

**ODWIECZNY
NARÓD**

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Janusz Sławiński, Lech Szczucki,
Wojciech Tygielski, Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Michał Łuczewski

**ODWIECZNY NARÓD
POLAK I KATOLIK W ŻMIĄCEJ**

TORUŃ 2012

Książka uzyskała wyróżnienie w programie Monografie FNP.
Wydanie książki subwencionowane przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Katarzyna Czerniejewska

Korekty
Justyna Filipczyk

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Michał Luczewski
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2012

eISBN 978-83-231-5671-0
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5671-0>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Pauline

Spis treści

PODZIĘKOWANIA	13
WSTĘP	19
Bujak w Żmiącej	20
Socjolog i...	20
... ideolog...	24
... który ma rację	27
Pytanie badawcze: prymordializm i prymordializacja	29
ROZDZIAŁ 1. ŻMIĄCA. MONOGRAFIA REFLEKSYJNA	35
Najkrótszy opis wsi	35
Najkrótsza historia wsi	39
Najbardziej konserwatywna wieś w Polsce	42
Najdłużej badana wieś na świecie	46
Badana, badana, badana	51
Dlaczego Żmiąca?	54
Materiały	58
Kwestie techniczne	61
ROZDZIAŁ 2. INTEGRALNA TEORIA NARODU. NARÓD JAKO RUCH	
SPOŁECZNY	63
Integralna definicja narodu	63
Dyskurs narodowy. Eksternalizacja	67
Ideologia narodowa. Obiektywizacja	68
Tożsamość narodowa. Internalizacja	70
Integralne wyjaśnienie narodu	72
Integralna definicja i wyjaśnienie narodu	75
Narzędzia socjologii ruchów społecznych	78
Połączenie teorii i empirii	86
ROZDZIAŁ 3. MARGINALIZACJA. CHŁOP ŻMIĄCKI W PAŃSTWIE	
KLARYSEK I W RZECZYPOSPOLITEJ (1370–1770)	93
Kontekst społeczny	94
Kontekst polityczny. Żmiąca w kluczu wyznaniowym	95
Kontekst ekonomiczny. Wprowadzenie pańszczyzny	97
Kontekst kulturowy. Ideologia sarmackości	99
Podsumowanie	102
Relacje społeczne	103

Chłop i dwór.....	103
Chłop i Kościół.....	110
Podsumowanie.....	111
Przemiany ideologii narodowych.....	114
Ideologia barska.....	115
Stosunek chłopów do ideologii barskiej.....	118
Podsumowanie.....	120
ROZDZIAŁ 4. IMPERIALIZACJA. CHŁOP ŻMIĄCKI W AUSTRII (1770–1846)	123
Kontekst społeczny.....	125
Kontekst polityczny. Ekspansja państwa.....	126
Kontekst ekonomiczny. Ograniczenie pańszczyzny.....	132
Kontekst kulturowy. Ideologia cesarska.....	135
Podsumowanie.....	137
Relacje społeczne.....	141
Chłop i dwór.....	141
Chłop i cesarz.....	144
Chłop i Kościół.....	146
Chłop i żyd.....	150
Podsumowanie.....	154
Przemiany ideologii narodowych.....	158
Rola emigracji.....	159
Ideologia ludowa.....	160
Ideologia antykatolicka.....	162
Pierwsze nieudane spiski.....	164
Przygotowania do powstania.....	167
Denacjonalizacja ideologii narodowej.....	168
Ureligijnienie ideologii narodowej.....	169
Niespójność ideologii narodowej.....	170
Tożsamość narodowa.....	172
Ksiądz Jan Chełmecki i nacjonalizacja niższego kleru.....	172
Oficjaliaści i nacjonalizacja niższej biurokracji.....	183
Dalsze ureligijnienie i niespójność ideologii narodowej.....	184
Epilog. Powstanie 1846 roku i rabacja.....	187
Dyskurs narodowy w seminarium.....	187
Dyskurs narodowy na wsi.....	189
Opór wobec ideologii narodowej na wsi.....	192
Podsumowanie.....	202
ROZDZIAŁ 5. DYMORFIZM NARODOWY. CHŁOP ŻMIĄCKI W GALICJI (1846–1918)	207
Kontekst społeczny.....	208

Kontekst polityczny. Autonomizacja.....	209
Kontekst ekonomiczny. Wielka transformacja	214
Kontekst kulturowy. Polski monarchizm.....	216
Podsumowanie.....	219
Relacje społeczne	222
Chłop i pan	223
Chłop i cesarz.....	228
Chłop i państwo.....	230
Chłop i żyd.....	233
Chłop i pleban	236
Podsumowanie.....	243
Przemiany ideologii narodowych.....	246
Petryfikacja polsko-imperialnej ideologii narodowej.....	247
Odpolitycznienie chłopskiej ideologii imperialnej	250
Książdz Stanisław Stojałowski i ultramontańskie źródła ruchu ludowego.....	253
Tożsamość narodowa pod koniec XIX wieku.....	275
Stanisław Uryga i nacjonalizacja elit wiejskich.....	275
Polonizacja.....	278
Ideologia narodowa Stanisława Urygi.....	280
Opór i prywatyzacja ideologii narodowej	282
Podsumowanie.....	287
Przemiany ideologii narodowych pod koniec XIX wieku.....	288
Opór elit religijnych i rozwój katolickiej ideologii narodowej	289
Opór elit politycznych: walka polityczna	292
Homogenizacja wsi.....	296
Tożsamość narodowa przed pierwszą wojną światową.....	306
Druk i ruch ludowy	307
Nauczyciele	311
Emigracja	314
Wojna i niepodległość.....	316
Podsumowanie.....	321
ROZDZIAŁ 6. TRZY NARODY. CHŁOP ŻMIĄCKI W II RZECZYPOSPOLITEJ	
I W GENERALNEJ GUBERNI (1918–1945)	325
Kontekst społeczny.....	326
Kontekst polityczny. Polonizacja i demokratyzacja	327
Kontekst kulturowy. Nacjonalizm państwowym.....	329
Kontekst ekonomiczny. Kryzys.....	332
Podsumowanie.....	333
Relacje społeczne	334

Chłop i ruch ludowy.....	334
Chłop i państwo.....	337
Chłop i Kościół.....	342
Podsumowanie.....	344
Przemiany ideologii narodowych.....	345
Upadek ideologii imperialnej.....	346
Ekspansja ideologii ludowej.....	346
Wylimitowanie ideologii państwowej.....	350
Umocnienie ideologii polsko-katolickiej.....	352
Transformacja ideologii państwowej.....	357
Tożsamości.....	358
Epilog. Druga wojna światowa i ucieleśniona polskość.....	363
Strach.....	363
Zagrożenie rodziny i ciała.....	365
Wspólnota losu i religia.....	366
Tajne nauczanie.....	368
Wzmocnione i sprywatyzowane podziały społeczne.....	371
Podsumowanie.....	373
ROZDZIAŁ 7. POLAK-KATOLIK. CHŁOP ŻMIĄCKI W PRL-U (1945-1989)	375
Kontekst społeczny.....	376
Kontekst polityczny. Autorytaryzm.....	377
Kontekst kulturowy. Nacjonalizm państwowy.....	384
Kontekst ekonomiczny. Gospodarka nakazowo-rozdzielcza	388
Podsumowanie.....	390
Relacje społeczne.....	391
Chłop i państwo.....	392
Chłop i Kościół.....	393
Podsumowanie.....	396
Przemiany ideologii narodowych.....	397
Lokalna ideologia komunistyczna.....	398
Upadek ideologii antykomunistycznej. Szkoła.....	401
Powstanie ideologii antykomunistycznej. Partyzantka.....	405
Połączenie i umocnienie ideologii Polaka-katolika.....	409
Eksternalizacja i prywatyzacja ideologii antykomunistycznej	415
Eksternalizacja i próby internalizacji ideologii komunistycznej	424
Prywatyzacja i transformacja ideologii komunistycznej.....	428
Anty-antykomunizm I. „Kułacy”.....	431
Anty-antykomunizm II. „Bandziory”.....	433
Starcie prymordializmów. Antykomunizm	
i anty-antykomunizm.....	436

Tożsamości	460
Epilog: ku wolności	462
ROZDZIAŁ 8. PRYMORDIALIZACJA. CHŁOP ŻMIĄCKI	
W III RZECZYPOSPOLITEJ (1989–)	465
Kontekst społeczny	467
Kontekst polityczny. Demokratyzacja	467
Kontekst kulturowy. Podział postkomunistyczny i kultura transformacji	480
Kontekst ekonomiczny. Kapitalizm hybrydowy	474
Podsumowanie	477
Relacje społeczne	478
Wieś i Kościół	478
Wieś i państwo	485
Wieś i Europa	490
Podsumowanie	494
Przemiany ideologii narodowych	495
Uniesmiertelnienie narodu	496
Umoralnienie narodu	505
Ujednolicenie narodu	514
Tożsamości	540
Matki-Polki-prymordialistki	541
Codzienna prymordializacja	546
ZAKOŃCZENIE	551
Definicja narodu	554
Opis narodu	556
Wyjaśnienie narodu	559
Obiektywizm–subiektywizm	559
Przeszłość–teraźniejszość	561
Makro–mikro	563
Naród jako efekt odwrócenia	568
Historia Polski widziana z dołu	571
ILUSTRACJE	577
NOTA BIBLIOGRAFICZNA	587
BIBLIOGRAFIA	589
WYKAZ ILUSTRACJI	621
WYKAZ TABEL	623
SUMMARY. ETERNAL NATION. A POLE AND A CATHOLIC	
IN THE VILLAGE OF ŻMIĄCKA	625
INDEKS OSOBOWY	631

Podziękowania

„Łon racy nigdy tegło nie wydo” – po dziesięciu latach mojej pracy Żmiąca straciła nadzieję. Z perspektywy czasu widać jednak, że na szczęście był to przejaw tradycyjnego fatalizmu. Zbyt wiele osób mi pomagało, żebym w końcu „tegło nie wydoł”.

Dziękuję prof. Jerzemu Szackiemu, mojemu promotorowi i pierwszemu czytelnikowi tej książki, z którym przez dekadę prowadziłem rozmowy o narodzie i nacjonalizmie, oraz prof. Izabelli Bukrabie-Rylskiej, mojemu pierwszemu recenzentowi, która w zamierzchłych czasach wtajemniczyła mnie w socjologię wsi. Pomysł książki podsunęła mi moja żona, dr Paulina Bednarz-Łuczevska – widząc moje wahanie między teorią a etnografią, stwierdziła, że powinienem napisać o narodzie w Żmiącej. Więc napisałem.

Moją pracę hojnie wsparły następujące instytucje: Komitet Badań Naukowych, Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu, Fundacja Kościuszkowska, Polsko-Amerykańska Komisja Fulbrighta, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego z nieodżałowanym ministrem Tomaszem Mertą, Narodowe Centrum Kultury z jego dyrektorem Krzysztofem Dudkiem oraz Collegium Antona Neuwirtha z jego rektorem Martinem Lutheranem.

Badania empiryczne przeprowadziłem, wspierany przez zespół badawczy w składzie: Joanna Błachnio, Daniel Dydak, Maciej Gnyszka, Marek Kołoch, Marek Tetla, Agnieszka Nowak, Magdalena Rosiek, Agata Stasik, Izabela Strzeszevska, Leszek Tokarz, Maria Uryga, Tomasz Wągner, Sylwia Zelek i Tomasz Żukowski. Krzysztof Drożdż udostępnił mi ważne dokumenty ze swojego prywatnego, historycznego śledztwa. Dokumentację fotograficzną przygotowali Kazimierz Bukowiec, Jolanta Cuske i Karol Krukowski.

Prezentowaną teorię narodu rozwinąłem dzięki Jackowi Kloczkowskiemu z Ośrodka Myśli Politycznej, któremu jestem wdzięczny za to, że namówił mnie do przyjrzenia się polskim ultramontanom

z punktu widzenia realizmu politycznego. Główne zręby książki powstały na Uniwersytecie Columbia dzięki mojemu niezapomnianemu mentorowi, prof. Charlesowi Tilly'emu, który zwykł stawiać mi irytujące pytanie *Why?* i zmuszać mnie tym samym do nieustannego poszerzania perspektywy wyjaśniającej i cofania się coraz głębiej i głębiej w przeszłość. Bardzo wiele zyskałem dzięki rocznemu uczestnictwu w prowadzonym przez niego seminarium, kiedy to moje tezy spotkały się z konstruktywną krytyką Ernesta Castanedy, Ondreja Cisara, Christiana Davenporta, Georga Gavrilisa, Sun-Chul Kima, Andreasa Kollera, Johna Krinsky'ego, Roya Licklidera, Hamida Rezaia i Carolijn Terwind. Seminarium Instytutu Socjologii UW oraz seminaria prof. Tomasza Kizwaltera w Instytucie Historycznym UW, prof. Joanny Kurczewskiej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN i prof. Włodzimierza Mędrzeckiego w Instytucie Historii PAN pozwoliły mi na dopracowanie mojej pierwotnej koncepcji. Recenzje prof. Jerzego Zdrady, prof. Tomasza Kizwaltera i prof. Marka S. Szczepańskiego, a także autorów, których tożsamości nie udało mi się rozszyfrować, zawstydziły mnie swoją wnikliwością i zmusiły do kolejnych rewizji.

Poza wymienionymi już osobami fragmenty tej pracy konsultowałem z psychologami: ks. prof. Zdzisławem Chlewińskim i prof. Januszem Czapińskim; antropologami: prof. Michałem Buchowskim, prof. Jamesem C. Scottem, prof. Katherine Verdery, prof. Magdaleną Zowczak; historykami: ks. dr. Ryszardem Banachem, prof. Tomaszem Biedroniem, prof. Dariuszem Jaroszem, prof. Janem Molendą, prof. Marci Shore, prof. Philippem Therem, dr. Tomaszem Wiśliczem, prof. Andrzejem Walickim, prof. Larrym Wolffem; socjologami: prof. Jerzym Bartkowskim, prof. Rogersem Brubakerem, prof. Jarosławem Kiliąsem, prof. Janem Kubikiem, prof. Januszem Muchą i śp. prof. Władysławem Kwaśniewiczem; a wreszcie – z wybitnymi, znacznie lepszymi niż ja, znawcami historii lokalnej: Krzysztofem Drożdżem, Wittem Kmietowiczem, ks. Józefem Trelą i, *last but not least*, prof. Zbigniewem T. Wierzbickim, mistrzem polskiej monografistyki.

Wszystkich uwag i krytyk było tak dużo, że zapewne książki nigdy bym „nie wydoł” (co skądinąd wskazuje, że tradycyjny fata-

lizm bywa postawą racjonalną), gdyby nie stałe „dociski” dr. Tadeusza Szawiela, prof. Krzysztofa Kosęły i prof. Antoniego Sułka, którego podejrzliwe spojrzenie i pomruki niezadowolenia stanowiły dla mnie najlepszą motywację. Podobny efekt miały spotkania z Nikodemem Bończa-Tomaszewskim, który razem ze swoją żoną, Moniką Bończa-Tomaszewską, towarzyszył mi w męce twórczej. W trudnych momentach mogłem liczyć również na nieocenioną pomoc Jacka Budy OP, Joelle Brichard, Joanny i Dariusza Jemielniaków, Moniki Kazimierczak, Wojciecha Ogrodnika, prof. Johna Micgiela, Katarzyny i Tomasza Rakowskich oraz Gabriela Torretty OP. Dr Anna Jeż z Fundacji na rzecz Nauki Polskiej i mgr Katarzyna Czerniejewska z Wydawnictwa Naukowego UMK czuwały nad tym, żeby ta pomoc nie została zmarnowana, a książka, wbrew moim nadludzkim, prokrastynacyjnym wysiłkom, pozbawiona licznych przeoczeń i błędów, wreszcie się ukazała.

Nie wiem, czy którakolwiek z osób, u których zaciągnąłem naukowy dług, chciałaby wziąć odpowiedzialność za moje twierdzenia, a tym bardziej za ostateczny kształt pracy, dlatego całą odpowiedzialność, zwłaszcza za rewolucyjne tezy i teoretyczne ekstrawagancje, biorę na siebie. Mam jednak nadzieję, że to jarzmo okaże się słodkie, a brzemień – lekkie.

Na koniec chcę podziękować wszystkim mieszkańcom Żmiejcej za to, że przez tyle lat mężnie znosili ingerencję socjologów. Wymienię jedynie kilka rodzin, bez których nie mógłbym przeprowadzić tych badań. Anna i Piotr Bukowcowie zapewne nie spodziewali się, nieopatrznie przyjmując mnie na nocleg przed dziesięciu laty (ze względów bezpieczeństwa rekwirując mój dowód osobisty), że nie zazną już chwili spokoju. Kiedyś, dawno, dawno temu, Franciszek Pasionek z Oślaka poprosił mnie, żebym przekazał Pietrkowi, że jest dobrym człowiekiem. A takie słowa – od gospodarza do gospodarza – mają swoją moc. „Pietrek to dobry człowiek”. Ponieważ przez długie miesiące miałem okazję obserwować całą jego rodzinę, muszę rozszerzyć obserwację Franka: Bukowce to dobrzy ludzie! Babcia Stefania i Marianka nieustannie się o mnie troszczyły, a Kazek był zawsze gotów do pomocy, poszerzenia pakowności Transita i kontemplacyjnych wieczorów na Dziolu, jak wtedy, kiedy patrzy-

liśmy, jak Unia wchodzi do Żmiącej i Tomek Liptak rusza z Granic. Ludwika, Jan i Władysław z całą rodziną Zeków sprawiali co roku, że komisariat na Cuprówce stawał się moim drugim domem. Moja córeczka Jadwiga miała tam przedsmak rajy pełnego kakao, mleka, świeżych jaj i małych, „słodziutkich” króliczków. Wielokrotne i intensywne pobyty u Anny i Stanisława Nowaków nad Doliną Trzech Stawów Żmiąckich uczyły mnie smakowania śliwownicy, optymizmu („– Jak leci? – Dobrze, dobrze, coraz lepiej!”) i ludzkiej życzliwości. Dodam od razu, że na podstawie wielu rozmów ze Staszkiem mogę zapewnić, iż wbrew temu, co napisał o nim „National Geographic”, komunizm w każdej postaci jest mu obcy. Janina i Antoni Urygowie zawsze witali mnie dobrym słowem, dzięki któremu łatwiej było znieść twarde prawdy głoszone przez ich wspaniałe córki („Michał, masz płytkie życie duchowe”). Z drugiej strony, musiałem owe prawdy znosić z godnością, ponieważ tygodniami okupowałem ich nowy dom. Rodzina Tokarzów („U Jacka”) po królewsku gościła nie tylko mnie, ale również moje dwie babcie, zawsze z wdzięcznością wspominające ten pobyt. Do tej pory wciąż powracam pamięcią do rozmów z Heleną Tokarz i ks. Janem Bukowcem. Dziękuję również Stanisławowi Urydze z Zakaleni za przyjęcie pod swój dach mnie i moich rodziców, a także za naukę sztuki utrzymania porządku, wczesnego wstawania, konwersacji, humoru i dobrego życia. Dziękuję Weronice i Franciszkowi Pasionkom za nocleg i poratowanie ciepłą herbatą mojej córeczki, którą ciągałem zimą po górach. Krzysiek Pasionek systematycznie wypróbowywał granice mojej łatwości: każda rozmowa z nim była dla mnie nie lada wyzwaniem. Danuta, Józef, Paweł i Mateusz Bukowcowie oraz Kazimiera i Stanisław Zekowie ratowali mnie z kłopotu, przyjmując kolejne grupy badaczy. Czasem dziwię się, że Żmiąca to wszystko wytrzymała – był taki moment w dziejach, kiedy populacja badaczy stanowiła zauważalny odsetek całej populacji wsi.

W trakcie pracy coraz jaśniejsze stawało się dla mnie, że pisanie książek jest takim samym biznesem rodzinnym jak prowadzenie gospodarstwa rolnego. Moje dzieci z ciekawością zaglądały za klawiaturę i starały się mi pomagać, wciskając się na kolana, domagając się bajek na YouTube, wyłączając komputer lub wyrwywając

klawisze. Moi dziadkowie, Wanda i Mieczysław Trabszys, rodzice, Hanna i Maciej Łuczewscy, oraz teściowie, Maria i Marek Bednarzowie, zawsze stwarzali mi idealne warunki do pracy, kierując zainteresowanie dzieci w bardziej bezpieczne dla nich obszary. W końcowym, newralgicznym momencie pisania dzieci po prostu zniknęły, a ja miałem co dzień świeżą dostawę prowiantu. Pomagał mi nawet szwagier, Łukasz Bednarz, który wykonał sumienną korektę pierwszej wersji tej książki. Najważniejsze było jednak wsparcie mojej żony, która wymyśliła temat mojej książki tylko po to, by następnie jeździć ze mną w różne zakątki świata, zmieniając dla mnie swoje własne plany zawodowe i narażając się na wielorakie traumy. Stan, w którym mąż przez kilka lat zapewnia, że już, już kończy pisać, tylko dajcie mu trochę świętego spokoju, nie jest bowiem stanem godnym pozazdroszczenia. Ale na szczęście wszystko minęło i – jak wiadać – miałem rację, bo naprawdę skończyłem.

Wstęp

W 1895 roku został opublikowany ostatni, czternasty tom monumentalnego *Słownika geograficznego Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Cel pracy był ambitny: opisać wszystkie ziemie dawnej Rzeczypospolitej w każdym ich szczególe, z wszystkimi miastami, miasteczkami, rzekami, pasmami górskimi, górami i wsiami. *Słownik* stanowił przedmiot nieskrywanej dumy inteligencji, a jednocześnie wyraz jej przekonania o jedności ziem polskich, rozerwanych przez zaborcze potęgi. Wśród setek tysięcy haseł – na niemal czterzystu tysiącach stron zapisanych drobną czcionką – znalazło się też miejsce dla Żmiącej (*Słownik* 1895, t. 14: 649–650), ale autorzy ograniczyli się do podania kilku suchych faktów: we wsi mieszkało 799 rzymskich katolików i sześciu żydów.

Niewiele więcej uwagi twórcy wydawnictwa poświęcili Limanowej, jak by nie było, siedzibie powiatu. Autor słownikowego hasła ujął jej całą wielowiekową historię w lapidarnym zdaniu: „Z przeszłości Limanowej wypada jedynie zanotować mężną i skuteczną obronę mieszczan przed napadem zapitych i rozjuszonych tłuszc w czasie smutnych wypadków lutowych w r. 1846” (*Słownik* 1895, t. 14: 282; zob. też Fierich 1936: 32). Cały zaś powiat limanowski, do którego należała Żmiąca, scharakteryzowano za pomocą serii danych statystycznych: 65 617 katolików rzymskich, 8 grekokatolików, 51 osób wyznania ewangelickiego, 2019 mojżeszowego, po polsku mówiło 67 567 osób, a po niemiecku 116. Po opisaniu ukształtowania terenu, żyzności gleb i wyliczeniu obszaru nieużytków oraz gruntów ornych, lasów, łąk, ogrodów i pastwisk autor stwierdzał z prostotą: „Ludność jest polska” (*Słownik* 1895, t. 14: 282).

Bujak w Żmiącej

Zaskakujący wniosek, nieprawdaż? A jednak dla ówczesnych przodowników kultury niemal oczywisty. Wynikał on z prostego zrównania języka z narodowością. Ludność chłopską, która w spisie powszechnym deklarowała, że posługuje się językiem polskim, automatycznie klasyfikowano jako Polaków (zob. Bujak 1908, t. 1: 67). Żeby jednak taki zabieg nie wydał się nieuprawniony, *Słownik* musiał opisać rabację galicyjską za pomocą wielce eliptycznych sformułowań. Nie wyjaśnia się w nim zatem ani tego, o jakie „smutne wypadki lutowe” chodzi, ani kim była i skąd się wzięła owa „zapita i rozjuszona tłuszcza”. Gdyby dodać, że określano tak okolicznych chłopów – mówiących po polsku rzymskich katolików – którzy przybyli do Limanowej, by zaaresztować (lub zamordować) ukrywających się panów-Polaków, sprawa nie przedstawiałaby się już równie prosto. Mimo to dla polskich inteligentów utożsamianie języka z narodowością było rzeczą naturalną¹.

Socjolog i...

Jeden z nich, socjolog Franciszek Bujak, świetnie zapowiadający się świeżo upieczony doktor, w lecie 1901 roku przy okazji pisania monografii Limanowej odwiedził wieś Żmiącą. Choć przybył tam, by podreperować zdrowie, od urodzenia bardzo liche, a dodatkowo nadwątlone – jak u większości studentów ze wsi – ustawiczną pracą, złymi warunkami mieszkaniowymi i mizerną dietą, to jednocześnie miał do spełnienia bardzo ważną misję (Bujak 1927: 118–119).

Przyjechał do Żmiącej jako naukowiec – i to naukowiec nie byle jaki, bo zaznajomiony z najnowszymi osiągnięciami nauki zachodniej, a w szczególności z metodą Frédérica Le Playa, prekursora francuskiej socjologii, którą chciał przeszczepić na polski grunt, by nie rzec – polski ugór. Podobnie jak Le Play, postulował zastosowanie

¹ Nawet ci, którzy zauważali komplikacje takiego zabiegu, twierdzili, że mimo wszystkich zastrzeżeń statystyk musi uważać chłopów za Polaków (Czyński 1887: 10).

rygorystycznych technik statystycznych, przede wszystkim analizy budżetów rodzinnych, w opracowywaniu programów reform, coraz bardziej nieodzownych w szybko rozwijających się społeczeństwach (zob. Domagalski 2000: 134–147). Już w 1901 roku opublikował w prestiżowych „Rozprawach Akademii Umiejętności” studium mające pomóc mu w realizacji tego ambitnego zadania. *Maszkienice* jego autorstwa to pierwsza w polskiej literaturze socjologicznej poważna monografia wsi (Bujak 1901). Podczas pracy nad nią „miałem na oku – pisał – oddziaływanie na opinię publiczną i na sfery rządzące (parlament, administracja). Pragnąłem wskazać prawdziwy stan rzeczy na wsi, bo widziałem brak jej znajomości i uważałem ten brak za objaw groźny” (Bujak 1927: 115)².

Tempo jego pracy może zaiste przerażać co bardziej leniwych adeptów nauki. Do pierwszej wojny światowej, oprócz monografii *Maszkienic* (1901), opublikował *Limanową* (1902), *Żmiącą* (1903), *Budżet chłopa* – monografię rodziny chłopskiej, oraz syntetyczne opracowanie *Wieś zachodniogaliczyjska u schyłku XIX wieku* (1904). Kolejne dwie klasyczne pozycje to *Studia nad osadnictwem Małopolski* (1905 – habilitacja) i dwutomowa *Galicja* (1908–1910). W 1914 roku ukazała się zaś pierwsza powtórna monografia w literaturze polskiej: *Maszkienice. Wieś powiatu brzeskiego. Rozwój od r. 1900 do 1911*³.

Autor przypisywał swojej pracy ogromne znaczenie – uważał, że przyczynia się ona nie tylko do poznania kraju, ale również do jego rozwoju. Wielokrotnie podkreślał służebny charakter nauki wobec szczęścia, dobrobytu i moralnego postępu społeczeństwa, a tak-

² Plan napisania monografii wsi dojrzewał w Bujaku przez wiele lat, jeszcze przed przeczytaniem *Nędzy Galicji*, która wywarła na nim niezatarte wrażenie. Ostatecznie do działania zachęcił go Ignacy Daszyński – namawiał on grupę wyróżniających się studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego do dokonania poważnego oglądu wsi galicyjskiej według wszechstronnego kwestionariusza. Zebrany materiał miał następnie posłużyć partii socjalistycznej do opracowania planu reform (Bujak 1927: 116–119).

