

Grzegorz Kowalski

Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku

**„ISKRY W POPIOŁACH”,
CZYLI O TRWANIU I PRZEMIANIE TRADYCJI.
WOKÓŁ DEBIUTU ZYGMUNTA GLOGERA**

Przybyszu, który Rzymu szukasz w owym Rzymie
I nie znajdujesz w Rzymie żadnej z rzeczy Rzymu,
Patrz. Kolumna złamana i w pałacach kroki
Pokoleń. Tylko wiatry i popiół, i imię.

[...]

O chwilo, o przemiano. W tym Rzymie ukryty
Inny Rzym wciąż kielkuje, wolny i podbity.
Wszystko ku zmianie pędzi. Tylko Tyber śpiewa
I płynie tam, gdzie morze swe delfiny pasie:
To, co w czasie stać miało, Czas kruszy i zwiewa,
To, co przepływa w czasie, będzie trwało w Czasie.

[Jarosław Marek Rymkiewicz, *Epitafium dla Rzymu*]

Pytania o debiut

Debiut Zygmunta Glogera dotychczas nie nastroczał wątpliwości badawczych i był bardzo precyzyjnie datowany. Bibliografię jego prac, sporządzoną przez Stefana Dembego w 1910 roku, a zatem w roku śmierci Glogera, otwiera opublikowany w 1863 roku w „Tygodniku Ilustrowanym” artykuł pod tytułem *Pomnik Stefana Czarnieckiego w Tykocinie*¹. Teresa Komorowska w swojej biografii Glogera potwierdza tę informację, podkreślając, że autor *Encyklopedii staropolskiej ilustrowanej* jako początkujący student Szkoły Głównej „debiut miał już za sobą”².

Nie jest to jednak najwyraźniej prawda. Gloger mógł wprawdzie faktycznie opublikować – to znaczy: przedrukować – ten tekst w czasopiśmie współredagowanym przez jego szkolnego nauczyciela Kazimierza Władysława Wóycickiego (choć wydaje mi się to wątpliwe). Nie on był jednak jego autorem. Opis pomnika Stefana Czarnieckiego w Tykocinie stanowi bowiem fragment długiej rozprawy o życiu tego

¹ Zob. S. Demby, *Bibliografia pism Zygmunta Glogera*, Warszawa 1911, s. 6.

² T. Brzozowska-Komorowska, *Gloger: opowieść biograficzna*, Warszawa 1985.

wielkiego hetmana i wodza, którą w czasopiśmie „Księga Świata” pomieścił Ludwik Jenike³. Szerzej kwestią tą zajmuje się Patryk Suchodolski w publikowanym w niniejszym tomie artykule⁴. Ja chciałbym skupić się na tym, co debiutem Glogera istotnie jest – i co nam to o nim mówi.

Skoro więc artykułu o Stefanie Czarnieckim nie możemy uznać za debiut Glogera, to jaki inny tekst należałoby wskazać? Nie ulega wątpliwości, że pierwszą jego pracą naukową o charakterze monografii, pierwszym poważnym wydawnictwem książkowym były *Obchody weselne* przedstawione czytelnikom w 1869 roku. Jednak już dwa lata wcześniej, w 1867 roku ukazały się kolejno aż 3 publikacje Glogera:

- *Obrzędy rolnicze*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. II;
- *Kilka słów o podaniach z okolic Tykocina*, „Biblioteka Warszawska” 1867, t. III⁵;
- *Kupalnocka. Stary zwyczaj palenia Sobótek pod nazwą Kupalnocki obchodzony w okolicach m. Tykocina*, przez Zyg. Glo. Warszawa 1867.

Jak należy je potraktować, zważywszy na fakt, że wyszły w tym samym roku? Czy któraś zasługuje na pierwszeństwo jako debiut?

Debiut jako proces

Jeśli współczesna krytyka genetyczna może utwór literacki ujmować jako proces, „dzieło jako genezę”⁶, biorąc za przedmiot badań narodziny tekstu, a nie jedną, arbitralnie wybraną jego wersję⁷, uprawnione wydaje się także potraktowanie debiutu literackiego jako pewnego procesu – niekoniecznie zaś jednego, konkretnego dzieła.

Wydaje się oczywiste, że można się tu pokusić o wybór pojedynczego artykułu, gdyby zaszła taka potrzeba. Gloger sam go wskazał:

Pierwszym też artykułem, który nabazgrałem, był opis zwyczajów rolniczych, dożynek itd., wydrukowany przez Wójcickiego w „Bibliotece Warszawskiej”. Dlatego o nim tu wspominam, że był on powodem do przedstawienia się mego Kolbergowi⁸.

³ L. Jenike, *Stefan Czarniecki*, „Księga Świata” 1855, t. 4, cz. 1–2.

⁴ Zob. w niniejszym tomie: P. Suchodolski, *Zygmunt Gloger i „Pomnik Stefana Czarnieckiego w Tykocinie” – debiut domniemany?*

⁵ Oba artykuły w tym samym roku wyszły oddzielnie jako odbitki. Zob. S. Demby, *Bibliografia pism Zygmunta Glogera...*, dz. cyt.

⁶ P.-M. de Biasi, *Genetyka tekstów*, tłum. M. Prussak i F. Kwiatek, Warszawa 2015, *Filologia* XXI 5, s. 9.

⁷ Tamże, s. 16.

⁸ Z. Gloger, *Ze wspomnień o Kolbergu*, „Kurier Warszawski” 1890, nr 161, s. 1. Cytaty z tekstów Zygmunta Glogera podaję w wersji zmodernizowanej w oparciu o zasady przyjęte dla edycji: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. I: 1863–1876, pod red. J. Ławskiego i J. Leończuka, wstęp J. Ławski,

Co jednak ów jeden tekst z „Biblioteki Warszawskiej” mówi nam o autorze w chwili wejścia przez niego na długą drogę, znaczoną setkami artykułów, a także pokazną liczbą publikacji książkowych? Niezbyt wiele. *Jak* oraz *jaki* Gloger objawia się nam w momencie debiutu? O wiele więcej będzie można na ten temat powiedzieć, obserwując wszystkie teksty, które powstały w tym czasie, w okolicach 1867 roku, a których „zaczyn”, w postaci planu etnograficznego pierwszych wędrówek krajoznawczych, gromadzony był przez Glogera od roku 1861⁹.

Rok 1867 to data prawdziwie przełomowa w biografii Glogera. Wtedy właśnie ważą się losy jego dalszego pobytu w Szkole Głównej, rozwija się zapoczątkowana rok wcześniej współpraca z Oskarem Kolbergiem, wyartykułowana zostaje koncepcja monografii ziemi nadnarwiańskiej, wtedy także Gloger odbywa pierwsze wycieczki archeologiczne: do Kołomyż w Grodnie i Ośnicy pod Płockiem.

Ten czas – lata 60. XIX wieku – to w pewnym sensie jeden wielki debiut Glogera, wejście w świat historycznej narracji, badań, poszukiwań, krajoznawczych wypraw i – przede wszystkim – wielkich tematów życia, które będą obecne na kartach większości jego dzieł.

„Temat” debiutu

Jeśli ująć debiut Glogera właśnie jako proces, jako pewną całość tematyczną, wczesną ewokację przewodniego motywu jego badań, wówczas na pierwszy plan wysunie się zjawisko niezwykle interesujące, odsłaniające autora *Obchodów weselnych* jako jednocześnie obserwatora i uczestnika wiejskiej kultury, badacza ludowej poezji – i ludowego poetę. Okazuje się, że już w roku swego właściwego debiutu Gloger nie tylko opisywał obrzędy, ale także próbował je „wynajdywać”, wytwarzać na nowo. Docierając do źródeł jego wczesnych zainteresowań etnograficznych, trafiamy na niezwykle, bardzo – moim zdaniem – nowatorskie rozumienie tradycji ludowej jako nośnika i źródła kultury. Zaryzykowałbym również tezę, że już pierwszym próbom pisarskim Glogera towarzyszyły koncepcje funkcjonalizowania badań etnograficznych, zawsze odtąd obecne w dziełach tego miłośnika dawności i budowniczego swojej epoki. Gdzieś w obszarze tego procesualnie rozumianego debiutu leży wielki „temat” Glogerowskiego życia.

Podjmując próbę zbliżenia się do tego „wybuchu” młodzieńczej pasji i aktywności, chciałbym zacząć od analizy pewnego wyobrażenia, które pojawia się u Glogera zarówno w pierwszych jego tekstach, jak i w pracach późnych, wydanych już w schyłkowym okresie działalności. W wyobrażeniu tym trwanie tradycji ludowej „w czasie”, obserwowane przez pryzmat XIX-wiecznych przeobrażeń świata, zostaje zobrazowane jako dogasające ognisko.

G. Kowalski, opr. tekstów i przypisy G. Kowalski, Ł. Zabielski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy M. Siedlecki i M. Jurkowska, Białystok 2014.

⁹ Z. Gloger, *Pieśni ludu*, Kraków 1892, s. III.

We wstępie do artykułu *Kilka słów o podaniach z okolic Tykocina* czytamy:

Każda strona kraju, każda okolica i wioska ma swoje podania: jedne krążą po całym kraju, są więc powszechne, mówią często o postaciach mitycznych lub historycznych, brzmi w nich (czasem) głęboka wiara w gusła, a czasy pogańskie, w których dużo tych podań ma swój początek, przebijają się niekiedy widoczne i dla badaczy wielce ciekawy stanowią materiał. Bo gdzież odgrzebywać iskry wytłalego ogniska, jeżeli nie w jego popiołach; gdzież szukać tajników zamierzonego życia praojców, o którym tak niewiele mówią źródła piśmienne, jeżeli nie w obrzędach, nie w ustach zgrzybiałego, wspartego na kiju starca, co przy ognisku domowym gwarzy różne powieści z dawnych czasów: bo starcy opowiadali zawsze młodemu, ci znowu zestarzewszy się w serca i pamięć wnukom przedzierzgałi złotą, często tysiącletnią nić tradycji¹⁰.

Ów obraz dawnej duchowości i obrzędowości jako dogasającego ogniska związał się u Glogera z wyobrażeniem wyjątkowo żywotnego święta Sobótki, któremu poświęcił trzeci z wymienionych przeze mnie, debiutanckich utworów: *Kupalniczkę* – pierwsze jego wydawnictwo zwarte niebędące odpisem czy odbitką, a do tego poetyckie.

