

J ó z e f S T Y K

Zasada solidarności w życiu społecznym polskiej wsi tradycyjnej

The Principle of Solidarity in the Social Life of Traditional Polish Country

Każda grupa społeczna wytwarza swoiste dla siebie mechanizmy funkcjonowania więzi wewnętrznych. Można przeprowadzić ich typologię, biorąc za podstawę np. skalę od uniwersalności do partykularności, wyłączności lub komplementarności w stosunku do innych przejawów życia społecznego, wartości, do których się te mechanizmy odnoszą itp. Historia tego problemu w teorii socjologii sięga Spencerowskiej koncepcji ewolucji przedorganicznej, organicznej i ponadorganicznej. Jej prawa są wprawdzie identyczne na wszystkich poziomach, nie można jednak zjawisk z poziomu wyższego redukować do niższego. Ewolucja i wynikająca z niej solidarność ponadorganiczna jest właściwa człowiekowi i jego społeczeństwu oraz stanowi nieodzowny warunek rozwoju kultury.¹

Problematyka więzi solidarnościowej na polskiej wsi znalazła poczesne miejsce w fundamentalnej pracy W. I. Thomasa i F. Znanieckiego.² Od tego czasu weszła ona na stałe w zakres socjologii wsi. Społeczna zasada solidarności jest pojmowana na dwóch poziomach: biotycznym i kulturowym. Pierwszy z nich stwarza ramy ogólne, drugi natomiast pełni rolę specyfikującą.

Solidarność na poziomie kulturowym jest w znacznym stopniu determinowana przez mentalność. W jej sferze zachodzą podstawowe zjawiska z zakresu świadomości zbiorowej, rzutujące z kolei na kształt świata społecznego. Autorzy *Chłopa polskiego* nie zdefiniowali *explicite* kategorii mentalności. *Implicite* natomiast jest bliska pogładowi na świat, warunkowanemu przez środowisko przyrodnicze i społeczne. Współcześnie mówi się o tym zjawisku jako o „chłopskim filtrze kulturowym”.³

Chłop odbierał świat jako hierarchicznie uporządkowaną organiczną jedność. Stworzył go, wszechogarniał i bezpośrednio nim kierował Bóg. To przekonanie o organicznej jedności ma istotne znaczenie dla postawionego w niniejszym artykule problemu. Tylko pionowa struktura hierar-

¹ Por. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, T. 1, Warszawa 1981, s. 316.

² W. I. Thomas, F. Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America*, t. 1—5, Boston 1918—1920, przekł. polski Warszawa 1976.

³ J. Wasilewski: *Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie*, „Studia Socjologiczne” 1986, nr 3, s. 39—56.

chiczna była czytelna dla chłopów. Inne typy związków i zależności były dla niego mało zrozumiałe w sferze refleksji, aczkolwiek w sferze praktyki kojarzył je doskonale.

Na szczycie zhierarchizowanego świata stał Bóg, który miał do pomocy inne uduchowione istoty niebiańskie: Maryję, aniołów i świętych. Wiedza religijna chłopów była znikoma i zawierała elementarne błędy teologiczne. Na to samo zjawisko zwracają uwagę współcześni socjologowie religii.⁴ Bóg i Chrystus bywali niekiedy pojmowani jako dwa odrębne bóstwa.

Przeciwstawieniem mocy boskiej była moc diabelska. Wyjaśnianie stosunku Boga do człowieka oraz roli zła następowało na drodze magicznej, a nie ontycznej czy religijno-moralnej. Postawa Boga względem człowieka była wypadkową stosunku człowieka do Niego. W kategoriach świadomościowych obrzędy rytualne były w stanie zmasakrać każdy grzech poprzez przywrócenie zerwanej magicznej harmonii człowieka z Bogiem.