³ Do 1914 r. Bujak opublikował łącznie 104 pozycje naukowe, które poruszały również tak nierolnicze zagadnienia, jak: obyczaje pogrzebowe, kołtuny, przesuszanie pieniędzy, średniowieczne mapy żeglarskie, najstarszy opis Ziemi Świętej po polsku, zmuszanie woźnych do zjadania pozwów i śledzenie zлочynców za pomocą czarów (Madurowicz-Urbańska 1976: 179–189).

że demokracji i samoświadomości ludu. Wiedza nie była dlań celem samym w sobie, lecz odpowiedzią na potrzeby społeczne (zob. Dobrowolski 1966: 27; Madurowicz-Urbańska 1976: 12–35). „Nauki społeczne i historyczne muszą nieustannie gruntować i krytycznie określać polską myśl polityczną i społeczną, aby mogła zawsze urzeczywistniać zasady ładu, gospodarności i celowości w zakresie społecznym i moralnym u siebie w domu i na polu międzynarodowym”. Wiedzy nie można więc po prostu importować, należy ją zdobyć samodzielnie, tylko tak wreszcie spojrzymy na siebie „własnymi oczyma” (Bujak 1984 [1930]: 17–19).

Z tego punktu widzenia niezwykle istotnych informacji mogła dostarczyć właśnie monografia Żmiącej, wsi, która jako jedna z nielicznych zachowała duży stopień zamożności i w której wykształciła się warstwa bogatych kmieci. Jeszcze w czasach przedrozbiorowych (w 1698 roku) Żmiąca była trzecią pod względem liczby kmiecych gospodarstw (16 miejscowością należącą do klarysek (Barycz 2007: 176). Gwoli ścisłości trzeba dodać, że już wtedy stanowiła wieś rozwarstwowaną (Barycz 2007: 179; Kamler 2005: 45), co miało stać się jej trwałą cechą (Wycech 1955: 29). Była to cena wyrwania się ze spirali rozdrobnienia gruntów, prowadzącego do skarlażenia gospodarstw – zbyt małych, żeby z nich żyć, a zbyt dużych, żeby je opuścić (zob. Bujak 1903: 3; zob. też Dunin-Wąsowicz 1956: 52). To nie przypadek, że pracując nad monografią, Bujak opracowywał równocześnie założenia reformy rolnej (Wolsza 1992: 143–144).

Po krótkim pobycie w Żmiącej w 1901 roku Bujak odwiedził ją ponownie w lecie i z początkiem zimy 1902 roku, już po powrocie ze studiów w Lipsku (Bujak 1927: 116–121). Podczas badań pasja *social engineer* nigdy go nie opuszczała, co widać niemal na każdej stronie monografii. Socjolog ganił i chwalił. A to nie podobała mu się miejscowa orkiestra („Muzykanci nie są bez pewnego uzdolnienia, ale rezultaty artystyczne są bardzo mierne”; Bujak 1903: 41), a to religijność (której przydałby się „pewien stopień rozwoju umysłowego”; Bujak 1903: 41). Doceniał jednak np. „zdumiewającą dążność do ulepszeń w rolnictwie i troskliwość o dobór nasion”, choć zaraz zastrzegął, że mieszkańcom „do doskonałości oczywiście jest jeszcze daleko”, zwłaszcza że problem z wprowadzanymi przez nich in-

nowacjami jest taki, że nie przynoszą one „prawie żadnych dochodów” (Bujak 1903: 89). To i tak nieźle w porównaniu z jego oceną rzemieślników z pobliskiej Limanowej. „Czego brak naszemu rzemieślnikowi? Brak mu wielu rzeczy, rzecz można, wszystkiego” (Bujak 1902: 219).

Za zapalem reformatorskim stały patriotyczne motywy. Naród i państwo stanowiły bowiem dla Bujaka największą wartość i *telos* każdej wspólnoty. „Najważniejszą postacią zespołu kulturalnego jest niewątpliwie naród, jako jednostka psychiczno-społeczna, będąca zarazem najczęściej jednostką polityczną, czyli państwem, które jest najwyższą organizacją do spełniania zadań, wynikających ze współżycia ludzi na jednym terytorium” (Bujak 1930: 60).

Bujak chciał więc przede wszystkim podnieść poziom życia narodu i utworzyć z niego spójny, zintegrowany byt polityczny, krótko mówiąc – byt, który posiada samowiedzę narodową (zob. Bujak 1908, t. 1: 3, 67). Z tego punktu widzenia w monografii Limanowej zajął się kwestią żydowską, konstatując, że stosunek izraelitów do „polskości jest luźny”, po polsku „mówią lichy”, w ogóle nie czują spraw polskich ani o nich nie wiedzą, za to z pochwałami wspominają cesarza austriackiego. I podsumowywał: „Niepomysłnie wynikają horoskopy dla asymilacji. Żydzi są dotąd zwartym w sobie, na religii opartym społeczeństwem, mającym wiele skostniałych cech średniowiecza. Oprócz interesów gospodarczych z całością otoczenia ani z jego częściami nie mają żadnych wspólnych uczuć ani dążeń” (Bujak 1902: 202)⁴. Jak się przekonamy, socjolog podobnie sceptycznie oceniał stan związania z narodem żmiąckich chłopów, którzy wciąż nie stali się jego świadomą częścią (Bujak 1903: 131).

Tego typu prozelityczna postawa była charakterystyczna dla młodych socjologii (zob. Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 97). W tym samym czasie w Rumunii w podobnym duchu rozprawiano o przepaści między narodem chłopskim i narodem klas wyższych, na jakie

⁴ To zdanie powtórzył Bujak (1919: 1, 21, 23) w propagandowej rozprawie *The Jewish Question in Poland*, w której podkreślał rozwój ruchu narodowego wśród Żydów, ekonomiczny wyzysk polskich chłopów i fakt, że w przeciwieństwie do Żydów zachodnich nie wykazują oni żadnych chęci asymilacji do społeczeństwa polskiego.

dzieli się społeczeństwo. Najwybitniejszy tamtejszy socjolog, Dimitrie Gusti, reklamował monograficzne badania wsi, które miały dostarczyć najlepszych metod dogłębnego poznania rzeczywistości kraju, a następnie wskazówek, jak ją zreformować. Jego śladem już wkrótce poszły dziesiątki badaczy, pracownicy przeczesujących rumuńską prowincję (zob. Verdery 1995: 59, 65)⁵.

Podobnie jak Gusti, Bujak znalazł liczne rzesze entuzjastycznych naśladowców, którym przyświecały równie narodowe idee. Jego najpilniejszy uczeń, Kazimierz Dobrowolski, autor monografii kolejnej wsi w powiecie limanowskim, wyraził je wprost: „Nęciło mnie zbadać stosunku ludności włościańskiej do zagadnień publicznych, przede wszystkim do sprawy polskiej”. Dalej tłumaczył, że inteligencja jest odpowiedzialna za losy chłopca, a do jej skutecznej działalności politycznej „konieczną była gruntowna znajomość nastrojów wsi” (Dobrowolski 1931 [1914]: 479).

... ideolog...

Poglądy Franciszka Bujaka na temat narodu (1924: 195 i n.; 1930; 1984 [1930]; 1949) charakteryzowały się dość typowym dla tamtego czasu prymordializmem⁶. Przede wszystkim wierzył on, że naród polski jest jeden, moralny i (niemal) nieśmiertelny⁷. Naród stanowił dla niego jedność duchową – jedność myśli (światopoglądu),

⁵ Na temat socjologii polskiej zob. Kurczewska 1979, na temat socjologii ukraińskiej zob. Stryjek 2000.

⁶ Używam tego nieładnego określenia jako odpowiednika angielskiego terminu *primordialism* (zob. dalej rozdz. 8: „Prymordializacja”). Uzasadnieniem tego zabiegu jest fakt, że żadne polskojęzyczne pojęcia (naturalizm, pierwotność, przyrodoność) nie oddają istoty zjawiska, do którego odnosi się w literaturze przedmiotu *primordialism*. W sprawie typowości poglądów Bujaka zob. wszechstronną pracę Wierzbickiego (1978), dotyczącą m.in. ideału jedności i moralności narodu (s. 97–132) i jego piastowskiej genezy (s. 73–94). Sam Wierzbicki wymienia poglądy Bujaka jako przykład popularnych subiektywno-kulturowych definicji narodu (s. 60–61).

⁷ Na uwagę zasługuje fakt, że podobne procesy analizowała Verdery (1995: 167–214, 318) w Rumunii, pisząc w tym kontekście o protochronizmie (unieśmiertelnienie) oraz o retoryce puryfikacji/oczyszczenia (umoralnienie i ujednolicenie narodu).

uczucia (ideałów) i woli (charakteru)⁸. Szczególną wagę przykładał do charakteru narodowego, przy czym nie pytał o to, CZY charakter narodowy istnieje, ale JAKI ów charakter jest (zob. Banac i Verdery 1995). Typowymi cechami Polaków miały być więc, według niego, odporność na zewnętrzne zagrożenia oraz „kobieca” żywiołowość, które wykształciły się już za czasów Chrobrego (Bujak 1949: 1–8; 1984 [1930]: 17–19).

Zdaniem autora *Żmijęcej* pierwotne polskie cechy narodowe zachował szczególnie lud wiejski, „najbardziej zbliżony sposobem życia do przyrody i do ziemi, [...] najsilniejszy łącznik narodu z własnym terytorium” (Bujak 1930: 72). W późniejszym okresie, coraz bardziej przejęty duchem agraryzmu, socjolog głosił, że przyszła „Polska musi się oprzeć na chłopie” (cyt. za: Chrobak 1998: 173)⁹.

Prymordializm w zetknięciu z rzeczywistością empiryczną prowadził jednak do pewnych, i to całkiem poważnych, problemów. Z jednej strony, we *Wsi zachodniogalicyskiej* Bujak (1904: 48) pisał z zadowoleniem: „Obecnie w prawie każdym zakątku kraju spotkać można między ludem gorących patriotów, którzy siłą uczucia i podniosłością jego bardzo imponują. Jak taki człowiek mówi o niewoli narodu lub o powstaniu, to się zżyma i trzęsie od pasji. Dziś minęły już te czasy, kiedy »Polak« było synonimem szlachcica, i minęły czasy, kiedy każdy ubrany na czarno był »panem«”. Ale z drugiej strony, spokój burzyła anomalia: „W bardzo zapadłych kątach zwie się lud

⁸ W mojej rekonstrukcji poglądów Bujaka można doszukać się pewnej niekonsekwencji, projektują bowiem po części jego opinie wyrażone po 1914 r. na okres wcześniejszy i analizując je łącznie z tymi wyrażonymi w monografiach z przełomu wieków. Twierdzą jednak, że późniejsze prace stanowiły jedynie wyartykułowanie i dopracowanie w szczegółach jego wczesnych intuicji. Bujak w młodości był zafascynowany Palackim, „budzicielem Czech”, i już na studiach zaangażował się w ruch narodowy, był członkiem Ligi Narodowej, a dla galicyjskich włościan przemyczał czasopismo „Polak” (Bujak 1927: 111–112; Wolsza 1992: 143–144; w sprawie profilu ideowego „Polaka” ze szczególnym uwzględnieniem kwestii chłopskiej zob. Wolsza 1992: 51–73). W późniejszym okresie zbliżył się do PSL „Piast”, wyznającego podobną ideologię narodową (Chrobak 1998: 169–181).

⁹ Wśród polskich charakterologów był to stosunkowo oryginalny pomysł, gdyż w większości odwoływali się oni do szlacheckiej przeszłości (Wierzbicki 1978: 125–126).

»cesarskim«. Autor dobrze wiedział, co mówi. Taki właśnie kął stanowiła bowiem dobrze mu znana Żmiąca, która nieustannie falsyfikowała Bujakowe wyobrażenia narodu.

Chłopi nie tworzyli tam żadnej jedności duchowej z resztą społeczeństwa, mieli inne poglądy, ideały, wreszcie – inny charakter. Jeśli łączył ich jakiś związek z pozostałymi warstwami, to była to wspólnota dogłębnego niechęci, jeśli nie nienawiści. Zamiast walczyć z habsburskim najeźdźcą, uważali się za cesarskie dzieci, a gdy zachodziła potrzeba, z chęcią sprzymierzali się z cesarzem i likwidowali polskich powstańców. Na dodatek nie tylko nie byli świadomi przynależności do tysiącletniej tradycji narodu polskiego, ale wręcz nie mieli poczucia przynależności do jakiegokolwiek narodu! Bujak notował z nutą rozczarowania w głosie: „Uświadczenie narodowe nie postąpiło jeszcze tak daleko, aby się lud tutejszy wyrzekł zasadniczej nieprzyjaźni i nieufności dla surdutowców. Wielu jest jeszcze w Żmiącej i okolicy ludzi, którzy na zapytanie, kim są (jakiej są narodowości), odpowiadają po namyśle, że są katolikami w przeciwieństwie do luteranów i żydów albo że są chłopami, albo wreszcie »cysarskimi«” (Bujak 1903: 131)¹⁰. W ten sposób fundamentalne, patriotyczne przekonania Bujaka zostały boleśnie podważone przez jego własne badania terenowe. Rzeczywistość okazała się o wiele bardziej konstruktywistyczna, niż przewidywały prymordialistyczne teorie¹¹.

Jak wyjaśnić, że chłopcy spotykani w XX wieku wciąż upierali się przy tożsamości imperialnej, wyznając kult „naskiego cysarza”, a nie dostrzegali własnej polskiej przynależności? Bujak twierdził, że chłopcy po prostu mylili się, popełniali oczywisty błąd i niedopatrzanie: „Jedną z najważniejszych wad naszego ludu – tłumaczył – [...] jest brak uświadczenia narodowego, brak poczucia polskości” (Bujak

¹⁰ Zob. też Bujak (1908, t. 1: 68). To spostrzeżenie potwierdza Stomma (1986: 63), pisząc, że kluczowymi identyfikacjami dla chłopów XIX-wiecznego były określenia: tutejszy, chłop, katolik.

¹¹ Ten paradoks był charakterystyczny również dla wcześniejszych polskich działaczy politycznych, którzy, z jednej strony, idealizowali lud jako arcy polski, a z drugiej – dostrzegali, że sam lud za arcy polski się nie uważał (Kizwalter 1999: 258–268).

1904: 43). W gruncie rzeczy bowiem chłopci byli Polakami. Przecież wszystko na to wskazywało. Po pierwsze – kultura. Według krakowskiego socjologa chłopci przejmowali kulturę szlachecką, a więc kulturę *par excellence* polską, stąd przy każdej okazji zwracał uwagę na podobieństwa między postawami chłopskimi i sarmackimi, a w następnych latach konstatował, że kultura ludowa jest jedynie opóźnioną kulturą narodową (Bujak 1930: 36)¹². Co ważniejsze, chłopów z narodem łączyły nie tylko relikty dawnej kultury czy elementy wspólnej psychiki, ale przede wszystkim całkiem współczesny los, język, religia, terytorium, polityka, warunki życiowe itp. (Bujak 1903, 1930). Po drugie – powinność. Mieszkając na polskich ziemiach, chłop był zobowiązany do służenia własnej ojczyźnie i powinien mieć przynajmniej świadomość, czym ona jest (Bujak 1904: 46). Po trzecie – modernizacja i wychowanie. Gdy tylko przez awans edukacyjny chłop opuszczał swoją warstwę, ulegał natychmiastowej polonizacji, można więc rzec, że był Polakiem *in statu nascendi*, że należało go jedynie „przebudzić”, „uświadomić”, że trzeba jedynie odrobiny postępu, żeby tę tożsamość z niego wykrzesać (zob. Bujak 1903: 131; 1908, t. 1: 78, 221–225; zob. też Garbacik 1938: 89, 92)¹³. Podsumowując, w oczach badacza chłop był Polakiem kulturowo, normatywnie i teleologicznie, tylko jego świadomość za tą rzeczywistością nie nadążała.

... który ma rację

Takie przekonania miały poważne konsekwencje dla badań terenowych. Jeśli brak świadomości narodowej jest „największą wadą” chłopca, pewną społeczną anomalią, to nie należy się nad nią rozwodzić, lecz czym prędzej ją naprawiać – trzeba działać, interweniować. Skoro naród polski został stworzony w X wieku przez Chrobrego,

¹² Była to typowa teoria „opadania dóbr kulturowych” (Dobrowolski 1966: 121–129). W późniejszym okresie Bujak twierdził, że nieuniknione jest „schłopienie” polskiej kultury (Chrobak 1998: 173–174).

¹³ W pierwszym tomie „Wisły” czytamy: „Ileokroć z masy owej nieinteligentnej wyjdzie jednostka inteligentna i przy tym nie utraci języka, zostanie Polakiem świadomie: język go złączy od razu z inteligencją narodu” (Czyński 1887: 10).

nie ma sensu zajmować się tym tysiąc lat potem, i to jeszcze w jakimś „bardzo zapadłym” galicyjskim kącie. Wskutek tego z unarodowieniem chłopów, najbardziej fascynującym procesem tamtych czasów, Bujak „rozliczył się” w kilku zdaniach (z których większość została właśnie zacytowana). A zamiast zmodyfikować prymordialistyczną teorię stosownie do konstruktywistycznych obserwacji, postanowił dopasować obserwacje do teorii, przekonując żmiąckich chłopów, że są – mimo wszystko – Polakami (Bujak 1903: 131)¹⁴.

Największy paradoks polegał jednak na tym, że choć socjolog dramatycznie mylił się co do mieszkańców Żmiącej z przełomu XIX i XX stulecia, to miał całkowitą rację, jeśli chodzi o ich potomków z przełomu XX i XXI wieku. Żmiącak 1901 roku był upartym konstruktywistą, żmiącak współczesny przeistoczył się w prymordialistę, i to czasem bardziej radykalnego niż sam autor. W ten sposób teoria Bujaka okazała się samospełniającą się przepowiednią.

Eksplanacyjna porażka Bujaka w kwestii narodowej w żadnym razie nie przekreśliła wagi jego dzieła. Nie miała ona zresztą wtedy żadnego znaczenia, przecież każdy i tak wiedział, że chłopci są Polakami, nawet jeśli chwilowo o „nieświadomym poczuciu narodowym” (Bujak 1908, t. 1: 3, 68–69). Co więcej, wykorzystanie metod historii, ekonomii, lingwistyki i socjologii, a jednocześnie zwięzłość wywodu pozwoliły Bujakowi stworzyć monografię, która w krótkim czasie zyskała miano klasycznej i stała się wzorem pracy badawczej dla przyszłych pokoleń (np. Guściora 1929). Nikomu wcześniej nie udało się oświetlić życia wsi w równie wszechstronny sposób. *Żmiąca* była kolejnym po *Maszkienicach* wielkim krokiem na drodze do

¹⁴ Na uwagę zasługuje fakt, że w swym podejściu do narodu prymordialiści byli bardzo podobni do socjalistów, również traktujących – z pewnymi wyjątkami – istnienie i trwanie narodów jako anomalie, której należy, w ich przypadku, raczej przeciwdziałać, niż biernie się przyglądać (zob. Anderson 1997: 17).

zdobycia naukowego uznania oraz, co było do przewidzenia, politycznego wpływu¹⁵ (zob. Molenda 1972: 562).

Nic dziwnego, że w suplementcie do *Słownika geograficznego Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* autorzy mogli z dumą dodać hasło o następującym brzmieniu: „Żmiąca, wś. pow. limanowski. Bujak Fr. »Ż. wieś pow. limanowskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne«. Kraków, 1903, str. VII i 152” (*Słownik* 1902, Supplement, t. 2: 726).

Pytanie badawcze: prymordializm i prymordializacja

Niniejszą pracę chcę rozpocząć tam, gdzie Bujak skończył swoją, a właściwie – gdzie nawet nie zaczął. W przeciwieństwie do mojego poprzednika nie chcę jedynie wspominać o procesie narodowym czy też oceniać go z punktu widzenia jakiejś ideologii, lecz go opisać i wyjaśnić. Moje główne pytanie badawcze jest pytaniem o to, jak to się stało, że ostatecznie Bujak miał więcej racji co do mieszkańców Żmiącej współczesnych nam niż jemu; pytaniem o naród, który z idei przeistacza się w rzeczywistość; pytaniem o nacjonalizm, który z ideologii staje się praktyką; pytaniem – powiedzmy to wreszcie wprost – o to, JAK CHŁOP STAŁ SIĘ PRYMORDIALISTĄ¹⁶.

Do nauk społecznych pojęcie *primordial* (tłumaczone jako „przyrodzony, pierwotny, naturalny”) wprowadził Edward Shils (1957),

¹⁵ W 1914 r. Bujak był jedynym autorem programu reform rolnych przedstawionych przez PSL „Piast”, a w 1920 r. został ministrem rolnictwa.

¹⁶ W ten sposób biorę na warsztat, jak określił to Kizwalter (1999: 18), „jedno z najciekawszych zagadnień stających przed badaczem tej problematyki” i wpisuję się w tradycję badań procesu unarodowienia chłopa. Szczegółowo omówiłem ją, odwołując się do najważniejszych dzieł (Brubaker i in. 2006; Stauter-Halsted 2001; Molenda 1999; Struve 2005; Verdery 1983; Weber 1976), w artykule *Chłop polski w teorii i praktyce* (Łuczewski 2009a). Z dawniejszych prac można wskazać przede wszystkim dwa doskonałe studia: Chałasińskiego (1979) i Nowakowskiego (1960), oraz prace przeglądowe: Szaflik (1976), Kisielewski (1987) oraz Wojtas (1988). Ostatnio do tego tematu powrócili badacze średniego pokolenia. Zob. Bończa-Tomaszewski (2005a, 2005b), Krisan (2004, 2008).

a do studiów nad narodem zastosował je Clifford Geertz (1963)¹⁷. Od tego czasu na stałe weszło ono do socjologicznego słownika, choć nie tyle jako emblemat samodzielnej perspektywy badawczej, ile jako wygodny obiekt ataku. Badacze nigdy nie przedstawiali się jako prymordialiści, lecz prymordialistów wyszukiwali wśród swoich wrogów i bezlitośnie (z zachowaniem wszelkich reguł naukowości) niszczyli (zob. Geertz 1993; Gil-White 1999; Smith 2001: 53).

O ile Shils (1957: 133) odnosił określenie „prymordialny” do więzów krwi, więzów wynikających z miejsca pochodzenia i zamieszkania, a nawet więzów seksualnych i więzów zacieśnionych w pracy, o tyle Geertz (1963) pomijał te ostatnie, a jednocześnie uzupełniał powyższy katalog o więzy religijne, językowe i oparte na wspólnych praktykach. Obaj podkreślali przy tym ich siłę: to nie jednostka je wybiera, to raczej one ją wybierają¹⁸. Według obrazowego porównania Geertza (1993): “Like Mount Everest, and as massively, they present themselves as just there”.

Zauważmy, że obaj teoretycy nie stosowali jeszcze sformułowania „prymordializm”, lecz „prymordialny”. Dopiero na podstawie ich analiz krytycy utworzyli termin „prymordializm”, przy czym wiązała się z tym pewna semantyczna zmiana: nie odnoszono go już jedynie do siły (narodowych) więzi, lecz do (narodowych) wyobrażeń. W tym rozumieniu prymordializm miał oznaczać wiarę w wieczność i niezmienność narodu, „grupizm” (narody są grupami z jasno określonymi granicami), esencjalizm (narody są homogeniczne i mają określoną naturę) i naturalizm (narody są czymś naturalnym, oczywistym jak rzecz) (zob. Brubaker 2004; Eller i Coughlan 1993; Smith 2001: 53).

¹⁷ Geertz (1963) stwierdził m.in., że młode państwa są szczególnie zagrożone działaniami ruchów, które opierają się na więziach pierwotnych. Podobne myśli formułował Ossowski (1948) w swojej teorii więzi predestynowanej.

¹⁸ W następnych latach obaj teoretycy wyjaśniali swoje stanowiska. Shils (2006: 115) tłumaczył np., że mówiąc o więziach pierwotnych, chciał zwrócić uwagę na podobieństwo fizyczne, pokrewieństwo biologiczne, miejsca urodzenia i długiego zamieszkania. Geertz (1993) z kolei podkreślał, że miał na myśli takie podstawowe fakty, postrzegane z punktu widzenia aktorów społecznych, jak krew, język, religia, miejsce zamieszkania, historia, wygląd fizyczny itp.

W konsekwencji prymordializm został obciążony tyłoma znaczeniami, w tym pejoratywnymi, że powoli przestawał być przydatny w analizach socjologicznych (Gil-White 1999; Conversi 2004). Aby wyjść z tego impasu, naukowcy zostali więc zmuszeni do realizowania strategii, które na powrót nadałyby prymordializmowi jasność.

Po pierwsze, próbowano ograniczyć mnogość jego znaczeń. Na przykład Steven Grosby (1994) definiował prymordializm jako poczucie rodzimości (*familiarity*). Z kolei Francisco Gil-White (1999) używał tego terminu tylko w odniesieniu do więzi o charakterze zbliżonym do więzów pokrewieństwa, które stanowią o istocie danej grupy. Są one postrzegane jako wypływające ze wspólnego biologicznego pochodzenia. Zaznaczmy przy tym, że obaj autorzy chętniej niż pojęcie prymordializmu stosują pojęcie prymordialności (*primordiality*).

Po drugie, tworzono typologie prymordializmu. I tak, Anthony D. Smith (1994: 707) mówił o jego dwóch formach: silnej i słabej. Zgodnie z pierwszą więzi narodowe mają być uniwersalne i naturalne, tak jak język i pochodzenie, według drugiej zaś więzi narodowe mają istnieć od czasów najdawniejszych. W innym miejscu, odnosząc się do teorii naukowych, Smith (1999: 98–99) wyróżnił: (a) prymordializm organiczny (zbieżny z prymordializmem silnym: narody są czymś naturalnym i uniwersalnym), (b) prymordializm socjobiologiczny (istnienie narodów wynika z biologicznej natury człowieka) i (c) prymordializm kulturowy (zbieżny z prymordializmem słabym: narody opierają się na kulturowych przesłankach, tj. na prymordialnych więziach). Inną typologię przedstawił Alexander J. Motyl (2002), który wyszczególnił: (a) skrajny prymordializm (istnienie narodów jest wynikiem opatrności, są one wieczne i niezmienne), (b) silny prymordializm (powstanie narodów to wynik zjawisk historycznych, są one trwałe, choć ulegają przeobrażeniom) i (c) słaby prymordializm (istnienie narodów nie jest wynikiem żadnych przymusów społecznych, lecz nieustannie pojawiają się one w historii).

Po trzecie wreszcie, tworzono katalogi znaczeń prymordializmu. W tym duchu Daniele Conversi (2004: 267–270) wyróżnił trzy główne

znaczenia tego pojęcia: (a) przywiązanie do własnej grupy, (b) oparcie narodu na wcześniejszych solidarnościach i (c) esencjalizm.

Które z tych podejść wybrać? Kierując się ideałem definicji pełnej (zob. „Integralna definicja narodu” w rozdz. 2), widzimy, że podejścia minimalne, ograniczające prymordializm do jednej cechy, pomijają jego pozostałe znaczenia obecne w literaturze przedmiotu, które pełna analiza powinna wziąć pod uwagę. Dlaczego sprowadzać prymordializm do pokrewieństwa czy familiarności? Paradoksalnie, również bardziej wyrafinowane typologie nie rozwiązują tego problemu, gdyż opierają się w istocie na jednym kryterium: tak czy inaczej pojętej trwałości narodów. I w tym przypadku umykają nam inne wymiary prymordializmu. Z powyższych powodów warto pójść trzecią drogą i spróbować stworzyć taką definicję prymordializmu, która pełniej będzie odpowiadała intuicjom zawartym w literaturze. Nie będę jednak mówił – tak jak Conversi (2004) – o trzech rozumieniach prymordializmu, lecz o trzech jego wymiarach. Zaproponowana przeze mnie na potrzeby rekonstrukcji poglądów Bujaka definicja prymordializmu odpowiada wyróżnionym przez tego badacza typom. A więc: (a) „moralność narodu” odpowiada przywiązaniu do własnej grupy (wątek Shilsa–Geertza), (b) „wieczność narodu” – oparciu narodu na wcześniejszych więzach (wątek Smitha–Motyla), (c) „jedność” – esencjalizmowi (wątek krytyków prymordializmu).