Utwór jest to ciekawy i osobliwy. Część pierwsza stanowi wierszowany opis sobótkowych zwyczajów, ukazujący ich pokoleniową transmisję: starszyzna wioskowa, ogrzewając się przy ogniu, przygląda się tańcom młodzieży i widzi w niej siebie, swoich przodków, przeszłość, która wciąż się odradza. W części drugiej wybrzmiewa pieśń sobótkowa, która wyraźnie wyrasta z pieśni tradycyjnych i naśladuje je, ale zarazem jest wytworem inwencji Glogera, wprowadza zupełnie nowe wątki, na przykład raczej obcy dawnej, polskiej poezji ludowej topos powrotu chłopca z wojenki (być może wolno tu dostrzec aluzję do powstania styczniowego). Dość jednak powiedzieć, że rozłączoną przez los, przyrzeczoną sobie parę, łączy na powrót obrzęd Kupalnocki.

Kluczowy staje się w tym naśladującym poezję ludową tekście obraz tańca wokół ognia, ognia scalającego wspólnotę.

Podczas lektury artykułów Glogera dotyczących Sobótki można odnieść wrażenie, że w jego optyce z dawnego systemu wierzeń i rytów związanych z obchodami najdłuższej nocy w roku pozostało już tylko to: ogień – środek tanecznego wiru i symboliczny środek wspólnoty, wciąż jeszcze posiadający jednak moc scalającą.

W 1873 roku, przy opisie dawnego grodziska opodal wsi Wnory, Gloger odmalowuje kolejny etap procesu „dogasania” obrzędu:

Szlachta w Grodzkich i Wnorach obchodzi dotąd w wigilię świętego Jana Chrzciciela zwyczaj Kupalnocki, zwany w Krakowskiem Sobótką, a na Rusi Kupałą. Zapomnia-

¹⁰ Z. Gloger, *Kilka słów o podaniach z okolic Tykocina*, [w:] tegoż, *Pisma rozproszone*, t. I: 1863–1876, dz. cyt., s. 152.

ła wprawdzie już obrzędowych pieśni, a starszyzna wioskowa przestała brać udział w nocnej zabawie; ale młodzież corocznie na najwyższym szczycie grodziska zapala wielki stos z chrustu i beczek smolonych, koło którego wśród wrzawy i płasów wita jutrzenkę po tajemniczej świętojańskiej nocy. Włóścianie w Tykocińskim od trzech już pokoleń zaniedbali obchodu Kupalnocki, lecz znalazłem jeszcze u nich starożytne pieśni tego obrzędu. Może dziesiątek wieków związał z grodziskiem nad Rokitnicą zwyczaj praojców, a tajemniczy ten węzeł przedłużył konanie obrzędu do naszych czasów. Dawno zbutwiały w żalach prochy założycieli i obrońców Mieczysługa, przebrzmiała od czterech wieków jego nazwa, potem zamilkła pieśń – zwyczaj ostatni ma pójść za nimi do grobu¹¹.

Wiele lat później, w roku 1900, we wstępie do *Roku polskiego* napotkamy podobną wizję, już nie tyle obrzędu, ale całego społeczeństwa jako ogniska, które w powolnym ruchu stuleci dopalało się warstwa po warstwie, a teraz ledwie tli się jeszcze u swej podstawy:

Z dniem każdym stary świat schodzi do grobu. Co żyło i uświęcone było przez liczne wieki, idzie z wolna w zapomnienie, bo dzień dzisiejszy ma przede wszystkim twardą pracę na dłoni namulonej, rachubę w głowie i na sercu, troskę o chleb. Tradycje w walce z kosmopolityzmem opadają na dno społeczeństwa, ku jego podstawom, tuląc się u ogniska niskich dworców i strzech wieśniaczych. Ludzie wystudzeni wszechświatowością zatracają obyczaj rodzinny i są jako one śmiecie, którym wszystko jedno, do jakiego kąta zamiecione będą¹².

Ognisko Sobótki jest symbolem dawnego sposobu życia, bo ten właśnie obrzęd okazał się jednym z najdłużej trwających. Ale równie istotny jest fakt, że Kupalnoka była świętem wybitnie wspólnotowym i wspólnototwórczym. Jej ogień wiąże się najściślej z tym, co zostało w powyższym cytacie określone mianem „ogniska niskich dworców i strzech wieśniaczych”, co Gloger jakże często nazywał po prostu ogniskiem domowym – z rodziną jako podstawą wspólnoty wiejskiej i narodowej. Z domem.

Długie trwanie i zmiernie tradycji

Gloger był wyczulony w swoich badaniach na zjawiska historyczne, które cechowała szczególna trwałość, powolne tempo powstawania i przeobrażeń, tworzące jakby oddzielny, spokojniejszy nurt historii (historia powstawania ustrojów, cywilizacji, modeli życia – w odróżnieniu od historii zdarzeniowej). Fernand Braudel określał ów „niższy pokład” procesu historycznego mianem „długiego trwania (*lon-*

¹¹ Z. Gloger, *Dawne grodzisko pod wsiami Wnory i Grodzkie (w Tykocińskim)*, „Tygodnik Ilustrowany” 1873, t. XII, nr 295.

¹² Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 1.

gue durée)”, określając w ten sposób zjawiska, które porównał do struktur najdłużej unoszących się na powierzchni oceanu czasu¹³.

Autor *Obchodów weselnych* miał już jako młodzieniec świadomość, że zakorzeniony w zamierzchłych formach duchowości i wyobraźni świat polskiej wsi, z którym się utożsamiał i z którego wyrastał, odchodzi w II poł. XIX wieku do przeszłości. Proces ten, choć trwał na dobrą sprawę od wieków i towarzyszyło mu także powstawanie nowych form, w epoce pary i elektryczności, a także intensywnej rusyfikacji i germanizacji, niesłychanie przyspieszył. Objawiało się to między innymi w zaniku zwyczajów i tradycji, sięgających korzeniami dawnych pogańskich rytuałów. W oczach Glogera, etnografa znającego wieś, by tak rzec, „od środka”, była to zmiana gwałtowna.

Obserwując ślady obrzędów sobótkowych, wielokrotnie podkreślał swoje zadziwienie ich „długim trwaniem”:

Dziewięć wieków mija, jak chrześcijaństwo zawitało w te strony; jakże silna musiała być tradycja, która kazała ludowi przez dziewięć wieków obchodzić pogański, a więc bez celu teraz, obrzęd, zachowała jego pogańską pieśń, z tąż nazwą Kupalnocki [...]

Widząc Kupalnockę pogańską, paloną na pogańskim także grodzisku, dziwnego doznałszy wrażenia – dziesięć mniej bowiem wieków wiąże już ten obrzęd ze starym grodem¹⁴.

Tymczasem na jego oczach owa trwająca od dziesięciu wieków tradycja zanikała, zaprzestawano jej praktykowania w postaci pieśni – i jasne jest, że problem ten dotyczył nie tylko Kupalnocki. Jej dogasający ogień urastał jednak do rangi symbolu zmierzchania, rozpadu całej formacji – kultury ludowej zakorzenionej w staropolskim jeszcze obyczaju, wyrastającej z tego samego, co on, pnia:

Co do poszukiwań naszych własnych w dzisiejszej guberni grodzieńskiej i łomżyńskiej, to naprzód zaznaczyć musimy, iż słyszeliśmy od włościan z powiatu wołkowyskiego (gub. grodzieńska), że dotąd w wigilię św. Jana młodzież w niektórych wioskach tamtejszych roznieca ogień i skacze przez nie według tradycyjnego zwyczaju. W powiecie bielskim teź guberni, który jest częścią dawnego Podlasia, gdzie ludowy dialekt rusiński graniczy z polskim (okolica Bielska i Bociek), młodzież w niektórych siołach, tak obrządku łańciskiego jak ruskiego, w parę dni po Zielonych Świątkach gromadzi tak zwany maj, czyli tę zieloną brzezinę, którą wszystkie chaty były na święta przybrane, i, ułożywszy na stos za wioską pod krzyżami, zapala podczas wieczoru. Przy ogniu rozlegają się pieśni nabożne i światowe, a swawolne wyrostki skaczą niekiedy przez płomienie. Taki zwyczaj święcił się jeszcze przed kilkunastu laty na przykład w siołach

¹³ „Dla nas, historyków, struktura jest zbiorem, architekturą, ale bardziej jeszcze rzeczywistością, którą czas bardzo długo unosi na swoich falach i zużywa w stopniu niewielkim”. – F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, [w:] *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 55.

¹⁴ Z. Gloger, *Kupalnocka*, [w:] *Pisma rozproszone*, t. I, s. 103–104.

Starawieś i Gawryłki. We wsi Złotoryi nad Narwią, gdzie lud podlaski mówi po polsku z lekkim odcieniem dialektu rusińskiego, Kupalnocka była jeszcze przed kilkudziesięciu laty obchodzona, z zachowaniem wielu pieśni i obrzędów starożytnych. Dziś zwyczaj ten zupełnie tam zaginął, ale spomiędzy pieśni zdołałem naprzód spisać tę, którą pod nazwą Kupalnocki zaśpiewała mi sądziwa wieśniaczka złotoryjska¹⁵.

Gloger nie redukował kultury chłopskiej do subkultury, ale uważał ją za sukcesorkę dawnej polskiej kultury narodowej – uważał, że staropolski obyczaj szlachecki wywodzi się z tego samego pnia, co ona, oraz że właśnie tradycyjna kultura wiejska przechowuje jeszcze pamięć o tej wspólnotcie i posiada wciąż moc jej wytwarzania:

Ze wszystkiego, cośmy powyżej rozważyli, wypływa następująca konkluzja:

Że pod nazwą pieśni ludowych kryją się szczątki bogatej poezji narodowej z epoki Piastów i Jagiellonów.

Że podział poezji polskiej na szlachecką i ludową, używany przez niektórych pisarzy, jest niekonsekwentny.

Że na pieśni te składał się ongi cały naród, a nie pojedyncza kasta, to jest, że ich twórcy byli zarówno wśród ludu, jak i innych warstw narodu, połączonych ze sobą nieznaną dziś prostotą domowego obyczaju i, że tak powiemy, zbliżeniem do stanowiska natury, które przy sercu i natchnieniu dawało ludziom ów klucz pieśniotwórczy, zatracony później przez klasy wyższe wskutek książkowego kształcenia się, a należący od tego czasu wyłącznie do ludu, który na dawnym pozostał stanowisku¹⁶.

