych, czystych i higienicznych, niezależnych ekonomicznie, nawet dysponujących pieniędzmi mężczyzn, królujących w domach, rządzących mężami górnikami, porównywanymi do koni pociągowych, które posłusznie chodzą w tak urządzonym domowym kieracie)⁵⁷. Comber (święto kobiet) wpisywał się w kontekst śląskiego matriarchatu. Swoiste wywyższenie kobiety było też wpisane w karnawałowy „świat na opak”⁵⁸. W wyznaczonym miejscu i czasie zderzały się przeciwieństwa: to, co wysokie (ideał żony), z tym, co niskie (rubaszne uświadomienie seksualne); to, co budziło cześć (rodzi-

⁵³ J. S. Wasilewski, ...*Po śmierci wędrować. Szkice z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*, „Teksty” 1979, nr 4, s. 69–70.

⁵⁴ D. Simonides, *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy i zabawy (materiały etnologiczne i folklorystyczne)*, pod red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Bytom 1991, s. 141.

⁵⁵ K. Kossakowska-Jarosz, „Stara baba” w ludowym obrzędzie – reorientacja jej recepcji na Górnym Śląsku w XIX wieku, [w:] *Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze*, pod red. A. Głenias, I. Jokiel, M. Szladowskiego, Opole 2008, s. 129–131.

⁵⁶ D. Simonides, dz. cyt., s. 141.

⁵⁷ I. Bukraba-Rylska, *Polskiej wsi Logos i Ethos*, Gniezno 2019, s. 274–275.

⁵⁸ A. Kłocińska, *Karnawał wobec sacrum. O ludyczności kultury współczesnej*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 3, s. 120.

na jako podstawowa wartość), a co spotykało się ze śmiechem (nieporadność samotnych); to, co piękne (młodość świeżo poślubionych), ze szpetotą (stylizacją starych kobiet na czarownice, zwierzęta, postacie spoza ekumeny ubrane przy tym niestosownie, brzydko, brudno); co pożądane (prokreacja), z tym, czego się obawiano (bezdziethość). Ważne jest tutaj to, że ludoznawcy jeszcze przed I wojną światową wywodzili określenie „comber” od niemieckiego *Zimmer*, które w starej górnioniemiecczyźnie brzmiało *Zimber* i oznaczało „pień, kłodę, drzewo, kloc”⁵⁹. Comber ma też przypisywany sobie krakowski rodowód, tak nazywać się miał bajeczny burmistrz Krakowa, który był okrutny, nielubiany (zwłaszcza przez przekupki) i zmarł w Tłusty Czwartek⁶⁰.

Wracając do głównego wywodu, dodajmy jeszcze, że ludyczny i wychowawczy charakter (poprzez piętnowanie postaw nagannych) miał spotykany na niektórych terytoriach Polski (głównie zachodniej) we wtorek przed Popielcem obrzęd podkoziołka, który, prócz magii wegetatywnej i matrymonialnej, był też formą ekspiacji panien niezamężnych – poprzez złożenie datku pieniężnego przeproszały, że nie weszły w związek małżeński⁶¹.

W Środę Popielcową popularny był również zwyczaj ośmieszania w przestrzeni publicznej panien poprzez przyczepianie do ich płaszczy tak zwanych klocków: kurzej nogi, skorupy od jaja, indyczej szyjki, kawałka drzewa, głowy od śledzia, wstążki, papierków, marchwi, co wzbudzało śmiech postronnych i stanowiło dla nich, prócz pokrzywdzonych, świetną okazję do zabawy⁶². W Krakowskim (utrwalono w materiale kolbergowskim) rytuały te miały rozbudowaną formę, klocek ciągnęli kawalerowie i niezamężne – co było przede wszystkim zachowaniem obrzędowo-magicznym rozbudzenia płodności i wegetacji (to archaiczny obrzęd najprawdopodobniej będący kontynuacją wożenia pnia symbolizującego płodność)⁶³. Kloc przypinany najczęściej pannom był formą piętna, z którego musiały się potem zniesmaczone wykupić⁶⁴. Ciągnięcie klocka miało rozbudowaną formułę i jako obrzęd inkorporowało przestrzeń publiczną. Oskar Kolberg pisał o terenie Krakowskiego:

Zwyczaj przypinania klocków [...] osobom niezamężnym w dzień popielcowy czyli we wstępną Środę, obchodzony bywa u ludu przy szczególnej uroczystości. Jeden z gospodarzy przebrany w łachmany za dziada mającego przedstawić Wstępną-Środę, ze śledziem na kiju przywiązany, przewodniczy orszakowi młodych chłopców, którzy ciągnąc kloc duży na łańcuchu uwiązany, łapią po drodze parobków lub dziewczki i zaprzągłszy do niego, wśród przycinków i śmiechu, zmuszają ich ciągnąć go i prowadzą do karczmy na okup, a to za karę [...]⁶⁵.

⁵⁹ M. Wieruszewska, *Obrzędy recepcyjne...*, s. 77.

⁶⁰ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana. 1*, [A-D], wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1989, s. 252.

⁶¹ M. Wieruszewska, *Sanckja opinii publicznej w polskich obrzędach i zwyczajach ludowych*, „Etnografia Polska” XIII, 1969, z. 1, s. 67.

⁶² A. Zadrożyńska, dz. cyt., s. 89.

⁶³ M. Wieruszewska, *Obrzędy recepcyjne...*, s. 77–78.

⁶⁴ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 5, *Krakowskie*, cz. 1, Kraków 1962, s. 269.

⁶⁵ Tamże, s. 270–271.

Śpiewano przy tym, że ciągnięcie kłoca jest ukaraniem za niezawarcie ślubu w okresie zapustów. „Jałowość” była groźna, w momencie przesilenia zimowo-wiosennego chodziło o demonstrację jej przeciwnej witalności, o pogniębienie bezżennych i niezamężnych oraz zademonstrowanie, że w przestrzeń publiczną wchodzi życie, podczas gdy samotni raczej symbolizowali śmierć, martwość, beznadziejny stan, który niczego nie wyda na świat. Naturalną kolejną rzeczą było ich upokorzenie. Ponadto nakładała się jeszcze symbolika chrześcijańska i Wielki Post – okres umartwiania, abstynencji, negacji pierwiastka życiowego, który miał potem zostać zwieńczony i przewyciężony radykalnie innym Zmartwychwstaniem. Nieprzypadkowa jest tutaj kumulacja obrzędowa, kiedy zazębiały się dwa porządki – karnawału i postu, były to relacje znacznie bardziej złożone niż prosty antagonizm lub wręcz walka, określić je można jako koegzystencję⁶⁶. Zarówno post, jak i karnawał pozostają w relacji względem kulminacji porządku metafizycznego, jakim jest Zmartwychwstanie. Karnawał to chaos (mający na przykład odniesienie do momentu po śmierci Chrystusa na krzyżu), natomiast post to uwydatnienie się pierwiastka konania albo kenozy (dobrowolnego ogołocenia się, wyniszczenia się) Zbawiciela. W trakcie takiego przesilenia (pór roku, etapów wegetacji, biblijnych odniesień, metafizycznych wykładni czy okresów roku liturgicznego) rosła potrzeba odwołania się nie tylko do magii dobrego początku kojarzonej z płodnością, lecz także do osób, które reprezentowały inne cechy niż witalizm życia, wydobycia ich na sferę publiczną. W Wielkim Poście (czasie martwoty przedwiośnia) świat pogrążał się przeciwieństwo w chaosie śmierci, trzeba było więc symbolicznie zmanifestować zarodek życia i zeszkalować „bezpłodne łona”. Maria Wieruszewska jednoznacznie wskazuje na kłoca jako formę stygmatyzowania:

Niekiedy kłoc dochodził do przeszło metrowych rozmiarów i konieczność ciągnięcia go była rzeczywiście karą dotkliwą, zwłaszcza, że połączoną z drwiną i ośmieszeniem (niewykluczone, że forma kłoca nawiązuje do narzędzia tortur z dawnego prawa zwyczajowego)⁶⁷.

Stąd w czasie takiego przesilenia potrzeba odwołania się do osób, które reprezentowały inne cechy niż witalizm życia, wydobycia ich na sferę publiczną. Kłodę popielcową, bo tak też nazywano kłoca, kończyły „wyzwoliny”, skarcone panny i kawalerywie stawiali alkohol i miała już miejsce zwykła pijatyka. Cały ten obrzęd był wyrazistą krytyką rytualną i słowną samotnych. Przeganianym po drogach pannom zaprzęgniętym do kłoca dogadywano: „Lepiej było w te mięsopusty iść lada za chłopinę, niż włóczyć szczepinę”⁶⁸.

Pewne świadectwo tego, jak mogli się poczuć zmuszeni do ciągnięcia kłoca, odczytuję z refleksji już cytowanego Baranowskiego, który opisuje obyczajowość Polski centralnej między Wartą a Pilicą. Historyk ten wzmiankuje, że w Środę Popielcową

⁶⁶ A. K ł o c i ń s k a, dz. cyt., 123.

⁶⁷ M. W i e r u s z e w s k a, *Sanckje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego*, Łódź 1971, s. 116.

⁶⁸ E. F e r e n c, *Polskie tradycje świąteczne*, Poznań 2010, s. 139.

w XIX wieku wydrwiwano na tych terenach panny i kawalerów, którzy nie zawarli związku małżeńskiego w karnawale. Podobnie jak to omówiłem, zaprzęgano ich do wielkiego kłoca, który musieli ciągnąć, aż się nie wykupili. Młode dziewczyny znosiły to pogodnie, nie wykazywano się względem nich złośliwością (inni badacze dodają, że nawet niektóre cieszyły się, że wreszcie widziano w nich nie podlotka, lecz kobietę; ponadto istniało przekonanie, że zaprzęgnięcie młodej dziewczyny do kłoca wróżyło jej na przyszłość długie i szczęśliwe życie u boku ukochanego⁶⁹). Gorzej było ze starymi pannami. Baranowski zwracał uwagę: „W stosunku [...] do kobiet starych potrafiiono nieraz postępować w sposób okrutny. Czasami przez całą Środę Popielcową siedziały one ukryte na strychu lub w stodole, aby nie wpaść w ręce wyrostków, którzy godzinami potrafili męczyć schwytań⁷⁰. Istotnie kawalerowie i panny, pragnąc uniknąć ciągnięcia kłody popielcowej, starali się ukrywać, przy czym, jak zaznaczają etnografowie, zazwyczaj zabiegi okazywały się nieskuteczne i ludzie stanu wolnego poddawani byli publicznej stygmatyzacji⁷¹. Podkreślana jest niezwykła brutalność owego obrzędu, który dla schwytych kończył się poraniem i uszczerbkiem na zdrowiu.