Jak widać, wbrew zapewnieniom Bujaka, chłopi zmięccy nie tylko nie byli prymordialistami, ale nawet nie mieli świadomości narodowej. Stali się nimi dopiero po stu latach. Niewątpliwie prymordializm jest wynikiem procesów społecznych, a w szczególności, jak chcę pokazać, procesów PRYMORDIALIZACJI. I nie jest to tautologia.

W socjologii pojęcie prymordializacji pojawia się sporadycznie, na marginesie głównego nurtu, jako pojęcie intuicyjne, samoumieszczające się, pozbawione należytej konceptualizacji. Jednak tak jak prymordializm nie jest pojęciem oczywistym, tak nie jest nim prymordializacja. Na przykład Jeffrey Alexander (2006: 425) na kartach swego *opus magnum* o sferze obywatelskiej wspomina w przełocie, że prymordializacji ulegają wszystkie tożsamości narodowe, niezależnie od tego, czy początkowo opierają się na kryteriach obywatelskości, czy nie. Bernhard Giesen (2001: 43; 2004: 120) napomy-

ka zaś, podobnie zresztą jak Alexander (2006: 443), że prymordializacja to proces, który zagraża wartościom obywatelskim, ponieważ wiąże się przede wszystkim z wykluczeniem innych. Z kolei pozostali badacze zauważają, że prymordializacja jest charakterystyczna zwłaszcza dla krajów postkomunistycznych (Edgar 2005; Majstorovic 1997; Trofimov 2005).

Choć możemy zgodzić się z każdym z tych twierdzeń, to dalej nie wiemy, na czym polega proces prymordializacji. Żaden bowiem z cytowanych autorów nie próbuje uczynić z prymordializacji pojęcia, które konsekwentnie służyłoby analizie rzeczywistości. W rozważaniach wszystkich badaczy pojawia się ono *ad hoc*.

Wyjątkiem na tym tle jest Steven Majstorovic (1997) – usiłuje on uczynić z prymordializacji klucz do opisu sytuacji w byłej Jugosławii. Mimo to nie przedstawia jasnej definicji tego zjawiska, sugerując jedynie, że jest to proces rekonstrukcji tożsamości narodowej, polegający na tworzeniu mitów i odwoływaniu się do historii, połączony z wykluczaniem ze wspólnoty innych¹⁹.

W przeciwieństwie do Majstorovica moja konceptualizacja prymordializmu pozwala jaśniej zdefiniować prymordializację. Skoro prymordializm wyraża się w wierze, że naród jest wieczny, moralny i jeden, to prymordializacja stanowi proces, na który składają się:

a) unieśmiertelnienie narodu – początki narodu giną w pomrokach dziejów, proces jego konstrukcji ulega zapomnieniu, jawi się on jako wieczny, naturalny, oczywisty;

b) umoralnienie narodu – naród przedstawia się ludziom jako wspólnota moralna;

c) ujednoczenie narodu – naród wydaje się wspólnotą jednolitą z jasno zakreślonymi granicami.

Tak rozumiany proces prymordializacji dokonał się w Żmijącej dopiero w ostatnich latach. Zanim jednak do tego doszło, minęło wiele stuleci. Zacznijmy więc od początku.

¹⁹ Definicja „prymordializacji” jego autorstwa jest definicją uwikłaną. W kontekście tego pojęcia pisze m.in., że jest to: “an unending process that is both rooted in antiquity and nurtured by modernity”, “re-creation and reconstruction of the past”, “an iterative process in which memory and myth shape and limit the boundaries of social construction” (Majstorovic 1997).

ROZDZIAŁ 1

Żmiąca. Monografia refleksyjna

In nomine Domini. Amen. Dnia 13 stycznia roku Pańskiego 1370 wielebna i Bogu poświęcona Agnieszka, księżniczka śląska i ksieni pobożnych zakonnic żyjących według reguły św. Klary w klasztorze w Starym Sączu, w uznaniu zasług nadała Klemensowi, celnikowi klasztornemu, dziedziczne sołtysostwo wsi Smiocza, zobowiązując go jednocześnie do przeprowadzenia lokacji na prawie magdeburskim (zob. Kuraś 1958; Barański 1992: 33).

Najkrótszy opis wsi

Klemens wywiązał się ze swojego zadania tak dzielnie, że Żmiącą możemy dzisiaj odnaleźć mniej więcej w miejscu, w którym założyły ją klaryski. Pod względem geograficznym, i tylko pod tym względem, miejscowość niewiele się zmieniła. Od czasów lokacji wydzielono z jej terenu jedynie wieś Kobyłczynę, z którą sąsiaduje teraz od wschodu. Od północy i północnego wschodu, tak jak wtedy, graniczy ze Strzeszycami i Ujanowicami, niegdysiejszą siedzibą gminy i parafii, od południa – z Mordarką, Pisarzową i Męcinań, od zachodu – z Jaworznią. Najbliższymi ośrodkami miejskimi są Limanowa (20 km) i Nowy Sącz (26 km). Od Krakowa dzieli Żmiącą 70 kilometrów – ze względu na górskie drogi odległość tę przebywa się samochodem w około półtorej godziny.

Tak jak za czasów klarysek wieś zajmuje dolinę górskiego potoku, który płynąc z południa na północ, wpływa do Łososiny. Góruje nad nią zwałiste, porośnięte lasami pasmo Jaworza, zwanego z powodu licznych jam Kretówką (921 m). Ukształtowanie terenu sprawiło, że od najniższego miejsca we wsi (ok. 340 m) do najwyższego trzeba w pocie czoła maszerować godzinę. Jeśli zaś chcieliby-

śmy obejść Żmiącą dookoła, zaglądając do chat na wszystkich okalających ją wzgórzach, trzeba by poświęcić na to cały dzień.

Wieś jest naturalnie podzielona na dwie odrębne części: Górę (tzw. Oślak) i Dół, najogólniej mówiąc – znajdujące się powyżej i poniżej kościoła. W przeszłości na ten geograficzny podział nakładał się podział społeczny. Między Górą, w której panowały cięższe warunki (górzysty teren, uciążliwy dojazd, ostry klimat, domy położone w lesie), a bardziej uprzywilejowanym Dołem istniał silny antagonizm. Wynikał on z faktu, że dół wsi przypisywał sobie rolę centrum i czynił z pozostałych mieszkańców outsiderów, muszących uznać swoją peryferyjną pozycję. Na innym planie konflikt ten przejawiał się w walkach chłopców w szkole, którzy spontanicznie dzielili się na przedstawicieli dwóch części wsi. Jednak wraz z wyludnianiem się Góry stracił on z czasem na znaczeniu. Dziś Góra jest bardziej tradycyjna, wciąż, zwłaszcza zimą, odbywają się tam sąsiedzkie spotkania, gra się w karty, odprawia nabożeństwa majowe przy przydomowych kapliczkach – panują tam zwyczaje, które na Dole stają się coraz rzadsze. Przetrwały też pewne ślady dawnego antagonizmu, odżywającego przy okazji rozmów o przeszłości oraz wyborów na sołtysa i radnych.

Istnieje jeszcze jeden geograficzny podział wsi – na część znajdującą się w dolinie Żmiąckiego Potoku i część oddzieloną od niej pasmem górskim (Cuprówka) w dolinie Potoku Jaworzeńskiego. Ta druga tylko administracyjnie należy do Żmiącej; społecznie, ze względu na kościół, szkołę i sklepy, stanowi część Jaworznej. Ten podział do pewnego stopnia nakłada się na rozróżnienie Góra–Dół i w związku z tym nosi znamiona antagonizmu.

Tak jak Żmiąca straciła fragment swojego oficjalnego terytorium na rzecz Jaworznej, tak też zyskała fragment Kobyłczyny. Mimo że formalnie jest ona oddzielnym organizmem administracyjnym, mieszkańcy Żmiącej traktują Kobyłczynę jako część swej wsi. Decyduje o tym przede wszystkim przynależność do parafii żmiąckiej i to, że dzieci są posyłane do tutejszej szkoły.

Ciekawy wgląd w rozwój wsi umożliwiał zestawienie obecnych danych demograficznych z tymi pochodzącymi z okresu badań Wierzbickiego i Bujaka. Okazuje się, że w stosunku do połowy XIX wieku

ludność Żmiącej zmniejszyła się o 100 osób (tab. 1). Ta różnica jest jeszcze większa, gdy porówna się stan dzisiejszy z rokiem 1900. Maksimum zaludnienia wieś osiągnęła w latach drugiej wojny światowej (od 950 w 1940 roku do 1000 w 1945 roku; Wierzbicki 1963: 43), od tego momentu zaś, a zwłaszcza od lat siedemdziesiątych, notuje się tam systematyczny spadek populacji¹.

Przekładając suche dane na procesy społeczne, należy skonstatować, że w tym okresie wyludnieniu uległa Góra. Podczas gdy kiedyś ten teren zasiedlała połowa żmiącaków, dziś jest on w większości niezamieszany, i to do tego stopnia, że bardzo trudno odnaleźć tam nie tylko osoby młode, ale czasem nawet ślady po dawnych chałupach. Z jednym wyjątkiem zostały opuszczone wszystkie domy w lesie. Co prawda, do starych budynków wprowadzają się „krakusy”, a nowe wciąż są budowane na dole wsi, czyniąc jej zabudowę gęstszą, nie wyrównuje to jednak strat w populacji. Tym samym centrum wsi przemieściło się kilkaset metrów w dół, z kościoła do szkoły.

Równie ważne zmiany zaszły w strukturze płci. W przeszłości mężczyźni stanowili bowiem zawsze mniejszość mieszkańców Żmiącej. Dziś po raz pierwszy mamy do czynienia z sytuacją odwrotną. Gdy dodamy do tego fakt, że kobiety żyją dłużej niż mężczyźni, oczywista staje się powszechność zjawiska starokawalerstwa. Dotyczy ono zwłaszcza największych gospodarstw, w których nierzadko zdarza się, że na roli pozostał syn (synowie), a pomaga mu samotna matka.

Tab. 1. Liczba ludności w Żmiącej od 1869 do 2009 roku

Rok	Ludność	Kobiety	Mężczyźni
1869	819	434	385
1900	845	430	415
1962	773	406	367
2009	718	356	362

Źródło: dane z 1869 i 1900 roku na podstawie: Bujak (1903: 41), z 1962 roku – Wierzbicki (1963: 44), z 2009 roku – Urząd Gminy Laskowa.

¹ Ten trend został po części odwrócony w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych, gdy populacja Żmiącej z 648 osób zaczęła wzrastać, by osiągnąć 718 osób w 2009 r. (dane Urzędu Gminy Laskowa).

Te dane kryją jeszcze jedną bardzo poważną zmianę jakościową, która wychodzi na jaw, gdy porównamy strukturę płci i wieku z 1962 roku (Wierzbicki 1963: 44) ze strukturą płci i wieku z roku 2009. Piramida wieku w dwóch rozpatrywanych okresach przedstawia się zgoła odmiennie. W 1962 roku Żmiąca wciąż jeszcze stanowiła wieś młodą, dzisiaj mamy już do czynienia z procesem jej starzenia się, z występującym w niej zjawiskiem stagnacji ludnościowej (Wierzbicki 1963: 45). Z jednej strony, coraz mniejszy jest odsetek osób najmłodszych, a z drugiej – coraz poważniejszy udział osób najstarszych. Wydaje się, że przełomowe pod tym względem były ostatnie cztery lata, kiedy w Żmiącej urodziło się nieco poniżej 40 dzieci, tj. niemal trzy razy mniej niż w latach 1958–1962. Tak niski przyrost naturalny sprawia, że w dłuższej perspektywie pod znakiem zapytania może znaleźć się istnienie żmiąckiej szkoły. Jednak póki co, dla Żmiącej wciąż charakterystyczne są duże, wielopokoleniowe rodziny, najczęściej z kilkorgiem dzieci.

Powyższe dane nie obejmują bardzo poważnego zjawiska – mianowicie emigracji. W istocie bowiem z jej powodu w Żmiącej mieszka na stałe znacznie mniej ludzi. To nic nowego, gdyż już w 1971 roku podczas badań Chlewińskiego zamieszkiwało ją na stałe około 300 dorosłych. Dziś czasami można odnieść wrażenie, że wszyscy mężczyźni są w Warszawie, Irlandii albo Stanach Zjednoczonych, a wieś kobietami stoi. I nie jest to tylko moje odczucie: „Młodzi wyjeżdżają, starzy się wykańczają” – śmiała się starsza kobieta. „Nie ma nikogo nająć. Na reklamę zostało dwóch, trzech chłopaków, pijaczków”. Co więcej, wyjeżdżają nawet kobiety. „Teraz – słyszałem we wsi – często albo matka, albo ojciec są za granicą, a często dzieci zostawiają”. We wsi zaczynają więc przeważać starzy gazdowie i gaździny wraz z garstką miejscowych urzędników i gospodarzy, którzy utrzymują się na ogół z sadów i uprawy roli.

Opierając się na swych badaniach rozpoczętych w latach siedemdziesiątych, ks. Zdzisław Chlewiński (1984b: 46) pisał: „Żmiąca jest wsią stosunkowo homogeniczną pod względem społeczno-zawodowym, gdyż wszyscy mieszkańcy (z wyjątkiem nauczycieli) są rolnikami, dość często chłopo-robotnikami, chłopo-rzemieślnikami (rzemiosło chałupnicze obsługujące rolnictwo), w paru wypad-

kach chłopo-urzędnikami”. Dziś możemy powiedzieć, że w paru wypadkach mieszkańcy Żmiącej są wciąż chłopami. Moi respondenci wskazywali jedynie na cztery–pięć osób, które utrzymują się jeszcze z własnego gospodarstwa. Pozostali rolnicy muszą uzupełniać swój dochód o renty czy emerytury. Wielokrotnie żartowano, że obecnie jeden emeryt jest wart więcej niż krowa.

Dawna struktura wsi – feudalni kmiecie, zagrodnicy i chałupnicy – uległa całkowitemu zatarciu. Wielkość pola nie określa już pozycji danej rodziny, ważniejszy jest tu stały „etat” i „dopłaty unijne”.

Najkrótsza historia wsi

Jako że w poszczególnych rozdziałach będę systematycznie analizował kolejne okresy w historii Żmiącej, pozwolę sobie tutaj włożyć siedmiomilowe buty i szybko przebiec przez jej wielowiekowe dzieje. Duże wysokości względne, znaczne odległości między miejscowościami i rwąca Łososina przez stulecia czyniły z niej wieś trudno dostępną lub – jak pisał Bujak – „oddalony od reszty świata zaścianek” (Bujak 1903: 6), który pozostawał na uboczu głównego nurtu zdarzeń. Nie na tyle jednak, by skwitować jej dzieje jednym zdaniem. Z każdym rokiem bowiem historia coraz mocniej wkraczała w życie wsi.

Najdłużej, bo przez równo cztery stulecia, tj. do 1770 roku, Żmiąca była częścią klucza strzeszyckiego, należącego do zakonu starosądeckich klarysek (założonego w 1280 roku). W istocie jednak więcej niż z klaryskami ludność wsi miała do czynienia z miejscowymi zarządcami i żołnierzami obcych armii. Najbardziej tragiczny w dziejach Żmiącej okazał się początek XVIII wieku i wojna północna, która doprowadziła wieś niemal do całkowitego upadku – masowej śmierci i exodusu mieszkańców. Po ponad trzech stuleciach wszystko wróciło do punktu wyjścia: wieś przestała istnieć, a klaryski ponownie musiały osadzać na jej terenie chłopów. Był to czas tak niespokojny i pełen zawirowań, że gdy zdarzył się choć jeden rok bez wojny, kronikarz klasztorny wysławiał go jako „rok szczęśliwy”. Ostatnim akordem w dziejach wsi stanowiącej jeszcze część I Rze-

czypospolitej była konfederacja barska (1768–1770). To doświadczenie musiało znacząco wpłynąć na życie Żmiącej, skoro jeszcze w 100 lat później mieszkańcy wspominali Bujakowi stacjonujących we wsi żołądków.

W 1770 roku historia nabrała tempa. Miejscowość została przyłączona do Austrii i rozpoczął się 150-letni okres „naskich cysorzy”. Dobra klasztorne zostały zsekularyzowane, a Żmiąca razem z innymi wsiami klucza znalazła się pod jurysdykcją państwowego zarządu w Starym Sączu, tzw. Kamery (1782). W 1833 roku baron Maurycy Brunicki odkupił od państwa klucz strzeszycki. Konflikt między nowym właścicielem a wsią, który dotyczył przede wszystkim pańszczyzny, zaczął przybierać na sile, a jego kulminacją była rabacja galicyjska. Żmiącanie nie pozostali w niej bierni, część z nich napadła na pobliskie dwory i przyłączyła się do marszu na Limanową (zob. Bujak 1902: 33), w ten sposób po raz pierwszy zapisując się na kartach oficjalnej historii, i to od razu niezbyt chlubnie, jako „zapita i rozwieszona tłuszcz”.

W 1848 roku pańszczyzna została ostatecznie zniesiona. W tym samym roku, podczas Wiosny Ludów, chłopci przez chwilę cieszyli się biernymi i czynnymi prawami wyborczymi. Z tego okresu zachował się przekaz ustny mówiący, że Żmiąca miała swojego posła w Wiedniu (zob. Sromek 1999: 105). Był nim Wojciech (Adalbertus) Zelek z „Liptakówki” (1813–1861), z tym że posłował on do Sejmu Krajowego we Lwowie pierwszej kadencji (1861–1867), zmarł jednak na samym początku swojej pracy. W następnych latach posłem został tutejszy ksiądz, Jan Chełmecki – członek zarówno Sejmu Krajowego, jak i Rady Państwa. W Żmiącej rozwijał się dynamicznie ruch ludowy pod wodzą ks. Stojałowskiego, który zyskał oddanych zwolenników. Jeden z nich, przyszły wójt Stanisław Uryga, założył we wsi szereg instytucji społecznych. W 1898 roku w Galicji doszło do rozruchów antyżydowskich, a żmiącanie znów wzięli w nich udział. Trzy lata później do Żmiącej przybył znany nam już młody socjolog, Franciszek Bujak.

Spokój tamtych starych, dobrych lat, przerywany tylko czasami przez rabacje, pogromy i odwiedziny socjologów, zburzyła bezcere-monialnie pierwsza wojna światowa. Żmiąca i okoliczne miejscowo-

ści stały się obszarem przemarszów wojsk austriackich i rosyjskich oraz bardzo zaciętych zmagañ wojennych (bitwa pod Limanową). Rok 1918, w którym odrodziła się Polska, nie przez wszystkich został przywitany z zadowoleniem. Z nowym państwem Żmiącą zaczęły jednak powoli łączyć wojna z bolszewikami 1920 roku, wybory do parlamentu, ożywienie edukacji państwowej (wybudowanie budynku szkoły w 1927 roku), dalszy rozwój ruchu ludowego (kulminacja: strajk 1937 roku), mobilizacja wojskowa i wreszcie – druga wojna światowa. To właśnie to wydarzenie należy uznać za ostateczną cezurę wyznaczającą zakończenie procesu narodotwórczego. Wszyscy żmiąkanie uświadomili sobie wtedy, że są Polakami.

Za czasów Generalnej Guberni okupacyjne instytucje zdecydowanie ingerowały w życie wsi, przesiedlając na jej teren 50 mieszkańców z Wielkopolski (1939, 1940), zabraniając mielenia zboża w żarnach i wyrobu śmietany, ściągając kontyngenty zboża, mięsa, wełny i mleka (1940–1945), a także – najbardziej bolesny – kontyngent ludzki (1941–1944). W trakcie drugiej wojny światowej na obszarze wsi działało silne zgrupowanie Armii Krajowej, liczące razem 160 ludzi (trzy plutony), w tym około 30 ze Żmiącej. Od 1944 roku wieś stała się również terenem aktywności Batalionów Chłopskich.

Choć druga wojna światowa była dla Żmiącej traumatycznym przeżyciem, to powszechna jest opinia, że „dopiero po wojnie rozpoczęło się najgorsze”. Już po wkroczeniu Armii Czerwonej (17 stycznia 1945 roku), w latach 1947–1953 wieś stała się obszarem działalności partyzantki antykomunistycznej, a zarazem zwiększającego się terroru komunistycznego. W konsekwencji podzieliła się na dwa obozy. Część ludności popierała „kryjaków”, „chodoków z lasu”, podczas gdy reszta bała się ich, lub wręcz przeklinała. Za pomoc partyzantom wiele osób poszło do stalinowskiego więzienia, wiele też było bitych i zastraszanych. Partyzantów zaś oskarżano o rozboje i kradzieże, a także o sprowadzanie na mieszkańców wsi niezasłużonego prześladowania przez władze komunistyczne. Żmiąca popadła w całkowity marazm polityczny, społeczny i ekonomiczny. Ten okres doświadczył ją najbardziej dotkliwie.

Dopiero rok 1956 przyniósł aktywizację mieszkańców, którzy zaczęli włączać się w coraz bardziej ożywioną działalność Kościo-

ła (Jasnogórskie Śluby Narodu, Wielka Nowenna, Milenium). Wynikiem tych starań było przede wszystkim wzniesienie własnej świątyni (1972), a następnie stała jej rozbudowa. W 1980 roku oficjalnie została utworzona nowa parafia pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa. W tym czasie rozwijała się też infrastruktura. Trwały most na rzece powstał w 1954 roku, a od 1956 roku do Żmiącej regularnie zaczęły kursować autobusy. Ludzie z rozbawieniem wspominają Wierzbickiego, który po wybudowaniu drogi mówił, że teraz ze Żmiącą już naprawdę koniec. Pierwszy telewizor pojawił się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, coraz większą rolę odgrywały prasa i radio.

W 1989 roku nastąpił kolejny przełom – upadek „komuny” został przyjęty z entuzjazmem i nadzieją. Część mieszkańców zaangażowała się w działalność „Solidarności”. Zrealizowano nowe inwestycje infrastrukturalne, takie jak zainstalowanie wodociągu, doprowadzenie gazu do wsi, rozbudowa i remont szkoły, a wreszcie – budowa domu parafialnego. Następnym wyborom towarzyszyły bardzo duże emocje. Początek XXI wieku to czas oczekiwania na przystąpienie Polski do Unii Europejskiej – w 2003 roku odbyło się referendum, a w 2004 – Żmiąca wraz z całym krajem stała się członkiem UE. W ramach przygotowań przedakcesyjnych miejscowi gospodarze z chęcią korzystali z programu SAPARD. Stale zwiększała się też liczba osób wyjeżdżających za granicę. Wsi nie ominęła również rewolucja informacyjna. W Internecie można znaleźć stronę parafii w Żmiącej i jednego z gospodarstw, zachęcającego do zakupu wiśni. Wieczorami zaś większość tutejszych gimnazjalistów, licealistów i studentów pojawia się na Gadu-Gadu, Facebooku i YouTube.

Najbardziej konserwatywna wieś w Polsce

Najbardziej konserwatywna wieś w Polsce? Takie stwierdzenie może wydawać się na wyrost, ale tylko do momentu, gdy odwiedzimy Żmiącą. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę wskaźniki religijności i poparcia dla prawicowych partii, przekonamy się, że w całej Polsce Żmiąca jest pod tym względem niemal bezkonkurencyjna. To zaś

przekłada się bezpośrednio na specyficzną, tradycyjną, narodowo-katolicką atmosferę wsi, którą trafnie opisują słowa: „Tam się człowiek napije, nadsze ojczyzny”. Oczywiście nie każdy człowiek i nie każdej ojczyzny.

Do Zmiącej przyjechałem po raz pierwszy 1 maja 2002 roku. Nie wiedziałem wówczas, od czego zacząć, co robić, gdzie spać, gdzie jeść, z kim rozmawiać. Poszedłem więc do kościoła. Było już późno. Pierwsze w tym roku nabożeństwo majowe rozpoczęło się o godzinie 17. Usiadłem skromnie w ostatniej ławce i starałem się włączyć do wspólnych śpiewów. Choć przypomniałem sobie strzępy słów z młodości („chwalcie łąki umajone, góry, doliny zielone”, a dalej?), to wyraźnie odstawałem od pozostałych – śpiewali oni kolejne zwrotki niemal automatycznie, tak jak śpiewa się pieśni, o których nie pamiętamy, że uczyliśmy się ich kiedykolwiek. Gdy zaś wszyscy podnieśli się, żeby przystąpić do komunii, ja zostałem w ławce sam. Poczulem, że złamałem jakąś niepisaną zasadę, że jestem kimś obcym. Myślałem panicznie: powinienem pójść do spowiedzi, by następnym razem uniknąć takiej sytuacji. Ale jak, skoro ostatni raz spowiadałem się w dniu bierzmowania? I gdzie? Przecież nie pójdę z moimi grzechami do tutejszego księdza.

Owa religijna atmosfera Zmiącej uderzyła mnie od pierwszego dnia. Z jednej strony, tworzyły ją odświeżone rytuały (jak majówka), a z drugiej – codzienne interakcje, których stałem się uczestnikiem. Tak dwie sąsiadki przekomarzały się przy kawie:

- Jak będziesz już w niebie, to zawołaj mnie. Ci, którzy się modlą, to w raju będą bliżej Boga, a ci, co tak jak ja, to dalej.
- To ty mnie zawołasz, ach przestań! – I obie panie zaniósł się głośnym śmiechem.

Tego typu wymiany zdań, w których traktowano niebo tak, jakby było częścią tego świata, burzyły moje poczucie oczywistości. Podobnie działo się również wtedy, gdy wraz z kolegą odwiedziłem zaprzyjaźnioną z nami kobietę w górnej wsi, a ta punktualnie o 12 przeprosiła nas, wstała od stołu i zmówiła *Anioł Pański*. Albo wówczas, gdy szedłem z 50-letnim gospodarzem koło kościoła, a ten ukląkł na

dwa kolana i z pietyzmem przeżegnał się, zostawiając mnie bezradnie wpatrzonego w przestrzeń, czy też wtedy, gdy jeden z miejscowych rolników za cały swój roczny dochód zbudował kapliczkę na niedostępnym wzgórzu, dziękując Karolinie Kózkównie za uzdrowienie.

Czułem, że religijność zarówno moja, jak i moich bliskich stała się elementem oceny. „Czy jest pan religijny?” – zaskoczyła mnie kobieta ze środka wsi. „To przeczytam panu wiersz”. Innym razem półzartem zaczął mnie młody chłopak, gdy zobaczył, że nie idę ze wszystkimi na sumę: „Do kościoła idziemy, też byś poszedł, bezbożniku!” – i roześmiał się serdecznie. Osądowi zostali również poddani moi bliscy. Ocena była na szczęście bardziej pochlebna: „Masz żonę pobożną, tak długo stała w kościele”, „Żona dobra, do komunii poszła”.