Chłopskie rozumienie Boga należy do magicznych. Tu, podobnie jak w systemach naturalistycznych, obowiązuje zakaz niepotrzebnego niszczenia, zwłaszcza życia. Człowiek, podobnie jak inne przedmioty naturalne, stanowi dzieło Boże i dlatego obowiązuje go zasada solidarności z przyrodą. Świat natury, szczególnie zwierzęta, kieruje się świadomą reakcją na działalność człowieka. Natura posiada wiedzę o sprawach niedostępnych człowiekowi. Poprzez obserwację nauczył on się wiele od przyrody. Nie ma wyraźnych granic ani sprzeczności pomiędzy człowiekiem a przyrodą: są one tej samej klasy, chociaż ludzie posiadają umiejętność rozumienia, są ściślej związani ze sobą niż ze światem zwierząt czy roślin.⁵

Według Znanickiego wszystkie przedmioty naturalne oraz wytwory rąk ludzkich w przekonaniach chłopskich posiadają tendencję do ożywienia i zachowania swego istnienia. Przedmioty mogą się zatem mścić na ludziach za niewłaściwe ich traktowanie. Co więcej, zdarza się, że posiadają świadomość i dar mowy.

Człowiek jest powiązany z przyrodą głównie więzami solidarności, która nie wykraczała jednak poza granice własnej grupy lokalnej. Ta była traktowana łącznie z jej składnikami naturalnymi. Człowiek należy do tak pojętej grupy pierwotnej nie jako „król stworzenia”, lecz jej członek, nieco uprzywilejowany. Postawa składników grupy pierwotnej w stosunku do człowieka cechuje się życzliwością, chęcią niesienia pomocy i szacunkiem: słowem jest to solidarność odwzajemniona. „Przyroda w sposób aktywny zainteresowana jest pomyślnością człowieka”.⁶

Solidarność przyrody z człowiekiem stanowi niezbędny warunek jego egzystencji. Dzięki niej dysponuje on pożywieniem, dachem nad głową, ubraniem itp. Wszystko to jest możliwe dlatego, że człowiek ułożył sobie nie tylko własne życie społeczne, lecz zwłaszcza dlatego, że jest członkiem szerszej społeczności naturalnej, która troszczy się o niego i składa mu dobrowolne ofiary.

Solidarność człowieka z przyrodą posiada zatem charakter sprzężenia zwrotnego. W zamian za pozyskiwane dobra winien on być czynnym i pomocnym członkiem własnej zbiorowości naturalnej. Według wielu legend,

⁴ Piszą o tym m.in.: E. Ciupak, J. Mariański, W. Piwowarski.

⁵ Thomas, Znanicki: *op. cit.*, t. 1, s. 179.

⁶ *Ibid.*, s. 183.

z prośbą o pomoc zwracają się do człowieka rośliny i zwierzęta, a on jej udziela kierując się nie tyle współczuciem, lecz właśnie solidarnością. Nie zawsze musi mieć na myśli odwzajemnienie przysługi. Każda praca ma na celu niesienie pomocy i dlatego jest świętością. Ziemia i przyroda świadomie nagradzają pracę wykonaną w dobrych intencjach. W przeciwnym jednak razie ziemia może odmówić plonowania lub zachowywać się czynnie przeciw człowiekowi. Zależność między pracą a przyrodą zachodzi więc nie w relacjach przyczynowo-skutkowych, lecz w moralnych, których podstawą jest zasada solidarności.

Życie przyrody oraz symbioza człowieka z nią polega nie tylko na zasadzie życia i solidarności, lecz również na walce, niszczeniu i śmierci. Podstawową formułą solidarności przyrody jest walka przeciw rozkładowi i śmierci. Solidarność przyrody jest siłą wspomagającą żywość życia.⁷ Konsekwencją naturalnej solidarności człowieka z przyrodą był szacunek dla każdego życia i jego ochrona. Dozwolone było zniszczenie jedynie dla zachowania życia innych istot. Usprawiedliwione było zabijanie zwierząt dla zdobycia pokarmu, lecz musiały być zachowane proporcje między potrzebą a rozmiarami zniszczenia. Każde zniszczenie życia wykraczające poza potrzebę było naganne, szczególnie jeżeli odnosiło się do dóbr nieodtwarzalnych. Tam, gdzie mogło zaistnieć odrodzenie życia, zwracano uwagę na ciągłość pokoleń (poczucie siły związku między pokoleniem a regeneracją).

Dzięki solidarności przyrody i człowieka życie zawsze zwycięża śmierć, chociaż nie można jej całkowicie uniknąć. Można natomiast złagodzić jej skutki, a przynajmniej zapewnić możliwość regeneracji w następnych pokoleniach. Codzienne obcowanie ze śmiercią i zniszczeniem pozwalało na traktowanie śmierci jako konsekwencji życia.