Tradycja kłoca była, jak już wspomniałem, archaiczna. Szczególnie rozwinęła się w czasach staropolskich (zwłaszcza w pierwszej połowie XVII wieku). Folgowaly mu środowiska chłopskie i mieszczańskie (szczególnie krakowskie przekupki, które wówczas polowały na młodych kawalerów, zaprzęgając ich do kłody popielcowej). Rządziej przyjmowali ów obyczaj przedstawiciele kultury wyższej (nadmienię tylko, że do kłody popielcowej nawiązano nawet na balu sylwestrowym króla Władysława IV w 1635 roku, co zadziwiło poselstwo francuskie⁷²), ale w XVIII wieku obyczaj ów ostał się już głównie na wsi wśród włościan⁷³, w miastach przyjął znacznie zredukowaną formę przyczepiania do ubrań pomniejszych przedmiotów (kłoca zastąpiły klocki, inaczej określane mianem „materklasów”)⁷⁴. Zanim to jednak nastąpiło, utrwalona została w księdze grodzkiej Biecza z 1624 roku historia starej panny Reginy Gołki, którą zmuszono do ciągnięcia kłody popielcowej, cytując za Janem Stanisławem Bystroniem:

oto ci wśród straszego krzyku i wrzasku całymi zastępami do protestującej przepadli. Jedni z nich udających niedźwiedzi, drudzy przebrani za Niemców (*ad instar Germanorum seu Miemców*), inni za kobiety i dziewczęta, a reszta, w liczbie około dwudziestu, z pomalowanymi twarzami, z rogami u głowy, odziana w skóry koźle tak, że im tylko świeciły zęby i oczy na kształt diabłów, ogromny pniak dębowy, długości sześciu, grubości czterech łokci, obwiedziony żelaznymi łańcuchami, a na ten cel umyślnie przygotowany, powłókszy protestującą... ubrawszy naprzód w powróśla słomiane, nie uproszeni jej uprzejmymi prośbami, siłą i przemocą ją porwali, przywiązawszy łańcuchem do

⁶⁹ M. Ziółkowska, *Szczodry wieczór, szczodry dzień. Obrzędy, zwyczaje, zabawy*, Warszawa 1989, s. 259.

⁷⁰ B. Baranowski, dz. cyt. s. 125.

⁷¹ B. Ogrodowska, *Święta polskie. Tradycja i obyczaj*, Warszawa 2000, s. 139.

⁷² M. Ziółkowska, dz. cyt., s. 260.

⁷³ E. Ferenc, dz. cyt., s. 139.

⁷⁴ B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa 2000, s. 81.

pnia, i włóczyli do ratusza z najwyższą obrazą i straszną boleścią, tak że omdlała na siłach, biegnącą zaś bez żadnego względu popychając, do dźwigania ciężaru twardymi biczami zmusili⁷⁵.

Jak widzimy, to z jednej strony zachowanie silnie zrytualizowane, z drugiej niezwykle brutalne. Mamy typowych przebierańców z zaświatów (postacie demoniczne, zwierzęce, cudzoziemców, obcych, a nawet osoby transseksualne, jak mężczyźni ucharakteryzowani na kobiety), którzy, krzycząc, dokonują brutalnej napaści na osobę bezbronną. Można to różnie odczytywać, ale z pewnością była to przemoc rzeczywista i zarazem symboliczna. Ujawnia się również zbieżność tradycji kloca i combra – ich wspólny rodowód ugruntowany w symbolice wegetacyjno-płodnościowej i piętnowaniu beżennych i niezamężnych.

W będącym na przełomie karnawału i postu obrzędzie kłody popielcowej doszukuje się też odniesienia do porządku wyższego. Z dzisiejszej perspektywy było to oczywiście poniżające, ale nie można przeoczyć, że wpisywało się w dialektykę sacrum. Rubasność zapustów, karnawałowi przebierańcy, praktyki ludyczne pojawiające się w różnych zakątkach Polski i w różnorodnych obrzędach wpisują się w świat, w którym śmiech, parodia, pastisz, kpina sąsiadują z przemocą, pogardą, brakiem litości i wyrachowaniem. Jakby nakładały się dwa różne aspekty życia: pierwszym jest jego erupcja, drugim zaś stłumienie; albo dwa stany emocjonalne: radość jednych i smutek drugich. Za Agatą Kłocińską podkreślę, że zachowania te, mające odbicie w porządkach karnawału i postu, nie stanowiły antagonizmu, lecz raczej komplementarność, i to o szczególnym znaczeniu metafizycznym. Kłocińska pisze: „Współzależność karnawału i postu umożliwia przybliżenie ambiwalentnej struktury sacrum – tego co stoi ponad wszelkimi przeciwieństwami, nie jest ani jednym ani drugim, ale czymś »całkiem innym«”⁷⁶. Obrzędy ludyczne przełomu zapustów i postu były zakamuflowanym językiem, poprzez który starano się wyrazić niewyraźne lub sproblematyzować transcendentną tajemnicę. Widać, że samotni okazywali się wręcz niezbędni w kontekście ówczesnego szukania sensu, przełamywania szyfrów transcendencji (przybliżania radykalnie innej natury sacrum), wskazywania na przygodność oraz relatywność życia na „tym padole” (zarówno w stanie wolnym, jak i związku małżeńskim).

Praktyki miłosne bardzo często opierały się na stygmatyzacji samotnych, straszaniem nimi i losem okrutnego życia w pojedynkę. Czego nie robiono, by znaleźć się na małżeńskim kobiercu? W jakich by udratyzowanych uroczystościach i sytuacjach nie uczestniczono, to w ceremonialnych grach liczono się z możliwością potępienia. Na przykład w ostatni wtorek karnawału na ziemi opoczyńskiej organizowano „przetarg dziewcząt”, zwany także „jarmarkiem dziew” lub „targowiskiem”. Wieczorem w karczmie gromadziła się jałowizna (dziewczęta – jałówki i chłopcy – młode byczki). Kawalerowie wybierali spośród siebie handlarza, pośrednika – faktora, a sami grali rolę nabywców. Chłopcy zachowywali się jak podczas targu bydła, a dziewczęta jak kupowane zwierzęta. Barbara Ogrodowska pisze o tym następująco:

⁷⁵ J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 2, Warszawa 1960, s. 53.

⁷⁶ A. Kłocińska, dz. cyt., s. 132.

podsuwano targowanym dziewczętom siano, kazano im chodzić wolno po karczmie, aby można się im było dobrze przyjrzeć, chwając niewybrednie ich zalety (np. jest zdrowa, dobrze wypasiona, będzie dawać dużo mleka, dobrze się cielić) i w podobny sposób wytykano wady (chodzi koślawo, jest narowista, szkodna, ma wąskie biodra, będzie cielić się ciężko...)⁷⁷.

Ładne dziewczę znajdowało szybko nabywcę. Razem zasiadali do stołu, na którym stały już zakąska i wódka. Warto zainteresować się tymi dziewczętami, które nie miały amatorów. Jeszcze raz przytoczę Ogrodowską:

przetarg dziewcząt brzydkich, nie lubianych, hardych, nie mających powodzenia, starano się przeciągnąć jak najdłużej, narażając je tym samym na złośliwe żarty i drwiny, a w końcu wypędzano je z karczmy wołając, że muszą jeszcze długo chodzić na pastwisko, bo teraz nadają się tylko na sieczkę albo na podpałkę⁷⁸.

Bliżej sytuację przedstawia w swej etnograficznej relacji Jan Piotr Dekowski:

Smutny był los dziewcząt niewykupionych. W Sławnie wyprowadzano je na tzw. wywód, tj. za drzwi. W Ogonowicach, gdzie w pobliżu znajdowały się gorzelnie, wysyłano je na wywar, twierdząc jednocześnie, że są niezdatne do chowu. W Szadkowicach wyprowadzano je na sieczkę. We wsi Syski nie wykupione dziewczęta zmuszano do całowania w pośladki kozoka czyli minca, tj. figurę ludzką narysowaną kredą lub węglem na drzwiach lub ławie. Ta ostatnia kara była również stosowana na kawalerów nie biorących udziału w przetargu. W czasie, gdy całowali narysowaną figurę, inni zniechęca bili ich po tylną część ciała⁷⁹.

I znowu, biorąc pod uwagę całokształt zachowań, zademonstrowana zostaje magia dobrego początku, zabawa w targ bydła, zabiegi matrymonialne, w których jak cień kryje się negatywny scenariusz dla części uczestniczek i uczestników (młodych ubogich chłopaków, których nie stać było na wykup dziewczyny w przetargu, także czekało upokorzenie⁸⁰). Samotność jest tutaj obrzędowo obwarowana jako stan wysoce niehonorowy, kłopotliwy, potęguje to publiczny charakter obrzędu. Rysuje się też dysproporcja – z jednej strony śmiechy kawalerów i panien, którym się poszczęściło (choć zniosły bydlęcą kondycję), z drugiej nieszczęście tych, które nauczone życiem i rytualnie przegnane „na pastwisko”, zapewne ze smutkiem wracały samotnie do domu (uprzednio żywiły nadzieję, ale tym razem los nie był łaskawy). Płacz i odtrącenie symbolizowały martwość, natomiast panujący w karczmie śmiech ogółu był też formą rytualnego zaklinalnia obfitości, urodzaju. Śmiech jest bowiem w kulturze tradycyjnej najbardziej czytel-

⁷⁷ B. O g r o d o w s k a, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2007, s. 98–99.

⁷⁸ Tamże, s. 99.

⁷⁹ J.P. D e k o w s k i, *Zapustny przetarg dziewcząt w Opoczyńskim*, „Literatura Ludowa” 1966, z. 2–3, s. 25.

⁸⁰ T e n ż e, *Spoleczność wiejska w Jasieniu*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1957, nr 1, s. 54.

nym znakiem życia⁸¹. Władimir Propp tak wyraził się o owym przeświadczeniu: „[...] śmiechowi przypisywano nie tylko zdolność zwiększenia sił życiowych, ale także zdolność budzenia ich. Śmiechowi przypisywano zdolność wywoływania życia w dosłownym sensie tego słowa. Dotyczyło to życia zarówno człowieka, jak i roślinnej przyrody”⁸². Stąd nie dziwi, że ośmieszenie było szczególnym rodzajem piętna – upokarzało, ale też w jakiś sposób zaklinało rzeczywistość, przyzywało życie, było wręcz tego życia manifestacją.

W tym kontekście należy lokować też, odbywający się zaraz po „jarmarku dziew”, obrzęd „objiania starych kawalerów”. Jego przestrzenią była ta sama karczma, jednakże tym razem mężatki szykanowały starszych mężczyzn stanu wolnego. Tak pisze o owym zachowaniu w innym swoim tekście Dekowski:

kobiety wyciągały z ukrycia na środek izby starych kawalerów i tam ich biły dziurawymi torbami napełnionymi popiołem. Jeśli któryś z nich zanadto bronił się, okładały go laską lub kijem. Za wymierzoną karę nie wolno było wszczynać awantur ani obrażać się. Bardziej honorowy kawaler, po obspaniu popiołem, zawiadamiał przebrane kobiety, że gotów jest zafundować im cukierków i gorzałki⁸³.

W tym przypadku szczególnie interesuje mnie zakaz żywienia urazy oraz usługiwanie gnębicielkom. To jest bowiem wpisywanie się w realia powszedniej wesołości. Należało nie okazywać smutku, znieść upokorzenie i bynajmniej nie zakłócać radosnego nastroju. Śmiech stanowił wyznacznik życia, jak to ukazałem powyżej. Tej radości nie wolno było mącić zwłaszcza w przestrzeni publicznej, międzyludzkiej, nawet jeśli uprzednio zostało się napiętnowanym za starokawalerstwo.