Podobne doświadczenia stały się od razu udziałem członków mojego zespołu badawczego (czerwiec–lipiec 2006). Po tym, jak już pierwszego dnia jeden z gospodarzy powiedział wprost, że słucha wyłącznie Radia Maryja, które jako jedyne jest w stanie go uspokoić, inne zaś kłamią i działają mu na nerwy, a następnie przeszedł do długiego wykładu o tym, jak ludzie niszczą sobie życie, traktując wybiórczo dekalog („to przykazanie jest fajne, to dobre, ale to takie jakieś chujowe”), badacze z miejsca stwierdzili, że „wieś jest radiomaryjna”, a jej mieszkańcy „widzą świat tylko w sposób czarno-biały”. Wpisali się zatem w nobliwą tradycję socjologów, odczuwających dyskomfort w obliczu tradycyjnych form religijności. Już przed wiekiem podobne obserwacje poczynił Franciszek Bujak (1903: 139–140): „Lud tutejszy odznacza się wielką pobożnością. Często myśli i mówi jak zakonnicy. Ale ta pobożność graniczy z fanatyzmem”.

Żmiąca leży w jednym z najbardziej religijnych regionów w Polsce. Jeszcze przed zaborami archidiecezja krakowska, do której należała wieś, była jednym z najbardziej katolickich terenów w całej Rzeczypospolitej. Około 1910 roku w Galicji Zachodniej największy odsetek katolików, ponad 90%, znajdował się w diecezji tarnowskiej (Olszewski 1996: 23). Przez następne stulecie, również w PRL-u, sieć parafii rozbudowywała się tu systematycznie, osiągając jedną z najwyższych gęstości w całej Polsce (Kumor 1985). Na tle tak bardzo religijnego regionu mieszkańcy Żmiącej wyróżniali się – i wciąż się

wyróżniają – jeszcze większą pobożnością². „Życie religijne żmiącan jest silnie rozwinięte – pisał Franciszek Bujak (1903: 139–140) – wobec niego uboczną rolę odgrywają słabo kielkujące inne strony ich życia duchowego. Wszystkie praktyki religijne bez wyjątku wykonywają”. Na podstawie badań z końca lat siedemdziesiątych socjolog i psycholog, ks. Zdzisław Chlewiński (1984b: 49), potwierdzał opinię Bujaka: mieszkańcy „dokładnie przestrzegają w życiu codziennym różnego rodzaju zwyczajów o charakterze religijno-kościelnym”.

Dziś nadal żmiącanie mają poczucie, że stanowią fragment bezpiecznego, moralnego świata. Są dumni z tego, że ze Żmiącej pochodzi wielu kapłanów i że wszyscy jej mieszkańcy uczęszczają do kościoła. „Żmiąca słynie z wielu rzeczy: bardzo religijna, ludzie pobożni, nie ma jednej rodziny, co by jakaś patologia była”. Nic dziwnego, że kiedy w 2007 roku Ujanowice na podstawie corocznego liczenia wiernych ogłosiły, że są najbardziej pobożną parafią w Polsce³, w Żmiącej odezwały się głosy pryncypialnej krytyki. Po pierwsze – wskazywano – sytuacja w Ujanowicach nie jest tak dobra (w rzeczywistości ma tam znajdować się znacznie więcej parafian, niż stwierdzają to kościelne statystyki, a na msze uczęszczają także ludzie spoza wsi, co z konieczności prowadzi do zawyżania odsetka *dominantes*). Po drugie, w samej Żmiącej i tak do kościoła chodzi procentowo więcej osób niż w okolicznych wsiach. „Z miejscowych nie ma nikogo, kto by opuścił niedzielą mszę” – rozwiewano nieustannie moje wątpliwości. Jedyny uprawniony wniosek jest więc taki: to Żmiąca stanowi najpobożniejszą wieś w Polsce.

Jednak na tym nie koniec. Również pod względem politycznym jest wsią zdecydowanie konserwatywną, nawet w porównaniu z bardzo konserwatywną gminą. Systematycznie wyższe niż w najbliższych wsiach, nie wspominając już o wynikach ogólnopolskich, są tu odsetki głosów oddanych na partie i kandydatów prawicy. Gdy

² Najlepszego opisu przemian religijności wiejskiej dostarczają prace Wierzbickiego (1963, 1968) oraz Chlewińskiego (1980, 1982, 1983a, 1983b, 1984a, 1984b). O świecie magicznym w okolicznych wsiach pisali Kaleciak (1971) (Kasina Wielka) i Górszczyk (1971: 56–64) (Pisarzowa).

³ „Ujanowice najpobożniejsze w Polsce”, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,74877,4762988.html> (10.02.2008).

rozpadła się AWS, jej elektorat został podzielony między PiS a LPR. W wyborach do europarlamentu ta ostatnia partia odniosła bezprecedensowe zwycięstwo (niemal 60% głosów), a dwa lata później w wyborach parlamentarnych 2005 roku uzyskała więcej głosów niż PiS (ściślej mówiąc – o jeden głos więcej). Z kolei w roku 2007 PiS zgarnęło niemal wszystkie głosy (77,65%), wcześniej, w 2005 roku, osiągając dzięki udziałowi Lecha Kaczyńskiego w wyborach prezydenckich rekordowe 91-procentowe poparcie (druga tura; na Donalda Tuska zagłosowało wtedy 25 osób, tj. 9%).

Informacji o politycznym klimacie wsi dostarczają nie tylko dane z wyborów, ale też codzienne interakcje. Kiedy po wyborach prezydenckich 2005 roku odwiedziłem Żmiącą razem z osobą, która w pierwszej turze zagłosowała na Tuska, ta, znając dobre stosunki panujące we wsi, zaklinała mnie, żebym przed nikim jej nie wydał. Było dla niej oczywiste, że już sam fakt niegłosowania na Kaczyńskiego, choćby tylko w pierwszej turze, mógł znacząco obniżyć jej notowania.

Pod pręgierzem żmiąckiej opinii publicznej znaleźli się także niektórzy członkowie mojego zespołu badawczego. Jeden z nich, zagorzały czytelnik lewicowych pism, mimo systematycznego unikania wątków politycznych i podkreślania swej ministranckiej przeszłości, i tak został przy śliwownicy zdekonspirowany przez gospodarza: „Ty chyba jesteś komunista”. Do wysnucia takiego wniosku wystarczyło mu to, że badacz nie przytakiwał w wystarczającym stopniu jego wywodom. Tylko jeden ze studentów odważył się wejść z chłopami w otwarte spory polityczne, co skończyło się tym, że pewien gospodarz głośno przyrównywał go do barana, a dość powszechna diagnoza jego postawy brzmiała: „to jakiś satanista jest”.

Najdłużej badana wieś na świecie

W autorytatywnym przeglądzie powtórnych monografii (*revisits*) Michael Burawoy (2003) nie wymienia żadnej miejscowości, która – jak Żmiąca – byłaby badana przez ponad 100 lat. Możemy zatem z pełną odpowiedzialnością stwierdzić, że Żmiąca jest najdłużej ba-

daną wsią na świecie. Leżąc na terenie Karpat, których kulturę już od XVIII wieku zgłębiali etnografowie (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 212), miała najwięcej socjologicznego szczęścia spośród wszystkich tamtejszych miejscowości. Żadna inna nie była bowiem tak długo i tak wytrwale badana. Żadna też nie stanowiła przedmiotu tyłu naukowych opracowań, w tym dwóch klasycznych monografii. Rozprawa Bujaka wyznaczyła standardy pracy badawczej na następne dekady, a także stała się punktem odniesienia dla opisów Żmiącej autorstwa ks. Piotra Stacha⁴ i Tomasza Rykały⁵. Poszukiwania na tym terenie prowadził również Czesław Blajda⁶, a bardzo wiele opisów wsi została tużsja nauczycielka, Zofia Oleksy, oraz – w kronice szkolnej – jej siostra Anna⁷.

⁴ Autor opisał Żmiąć podczas drugiej wojny światowej (1941–1944) w ramach monografii parafii ujanowickiej. Był on z wykształcenia historykiem, wykładowcą bibliistyki na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, na którym zetknął się i zaprzyjaźnił z Franciszkiem Bujakiem. Za życia Piotra Stacha zostały opublikowane jedynie fragmenty monografii dotyczące miejscowych księży (Stach 1947, 1948a, 1948b), cała książka została przedrukowana w trzech tomach przez Małgorzatę Sromek, nauczycielkę wywodzącą się ze Żmiącej (Sromek 1999, 2000, 2001).

⁵ Tomasz Rykała zbierał materiały do ekonomicznej monografii Żmiącej. Zdążył jednak opracować w maszynopisie jedynie zagadnienie współzależności liczebności rodziny chłopskiej i wielkości gospodarstwa („Zagadnienie współzależności ustroju rolnego i zaludnienia. Studium monograficzne z zakresu stanu i rozwoju gospodarczego wsi polskiej” w Archiwum UJ). Za pośrednictwem Wierzbickiego oparł się na niej Wincenty Styś, najwybitniejszy uczeń Bujaka, w swoim klasycznym studium (Styś 1959).

⁶ Autor był nauczycielem, amatorsko zajmującym się badaniami etnograficznymi, a w szczególności kulturą materialną (zob. jego artykuł, w: Wierzbicki 1963: 433–446). Organizował obozy młodzieży, która zbierała miejscowe pieśni i wiersze (zob. Sromek 1999). Nie on pierwszy zainteresował się etnografią, do czego zresztą namawiał badaczy już Bujak. W Kronice szkolnej szkoły podstawowej im. Tadeusza Kościuszki w Żmiącej (dalej: KSz) czytamy: „W czasie wakacji 1951 r. przybył do Żmiącej dyrektor szkoły muzycznej z Nowego Sącza pan Mirek i zbierał pieśni ludowe. Zapisał około 100 piosenek. 15 października 1951 r. przyjechała ekipa radiowa do Nowego Sącza celem nagrania pieśni spisanych przez dyrektora Mirka. Z naszej wsi pojechała tylko Ludwika Zelkowa odśpiewać podane poprzednio pieśni”.

⁷ Niestety, po wojnie kronika w części spłonęła, czyniąc wiele wpisów sprzed pierwszej wojny światowej nieczytelnymi.

W 1951 roku, równo pół wieku po Bujaku, Źmiącą zainteresowali się socjologowie Stanisław Ossowski i Stanisław Nowakowski, którzy planowali wydać powtórnią całościową monografię wsi. Oczywiście, ich odwiedziny nie uszły uwagi miejscowych władz szkolnych: „W ostatnie dni sierpnia przyjechała grupa czterech naukowców z Wydziału Sztuki i Kultury na Uniwersytecie Warszawskim, aby opracować przemiany, które zaszły w tutejszej wsi od 50 lat, to znaczy od opracowania Źmiącej przez profesora Bujaka” (KSz). W następnym roku Ossowski zwrócił się do Zbigniewa Wierzbickiego z propozycją podjęcia badań. W wyniku jego starań „w czasie wakacji 1952 przybywa dr Zbigniew Wierzbicki z ramienia Uniwersytetu Warszawskiego, by zebrać materiały do pracy o Źmiącej”. Kolejny wpis w kronice szkolnej brzmiał natomiast: „spadł grad i zniszczył plony w całej wsi” (KSz).

Od samego początku Wierzbicki napotykał bardzo poważne trudności. Nie tylko z powodu gradu i widma głodu wiszącego nad wsią. Jak wspomina jedna z gospodyń: „Tego Wierzbickiego to tak nieśmiało się traktowało. On tak strasznie chciał rozmawiać, a nie wiedziało się – kto to, nie miało się ochoty na długie rozmowy. Chciał, żeby go przenocować, a my nie mieliśmy jedzenia nawet dla siebie” (A. Z. – w nawiasie podaję zaszyfrowane inicjały mojego rozmówcy). „Na początku ludzie się Wierzbickiego bali. Nie wiedzieli, kto to, co chce, po co łązi. Tym bardziej że miał taką teczkę, a nikt nie wiedział, co w niej jest. On tak chodził po polach, rozglądał się i pytał. A ludzie nie wiedzieli, co odpowiedzieć. Jak raz takie pyzy robiłam, a on tak strasznie się patrzył na wszystko, to nie wiedziałam, jak się ruszyć, żeby było dobrze” (M. S.).

Przypomnijmy, że był rok 1952. Podobnie jak wiele innych wsi podgórskich, w latach powojennych Źmiąca stała się terenem walk partyzanckich, a jej mieszkańcy ofiarami terroru organów bezpieczeństwa. Po 1945 roku Źmiącą kilkakrotnie pacyfikowały oddziały KBW i UB, przy czym ostatnia pacyfikacja odbyła się dopiero po przyjeździe Wierzbickiego (Wierzbicki 2008). Do każdego obcego odnoszono się z dużą nieufnością i rezerwą, zwłaszcza zaś do kogoś, kto utrzymywał, że jest „socjologiem” i chce przeprowadzić „bada-

nia wsi”. Wierzbicki wzbudzał więc podejrzenia zarówno władz, jak i miejscowej ludności.

Ponadto stalinizm uciskał nie tylko polską wieś, lecz także polską socjologię, zwalczaną jako naukę „burżuazyjną”. W konsekwencji został zlikwidowany kierowany przez Ossowskiego Zakład Socjologii UW, przy którym był afiliowany Wierzbicki. Mimo że ten początkowy okres okazał się dla niego „tragiczny” (rozmowa w styczniu 2005 roku), nie przerwał swoich badań i kontynuował je na własną rękę. Zaczął pisać pracę, która mogła nigdy nie ujrzeć światła dziennego. Stał przy tym przed dylematem: czy przeprowadzić prostą replikację ustaleń Bujaka, dając po półwieczu ponowną „fotografię” społeczności, czy też „przedstawić drogę przemian społeczno-kulturowych w najważniejszych dziedzinach życia wsi, z uwzględnieniem socjologicznego mechanizmu ich kształtowania się”, obok stosunków „gospodarczych i społecznych” równy nacisk kładąc na subiektywny – rzecz można: idealistyczny, burżuazyjny – wymiar zjawisk społecznych (Wierzbicki 1963: 3).

Decydując się na to drugie rozwiązanie, Wierzbicki wybiegał daleko poza zakres pierwszej monografii. Wskutek tego objętość jego pracy znacznie wzrosła w stosunku do publikacji Bujaka, a zamiast krótkiej wizyty powracał on do Żmiącej wielokrotnie w ciągu całej dekady (1952–1962). Tak długi pobyt badawczy sprawił, że Wierzbicki mógł porównywać swe ustalenia nie tylko z tymi poczynionymi przez Bujaka pół wieku wcześniej, ale także z początkowymi wynikami własnych badań. W ten sposób przeprowadził niejako dwa *re-studies*.

Autor dokonał tak dokładnego oglądu wsi, że zapewne już żaden polski badacz nigdy nawet nie zbliżył się do tego ideału. W jego pracy można znaleźć wszystko: od niemal setki charakterystycznych dla wsi powiedzonek (z 375 zapisanych), przez „wskaźniki nosa” jej mieszkańców⁸, po analizy zadłużenia gospodarstw, procesu unarow-

⁸ Wskaźnik nosa obliczamy, mnożąc „szerokość nosa” przez 100 i dzieląc ją przez „wysokość nosa”. Na tej podstawie wyróżnia się następujące kategorie: nadwąskonose, wąskonose, pośrednionose, szerokonose (zob. Wierzbicki 1963: 43).

dowienia chłopów oraz opisy świata magicznego, miłości ludowej itp. Naprawdę wszystko.

Wierzbicki zawiązał w Żmiącej nowe przyjaźnie, a zaufanie, jakim darzyła go część mieszkańców wsi, było tak duże, że zgromadził ponad 200 listów prywatnych i 17 napisanych specjalnie dla niego pamiętników. Obecność socjologa w Żmiącej zaznaczyła się tak silnie, że powstało kilka poświęconych mu wierszowanek, a nawet swego rodzaju legend. Nie będę tutaj rozwijał tego fascynującego tematu związków między socjologiem a wsią, pozostawiając to na inną okazję.

W późniejszym okresie Wierzbicki poświęcił Żmiącej jeszcze parę artykułów (Wierzbicki 1968, 1979, 2008), a pod jego wpływem, z punktu widzenia psychologa eksperymentalnego, ks. Zbigniew Chlewiński rozpoczął pionierskie badania nad moralnością i religijnością wsi oraz ich związkiem z przemianami zainicjowanymi przez Sobór Watykański II i... z cechami osobowości (Chlewiński 1980, 1982, 1983a, 1983b, 1984a, 1984b). Wykorzystując kwestionariusze, przebadał on reprezentatywną próbę mieszkańców: 215 z 303 przebywających tam na stałe. Dodatkowo piętnastu wytypowanych przez niego sędziów oceniło religijność wszystkich (!) mieszkańców. Cechy osobowości żmiącan określono za pomocą inwentarza osobowego Eysencka, który pokazał m.in., że 38,1% kobiet żmiąckich to melancholiczki, a 51,1% mężczyzn to sangwinicy. Nie miało to jednak istotnego statystycznie wpływu na ich religijność (zob. Chlewiński 1982: 196).

U progu trzeciego tysiąclecia wyimki z dotychczasowych monografii (Stach, Wierzbicki, Bujak), uzupełnione o wspomnienia, zwłaszcza dotyczące tajnego nauczania, i materiały własne, zostały opublikowane przez Małgorzatę Sromek (1999, 2000, 2001). Podczas gdy kiedyś tylko wybrane jednostki mogły pochwalić się własnym egzemplarzem „Bujaka” i „Wierzbickiego”, obecnie zbiory Sromek stały się niemal obowiązkową pozycją w żmiąckich księgozbiorach. Socjologia trafiła pod strzechy.

Taka obfitość badań i prac, dająca się nieraz we znaki żmiącanom, którzy zwłaszcza w trakcie żniw mają ważniejsze sprawy, niż służyć ku chwale socjologii, sprawiła, że Żmiąca nie tylko stała się

obiektem dwóch klasycznych monografii, lecz także sama została uznana – by tak rzec – za wioskę klasyczną.

Badana, badana, badana

Ta monografia wsi ma inny charakter niż prace Bujaka i Wierzbickiego. Moim głównym celem jest bowiem zbliżenie się do ideału MONOGRAFII REFLEKSYJNEJ, który uważam za najbardziej efektywny w badaniach socjologicznych (Burawoy 2003)⁹. W ten sposób chciałbym także dać impuls do rozwoju polskiej monografistyki, niegdyś stanowiącej wizytówkę polskiej socjologii, a w latach siedemdziesiątych znajdującej się w bardzo poważnym kryzysie (Bukraba-Rylska 2004; Kwaśniewicz 1999; Łuczewski i Bukraba-Rylska 2008; Turowski 1992: 17–43).

a) Monografia powtórna. Twórca idei monografii refleksyjnej (*reflexive revisit*), Michael Burawoy, udowadnia, że socjologiczna monografia, w szczególności zaś monografia powtórna (*revisit*), jest sposobem odnowienia tradycji socjologicznej (Burawoy 2003: 647), może ona bowiem poszerzyć nasze rozumienie historii i społeczeństwa, by ostatecznie wzbogacić teorię (s. 675). Jeśli zwyczajna powtórna monografia niesie ze sobą tak wielką obietnicę, to kolejna monografia Żmiącej stawia badacza w jeszcze bardziej komfortowej sytuacji. Nasze analizy nie będą po prostu *revisit* (taki status miała praca Wierzbickiego), ale co najmniej *re-revisit*, czyli trzecią z kolei monografią. To rzecz unikalna w światowej literaturze przedmiotu.

Niniejsze studium nie jest ani uzupełnionym po półwieczu opisem Żmiącej (*ethnographic update*; Burawoy 2003: 646), ani metaanalizą monografii wcześniejszych (*ethnographic analysis*; Burawoy 2003: 646), ani wreszcie replikacją badań Bujaka i Wierzbickiego, która ma zweryfikować bądź sfalsyfikować ich tezy (*replication*; Burawoy 2003: 647). Choć elementy każdej z tych procedur są zawarte

⁹ Powyższa konceptualizacja monografii refleksyjnej wychodzi poza oryginalne sformułowania Burawoia, które uzupełniam o jego wcześniejsze ciekawe próby (Burawoy 1998, 2003) i dorobek polskich metodologów.

w mojej pracy, to jako takie nie interesowały mnie wcześniejsze klasyczne dzieła, nie bardzo dbałem o to, by traktować je jako coś więcej niż źródło danych. Ta rozprawa najbardziej zbliża się do tzw. archeologicznej monografii powtórnej (Burawoy 2003: 671–672), rozwijającej perspektywę historyczną swych poprzedniczek. W przeciwieństwie do ich autorów nie absorbowwały mnie jednak żmudne wykopaliska, odsłanianie z pędzelkiem historycznych warstw z zamiarem poznania każdego szczegółu z życia wsi na przestrzeni wieków. Zamiast tego zrobiłem punktowy odwiert, a jego celem było zgłębienie tylko jednej kwestii – rozwoju współczesnego narodu.

b) Monografia problemowa. W polskiej socjologii jednym z kluczowych sporów metodologicznych był spór między monografią ogólną a monografią problemową (Bukraba-Rylska 2004; Łuczewski i Bukraba-Rylska 2008). Po jednej stronie stali ci, którzy jak Bujak i Wierzbicki zmiierzali do wszechstronnego opisu wsi, a po drugiej ci, którzy za Chałasińskim (1935) i Dudą-Dziewierz (1938) ukazywali przewagę opisu wsi z punktu widzenia danego pytania badawczego. Temu jednak, co zaprzętało polskich herosów nauki, Burawoy nie poświęca nawet zdania – jest dla niego oczywiste, że tylko problemowe (*focused*) monografie mogą być dobre. Choć nie zgadzam się z jego stanowiskiem, ponieważ dostrzegam wiele zalet monografii ogólnej (Łuczewski i Bukraba-Rylska 2008), a co ważniejsze – sam z nich obficie korzystam, to ostatecznie idę jego śladem i w mojej monografii skupiam się wyłącznie na jednym zagadnieniu.

Oczywiście, do podjęcia takiej decyzji Burawoy nie był mi potrzebny. Swoiste zobowiązanie stanowiła już sama tradycja monograficznych badań nad narodem, dodajmy – najlepsza tradycja polskiej socjologii: od prac Znanickiego (Thomas i Znanicki 1976 [1918–1920]; Znanicki i Ziółkowski 1984), Chałasińskiego (1935), Dudy-Dziewierz (1938) i Obrębskiego (2005), po wybitne dzieła poświęcone wsi Gielczyn autorstwa Ossowskiego (*Przemiany więzi regionalnej na Śląsku Opolskim* 1984) i Nowakowskiego (*Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej* 1960) – ostatnie poruszające tę tematykę. Ostatnie, ponieważ proces narodotwórczy po wojnie interesował polskich socjologów mniej z tej ważnej przyczyny, że – jak uwa-

żali – całkowicie się zakończył¹⁰. Ten głos zapoznanego dziedzictwa towarzyszył mi za każdym razem, gdy przebywałem w Zakładzie Metodologii IS UW i spoglądałem na mapę Polski z zaznaczonymi miejscami, które odwiedził Stanisław Ossowski. Zawsze zastanawiałem się, dlaczego ostatnie badanie terenowe przeprowadzono w 1949 roku i dlaczego nie podjąć badań kolejnych.

c) Monografia konstruktywistyczno-realistyczna. Powiedzieć, że prezentowana monografia jest powtórna (archeologiczną), problemową monografią Żmiącej, to jeszcze za mało. Monografia refleksyjna powinna mieć zarówno wymiar REALISTYCZNY, jak i KONSTRUKTYWISTYCZNY (Burawoy 2003: 649, 655). Ten postulat wzięłem sobie bardzo do serca, będąc przekonany, że w gruncie rzeczy główną przyczynę upadku polskiej monografistyki stanowiło całkowite zignorowanie jej aspektu konstruktywistycznego¹¹, co naraziło ją na ataki pozytywistów i jednocześnie sprawiło, że przestała być inspiracją dla kolejnych, coraz bardziej nowoczesnych socjologów¹².

¹⁰ W ten nurt badań można by jeszcze wpisać ważne prace dotyczące „autochtonizacji” społeczności lokalnych na Ziemiach Zachodnich oraz emigracji (Nowakowski 1957, 1960, 1966; Markiewicz 1960). Zainteresowania kwestiami narodowymi przeszły następnie do socjologizującej historii (zob. zwłaszcza Wóycicka, w: Nowakowska i Wóycicka 2010) i antropologii, czego najwybitniejszym przykładem jest monografia Murzynowa autorstwa Olędzkiego (choć sam autor wzdraga się przed przypisaniem jego pracy do tradycji monograficznej; zob. Olędzki 1991: 214–221; zob. też Mucha 1996). Nie wspominam tutaj o równie ważnych dziełach socjologów zachodnich (Verdery 1983; Brubaker i in. 2006).

¹¹ Jako przykład, który ma przeczyć tej tezie, zwykle przywołuje się pracę Zawistowicz-Adamskiej *Spoleczność wiejska* (1948). Kłopot polega jednak na tym, że nie jest to monografia, lecz reportaż z własnego pobytu badawczego na wsi. (Skądinąd wydaje mi się, że reportaż nie za bardzo pogłębiony – autorka ma bowiem nazbyt optymistyczne wyobrażenie o swej powszechnej akceptacji we wsi). Ale niedomagała nie tylko praktyka badawcza, nawet w warstwie postulatów w zasadzie pomijano dziedzictwo konstruktywizmu (Kwaśniewicz 1999; Bukraba-Rylska 2004). Znacznie lepiej przedstawiają się pod tym względem monografie z ostatnich lat, które coraz częściej czynią kwestię teorii i związków badacza z rzeczywistością badaną integralnym elementem wywodu (zob. zwłaszcza Olędzki 1991: 8–35; Buchowski 1995; Mucha 1996).

¹² Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że Kazimierz Dobrowolski w iście burawoyowym duchu podkreślał konieczność realistycznego i samokrytycznego

Wymiar realistyczny zakłada, że dany fenomen społeczny należy wyjaśniać i opisywać w długiej perspektywie czasowej (monografia dynamiczna; zob. Łuczewski i Bukraba-Rylska 2008), w połączeniu zarówno ze zjawiskami o charakterze lokalnym (zob. Kwaśniewicz 1999; Dobrowolski 1966: 64–65), jak i zewnętrznymi siłami (monografia globalna; zob. Burawoy 2000, 2001). Natomiast konstruktywizm domaga się, by monografia wychodziła poza płaski empiryzm, zmierzała w stronę teorii socjologicznej (monografia teoretyczna) i analizowała związek między badaczem a rzeczywistością badaną (monografia autorefleksyjna)¹³.

Konstruktywizm nie stanowi tutaj celu samego w sobie, lecz odgrywa rolę służebną – ma pomóc w przeprowadzeniu bardziej realistycznych analiz. Tylko wtedy, gdy badacz jest świadomy własnej teorii i swojej pozycji w świecie badanym, może dostarczyć obiektywniejszych wniosków. Pomijając element konstruktywistyczny, nie jesteśmy w stanie formułować realistycznych opisów i wyjaśnień.

Dłaczego Żmiąca?

Każdy, kto przeprowadza jakiegokolwiek studium przypadku, wcześniej czy później (ale raczej wcześniej) spotyka się z koniecznością uzasadnienia swojego wyboru. Takiego uzasadnienia żądają członkowie nie tylko naukowej, ale również wioskowej społeczności. Podczas gdy ostatni pytają o to, co dobrego kolejna monografia przyniesie wsi („Jest już o Żmiącej książka, po co o tym pisać? Pagórki i lasy stoją w jednym miejscu”), pierwsi chcą wiedzieć, co dobrego przyniesie ona nauce.

spojrzenia na swoje badania, a to z myślą właśnie o rozwoju teorii (Dobrowolski 1966: 35–38, 65–68).