Obyczaj oraz sposób życia związane ze środowiskiem przyrodniczym to właśnie typowe struktury długiego trwania według Braudela. Gloger celnie rozpoznał w nich najbardziej odporne na historyczne fluktuacje składniki kultury – i tym większy niepokój, zadziwienie wywoływało ich zanikanie oraz tempo tego zanikania w II połowie XIX wieku.

Trwanie obrzędu Kupalnocki było w oczach Glogera tak wartościowe, zaś perspektywa jego zamarcia tak dojmująca, również ze względu na wspomniany przez niego „klucz pieśniotwórczy” – istniejącą wciąż wśród ludu zdolność do wytwarzania pieśni, zawierającej wciąż (staro)polski kod kulturowy. Zdolność ta – umożliwiająca nie tylko odtwarzanie, ale przede wszystkim tworzenie wciąż na nowo – istnieje dopóty, dopóki jest praktykowana. Niczym mięsień, który nieużywany – zanika.

Wiele wskazuje na to, że swój debiut poświęcił Gloger sprawie zajmującej go od-tąd już przez całe życie: jak nie utracić dostępu do tego „klucza”, otwierającego wrota do własnej przeszłości, lecz także pozwalającego wejść w przyszłość bez groźby utra-

¹⁵ Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, red. J. Leończuk i J. Ławski, Białystok 2015, t. II: 1877–1889. Artykuł pierwotnie opublikowany został w czasopiśmie „Kłosy” w 1877 r., w tomie XXIV: nr 625, s. 395–398; nr 626, s. 407.

¹⁶ Z. Gloger, *Słowo o pieśniach ludowych*, „Kronika Rodzinna” 1874, nr 6, s. 87–88.

ty własnej tożsamości. Czy wystarczy spisywanie tekstów pieśni, jak czyniło to wielu etnografów tamtego czasu? Czy to uratuje „iskry w popiołach” przed zgaśnięciem? Czy da się „zatrzymać” ogień w czasie? Czy można tradycję ludową uchronić przed zniszczeniem poprzez jej odwzorowywanie, stworzenie jej konterfektu? A jeśli nie – po jakie narzędzia sięgnąć? Czy możliwe są tu ze strony etnografa jakieś formy zaangażowania i, jeśli tak, to jakie?

By lepiej zrozumieć ideę Glogera oraz jego postrzeganie własnej działalności, warto podjąć próbę odpowiedzi na pytania: jak rozumiał on tradycję ludową? Czym była dla niego i co zawierała w sobie „pieśń”? W jakich kategoriach widział on aspekt jej wykonywania oraz w jakiej perspektywie upatrywał możliwość przetrwania zwyczaju?

Myślę, że jednym z najważniejszych składników Glogerowskiego punktu widzenia na praktykę śpiewania i opowiadania oraz kluczowym punktem jego programu rewitalizacji tradycji ludowej było coś, co nazwałbym ujęciem performatywnym. Pieśń czy opowiadanie przedstawiają się w tym ujęciu jako praktykowanie wspólnego tworzenia – mniej istotna wydaje się natomiast ich funkcja religijna, jak również ich aspekt formalny.

Zwyczaj, nie święto

Powołując się na Jana Kochanowskiego i jego *Pieśń świętojańską o Sobótce*, Gloger nazywał Kupałnockę zwyczajem narodowym, pomijając jego treść religijną, a nacisk kładąc na potencjał wspólnototwórczy:

Poeta zapatrywał się rozumnie na nieszkodliwość starego zwyczaju narodowego, który żadnej ujmę wierze i moralności chrześcijańskiej nie przynosił, a w którym uczestniczyli jeszcze w wieku XVI społecznymi szlachciami, jak to zaświadcza jego własne słowa: „Tam goście, tam i domowi / Sypali się ku ogniowi”¹⁷.

Pisząc o nieszkodliwym zwyczaju narodowym, Gloger ma na myśli przede wszystkim jego XVI-wieczną, nie zaś przedchrześcijańską formę. Zaciera się tu pamięć o ekstatycznym, spazmatycznym, transgresyjnym charakterze tego oraz każdego innego ludowego (bądź plemiennego) święta – zjawiska, które przez antropologów jest współcześnie ujmowane jako zbiorowy szal, eksplozja „rozpętanych namiętności”¹⁸, „paroksyzm żywotności”¹⁹, podczas którego dochodzi często do utraty świadomości, epizodów szaleństwa, samookaleceń, orgii etc.²⁰ Święto So-

¹⁷ Z. Gloger, *Rok polski: w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900, s. 274.

¹⁸ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, red. E. Tarkowska, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 208.

¹⁹ R. Caillouis, A. Tatariewicz i E. Burska, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 2009, s. 121–122.

²⁰ L. Kolankiewicz, *Posłowie do wydania polskiego*, [w:] J. Duvignaud, *Dar z niczego: o antropologii święta*, Warszawa 2011, s. 234.

bótki, na ile możemy wywnioskować z różnych jego opisów, w czasach pogańskich, a zapewne jeszcze w XVI wieku, wpisywało się w ten model. Niektóre obrzędy Kupalnocki, jak na przykład łowienie wianków, służyły swataniu par, ale także czemuś więcej: „Nasycenie tej nocy dziwnością prowadziło do orgiastycznego zachowania młodych uczestników, aż do kazirodztwa, jeśli wierzyć niektórym pieśniom kupałowym z Białorusi o miłości brata i siostry, zamienionych w zioła lub kwiaty”²¹.

W wieku XIX ten bakchiczny aspekt ognisk sobótkowych należał już jednak do przeszłości. U Glogera Kupalnocka to przede wszystkim święto cnoty, co kilkakrotnie zostaje jasno zaznaczone w *Roku polskim*: „Sobótka, Kupalnocka, Wianki były uroczystościami dziewic polskich”²² – powiada autor. I nieco dalej dodaje:

Pieśń mazowiecka znad Narwi jasno określa: że Kupalnocka była obrzędem dziewic. Opisuje bowiem, że „koło Jana, koło Jana – tam dziewczęta się schodziły”, że gdy ich północ tam naszła, poprzykrywały się chusteczkami i rosa na nie zimna padała²³.

Ta liryczna wizja była wielokrotnie artykułowana przez Glogera w różnych jego pismach na przestrzeni lat. W Sławopolu – wsi modelowej z opisu jego fikcyjnej podróży do tego miejsca – podczas święta Kupalnocki roztropni chłopcy i cnotliwe dziewczęta, których „godłem jest wieniec”²⁴, „przy wesołym graniu miejskiej kapeli pływają dokoła ogniska”²⁵ i dobierają w pary, obiecując sobie miłość (po ślubie). Wszystko odbywa się pod nadzorem starszyny w wyznaczonym miejscu i ma zorganizowany, spokojny przebieg.

Sławopole to wieś fikcyjna, ale Gloger zarówno w „Bibliotece Warszawskiej”, jak i w „Kłosach”, opisywał odprawiany jeszcze w niektórych wsiach obrzęd Kupalnocki w podobnym tonie. Opisy te przedstawiają zabawę, w trakcie której przy ognisku śpiewane są pieśni „nabożne i światowe”, a Bóg czuwa nad swoją gromadką odpoczywającą od pracy²⁶. Gloger, świadom pogańskich korzeni święta (o czym pisze więcej w pierwszym artykule na ten temat z 1867 roku), opisuje jednak jego odległą hipostazę: XIX-wieczny, świecki zwyczaj pobożnego ludu.

„Stary zwyczaj narodowy” – w rzeczy samej, wizja jeżewskiego badacza przedstawia zwyczaj, nie święto w sensie religijnym²⁷. Zwyczaj pojmowany jako pewna

²¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 108.

²² Z. Gloger, *Rok polski...*, dz. cyt., s. 277.

²³ Tamże.

²⁴ Z. Gloger, *Popas w Sławopolu*, Warszawa 1891, s. 63.

²⁵ Tamże, s. 68.

²⁶ Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, dz. cyt., t. II, s. 634–635.

²⁷ Inną sprawą jest, że sobótka jeszcze w czasach Kochanowskiego miała nieraz burzliwy przebieg, przywodzący na myśl czasy pogańskie i odpowiadający właśnie antropologicznemu modelowi święta, jak również tego, że z punktu widzenia biskupów „zwyczaj” ten w ówczesnej formie wcale nie był taki „nieszkodliwy” – i z tej przyczyny go tępiono.

forma obyczajowa, zakorzeniona w tradycjach konkretnej wspólnoty i posiadająca praktyczne funkcje.

Święto zamieniło się zatem w XIX wieku w zwyczaj, a ten w drugiej połowie stulecia odchodzi do przeszłości i dogasa – w „sobótkowym ognisku” tlą się już ostatnie iskry. Ów stan rzeczy nie dotyczy oczywiście tylko Sobótki, ale tradycji, pieśni i obrzędów ludowych w ogóle.

Zrozumiałe więc, że Gloger często wspomina o „koniecznej potrzebie spisania ważniejszych podań, by je tym sposobem uchronić od wiecznego zapomnienia”²⁸, podkreśla, że wszelkie ocalałe do jego czasów świadectwa „należy jak najrychlej wykryć, zanim zupełnie zapomnianymi zostaną”²⁹. Jego uwaga skupia się przede wszystkim na wariantach pieśni, nazewnictwie, rejestrowaniu czynności obrzędowych. Jawi nam się tu Gloger jako typowy XIX-wieczny etnograf, „powodowany [...] chęcią przechowania niektórych rzeczy niknących i zacierających się z dniem każdym”³⁰. Czy tylko?

Wpływać i oddziaływać

Jednak równocześnie widać w działaniach Glogera usilne dążenie do sprawczości, wywierania wpływu i kształtowania rzeczywistości ludowej. Pisał już na ten temat Łukasz Zabielski, formułując interesującą opinię o podlaskim badaczu:

[...] pragnął on przede wszystkim owe pierwiastki [ludowe – G.K.] „ożywić”, zaszczipiając je we współczesnym sobie świecie, wykorzystując ich ładunek twórczy oraz pełen potencjał fundacyjny, jaki przejawiały one wobec staropolskiej kultury duchowej i intelektualnej. [...] Uważna analiza jego wypowiedzi pozwala zauważyć, że w całej tej bogatej działalności mogło chodzić o coś innego niż uwiecznianie słów i myśli poprzez formę druku. Gloger miał ambicje wpływania na rzeczywistość, ucieleśniania słowa. Trzeba podkreślić z całym naciskiem, że nie chodziło o ambicje o kreacjonistycznym podłożu, lecz dążenie do – jak sam starożytnik to nazywał – przypominania i wznawiania, do ponownego zadzierzgnięcia nici tradycji, która została zerwana³¹.