Jeszcze inną formę piętnowania niezamężności miały przywołyvky związane z obrzędowością wielkanocną. W podinowrocławskim Szymborzu (współcześnie dzielnicy Inowrocławia) Klub Kawalerów kontynuuje tradycję sięgającą co najmniej pierwszej połowy XIX wieku. Na wsi kujawskiej w XIX wieku i pierwszej połowie XX wieku była to powszechna forma świętowania. Przywołyvky odbywały się w pierwszy dzień Wielkanocy (wieczorem lub nocą). Młodzi kawalerowie wykrzykiwali z drzewa, dachu albo jakiegoś wzniesienia imiona dziewcząt podane uprzednio przez innych kawalerów starających się o względy kobiet. Tacy kawalerowie musieli zapłacić okup za upatrzone dziewczyny, aby uzyskać monopol na poddanie swoich wybranek dyngusowi. Panny, jak obyczaj wiejski nakazywał, broniły się przed oblaniem wodą, ale w rzeczywistości owego stanu pożądały – istniało bowiem przekonanie, że niepoddanie dyngusowi zwiastuje staropanieństwo⁸⁴. Dziewczęta wywoływane były wierszowaną rymowaną. Pantom pożądanym dedykowano wierszyki pochwalne, panegiryczne,

⁸¹ J.S. Wasilewski, dz. cyt., s. 70.

⁸² W. Propp, *O komizmie i śmiechu*, tłum. P. Knysz, Kraków 2016, s. 193–194.

⁸³ J.P. Dekowski, *Zwyczaj doroczne i rodzinne*, [w:] J.P. Dekowski, Z. Hauke, *Folklor regionu opoczyńskiego*, Warszawa 1974, s. 199.

⁸⁴ W. Mędrzicki, *Młodzież wiejska na ziemiach Polski centralnej 1864–1939. Procesy socjalizacji*, Warszawa 2002, s. 58.

a tym, które nie miały wzięcia, przypisywano na siłę jakiegoś chłopca i artykułowano pod ich adresem uwagi krytyczne⁸⁵. Klub Kawalerów z Szymborza tradycję tę kultywuje po dziś dzień, z tym że przywoływki (określane tutaj przywołówkami) dość długo miały charakter jednostronnego znęcania się nad pannami. Te pożądane miały uznanie i wyrażano się o nich pozytywnie, te mniej lubiane spotykały się z krytyką, ale ostatecznie wstawiali się za nimi amatorzy. Była jeszcze i trzecia grupa tych, które źle się prowadziły lub były nieatrakcyjne – na te spadała największa hańba, po prostu nikt ich imion nie wywoływał i żaden amant ich nie wykupił⁸⁶. Można się tylko domyślać, jak czuła się dziewczyna z Szymborza podczas przywołówki w roku 1949, co prawda wywołana, ale w jaki sposób:

A pod numerem 5 – mieszka
 Panna Agnieszka,
 Co za chłopami ganio.
 Dejcie ji gnojówki do mycia,
 A pyż do szorowania
 Zgrzebło do czesania
 Kurzy tyłek do przeglądania.
 Niech śpi, niech się nie boji,
 Bo za nióm jeden „pokraka” stoi
 Jak go adamowym żebrem przebierzmujem,
 To mu chody naprostujem,
 Ten jóm wykupił⁸⁷.

Z tak szkalującym wywołaniem kontrastowały teksty pozytywne, na przykład ten z okolic Brześcia Kujawskiego z przedwojnia:

Pierwszy numer ode dwora
 Jest tam Marysia ładno, urodno.
 Do róży podobno.
 A niech się nie boi
 Bo za nióm Wojtek stoi.
 Cztery kubły wody
 Do jeji urody⁸⁸.

Helena Przesławska podkreśla, że przywoływki były formą kojarzenia małżeństw, miłosnych zalotów i zarazem karcenia niezamężnych. Brak rytualnego wywołania był rodzajem większego piętna niż upodlające, sfolkloryzowane formuły. „Przeskoczka” (panna z dzieckiem) musiała znieść upokorzenie, ale jednak się z nią liczone (marginalnie doznawała akceptacji, pomimo wysmiania). Oto przykład spod Strzelna:

⁸⁵ T. D u n i n - K a r w i c k a, *Rola tradycji w kulturze wsi kujawskiej*, Toruń 2000, s. 84–85.

⁸⁶ Tamże, s. 85–86.

⁸⁷ H. P r z e s ł a w s k a, *Przywoływki dyngusowe na Kujawach*, Toruń 1974, s. 79.

⁸⁸ Tamże, s. 43.

Potrzeba dla niej wody zimnej ze dwa kubliska
dla umycia pyska.
Niech się niczego nie boi,
bo za nią sąsiadów kundel stoi⁸⁹.

Wyszyczenie wiązało się z obciążeniem panny z dzieckiem skazą, właściwie to jej przypisywano wyłączną winę za zajście w ciążę. Wobec mężczyzny zachowywano się tolerancyjnie, nawet jeśli odtrącał swoje dziecko⁹⁰.

Helena Przesławska swój wywód na temat przywoływek kujawskich podsumowuje stwierdzeniem, że największym piętnem, często tożsamym ze staropanieństwem, było przemilczenie podczas zrytualizowanego przywoływania:

każdej dziewczynie jak najbardziej zależało na tym, by ją „obwołano”, chociażby nawet w sposób dla niej niepoehlebny, ponieważ było to sprawdzianem, że jej osoba w lokalnej społeczności jakoś się liczyła i że nie znalazła się na społecznym marginesie wsi. Oficjalna natomiast oferta matrymonialna, jaką była ewentualna przywoływka skierowana do niej przez kawalera, chroniła dziewczynę, zwłaszcza starszą, przed drwinami związanymi z pogardą dla staropanieństwa, po dziś dzień jeszcze aktualną na wsi⁹¹.

Każda forma skrajnej krytyki i bezdusznego wysmiania, jak w przypadku „przeskoczki” spod Strzelna lub dziewczyny z Szymborza, była pretekstem do zaznaczenia obecności, podkreślenia bycia członkiem społeczności wiejskiej. Przeskoczka – matka dziecka nieślubnego, tym samym owoc „psiego wesela” (jak nazywano na wsi seksualne stosunki pozamałżeńskie), stąd skojarzona z kundlem, choć upokorzona w przestrzeni publicznej, jednakże w tym świecie była, zaistniała. Stara panna zaś jako nieprzywołana była poddawana anihilacji, pozbawiono ją podmiotowości i sprawczości, funkcjonowała w niebycie.

Jak widać, obrzędowość przywoływania i witania wiosny (odradzania życia, triumfu nad śmiercią) z końca zapustów, Wielkiego Postu lub Wielkanocy miała charakter wyjątkowo brutalnie piętnujący przede wszystkim kobiety niezamężne. Wszystko działo się w sferze publicznej: droga, karczma, dach domu, centralny plac we wsi, co jeszcze potęgowało z jednej strony udratyzowanie, a z drugiej sam dramat – rozumiany jako nieszczęście, które niektórych spotyka. To jest charakterystyczne: po pierwsze zabawa, erupcja radości, śmiechu, miłości, wręcz apoteoza seksualności, po drugie społeczny stygmat ogłoszony publicznie. Zacierały się granice między sferą prywatną i publiczną, indywidualną i społeczną. Wymieniona z imienia i numeru domu konkretna dziewczyna z Szymborza wręcz staje się tutaj niemą ofiarą poddaną zbiorowej chłości, wszak napisano jej skazę i uroczyście to ogłoszono mieszkańcom wsi, nadając przy tym owemu obwieszczeniu sfolkloryzowaną żartobliwą formułę (w konwencji dyngusu, zaintereso-

⁸⁹ Tamże, s. 47.

⁹⁰ A. P e r z a n o w s k i, dz. cyt., s. 75.

⁹¹ H. P r z e s ł a w s k a, dz. cyt., s. 48.

wania jakiegoś „pokraki” jej osobą i komicznej zapowiedzi bierzmowania go „żebrem adamowym”).

Szykan było więcej. Podkreślę, że rozciągały się one nieproporcjonalnie na niekorzyść kobiet. Tak pisze o wsi bełchatowskiej Wieruszewska:

w czasie karnawału chłopcy przyczepiali wianki z chwastów na ścianach domów, w których mieszkały stare panny, pogardliwie nazywane ciotami. W ostatki, a czasem również w wigilię Bożego Narodzenia bielili im okna, a w czasie postu tłukli przed drzwiami garnki z popiołem⁹².

Zaznaczę tutaj, że określenie „ciota” to inaczej czarownica, niewierząca w Boga, tylko w złe, która ze swej natury szkodziła ludziom⁹³. Czarownice w warunkach polskich nosiły dwa zespolone atrybuty, pierwszy wróżki-znachorki, drugi czarownicy-służebnicy szatana⁹⁴. Poprzez pejoratywne określenie „ciota” stygmatyzowano samotną kobietę w starszym wieku i łączono ją z postacią demoniczną. Napiętnowana stawiała się w przestrzeni wiejskiej epifanią zła. Podkopywanie autorytetu starych panien i wdów (zaliczanych także do grona ciot) – osób usiłujących wybić się na niezależność, zadecydować o własnym losie i nie ograniczyć się tylko do rodziny (szczególnie irytowała tutaj niezależność ekonomiczna tych kobiet) jest w tym wypadku swoistym wyrachowaniem. Tak na zachodzie Europy, jak i w Polsce nawet małe dzieci wiedziały, że stare panny i wdowy to czarownice/wiedźmy/cioty (a stygmat odrzuconej osoby samotnej potęgował jeszcze jeden stereotyp – kobiecego wieku starczego⁹⁵). Jednakże określenie „ciota”, jednoznacznie pejoratywne, funkcjonowało zamiennie z łagodniejszym i pozytywnym słowem „ciocia” (na przykład w powieści limanowskim) wskazującym na swoistą poufałość, na quasi-rodzinną funkcję takiej osoby, przy tym bliskiej, przyszywanej rodzinie/rodzinom, będącej dla innych wychowawcą, opiekunem i gwarantującej wręcz oparcie emocjonalne⁹⁶. W każdym razie oba określenia, pejoratywne „ciota” i „ciocia”, mają ten sam kościec – odnoszą się do osoby samotnej, a przez to niepełnej (niespełnionej). W pierwszym przypadku kobiety wyrugowanej poza rodzinę i społeczeństwo (przypisanej praktykom złowróżbnym), w drugim kobiety o nierównym statusie, którą do rodziny się niejako z łaśki adoptuje. Kobiecość osiągało się tylko przez macierzyństwo, w innym przypadku kobieta samotna – anormalny „odmieniec” – zaprzeczała predyspozycjom swojego ciała⁹⁷.

O co się tak naprawdę toczyła ta obrzędowa gra? Czy o wybranie i ułożenie sobie życia z żoną lub mężem? Prawie każda dziewczynka i chłopiec wyczekiwali tylko chwili, kiedy w rytuałach matrymonialnych będą czynnie uczestniczyć, kiedy ich dotyczyć będzie akcja. Liczyli na to, że zmienią swoje życie na lepsze, że będą pełnowartościowi,

⁹² M. W i e r u s z e w s k a, *Obrzędy recepcyjne...*, s. 78.

⁹³ B. S z y c h o w s k a - B o e b e l, *Lecznictwo ludowe na Kujawach (materiały i rozważania)*, Toruń 1972, s. 53.

⁹⁴ B. G a p i ń s k i, *Ludzie starzy na wsi polskiej od schyłku XIX wieku po rok 1939*, Poznań 2014, s. 178.

⁹⁵ P. T h a n e, *The age of old age*, [w:] *A history of old age*, pod red. P. T h a n e, Los Angeles 2005, s. 14.

⁹⁶ I. K u ź m a, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008, s. 162–163.

⁹⁷ Tamże, s. 168.