Biologiczna solidarność z przyrodą stwarzała silne podstawy dla solidarności na wyższym, społeczno-kulturowym poziomie. Z różną mocą cementowała ona podstawowe płaszczyzny życia społecznego: rodzinę i grupę lokalno-sąsiedzką. Z czasem powstały dwa kolejne, rozszerzające się kręgi chłopskiej solidarności: zawodowo-klasowy oraz narodowo-państwowy.

Podstawą solidarności rodzinnej była własność ziemi jako składnika gospodarstwa, stanowiącego równocześnie przestrzeń życiową, miejsce zamieszkania, źródło utrzymania, miejsce pracy i wartość społeczno-kulturową. Gospodarstwo, osadzone we wspólnocie lokalnej, tworzyło względnie zamknięty mikrokosmos rodziny. Ziemia stanowiła jej własność, będącą w czasowym zarządzie jednostki. Własność ziemi nosiła charakter społeczny bardziej niż ekonomiczny. Jeżeli zarządzanie własnością było poprawne, to nie miało większego znaczenia, kto spośród członków rodziny gospodarstwo prowadził. Nieżonaci członkowie rodziny mieli zapewnione mieszkanie i utrzymanie na mocy obowiązku świadczenia pracy w gospodarstwie. Pozarolnicze dochody nie stanowiły własności indywidualnej zarobkującego, lecz własność rodzinną; wykonywana praca należała się bowiem gospodarstwu.⁸

Społeczny charakter własności ziemi w rodzinie stwarzał nie tylko określone prawa i obowiązki dla wszystkich członków, lecz również przyczyniał się do autotelizacji ziemi w systemie wartości. Najwyższą kate-

⁷ *Ibid.*, s. 186—187.

⁸ *Ibid.*, s. 144.

gorię własności stanowiła ziemia. Inne natomiast źródła i sposoby zarobkowania były ściśle podporządkowane interesom bardziej gospodarstwa niż rodziny. Stanowiły dobra o tyle pożądane, o ile były funkcjonalne względem gospodarstwa. Nie oznacza to bynajmniej jedynie mechanicznego charakteru solidarności rodzinnej. Zasiedziałość rodzin we własnej grupie lokalnej silnie osadzała wszystkie jednostki w rodzinie. Klasyfikowano je jako należące do określonej rodziny i oceniano według uznania, jakim ona się cieszyła. Awans lub degradacja jednostki pociągała za sobą zmianę miejsca jej rodziny na skali prestiżu społecznego. Z drugiej strony, jednostka nie mogła się oderwać od własnego podłoża rodzinnego. Opinia społeczna z góry zakładała bowiem solidarność rodzinną.⁹

Więzi rodzinne oraz zasada solidarności realizowały się również poprzez sprawowanie kontroli nad członkami grupy. Ta sfera opinio- i normotwórcza nie da się sprowadzić ani do solidarności religijnej, terytorialnej, ekonomicznej, ani do narodowej czy klasowej. Każda z wymienionych może wzmacniać bądź osłabiać solidarność rodzinną, nie może jej jednak zastąpić. Funkcje kontrolne, w imię zasady solidarności, rozciągały się również na rodzinę rozproszoną.

Poprzez pionowy przekaz kulturowy zostały wypracowane zasady sprawowania władzy w rodzinie i udzielania pomocy w ramach systemu krewniaczego. Każdy członek rodziny poczuwał się do odpowiedzialności za zachowania swoich krewnych. Pokrewieństwo, nawet dalekie, wytwarzało więzi solidarnościowe zwłaszcza na wychodźstwie, które zwykle prowadziły do przyjaźni.¹⁰

Dzięki solidarności rodzinnej wieś, jako zespół grup krewniaczo-sąsiedzkich, nie znała w gruncie rzeczy problemu opieki społecznej nad niepełnosprawnymi i upośledzonymi. Z zasady dla każdego z nich znajdowało się jakieś miejsce i rola, choćby opiekuna dzieci. Pozycja społeczna była wprawdzie wtedy najniższa, ale sytuacja nie była nienormalna, nawet gdy jednostka w ogóle nie mogła pracować i całkowicie zależała od rodziny. Upośledzony był z reguły pełnoprawnym członkiem rodziny, a konieczność opieki nad nim nie stwarzała poczucia poświęcenia ze strony pozostałych domowników. Na ogół nie było skłonności do podkreślania swojego kalectwa, aby nie odczytywano tego za uchylanie się od pracy, będącej przecież źródłem utrzymania całej rodziny.