Wydaje mi się warte refleksji, na ile owo „rozwijanie nici tradycji” oznaczało u Glogera „przypominanie”, na ile zaś tworzenie lub daleko idące przetworzenie treści folkloru³². Warto przyjrzeć się także bliżej zagadnieniu sprawczości w jego dzia-

²⁸ Z. Gloger, *Kilka słów o podaniach z okolic Tykocina*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, dz. cyt., t. I: 1863–1876, s. 152.

²⁹ *Kupalnocka (Sobótka)*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. II, dz. cyt., s. 636.

³⁰ *Obrzędy rolnicze*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. I, dz. cyt., s. 143.

³¹ Ł. Zabielski, „Co nie jest drukiem uświęcone”. *Zygmunt Gloger a etnografia przedtekstowa*, [w:] *Folklor polski i litewski*, red. A. Baranow, J. Ławski, V. Wróblewska, Toruń–Białystok–Vilnius 2020.

³² Używając słowa „folklor” w referowaniu myśli Glogera, warto nadmienić, że w pierwszych latach drugiej połowy XIX wieku było ono w Polsce stosowane sporadycznie – sam Gloger także go nie używał.

łałości jako podróżnika-etnografa-wydawcy, jako że sposób, w jaki pragnął Gloger korzystać ze skarbcza ludowej tradycji, wiele mówi o tym, jak ją postrzegał – a także jak postrzegał sam siebie.

Gloger bez wątpienia próbował powstrzymać proces zamierania obrzędów, podsycić ogień, który był dla niego metaforą nie tylko „żywotności” kultury ludowej, ale także tego, co stanowiło jej budulec: więzi rodzinnych i społecznych („ognisko domowe”). Ze względu właśnie na siłę wspólnototwórczą, a także „długie trwanie” obrzędu, szczególnie zależało Glogerowi na „obudzeniu”, tchnięciu nowego życia w zwyczaj obchodzenia Kupalnocki. Jego szczególnym komponentem było śpiewanie pieśni sobótkowych, dlatego też Gloger zaczął właśnie od próby artystycznej, polegającej na kontaminacji spisanych przez siebie przekazów pieśni z własną poetycką wizją obchodów święta. Oto jej fragment:

Ej z bliskiej wioski są to ludzie pono,
Jutro wypada dzień świętego Jana,
Więc Kupalnockę dzisiaj zapalono,
[...] Małe chłopaki coraz biegną żywo,
I na sam środek wielkiego ogniska,
Znoszą choinę, rzucają łuczywo,
I gore płomień, łunę w niebo ciska.
Dziewczęta kraśne jako bujne róże,
Młodzieńce jako wyniosłe lilije,
Zwili się niby w wianek, w koło duże,
Co w okrąg ognia jako wąż się wije.
A ileż u nich śmiechu i swobody,
Myśli ich czyste jako krople wody,
Jakaż do tańca ochota ich bierze,
Choć późnej nocy nadeszła już pora,
Choć przez dzień cały pracowali szczerze,
Choć jutro praca znowu do wieczora.
I Bóg z niebiosów na ziemię spoglądał,
Na ludek ufny w jego świętej wierze,
Co się weselił i pracował szczerze,
Bóg błogosławił dając co lud żądał.
[...]
Starzy się nawet śmieją, siedząc blisko,
Radzi, że zwyczaj co od wieków mieli
Szanują wnuki, a Bóg szczęście daje,
Takim co ojców szanują zwyczaje,
Oni we wnukach, swych dziadów ujrzeli³³.

³³ Z. Gloger, *Kupalnocka: stary zwyczaj palenia Sobótek pod nazwą Kupalnocki obchodzony w okolicach m. Tykocina*, Warszawa 1867.

Pieśń sobótkową poprzedza więc u Glogera szczegółowy opis sposobu obchodzenia zwyczaju, objawiający jego sens.

Wydaje się jasne, że Gloger miał własną wizję święta, z jednej strony opartą na rzeczywiście istniejących praktykach, z drugiej zaś – wyidealizowaną, zawierającą dodatkowe sensory, jakże bliskie jego sercu: wspólnota ponadstanowa, włóścianie obok wiejskich elit, międzypokoleniowa transmisja życiowych wzorców, paideutyyczny wymiar rozrywki, wpisanie rytmu pracy i odpoczynku w przedustawny, boski porządek etc. Przywołując kontekst antropologii kulturowej, można powiedzieć, że Glogerowska wizja Kupalnocki przypomina moment w funkcjonowaniu społeczeństwa, który Victor Turner określa mianem *spontanicznej communitas*³⁴.

Ponieważ Kupalnocka stanowi ogniwo w łańcuchu świąt i obrzędów, scalającym „idealną”, modelową wspólnotę – wyobrażoną między innymi w wizji Sławopola – można by posunąć się do stwierdzenia, że na horyzoncie działań Glogera, zmierzających do wywierania wpływu na wiejski obyczaj i duchowość, widnieje *communitas ideologiczna*: społeczność pełna, pozbawiona niemal pęknięć i konfliktów. Oto, jak opisuje ją Turner:

Istotą nie jest tutaj zespołowe działanie w przepływie, ale bycie razem – z naciskiem na „bycie”, nie na „działanie”. Podmiot doświadczający szuka w kulturowej przeszłości modeli lub ich szczątków, z których może następnie skonstruować nową matrycę służącą do transmisji, jakkolwiek niedoskonałej, jego konkretnego doświadczenia *communitas* spontanicznej. Niektóre z tych modeli mogą zostać przedstawione w formie „utopii” społecznej, gdzie wszelka ludzka aktywność przybiera postać *communitas* spontanicznej. Spieszę wyjaśnić, że nie wszystkie, ani nawet nie większość „utopijnych” modeli społeczeństwa to „*communitas* ideologiczna”. Utopia z greckiego oznacza „brak miejsca”: produktem utopii jest nieskrępowana, „ludyczna” aktywność czasu wolnego w świecie, który za najważniejsze uważa idealne struktury polityczno-administracyjne, a za nic ma myśl, jak mogłaby wyglądać nasza planeta, gdyby każdy z nas chciał żyć w *communitas* ze swoimi sąsiadami³⁵.

³⁴ „*Communitas* spontaniczna jest »bezpośrednią, bliską i totalną konfrontacją ludzkich jednostek«, bardziej, »głębokim« niż »intensywnym« stylem interakcji. »Jest w niej coś magicznego. Subiektywnie rzecz ujmując, pojawia się w niej poczucie bezgranicznej mocy«. Któż z nas nie zna tego uczucia, kiedy to bliscy sobie ludzie doświadczają błysku wzajemnego zrozumienia, kiedy czują, że wszystkie problemy, nie tylko ich własne, mogą zostać rozwiązane, jeśli tylko wspólnota, którą przeżywają (w pierwszej osobie) – »esencjonalne my« – podtrzyma tę intersubiektywną iluminację. Ta iluminacja może się utrzymać do oschłego świtu dysjunkcji następnego dnia, czasu, w którym indywidualne zrozumienie staje się częścią »chwały« mądrości całej wspólnoty. [...] Uważamy za właściwe brać drugą osobę taką, jaką ona jest tu i teraz, w sposób pełen współczucia [...], niezależnie od ograniczeń związanych z jej rolą, statusem, reputacją, klasą, kastą, płcią itd.» – Zob. V. W. Turner, *Od rytuału do teatru: powaga zabawy*, tłum. M. Dziekan i J. Dziekan, Warszawa 2005, s. 75.

³⁵ Tamże, s. 76–77.

Nie byłoby chyba przesadą stwierdzenie, że wyobrażenie wsi przedstawione w *Popasie w Sławopolu* wpisuje się w model *communitas* ideologicznej – właśnie *communitas*, a nie utopii. Natomiast kwestią otwartą pozostaje w jak znacznym stopniu ten obraz wspólnoty, do urzeczywistnienia którego Gloger dążył całe życie, opierać się może na jego własnym doświadczeniu spontanicznej *communitas*. Powróć do tego wątku w dalszej części niniejszych rozważań.

Wracając jednak do rzeczy najważniejszej, myślę, że chodziło Glogerowi o coś znacznie więcej niż „przypomnienie”, odtworzenie obrzędu, wzniecenie ognia na nowo. Jeżeli mieszał on własne teksty z pieśniami ludowymi i nadawał nowe znaczenia starym obrzędom, jeśli ponadto przyświecała temu wizja wsi innej, nowoczesnie urządzonej, zakorzenionej w tradycji, ale przede wszystkim opartej na więzi społecznej budowanej w trakcie ludycznych praktyk wspólnotowych, to należy tu mówić nie tyle o reanimowaniu tradycji, ile o jej rewitalizacji. Zwyczaj pozbawiony dawnego znaczenia religijnego tworzy tu szkielet, w którym ma się rozwinąć nowe życie.

Prześledźmy, jak przebiegał ten proces podejmowania przez Glogera kolejnych prób rewitalizacji ludowej obrzędowości – związanej nie tylko z Kupalnocką – której sednem była pieśń, praktyka śpiewania. We wstępie do *Pieśni ludu* z 1892 roku pisze on, że działalność zbieracką rozpoczął w 1861 roku – gdy miał 16 lat. Jednak już wcześniej, we wczesnym dzieciństwie czuł „dziwność” i powab pieśni ludowych, które otaczały go „od lat najmłodszych”:

Od moich lat najmłodszych lubiłem bardzo przysłuchiwać się pieśniom ludu. Starodawne jego melodie poruszały mię dziwnie do głębi, wprawiały w jakiś nastrój, z którego zdać sobie sprawy nie umiałem. Roku 1861, gdy byłem uczniem w 4-jej klasie, miewał u nas serdeczne opowiadania z dziejów literatury naszej Kazimierz Wł. Wójcicki, jak wiadomo, jeden z pierwszych zbieraczy pieśni i przysłów. A więc rzecz naturalna, że wziąłem się wówczas z zapałem do zbierania przysłów, pieśni i podań z ust ludu w Jeżewie (pod Tykocinem), gdzie na wakacje i święta do rodziców jeździłem. Gdy pieśni wyczerpywały się w naszej wiosce, poszukiwałem śpiewaczek w sąsiednich siolach i okolicach³⁶.