że staną się podmiotami wiejskiego życia społecznego. Szczególnie ważne jest tutaj to, że człowieka, który założył rodzinę, nie wolno było już „tykać”, mówić doń per ty, ale pozostawać w oficjalnej relacji per wy. Świadczy to o nabyciu przezeń pełni praw i zaistnieniu jako podmiotowość w relacjach interpersonalnych. Thomas i Znaniecki wyrazili się następująco: „Po ślubie ludzie zwracają się do nich [małżonków] przez »wy« zamiast mówić »ty«, ci nowi członkowie [społeczności] zaczynają odgrywać aktywną rolę w gminie, w parafii, w stowarzyszeniach [...]”⁹⁸.

Spójrzmy teraz, co się działo z osobami stanu wolnego? Kondycja tych ludzi była porównywana, a poniekąd tożsama z grupą chorych psychicznie. Wszyscy oni z punktu widzenia interesów tradycyjnej społeczności byli dewiantami, ich proces rozwojowy został zakłócony, pozostali niejako w okresie dzieciństwa (mówiono o nich bezpośrednio imionami, zdrobnieniami imion, przydomkami albo bezosobowo), byli pozbawieni praw, które przysługiwały rodzicom i gospodarzom⁹⁹. Stąd nie dziwi, rejestrowana współcześnie przez antropologa Perzanowskiego postawa kawalera, a przy tym osoby niepełnosprawnej psychicznie (uznawanej za „głupiego”), który wbrew okrutnej opinii publicznej dopominał się pełni praw, nieustannie podkreślał w relacjach z „normalnymi”, że ma godność i domagał się, by mówiono o nim „pan Michał”¹⁰⁰. Pomimo absurdalnej sytuacji, w jakiej się znajdował, upominał się o podmiotowe traktowanie. W stosunku do starych kawalerów i pań używano też określeń wręcz obelżywych. Tadeusz Rosiak, prowadzący badania etnograficzne w latach 60. XX wieku w Rembieszowie w powiecie łaskim, odnotował, że na takie kobiety (po 22 roku życia) mówiono: stara panna, stara klympa, stara dupa, przywara, a na takiego mężczyznę (po 27 roku życia): stary kawaler, stary wolek, łychuń, stare byczysko¹⁰¹.

SAMOTNOŚĆ ARTYSTÓW LUDOWYCH I ŻYCIE PUSTELNICZE

Specyficzną grupę samotników stanowili artyści ludowi. Ich działalność artystyczna traktowana była jak zabawa i nie cieszyła się prestiżem (nie to, co praca na roli, gospodarzenie), uznawana była za podłą, a oni sami często za umysłowo chorych. Przyjrzyć się tylko wybranym fragmentom biografii trzech osób, których szczytowa aktywność przypada na czasy PRL. Jednym z nich był świątkarz Wojciech Oleksy (1903–1985) z Paszyna w Nowosądeckiem. Mimo że początkowo był niedoceniany i traktowany z politowaniem, rzeźbił. „Odkrył” go miejscowy proboszcz, który zauważył, że gospodyni z plebanii pali w piecu jego „paprokami” (rzeźbami). Nastawienie otoczenia do „sławnego ziomka” zmieniło się po tym, jak jego twórczością zainteresowali się amatorzy sztuki prymitywnej (znalazł w regionie 120 naśladowców, którzy wykorzystali

⁹⁸ W. I. T h o m a s, F. Z n a n i e c k i, dz. cyt., s. 114.

⁹⁹ A. P e r z a n o w s k i, dz. cyt., s. 187.

¹⁰⁰ Tamże, s. 135–139.

¹⁰¹ T. R o s i a k, *Korespondencja z terenu. O niektórych zwyczajach dotyczących młodzieży wiejskiej w Rembieszowie, pow. Łask*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” XII, 1970, s. 169.

skwapliwie modę na sztukę ludową w PRL)¹⁰². Andrzej Perzanowski kreśli jego sylwetkę jako osoby beżennej:

Oleksy był przede wszystkim „biednym Wojtusiem”, kulawym niemową, starym kawalerem; był „hecowny”, kiedy chodził po kołodzie i śpiewał „po swojemu”, jego śpiew na pastwisku rozlegał się po całej okolicy. Był też bratem „Kaśki Kulawicy”, starej panny o krzywych nogach, przy tym wziętej krawcowej. Mógł rzeźbić, ponieważ nie zajmowała go poważna praca w gospodarstwie¹⁰³.

Symbolem sztuki prymitywnej w kontekście światowym pozostaje Nikifor Krynicki, właściwie Epifan Drowniak (1895–1968), jeden z najwybitniejszych twórców, stary kawaler, który żył w biedzie (wręcz mówiono o nim „żebrak”), analfabeta. Poprzez sztukę zanegował swoje marne położenie i choć postronni śmiali się z jego urojeń „zdrowym rechotem »normalnego« człowieka”, to jednak, jak pisał Ksawery Piwocki, jego wyimaginowany świat zaklęty w obrazach jest świadectwem triumfu nad ową smutną rzeczywistością¹⁰⁴. Całe swoje życie malował, bełkotał niezrozumiale, bo miał przyrośnięty język, co pogłębiało jego wyobcowanie. Rodziny nie założył, utrzymywał się z malarstwa. W Krynicy chodził od domu do domu i sprzedawał swoje obrazki lub je zamieniał na jedzenie albo nocleg, a kiedy nie chciano od niego nic kupić, po prostu żebrał (nosił list żebraczy)¹⁰⁵. Miał wielkie ambicje, do obrazków przystawiał pieczęć „Nikifor-Matejko”, przedstawiał też siebie z głową w aureoli i ze świętą księgą (przypomnijmy – był analfabetą). Choć później starano się z niego usilnie zrobić Polaka, był Łemkiem (wywieziony podczas akcji „Wisła”, wrócił do swojej Krynicy). Funkcjonował na pograniczu dwóch wyznań chrześcijańskich (stąd u niego inspiracje sztuką cerkiewną i katolicką). Aleksander Jackowski podkreśla, że Nikifor znał kanony cerkiewne, rozpoznawał świętych, rozumiał perspektywę zbieżną, kreślił osie symetrii na szkicach, miał głębokie wyczucie koloru, słowem był profesjonalistą i pracował nad swoim warszatem¹⁰⁶. Jego obrazki sprzedawane były za grosze, często wyrzucane, ludzie nimi nawet palili w piecach, z czasem jednak odniósł sukces. Zauważony przez elity artystyczne jeszcze przed II wojną światową, ostatecznie stał się popularny w latach 50. i 60. XX wieku. W latach 50. sprzedawał swe obrazki za pięćdziesiąt groszy albo złotówkę. Dziś ich ceny wzrosły kilka tysięcy razy, dlatego nie dziwią wypowiedzi współcześnie rejestrowane i towarzyszący im płacz: „Panie, jakbym pieniędzmi w piecu paliła. Ale skąd człowiek miał wiedzieć, że to tyle warte” (osoba ta używała dzieł Nikifora za znakomitą podpałkę) albo słowa: „Za te obrazki mogłabym dzisiaj dom postawić” (wolała jednak uprzednio nimi napalić w piecu)¹⁰⁷. Kiedy w połowie lat 50. z ramienia PAN Jackowski próbował ułatwić Niki-

¹⁰² A. P e r z a n o w s k i, dz. cyt., s. 81–82.

¹⁰³ Tamże, s. 82.

¹⁰⁴ K. P i w o c k i, *Dziwny świat współczesnych prymitywów*, Warszawa 1980, s. 199.

¹⁰⁵ A. J a c k o w s k i, *Świat Nikifora*, Gdańsk 2005, s. 8.

¹⁰⁶ Tamże, s. 33.

¹⁰⁷ A. K r o h, *Wesołego Alleluja Polsko Ludowa czyli o pogmatwanych dziejach chłopskiej kultury plastyknej na ziemiach polskich*, Warszawa 2014, s. 102.

forowi życie w Krynicy, usłyszał od tamtejszego przewodniczącego Rady Narodowej: „Co wy w nim widzicie? Przecież to żebrak! Włóczęga! A te jego obrazki? Dziecko by lepiej umiało namalować! A tu, zdawałoby się poważni ludzie, przyjeżdżają, interweniuja”¹⁰⁸. Widok Nikifora – mężczyzny samotnego z kuferkiem przemierzającego Krynice i uznawanego za żebraka, pozostał wysoce sugestywny także dziś.

Innym twórcą ludowym, również kawalerem, był Karol Wójciak, znany jako Heródek (1892–1969), zwykły „bejdok” z Lipnicy Wielkiej. Od dzieciństwa zdradzał objawy niepełnosprawności (wada wymowy i choroba psychiczna). Gdy miał osiem lat, ojciec kupił mu spodnie i zniszczoną marynarkę. Chłopiec postanowił ustroić ciemne i brzydkie ubranie, zrobił w nim dziurki i wetknął kwiaty. Ojciec wyrzucił go wówczas z domu, odtąd mieszkał w stajniach i u przygodnych ludzi. Rodzina określała go mianem „nieudanego krewniaka”¹⁰⁹. Pracował jako pastuch, rzeźbił – to najbardziej kochał. Właściwie to był serdeczny, prostolinijny i lubiany. Rzadko reagował złością, głównie masochistycznie, na przykład, gdy zniszczono jego rzeźby, chciał popełnić samobójstwo. To pokazuje sadystyczny stosunek otoczenia do niego i zły do jego sztuki. Chodził w brudnych ubraniach (zapamiętano, że nosił po kilka koszul, spodni albo krawatów jednocześnie). Codziennie brał udział w mszy świętej, nosił krzyż na pogrzebach, chętnie opowiadał o raju, który miał być taki jak przyroda na Babiej Górze. Tworzył rzeźby o tematyce sakralnej. „Odkryty” w 1959 roku jako stary człowiek przez Jerzego Darowskiego i Irenę Wrońską z Muzeum Tatrzańskie, został opisany przez etnografa Jana Bujaka w „Przekroju” (z 21 V 1967)¹¹⁰. Darowski i Bujak szybko popadli w konflikt o to, kto tak naprawdę ukazał Heródkę szerszemu światu¹¹¹. Obrosły legendą jego lata życia, na przykład jak pasał gęsi i krowy na Babiej Górze (co było oczywiście nieprawdą). Miał sypiać tylko w oborach, drewni, co dementuje Antoni Kroh, podkreślając, że Heródek spał pod koniec życia w kuchni. Wytapetował wówczas część stodoły, która była jego pracownią, zdjęciami kobiet z kolorowych czasopism, wreszcie powiesił portret Władysława Gomułki na ścianie (tymczasem jego niektórzy biografowie, robiąc z niego „świętego”, ograniczali się do podania, że wisiała u niego tylko reprodukcja *Świętej Trójcy* Andrieja Rublowa)¹¹². Robił rzeczy syzyfowe, sam chciał zabezpieczyć podczas powodzi bieg rzeki, by okolicznych ludzi nie zalało. Grywał też na skrzypcach własnej roboty (na chrzcinach, weselach, lubił wówczas zatańczyć, zaśpiewać, pozalecać się do dziewcząt). Traktowano jego występy jako parodię pieśni orawskiej, ewidentnie wpisywał się w tradycję wędrownych dziadów, którzy przeplatali treści śpiewane, grane i mówione¹¹³. Rzeźby nazywał mianem „Pany”. Pisał o nich Darowski:

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ B. K o l b u s z o w s k a, *Karol Wójciak Heródek. Portret ludowego artysty*, „Polska Sztuka Ludowa” 1972, nr 4, s. 207–208.