Rodzina była zainteresowana awansem swoich członków, gdyż podnosił on prestiż całej grupy rodzinnej we własnym środowisku lokalnym, a niekiedy i szerszym (np. w odniesieniu do kariery duchownej). Marzeniem wielu rodzin chłopskich jest nadal posiadanie w rodzinie księdza. Część splendoru i prestiżu duchownego spada bowiem na rodzinę. Ponadto ksiądz jako celibatariusz często służył pomocą materialną swoim krewnym. Pomoc ta była nie tylko dobrze widziana, lecz również oczekiwana właśnie w imię zasady solidarności rodzinnej. Przypomina to nieco postawy dawnych rodów szlacheckich, w myśl których jeden z synów był przeznaczony do kariery duchownej ze względu na rodzinę, a nie z uwagi na aspiracje osobiste.¹¹

⁹ *Ibid.*, s. 193.

¹⁰ *Ibid.*, s. 103.

¹¹ *Ibid.*, t. 2, s. 98, przyp. 100. To samo zjawisko w następnym pokoleniu odnotowuje J. Chałasiński (*Młode pokolenie chłopów*, T. 1—4, Warszawa 1938).

Solidarność była podstawą organizacji rodziny za życia rodziców. Po ich śmierci solidarność rodzeństwa uzyskuje charakter pośredni. W konfliktach międzygeneracyjnych najstarsze dzieci zazwyczaj stawały po stronie rodziców. Śmierć pokolenia rodzicielskiego nie oznaczała zaniku solidarności, lecz jedynie jej transformację. Członek starszego pokolenia otrzymywał prawo do pełnienia władzy nad pozostałymi domownikami.

Społeczny układ w rodzinie w zasadzie nie przewidywał miejsca na stosunki przyjaźni i miłości. Przyjaźń była zdeterminowana przez więzi obiektywne, a nie przez preferencje osobiste. Pierwszeństwo zawsze miała więź rodzinna. Społeczna instytucja kumów była jednym z niewielu sposobów zalegalizowania przyjaźni. Relacja kumostwa stawiała przyjaciela na równi z krewnymi, gdyż wytwarzała pokrewieństwo duchowe.¹² Innym sposobem zalegalizowania przyjaźni było wejście do rodziny poprzez ożenek.

Solidarność rodzinna przejawiała się również wśród emigrantów. Zanikała wprawdzie materialna i psychiczna zależność od grupy rodzinnej, lecz w jej miejsce wchodziło poczucie ważności własnej osoby, domagające się manifestacji zewnętrznej. Ten mechanizm wyjaśnia dziwną nieraz nadhojność emigrantów w stosunku do krewnych w czasie odwiedzin w kraju, zależną np. od kaprysu. Ma ona na celu zaspokojenie własnej próżności, stanowi sposób dowartościowania się w oczach własnych i otoczenia.¹³

U schyłku kresu wsi tradycyjnej (przełom XIX i XX w.) nastąpiły procesy dezintegracji i dezorganizacji grupy rodzinnej. Początkowo przybierały one formę postaw indywidualistycznych, wynikających m.in. ze wzrostu ruchliwości przestrzennej zwłaszcza młodzieży (sezonowa migracja zarobkowa). Przeciw tym postawom występował system społeczny wsi w imię zasady solidarności. W sytuacji utraty więzi wspólnotowych okazało się jednak, że to przeciwdziałanie jest zbyt słabe. Indywidualizacji nie udało się zapobiec również na inne sposoby: ani poprzez izolację, ani poprzez deprecjację wpływów egzogennych.