Zachęty Wójcickiego padły na podatny grunt – dotarły do człowieka czującego niezwykłość pieśni ludowej nie tylko w kategoriach historycznej wartości czy źródła wiedzy etnograficznej, ale – przede wszystkim – przeżycia. Gloger wiele razy pisał o folklorze w ten sposób, wskazując na uczucie dziwności, powab obrzędu, na „nić dziwnego uczucia i uroku, która zowie się tradycją”³⁷, „dziwne wrażenie” ogarniające go, gdy przyglądał się obchodom Kupalnocki³⁸ etc. Przyszły badacz, który jako

³⁶ Z. Gloger, *Pieśni ludu...*, dz. cyt., s. III.

³⁷ *Podania i tradycje*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. I, dz. cyt., s. 237.

³⁸ *Kupalnocka*, [w:] tamże, s. 104. Zob. także fragment artykułu napisanego przez Glogera po śmierci Kolberga: „W roku 1867 byłem studentem Szkoły Głównej. Badanie przeszłości i etnografia

dziecko słuca z przejściem pieśni obrzędowych i uczestniczy w ludowych świętach, nie może być *tylko* badaczem. Od zawodowego, XIX-wiecznego etnografa będzie go zawsze odróżniało to, co obserwację uczestniczącą różni od prawdziwego uczestniczenia. Tylko dreszcz fascynacji oraz doświadczenie niesamowitości, których zakosztowuje „naiwny”, nieuformowany jeszcze uczestnik obrzędu, obserwujący go od środka, a nie z zewnątrz, pozwalają mu zrozumieć – czyli przeżyć – jego wspólnotowy wymiar, doświadczyć *communitas*.

Nic zatem dziwnego, że gdy Gloger zauważył zanikanie zwyczaju wspólnego śpiewania, zapragnął wykorzystać nabytą wiedzę i świadomość, by wpłynąć na lud, animować jego kulturową aktywność „od środka” właśnie:

Gdy sam będąc jeszcze studentem Szkoły Głównej warszawskiej, a już od kilku lat gromadząc pieśni ludowe, usiłowałem wśród bliżej mi znajomych kolegów zebrać kółko szerczycieli uświadomionego zamiłowania wśród ludu do poezji, muzyki i obyczaju jego praojców doznałem zupełnego niepowodzenia³⁹.

Niepowodzenia, o których pisze autor *Pieśni ludu*, sprawiły, że sięgnął on po inne medium – druk. Miał bowiem świadomość, że to, co wydane drukiem, jest przez lud traktowane jako ważniejsze niż tradycyjna twórczość oralna⁴⁰. Interesujące jednak, że tym, co wydał za pomocą prywatnych środków, były jego własne próby poetyckie:

Umyśliwszy wówczas oddziaływać na lud za pomocą słowa drukowanego, a widząc, jak on lubi przede wszystkim czytać mowę rymowaną, napisałem i wydałem dwie książeczki wierszowane. Były to bardzo słabe, prawdziwie studenckie poematy, ale zachęcające lud wiejski serdecznie do umiłowania jego dawnych pieśni i obyczaju⁴¹.

Te dwie książeczki – to *Kupalnocka* oraz *Anula. Święte wieczory*. Wydaje się, że Gloger traktował swoje działania tak, jakby to był etnograficzny eksperyment. Weryfikował, jak jego aktywność i teksty wpisywały się w kontekst kultury ludowej. Postawiwszy diagnozę, modyfikował strategię:

Marzyłem z młodzieńczym zapałem o wskrzeszeniu obrzędów sobótkowych, a niewysłowione uczucie radości wzbierało moją piersią, gdy przybywszy z Warszawy do domu na wakacje, dowiedziałem się (po poprzednim rozrzuceniu mnóstwa Kupalnoczek

wydawały mi się najponętniejszym polem do pracy. Dawne zwyczaje i dawne pieśni miały dla mnie od dziecka jakiś niewysłowiony urok. Pieśń rodzinna ma to do siebie, że gdy młodocianą duszę raz ogrzeje, to zaszczepiona przez nią miłość rzeczy swojskich nie opuści już tej duszy do grobu.” – Z. Gloger, *Ze wspomnień o Kolbergu*, „Kurier Warszawski” 1890, nr 161, s. 1.

³⁹ Z. Gloger, *Czy lud polski jeszcze śpiewa?*, Warszawa 1905, s. 15.

⁴⁰ Więcej na ten temat pisze Ł. Zabiński, „*Co nie jest drukiem uświęcone*”..., dz. cyt.

⁴¹ Z. Gloger, *Czy lud polski jeszcze śpiewa?*..., dz. cyt., s. 15.

między ludem), że w kilkunastu wioskach zarówno zagrodowej szlachty, jak i włościan, sobótka świętojańska wznowioną została. Radość jednak moja nie przetrwała lat paru. Obrzęd nie mógł się dłużej utrzymać dla bardzo prostych przyczyn. Oto starych pieśni „kupałnocnych” młodsze pokolenia nie pamiętały już wcale, a każdy zwyczaj słowiański i polski bez pieśni jest zawsze martwym ciałem bez duszy. Dla młodzieży wiejskiej Kupałnoka była już nowością, więc mogła zabawić ją tylko czasowo jako nowość.

[...]

Z czasem jednak przyszedłem do przekonania, że obrona przeze mnie droga oddziaływania na lud w powyższym kierunku, wywiera wpływ zbyt nieznaczny, że daleko skuteczniej mogłyby wpływać, gdyby istniały kapele włościańskie po parafiach i kółka śpiewacze po większych wioskach⁴².

Po kolejnych próbach „oddziaływania” i „wywierania wpływu” Gloger dochodzi w końcu do idei „Biblioteczki Ludowej” – tomików z własnym wyborem twórczości ludowej, mających służyć jej popularyzacji. Jednak w perspektywie jego wcześniejszych działań jawi się ona jako rozwiązanie kompromisowe, „droga ostatnia, którą było wydawanie dla ludu książek obejmujących w sobie zbiory [...] tego wszystkiego, co będąc najbardziej etycznym i swojskim, powinno być na zawsze w ustach ludu zachowanym, jako konieczny zadatek do twórczości duchowej przyszłych pokoleń”⁴³. Wydawać by się mogło, że Gloger rezygnuje tu już z chęci tworzenia, czy współtworzenia z ludem w duchu dawnej tradycji, a skupia się raczej na zbieractwie i popularyzacji.

Ludyczność a wartości – konstruowanie wspólnoty

Opis idei (autor używa tu słowa „program”⁴⁴) „Biblioteczki Ludowej” w *Czy lud polski jeszcze śpiewa* przynosi jednak dwa interesujące wnioski, które nieco modyfikują ten obraz rzeczy.

1.

Po pierwsze, Gloger wskazuje, że jego głównym zadaniem w działalności wydawniczej było nie tylko przedstawienie reprezentatywnych pieśni, ale w ogóle materiałów składających się na „rdzeń słowiański domowego obyczaju”⁴⁵. Dobór materiału ma tu zatem znaczenie kluczowe, ponieważ jest autorską konstrukcją, wykoncypowaną „esencją” słowiańskości, która ze swej natury musiała istnieć najpierw w wyobraźni Glogera jako model kultury, by następnie zmaterializować się jako rodzaj kolekcji czy też konstelacji. Składają się na nią przede wszystkim pieśni,

⁴² Tamże, s. 16–17.

⁴³ Tamże, s. 17.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 20.

gry, zabawy, przypowieści (baśnie) oraz przysłowia⁴⁶ – każdy tom zawiera utwory kojarzone przez Glogera z obyczajem „domowym”. Istoty „obyczaju”, „zwyczaju” słowiańskiego, tej „nici” łączącej przeszłość z terażniejszością, nie tworzą zatem w jego projekcie relikty słowiańskiej polidoksji⁴⁷, czy też inne zjawiska ściśle religijne, ale pierwiastki typowo ludyczne: rozrywka, gra, wytchnienie od pracy, sposoby spędzania wolnego czasu przy „ognisku domowym”, rozumianym często nieco szerzej – jako wspólnota lokalna⁴⁸. Istotne w konstrukcji Glogerowskiego „programu” staje się założenie, że ludowe sposoby wspólnego obcowania stanowią zarazem nośnik zasad tego obcowania, czyli „ogół pojęć moralnych ludu”. Tak ujęty „rdzeń słowiański domowego obyczaju” Gloger przeciwstawia miejskiemu modelowi rozrywki, którego metaforą staje się knajpa:

Nie cywilizacja to i prawdziwa oświata kosmopolityzuje lud, ale pseudo-cywilizacja, podmiejska i fabryczna knajpa z jej tańcami, katarynką, kartami, papierosami, zaciera staropolski obyczaj naszego ludu z jego pieśnią i muzyką⁴⁹.

Z cytowanych tu wypowiedzi wyłania się myśl czytelna: czas wolny od pracy w polu wypełnia rozrywka. Czynności służące rozrywce stanowią więc główne spoiwo wspólnoty, a zarazem kluczowy nośnik kulturowej tożsamości mieszkańców polskiej wsi – czyli tego, co wyróżnia ich spośród mieszkańców chrześcijańskiej Europy⁵⁰.

Aspekt ludyczny folkloru, zdaniem Glogera, zawiera w sobie pamięć o rdzennej słowiańskości. Lecz jej rdzeniem nie było według niego pogaństwo, jak w marzeniach Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego, lecz aksjologia, pewien określony „ogół po-

⁴⁶ „Biblioteczka Ludowa” – Zygmunt Gloger, pragnąc spopularyzować repertuar ludowych pieśni, tańców, baśni, zwyczajów, zagadek i zabaw, postanowił przygotować siedem niskobudżetowych tomów, wydanych w ramach serii zatytułowanej „Biblioteczka Ludowa”. Ukazały się kolejno: *Starodawne dumy i pieśni* (1877), *573 Krakowiaki* (1877), *Kujawiaki, mazurki, wyrwasy i dumki pomniejsze* (1879), *Baśnie i powieści* (1879), *Gody weselne* (1880), *Zwyczaje doroczne* (1882), *Zabawy, gry, zagadki, żarty i przypowieści* (1885–1886).