¹¹⁰ J. B u j a k, *Heródek, artysta z Lipnicy Wielkiej*, „Przekrój” 1967, nr 1154, s. 5–6.

¹¹¹ A. K r o h, dz. cyt., s. 107.

¹¹² Tamże, s. 109.

¹¹³ J. M r o c z e k, *Heródkowe muzykowanie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1972, nr 4, s. 215.

Hierarchię postaci zaznacza wzrostem. Najwyższy więc zawsze Pan Bóg będzie, Chrystus jest mniejszy, lecz od świętych większy, archanioły duże a anioły małe. Każdemu nazwa jego przystoi, będzie to więc Mikulasz czy Wendelin, aby łatwiej, kto zacz, rozpoznać, rzeźbiarz każdemu na klocku, domalowuje czy rytem zaznacza prymitywny atrybut postaci. Marcinowi – dziecko, Jackowi – ledwo widoczny instrument muzyczny (pokazując go Heródek wpada w zachwyt i w kółko śpiewa: „Jacek chudy zagrał w dudy, Jacek chudy zagrał w dudy...”)¹¹⁴.

Był typowym samotnikiem. O jego samotności tak nadmienia Bożena Kolbuszowska:

nie mając oparcia w rodzinie, nie posiadając własnego majątku został wyrzucony poza nawias wiejskiej społeczności. [...] Odrębność psychiki Karola skazała go na samotność. Oparcie moralne znajdował w swojej twórczości. Przed samotnością chronił się często wśród swoich rzeźb. [Zwykł mawiać:] „Jak je sobie poustawiam, to się robi od razu weselej na świecie”, „...pięknie jest wtedy, jak na jakim sądzie ostatecznym...”¹¹⁵.

Wszyscy trzej zaprezentowani twórcy ludowi, to ewidentnie ludzie wyobcowani ze społeczeństwa, żyjący bezzennie. Spośród wyróżnionych przez Czesława Robotyckiego konwencji ujmowania biografii artysty ludowego: „Bożego człowieka”, „twórcy naturalnego”, „twórcy świadomego”, reprezentują niewątpliwie pierwszy typ. Są to ludzie:

- 1) biedni, niespełna rozumu, źle urodzeni,
- 2) znajdujący się na marginesie społecznym,
- 3) żyjący swoją wyobraźnią i wykazujący brak kontaktu z otoczeniem,
- 4) koncentrujący się tylko na swej twórczości,
- 5) lekceważeni wśród swoich,
- 6) którzy, zostają odkryci przez księdza lub profesjonalistę, na przykład etnografa, plastyka, ale odrzucają oferowaną pomoc bądź wykorzystują ją aspołecznie¹¹⁶.

Artyści ci są historycznymi bohaterami, na których nałożono specyficzną konwencję prezentacji ich losów, tak by wpisywała się w określony schemat. W Polsce Ludowej na takie historie zapanowała moda, ambicją było opisanie zdolnego, ograniczonego intelektualnie, aspołecznego i samotnego „dziwaka” z prowincji. Jednakże w świecie realnym, ponad wszelką wątpliwość, samotność – i to także w negatywnym wymiarze nachalnego stereotypu – towarzyszyła wspomnianym artystom na co dzień (nie była tylko elementem wystylizowanej konwencji literackiej czy konkretniej „prozy naukowej”).

Ratunkiem dla osoby samotnej na znalezienie akceptacji w społeczności wiejskiej była rola pustelnika – mieszkającego na pograniczu *orbis interior* i *orbis exterior*, ekuumeny i anekumeny, osoby mogącej neutralizować wrogie działanie sił z zewnątrz, stanowiącej wzór i konfrontowanej z niebezpiecznymi mocami. Doceniano go, bo mieszkał na granicy światów i niczym bohater gwarantował pradawny porządek (w tym uświęco-

¹¹⁴ J. D a r o w s k i, *Heródek*, „Polska Sztuka Ludowa” 1968, nr 1–2, s. 82.

¹¹⁵ B. K o l b u s z o w s k a, dz. cyt., s. 214.

¹¹⁶ C. R o b o t y c k i, *Biografia twórcy ludowego jako prawda artystyczna*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 1990, nr 27, s. 31–32.

ne wiejskie wartości i wizję świata czy zaświatów)¹¹⁷. Funkcja pustelnika była bardzo potrzebna, zważywszy na wysoko rozbudzoną izolację świadomościową modelowej wspólnoty wiejskiej¹¹⁸. On kontaktował się z sacrum. Pustelnik wpisywał się bowiem w horyzont bohaterstwa i jak na prawdziwego bohatera przystało, był świadkiem istnienia rzeczywistości transcendentnej¹¹⁹. Kalniuk zwraca uwagę: „pustelnik okazuje się medium przywołującym Bożych wysłanników, za których sprawą pobiera nauki w rzeczywistości adresowane do ogółu”¹²⁰. Pustelnicy to ludzie świątobliwi, mawiano o nich „prawie święci”, ich miejsca zamieszkania czy bliskie przestrzenie (przede wszystkim źródła, kamienie, wzgórze, skały, grotty) określano jako cudowne¹²¹, stąd wysoka pozycja pustelnika w religijnej wspólnocie wiejskiej, która otaczała go szacunkiem jako przedstawiciela rzeczywistości numinotycznej. Pustelnik spoufalony był nie tyle ze swoim światem, centrum, jakim była wieś, ile wychodził do innej rzeczywistości, mediował, był za pan brat ze śmiercią. W Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 70. XX wieku przy dróżkach maryjnych i pasyjnych mieszkał pustelnik, który sypiał w trumnie, w niej miał być pochowany, inaczej też się od postronnych ludzi prezentował: chodził w koszuli z czarnego worka przepasanej sznurem niczym w żałobie, nie stylizował owłosienia, wskutek czego miał długą brodę i włosy, czyli zaburzał zwyczajowy rytm kultury dbania o siebie, modelowania zarostu typowego dla doczesności. Wyróżniały go też rekwizyty religijne, szczególnie duży różaniec, i pogrążenie w modlitwie¹²². Pustelnikiem tym był Stanisław Saniewski, który wpisał się w pejzaż kalwaryjski po II wojnie światowej (między innymi za zebrane przez siebie pieniądze w latach 50. XX wieku ufundował dla sanktuarium – kościoła pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej okazałą Drogę Krzyżową)¹²³.

Artystów ludowych i pustelników wyróżniał fakt, że byli to „swoi – obcy”. Jako ludzie żyjący na marginesie oswojonego świata, mogli eksperymentować, czy to estetycznie, czy mistycznie. Towarzyszyła im wówczas typowa dla sacrum ambiwalencja fascynacji i grozy. Ludzie ci mogli sobie pozwolić na inwencję, normalnie w tradycyjnym świecie piętnowaną i wysoce niepożądaną. Tolerowano też ich ekstrawagancję, a często wręcz chorobę umysłową, interpretując to jako kreatywną formę doświadczania świata, czy przestrzeń wolności, na którą zwykli ludzie pozwolić sobie nie mogli. To te grupy outsiderów wchodziły w nieznanne, w chaos, który stanowił zagrożenie, ale i był źródłem pragnień, by poprzez inspirację z jego strony nadać sens zwykłemu życiu i je urozmaicić,

¹¹⁷ T. Kalniuk, dz. cyt., s. 20.

¹¹⁸ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 130–149.

¹¹⁹ Ł. Trzciniński, *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków 2006, s. 20.

¹²⁰ T. Kalniuk, *Pustelnik*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, Toruń 2018, s. 103.

¹²¹ S. Węglarz, *Pustelnicy – ludowi święci*, „Polska Sztuka Ludowa” 1983, nr 3–4, s. 156.

¹²² K. i I. Kubiakowie, *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1978, nr 3–4, s. 146.

¹²³ H.E. Wycawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 116, 327.

odnowić. Artystom i pustelnikom pozwalano na wścibstwo w zaświaty, inne stany świadomości, w niezrozumiane rewiry piękna, w to, co określano jako obcość.

ZAKOŃCZENIE

W czasie badań wyodrębniłem grupy osób samotnych o społecznej stygmatyzacji odmiennej niż bezzenni i niezamężne, na przykład: wdowcy i wdowy, samotne panny z dzieckiem, sieroty, małżonkowie porzuceni, niepełnosprawni, znachorzy i znachorki, „mądre” (podejmujące się praktyk magicznych), wędrowni dziadowie i dziadówki, włóczędzy. Zaznaczyć należy, że przypisanie wyszczególnionych kategorii osób do jednej grupy jest często kłopotliwe, ponieważ niezamężna mogła być równocześnie na przykład znachorką, a niepełnosprawny – bezzennym włóczęgą. Samotni wyodrębniali się w specyficznych sytuacjach, na przykład w chorobie, cierpieniu albo scenariuszach wielu zachowań obrzędowych (na przykład w fazie liminalnej obrzędów przejścia – wyłączenia spod codziennej rutyny, porządku społecznego, odizolowania¹²⁴).

Na pewno na postrzeganie samotności miał wpływ wariant religijności ludowej. Kościół instytucjonalny przełomu XIX i XX wieku, jak formułują to Thomas i Znaniecki, tradycyjnie wspierał związki małżeńskie, a przy tym koncentrował się szeroko na piętnowaniu zachowań niemoralnych¹²⁵. Nie atakował jednak beżzenności i niezamężności, ale przeciwnie pozwalał, aby tacy ludzie współorganizowali kult, przewodzili modłom. To samotni i starzy stanowili grupę najczęściej uczestniczących w publicznych praktykach religijnych. Mężczyźni pełnili funkcje posługujących przy kościele, angażowali się podczas nabożeństw, byli przewodnikami kalwaryjskimi i brali aktywny udział w pątnictwie. Kobiety prowadziły modlitwom maryjnym lub modliły się za zmarłych, wyróżniały się podczas nabożeństw, kroczyły w procesjach za sztandarami, posługiwały w parafii. Samotni udzielali się w organizacjach religijnych, czemu sprzyjał coraz intensywniejszy w XIX wieku rozwój bractw i stowarzyszeń kościelnych¹²⁶. Nawet ułomni fizycznie i psychicznie pomagali duchowieństwu (na przykład: Heródek w ceremonii pogrzebowej, Wojtuś w chodzeniu „po kołędzie”).

Pokazałem też, że samotni artyści ludowi przede wszystkim w swej sztuce podnosili motywy sakralne, a ich opiekunami albo nawet „odkrywcami” ich talentu byli często duchowni. Samotni żebracy przed kościołami i w sanktuariach prosili o materialne wsparcie, ofiarując w zamian modły lub pielgrzymki (wierzono, że tym samym pośredniczyli w relacjach z Bogiem, porządkiem transcendentnym, mieli kontakt ze światem zmarłych, wręcz reprezentowali na tym świecie przodków)¹²⁷. Tradycja wigilijna pod-

¹²⁴ P. K o w a ł s k i, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 489–494.

¹²⁵ W. I. T h o m a s, F. Z n a n i e c k i, dz. cyt., s. 122.

¹²⁶ D. O ł s z e w s k i, *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014, s. 176.