Istota przeobrażeń indywidualizacyjnych polegała na przejściu od postaw typu „my” (tzn. rodzina, wieś) do postaw „ja”. Aspiracje jednostki odrywają się od pragnień innych członków rodziny. „Taka ewolucja oznacza, że te nowe wartości, z którymi się styka jednostka, mają znaczenie indywidualistyczne i przemawiają do jednostki, a nie do grupy jako całości”. Powrót do postaw wspólnotowych okazał się niemożliwy na dotychczasowej zasadzie. Po okresie dezintegracji nastąpiła reintegracja na innej płaszczyźnie: harmonizacji postaw indywidualistycznych w dążeniu do wspólnych celów.¹⁴

W sferze świadomości zbiorowej funkcjonował dychotomiczny podział chłopskiego świata społecznego na „swoich” i „obcych”. Podział ten przebiegał zgodnie z zasadą solidarności obowiązującą w odniesieniu do pierwszych oraz dystansem i nieufnością w stosunku do drugich. Dezintegracja i indywidualizacja jako procesy, które najpierw ukształtowały się w ro-

¹² Prawdopodobnie przekonanie to pochodzi z przedkodeksowego prawa karnicznego. Znało ono instytucję przeszkody do zawarcia małżeństwa z tytułu pokrewieństwa duchowego. Wynikało ono m.in. z ojcostwa chrzestnego.

¹³ Thomas, Znaniecki: *op. cit.*, t. 1, s. 107.

¹⁴ *Ibid.*, t. 4, s. 35.

dzinie, znalazły swoje rozwinięcie w społeczności lokalnej w warunkach jej wychodzenia z izolacji horyzontalnej, wertykalnej oraz świadomościowej. Zamknięty, lokalny świat chłopskiej egzystencji zaczął coraz silniej ulegać egzogennym elementom kulturowym. Przełamanie izolacji wspólnot stworzyło nowe potrzeby, wartości oraz sposoby ich realizacji. Okazało się, że pewien stopień dezorganizacji społeczności nierozłącznie towarzyszy zetknięciu ze światem zewnętrznym.

W miarę narastania kontaktów zewnętrznych zwiększał się zakres sfery prywatności jednostki i rodziny, na którą „zezwała” społeczność lokalna. Motywem działania stają się cele jednostkowe członków grupy, w miejsce dotychczasowej jej solidarności. Wewnętrzna spoiłość grupy jest możliwa tak długo, jak długo zachowuje ona swoją solidarność. Po jej zaniku możliwa jest reintegracja społeczności nie na zasadzie dotychczasowej grupy pierwotnej, lecz jako organizacji opartej o cele indywidualne, możliwe do zrealizowania we wspólnym działaniu.¹⁵

Dezorganizacja społeczna wsi jako grupy lokalnej pociągnęła za sobą osłabienie roli i skuteczności opinii jako czynnika systemu kontroli społecznej. Nośnikami nowych postaw i wartości stała się głównie młodzież. Najłatwiej jej uwagę przyciągały przedmioty użytkowe, smakołyki, stroje i alkohol. Rozpad społeczności lokalnej rozpoczął się zatem od młodego pokolenia i objął w pierwszej kolejności wzory zachowań. Skończyła się jedność postaw społecznych i ocen moralnych. Następstwem zaniku jednolitych opinii stał się rozkład solidarności społecznej. Wytworzyły się rozbieżności ocen i działań, które z kolei pociągały za sobą niechęć i wrogość. Konformizm względem norm grupowych w mniejszym stopniu jest wynikiem presji opinii, w większym natomiast — poczucia moralnego i pragnienia oddźwięku społecznego.

Na płaszczyźnie stosunku do egzogenicznych elementów kultury wytworzyły się znaczne rozbieżności międzygeneracyjne. Kolejnym krokiem w kierunku dezintegracji okazał się z czasem brak jednomyslności wewnątrz starszego pokolenia. Wprawdzie nie ma tu buntu przeciw tradycji ani wyraźnego odchodzenia od dotychczasowych wzorów, natomiast dokonuje się wyłomów w zasadzie solidarności lokalnej. To również staje się czynnikiem destabilizującym opinię publiczną. Jednostkowe odstępstwa od normy były traktowane jako — niepożądane wprawdzie — wyjątki. Jednak z narastaniem tych wyjątków nie można już było stosować tradycyjnych reguł i ocen. Słabnie zatem wiara w wartość dotychczasowych norm, których wprawdzie nie odrzuca się, lecz zaczynają one być traktowane jako pobożne życzenie. Opinia społeczna staje się chwiejna, przestaje się interesować zjawiskami, nad którymi traci kontrolę. Okazuje się jednak, że mają one znaczenie dla istnienia społeczności. Ignorująca metoda walki z dezorganizacją okazała się nieskuteczna. W następnym etapie stosowano metodę izolacji, polegającą na „przecięciu kontaktu między grupą a tymi osobnikami, których zachowanie jest w niezgodzie z systemem tradycyjnym”.¹⁶