¹³ Jako że Żmiąca była obiektem badań licznej rzeszy naukowców, często wybitnych indywidualności, z perspektywy można pokazać ich społeczne usytuowanie, tak jak uczyniłem to już przy okazji omawiania dzieła Bujaka i Wierzbickiego. Tutaj jednak większą uwagę będę zwracał na ich – i moje – usytuowanie względem teorii narodu. O moich interakcjach z badanymi, a także wpływie, jaki na moje przekonania wywierał pobyt badawczy, piszę w: Łuczewski 2008a.

Jeśli przez „dobro w nauce” będziemy rozumieć „statystyczną reprezentatywność”, to okaże się, że monografia Żmiącej nie będzie dobra dla nauki. W żaden bowiem sposób nie jest to wieś reprezentatywna. Nie może być zresztą inaczej, skoro Bujak wybrał ją właśnie jako wieś nietypową. Próżno byłoby liczyć na to, że w ciągu stu lat, jakie minęły od tego czasu, coś się pod tym względem zmieniło i że Żmiąca naraz stała się Polską w miniaturze. Znacznie bezpieczniej jest założyć po prostu, że była i jest nadal wsią inną niż wszystkie. Co więcej, nie ma żadnych widoków na wpisanie *case study* Żmiącej w badania spełniające kryterium reprezentatywności. Nie możemy pójść za wskazaniem Wierzbickiego, który radził, by podzielić Polskę wzdłuż osi równoleżnikowych i południkowych, a następnie przebadać wsie na ich przecięciach. Sam Wierzbicki poprzestał jednak na Żmiącej, a cóż dopiero my, kontynuatorzy jego dzieła. Niemożliwe jest też zrealizowanie skromniejszych pomysłów (Turowski 1992: 23–29) Jerzego Topolskiego i Bogusława Gałęskiego, którzy chcieli badać nie tyle wsie reprezentatywne dla Polski, ile jedynie dla danego regionu społeczno-gospodarczego (Topolski) czy danego typu wsi (Gałęski). Żmiąca nie jest bowiem typowa dla Galicji, co najwyżej dla Beskidu Wyspowego, a i w nim – tylko dla bogatych miejscowości znajdujących się w jej najbliższym otoczeniu. Dla pozytywisty marna to jednak pociecha.

Niezależnie od naszych największych wysiłków i najlepszych intencji ideał reprezentatywności na zawsze pozostanie poza zasięgiem badacza Żmiącej. Jest to wieś o wyjątkowej historii i leży nad wyjątkowym potokiem w wyjątkowej dolinie. Nie da się ani zmienić jej historii w bardziej typową, ani przenieść jej na bardziej dogodne współrzędne. Nie powinien to być jednak powód do tego, by z góry kwestionować sensowność jej powtórnej monografii. W końcu, gdyby do takiego wniosku doszedł Wierzbicki, to – zamiast napisać klasyczne dzieło o polskiej wsi – podobnie jak wielu polskich socjologów „trzaskałby gdzieś (reprezentatywne) ankietki”, które w rzeczywistości szybko ulatują z pamięci potomnych. Dzieło klasyczne to stosunkowo niska cena za zagłuszenie wyrzutów pozytywistycznego sumienia.

Program refleksyjnej monografistyki pozwala jednak pominąć zarzut niereprezentatywności; nie tylko go odpiesa, lecz także ukazuje inne, ważniejsze cele badania (Burawoy 1998, 2003). W tej perspektywie pytaniem istotniejszym od tego, jak należy spełniać postulat reprezentatywności statystycznej, staje się pytanie, czy go spełniać – i po co. Co ciekawe, z odpowiedzią na nie przed półwieczem nie miał kłopotu sam Wierzbicki: nie, nie warto. Gdy pytano go, dlaczego zdecydował się badać Żmiącą, stwierdzał krótko: „Istnieje już książka o Żmiącej pióra Franciszka Bujaka, warto jest więc w oparciu o nią przeprowadzić analizę zmian, które dokonały się od tego czasu we wsi” (Wierzbicki 1963: 1). Nigdzie indziej niż w Żmiącej nie mógłby przecież prześledzić zmian, jakie w niej zaszły. Więcej nawet: w ogóle nigdzie indziej nie mógłby prześledzić zmian wsi tak wszechstronnie i w porównywalnym zakresie czasowym, z wyjątkiem zapewne Maszkienic. Bujak zgromadził bowiem materiał empiryczny, dotyczący tak wielu dziedzin życia, że jego następcy w żadnym innym miejscu nie znaleźliby równie dogodnego punktu wyjścia do porównań i opisanego dynamiki przemian społecznych. Jeśli był to dobry powód przed półwieczem, to po badaniach Wierzbickiego mamy odpowiednio więcej dobrych powodów¹⁴.

Pierwsza odpowiedź na zarzuty pozytywistów brzmiałaby więc: dzięki poprzednim monografiom Żmiącej jesteśmy w stanie zrekonstruować procesy społeczne w powiększeniu, którego nie mogłoby nam zapewnić badanie jakiegokolwiek innej społeczności. Opierając się na wcześniejszych pracach, możemy stworzyć o wiele głębszy i bardziej zniuansowany opis rozwoju wsi, obejmujący jednocześnie znacznie dłuższy okres – od wieku XIV (od którego zaczął Bujak) do wieku XXI (na którym kończymy my).

Poprzestanie na takiej odpowiedzi oznaczałoby jednak ograniczenie teoretycznych ambicji monografii refleksyjnej. Ja tymczasem nie chcę traktować Żmiącej jako celu samego w sobie, lecz jako „kontekst zjawiska”, albo – używając określeń polskich metodologów – nie jako *object*, ale jako *means*. Głównym obiektem badania jest bowiem nie sama wieś, ale różne, tworzone przez ideologów, wi-

¹⁴ Tę przewrotną obserwację zawdzięczam prof. Izabelli Bukrabie-Rylskiej.

zje narodu, które są przez chłopów odrzucane bądź przekształcane i przyswajane. Co więcej, ma to być przyczynek nie tyle do socjologii wsi¹⁵, socjologii pamięci¹⁶, socjologii tożsamości (Bokszkański 2001) czy etniczności (Mucha 1996, 2005) – choć pośrednio moje wyniki dotyczą również tych dyscyplin – ile do SOCJOLOGII NARODU, a w szczególności – TEORII NARODU.

Taka kwalifikacja oznacza, że nie jest to praca – ściśle rzecz biorąc – historyczna czy antropologiczna. Nacisk na teorię, użycie technicznych pojęć, dążenie do abstrakcji – to wszystko może razić przedstawicieli tych dyscyplin. Może razić nawet socjologów, którym bliższa jest perspektywa interpretatywna. Ponadto podkreślanie późnej genezy narodu kontrastuje – jak zauważa Tomasz Kizwalter (1999: 8, 18) – z tradycjami naszej narodowej historiografii. Niemniej jednak uważam, że moje podejście ma w porównaniu do podejść ideograficznych i indukcyjnych ważną zaletę. Prace na temat unarodowienia chłopów, przy całym ich szacunku dla historycznego detalu i abstrahowaniu od teorii, zawsze są „sterowane” – mówiąc za Topolskim – przez teorię ukrytą (Łuczewski 2009b, 2010). Aby tego uniknąć, własną teorię należy wyartykułować¹⁷.

Podczas gdy w przeszłości w Żmiącej mieliśmy do czynienia z obojętnością wobec polskości (I Rzeczpospolita) lub jej ewidentnym odrzuceniem (rabacja), dziś miejscowość ta stanowi skrajny przykład związku tożsamości polskiej i katolickiej. Przeprowadzone przeze mnie badania pozwalają opisać mechanizm pełnej nacjonalizacji: od obojętności i wrogości wobec ideałów narodowych do prymordializmu. Analiza tego przypadku umożliwia poznanie procesów narodotwórczych w ich największym natężeniu i dynamice. Można też wysunąć hipotezę, że podobne mechanizmy, choć o mniejszym nasileniu, zachodziły także w innych miejscach.

¹⁵ W tej sprawie zob. Gorlach (2004) i fundamentalną pracę Bukraby-Rylskiej (2008). Zob. także Grabski (1987) i Turowski (1992).

¹⁶ Zob. studia podsumowujące stan badań w tej dziedzinie: Olick i Robbins (1998), a z prac polskich – Szacka (2006).

¹⁷ O związkach między dyscyplinami zob. Łuczewski, *Wprowadzenie do teorii działania Raymonda Boudona*, w: Boudon 2009: XXI–XXX.

Pozwolę sobie zatem na deklarację nieco śmielszą od wypowiedzi Wierzbickiego. Otóż badam Żmiącą, ponieważ jest to miejsce idealne do tego, by prześledzić powstanie tożsamości narodowej i narodowo-religijnej. Żmiąca daje mi unikalną możliwość, z jednej strony, tworzenia własnej teorii narodu, a z drugiej – testowania teorii konkurencyjnych.

Oto więc drugi argument przeciwko pozytywistycznej krytyce. Aby szczegółowo zrekonstruować proces narodotwórczy, a następnie sfalsyfikować bądź zweryfikować istniejące teorie, nie musimy przeprowadzać badań reprezentatywnych, wystarczy zanalizować jeden przypadek. Jeśli zaś uda nam się przy tym stworzyć ważny przyczynek do socjologii narodu, będzie to bardziej doniosły rezultat niż dokonanie prawidłowej generalizacji.

Materiały

Obok poprzednich monografii i opisów źródłem do poznania przeszłości Żmiącej, z którego korzystałem, była beletrystyka, np. nieskończona powieść Heleny Schmidtowej pod tytułem „Za powołaniem” o parafii ujanowickiej, a w szczególności o jej proboszczach – ks. Karolu Neudeckerze i ks. Ernestie Chriście, których autorka była krewną¹⁸. Jeszcze więcej materiałów można znaleźć w twórczości Władysława Dunarowskiego (zob. np. 1949, 1957, 1960, 1974) rodem z pobliskiej Jaworznej – w swych opowiadaniach opisywał on pod pseudonimami charakterystyczne postaci ze Żmiącej: Jana Zelka, „Leona” (opowiadanie *Dom pod Winogronami*), artystę Andrzeja Janasa (*Jaka z ciotki święta*) oraz Zofię Oleksy (*Co z ciebie wyrosnie, dziewczyno*). Jego teksty są niemal reporterskim zapisem życia wsi w pierwszej połowie XIX wieku.

W odkrywaniu historii Żmiącej nie mniejszą rolę niż naukowcy i pisarze odegrali tutejsi księża, prowadząc niezwykle sumiennie kronikę parafialną (w XIX wieku ks. Mikołaj Głąbiński, a w XX wieku – ks. Bernardyn Dziedziak), zwłaszcza zaś proboszcz Żmią-

¹⁸ 80 stron rękopisu w Archiwum Parafii Żmiąca (dalej: APŻ); 40 stron maszynopisu aut. ks. J. Treli.

cej, ks. Józef Trela. Od 1991 roku gromadził on i zabezpieczał przed zniszczeniem dokumenty dotyczące wsi i okolic, które uporządkował w bezcennym dla badacza Archiwum Parafii Żmiąca. Co tydzień też sumiennie udostępniał je parafianom, publikując darmowy dodatek do „Niedzieli”. Zaiste, proboszcz jest błogosławieństwem nie tylko dla Żmiącej, ale również dla zagubionych socjologów.

Tak jak księża zapisywali kolejne rozdziały historii wsi, tak przez długi czas swoistą monografię tworzyli zbiorowo funkcjonariusze UB i SB, a także tajni współpracownicy. Góruje ona bez wątplenia i objętością, i dokładnością, i triangulacją metod nad wszystkim, co do tej pory udało się napisać księżom i socjologom. Dokumenty te w imponującej ilości są przechowywane w Archiwum IPN-u (oddział Wieliczka).

Korzystałem też z materiałów zgromadzonych w Archiwum Akt Nowych (oddziały w Krakowie i Spytkowicach), a także w Archiwum Seminarium Duchownego w Tarnowie oraz Archiwum Diecezjalnym w Tarnowie. Ponadto przeprowadziłem kwerendy w parafialnym archiwum w Ujanowicach i Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie (dalej: AME).

Oczywiście w głównej mierze opierałem się na źródłach wtórnych, z czym wiąże się pewien problem metodologiczny. Otóż *gros* z nich spisano w PRL-u, m.in. w latach 1948–1956, wobec czego są one przesiąknięte dominującą wówczas ideologią marksistowską, a nawet komunistyczną (Sosnowska 2004: 123–124; Ślusarek 1997: 62–64). W skrajnych przypadkach mogło więc dochodzić do selekcji i cenzury źródeł, a w konsekwencji – do manipulacji i mitologizacji obrazu przeszłości (zob. Topolski 1996: 269–270). Z tego powodu konfrontowałem je z pracami wcześniejszymi, przedwojennymi, a także, jeśli było to możliwe, z publikacjami współczesnymi. Mimo bardzo poważnych ograniczeń polskiej historiografii marksistowskiej, np. skupiania się na problematyce walki klasowej, w mojej perspektywie stanowiącej zaledwie jeden z ważnych aspektów procesów narodotwórczych, jej niewątpliwą zaletą był fakt, że poszerzała katalog pytań badawczych (Topolski 1996: 269) czy – mówiąc szerzej – prezentowała podejście teoretyczne (np. Chlebowczyk 1983), którego po 1989 roku często brakowało (zob. Sosnowska 2004: 12–16).

Materiały pisane uzupełniłem badaniami terenowymi. Rozpocząłem je w zasadzie przez przypadek. Do Żmiącej pojechałem po raz pierwszy wiedziony bardziej turystyczną ciekawością niż socjologiczną pasją. Przeczytawszy dwie klasyczne monografie tej miejscowości, chciałem po prostu naocznie przekonać się, jak wygląda wieś wyeksploatowana przez badaczy społecznych. W końcu sto lat nieustannych poszukiwań musiało poczynić prawdziwe spustoszenia. Jednak ku mojemu zdziwieniu nie tylko znalazłem tam dach nad głową (po uprzednim obejrzeniu mnie od stóp do głów i wylegitymowaniu), lecz także – jak mi się wtedy wydawało – nazwiska Buja-ka i Wierzbickiego otwierały wszystkie drzwi. Ten pierwszy weekend majowy 2002 roku spędziłem w górnej części wsi, a przyjęto mnie tak serdecznie, że nie udało mi się zobaczyć niemal niczego poniżej kościoła. Był to bardzo dobry pretekst, żeby jeszcze tu wrócić. Od tamtego czasu przyjeżdżałem do Żmiącej regularnie, dwukrotnie – w 2004 i 2006 roku – moje pobyty trwały nawet cztery miesiące. Podczas pierwszej wizyty w 2004 roku sporządzałem sumiennie notatki terenowe (opisałem schyłek rządów Millera i wejście do UE), uzupełniając je w 2005 roku (czas wyborów parlamentarnych), podczas drugiej zaś skupiłem się na przeprowadzaniu ankiet i wywiadów. Pomagała mi w tym grupa badaczy, która z przerwami zbierała dla mnie materiały jeszcze do marca 2007 roku. Po 2007 roku nie odwiedzałem już systematycznie wsi, moje wnioski nie dotyczą zatem okresu późniejszego.

W Żmiącej przebywałem łącznie przez prawie 10 miesięcy. Przez ten czas robiłem notatki terenowe (cztery zeszyty obejmujące lata 2002–2004), wraz z towarzyszącym mi zespołem badawczym przeprowadziłem także 56 nieustrukturyzowanych wywiadów, trzy wywiady grupowe, 265 ankiet z dorosłymi oraz 172 ankiety z dziećmi (2006–2007). Podobnie jak u Wierzbickiego, ankiety z dorosłymi miały charakter wyrywkowy – rozmawialiśmy z tymi, których zastaliśmy w domu i którzy, rzecz jasna, zgodzili się na to. Nie można więc traktować ich jako reprezentatywnych, mogą one dawać jedynie przybliżone pojęcie o procesach zachodzących w wiosce. Część zebranego materiału podsumowałem w pracy magisterskiej „Nikt nie rodzi się Polakiem. Powstanie i rozwój tożsamości narodowej

u dzieci”, którą obroniłem na Wydziale Psychologii UW w grudniu 2005 roku, oraz w raportach dla Komitetu Badań Naukowych i Narodowego Centrum Kultury.

W tej monografii zebrane informacje będą jednym z ważnych źródeł, choć w rzeczywistości mniej ważnym, niż zakładałem. W zgodzie z programem monografii refleksyjnej postanowiłem bowiem bardziej skupić się na podejściu historycznym i socjologicznym niż etnograficznym i psychologizującym. Ostatecznie zdecydowałem się na wykorzystanie tego niezwykle bogatego materiału, zgromadzonego przez mój zespół, wraz z dokumentacją z Archiwum IPN-u, w następnym projekcie badawczym, który w całości poświęcę powojennym losom wsi.

Kwestie techniczne

W tej pracy zrezygnowałem z nadawania wiosce „nazwy kryptonimicznej” (zob. Wierzbicki 1968: 189). Chciałem uniknąć komicznej sytuacji, kiedy badacze nazywają wioskę „Zaciszem”, by zaraz potem uściślić w przypisach: „Szersze wiadomości o wsi Zacisz może czytelnik znaleźć w następujących pracach: F. Bujak (1903), Z. T. Wierzbicki (1963)” (zob. Chlewiński 1983a) lub: „Cechy społeczne i demograficzne [Zacisza] zostały omówione w książce Z. T. Wierzbickiego *Żmiąca w pół wieku później*” (zob. Wierzbicki 1968: 193).

Bardziej skomplikowana była natomiast sprawa z zachowaniem anonimowości mieszkańców. Z reguły nie podawałem danych respondentów, chyba że wymagał tego kontekst ich wypowiedzi. Co oczywiste, trzeba jednak liczyć się z możliwością, że osoba na stałe przebywająca w Żmiącej będzie w stanie zidentyfikować moich rozmówców. Mając to na uwadze, zamiast imienia i nazwiska stosowałem w tekście – podobnie jak Wierzbicki – zaszyfrowane inicjały. Nie umieściłem także żadnych materiałów drażliwych, mogących wywołać sprzeciw zainteresowanych, zwłaszcza ostatnie lata przedstawiłem bardziej ogólnie. Tak czy inaczej, jest pewne, że kolejni socjologowie, którzy pojawią się w Żmiącej, będą mieli o wiele trudniej, nie tylko dlatego, że górna wieś się wyludniła, a na miejsce starych gazdów wkraczają „krakusy”.

Wreszcie, uwagi językowe. W pracy stosowałem zamiennie formy gwarowe (ujanowski, żmiącak) i literackie (ujanowicki, żmiącacin). Do 1918 roku przedstawiciele mniejszości żydowskiej określałem (z małej litery) jako „żydów”, aby zaznaczyć, że chodzi o identyfikację religijną, w przeciwieństwie do narodowej, po roku 1918 zaś konsekwentnie pisałem o „Żydach”, akcentując zakończony proces narodotwórczy. I ważniejsze: jak czytelnik już się przekonał, tam, gdzie to możliwe, starałem się unikać socjologicznego żargonu, który zamiast przybliżyć nam świat aktorów społecznych, często go od nas oddala. A już na pewno oddala od socjologii aktorów świata społecznego. Mam nadzieję, że nie tylko nie uchybiłem przez to precyzji wywodu, lecz również – że precyzja na tym zyskała. Wyjątek uczyniłem dla kilku technicznych terminów, takich jak „obiektywizacja”, „internalizacja” i „eksternalizacja” itp. (które mają swoją bogatą filozoficzną i socjologiczną tradycję), lub dla pojęcia „pymordializacja” (które – mam nadzieję – taką tradycję będzie miało).

ROZDZIAŁ 2

Integralna teoria narodu. Naród jako ruch społeczny

Projekt monografii refleksyjnej wymaga przede wszystkim aktywnego włączenia badania terenowego w proces budowy teorii społecznej. Teoria nie wyłącza się jednak samoczynnie z faktów. Do badań, a w szczególności do strukturyzowania materiału, który zgromadziliśmy, musimy podejść z jasną wizją tego, jak powinna wyglądać prawidłowa teoria społeczna. Otóż w przypadku zjawisk narodowych, tak jak w każdym innym, teoria musi dostarczać pełnej definicji i pełnego wyjaśnienia. Krótko mówiąc, teoria powinna być integralna.

W kolejnych odsonach przedstawię więc integralną teorię narodu, nie będę jednak zajmował się uzasadnieniem jej przydatności z dwóch powodów. Po pierwsze, uczyniłem to już w serii artykułów (Łuczewski 2009a, 2009b, 2010, 2011, 2012). Po drugie, najsilniejszym uzasadnieniem powinno być jej zastosowanie w moich dalszych analizach.

Integralna definicja narodu

Qu'est-ce qu'une nation? Na to sakramentalne Renanowskie pytanie chciałbym dać swoją własną odpowiedź. Naród jest RUCHEM IDEOLOGÓW NARODOWYCH¹. Ta definicja nawiązuje niewątpliwie do pol-

¹ Teoretyczne uzasadnienie tej definicji, opierające się na tzw. minimaksowej strategii formułowania pojęć (Gerring i Barresi 2003), zawarłem w artykule Łuczewski 2012. Tam też pokazuję, że tego typu nominalistyczna definicja nie jest definicją tautologiczną.

skiej socjologii humanistycznej, przede wszystkim do prac Stanisława Ossowskiego (1984)², i ma szereg zalet.

Po pierwsze, pozwala nam przestać traktować naród jako zjawisko unikalne, a zacząć postrzegać go jako podklasę ruchów społecznych – i w ten sposób zintegrować literaturę narodoznawczą z literaturą dotyczącą ruchów społecznych. Choć badacze nieraz zwracali uwagę na podobieństwa między narodem a ruchem społecznym (Hroch 1985; Mędrzecki 2002: 202, 203; Mosse 1975; Tilly 2002: 94–97)³, to zwykle nie wyciągali z tego odpowiednich wniosków (wyjątkiem jest praca McAdam i in. 2001).

Po drugie, przełamuje elitaryzm badań nad narodem. Ossowski bowiem, a szerzej – polska socjologia humanistyczna, miał skłonność do uznawania ideologii narodowej za domenę elit społecznych: „inteligentów”, „intelektualistów”, „indywidualnych przodowników”, „historyków”, „poetów”, „filozofów wartości”, „twórców kultury” (Ossowski 1984; Znaniński 1990; Kłoskowska 1996). Jeśli jednak naród jest wynikiem ideologii narodowej, nie można zakładać, że jej działanie ogranicza się wyłącznie do jej twórców, po czym przestaje ona mieć jakiegokolwiek znaczenie. Jednostki należy traktować jako aktorów społecznych, a nie jedynie epifenomen procesów dziejowych, jako współtwórców świata społecznego, a nie jedynie jego produkt (Mouzelis 1998: 162; Beissinger 1998: 171, 173). Ideologiem narodowym jest i Kościuszko, i galicyjski chłop. Tak jak intelektualista artykułuje, a potem rozpowszechnia w społeczeństwie ideologię narodową, tak może to czynić każdy nieintelektualista.

Po trzecie, dzięki naszej definicji otrzymujemy bardziej dynamiczną wizję wspólnoty narodowej. Jako że naród stanowi ruch ideologów narodowych, jest rzeczą oczywistą, że reprezentują oni wiele ideologii, przy czym z konieczności muszą one wchodzić ze sobą w konflikt. W tym sensie również Polacy to zbiór ideologów, którzy

² Pojęcie ideologii narodowej stosowali w swych pracach Kurczewska (1979) i Szacki (1965). Na moje rozważania wywarli duży wpływ następujący autorzy: Znaniński 1990: 61–75; Ossowski 1984: 15–19, 63; Tilly 2005: 212; Smith 1986: 153–221; Anderson 1997.

³ Badacze, którzy analizują wieś z perspektywy ruchów społecznych, również nie łączą swoich rozważań z socjologią narodu (zob. Gorlach 2004: 161–199).

wyznają zróżnicowane ideologie narodowe. Taka definicja pozwala nam wyswobodzić się z postrzegania narodu jako obiektywnych, solidarnych, spójnych, homogenicznych, zamkniętych grup, kierując naszą uwagę na codzienne negocjacje i antagonizmy⁴.

Po czwarte, wspólnota narodowa staje się wspólnotą historyczną. Ideologie narodowe zmieniają się w czasie, zarówno w wymiarze biograficznym, jak i społecznym – jedne zanikają, drugie powstają i zaczynają dominować, by spotkać się z kolei z rosnącym sprzeciwem i przestać istnieć (zob. Handelsman 1973; Łepkowski 1989).

Naród jest ruchem ideologów społecznych. Należy teraz określić, czym jest sama ideologia narodowa. Otóż w moim rozumieniu to zbiór zdań, obrazów i symboli dotyczących narodu. Ten zbiór nie stanowi jednak czegoś stałego i niezmiennego. Jest PROCESEM społecznym.

Tak jak każdy proces społeczny, ideologię narodową tworzą trzy mechanizmy: internalizacja, eksternalizacja i obiektywizacja (Berger 1985, 1997; Berger i Luckmann 1983). Za tymi technicznymi, bardzo niemieckimi terminami, które do naukowego wokabularza wprowadzili klasycy socjologii wiedzy (Berger i Luckmann 1983), kryją się w istocie proste idee. Po pierwsze, ideologia narodowa jest przez jednostkę przyswajana, jednostka uczy się jej, przystosowuje się do niej (internalizacja); po drugie, jednostka daną ideologię artykułuje, propaguje, rozpowszechnia (eksternalizacja); i wreszcie, po

⁴ Koncepcja wielości narodów, a w szczególności wielości narodów polskich nie jest czymś nowym. Co najmniej od XIX w. mówiono o klasowych (chłopi vs. panowie; zob. Chałasiński 1984) czy regionalnych odmianach polskości (wielkopolskiej, małopolskiej, mazowieckiej). Na innej płaszczyźnie wyróżniano obywatelskie i etniczne koncepcje narodu (zob. Grabowska 2004: 291–356), trzy typy patriotyzmu (Walicki 2000b) czy po prostu różne patriotyzmy (Kurczewska 1999, 2002). Podobny charakter ma koncepcja „triady Uwarowa” (religia-państwo-naród) Kosęły (2003: 72–75) oraz typologia Łepkowskiego (1989): państwo-naród PRL, naród-lud polski, państwo-narodo-lud Polski Ludowej. Najlepsze wprowadzenie do tematu wielości narodów daje Szacki (2007). Na biograficzny charakter narodu zwracają uwagę Kłosowska (1996), Kaźmierska (1999) i Rokuszewska-Pawełek (2002).

trzecie, utrwała ją w książkach, pomnikach, budowlach itp. (obiektywizacja)⁵.

Tym trzem mechanizmom odpowiadają trzy wymiary narodu: TOŻSAMOŚĆ NARODOWA (zinternalizowana ideologia narodowa), DYSKURS NARODOWY (eksternalizowana ideologia narodowa) i ideologia narodowa w węższym rozumieniu (zobiektywizowana ideologia narodowa).

Wszystkie wymiary ideologii narodowej i narodu są ze sobą powiązane. O ideologii narodowej *sensu stricto* mówimy wówczas, gdy dla jednostki ma ona status faktu społecznego⁶. W procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej ideologia może zostać przez jednostkę przyswojona, przekształcona z faktu obiektywnego w subiektywny, tj. uznana za własną. Mamy wtedy do czynienia z tożsamością narodową⁷. Wreszcie, ideologia może być przez jednostkę artykułowana, przechodząc tym razem ze sfery subiektywnej do obiektywnej. Mówimy wówczas o dyskursie narodowym⁸. Jeśli ideologia narodowa nie zostałaby przez nikogo przyswojona, nie można by jej wyartykułować, nie stałaby się więc rzeczywistością obiektywną. I odwrotnie: jeśli ideologia nie byłaby najpierw rzeczywistością obiektywną,

⁵ W ramach teorii narodu podobne idee głosił Obrębski (2005: 199–205), posługując się pojęciem selektywnej asymilacji, i przede wszystkim Handelsman (1973: 38–40), pisząc o momentach ideowych ruchu narodowego, faktycznych i materialnych aspektach narodu oraz o materializacji (uzewnętrznieniu, konkretyzacji), polegającej na przejściu od narodu jako idei do narodu jako faktu. Tę koncepcję można odnaleźć również u Kurczewskiej (2002: 235), która pisze o kulturze narodowej jako o wytworze procesów obiektywizacji i subiektywizacji.