¹²⁷ K. M i c h a j ł o w a, *Dzied wędrowny jako postać mediacyjna w kulturze ludowej Słowian*, [w:] *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapelusz*, [red. M. K a p e ł u ś, A. E n g e l - k i n g], Warszawa 2002, s. 101–103.

kreślała ugoszczenie samotnego wędrowca, tradycja Zaduszek nakazywała poczęstowanie przed cmentarzami kwestujących samotnych żebraków specjalnym pieczywem, kaszą, a z czasem także wręczenie datków pieniężnych (produkty naturalne – pożywienie były pierwotnymi darami, wraz z rozwojem gospodarki rynkowej pojawiał się coraz częściej pieniądz).

Wreszcie należy wspomnieć rzecz zasadniczą, że szansą na ustrzeżenie się piętą staropaniństwa i starokawalerstwa była możliwość, przy braku przeciwwskazań, wyboru życia duchownego. Bardziej złożona była sytuacja osób, które nie respektowały katolickiej etyki seksualnej, na przykład wspomnianych już przeskoczek. Wieruszewska odnotowała, że w powiecie bełchatowskim jeszcze przed I wojną światową panna z nieślubnym dzieckiem była publicznie napiętnowana w przestrzeni sakralnej (na przykład leżała krzyżem w kościele podczas Wielkanocy, albo była zniesławiana przez księdza podczas zapowiedzi przedślubnych)¹²⁸. Jednakże daleko idące generalizowanie na przykładzie jej ustaleń może okazać się zawodne, gdyż zanotowane przypadki różniły się z praktyką i ówczesnym nauczaniem Kościoła, a ponadto w świetle ustaleń historycznych na wsi tradycyjnej (w drugiej połowie XIX wieku) częstokroć wykazywano tolerancję dla przedślubnych stosunków seksualnych¹²⁹. Upokarzające było „zaczepienie” – przywdzianie przez samotną kobietę (matkę dziecka) czepca, podobnie jak czyniły to mężatki¹³⁰. Aczkolwiek w okresie staropolskim, jak podaje Tomasz Wiślicz, panowało daleko idące przyzwolenie dla przedmażeńskich stosunków seksualnych i miano wyrozumiałość względem kochanków, dopóki nie pojawiło się dziecko (czyli obowiązywała dyskrekcja – ciąża takową naruszała), to jednak stygmatyzacja w znacznie większej skali dotyczyła kobiet z dzieckiem niż mężczyzn. Wiślicz podkreśla: „Spłodzenie potomka w takim związku przedślubnym, gdzie ojciec dziecka nie chciał lub nie mógł poślubić swojej kochanki, wywierało negatywny wpływ przede wszystkim na życie kobiety, w mniejszym natomiast stopniu szkodziło mężczyźnie”¹³¹. W okresie późniejszym, choć zmieniały się realia najpierw polityczne i gospodarcze, a w ich następstwie kulturowe (upadła I Rzeczypospolita, następnie do historii przeszedł porządek wsi pańszczyźnianej), nadal kobieta była przez społeczność wiejską uznawana za główną sprawczynię. W latach 30. XX wieku na wsi mazowieckiej wyrażano się w tej materii brutalnie, wręcz ordynarnie: „jak suka nie da, to pies nie weźmie”, obarczając skazą za pojawienie się dziecka dziewczynę¹³². Położenie samotnej panny z dzieckiem utrzymane w konwencji zdrady, porzucenia przynikało teksty folkloru¹³³. Kołysanki ludowe, prócz dostosowanej pod niemowlęta rytmiki, utrzymane były w formie tęsknoty, skargi, autoironii. W Ciechanow-

¹²⁸ M. Wieruszewska, *Kontrola społeczna prokreacyjnej funkcji rodziny w świetle badań wsi bełchatowskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” XII, 1970, s. 54.

¹²⁹ W. Mędrzecki, dz. cyt., s. 31–32.

¹³⁰ T. Wiślicz, dz. cyt., s. 52.

¹³¹ Tamże, s. 98–99.

¹³² A. Perzanowski, dz. cyt., s. 75.

¹³³ D. Węzowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku*, Wrocław 1991, s. 116–117.

skim w końcu XIX wieku porzucona przez mężczyznę samotna matka śpiewała swemu małemu dziecku, pragnąc je usypiać: „mame mas przy sobie, tate diabli wzieni”¹³⁴.

Nie ulega też wątpliwości, że w samej religijności ludowej rozpatrywanej modelowo i deklaratywnie ganiono pozamałżeńskie stosunki seksualne. W „biblii ludowej” samotne panny z dzieckiem wywodzono z przeświadczenia, jakoby pierwsi rodzice mieli posiadać więcej córek niż synów (pozostawiona bez partnera kobieta zaczęła tym samym rozbijać związki innych, wchodzić w relacje niezinstytucjonalizowane, grzeszne). Magdalena Zowczak, badając kulturę religijną pogranicza katolicko-prawosławnego i katolicko-unickiego, pokazuje, jakie były tego konsekwencje: „Nadliczbowa dziewczyna, skazana na samotność, jest narzędziem szatana, poprzedniczką zawitek, pokrytek, czy też przeskoczek, czyli panien, które nie ustrzegły dziewictwa”¹³⁵. Etnolożce tak opowiadał informator z krośnieńskiego (z pochodzenia Łemko): „Ewa miała 13 córek i 12 synów. Każda córka wychodziła za męża za swego brata, najmłodsza za najstarszego i tak po kolei. Jedna została bez męża i dlatego teraz kobiet jest więcej niż mężczyzn i powstają nieformalne związki”¹³⁶. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że w tym samym wiejskim świecie samotne panny z dzieckiem szykanowane w porządku publicznym (przynajmniej deklaratywnie) miały oparcie w porządku transcendentnym, co było widoczne szczególnie w kulcie maryjnym. Przysłowie głosiło „Samotno rodzi, Panienska z nieba schodzi”. Trudno mówić tutaj o spójnej wykładni samotności, zważywszy, że kontekst religijności ludowej komplikuje „semantyka paraleliczna” zespalająca teoretyczny język kościelny z sensualistycznym folklorem, daleko posuniętą abstrakcją, metaforyczność z konkretem¹³⁷. Języki te były komplementarne, wzajemnie na siebie oddziałujące i się dopełniające (oba zakładały sacrum, a ateizm był im obcy). Można więc mówić za Jerzym Bartmińskim o „chrystianizacji folkloru i folkloryzacji chrześcijaństwa”¹³⁸. Dla podjętych tutaj rozważań nad samotnością ważne jest, że instytucjonalnie bezżenni i niezamężne mieli w Kościele oparcie, odtrącenie pojawiało się wraz z upublicznieniem pozamałżeńskich relacji seksualnych. Praktyka ludowa, a zwłaszcza życie codzienne były przestrzeniami, w których odbierano samotnych pejoratywnie.

Na stygmatyzację samotnych przemożny wpływ, o ile nie wręcz determinujący całkowicie, miał ówczesny porządek społeczny, a zwłaszcza rodzinny. Rodziny były duże, obejmowały liczne grono krewnych i spowinowaconych, w ich skład wchodziły także osoby obce, do wspólnoty domowej przyczepione. Dość powszechne było wychowywanie obcych osieroconych lub przekazanych dzieci („chowańców”, „hodowańców”). Tradycyjne społeczności wnikliwie obserwował holenderski fenomenolog Gerardus

¹³⁴ J. Cieślowski, *Zabawy językowe*, [w:] *Antropologia twórczości słownej. Zagadnienia i wybór tekstów*, wstęp i red. A. Karpowicz, Warszawa 2012, s. 78.

¹³⁵ M. Zowczak, *Religijność na pograniczu. Eseje apokryficzne*, Warszawa 2015, s. 97.

¹³⁶ Tamże, s. 98.

¹³⁷ Tamże, s. 77.

¹³⁸ J. Bartmiński, *Chrystianizacja folkloru – folkloryzacja chrześcijaństwa*, [w:] *Chrześcijaństwo w religijności ludowej – 1050 lat po Chrzcie Polski*, pod red. Z. Kupisińskiego, Lublin 2017, s. 32–33.

van der Leeuw, podkreślając przy tym, że rodzina jest tam „istnością od której nie można się uwolnić. Nie jest ona [...] związkiem, lecz społecznością w najściślejszym tego słowa znaczeniu, a wiążąca ją wspólnota obejmuje całe życie, z fizycznym włącznie”¹³⁹.

Jak wspominałem na początku, wspólnota wiejska była federacją rodzin. Sprzyjała temu tendencja uniformistyczna. Jednostka wykraczająca poza wartości grupowe i podstawowe, określone formy życia, jak podawał Dobrowolski, musiała się liczyć po pierwsze „z represją satyryczną przez wyśmianie”, po drugie „z represją moralną przez potępienie i bojkot towarzyski”, wreszcie po trzecie „z represją prawną przez zastosowanie sankcji karnych”¹⁴⁰. W tym kontekście prymatu autorytetów, tradycji, uniformującego wartościowania, rodzina wszechobecnie kontrolowała – działanie ludzkie miało być dla i ku niej. Osoby, które nie chciały lub nie mogły brać udziału w sztafecie pokoleń, łączyć się, wstępować na ślubny kobierzec, mieć dzieci, były obłożone tabu. Ontogeneza podporządkowana była tutaj filogenezie, co pogłębiało alienację ludzi stanu wolnego – na ogół bezdzietnych.

W refleksji nad samotnością należy widzieć konkretnych ludzi, nie osoby wpisujące się w „piękno tradycji” (trudno zresztą, jak z niniejszego tekstu wynika, mówić tutaj o „pięknie”, pozytywna waloryzacja estetyczna jest wysoce wątpliwa, nie mówiąc już o takowej waloryzacji moralnej). Ów tradycyjny stary świat – jak wierzą obdarzony świadomością i moralnie wrażliwy – samotnymi wzgardził. Bezzennym i niezamężnym odmieńcom dawano odczuć, i zapewne sami przeczuwali, niestosowność swojego istnienia, wyalienowani byli z rytmu przyrody, porządku rozpoczętej przez Stwórcę (pro)kreacji („Bądźcie płodni i rozmnażajcie się!”). To nie tylko społeczna, lecz wręcz ontoteologiczna degradacja. Osoby pozostawały samotne nie tylko względem innych ludzi, lecz także nie miały zdomowienia się w *Universum*. Traktowano je jako niepotrzebne, zdarzające się jak stan chorobowy w zdrowym organizmie Kosmosu, stan wielce niepożądany.

Uświadamiam sobie dopiero teraz, że zabiegi magii miłosnej, obrzędowości matrymonialnej wymierzone były właściwie w samotnych. Badając wróżby miłosne, Katarzyna Łeńska-Bąk zwraca uwagę, że rozkładały się one w większej skali i częstotliwości na kobiety, co jej zdaniem świadczy, że „pozostanie w staropanieństwie było zdecydowanie bardziej dotkliwie niż pozostanie w starokawalerstwie”¹⁴¹. W przypadku osób bezzennych i niezamężnych w magii miłosnej był prócz pozytywnego zaklinania rzeczywistości też aspekt pejoratywny i, to podkreślę, mogący ranić konkretne osoby. Ofiarami byli realni samotni ludzie, a nie tylko społeczne stereotypy czy inne przypisywane im teksty kultury, zbiorowe fantazmaty. W paralelnym kontekście o praktykach antysemitycznych pisze Joanna Tokarska-Bakir: „W odróżnieniu od tekstów o planetnikach, upiorach czy tak zwanej morowej dziewicy, desygnatem wątków żydowskich są jednak realni ludzie i właśnie dlatego śladów ich życia nie wolno ograniczać do symbolicznego konter-

¹³⁹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 222.