⁴⁷ Według Henryka Łowmiańskiego „zasadniczy kompleks wierzeń [...] u Słowian”, obejmujący magię, kult zmarłych oraz demonologię. – H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek: w. VI–XII*, Warszawa 1986, s. 398.

⁴⁸ Jako rytuał oderwany całkowicie od mitu ujmował zabawę w kulturach ludowych między innymi Émile Benveniste. Zob. tenże, *Le jeu comme structure*, Paris 1947.

⁴⁹ Z. Gloger, *Czy lud polski jeszcze śpiewa?*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁰ O kulturze jako pochodnej ludycznej aktywności człowieka-wytwórcy – *homo faber* pisał w 1938 roku Johan Huizinga. Jego ustalenia są próbą syntezy, holistycznego spojrzenia na kulturę, znacząco odmiennego niż to, co w innym kontekście kulturowym i historycznym proponował Gloger. Jednakże myśl obu tych zupełnie różnych badaczy przeszłości wykazuje interesujące zbieżności w kwestiach takich, jak: rewaloryzacja praktyk ludycznych, nieredukcjonistyczne ich rozumienie, pojmowanie ich jako nośników postaw i wzorców kulturowych, a także pierwiastków, z których kultura wciąż na nowo powstaje, „wytwarza się”. Por. J. Huizinga, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 2007.

jęć moralnych”, wyrażający się poprzez szeroko rozumianą zabawę: wspólne śpiewanie, opowiadanie, grę, różne kulturowe sposoby spędzania wolnego czasu razem⁵¹.

Należy tu podkreślić, że myśl Glogera biegnie w innym kierunku niż u wielu ówczesnych badaczy Słowiańszczyzny. W elementach corocznych obrzędów, choćby oderwały się one od funkcji religijnej, wciąż dopatrywano się śladów pogańskiej religijności – jak czynili to wspomniany Dołęga-Chodakowski, Ryszard Berwiński czy Bronisław Trentowski. Nowsze, XX-wieczne badania potwierdzają trwałość ludycznych elementów folkloru, oddzielając je zarazem od obrzędu w sensie ścisłym. Jako o „akcesoriach towarzyskich” pisze o nich Henryk Łowmiański: „znaczną żywotność wykazały również obrzędy pogańskie, a raczej ich atrakcyjne akcesoria towarzyskie w postaci ucztowania, zabaw, maszkar powtarzanych w określonych porach roku”⁵². Gloger także oddziela aspekt towarzyski od religijnego, ale przede wszystkim dostrzega w treści zabaw i gier wartości pozareligijne, moralne – struktury aksjologiczne.

2.

Po drugie, uderzające jest w myśli Glogera, że zdefiniowawszy „rdzeń słowiański”, sedno programu „Biblioteczki Ludowej”, pragnie on go wykorzystać twórczo, a nie powielać związane z nim elementy kultury ludowej. Taki jest, zdaje się, cel nadrzędny wydawnictwa. Ma ono podtrzymać praktyki wspólnotowe, czyli także stanowić dla nich punkt wyjścia: budulec, inspirację, ogniwo w łańcuchu, nie zaś punkt dojścia. Nie ostateczny wyraz twórczości ludowej – ale ledwie „zadatek”. Wszystko, „co będąc najbardziej etycznym i swojskim, powinno być na zawsze w ustach ludu zachowanym, jako konieczny zadatek do twórczości duchowej przyszłych pokoleń”⁵³ – Gloger wyraźnie zachęca do twórczego przetwarzania zaproponowanych tekstów i motywów. Jego wysiłki, na które składa się również realizowana „w terenie” akcja oświatowa, zmierzają ogólnie do tego, „aby poezja i muzyka ludu stała się dla niego skarbnicą i wątkiem do rozwijania tej złotej nici w nieskończoność”⁵⁴.

Gloger często przywołuje w swoim myśleniu o przeszłości metaforę nici⁵⁵, która ma być rozwijana, lub łańcucha⁵⁶, do którego trzeba doczepiać wciąż kolejne ogni-

⁵¹ W ścisłym powiązaniu z aksjologią pisze o ustności Roch Sulima, ujmując folklor jako „oralne continuum »kultury niejawnej«; spontaniczne komunikowanie ukrytych reguł i wartości kultury” – R. Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. E. Simonides, Opole 1995, s. 59.

⁵² H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek...*, dz. cyt., s. 398.

⁵³ Z. Gloger, *Czy lud polski jeszcze śpiewa?...*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁴ Tamże, s. 14.

⁵⁵ „Niby nicią łączącą dwa światy, dwie epoki, przeszłość i terażniejszość, niby dziwnym węzłem, nie gordyjskim, bo do przecięcia nie tak łatwym, są podania i tradycje”. – *Podania i tradycje*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. I, dz. cyt., s. 237.

⁵⁶ „Zebrani domownicy i rodzina około ogniska, przy którym kilka pokoleń zwyczaj stary zacho-

wa. Zaprzestanie wspólnego śpiewania (oraz innych praktyk ludycznych) równa się nieodwracalnemu przerwaniu tej nici/łańcucha, czyli zatrzymaniu wielowiekowego procesu ludowej wytwórczości, zarazem integrującego wspólnotę, tłumaczącego rzeczywistość i transmitującego wzorce etyczne⁵⁷. Istotne dla Glogera wydaje się tu rozróżnienie na zwyczaj – określony zestaw czynności, także obrzędowych, powiązanych często z pracą na roli – oraz tradycję, którą często identyfikuje on z pieśnią:

[...] każdy zwyczaj słowiański i polski bez pieśni jest zawsze martwym ciałem bez duszy⁵⁸.

Wielorakiej treści są podania, a wiele zajęć i starych zwyczajów, szczególnie w życiu domowym ludu, w jego życiu rodzinnym, opiera się na tradycji, są więc z nią silnie związane, i tylko z jej upadkiem zapomnianymi być mogą. Gruntowna cywilizacja wyruguje i zajmie miejsce pewnej tylko części tych starych zwyczajów, inne zaś zachowa wnukom; zapomniana tymczasem tradycja zostawia po sobie miejsca czczone, puste i nieużyteczne⁵⁹.

Słowo „tradycja” oznacza u Glogera nie tyle strukturę obrzędu lub zwyczaju, jego kształt formalny (na przykład wykonywanie wianków, palenie ogniska, taniec), ile treść, element nadający znaczenie. Najbardziej wyrazistym jego przykładem jest pieśń, ale może to być również opowieść, podanie – jednym słowem: teksty folkloru⁶⁰. Odbywanie zwyczajowych praktyk pozbawionych tego semantycznego sedna nazywa Gloger „martwym ciałem bez duszy”.

Wydaje się jasne, dlaczego tak czyni. To wszakże w tekstach folkloru każda wiejska społeczność zawiera pamięć o sobie samej, a także wystawia sobie własny obraz. Kiedy pieśń przestaje być naturalnym sposobem reagowania na rzeczywistość, „językiem naturalnym” ludu – nic tradycji zostaje zerwana. Odtąd, przywołana

wywołało, słuchali opowiadań starców o czasach dawnych, o tym świecie uroku i dziwów. Tradycja więc często tysiącletnia, w te długie zimowe wieczory utrwalając się w pamięci młodych pokoleń, robiła z nich nowe ogniwa długiego i starego łańcucha. Opowiadanie starych podań i baśni i pograżenie myśli w świecie, który nazywamy przeszłością, przerywały często śpiewy nabożnych pieśni, podnoszące mimowolnie ducha wieśniaków do uczuć szlachetnych i prawych, do Boga, który jak był przeszłości, tak i przyszłego nieziemskiego życia miał być panem”. – *Zwyczaje ludu z okolic Tykocina i Bielska*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. I, dz. cyt.

⁵⁷ Z. Gloger, *Podania i tradycje*, [w:] tamże, s. 237.

⁵⁸ Tenże, *Czy lud polski jeszcze śpiewa?...*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁹ Tenże, *Podania i tradycje*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I, dz. cyt., s. 238.

⁶⁰ „Tekst folkloru, chociaż ustny i przekazywany synchronicznie, ma takie cechy tekstów pisanych jak wielość i nieokreśloność adresatów, jak wielokrotność (powtarzalność) nadania – odbioru, jak wykorzystywanie pewnych językowych struktur typowych dla tekstów literackich, pisanych” – S. Tołstaja, *Tekst ustny w języku i kulturze*, [w:] *Tekst ustny – texte oral. Struktura i pragmatyka – problemy semantyki – ustność w literaturze*, red. M. Abramowicz i J. Bartmiński, Wrocław 1989, s. 15.

z przeszłości, będzie tylko ornamentem, stylizacją, czymś, co może zainteresować na moment, a potem znudzić – jak w przypadku prób „wskrzeszenia” Kupalnocki. Kontynuowana i wykonywana stale, jest tym, co wytwarza wspólnotę, zmienia się, jak ona, w czasie, organicznie wręcz z nią zrośnięte.

Trudno o ujęcie bardziej wyraziście akcentujące procesualną, płynną naturę folkloru. W tym rozumieniu twórczość ludowa jest określonym typem *spontanicznej* reakcji na rzeczywistość, która, czerpiąc z rezerwuaru przeszłości (i dopóki to czyni), w każdym kolejnym wcieleniu odtwarza własny kod genetyczny.

Istotny dla zrozumienia metafory łańcucha/nici jest, jak sądzę, stosunek Glogera do podań, pieśni, źródeł ludowej proveniencji. Podczas gdy historia opiera się na faktach, „gminne dzieje” to „popiół, w którym zaledwie iskra prawdy tleje”⁶¹. Autor *Pieśni ludu* wybiórczo cytuje *Popas w Upicie* Adama Mickiewicza – tam wszakże zarówno „gminne dzieje”, jak i przecież „wszystkie dzieje” oddziela od żyjących zasłona równie nieprzebyta⁶². Czyni to jednak, by dokonać rozróżnienia bardzo ważnego dla jego etnograficznej praktyki.