⁶ Pojęcie faktu społecznego pochodzi oczywiście od Émile'a Durkheima, zob. też Czarnowskiego *Definicje i klasyfikację faktów społecznych* (1982: 47–69). W tym duchu zobiektywizowaną ideologię narodową należy rozumieć jako system, który można analizować niezależnie od jednostek.

⁷ Mimo krytyki pojęcia tożsamości narodowej (Kłoskowska 1996), jest ono powszechnie stosowane we współczesnej literaturze teoretycznej (zob. Bokszański 1999, 2007; Kurczewska 1999).

⁸ Nawiązuję tu do teorii Ricoeura (1989: 65–95), która traktuje dyskurs jako zdanie, tj. jednoczesną aktualizację systemu językowego i eksternalizację subiektywnego doświadczenia. W tym sensie dyskurs znajduje się bliżej Saussurowskiego *parole* (mowy). Z pojęcia dyskursu w teorii narodu korzysta np. Calhoun (2007).

nie mogłaby zostać przyswojona, a co za tym idzie – wyartykułowana i rozpowszechniona (Berger 1997: 30–31; zob. też Berger i Luckmann 1983).

Dyskurs narodowy. Eksternalizacja

Rozpocznijmy od dyskursu narodowego. Podstawowe pytanie studiów nad narodem dotyczy tego, w jaki sposób ideologia narodu staje się tożsamością narodową, dyskurs zaś stanowi element pośredniczący między ideologią a tożsamością. Tym samym dyskurs daje nam klucz do zrozumienia procesu unarodowienia. Tak jak internalizacja jest przeniesieniem (za pomocą dyskursu) „narodu” ze sfery społecznej w prywatną, tak eksternalizacja jest przeniesieniem „narodu” (za pomocą dyskursu) ze sfery prywatnej w społeczną. Na dyskurs narodowy można patrzeć jako na aktualizację ideologii narodowej i jednoczesną eksternalizację tożsamości narodowej.

Proponuję określenie dwóch głównych wymiarów dyskursu narodowego ze względu na⁹:

a) sposób transmisji (dyskurs indywidualny, ograniczony do jednostki; dyskurs międzypokoleniowy, przekazywany z pokolenia na pokolenie; dyskurs kulturowy, zobiektywizowany w kulturze: poematikach, książkach, mediach);

b) zasięg (dyskurs prywatny, ograniczony do sfery prywatnej; dyskurs publiczny, obejmujący sferę publiczną; dyskurs polityczny, obejmujący sferę polityczną).

Taki podział pozwala nam skonstruować typologię dyskursów (tab. 2).

Im dyskurs jest bardziej prywatny i indywidualny, tym staje się słabszy i tym bardziej staje się zagrożone jego rozprzestrzenianie się w czasie i przestrzeni. W skrajnym przypadku, gdy dyskurs pozostaje ograniczony do jednostki, mamy do czynienia z prywatną tożsamością narodową, która się nie eksternalizuje. Z kolei im częściej dyskurs wkracza w sferę publiczną i polityczną oraz im częściej jest przekazywany w dialogu międzypokoleniowym i kulturze, tym sta-

⁹ Odwołuję się do prac Assmann (1995) oraz Lenz i Welzer (2005).

je się silniejszy i trwalszy – staje się ideologią narodową jako taką. Przechodząc od sfery prywatnej do kulturowej i politycznej, upublicznia się i upolitycznia, stając się dla jednostki coraz bardziej obiektywny i nabierając charakteru faktu społecznego.

Tab. 2. Typy dyskursu narodowego

	Dyskurs narodowy ze względu na sferę, w której jest obecny		
	prywatny/ indywidualny	publiczny	polityczny
Dyskurs narodowy ze względu na sposób przekazu	międzypokoleniowy	przekazywany z pokolenia na pokolenie, obecny w sferze publicznej	przekazywany z pokolenia na pokolenie, obecny w sferze politycznej
	kulturowy	utrwalony w kulturze (pomniki, media), obecny w sferze publicznej	utrwalony w kulturze (pomniki, media), obecny w sferze politycznej

W przypadku, gdy ktoś artykułuje ideologię narodową w sferze politycznej, mamy do czynienia z jej upolitycznieniem (polityzacją, etatyzacją), gdy zaś jest z tej sfery wypychana – z jej odpolitycznieniem (depolityzacją, dezetatyzacją). Podobnie możemy mówić o upublicznieniu i odpublicznieniu (prywatyzacji) ideologii.

Ideologia narodowa. Obiektywizacja

Obiektywna ideologia narodowa, z jednej strony, nacjonalizuje rzeczywistość społeczną, określając jako „narodowe” poszczególne jej elementy (ten kraj, tę historię, tę grupę), a z drugiej strony – nadaje znaczenie samemu narodowi. W ten sposób ideologia czyni świat bardziej narodowym („ten kraj to Polska”), a naród – bardziej światowym („Polska to ten kraj”). Może ona połączyć naród z każdym wyobraźnym obiektem: religią („Sowietci walczą przeciwko Bogu i religii”), innym narodem („Polak, Węgier dwa bratanki”), rodziną

(„Ruski zgwałcili moją żonę”), własnym Ja („ten Niemiec do mnie strzelał”), interesami („obcy kapitał wykupuje polską własność”, „Polacy nie mogą dostać tych samych stanowisk, które dostają Austriacy”), wartościami („zawsze walczyliśmy o wolność”) itp. Najczęściej jednak łączy ona naród z daną wspólnotą, historią i konkretnym terytorium, interpretując je w kategoriach narodowych (Anderson 1997). I tak, wyodrębnia ona pewną wspólnotę spośród innych grup i określa ją jako „naród” (narracja wspólnotowa), następnie opisuje ją w przestrzeni, wskazując na ojczyznę, terytorium należące do narodu (narracja terytorialna), i w czasie, rekonstruuując historię narodową (narracja historyczna)¹⁰.

W zależności od kategorii, z jakimi łączymy naród, powstają różne wersje ideologii narodowej. Wymieńmy te najważniejsze. Przez połączenie z państwem powstaje PAŃSTWOWA IDEOLOGIA NARODOWA; przez połączenie z klasą – KLASOWA IDEOLOGIA NARODOWA; i wreszcie – przez połączenie z religią – ta, która będzie interesować nas najbardziej: RELIGIJNA IDEOLOGIA NARODOWA. Na podobnej zasadzie możemy wyodrębnić ideologie ze względu na grupę przewodnią narodu (szlachtę, elity, masy) i stosunek do jedności narodowej (głoszenie koncepcji jednego narodu, narodu podzielonego czy dwóch narodów)¹¹. Zestawienie typów ideologii narodowej zawiera tab. 3.

Dodajmy do tego jeszcze jeden, nie mniej istotny wymiar ideologii narodowej. Mówiąc za Karlem Mannheimem (1992), może ona być mniej lub bardziej UTOPIJNA, mniej lub bardziej KONSERWATYWNA. Może wykraczać poza rzeczywistość lub być z nią zgodna. Z jednej strony, może być jej interpretacją (Geertzowski „model rzeczywistości”; Geertz 1998), a z drugiej – planem jej przekształcenia (Geertzowski „model dla rzeczywistości”; Geertz 1998).

¹⁰ Narracje historyczne są zwykle bogatsze niż narracje terytorialne, a często je w sobie zawierają. Najczęściej z rzeczywistych lub wymyślonych wydarzeń historycznych pewne fakty wybierają, a inne pomijają; konstruuje różne wnioski o przyczynach danego wydarzenia lub jego skutków, a także identyfikują różne jednostki analizy: ludzi, klasy, narody itp.

¹¹ Podobnie można by rozpatrywać każdą inną ideologię: religijną, klasową, państwową, ekonomiczną czy piciową.

Tab. 3. Typy ideologii narodowej

Ze względu na najważniejszą grupę w narodzie	Ze względu na połączenie z innymi ideologiami	Ze względu na stosunek do jedności narodowej
ideologia szlachecka (ekskluzywistyczna)	ideologia religijna	ideologia jednego narodu
ideologia elitarna (paternalistyczna)	ideologia klasowa	ideologia narodu podzielonego
ideologia ludowa (chłopska)	ideologia państwowa	ideologia dwóch narodów

Tożsamość narodowa. Internalizacja

Zinternalizowana ideologia narodowa staje się CZYJAŚ, staje się rzeczywistością DLA KOGOŚ. To właśnie miał na myśli Ossowski, gdy pisał: „Obszar jakiś staje się ojczyzną o tyle tylko, o ile istnieje zespół ludzki, który odnosi się doń w pewien sposób i w pewien sposób kształtuje jego obraz. [...] Ojczyzna istnieje tylko w rzeczywistości subiektywnej grup społecznych” (Ossowski 1984: 18).

W trakcie internalizacji ideologia narodowa zostaje poznawczo przetworzona przez jednostkę. Ludzka pamięć nie mogłaby bowiem przechowywać olbrzymiej liczby narodowych zdań, symboli i obrazów, które słyszymy i widzimy podczas całego naszego życia. W związku z tym mają one postać mentalnych reprezentacji, dostarczających podmiotowi maksymalnie wielu informacji w maksymalnie uproszczonej formie.

Reprezentacje poznawcze mogą mieć strukturę albo LOGICZNĄ, albo PROTOTYPOWĄ¹². Dzięki temu naród, przeniesiony na poziom

¹² W psychologii poznawczej coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że zarówno tradycyjne modele logiczne pojęć, jak i modele prototypiczne są niewystarczające i w związku z tym należy je łączyć w modele rozszerzone (Kleiber 2003; Lakoff 1987). W dalszej rekonstrukcji terminu „Polak” opieram się właśnie na tych propozycjach. W teorii narodu tę ideę jako pierwszy opisał Ossowski (1984: 94–101) w swych rozważaniach na temat tego, czy naród (polskość) jest „rzeczownikiem”, czy też „przymiotnikiem” (zob. też Nowakowski 1960). Nie zadbał jednak o to, by swe odkrycie wyeksponować. Określenia „proto-

indywidualny z poziomu społecznego, staje się narzędziem klasyfikacji i kategoryzacji społecznej – służy do tego, by dzielić świat na „swoich”, należących do narodu, i „obcych”, znajdujących się poza nim (Brubaker i in. 2004: 38). I tak, dany obiekt może zostać zaklasyfikowany jako narodowy (np. Jan Kowalski może zostać określony jako Polak) dlatego, że znajduje się blisko naszego zaktywizowanego prototypu Polaka (np. Jana Pawła II; Jan Kowalski jest Polakiem, ponieważ ma cechy upodabniające go do papieża), bądź dlatego, że spełnia on warunki podzielanej przez nas logicznej definicji (każdy, kto mówi po polsku, jest Polakiem; Jan Kowalski mówi po polsku, Jan Kowalski jest Polakiem).

Żeby jednak nieco tę sprawę skomplikować: jednostka może mieć wiele prototypów „Polaka”. Oprócz tego, że może uznawać kogoś za typowego przedstawiciela danej kategorii (Polak, który mówi po polsku, ma polskie obywatelstwo, czuje się Polakiem), w jej świadomości funkcjonują także stereotypy (negatywny przedstawiciel danej kategorii: Polak-złodziej, Polak-pijak) i ideały (pozytywny przedstawiciel kategorii: Polak-katolik, Polak-patriota).

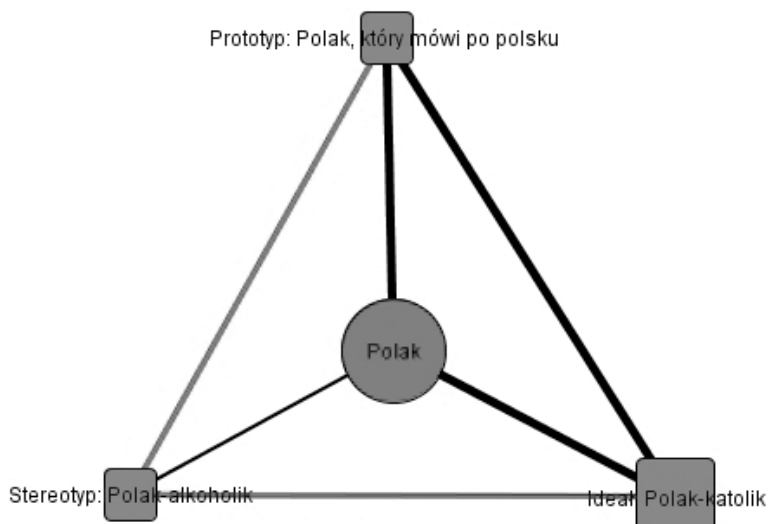
Każdy prototyp z kolei może zajmować centralne miejsce w reprezentacji poznawczej danej kategorii i stanowić przedmiot generalizacji, stając się logiczną definicją kategorii (Kleiber 2003: 109)¹³. Generalizacja na podstawie prototypu – typowego przedstawiciela – mówiłaby, że Polak to człowiek, który mówi po polsku, ma polskie obywatelstwo, czuje się Polakiem; na podstawie stereotypu: Polak to człowiek, który kłóci się i kradnie; na podstawie ideału: Polak to człowiek, który jest patriotą i katolikiem (il. 1).

„Polak” może być więc zarówno kategorią logiczną, jak i prototypiczną. Ma to poważne konsekwencje dla postrzegania świata społecznego. Jeśli bowiem „Polak” jest kategorią logiczną, to Polacy stają się jednolitym zbiorem o jasno zakreślonych granicach (Polacy vs. nie-Polacy). Jeśli zaś „Polak” jest kategorią prototypiczną, Polacy stają się zbiorem wewnątrznie zróżnicowanym (Polakiem moż-

typ” w odniesieniu do kategorii narodowych użył jako pierwszy Henri Tajfel. W Polsce tego typu podejście do narodu prezentuje Bokszański (2001: 137).

¹³ Taką generalizację George Lakoff nazywa „wyidealizowanym modelem kognitywnym” (*idealized cognitive model* – ICM).

na być w mniejszym lub większym stopniu w zależności od bliskości wobec prototypu), który nie ma jasnych granic (należy mówić nie o granicach zbioru, lecz raczej o stopniach polskości). Logika prototypu prowadzi do zróżnicowania narodu, a logika kategorii logicznych do jego ujednolicenia.



Il. 1. Reprezentacja poznawcza kategorii „Polak”¹⁴

Integralne wyjaśnienie narodu

W integralnej teorii narodu chodzi o to, by zdefiniować naród możliwie kompletnie, ale ostatecznym celem jest skonstruowanie pełnego wyjaśnienia. Na polskim gruncie taką ideę propagowali Kazimierz

¹⁴ Na wszystkich schematach linie/strzałki szare oznaczają relacje negatywne, a czarne – relacje pozytywne.

Dobrowolski i Jerzy Topolski (zob. też Esser 2005)¹⁵. Jej podstawowe zasady można skodyfikować następująco:

a) połączenie elementów obiektywnych (kontekst, struktura, procesy społeczne) i subiektywnych (ideologia, motywacje, działania ludzkie);

b) analizy synchroniczne (strukturalne) (mikro–makro);

c) analizy diachroniczne (genetyczne) (przeszłość–teraźniejszość);

d) usunięcie z wyjaśnień wszystkich niewiadomych.

Tego typu procedura zbliża się do ideału ogólnej czy też złożonej teorii działania Raymonda Boudona (2008, 2009), mającej na celu formułowanie pełnych wyjaśnień. Według Boudona (1998: 172–173) wyjaśnienie jest zaś pełne wówczas, gdy nie pytamy dalej „dlaczego?”, a więc wtedy, gdy z naszego rozumowania usuniemy wszystkie niewiadome (czarne skrzynki, ślepe plamki, czarne dziury)¹⁶. Prawidłowe wyjaśnienie nie może ograniczać się do stwierdzenia korelacji czy regularności, lecz ma przyporządkowywać skutek przyczynie w taki sposób, by rozstrzygnąć każdą wątpliwość pojawiającą się w naszym modelu. Tylko wtedy, gdy wiemy, jaka jest prawdziwa relacja przyczynowa, nie pytamy dalej – „dlaczego?”.

Co to jednak znaczy: usunąć czarne skrzynki? Z jednej strony, należy pogłębić wyjaśnianie tak, by odnieść się do PSYCHIKI JED-

¹⁵ Według Dobrowolskiego (1966: 60–65) integralne oświetlenie rzeczywistości wymaga wykorzystania wszystkich możliwych źródeł i metod, poszukiwania uwarunkowań (zwłaszcza niespołecznych) działań ludzkich, a także momentów ścierania się sił dążących do zmiany i zachowania *status quo*, elementów starego i nowego; powiązania problemu z innymi dziedzinami, badania skutków zamierzonych i niezamierzonych, bliższych i dalszych, widocznych i niewidocznych; umiejscowienia problemu w szerszym łańcuchu rozwojowym. Bardziej rozbudowany namysł metodologiczny towarzyszył jednak Topolskiemu w jego „dyrektywie wyjaśniania integralnego” (1978: 188–226; zob. też Topolski 1996: 159–181). Stąd w kodyfikacji tych zasad będąc opierał się przede wszystkim na jego rozważaniach.

¹⁶ Kwestia tzw. *black boxes* jest jednym z najpoważniejszych problemów w socjologii historycznej i socjologii w ogóle (Boudon 1998). W skrócie polega on na tym, że dopóki badacz nie będzie znał mechanizmu wpływu zmiennej niezależnej na zmienną zależną, nie będzie wiedział, czy rzeczywiście ta pierwsza oddziałuje na drugą. W tym sensie związek między nimi jest dla niego czarną skrzynką.

NOSTKI, a więc zrekonstruować „wiedzę i normy” (Topolski) czy też „wartości i dobre racje” (Boudon) podmiotów społecznych. Gdy je odtworzymy, będziemy mogli wytłumaczyć ich działanie. Jeśli chcemy na przykład wyjaśnić, dlaczego ludzie nie głosują, i wskażemy na racje (w ich wartościach, przekonaniach, interesach), które stoją za decyzją niegłosowania, nie musimy pytać o więcej: wiemy, dlaczego ktoś nie zagłosował (Boudon 1998: 198)¹⁷. Z drugiej jednak strony, takie wyjaśnienie wciąż oczywiście nie jest wyjaśnieniem pełnym, gdyż możemy dalej zastanawiać się, dlaczego dana jednostka wyznaje takie, a nie inne wartości, ma takie, a nie inne przekonania i interesy, prowadzące do tego, że nie głosuje. Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy z kolei wskazać na SPOŁECZNY KONTEKST, w jakim działa aktor (Boudon 1998: 199; Topolski 1978: 189).

Skonstruowanie wyjaśnień, łączących kontekst społeczny z działaniami jednostki, obiektywność z subiektywnością, to jeden z klasycznych problemów humanistyki. Trudność sprawia już sformułowanie samej definicji kontekstu społecznego. Zamiast opowiadać się za którąś z głównych szkół socjologicznych, które za pomocą własnych terminów próbują zdefiniować kontekst społeczny: a więc za kulturalizmem (kultura jako najważniejszy element kontekstu społecznego), ekonomizmem (ekonomia jako najważniejszy element kontekstu społecznego) czy szkołą polityczną (polityka jako najważniejszy element kontekstu społecznego)¹⁸, założę, że każda z nich zgromadziła do tej pory dobre argumenty na uzasadnienie własnych tez. Pozwala mi to zdefiniować kontekst społeczny zarazem jako KONTEKST KULTUROWY, EKONOMICZNY I POLITYCZNY. Takie objaśnienie rozwiązuje problem czarnych skrzynek na jednym poziomie – nie pytam, dlaczego polityka, kultura i ekonomia wpływają na człowieka, gdyż wiem, że rzeczywiście na niego wpływają. Ale ten problem pojawia się ponownie, gdy zapytamy, jak to się dzieje.

¹⁷ W ten sposób postulat racjonalności eliminuje z naszego wyjaśniania elementy entymematyczne. Zauważmy, że dzieje się tak, gdyż odwołuje się on do wnioskowania nomologiczno-dedukcyjnego (Jeśli jesteś racjonalny, nie głosujesz; Jan jest racjonalny, Jan nie głosuje; zob. Topolski 1978: 189).

¹⁸ W tej procedurze kieruję się zasadą dyrektywizacji Ossowskiego (1983).

Zdajemy sobie sprawę z tego, że wpływ istnieje, ale nie wiemy, jaki jest jego mechanizm.

Kwestię połączenia między zmiennymi społecznymi (ekonomia, kultura, polityka) a zmiennymi subiektywnymi (ideologia narodowa wyznawana przez danego nacjonalistę) ma rozwiązać WYJAŚNIENIE TYPU MECHANICYSTYCZNEGO (zob. Hedstrøm i Swedberg 1998; Boudon 1998; Elster 1998; Tilly 2005). Wprowadza ono do naszego modelu elementy pośredniczące, tłumaczące wpływ czynnika makro na czynniki mikro (zmiany w wartościach i działaniach podmiotów) przez związki między podmiotami. Jako owe elementy pośredniczące są identyfikowane właśnie mechanizmy społeczne: (a) mechanizmy środowiskowe (zmiana stosunku podmiotu do środowiska zewnętrznego – np. utrata zasobów, powstanie gospodarki towarowo-pieniężnej – którą zwykle oddajemy słowami: „wzbogacenie”, „ekspansja”, „dezintegracja”); (b) mechanizmy relacyjne, nazywane przeze mnie społecznymi (zmiana stosunku podmiotu do innego podmiotu – np. konkurencja ekonomiczna, zmiana hierarchii – którą zwykle oddajemy słowami: „podporządkować”, „zjednoczyć”, „zaatakować”); (c) mechanizmy kognitywne (zmiana stosunku podmiotu do samego siebie – np. zmiana własnych poglądów czy tożsamości – którą zwykle oddajemy słowami: „interpretować”, „zrozumieć”, „rozpoznać”) (Tilly 2005: 26–27; zob. też Esser 2005; Hedstrøm i Swedberg 1998: 22).

Mówiąc np., że w Polsce katolicyzm prowadził do polskości, musimy pokazać, jak konkretni katolicy stali się Polakami: jak przyswoili ideologię narodową (mechanizmy kognitywne) w wyniku oddziaływania na nich instytucji i podmiotów religijnych (mechanizmy społeczne) oraz zmian w środowisku zewnętrznym (kontekst kulturowy, ekonomiczny i polityczny; mechanizmy środowiskowe).

Integralna definicja i wyjaśnienie narodu

Zaproponowana przeze mnie definicja narodu jako historycznego, dynamicznego, interaktywnego zbioru ideologów narodowych wpółgra z dyrektywą wyjaśniania integralnego – każde ono rozpa-

trywać naród na głębokiej historyczno-socjologicznej płaszczyźnie. Jeśli nałożymy na siebie te dwie perspektywy, otrzymamy program budowy INTEGRALNEJ TEORII NARODU, która bierze pod uwagę pełną definicję narodu, obejmującą wszystkie jego aspekty (ideologia narodowa, dyskurs narodowy i tożsamość narodowa), i tłumaczy ideologię narodową, dyskurs narodowy oraz tożsamość narodową w wymiarze czasowym (przeszłość–przyszłość) i strukturalnym (makro–mikro). Odnosi się przy tym do społecznego kontekstu (państwo, gospodarka i kultura; mechanizmy środowiskowe) i jednocześnie uwzględnia relacje między podmiotami społecznymi, które działają w państwowo-gospodarczo-kulturowym kontekście (elity ponadnarodowe, elity narodowe, elity antynarodowe, elity nienarodowe, masy itp.; eksternalizacja, mechanizmy społeczne), a także procesy na poziomie jednostki (socjalizacja, internalizacja, mechanizmy kognitywne).

Integralna teoria łącząca pełną definicję zjawisk narodowych z ich pełnym wyjaśnieniem w idealnym przypadku rekonstruowałaby:

a) stan społeczeństwa przed powstaniem narodu, a w szczególności odpowiadałaby na pytanie, jakie tożsamości zbiorowe (lokalne? religijne? monarchistyczne?) wykształciły się w wyniku powiązań między podmiotami społecznymi (elity, masy) w kontekście kształtowanym przez państwo, gospodarkę i kulturę;

b) w jaki sposób w zdefiniowanym przez nas stanie społeczeństwa po raz pierwszy powstaje ideologia narodowa wśród elit (etap obiektywizacji);

c) w jaki sposób zmienia się elitarna ideologia narodowa (lub elitarne ideologie narodowe) (etap eksternalizacji);

d) w jaki sposób dyskurs narodowy (lub dyskursy narodowe) przyswajają grupy nieelitarnie (etap internalizacji).

W konsekwencji otrzymujemy następujący schemat integralnej teorii narodu (tab. 4)¹⁹:

¹⁹ W schemacie integralnej teorii narodu pomijam wymiar czasu. Należy jednak pamiętać, że każda zmiana kontekstu społecznego prowadzi do zmiany relacji między podmiotami społecznymi, działającymi w jego obrębie, a wreszcie – do zmiany wyznawanych przez nie ideologii narodowych. W związku z tym powyższą procedurę (punkty a–d) należałoby powtarzać dla każdego okresu

Tab. 4. Integralna teoria narodu

Wyjaśnienie	Definicja		
	ideologia narodowa	dyskurs narodowy	tożsamość narodowa
Kontekst społeczny (państwo, gospodarka, kultura)	><		
Relacje między podmiotami społecznymi		><	
Socjalizacja			><

Warto zwrócić uwagę na potencjalne znaczenie zaprezentowanego schematu dla rozwoju studiów nad narodem.

Po pierwsze, pokazuje on, że każdy element definicji ideologii narodowej działa na innym poziomie mechanizmów przyczynowych. Ideologia jako taka należy do społecznego kontekstu (obiektywizacja), w relacjach między podmiotami przekształca się w dyskurs narodowy (eksternalizacja), a w relacjach podmiotu z samym sobą – w tożsamość narodową (internalizacja).

Po drugie, powyższy schemat pomaga nam ocenić konkurencyjne teorie narodu, wskazując na elementy, które owe teorie biorą pod uwagę i których w nich brakuje. Choć dobra teoria narodu może pomijać któryś z wymienionych wymiarów definicji i wyjaśnienia narodu, by skupić się wyłącznie na jednym, to musimy być świadomi tego ograniczenia, a także faktu, że integralne wyjaśnienie zjawisk wymagałoby analizy, niepomijającej żadnego ze wskazanych elementów (Łuczewski 2012).

Po trzecie, możemy nie tylko zadawać nowe, doniosłe pytania (np. jakie są procesy socjalizacji do narodu), lecz również stworzyć katalog problemów, jakie można by rozwiązać w ramach socjologii narodu, i włączać doń pytania sformułowane na gruncie innych teorii.

historycznego, tak by w końcu objęła ona także teraźniejszość (zob. Dobrowolski 1966: 60–68).

Narzędzia socjologii ruchów społecznych

Integralna teoria narodu nie powinna być tylko wzniosłą ideą. Ma stać się realnym programem badawczym. Uważam, że najdoskonalszych narzędzi do jego realizacji dostarcza socjologia ruchów społecznych.