¹⁴⁰ K. Dobrowolski, dz. cyt., s. 36–37.

¹⁴¹ K. Łeńska-Bąk, „Kukuleczko, panienecko powiedz mi...” *Wróżby matrymonialne w kulturze ludowej*, „Kwartalnik Opolski” 2014, nr 1, s. 64.

fektu”¹⁴². I podobnie za obrzędowością, jak byśmy jej nie nazwali: agrarną, kreacyjną, miłosną, ludyczną, „dobrego początku”, szło wyszydzenie i krzywda konkretnych ludzi. Niech nas nie zwiedzie sfabularyzowana narracja, upoetyzowane formuły – ludzie samotni to ludzie krzywdzeni! Przy tym dwukrotnie wyalienowani – raz: przez swoich bliźnich, rodzinę, sąsiadów każących im nieść brzemię niedojrzałości, odrzucenia, wyśmiania, odgrywać rolę „kozłów ofiarnych”, a dwa: przez praktyki dyskursywne osób o tym piszących, strażników tradycji, którzy często komicznie prezentowali ich losy, kamuflując krzywdę w imię piękna obyczaju lub po prostu szukania sensowności życia w jego absurdalności.

W etnologii, socjologii, historii społecznej zbyt długo królowało przeświadczenie, że można tłumaczyć zachowania jednostkowe pod kątem przypisania ich głównie grupie. W takich ujęciach niejednokrotnie podmiotowość konkretnego człowieka podpinano pod kolektyw. Krzywdę odmienia (w rozumieniu osoby, która wyraziście odchyliła się od standardu) tłumaczono koniecznością obrony ustalonego porządku aksjonormatywnego. Jeszcze inną formą było uśrednianie, naginanie pod przeciętność jednostek nieprzeciętnych. Samotni, jakże często w analizowanym tutaj wiejskim świecie, byli niezwykli (w znaczeniu: odbiegali od potocznego życia). Wypada przyznać słuszność stwierdzeniu Hansa Mayera, jego ostrzeżenie jest adekwatne w przypadku analizowanych tutaj historii, a zwłaszcza praktyk dyskursywnych, poprzez które historie te zostały utrwalone. Mayer podkreśla: „Filozofia [w naszym kontekście wiejskiej samotności raczej – strategia badawcza], która pogardza tak zwaną personalizacją, a uznaje tylko kolektywy, czyli przedkłada kwantytatywnie doniosłe przypadki przeciętne nad jakość przypadków wyjątkowych, stymuluje myślenie fetyszystyczne i nieludzkie praktyki”¹⁴³. Słowa te mogą być rozpatrywane w czterech aspektach podejmowanych tutaj rozważań nad samotnością:

- 1) ujmowania „chłopskiej kultury tradycyjnej” jako tylko skoordynowanego mechanizmu, funkcjonalnego aparatu, który, aby mógł zachowywać sprawność, nie musiał się specjalnie liczyć z ofiarami (samotnymi),
- 2) związanej z takim obrazem strategii narracyjnej, która tłumaczyła w duchu durkheimowskim funkcjonalność społeczeństwa przez prymat grupy (istotne jest to, co społeczne, a jednostkowe niewiele znaczy jako gorsze). Idąc w tym kierunku, zbyt łatwo usprawiedliwiano zło na konkretnym człowieku i nie miano specjalnego zrozumienia dla samotników, za to wszechobecnie wyczulonym pozostawano na normach, ich podtrzymywaniu i „słusznym” piętnowaniu osób poza nie wychodzących,
- 3) koncentracji na zjawiskach codziennych, statystycznych, typowych, „wyśrodkowanych” i uspojnionych z pominięciem kuriozów, przejawów ludzkiej inwencji, nonkonformizmu albo ich zredukowaniem do niewartych pogłębionej refleksji błahostek, czy zgoła przypadkowych sytuacji,

¹⁴² J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wpraw. M. Janion, Sejny 2004, s. 49.

¹⁴³ H. Mayer, *Odmienicy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa 2005, s. 549.

- 4) wszystkie te ewidentne ograniczenia upoważniają do dalej idącej konstatacji, że język stygmatyzacji samotnych nie spotkał się z wyrazistą dyskredytacją ze strony osób dokumentujących kulturę ludową. Stygmatyzacja w realnym świecie została jeszcze rozwinięta w kulturze symbolicznej – konkretnie w tekstach nauki i etnograficznych świadectwach popularyzatorskich.

Zwrócenie uwagi na jednostkę, konkretną osobę, niepowtarzalną jakość jest szansą wybrnięcia z zaistniałych paradoksów i wyczerpanych paradygmatów badawczych, a być może także szansą projektowania bardziej optymistycznych scenariuszy w realnym świecie, by nie stymulować już teraz rozpoznanych fetyszystycznych niehumanicznych praktyk.

W klasycznych rozważaniach nad piętnem (ang. *stigma*) Erving Goffman akcentuje: ludzie normalni – *normalsi* kwestionują, że napiętnowani są takimi jak oni ludźmi, że stygmatyzowany jest w pełni człowiekiem. *Normalsi* konstruuje naprędce, dodajmy tu, mając za sobą tradycję ludową w interesującym nas przypadku, własną roboczą teorię piętna, łączą upokarzające atrybuty z gotowymi stereotypami, czyż bowiem określenia „stara dupa”, „stare byczyisko” nie są dyskredytujące jak „kaleka, bękart, kretyn”¹⁴⁴. Tym samym stygmatyzujący, co podkreśla Goffman, „zmniejszają życiowe szanse” napiętnowanych¹⁴⁵. Wypada zapytać, czyż tak radykalne stygmatyzowanie samotnych, a zwłaszcza kobiet, na wsi polskiej, jak tutaj ukazane, nie było po prostu wielkim marnotrawstwem (choćby ich potencjału, talentu, osobowości)?

Co uderza w opisach ludzi samotnych, to częste ich wyszydzenie: śmiech, radość, ironizowanie, przedrzeźnianie, upokarzanie (przy tym o znamionach beztroski). Za „wiejskimi głupkami” biegają roześmiane małe dzieci, nie dając im żyć. To nie normy określały życie, ale znacznie bardziej przerażający stygmat dewiacji, wręcz niekontrolowany, kto mógł przewidzieć, do czego w swym szyderstwie posuną się „ludzie normalni”. Jaką przerażającą okazała kreatywność w upadaniu, w potworzeniu innych i przepoczwarzaniu siebie. Mimo konserwatyizmu wiejskiego, zaplanowania wszystkiego wedle gotowych scenariuszy zachowawczych, owe formuły postępowania stwarzały znakomitą przestrzeń pomysłowości, by ranić i delektować się ranieniem. Przemoc realną i symboliczną sprowadzano przy tym do figli, czyli bagatelizowano, co jeszcze silniej powiększało tragizm tych sytuacji. Dla ludzi samotnych najczęściej nie było ratunku, a świadkami ich bezradności była roześmiana gawiedź. Stosownym jest tutaj przytoczenie niezwykle adekwatnych, jak na zaistniałe sytuacje, słów Eugene’a Ionesco: „Komizm jest poczuciem absurdalności i wydaje się bardziej beznadziejny od tragizmu, komizm nie daje wyjścia z sytuacji...”¹⁴⁶. Źródła milczą, ale można zastanowić się, jak czuła się podczas przywołówki wykupiona od obłania wiadrem świńskich pomyj dziewczyna-

¹⁴⁴ E. G o f f m a n, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. D z i e r ż y ń s k a, J. T o k a r s k a - B a k i r, wstęp J. T o k a r s k a - B a k i r, Gdańsk 2007, s. 34–35.

¹⁴⁵ Tamże, s. 35.

¹⁴⁶ Z. B e n e d y k t o w i c z, C. R o b o t y c k i, „I co nam z tego zostało”. *Glossa do rozmowy z Piotrem Skrzyneckim*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 1–2, s. 114.

na i przypisana do odrażającego partnera, gdy jej koleżance trafił się ukochany niczym z bajki, wykupujący przy tym prawo do skropienia flakonikiem perfum.

Kiedy dziś jesteśmy świadkami kształtowania się subkultur ludzi samotnych, kiedy łamane są wzorce życia rodzinnego, kiedy podważa się prymat grupy nad jednostką, a społeczeństwo staje się zatimizowane (kwestionowane jest samo „społeczeństwo” – ma ono tylko wartość jako pojęcie – nazwa, a nie jest to już realny byt), warto mieć świadomość, że przy znajomości materiału empirycznego trudno sobie pozwolić na jednoznaczny ocenę w rodzaju: „dawniej świat i ludzie byli lepsi”. Taki osąd, co potwierdza niniejszy wywód, pozostaje wręcz spłaszczeniem i zafałszowaniem, w rzeczywistości bowiem ten sielankowy wiejski porządek społeczno-kulturowy, za jakim wielu tęskni, wcale tak kolorowo nie wyglądała, a jeśli już nawet miał barwne odcienie, to nieadresowane dla wszystkich w tym świecie uczestniczących (w nim egzystujących). W pewnym znaczeniu ta rzeczywistość nadal intryguje (ma wyrazisty sens życia), a w pewnym przeraża (ten sens jest okupiony ofiarami). W prymacie życia zbiorowego nad indywidualnym samotni nie pasowali, choć trzeba podkreślić, że spora grupa zrytualizowanych zachowań ich uwzględniała, nie był to jednak awers ówczesnej kultury, lecz jej rewers. Przeciwnie współcześnie kształtuje się niezwykle dynamicznie kultura singli. Związane to jest z radykalnie innym statusem osoby (nierelacyjnym) i odmiennym charakterem dzisiejszej erotyki. Dawniej miłość była jakością ściśle reglamentowaną przez grupę, dziś widać, jak osamotniony dyskurs miłości, co rozważał Roland Barthes, „wyparty poza wszelką stadność”, ma szansę stać się przestrzenią afirmacji *per se* (wyjść poza determinizmy: państwowe, religijne, prawne, społeczne, ekonomiczne)¹⁴⁷. Zmiany obligują w tym kontekście do pytania: co z naszą samotnością w tak urządzanym świecie?

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski B., *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969.
- Bartmiński J., *Chryścianizacja folkloru – folkloryzacja chrześcijaństwa*, [w:] *Chrześcijaństwo w religijności ludowej – 1050 lat po Chrzcie Polski*, pod red. Z. Kupisińskiego, Lublin 2017, s. 17–35.
- Bartmiński J., *Formy obecności sacrum w folklorze*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Lublin 1995, s. 9–19.
- Bartmiński J., Niewiadomski D., *Ziemia*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. 1. Kosmos 2. Ziemia, woda, podziemie*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1999, s. 17–56.
- Barthes R., *Fragmety dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2011.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C., „*I co nam z tego zostało*”. *Glossa do rozmowy z Piotrem Skrzyneckim*, „Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 1–2, s. 113–114.
- Bujak J., *Heródek, artysta z Lipnicy Wielkiej*, „Przekrój” 1967, nr 1154, s. 5–6.
- Bukraba-Rylska I., *Polskiej wsi Logos i Ethos*, Gniezno 2019.
- Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008.
- Burszta J., *Społeczności lokalne*, [w:] *Etnografia Polski. T. 1, Przemiany kultury ludowej*, pod red. M. Bierackiej [i in.], Wrocław 1976, s. 437–475.
- Bystrzeński J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 2, Warszawa 1960.