Gloger wyraźnie oddziela sferę tego, co historyczne – i jako takie ma wartość dla historii narodu – od tego, co przynależy do „dziejów gminnych” – i jako takie ma kluczowe znaczenie dla przyszłości. To w obszarze „dziejów gminnych” ze starożytności wyłania się wciąż nowe. W „popiele” tli się zawsze „iskra”. „Dzieje gminne” nie przekazują bowiem „książkowej”, opartej na ścisłych faktach prawdy – i nie w tym ich wartość. Przenoszą one raczej pewien określony model funkcjonowania społeczności, wzorzec kultury. Stanowią więc budulec tego, co się staje, a nie materiał do rekonstrukcji tego, co było. Cechuje je sprawczość, o ile będą służyć nowej twórczości. I, co być może najciekawsze, Gloger – świadom prędkości, jakiej nabrał wiek XIX – nie precyzuje, jaka to ma być twórczość, ale otwiera ją na *spectrum* możliwości.

Niezwykle ważna w kontekście prowadzonych tu rozważań wydaje mi się jego wypowiedź z 1900 roku, z opisu Kupalnocki w *Roku polskim*. Stanowi ona jakby jego *credo* jako etnografa w działaniu, ludoznawcy-performera:

Każdy naród słowiański, który pragnie własne życie rozwijać, musi w swoim piśmiennictwie, w swej sztuce, widowiskach, zabawach i rozrywkach, podnosić, odtwarzać i wyzyskiwać obrazy obyczaju swego z przeszłości i zachowywać piękniejsze zwyczaje praojców swoich, takie na przykład, do jakich należy sobótka i wianki⁶³.

Zwróćmy uwagę na dobór słów. „Odtwarzać” i „wyzyskiwać” obrazy obyczaju nie tylko w zabawach czy w tekstach, ale także w sztuce, w formie widowisk, „w za-

⁶¹ Z. Gloger, *Podania i tradycje*, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. I, dz. cyt.

⁶² Por. A. Mickiewicz, *Popas w Upicie (zdarzenie prawdziwe)*, [w:] tegoż, *Dziela*. Wydanie Rocznicowe, t. I: *Wiersze*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1998, w. 133–137, s. 192.

⁶³ Z. Gloger, *Rok polski...*, dz. cyt., s. 276.

bawach i rozrywkach” znaczy tu tyle, co twórczo przeobrażać i swobodnie roznosić iskry ludowej tradycji po odległych od niej obszarach: dokonywać remediacji ludowych form i treści, poddawać je transgresji, zapewniając im życie w zmieniających się czasach.

Z daleko idącej waloryzacji elementów ludycznych jako właściwych nośników esencjonalnie rozumianej „słowiańskości” wynika u Glogera dowartościowanie nieskrępowanej twórczości, spotkania lokalnej społeczności we wspólnym od- i wytwarzaniu.

Wydaje się, że Gloger z dużą swobodą podchodzi do formularnej natury twórczości typowo oralnej⁶⁴. Nie interesuje go restrykcyjne przestrzeganie jej cech formalnych, powtarzanie w niezmienionym kształcie tego, co przekazała tradycja ustna, lecz jej daleko idące przetwarzanie: wspomina wszakże Gloger o sztuce i widowiskach, zwyczajnie traktuje wybiórczo, pisząc o zachowaniu tych „piękniejszych”. Zawarta w „tekstach folkloru” wiedza ludu, na której straży stoi formularność, ma dla niego znaczenie mniej doniosłe, niż kwestia zagwarantowania jej żywotności poprzez twórczość opartą na jej motywach, przenoszącą obrazy życia wspólnotowego z czasów dawniejszych.

Dlatego też badacz-etnograf włącza się w ów proces najpierw jako twórca, ludowy poeta, potem zaś jako konstruktor pamięci, esencji tradycji. Wchodzi z mieszkańcami wsi w interakcję i w niej właśnie poszukuje odpowiedzi na pytanie: czym jest, czym stanie się polski lud.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia.

Poszukując „rdzenia słowiańszczyzny”, czyli czegoś, co zarówno dawniej, jak i dziś odróżnia Słowian kulturowo, Gloger sięga nie do spuścizny pogańskiej, lecz do ludycznych praktyk wspólnotowych. Jego społeczeństwo wyłania się w trakcie wspólnych zabaw, we wspólnym obcowaniu przy ognisku (domowym, sobótkowym, metaforycznym i rozumianym dosłownie). Prawdziwej i pradawnej słowiańskości tego społeczeństwa nie niweczy więc ani to, że od wieków praktykuje ono chrześcijaństwo, ani również to, że dotyczą go wielkie przemiany świata: nowy podział pracy, uwłaszczenie, wzrost wykształcenia etc.

Jest tak, ponieważ o ile mit, obrzęd religijny, święto, cechuje niezmienna, ścisła struktura, o tyle zabawa, widowisko, gra podlegają nieustannej przemianie, stanowią o wiele bardziej „płynny” składnik tożsamości. Praktyki wspólnotowe tego rodzaju wyróżniają dynamizm i każdy w jakimś stopniu staje się w ich trakcie twórcą. Gloger nieustannie pokazuje, że każda pieśń ma mnóstwo wariantów, że można (a nawet

⁶⁴ O naturze i znaczeniu formularności w dawnych tekstach kultury oralnej, w szczególności w kulturze starogreckiej, zob. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, London 1998, M. Parry, *The making of Homeric verse: the collected papers of Milman Parry*, Oxford 1987. Na temat oralności w jej relacji do druku zob. W. J. Ong, *Oralność i piśmiennosc: słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.

naależy) wytworzyć warianty własne (przykład *Kupalnocki czy Anuli*) i nie zmienia to istoty rzeczy. Sprawą ważniejszą niż ściśle odwzorowanie dawnej formuły pieśni (lub innego tekstu) staje się sam aspekt jej wykonywania, a ściślej: bycia razem przy tej okazji. Kwestią równie dużej wagi wydaje się również w optyce Glogera zgodność motywów nowej twórczości z życiem ludowym i jego etyką, a także „dalsze życie” tradycji: przetwarzanie tekstów folkloru w oderwaniu od ich dawnej funkcji religijnej oraz ścisłych formuł, wykorzystywanie ich w literaturze, w sztuce, w „obrazach” i „widowiskach”, praktykowanie kultury, jej ciągłość w czasie.

Ten socjogenetyczny czy wspólnototwórczy proces zaburzyć może natomiast inwazja innego *modus vivendi*, innych sposobów życia i spędzania wolnego czasu – miejskich, nabytych, obcych polskiej wsi. Podtrzymanie tradycji, performatywne wręcz zaangażowanie etnografa-animatora staje się zatem ważne nie ze względu na jej historyczność – znikomą przecież! – ale sprawczość.

Etnograf performatywny?

Gloger jako etnograf czy archeolog nie traktował swego przedmiotu badań – ani też samej czynności badania czy pisania – w kategoriach czysto naukowych, ale także performatywnych. Performatywność rozumiem tutaj, za Ewą Domańską, jako „specyficzny rodzaj sprawczości [...], nastawienie na sprawczość i zmiany wywołane w rzeczywistości [...]”⁶⁵. W perspektywie uprawiania badań naukowych podejście performatywne oznacza uprzywilejowanie działania i wywierania wpływu zamiast kontemplacji i zdystansowanej refleksji⁶⁶. Badacz jako podmiot sprawczy jest podmiotem „silnym” – nie tylko widzem, ale także inicjatorem i sprawcą, nastawionym na zmianę otaczającego świata i współdziałającym w tym celu z innymi podmiotami, dążącym do sytuacji, w której nie tylko jednostka, lecz także i wspólnota tworzy się poprzez prowokowanie zmian w społecznej i kulturowej rzeczywistości⁶⁷.

Badaczka pisze tu o współczesnym kierunku badań, określanym jako zwrot performatywny w humanistyce. Prócz nowego ujęcia roli i znaczenia podmiotu badawczego oraz przedmiotu badań (który ulega upodmiotowieniu), zakłada on także zniesienie sztywnego podziału na dyscypliny i metodologie, zachęca, by zaangażować się twórczo w badaną dziedzinę i zdobywać wiedzę poprzez uczestnictwo, współtworzenie znaczeń, uprawianie sztuki.

W takiej opcji badacz jest zaangażowany w swe badania i tworzy wiedzę w solidarności z podmiotami i przedmiotami swoich badań, a nie w dystansie do nich; nie „wynajduje

⁶⁵ E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 52.

⁶⁶ Tamże, s. 55.

⁶⁷ Tamże, s. 57.

tradycji”, ale w nią interweniuje (*from invention to intervention*); świadomie i aktywnie współdziałała w tworzeniu świata innych, podobnie jak i oni współtworzą jego/jej świat⁶⁸.

Nieco inną perspektywę przyjmuje autoetnografia, która choć nie jest tym samym, co etnografia performatywna, cechuje się podobną orientacją opartą na bezpośrednim zaangażowaniu badacza w tworzenie kultury, włączeniu się w strukturę wspólnoty (sieć) oraz na empatycznej więzi, budowaniu relacji z przedmiotem/podmiotem badań:

Autorzy należący do tego nurtu starają się zaleczyć rozdarcie między dziedziną publiczną a prywatną przez łączenie impulsu autobiograficznego (spojrzenie do wewnątrz) z impulsem etnograficznym (spojrzenie na zewnątrz). Autoetnografia w swoim najlepszym wydaniu stanowi kulturowy performans wychodzący poza odnoszenie się do samego siebie (autoreferencyjność) poprzez zaangażowanie w formy kulturowe bezpośrednio związane z tworzeniem kultury. Centralnym zagadnieniem staje się nie tyle dystans, obiektywność i neutralność, ile raczej bliskość, subiektywność oraz zaangażowanie. Ta zmiana w podejściu kładzie nacisk na wzory oparte na relacji zamiast wzorów autonomicznych, wzajemne połączenie zamiast niezależności oraz dialog zamiast monologu i odgrywanie kultury zamiast jej czytania⁶⁹.

Nie przywołuję tych kontekstów po to, by wykazać, że Gloger antycypował zwrot performatywny w humanistyce. Myślę natomiast, że w samoistny sposób postrzegał on tradycję ludową oraz własne wobec niej zadania w kategoriach, które dziś nazywamy performatywnymi. Wynikało to z jego doświadczeń, których podstawę stanowiło głęboko zinternalizowane przeżycie *communitas*, wspólnoty narodowej, ponad czasem i podziałami społecznymi, podczas uczestnictwa w życiu wsi, gromadnym praktykowaniu tradycji. Gloger nie musiał się uczyć zaangażowania, przełamywania dystansu, upodmiotowienia ludu, wspólnego tworzenia kultury i włączania się w sieć wzajemnych oddziaływań, gdyż te właśnie czynniki od początku go budowały jako etnografa, podróżnika, pisarza i wydawcę. Nie definiowanie czy opisywanie kultury ludowej postawił on sobie za główne zadanie, ale jej praktykowanie i przemianę. Przemianę, która umożliwia trwanie w czasie – w przeciwieństwie do zastygnięcia.