Wydawało się, że skutecznym sposobem walki z dezorganizacją mogą być samosady. Miały one na celu „oczyszczenie” grupy. Zjawisko to występowało szczególnie jaskrawo na terenie Królestwa z powodu nieudol-

¹⁵ *Ibid.*, s. 37—38.

¹⁶ *Ibid.*, s. 81.

ności i nieuczciwości rosyjskich urzędników. Mechanizm samosądu polegał na tym, że „winowajcę” uznawano za „wroga” i traktowano w ten sposób, jakby nigdy nie należał do grupy, a „zbrodnia” wydarzyła się poza społecznością. Przyjmowano, że w ten sposób piętno zostało zmyte, a spistość systemu tradycyjnego — przywrócona. Jeżeli natomiast miałyby być zastosowane pobłażliwość grupy względem dewianta, to oznaczała ona solidaryzowanie się społeczności z nim oraz z jego „zbrodnią”. To — w myśl magicznych sprzężeń rozumowań — musiałoby się zemścić na społeczności lokalnej. Literacki obraz takiego stosunku do dewianta znajdujemy w *Chłopach* W. S. Reymonta (wywiezienie Jagny z Lipców).

Dawna płaszczyna solidarności gromadzkiej obejmowała bez wyjątków wszystkich mieszkańców. Szczególnie wyraźnie przejawiało się to w sytuacji zagrożenia, które potencjalnie mogło dotknąć każdą rodzinę (pożar, powódź, upadek inwentarza, nieurodzaj itp.). Nie musiało to zagrożenie dotyczyć bezpośrednio danej osoby czy rodziny, aby wyzwolić jej aktywność. Znowu mamy na to przykład u Reymonta, kiedy cała gromada wylega w obronie sprzedawanego lasu dworskiego, na którym ciążyły serwituty, chociaż nie wszyscy mieszkańcy Lipców mieli do nich uprawnień.

Rozkład dawnej solidarności gromadzkiej i dezorganizacja systemu społecznego wsi nie dokonały się jednak w stopniu całkowitym. W jej miejsce weszła solidarność ponadlokalna, oparta na nowych, instytucjonalno-organizacyjnych zasadach. Szersza społeczność zawsze będzie nie tylko bazą organizacyjną jednostek, lecz także aglomeracją grup pierwotnych, jej scalenie nie może być całkowite, dopóki każda z tych grup jako całość, a nie jedynie poprzez jej indywidualnych członków, nie będzie czynnie zaangażowana w pracy dla wspólnego dobra¹⁷.

Ponadlokalne poczucie solidarności chłopskiej miało dwa źródła: wewnętrzne i zewnętrzne. Wydaje się, że wśród tych pierwszych uwarunkowań istotne znaczenie odegrała ciekawość świata. Zainteresowania te jednak musiały być stymulowane z zewnątrz systemu społecznego wsi. W zaborze pruskim dokonywało się to poprzez organizacje gospodarcze, w Galicji — polityczne, natomiast w Królestwie tę rolę odegrał ruch oświatowy.

Ważnym narzędziem w tworzeniu chłopskiej solidarności ponadlokalnej była prasa i książka. Z ich pomocą „warstwy oświecone” oddziaływały na wieś w kierunku tworzenia chłopskiej solidarności ponadlokalnej i narodowo-państwowej. Słowo drukowane docierało nie tylko do jednostek, lecz do całych grup pierwotnych. Mechanizm perswazji polegał na propagowaniu form wzajemnej pomocy między poszczególnymi społecznościami, a nie tylko jednostkami.