Socjologia ruchów społecznych odznacza się dużym zaawansowaniem i w istocie jest jedną z niewielu dziedzin nauk społecznych, w których można mówić o konsekwentnej kumulacji wiedzy (Collins 1994, 1998; Tarrow 1998; Tilly 1999; ale zob. też Goodwin i Jasper 1999). Owe narzędzia możemy czerpać zaś, z jednej strony, ze współczesnych nurtów socjologii narodu, a z drugiej – z klasycznej socjologii ruchów społecznych – w wielu punktach dochodzą one do zbieżnych wniosków (Łuczewski 2011, 2012). Ta zgodność wynika z faktu, że współczesna socjologia narodu dąży do integracji paradygmatów, a taką zintegrowaną perspektywę reprezentowali klasycy, którzy, nie bardzo dbając o dyscyplinarne klasyfikacje, nie ulegali „anomicznemu podziałowi pracy” (Boudon 2001: 1–14).

W przypadku socjologii klasycznej niezwykle pomocne są prace Floriana Znanieckiego, Ludwika Krzywickiego, Stefana Czarnowskiego i Józefa Chałasińskiego (zob. Łuczewski 2008b). Znaniecki (1988: 121–128) opisywał „stawanie się ideału” (ideału potęgi państwowej, ideału moralnego itp.), w trakcie którego ideał nieustannie jest przeformułowywany w zależności od „odpowiedniej organizacji warunków niezbędnych dla zadowolenia wymagań ideału”²⁰. Podobne myśli wyrażali Krzywicki (1978: 817–937), używający języka „idei i życia”, „wędrowki idei”, „podłoża historycznego”²¹, oraz Czar-

²⁰ Z tych intuicji korzysta Kłoskowska (1996: 44) w swojej pracy: „Stawanie się narodu jest procesem wewnętrznego ujednoczenia kultury, rozszerzania się zakresu uczestnictwa w kulturowym uniwersum wspólnoty, które jednak nigdy i nigdzie nie osiąga stanu pełnej homogeniczności. Stąd przynależność narodową (czyli narodowość, np. polskość) zarówno jednostek, jak grup i kategorii należy traktować jako zróżnicowaną, choć mieszczącą się ramach narodowego typu”.

²¹ Krzywicki (1978: 894) definiował je jako „urządzenia polityczne i prawne, poglądy etyczne i estetyczne, wierzenia i systemy filozoficzne, zwyczajaje życia codziennego, usposobienie i temperament”.

nowski (1982: 79–236), piszący o kulturze, ideach kierowniczych i podłożu ruchu. Ich intuicje niezwykle twórczo, a jednocześnie rygorystycznie rozwinął Kazimierz Dobrowolski w swojej kodyfikacji koncepcji „podłoża historycznego”²². Najwięcej rozważań na temat kontekstu społecznego znajdziemy u Krzywickiego i Czarnowskiego, podejście relacyjne prezentuje w najpełniejszym stopniu Chałasiński, do procesów socjalizacji zaś największą wagę przywiązywał Znaniński.

Współczesna socjologia ruchów społecznych kontynuuje wszystkie wątki zarysowane przez klasyków. Wśród jej dominujących trendów należy wymienić: perspektywę mobilizacji zasobów (*resource mobilization*; McCarthy i Zald 1977, 2001), perspektywę procesu politycznego (*political processes theory* – PPT; Goodwin i Jasper 1999; McAdam 1982; Tarrow 1998) oraz perspektywę interpretatywną (*framing*; Snow i Benford 1988; Benford i Snow 2000). Obecnie, po okresie rozbitcia na zwalczające się szkoły, główny wysiłek naukowców zmierza do tego, by wszystkie te nurty połączyć w jedną spójną perspektywę (zob. McAdam i Snow 1997; Meyer i Tarrow 1998; Meyer i in. 2001; Snow i in. 2007). Wśród tych podejść szczególny nacisk chciałbym położyć na paradygmat *contentious politics*, na którym w moich analizach opieram się w największym stopniu (McAdam i in. 2001; Kousis i Tilly 2005).

Narzędzia, które znajdujemy w trzech dominujących kierunkach socjologii ruchów społecznych, dają nam wskazówki co do tego, jak badać subiektywność, kontekst społeczny i relacje między podmiotami – w dalszej części pracy posłużą mi one do ich konceptualizacji i operacjonalizacji.

Kontekstem społecznym zajmują się wszystkie wyżej wymienione teorie, przy czym zwracają one uwagę na różne jego elementy: politykę (PPT), ekonomię (*resource mobilization*) i kulturę (*framing*). Z kolei, badając interakcje pomiędzy podmiotami, korzystamy z perspektywy PPT i *framing*. Oba podejścia zakładają, że po-

²² Dobrowolski (1966: 262) definiował je jako „zespół wszystkich elementów materialnych i niematerialnych ukształtowanych w odległej i bliskiej przeszłości, które tkwią w aktualnej kulturze i w większym bądź mniejszym stopniu oddziałują na bieżące życie”.

winniśmy uwzględnić związki między elitami (na różnych poziomach: ponadlokalnym, lokalnym i na poziomie danej społeczności) oraz między elitami i masami. Perspektywa interpretatywna akcentuje szczególnie negocjacje ideologii narodowej, konflikty między ideologiami narodowymi oraz powstawanie kontrideologii (Benford 1993; Benford i Snow 2000: 612). Zajmuje się ona także kwestią tożsamości, analizując, pod jakimi warunkami dana ideologia jest akceptowana przez ludzi (Benford i Snow 2000; zob. też Esser 2005). Możemy teraz uzupełnić początkowy schemat, wskazując, które teorie mogą nam pomóc w rozwiązaniu konkretnych zadań (tab. 5).

Tab. 5. Narzędzia integralnej teorii narodu

Wyjaśnienie	Definicja		
	ideologia narodowa	dyskurs narodowy	tożsamość narodowa
Kontekst społeczny (mechanizmy środowiskowe): <ul style="list-style-type: none"> - <i>political opportunity structure</i> - <i>economic opportunity structure</i> - <i>cultural opportunity structure (master-frames)</i> 	PPT <i>resources framing</i> Krzywicki		
Relacje między podmiotami społecznymi (mechanizmy relacyjne): <ul style="list-style-type: none"> - elity ponadlokalne (państwowe, narodowe, kościelne) - elity lokalne (państwowe, narodowe, kościelne) - elity na poziomie społeczności lokalnych - masy 		PPT <i>framing</i> Chafasiński	
Socjalizacja (mechanizmy kognitywne): <ul style="list-style-type: none"> - rezonans - socjalizacja pierwotna - socjalizacja wtórna 			<i>framing</i> Znaniński

1. Kontekst społeczny. Według socjologii ruchów społecznych kontekst społeczny nie działa na podmioty automatycznie, ale raczej stwarza lub odbiera im możliwości działania, tj. formułowania roszczeń wobec państwa (kontekst polityczny), artykułowania swojej ideologii (kontekst kulturowy) i uzyskiwania zasobów dla własnej działalności (kontekst ekonomiczny). Sfera polityczna, ekonomiczna i kulturowa nigdy jednak nie wpływają bezpośrednio na aktorów, lecz tworzą strukturę możliwości ich działań.

Po pierwsze więc możemy wyróżnić STRUKTURĘ MOŻLIWOŚCI POLITYCZNYCH, która powoduje, że pewnym podmiotom działanie polityczne sprawia mniej trudności niż innym. Sidney Tarrow (1998: 19–20) definiuje ją jako “consistent – but not necessarily formal or permanent – dimensions of the political struggle that encourage people to engage in contentious politics”. Oznacza to po prostu, że różne grupy mają inne możliwości realizowania własnych żądań politycznych. Najczęściej wskazuje się na następujące elementy, które owe możliwości kształtują:

- a) otwarcie systemu politycznego na postulaty grup społecznych (demokracja vs. autorytaryzm)²³;
- b) podziały wewnątrz elity i dostępność sprzymierzeńców;
- c) siła państwa, którą definiujemy jako:
 - siłę militarną i represyjność państwa (*high- vs. low-capacity states*; Tarrow 1998: 18),
 - homogeniczność państwa (państwa homogeniczne vs. heterogeniczne)²⁴.

²³ Przyjmuję tutaj rozstrzygnięcia Tilly’ego (2002: 189). Przypomnijmy, że według niego demokracja to ustrój chronionego porozumienia (*protected consultation*), tzn. taki ustrój, w którym prawa obywatelskie są szerokie i równe, działania władz wynikają z mandatu obywateli, chronionych przed arbitralnością władzy (Tilly 2002: 192; zob. też Tilly 2008).

²⁴ Tę zasadę miał na myśli Gellner (1991: 9) w słynnej definicji nacjonalizmu: „Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi. [...] Istnieje [...] pewna szczególna forma pogwałcenia zasady nacjonalizmu, na którą nacjonałiści są osobliwie uwrażliwieni: kiedy rządzący jednostką polityczną należą do innego narodu niż rządzeni”. W tej pracy będziemy rozumieć tę zasa-

Po drugie, przez analogię do struktury możliwości politycznych możemy mówić o STRUKTURZE MOŻLIWOŚCI KULTUROWYCH. Sprawa ona, że pewne ideologie można łatwiej propagować na arenie publicznej, że cieszą się one większą akceptacją, że są mniej kontrowersyjne niż ideologie konkurencyjne²⁵.

Wreszcie, po trzecie, możemy mówić o STRUKTURZE MOŻLIWOŚCI EKONOMICZNYCH, która powoduje, że pewne podmioty społeczne uzyskują większe zasoby niż inne (Kousis i Tilly 2005).

2. Dyskurs. Jak pokazuje socjologia ruchów społecznych, dyskurs nie jest tylko wyartykułowaniem ideologii narodowej, lecz również procesem jej zmiany. Za Robertem Benfordem i Davidem A. Snowem (2000: 623–627) możemy wyróżnić następujące modyfikacje ideologii:

a) łączenie (*bridging*) – w dyskursie ideologia narodowa może łączyć się z elementami (religia, rodzina, prawa człowieka), z jakimi dotychczas się nie łączyła;

b) wzmocnienie (*amplification*) – w dyskursie narodowym pewne elementy mogą zostać podkreślone, a inne wyciszone (*silencing*);

c) rozszerzenie (*extension*) – dyskurs narodowy może odnosić się do grupy, do której do tej pory się nie odnosił;

d) transformacja (*transformation*) – dyskurs narodowy może doprowadzić do tego, że ideologia zupełnie zmieni swoje znaczenie;

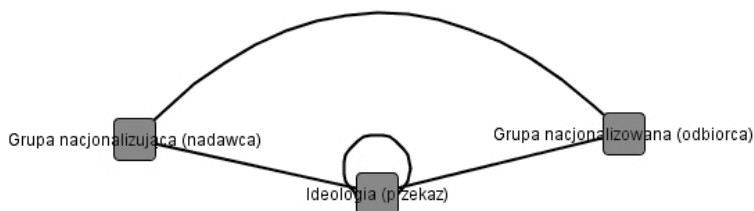
e) konflikt – jednocześnie każda ideologia narodowa będzie spotykać się ze sprzeciwem, co z kolei doprowadzi do powstania kontrideologii i wywoła spory ideologiczne.

3. Tożsamość. Niezwykle istotnym pytaniem jest to, pod jakimi warunkami dany dyskurs narodowy zostanie zinternalizowany przez jednostkę. Znowu posłużmy się rozstrzygnięciami Benforda i Snowa (1988, 2000). Najogólniej rzecz biorąc, ideologia narodowa zostanie zaakceptowana, jeśli będzie ideologią REALISTYCZNĄ (Łuczewski 2008c). „Realizm” zaś definiuję jako spójność wewnętrzną samego przekazu (ideologii narodowej) i dalej: jako spójność pomiędzy

dę nieco szerzej. Rządzący nie muszą należeć do innego narodu niż rządzeni; wystarczy, że będą wyznawać inną ideologię narodową.

²⁵ W sprawie podejścia kulturowego do ruchów społecznych zob. Goodwin i Jasper 1999; Snow i Benford 1992.

nadawcą (grupą nacjonalizującą) a odbiorcą (grupą nacjonalizowaną), nadawcą a jego ideologią i wreszcie – ideologią a odbiorcą (zob. il. 2)²⁶.



II. 2. Wymiary spójności

Teraz możemy każdy z tych wymiarów opisać nieco dokładniej (tab. 6).

Tab. 6. Realizm ideologii narodowej

1. Spójność nadawca–ideologia	
1a i 1b – spójność z celami i tradycją	ideologia jest zgodna z celami (wartościami i interesami) grupy, tj. tym, czym grupa chce być; ideologia jest zgodna z tożsamościami grupy, tj. tym, czym grupa jest
1c – spójność ze środkami	grupa nacjonalizująca ma odpowiednie środki, mogące doprowadzić do eksternalizacji i internalizacji ideologii narodowej

²⁶ Koncepcję spójności jako klucza do rozumienia procesu akceptacji/nieakceptacji danej ideologii czerpię od Essera (2005) i Thagarda (2000, 2006, 2007).

Tab. 6. Realizm ideologii narodowej (ciąg dalszy)

2. Spójność ideologia–ideologia (spójność wewnętrzna)	ideologia nie zawiera wykluczających się żądań (np. ze względu na grupę nacjonalizującą czy nacjonalizowaną)
3. Spójność ideologia–odbiorca	
3a i 3b – spójność z celami i tradycją	ideologia jest zgodna z celami (wartościami i interesami) grupy, tj. tym, czym grupa chce być; ideologia jest zgodna z tożsamościami grupy, tj. tym, czym grupa jest
3c – spójność ze środkami grupy (opór)	grupa nacjonalizowana nie ma środków, które mogłyby uniemożliwić eksternalizowanie i internalizowanie ideologii narodowej
4. Spójność nadawca–odbiorca	w oczach grupy nacjonalizowanej przedstawiciele grupy nacjonalizującej są wiarygodni, a ich działania są spójne

1. Spójność nadawcy z ideologią wymaga, po pierwsze, by ideologia była zgodna z jego wartościami, interesami i dotychczasową tożsamością. Członek grupy nacjonalizującej musi zatem w pełni akceptować własną ideologię. Po drugie, ten rodzaj spójności zakłada także, że postulaty przez niego głoszone nie mogą pozostawać jedynie w sferze ideałów, lecz powinny być możliwe do spełnienia. Oznacza to, że grupa musi stać się ruchem społecznym, który ma odpowiednie środki (ekonomiczne, polityczne, kulturowe), stosuje odpowiednie strategie mobilizacyjne (repertuar ruchu społecznego, kampania, taktyka, organizacja; Cress i Snow 2000) i retorykę mobilizującą (różne „słowniki motywów” i tzw. przedstawienia WUNC)²⁷.

²⁷ Według Tilly’ego (2005) ruch społeczny jest połączeniem długofalowej kampanii społecznej, repertuaru społecznego (protesty, marsze, petycje, wiece, pikety, naciski bezpośrednie itp.) i tzw. przedstawień grupowej wartościowości (*Worthiness*), zjednoczenia (*Unity*), liczności (*Numbers*) i zaangażowania (*Commitment*) (*WUNC-displays*). Pojęcie słowników motywów (*vocabularies of motives*) pochodzi od Millsa (1940); wśród skutecznych słowników motywów w ruchach

2. Wewnętrzna spójność ideologii wymaga, by jej idee nie były wzajemnie sprzeczne (czy to w oczach tych, którzy ją wyznają, czy też tych, którzy mają ją dopiero przyjąć) (Benford i Snow 2000: 619–620).

3. Spójność ideologii narodowej z odbiorcą wymaga, by ideologia narodowa odpowiadała wartościom, interesom i dotychczasowej tożsamości grupy. Ta bliskość ma dwa wymiary: ilościowy (ideologia dotyczy wielu aspektów życia grupy, a w szczególności tego, co zaprzęta ją w dniu codziennym) i jakościowy (ideologia dotyczy centralnych aspektów życia i celów grupy) (Benford i Snow 2000: 615–622). Po drugie, ideologia skorzysta na tym rodzaju spójności, jeśli grupa nie będzie dysponowała środkami oporu wobec niej, to znaczy, że nie będzie potrafiła stworzyć kontrruchu społecznego.

4. Wreszcie, spójność nadawcy z odbiorcą ideologii wymaga, by żądania tego pierwszego zgadzały się z jego przekonaniem i działaniami (to, co grupa robi, nie przeczy temu, co głosi, i temu, do czego jest przekonana), a także by przedstawiciele grupy nacjonalizującej byli uznawani przez członków grupy nacjonalizowanej za wiarygodnych (np. dzięki odpowiedniemu statusowi i wiedzy) (Benford i Snow 2000: 620–621).

Powyższe warunki są ze sobą ściśle związane. Jeśli któryś z nich nie jest spełniony albo jest spełniony w mniejszym stopniu, musi to zostać zrekompensowane przez spełnienie pozostałych warunków w stopniu większym. Na przykład ideologia niezgodna z tradycją i celami grupy może być jednak realistyczna, jeśli dysponuje silniejszymi środkami do osiągnięcia swych celów. Tak należy rozumieć realizm ideologii komunistycznej w Polsce po 1944 roku. Z drugiej strony, ideologia realistyczna może nie mieć żadnych środków mobilizacji i nie być racjonalna ze względu na cele, jeśli tym bardziej odpowiada obecnej tożsamości grupy. Z tego powodu za realistyczną należy uznać ideologię monarchistyczną chłopów galicyjskich. Olbrzymia siła nacjonalizmu i ludowości, bezsprzecznie najbardziej

społecznych Benford (1993) wymienia: *vocabularies of severity, urgency, efficacy i propriety*. W języku perspektywy interpretatywnej mówimy w tym kontekście o *motivational framing* (Snow i Benford 1988).

realistycznych ideologii w XIX i XX stuleciu, polegała na tym, że spełniały one w dużym stopniu wszystkie cztery warunki.

Połączenie teorii i empirii

Sformułowany powyżej program ma pomóc mi, z jednej strony, stworzyć teorię narodu, która w pełni wyjaśniłaby powstanie i rozwój narodu w Żmiącej. W tym sensie wiedzie on do realizacji idei NARRACJI ANALITYCZNEJ (Levi 2004) i WYJAŚNIENIA NARRACYJNEGO (Franzosi 1998). Z drugiej strony, taka narracja ma służyć, na ile to oczywiście możliwe, ustanowieniu pewnego porządku w narodoznawstwie. Podstawowym problemem, z jakim muszą zmierzyć się badacze, jest bowiem fakt, że studia nad narodem nie spełniają wymogu rozwoju nauki: teoretycy nie traktują wystarczająco poważnie empirii, a empirycy – teorii. W pracach na ten temat mamy albo za dużo, albo za mało empirii, albo za dużo, albo za mało teorii, podczas gdy jest wskazane, żeby wszystkiego było w sam raz. A to oznacza, że empiria powinna modyfikować teorię, a teoria – oświetlać empirię (zob. Łuczewski 2005, 2009a, 2010).

W ostatnim dziesięcioleciu w badaniach nad związkami chłopa z narodem mamy do czynienia z coraz silniejszą przewagą empirii i marginalizacją rozważań teoretycznych. Niechęć do korzystania z teorii może być wzmacniana negatywnym doświadczeniem czasów PRL-u, kiedy koncepcja marksistowska pełniła funkcję ideologicznego hegemonu. Skoro wnioski ogólne musiały być z nią zgodne, badacze woleli zrezygnować z ich formułowania; skoro jedyną teorią mógł być marksizm, woleli obchodzić się bez teorii (zob. np. Wierzbicki 1963; Sosnowska 2004). W konsekwencji dziś najczęściej bywa tak, że autorzy piszą prace ściśle idiograficzne, w których nawiązania do teorii stanowią zaledwie „ornament”. W praktyce przekłada się to na przywołanie w pierwszych akapitach nazwisk twórców polskiej socjologii humanistycznej (Znanickiego, Ossowskiego, Chałasińskiego czy Szczepańskiego) (Molenda 1999: 9–40; Mędrzecki 2002: 5–26) lub świętej trójcy badań nad narodem: Gellnera, Andersona i Hobsbawma (w skrócie: GAH) (Struve 2005: 17–18; Bończa-

-Tomaszewski 2006b). Autorzy czynią tak jednak najczęściej po to, by następnie o nich zupełnie zapomnieć (Struve 2005).

Na przeciwnym biegunie przedstawiciele najważniejszych teorii narodu instrumentalnie posługują się faktami. Nie ma tutaj miejsca na wyczerpującą charakterystykę wszystkich szkół (zob. Łuczewski 2010), wystarczy, jeśli pokrótce przedstawię ich twarde rdzeń, na który składają się: wymiar metodologiczny, aksjologiczny i polityczny²⁸.

1. Prymordializm. Naród jest definiowany jako unikalna, spójna, wieczna i niezmienna grupa psychiczno-społeczna (wyposażona w charakter czy też ducha narodowego), oparta na wspólnocie pochodzenia, religii i moralności, a także na przywiązaniu do ziemi ojców. Dla prymordializmu naród – jako obiektywna grupa – stanowi podstawową zmienną wyjaśniającą. Jeśli traktuje się go czasem jako zmienną wyjaśnianą, to wyjaśnia się ją przez odwołanie do jakichś innych grup (jeśli jesteś członkiem grupy X, np. rasy, religii, masz udział w duszy narodu i jesteś jego członkiem; tzw. wyjaśnienia dyspozycyjne). Prymordializm może współwystępować z ideologiami politycznymi, takimi jak romantyczny nacjonalizm, który zwrotnie wpływa na jego aksjologię (Le Bon 1999; zob. Serejski 1973: 97–174; Wierzbicki 1978: 73–132).

2. Modernizm. Określa naród jako wspólnotę komunikacji i języka, której początki sięgają przejścia od społeczeństw feudalnych do społeczeństw kapitalistycznych. Nurty modernistyczne zbliżają się do wyjaśniania za pomocą praw przyczynowych (np. naród powstaje, gdy państwo osiąga stopień zaawansowania X; państwo osiągnęło stopień zaawansowania X → powstał naród) i interpretacji systemowych (np. o charakterze: peryferyjny status → naród). Jako

²⁸ Taka definicja twardego rdzenia jest jedną z możliwych. W socjologii historycznej wpływową alternatywę dla niej sformułował Mahoney (2004), uznając za twarde rdzeń teorii zmienne przyczynowe (*causal agents*) (np. w teorii racjonalnego wyboru – jednostki, w teoriach opartych na władzy [*power theories*] – państwo, w teoriach systemu – system) oraz mechanizmy przyczynowe (*causal mechanisms*) (np. w teorii racjonalnego wyboru – racjonalność instrumentalna, w teoriach opartych na władzy – dążenie do maksymalizacji władzy, w teoriach systemu – potrzeby systemu).

przyczyny powstania wspólnot narodowych teoria ta wymienia różnie rozumiane procesy modernizacji. Modernizm jest podejściem *stricte* pozytywistycznym i najczęściej pozostaje apolityczny, choć może również łączyć się z ideologią polityczną nacjonalizmu (Anderson 1997; Deutsch 1966 [1953]; Gellner 1991; Hobsbawm i Ranger 2008; Hechter 1999; Hroch 1985; Kizwalter 1999; McAdam i in. 2001; Mosse 1975; Tilly 1975, 2002, 2005; Weber 1976).

3. Etnosymbolizm. W tej perspektywie naród to wspólnota kultury: wartości, wspomnień, symboli itp. Jego początki również tkwią w nowoczesności, ale należy brać pod uwagę także etniczną przeszłość, która w procesach modernizacji zostaje zreinterpretowana stosownie do nowych warunków. Etnosymbolizm łączy wyjaśnienia dyspozycyjne typowe dla prymordializmu (np. grupa etniczna, językowa, religijna → naród) z mechanicystycznymi (np. rekonstruuje genealogię narodu i analizując nacjonalizującą działalność elit). Etnosymboliści akceptują założenia socjologii humanistycznej oraz historycznej i niekiedy mogą zbliżać się do dowartościowywania uczuć narodowych (Armstrong 1982, 1995; Hutchinson 2004; Hastings 1997; Kłoskowska 1996; Smith 1986, 2001; Zientara 1985; Znaniński 1990).

4. Konstruktywizm. Głosi, że narody jako realne wspólnoty nie istnieją, istnieje tylko dyskurs narodowy prowadzony przez elity i instytucje, z których najsilniejsze jest państwo. Charakterystyczne dla tego nurtu są wyjaśnienia mechanicystyczne (odwołanie do efektów instytucji i relacji między podmiotami), choć również sceptycyzm poznawczy. Naród jest bowiem tak nietrwały i zmienny, że niemal nie można wychwycić tu żadnych prawidłowości i formułować silnych wniosków, czy nawet dokonywać typologii jego rozwoju. Konstruktywizmowi towarzyszy albo interpretatywna aksjologia, albo z ducha pozytywistyczne podejście relacyjne. Bardzo często jego przedstawiciele stają się też wyznawcami ideologii multikulturalizmu. (Zob. Baumann 1999; Bauman 2000; Billig 2008; Bończak-Tomaszewski 2006b; Brubaker 1998, 2002, 2004; Brubaker i Cooper 2000; Brubaker i in. 2004, 2006; Calhoun 1993, 2007; Kiliński 2004).

Podstawowe różnice między poszczególnymi teoriami zostały podsumowane w tab. 7.

Tab. 7. Rekonstrukcja dominujących teorii narodu

	Twardy rdzeń teorii narodu			
	Prymordializm	Modernizm	Etnosymbolizm	Konstruktywizm
Definicja narodu	wspólnota charakteru oparta na moralności, religii i ziemi	wspólnota języka i komunikacji	wspólnota kultury: mitów, symboli, wartości i wspomnień	wspólnota wyobrażana przez ideologów
Opis	naród niezmienny	nienarodowe społ. agrarne → narodowe społ. nowoczesne	grupa etniczna (protonarody) → narodowe społ. nowoczesne	zmiennie ideologie narodu
Wyjaśnienie	naród wieczny (dyspozycyjne)	modernizacja + państwo → naród (prawa)	modernizacja + etniczność → naród (genealogiczne mechanizmy)	elity + instytucje → ideologie narodu (socjologiczne mechanizmy)
Aksjologia	romantyzm	pozytywizm	historycyzm, interpretatywizm	interpretatywizm, relacjonizm
Polityka	nacjonalizm/apolityczny	apolityczny/nacjonalizm	apolityczny/nacjonalizm	multikulturalizm/apolityczny

Co ciekawe, każdy z głównych teoretyków powyższych szkół w ten czy inny sposób, chcąc poprzeć swe tezy, powoływał się na przypadek Galicji. O prymordialiście Bujaku już wspominałem. Podobnie jednak czynił Ernest Gellner – najwybitniejszy reprezentant modernizmu, Anthony Smith – główny szermierz etnosymbolizmu, oraz Rogers Brubaker – czołowy współczesny konstruktywista.

I tak, dla teorii Ernesta Gellnera kluczowa była analiza Rurytanii i Megalomanii, przy czym Megalomania stanowiła kryptonim imperium austriackiego („klasyczny nacjonalizm habsburski”), a Rurytania – agrarnych społeczeństw podległych austriackiej

zwierczności²⁹. Rozwój nacjonalizmu wśród Rurytan autor tłumaczył oporem elit wobec modernizacji³⁰.

Z kolei Anthony Smith (1971) w swej klasycznej pracy *Theories of Nationalism*, kiedy to pozostawał jeszcze pod urokiem „klasycznego modernizmu”, przywoływał przykład Polski międzywojennej, aby pokazać przewidziany przez Gellnera mariaż inteligencji z robotnikami w ruchu narodowym³¹. Gdy zmienił front i stanął na czele etnosymbolistów, zaczął wykorzystywać doświadczenia polskie tym razem po to, żeby pognać modernistów. Otóż przykład Polski szlacheckiej posłużył mu wielokrotnie do odrzucenia tezy o z gruntu nowoczesnych korzeniach narodu. Skoro II Rzeczpospolita powstała mniej więcej w miejscu, w którym istniała I Rzeczpospolita, świadomie odwołując się do jej kultury, dziedzicząc po niej dominującą religię i język, jakże można przeczyć roli wielowiekowych tradycji w rozwoju narodów? (Zob. Smith 1986).