Na marginesie można dopowiedzieć, że zawsze, nie tylko w swych etnograficznych, ale również na przykład archeologicznych, krajoznawczych podróżach, Gloger dążył do interakcji społecznej i szeroko rozumianego uczestnictwa. W jego relacjach pojawia się zawsze ten element interakcji – obok opisu z dystansu, obok posługiwania się powszechną wówczas konwencją typizacji. Przykładem może być tu flisak Witold Mazurkiewicz z *Dolinami rzek*, który jest wprawdzie przedmiotem badania,

⁶⁸ Tamże, s. 60.

⁶⁹ B. Tedlock, *Obserwowanie uczestnictwa i narodziny etnografii publicznej*, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. I, Warszawa 2009, s. 656.

ale badania opartego na wspólnym przedsięwzięciu podróży. Postać przewodnika koncentruje na sobie uwagę, nie jest on tylko substytutem bedekera, jak w wielu innych opisach wojaży tamtej epoki. Staje się osobnym, równorzędnym niemal bohaterem podróży, którego oczami – w jej fragmentach, rzecz jasna – oglądamy świat. Podróż krajoznawcy, poprzez sztukę odczuwania miejsca, praktykowanie „zamieszkiwania” go, a nie tylko mijania i opisywania, oraz poprzez dążenie do interakcji i partycypacji w życiu codziennym mieszkańców, stała się w wydaniu Glogera nie tyle aktem badania, co szeroko rozumianego uczestnictwa. I w tym sensie miała także charakter performatywny.

Iskra i płomień

Pytanie, które Gloger stawia w jednym z tych pierwszych opublikowanych tekstów: „gdziez odgrzebywać iskry wytłalego ogniska, jeżeli nie w jego popiołach?” – mówi wiele o jego pojmowaniu własnej roli – jako badacza, jako zbieracza i jako pisarza. On przecież jest tym, który wygrzebuje iskry i próbuje rzucić je na nowe podłoże.

Gloger wiedział, że przeobrażenia świata wsi są nieodwracalne, nie zamierzał ich cofać, a nawet w pewnej mierze im sprzyjał – uważał, że modernizacja jest potrzebna, podobnie jak szeroko rozumiana emancypacja chłopów. Jego działania zmierzały w związku z tym do czegoś więcej niż rozpoznawanie zakumulowanej przeszłości. Nierzadko stanowiły próby konstruowania nowej rzeczywistości etnograficznej (której ujęciem syntetycznym stała się wizja Sławopola).

Zbiegły się tu dwa dążenia. Z jednej strony próba rewitalizacji modelu kultury staropolskiej, osadzenia go w nowej rzeczywistości społecznej. Z drugiej natomiast – próba „wynalezienia” wspólnoty na nowo.

Gloger, przy całej swej miłości i poważaniu dla formacji staropolskiej, nie przestrzegał polskiego archiwum kulturowego jako czegoś, co należy w niezmienionej formie przywołać z przeszłości i „wycisnąć” jego wzór na rzeczywistości, ale raczej skonstruować ze szczątków – jak nową łódź z rozbitego o skały statku.

Płonącego ognia nie da się przecież zamrozić, chroniąc go przed przemijaniem. Można jedynie go podsycać albo pozwolić mu zgasnąć. Żadna reprodukcja, żadne uwiecznianie – czy będzie to opis, rysunek, czy fotografia – w niczym tu nie pomoże. Uwiecznić – to pozwolić umrzeć. Zachowanie od zapomnienia oznacza w tym kontekście utratę. Tylko wynalezienie sposobu na to, jak dawna tradycja może wciąż żyć, przepływać w czasie, ulegać przemianom w zmieniających się warunkach, mogło dawać Glogerowi nadzieję na to, że „pieśń ujdzie cało”⁷⁰.

⁷⁰ O tym, jak prekursorskie były to dążenia, świadczyć mogą smutne, dwudziestowieczne konstatacje, takie jak sformułowana przez Stefana Licheńskiego w 1965 roku: „W naszych oczach rozpada się ostatecznie potężna i olbrzymia formacja kulturowa o wielowiekowych tradycjach. Do przeszłości przechodzi wzorzec osobowy gospodarza-rolnika, tak fundamentalne znaczenie mający

Bibliografia

- Benveniste É., *Le jeu comme structure*, Paris 1947.
- Biasi P.-M. de, *Genetyka tekstów*, tłum. M. Prussak i F. Kwiatek, Warszawa 2015.
- Braudel F., *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, [w:] *Historia i trwanie*, przeł. B. Gerek, Warszawa 1971.
- Brzozowska-Komorowska T., *Gloger: opowieść biograficzna*, Warszawa 1985.
- Caillois R., *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatariewicz, E. Burska, wyd. 2, Warszawa 2009.
- Demby S., *Bibliografia pism Zygmunta Glogera*, Warszawa 1911.
- Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, red. E. Tarkowska, przeł. A. Zdrożyńska, Warszawa 1990.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Gloger Z., *Czy lud polski jeszcze śpiewa?*, Warszawa 1905.
- Gloger Z., *Dawne grodzisko pod wsiami Wnory i Grodzkie (w Tykocińskim)*, „Tygodnik Ilustrowany” 1873, t. XII, nr 295.
- Gloger Z., *Kilka słów o podaniach z okolic Tykocina*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*. t. I: 1863–1876, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2014.
- Gloger Z., *Kupalnocka*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I: 1863–1876, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2014.
- Gloger Z., *Kupalnocka (Sobótka)*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. II: 1877–1889, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2015.
- Gloger Z., *Kupalnocka: stary zwyczaj palenia Sobótek pod nazwą Kupalnocki obchodzony w okolicach m. Tykocina*, Warszawa 1867.
- Gloger Z., *Obrzędy rolnicze*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I: 1863–1876, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2014.
- Gloger Z., *Pieśni ludu*, nakł. aut. skł. gł. w Księgarni G. Gebethnera i Spółki, Kraków 1892.
- Gloger Z., *Pisma rozproszone*, t. II: 1877–1889, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2015.
- Gloger Z., *Podania i tradycje*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I: 1863–1876, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2014.
- Gloger Z., *Popas w Sławopolu*, Warszawa 1891.
- Gloger Z., *Rok polski: w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 1900.
- Gloger Z., *Słówko o pieśniach ludowych*, „Kronika Rodzinna” 1874, nr 6.
- Gloger Z., *Ze wspomnień o Kolbergu*, „Kurier Warszawski” 1890, nr 161.
- Gloger Z., *Zwyczaje ludu z okolic Tykocina i Bielska*, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. I: 1863–1876, red. nauk. ed. J. Ławski i J. Leończuk, Białystok 2014.

dla całego okresu przedprzemysłowego; rozpada się dawna rodzina wiejska, stanowiąca samoistną i samodzielną komórkę produkcyjną; ulegają zniweczeniu dawne formy integracji społecznej w ramach gromady, gminy, parafii, regionu wiejskiego. Oznacza to w konsekwencjach definitywny i nieodwołalny zmierzch kultury ludowej z całą specyfiką jej moralności, obyczajowości, zwyczaju, twórczości artystycznej, życia kulturalnego i towarzyskiego”. S. Licheński, *Kuszenie Hamleta: szkice z lat 1959–1964*, Warszawa 1965.

- Havelock E. A., *Preface to Plato*, London 1998.
- Huizinga J., *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 2007.
- Jenike L., *Stefan Czarniecki*, „Księga Świata” 1855, t. 4, cz. 1–2.
- Kolankiewicz L., *Posłowie do wydania polskiego*, [w:] J. Duvignaud, *Dar z niczego: o antropologii święta*, Warszawa 2011.
- Licheński S., *Kuszenie Hamleta: szkice z lat 1959–1964*, Warszawa 1965.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek: w. VI–XII*, wyd. 2, Warszawa 1986.
- Mickiewicz A., *Popas w Upicie (zdarzenie prawdziwe)*, [w:] tegoż, *Dzieła. Wydanie Rocznikowe*, t. I: *Wiersze*, oprac. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1998.
- Ong W. J., *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Parry M., *The making of Homeric verse: the collected papers of Milman Parry*, Oxford 1987.
- Sulima R., *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. E. Simonides, Opole 1995.
- Tedlock B., *Obserwowanie uczestnictwa i narodziny etnografii publicznej*, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. I, Warszawa 2009.
- Tołstaja S., *Tekst ustny w języku i kulturze*, [w:] *Tekst ustny – texte oral. Struktura i pragmatyka – problemy semantyki – ustność w literaturze*, red. M. Abramowicz i J. Bartmiński, Wrocław 1989.
- Turner V. W., *Od rytuału do teatru: powaga zabawy*, przeł. M. Dziekan i J. Dziekan, Warszawa 2005.
- Zabielski Ł., „*Co nie jest drukiem uświęcone*”. *Zygmunt Gloger a etnografia przedtekstowa*, [w:] *Folklor polski i litewski*, red. A. Baranow, J. Ławski, V. Wróblewska, Toruń–Białystok–Vilnius 2020.

Grzegorz Kowalski

The Łukasz Górnicki Library in Białystok

**“SPARKS IN ASHES”, OR THE PERMANENCE
AND CHANGE OF TRADITION. ZYGMUNT GLOGER’S DEBUT**

Summary

The article looks at Gloger’s domestic travels as instances of performative practice, focusing on the earliest period of his activities and showing his debut as a certain process closely linked with his ethnographic journeys and personal relations with rural community. The analysis of Gloger’s debut as a publicist and “folk poet” presents him in a new light—not as a passionate collector and researcher, but as an ethnographer-performer, who tried to create new forms of folk tradition in the era of industrialization and a new model of rural community. Such early interests developed later into serious works and projects. It is in this context that the article considers a social and relational dimension of travel writing, Gloger’s relations with the “national” community, and domestic travel as a community-generating practice.

Key words: travel writing, travel, sightseeing, ethnography, debut, performativity, tradition, change, orality, folk song, folk spirit, community, *communitas*.