Słowo drukowane stało się uniwersalnym narzędziem rekonstrukcji wsi. Chodziło nie tylko o „powszechne oświecenie”, lecz również o uczyńnienie z chłopą podmiotu życia społecznego, szczególnie narodowego. Problem znakomicie ułatwiał fakt, że ekonomiczna reorganizacja wsi została oparta na nowych, instytucjonalnych zasadach.

Chłopskie poczucie solidarności w skali narodowej, a następnie państwowej, musiało prowadzić przez zmianę orientacji w stosunku do pań-

¹⁷ *Ibid.*, s. 165.

stwa. W świadomości mieszkańców wsi jawiło się ono jako „absolutnie tajemnicza [siła — J. S.], której przejaw można w jakiś sposób przewidzieć, ale której istoty i prawa nie dadzą się zmienić dzięki ingerencji ludzkiej (...). Chłop może jedynie biernie akceptować wydarzenia i radować się albo smucić. Nawet nie zawsze jest w stanie pochwalić coś czy potępić, ponieważ dany fakt może być zarówno wyrazem bezosobowej władzy, jak i dziełem określonych osobistości”.¹⁸

Ten niemal mistyczny lęk chłopca przed państwem istniał z pewnością zawsze, ale pogłębił się w okresie rozbiorów. Wytworzyła się wtedy silna sprzeczność interesów narodowych i państwowych, odczuwana w całym społeczeństwie. Reorientacja stosunku chłopca do państwa polegała na rozgraniczeniu interesu narodowego i państwowego. W zaborze rosyjskim i w dzielnicy niemieckiej nałożyło się na siebie kilka płaszczyzn konfliktogennych społeczeństwa polskiego z obcym państwem: polityczna, narodowa, językowa, kulturowa, ekonomiczna i wreszcie religijna. Rosjanie byli prawosławnymi, Prusacy natomiast — protestantami. Jedynie w zaborze austriackim nie występowała obcość religijna w stosunku do zaborcy. I właśnie tu najwcześniej i w sposób najpełniejszy doszło do reanimacji świadomości narodowej i politycznej mieszkańców wsi.

Z budzącą się świadomością przynależności do ponadlokalnych struktur społecznych pojawiło się poczucie solidarności wewnętrznej i odrębności w stosunku do obcych. Nie byłoby to możliwe bez działań pochodzących z zewnątrz klasy chłopskiej. Nie do przecenienia są tu zasługi katolickich działaczy społecznych, np. ks. Bronisława Markiewicza, ks. Stanisława Stojalowskiego, abp. Józefa Bilczewskiego, bp. Józefa Sebastiana Pelczara i bp. Leona Wałęgi.

Tradycyjnie lojalny stosunek chłopca do państwa zaczął zanikać. Państwo staje się imperium zła, które można obalić. W to miejsce natomiast weszło wyidealizowane i wymarzone państwo własnego narodu. Może się to jednak dokonać wyłącznie z nadprzyrodzoną pomocą Boga i innych państw.

Jedną z ważniejszych dróg ewolucji stosunku chłopca do państwa było uczestnictwo w jego życiu. Pozwoliło to na lepsze niż dotychczas rozumienie mechanizmów działania organizacji państwowej. To z kolei prowadziło do racjonalizacji postaw. Ewolucja ta najwcześniej rozpoczęła się w zaborze rosyjskim, a w sposób najpełniejszy — w dzielnicy niemieckiej.¹⁹

Na przełomie XIX i XX w., w ciągu zaledwie dwu pokoleń, dokonała się całkowita reorientacja stosunku chłopstwa do państwa. Z członka tradycyjnej grupy pierwotnej „o horyzoncie myślowym ograniczonym poprzez bezpośrednie środowisko społeczne, staje się świadomym patriotą, dobrowolnie uczestniczącym w tworzeniu narodu jako moralnie i ekonomicznie zwartego, solidarnego społecznego organizmu, twórczego kulturowo (...). Wojna i wyzwolenie, oraz zjednoczenie Polski, wprowadziły nowe czynniki do ewolucji klasy chłopskiej (...). Naraz chłop stał się całkowitym panem swoich losów. Jego rosnąca siła społeczna i ekonomiczna

¹⁸ *Ibid.*, t. 1, s. 133.