¹⁴⁷ R. Barthes, *Fragmety dyskursu miłosnego*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2011, s. 5.

- Chlebowska A., „*Stare panny*”, *wdowy i rozwiedzione. Samotne szlachcianki w Prusach w latach 1815–1914 na przykładzie prowincji Pomorze*, Szczecin 2012.
- Chwalba A., *Historia powszechna 1989–2011*, Warszawa 2011.
- Cieślakowski J., *Zabawy językowe*, [w:] *Antropologia twórczości słownej. Zagadnienia i wybór tekstów*, wstęp i red. A. Karpowicz, Warszawa 2012, s. 77–85.
- Czarnecka J., *Singiel i singielka o życiu w pojedynkę*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 52, 2008, nr 3, s. 153–178.
- Czemerys E., *Portale randkowe – sposób na samotność czy zabawa?*, „Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludzemu i ludyczności” VIII, 2010, nr 1–4, s. 137–150.
- Czeremski M., *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009.
- Darowski J., *Heródek*, „Polska Sztuka Ludowa” 1968, nr 1–2, s. 80–82.
- Dekowski J.P., *Spoleczność wiejska w Jasieniu*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1957, nr 1, s. 23–73.
- Dekowski J.P., *Zapustny przetarg dziewcząt w Opoczyńskim*, „Literatura Ludowa”, 1966, z. 2/3, s. 21–26.
- Dekowski J.P., *Zwyczajne doroczne i rodzinne*, [w:] J.P. Dekowski, Z. Hauke, *Folklor regionu opoczyńskiego*, Warszawa 1974, s. 187–250.
- Dobrowolski A., *Lud hrubieszowski*, „Lud. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie” I, 1895, s. 157–167, 207–218, 244–256.
- Dobrowolski K., *Chłopska kultura tradycyjna (Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski)*, „Etnografia Polska” I, 1958, s. 19–52.
- Drozdowska W., *Grupy rówieśnicze w Załęczu Wielkim (podział, obrzędy recepcyjne, życie towarzyskie)*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna”, nr 5, 1961, s. 97–118.
- Dunin-Karwicka T., *Rola tradycji w kulturze wsi kujawskiej*, Toruń 2000.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 2007.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.
- Ferenc E., *Polskie tradycje świąteczne*, Poznań 2010.
- Gapiński B., *Ludzie starzy na wsi polskiej od schyłku XIX wieku po rok 1939*, Poznań 2014.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana. 1*, [A-D], wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1989.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2007.
- Jackowski A., *Świat Nikifora*, Gdańsk 2005.
- Johnson S.M., *Dobre życie w pojedynkę*, Warszawa 1993.
- Johnson S.M., *First person singular. Living the good life alone*, Filadelfia 1977.
- Kalniuk T., *Osobliwość pustelnicstwa w świecie kultury ludowej*, „Literatura Ludowa” 2004, nr 1, s. 15–20.
- Kalniuk T., *Pustelnik*, [w:] *Słownik polskiej bajki ludowej*, pod red. V. Wróblewskiej, Toruń 2018, s. 100–104.
- Kłocińska A., *Karnawał wobec sacrum. O ludyczności kultury współczesnej*, „Kultura i Wartości” 2012, nr 3, s. 117–133.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. 5, *Krakowskie*, cz. 1, Kraków 1962.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. 20, *Radomskie*, cz. 1, Kraków 1964.
- Kolbuszowska B., *Karol Wójciak Heródek. Portret ludowego artysty*, „Polska Sztuka Ludowa” 1972, nr 4, s. 207–214.
- Kossakowska-Jarosz K., *„Stara baba” w ludowym obrzędzie – reorientacja jej recepcji na Górnym Śląsku w XIX wieku*, [w:] *Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze*, pod red. A. Glenia, I. Jokiel, M. Szladowskiego, Opole 2008, s. 123–137.
- Kowalska-Lewicka A., *Młodzież wiejska na Podhalu w pierwszej połowie XIX w. (w świetle anonimowej relacji)*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, IX, 1967, s. 225–241.
- Kowalski P., *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Kroh A., *Wesołego Alleluja Polsko Ludowa czyli o pogmatwanych dziejach chłopskiej kultury plastycznej na ziemiach polskich*, Warszawa 2014.

- Kubiakowie K. i I., *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1978, nr 3–4, s. 143–160.
- Kuźma I., *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Libera Z., *Pocalunek w życiu wieśniaka*, [w:] *Poszukiwanie sensów. Lekcja z czytania kultury*, pod. red. P. Kowalskiego i Z. Libery, Kraków 2006, s. 129–148.
- Łeńska-Bąk K., „*Kukuleczko, panienecko powiedz mi...*” *Wróżby matrymonialne w kulturze ludowej*, „Kwartalnik Opolski” 2014, nr 1, s. 63–77.
- Mayer H., *Odmieńcy*, przeł. A. Kryczyńska, Warszawa 2005.
- Mędrzecki W., *Młodzież wiejska na ziemiach Polski centralnej 1864–1939. Procesy socjalizacji*, Warszawa 2002.
- Michajłowa K., *Dziad wędrowny jako postać mediacyjna w kulturze ludowej Słowian*, [w:] *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapeluś*, [red. M. Kapeluś, A. Engelking], Warszawa 2002, s. 101–108.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.
- Mroczek J., *Heródkowe muzykowanie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1972, nr 4, s. 215–222.
- Niedźwiedzka S., *Moda na singla*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny” V, 2007, s. 115–130.
- Ogrodowska B., *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2007.
- Ogrodowska B., *Święta polskie. Tradycja i obyczaj*, Warszawa 2000.
- Ogrodowska B., *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa 2000.
- Olszewski D., *Kultura i życie religijne społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, Lublin 2014.
- Orszulak-Dudkowska K., *Ogłoszenia matrymonialne. Studia z pogranicza folklorystyki i antropologii kultury*, Łódź 2008.
- Pawluczuk W., *Oblicza wiary*, Kraków 2014.
- Perzanowski A., *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa 2009.
- Piwocki K., *Dziwny świat współczesnych prymitywów*, Warszawa 1980.
- Propp W., *O komizmie i śmiechu*, tłum. P. Knyż, Kraków 2016.
- Przesławska H., *Przywoływki dyngusowe na Kujawach*, Toruń 1974.
- Robotycki C., *Biografia twórcy ludowego jako prawda artystyczna*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 1990, nr 27, s. 29–36.
- Robotycki C., *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska”, t. 29, 1985, z. 1, s. 111–117.
- Rosiak T., *Korespondencja z terenu. O niektórych zwyczajach dotyczących młodzieży wiejskiej w Rembieszowie, pow. Łask*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” XII, 1970, s. 168–173.
- Simonides D., *Babski comber*, [w:] *Śląskie uciechy i zabawy (materiały etnologiczne i folklorystyczne)*, pod red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Bytom 1991, s. 123–152.
- Stelmachowska B., „*Podkociołek*” w obrzędowości zapustnej Polski Zachodniej, Poznań 1933.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Sulima R., *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków 1992.
- Szychowska-Boebel B., *Lecznictwo ludowe na Kujawach (materiały i rozważania)*, Toruń 1972.
- Thane P., *The age of old age*, [w:] *A history of old age*, pod red. P. Thane, Los Angeles 2005, s. 9–29.
- Thomas W.I., Znanięcki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce. T. 1, Organizacja grupy pierwotnej*, uwagi wstępne J. Chałasiński, J. Szczepański, Warszawa 1976.
- Tokarska-Bakir J., *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wpraw. M. Janion, Sejny 2004.
- Tomicki R., *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej. T. 2*, pod red. M. Bierackiej, M. Frankowskiej, M. Paprockiej, Warszawa 1981, s. 29–70.
- Trzciniński Ł., *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, Kraków 2006.
- Wasilewski J.S., „*Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (II)*”, „Teksty” 1979, nr 4, s. 58–84.
- Węglarz S., *Pustelnicy – ludowi święci*, „Polska Sztuka Ludowa” 1983, nr 3–4, s. 151–162.

- Wężowicz-Ziółkowska D., *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku*, Wrocław 1991.
- Wieruszewska M., *Kontrola społeczna prokreacyjnej funkcji rodziny w świetle badań wsi belchatowskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” XII, 1970, s. 45–55.
- Wieruszewska M., *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Belchatowskiem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, VIII, 1966, s. 25–82.
- Wieruszewska M., *Sankcja opinii publicznej w polskich obrzędach i zwyczajach ludowych*, „Etnografia Polska” XIII, 1969, s. 63–72.
- Wieruszewska M., *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu belchatowskiego*, Łódź 1971.
- [Kłoczowski J.A.], *Wierzę Bogu, ufam człowiekowi. Rozmowy z o. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP*, Poznań 2015.
- Wiślicz T., *Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012.
- Witos W., *Dziela wybrane*, t. 1, *Moje wspomnienia*, cz. 1, przedm. E. Karczewski, J.R. Szaflik, Warszawa 1998.
- Wyczawski H.E., *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Zadrożyńska A., *Świąty, zaświąty. O tradycji świątowań w Polsce*, Warszawa 2000.
- Zawistowicz-Adamska K., *Spoleczność wiejska. Wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1837–38*, Warszawa 1958.
- Ziółkowska M., *Szczodry wieczór, szczodry dzień. Obrzędy, zwyczaje, zabawy*, Warszawa 1989.
- Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013.
- Zowczak M., *Religijność na pograniczu. Eseje apokryficzne*, Warszawa 2015.

STRESZCZENIE

Artykuł powstał w związku z przygotowywaną w Bibliotece Jagiellońskiej wystawą *Oblicza samotności w kulturze*. Autor koncentruje się na roli jaką odgrywali ludzie samotni (beżenni i niezamężne) w „chłopskiej kulturze tradycyjnej”. Bazuje przede wszystkim na materiałach etnograficznych. We wstępie artykułu nakreślona zostaje ogólnikowo współczesna kultura ludzi samotnych. Zasadniczy wywód zaczyna się od ukazania statusu ludzi samotnych w kulturze ludowej. Dalej autor koncentruje się na stygmatyzującej samotnych obrzędowości (głównie z przełomu zapustów i Wielkiego Postu). Następnie przedstawia dwa charakterystyczne typy samotników: artystów ludowych i pustelników. Całość wieńczy zestawieniem dawnej formacji kulturowej z dzisiejszą kształtującą się kulturą singli.

SŁOWA KLUCZOWE:

chłopska kultura tradycyjna, myślenie typu ludowego, samotność, stara panna, stary kawaler, współczesna kultura singli

LONELINESS IN A TRADITIONAL RURAL COMMUNITY.
REFLECTIONS AS BASED ON ETHNOGRAPHIC MATERIALS FROM
THE SECOND HALF OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

SUMMARY

The paper was written in connection with the exhibition *Faces of Loneliness in Culture* held in the Jagiellonian Library. The author discusses the role of loners (bachelors and maidens) in the traditional peasant culture, basing primarily on ethnographic materials. In the introduction, the contemporary culture of loners is outlined in general terms. The main argument begins by showing the status of lone people in the folk culture. The author concentrates next on rites stigmatizing loners (performed mainly at the turn of Shrovetide and Lent), presenting also two particular types of loners, folk artists and hermits, and concluding with comparison of the historical cultural formation with today's culture of singles.

KEYWORDS:

traditional peasant culture, folk traditions, loneliness, old maid, old bachelor, contemporary culture of singles