¹⁹ Por. Cz. Strzeszewski: *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865—1918*, [w:] *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832—1939*, Warszawa 1981, s. 135—199. Zob. też Thomas, Znaniecki: *op. cit.*, t. 1, s. 134.

w połączeniu z faktem, że stanowi on większość, mogą uczynić z chłopów pierwszą klasę Polski”.²⁰

Na zasadzie solidarności lokalnej była oparta większość instytucji i organizacji samorządowych. W zasadniczym zarysie powstały one jeszcze w okresie rozbiorowym, a rozwinęły się w dwudziestolecie międzywojennym. Generalnie miały one do spełnienia trzy cele: zaspokajanie potrzeb lokalnych, integrację poziomą sąsiednich struktur lokalnych, integrację pionową w skali społeczności narodowo-państwowej. Koordynacja tych celów leżała w polu działania parlamentu, rządu i administracji państwowej.

Zgodnie z prognozami Thomasa i Znanickiego, reintegracja wsi nastąpiła na zmienionej zasadzie. Podstawą integracji wsi tradycyjnej była społeczność naturalna. W nowych warunkach makro- i mikrospołecznych podstawą tą stały się instytucje i organizacje o charakterze celowym i względnie wysokim stopniu sformalizowania. Za F. Toenniesem przyjęło się określać ten proces jako przechodzenie od wspólnoty (*Gemeinschaft*) do stowarzyszenia (*Gesellschaft*).²¹ Wieś polska w XX w. przekształciła się z grupy naturalnej w pluralistyczne środowisko społeczne, w którym równie ważne role grają tradycyjne zasady solidarności, co i indywidualistyczne płaszczyzny aspiracji, interesu oraz standardów kulturowych i ekonomicznych, zwłaszcza konsumpcyjnych.

Okres względnej równowagi między tymi modelowo rozłącznymi opcjami w życiu wsi polskiej przypadł na lata międzywojenne, zwany przez niektórych autorów czasem organicznego jej rozwoju.²² Sytuacja ta uległa radykalnej zmianie po II wojnie światowej. Gwałtowny impakt egzogeny w stosunku do wsi wartości, wzorów zachowań, norm moralnych i ocen spowodował zachwianie dotychczasowej równowagi między własnymi a zewnętrznymi elementami kulturowymi. Nastąpił przewlekły i wielopłaszczyznowy kryzys chłopskiej tożsamości, podczas którego uległy zatraceniu podstawowe, własne reguły życia społecznego, a wśród nich również zasada solidarności.

Wydaje się, że powrót do dawnych reguł życia społecznego w formie nie zmienionej jest niemożliwy. Tym niemniej, jednym z zasadniczych celów odradzającej się wiejskiej samorządności lokalnej powinno być kreowanie środowiskowych postaw solidarnościowych. Postawy te, jak się wydaje, mogłyby wpływać hamująco nie tylko na chłopskie poczucie względnej deprywacji, lecz również na partykularystyczną wizję interesów wsi i chłopstwa, która stała się doniosłym problemem społecznym w ostatnich latach.

²⁰ Thomas, Znanicki: *op. cit.*, t. 4, s. 203—204.

²¹ F. Toennies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887; *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich*. [w:] *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975; *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

²² Np. J. Chałasiński, J. Damrosz, E. Jagiełło-Łysiowa i in.

SUMMARY

The author analyzes the main sociological aspects of the model of traditional countryside. In Poland this model refers to the early 20th century. The community life in the country at that period was characterized by strong local and family ties. These ties were manifested in the sense of solidarity as one of the most strongly internalized rules of social life. At its level there was a dichotomic division in consciousness of the world into orbis interior and orbis exterior. This division was also connected with evaluation that meant approval for one's own social and cultural elements and disapproval, or at least distrust, of exogenous influences.

In his analyses the author drew mainly from *The Polish Peasant in Europe and America* by W. I. Tomas and F. Znaniecki and *Młode pokolenie chłopów (Young Generation of Peasants)* by J. Chałasiński. He follows the process of disintegration and disorganization of the village as a local community. On the other hand, the author also analyzes the spread of the principle of solidarity on the supralocal levels: class-occupational and state-national. That took place chiefly during the interwar period. Some sociologists characterize it as a period of organic development of the Polish countryside. Its striking feature was a harmonious balance between endogenous and exogenous cultural elements.