Również konstruktywiści, w poszukiwaniu materiału popierającego ich tezy, zwrócili uwagę na Polskę. Rogers Brubaker (1998) na przykładzie Polski międzywojennej udowadniał, że aby zrozumieć naród, nie musimy sięgać ani w daleką, ani bliską przeszłość, wystarczy zanalizować nacjonalizujący dyskurs państwa i grup etnicznych. Co więcej, nie warto nawet mówić o narodzie, nic takiego bowiem

²⁹ Taka ogólna formuła nie wystarcza większości badaczy – starają się więc umiejscowić Rurytanię na mapie. Część z nich twierdzi, że jej odpowiednikiem są Czechy, rodzinny kraj Gellnera. Walicki (1999: 256–260) pisze nawet o „czechocentryzmie” autora.

³⁰ W swych ostatnich pracach Gellner wprowadził do tej teorii pewne poprawki, przedstawiając cztery ścieżki do narodu. Pierwsza wiodła od państwa (nacjonalizacja mas przez państwo, edukacja państwowa), druga od kultury wyższej (wspólna sfera komunikacji elit, edukacja narodowa), Polska zaś razem z Europą Środkowo-Wschodnią została uznana za ścieżkę trzecią. Gellner (1994) twierdził, że na tym terenie nie istniały ani państwa, ani kultury wyższe, a zatem wspólna przestrzeń komunikacji musiała być dopiero skonstruowana za pomocą etnografii i folkloru. Gellner nieświadomie powtórzył tu typologię Chlebowczyka (1975: 20), tyle że ten ostatni uważał, że oba pierwsze typy odnoszą się do Europy Wschodniej.

³¹ Skądinąd to twierdzenie w świetle literatury przedmiotu wydaje się wysoce wątpliwe; zob. Walicki (1999: 264–265).

w rzeczywistości nie istnieje, jeśli za rzeczywistość nie uznaje się rojeń samych nacjonalistów.

W ten sposób przypadek I Rzeczypospolitej dostarczał argumentów etnosymbolistom, czas rozbiorów radował modernistyczne serca, a Polska porozbiorowa okazała się przedmiotem zainteresowania zwolenników konstruktywizmu. Jedno ciągłe doświadczenie historyczne zostało więc wykorzystane do wsparcia konkurencyjnych teorii.

Jak już zapowiadałem, moja praca ma służyć także temu, by na przykładzie Żmiącej przeprowadzić analizę najpopularniejszych teorii narodu: prymordializmu, modernizmu, etnosymbolizmu i konstruktywizmu. Choć żaden z klasyków nie pisał o Żmiącej, to jednak każdy z nich odwoływał się do doświadczenia imperium Habsburgów i polskiego nacjonalizmu. Można więc powiedzieć, że Żmiąca zawsze była obecna w ich uogólnieniach, nawet jeśli o niej nie szepteli, a usłyszawszy, nie potrafiliby wymówić jej nazwy. Tym samym mieszkańcy tej klasycznej wsi stali się nieświadomymi zakładnikami konkurencyjnych teorii. Należy ich wreszcie uwolnić i oddać sprawiedliwość ich doświadczeniu historycznemu.

Marginalizacja. Chłop zmiącki w państwie klarysek i w Rzeczypospolitej (1370–1770)

Dlaczego chłop zmiącki, żyjąc przez czterysta lat w Rzeczypospolitej, nie stał się chłopem polskim? Kim więc się stał? Jakie ideologie sobie przyswoił? Te pytania mają fundamentalne znaczenie, gdyż ukształtowana w pierwszym okresie istnienia Żmiącej tożsamość jej mieszkańców będzie wpływała na to, jakie ideologie będą oni wyznawać w późniejszym czasie. Aktualna tożsamość grupy określa bowiem to, które ideologie okażą się w przyszłości realistyczne, a które nie.

1. Kontekst społeczny. Musimy pominąć tutaj przypadek chłopów mieszkających w królewskich wsiach, którzy przez swoje związki z Rzeczpospolitą mogli uświadamiać sobie swą przynależność do państwa. Jest to bowiem przykład bardzo szczególny, Żmiąca zaś nie należała do wsi królewskich. Ogólnie rzecz biorąc, w ówczesnym kontekście społecznym struktura możliwości politycznych ułatwiała aktywność szlachty, a utrudniała działania warstwy chłopskiej. Po pierwsze, państwo było słabe wobec feudałów, ponieważ oni sami tworzyli państwa w państwie, a silne wobec swych poddanych. Po drugie, było ono demokratyczne dla szlachty, ale niedemokratyczne dla chłopów. Po trzecie, chłopom nie mogli znaleźć wśród elit sprzymierzeńców, którzy pomogliby im w spełnieniu ich postulatów. Ponadto wraz z rozwojem systemu feudalnego i militarnym osłabieniem Rzeczypospolitej struktura ekonomiczna stawała się dla nich coraz bardziej niekorzystna i uniemożliwiała im gromadzenie zasobów, mogących posłużyć do działań grupowych. Także kontekst kulturowy nie sprzyjał chłopom i artykulacji ich poglądów; panująca ideologia sarmackości wykluczała ich z politycznego narodu wolnych i równych. Szlachta zyskiwała więc podmiotowość, chłopom zaś ją tracili.

2. Relacje między podmiotami. Życie zmiąckiego włościanina ograniczało się do jego własnej wsi i najbliższych instytucji: dworu

i Kościoła (parafia). Jego świat był światem spłaszczonym, kwestie państwa i narodu znajdowały się całkowicie poza jego zasięgiem.

3. Tożsamości. Związki z dworem prowadziły do wytwarzania się tożsamości chłopskiej, a z Kościołem (parafią) – tożsamości religijnej. Nie pojawiły się żadne podmioty społeczne, z którymi kontakt mógłby spowodować powstanie tożsamości narodowej. Zmiana nastąpiła dopiero wraz z konfederacją barską, pierwszym ruchem narodowym osłabiającym nieco ekskluzywistyczną ideologię sarmackości. Mimo pewnych demokratycznych tendencji chłopci nie przyswoili sobie jednak ideałów wyznawanych przez konfederatów. Przeciwnie, wiele wskazuje na to, że ich stosunek do polskości był negatywny. Choć ideologia narodowa barzan charakteryzowała się spójnością i dysponowali oni niezbędnymi środkami do jej propagowania, to nie odpowiadała ona ani celom, ani tradycjom chłopów, sami zaś konfederaci byli w oczach chłopów niewiarygodni. Słowem, nie była to ideologia realistyczna.

Kontekst społeczny

Podczas gdy nie sprawia nam trudności przedstawienie sytuacji szlachty w czasach przedrozbiorowych, dużo bardziej problematyczny jest opis położenia chłopstwa. Podstawowy kłopot stanowi tu uboga baza źródłowa, dotycząca postaw i poglądów warstw niepiśmiennych i podporządkowanych (Ginzburg 1989: 7). Te zaś źródła, na których możemy się oprzeć, „mówią nam dużo więcej o zachowaniu się ludzi niż o ich wewnętrznych odczuciach. Odtwarzanie stanu świadomości z postaw zewnętrznych jednostek czy też grup ludzkich jest przedsięwzięciem metodycznie delikatnym” (Kieniewicz 1982: 60). Jako że najczęściej mamy do dyspozycji dokumenty oficjalne, pisane o chłopach i dla chłopów, ale nie przez chłopów, lepiej niż praktykę prawa znamy jego teorię (Brodowska 1989: 7), a lepiej niż świadomość chłopów – świadomość prawodawców (Wiślicz 2001: 15–17). Tę trudność pozwalają nam pokonać po części wiejskie księgi sądowe, gromadzące nie tylko oficjalne akty normatywne, lecz także opisujące rzeczywistą praktykę ich stosowania, co powo-

duje, że stanowią one najlepsze źródło do poznania stosunków panujących w przedrozbiorowej małopolskiej wsi (Płaza 2001: 17). Jest więc wielkim szczęściem, że zachowała się „Księga Sądowa klucza strzeszycko-żbikowickiego”, do którego należała Żmiąca (Ulanowski 1921). Choć „Księga” zawiera dokumenty o chłopach, a nie dokumenty chłopów, i to w dodatku dotyczące pewnej wyjątkowej sfery, jaką jest prawo (zob. Wiślicz 2001: 16), to jednak tego typu materiały dają nam poważny wgląd w życie ówczesnej wsi¹.

Kontekst polityczny. Żmiąca w kluczu wyznaniowym

Rzeczpospolita szlachecka była Rzeczpospolitą szlachty – i tylko jej. Mylące jest określenie „monarchia stanowa”, powinniśmy mówić raczej o skrajnym przypadku „państwa stanu” czy też „państwa narodu” – jednego stanu i jednego narodu – politycznego narodu szlachty (Mączak 2003: 160, 170)². Do narodu szlacheckiego należała władza polityczna, ekonomiczna i kulturowa; to on w bardzo dużym stopniu kształtował kontekst społeczny, w którym następnie działał. Jak przewrotnie pisze Jarema Maciszewski (1986: 178), „każdy osiadły szlachcic mógł o sobie powiedzieć: »Państwo to ja«”.

Do 1770 roku Rzeczpospolita stawała się państwem coraz słabszym. W rezultacie unii z Litwą przekształciła się w olbrzymi organizm polityczny – zdecentralizowany i HETEROGENICZNY. Co więcej, władzę królewską nieustannie ograniczała zwiększająca się niezależność szlachty. Monarcha zrzekał się nadzoru sądowego nad prowincjami i jednocześnie tracił prawo do pobierania podatków, które pozwoliłyby mu stworzyć i utrzymać sprawną armię oraz korpus administracyjny³. Państwo nie miało administracji terenowej, w związ-

¹ O szansach i problemach związanych z użyciem przez socjologa danych zastanych pisał wyczerpująco w wielokrotnie przedrukowywanym artykule Sułek (1986).

² Literatura dotycząca polskiej szlachty i jej państwa jest olbrzymia. Opieram się jedynie na następujących pracach: Maciszewski 1986; Opaliński 1995; Wyczański 1991.

³ Sprawne pobieranie podatków było kluczowe dla utrzymania armii i aparatu biurokratycznego, które z kolei określały siłę państwa na arenie międzynarodowej (Tilly 1975).

ku z czym coraz większą rolę odgrywał samorząd szlachecki (sejmiki), decydujący o poborze podatków i budżecie wojskowym. Stopniowo przejmował on także zadania izby poselskiej. Ponadto Rzeczpospolita nie miała na swoim terytorium MONOPOLU PRZEMOCY. Własne armie formowali bowiem feudałowie, coraz popularniejsza stawała się również praktyka organizowania rokoszów i zawiązywania konfederacji, które zawieszały władzę królewską, nakładały własne podatki oraz powoływały własne sądy i wojsko.

W wyniku skrajnej decentralizacji Rzeczypospolitej panowie feudalni tworzyli niezależne i silne PAŃSTWA W PAŃSTWIE. W ten sposób chłopci tracili jakikolwiek związek z królem i Rzeczpospolitą, co na tle krajów ościennych stanowiło ewenement (Chlebowczyk 1983: 115; Mączak 2003: 159–200; Rafacz 1922: 5–7). Jednym z takich prywatnych państw był klucz strzeszycko-żbikowicki, w skład którego wchodziła Żmiąca. Należał on do klarysek starosądeckich, posiadających u schyłku istnienia I Rzeczypospolitej największe włości w Galicji spośród wszystkich klasztorów żeńskich (Chotkowski 1905: 50)⁴. Począwszy od aktu lokacyjnego, przez „Punkta”, prawa w nim obowiązujące stanowiła Najprzewielebniejsza Panna Ksieni, przełożona zakonu.

Prawa nadawane przez klaryski określały kontekst społeczny, w jakim mieli działać poddani: dopuszczalne formy artykułowania roszczeń (sądy), ustrój ekonomiczny (czynsz, obciążenia feudalne; zob. „Kontekst ekonomiczny. Wprowadzenie pańszczyzny” w tym rozdz.) i akceptowalną ideologię (katolicyzm; zob. „Kontekst kulturowy. Ideologia sarmackości” w tym rozdz.). Dla chłopów nie było to więc w żadnym razie państwo demokratyczne, gdyż nie przysługiwały im swobody obywatelskie, a władza zwierzchnia mogła arbitralnie, bez konsultacji zmieniać prawa ich dotyczące (zob. Tilly 2002: 192). Sami chłopci nie mieli zaś żadnych sprzymierzeńców, którzy mogliby wpłynąć na zmianę kontekstu społecznego.

Wewnętrznemu osłabieniu państwa – wzrostowi heterogeniczności i zanikowi władzy centralnej – towarzyszyło osłabienie ze-

⁴ Dzieje klucza strzeszyckiego opisuje Sromek (2000) na podstawie prac ks. Piotra Stacha i dokumentów źródłowych.

wnętrzne. Rzeczpospolita coraz częściej ulegała sąsiednim agresorom: po wojnie północnej i sporze o sukcesję pomiędzy Augustem II i Stanisławem Leszczyńskim (1700–1717), ubezwłasnowolniona przez Rosję, przestała być zdolna do samodzielnego funkcjonowania. Miało to katastrofalne skutki również dla Żmiącej. Wtedy bowiem w wyniku działań zbrojnych klucz został niemal całkowicie zniszczony. Zaprzestano uprawy ziemi, z trzydziestu czterech gospodarzy z roku 1698 pozostało jedynie trzech. Chłopi woleli porzucić swą ojcowiznę, niż utrzymywać rekruta przez wiele lat i ciągle spłacać kontrybucję. Pisarz klasztorny opisał ten okres jako pełen „ciężarów wielkich [i] czasów nieszczęśliwych podczas inkursyjej żołnierza różnego przechodzącego i na zimowym chlebie zostającego”. Wiejski pleban, ks. Wojciech Reszkiewicz, dodał zaś uwagę o wojskach saskich, które w 1715 roku „w okręgach sądeckim, czchowskim i innych dawały się bardzo we znaki miejscowej ludności, z wszelką szkodą kościołów i plebanów. Wówczas to wielu ludzi od biedy rozeszło się po świecie, wielu poszło do żywota wiecznego, reszta ludności płacze i biada nad swym losem i ledwo dysze” (Sromek 2001: 59). W sąsiedniej Pisarzowej ks. proboszcz notował: „Ludzie z głodu umierali po drogach, lasach i polach. Chwasty i trawy jedli, nie mając się czym żywić. [...] na ten czas bardzo ciężkie a nieznośne były saskie kontrybucje i egzekucje” (Górszczyk 1971: 71).

Kontekst ekonomiczny. Wprowadzenie pańszczyzny

Klaryski, nadając ziemię Klemensowi, były początkowo żywotnie zainteresowane ściąganiem osadników. Aby wynagrodzić zasadźcy czekające go trudy – czytamy w dokumencie lokacyjnym (Kuraś 1958) – przyznano mu dwa wolne, nieobłożone podatkiem łany, a także prawo do bartnictwa i połowu ryb oraz budowy karczmy, młyna i prowadzenia rzemiosł. Miała mu również przysługiwać szósta część czynszów płaconych przez osadników oraz trzecia część kar sądowych. Do jego obowiązków należało z kolei odmierzanie łanów pod przyszłe gospodarstwa, przewodniczenie ławie sądowej oraz

ściąganie czynszu na rzecz konwentu i beneficjum w pobliskich Ujanowicach, gdzie znajdowały się fara i siedziba parafii⁵.

Klaryski kierowały kluczem najpierw za pośrednictwem sołtysów, a następnie zarządców, rezydujących w dworze w Strzeszycach. W 1612 roku hodowano tam 47 krów, ponadto woły, trzodę chlewną i drób (Sromek 2000: 14). Inwentarz dworski z 1721 roku wspomina także o browarze, piekarni, gorzelni, młynie, młockarni, stajni, oborze i spichlerzu. Gospodarka była systematycznie intensyfikowana – zamiast powszechnej dwójpółówki stosowano bardziej wydajną trójpółówkę (Sromek 2000: 50–54).

Rosnąca ekonomiczna dominacja dworu wpłynęła bardzo poważnie na ograniczenie autonomii wsi. W wyniku rozwoju gospodarki folwarcznej dziedzice nie byli już zainteresowani dzierżawieniem nowych terenów, lecz zatrudnieniem taniej, najlepiej darmowej siły roboczej w istniejących już folwarkach. Od XVII wieku na obszarze klucza następował systematyczny wzrost obciążeń feudalnych. O ile w XV wieku nie przekraczały one jeszcze dziesięciny i uiszczano je przede wszystkim w formie czynszu pieniężnego, o tyle w kolejnych stuleciach robocizna i daniny w naturze zaczęły przeważać, by pod koniec XVII wieku stać się głównym źródłem dochodów dworskich (Bujak 1903: 17)⁶.

W inwentarzu dóbr konwentu starosądeckiego z 1698 roku bardzo dokładnie opisano obciążenia gospodarki wiejskiej (Bujak 1903: 11). Były one trojakiego rodzaju. Po pierwsze, nadal płacono czynsz z łana, przy czym plebanowi ujanowskiemu oddawano dodatkowo dziesięcinę (częściowo pieniężną, częściowo w owsie). Po drugie, dwór otrzymywał stale wzrastające daniny w naturze (kapłony, jaja, nici, żyto, owies). Po trzecie, chłopów zobowiązano do odrabiania pańszczyzny: od pięciu dni pracy bydłem (kmiecie) przez pięć do jednego dnia pracy samodzielnej (odpowiednio zagrodni-

⁵ Należy pamiętać, że nie można traktować dokumentów lokacyjnych jako opisu stosunków, ale jako normę, od której rzeczywistość mogła znacznie odbiegać (Waniewska 2006: 101, 111–114).

⁶ Dyskusję między polskimi historykami dotyczącą położenia chłopów rekonstruuje Sosnowska (2004: 276–281).

cy i chałupnicy). Z wyjątkiem sytuacji nadzwyczajnych komornicy w zasadzie byli zwolnieni z obciążeń pańszczyźnianych.

Już w kilka lat później nastąpiła dalsza intensyfikacja gospodarki konwentu i w związku z tym ponownie zwiększyło się zapotrzebowanie na darmową pracę. Chłopi musieli m.in. prząść nici na płótno, w miesiącach letnich i wiosennych orać parą wołów przez 12 dni oraz uiszczać kolejne czynsze. „Punkta” wydane w 1702 roku dodawały jeszcze jedną powinność – chowanie koni przez kmieci (Ulanowski 1921: 495). Chłopów zobowiązano również do szarwarków (reperacji dróg i pól) i dbania o rzekę, „aby dalej Łososina nie rwała i pola więcej nie zabierała” (Ulanowski 1921: 498–499).

Czas największego rozkwitu gospodarki folwarcznej stanowił więc jednocześnie czas kryzysu gospodarki chłopskiej. Chłop musiał bowiem poświęcić się pracy poza swoją ziemią. W końcowym okresie, o jakim mamy informacje, upowszechniła się także praktyka przymusowego osadzania chłopów na opuszczonych gospodarkach, co motywowano chęcią rekompensaty olbrzymich strat spowodowanych przemarszami wojsk (1700–1717). Tak jak chłop mógł zostać przymuszony do objęcia ziemi – ale bez przyznania mu prawa własności do niej – tak też można go było wypędzić z jego ojcowizny. Gdy pomimo kar chłop nie przykładał się do pracy, dwór, mający z tego powodu kłopoty finansowe, mógł pozbawić go ziemi, przekazując ją w ręce krewnego, który będzie potrafił lepiej wywiązać się z pańszczyźnianych obowiązków. „Nie mógł się zmienić stosunek ludności do ziemi na jej korzyść” – podsumowywał Franciszek Bujak. „Nie miała ona sił do zwiększania swego prawa do ziemi, przeciwnie, pozwoliła na ograniczenie swego prawa własności na ruchomościach. Zamiast utrwaląc swój stosunek do ziemi, emancypować się spod władzy właściciela, popadła ta ludność w coraz to większą osobistą zależność od niego” (Bujak 1903: 32; zob. Tokarz 1909: 200).

Kontekst kulturowy. Ideologia sarmackości

Szlachta wyznawała specyficzny typ polskiej ideologii narodowej, utożsamiając ojczyznę z całą Rzeczpospolitą (Opaliński 1995: 36–

–37)⁷. Nie traktowała chłopą jako członka wspólnoty politycznej, a sama z kolei postrzegała się jako spadkobierczynię starożytnych Sarmatów⁸. Andrzej Zajączkowski (1993: 49–58), odwołując się do współczesnej terminologii, pisze wręcz o rasizmie szlachty. Mit sarmackich korzeni został po raz pierwszy wyartykułowany przez Długosza, a następnie rozwinięty i ugruntowany przez historyków renesansu. W XVII wieku był już powszechny nie tylko w Polsce, lecz także za granicą (Waśko 2001: 9). Prymordializował on tożsamość szlachecką. Szlachta zawsze była sarmacka, a nawet więcej – to Bóg ją stworzył (Zajączkowski 1993: 51). Sarmatyzm pełnił również funkcję mobilizacyjną: integrował różnorodzące grupy – polską, litewską i ruską – a zarazem powierzał im misję obrony chrześcijaństwa i łaćńskości, co szczególnie mocno akcentowali Orzechowski, Kochowski i zwłaszcza Skarga. W tej perspektywie potomkowie Sarmatów jawili się jako naród wybrany, obdarzony specjalnym religijno-cywilizacyjnym posłannictwem (Koehler 2007: 264–268). Jednocześnie ideologia ta nabierała religijnego zabarwienia, głosiła bowiem, że Sarmatami byli nade wszystko katolicy, przeciwstawiani żydowskiemu i protestanckiemu mieszczańom oraz prawosławnym (czy katolickim) chłopom (Tazbir 1986: 320–326). Z czasem Sarmata stał się po prostu synonimem Polaka-katolika (Waśko 2001: 9; Zajączkowski 1993: 52). Sporną kwestią pozostaje pytanie, czy ta ekskluzywistyczna ideologia obejmowała całość szlachty i czy tylko ją, a także w jakim stopniu wpływała na postępowanie szlachty wobec grup plebejskich (zob. Augustyniak 1989).

⁷ W ważnej debacie między zwolennikami tezy, że szlachta stanowiła naród, a jej przeciwnikami zgadzam się z tymi pierwszymi (zob. Kłoskowska 1996: 64; Walicki 2000b: 225–270). Tę debatę bardzo dobrze podsumowuje Kizwalter (1999: 42–90), stając jednak po stronie tych, którzy twierdzą, że szlachta narodem nie była. Taka konkluzja bierze się z przyjęcia bardziej szczegółowej niż moja definicji narodu.

⁸ Zagadnienie polskiego sarmatyzmu doczekało się szeregu bardzo wnikliwych analiz (zob. np. Tazbir 1977). Z punktu widzenia nowoczesnej teorii narodu ich przeglądu dokonuje Kizwalter (1999: 63–74). Choć ideologia sarmacka została wszechstronnie opisana (np. Maciszewski 1986: 114–134, 247–266), to jej aspekt narodowy nie stał się jednak przedmiotem wielu prac (Walicki 2000b: 227–246; Świdzka 2001; Stasiak 2005: 25–42).

Wraz z powstawaniem tego wzoru krystalizowało się pojęcie narodu. Początkowo stosowano je bezrefleksyjnie i wieloznacznie – naród oznaczał po prostu bliżej niezdefiniowaną grupę. Sarmaci mogli zatem mówić bez przeszkód o narodach tak różnych, jak „naród dziewczek” czy „naród psów” (Maciejewski 1977: 26). W węższym rozumieniu odnoszono ten termin do sfery publicznej, przy czym dosyć powierzchownie można było wyróżnić sześć następujących jego znaczeń: (a) naród jako państwo („Nie masz narodu pod słońcem nad naszą Polskę”); (b) naród jako grupa etniczna („Zbiór trzech narodów: Wielkopolan, Małopolan i Litwinów”); (c) naród jako plemię („Społeczność narodu słowiańskiego”); (d) naród jako lud („Oprezysje, bicia, inkarcerancje wzruszają cały naród”); (e) naród jako rasa (Sarmaci); (f) naród jako naród polityczny („Ów naród, który przedtem był niezwyczężony / Teraz od małej garstki Moskwy, pogrążony”) (Maciejewski 1977: 21–30). Stopniowo jednak koncepcja narodu stabilizowała się. Na dalszy plan schodziły etniczne – i szerzej: niepolityczne – znaczenia, a dominować zaczęło utożsamianie narodu z państwem i szlachtą⁹. Taka ideologia stawiała poza nawiasem wspólnoty politycznej nieszlachtę, tj. wszystkie inne warstwy.

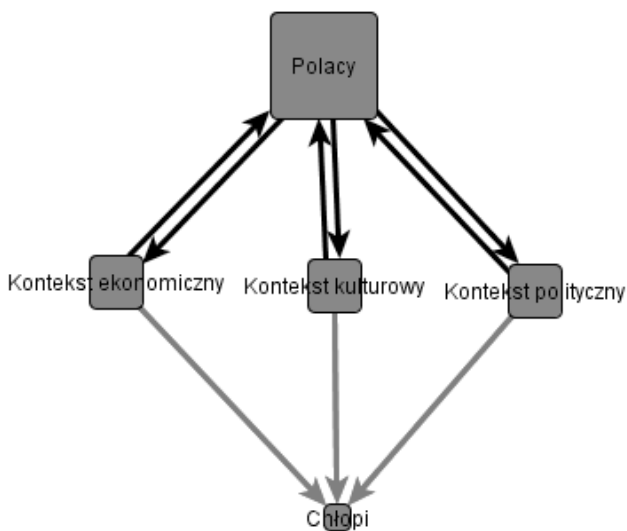
Choć szlachta nie zmierzała do narzucenia swojej ideologii innym grupom społecznym, to niewątpliwie w zasięgu jej wpływów pozostawało mieszczaństwo (Augustyniak 1989). Nie ingerowała również w ideologię chłopstwa, z wyjątkiem sfery religijnej (Kizwalter 1999: 65; Tazbir 1987: 35–40). Z drugiej jednak strony rzeczą niewyobrażalną było to, żeby chłopci artykułowali swoje poglądy w sferze publicznej, z której wszak ich wykluczono. Co więcej, sama myśl o tym, że członkowie tej warstwy mogliby zostać uszlachceni, wywoływała bardzo silny opór szlachty (Kizwalter 1999: 64). Chłopstwo mogło przyjmować ideologię wyższości szlachty, mogło ją na-

⁹ „W miarę integracji stanu szlacheckiego zanikały bowiem w ciągu XVII i XVIII wieku separatyzm regionalne, rosło poczucie wspólnoty – tego, że cała szlachta Rzeczypospolitej stanowi jeden naród”. Jednocześnie zaś język polski stawał się oficjalnym językiem polityki. Ów proces odzwierciedlała również ewolucja terminu „Polak”. Polakiem był ten, kto stanowił część narodu szlacheckiego, co oddawały określenia typu *gente Ruthenus, natione Polonus* (Maciejewski 1977: 32; zob. także Tazbir 1987).

wet negocjować, ale nie mogło głosić własnej ideologii poza własnym stanem.

Podsumowanie

Kontekst społeczny w Żmiącej sprawiał, że wraz ze zwiększaniem się możliwości działań polskiej szlachty zmniejszała się możliwość działania chłopów. Swoboda tych ostatnich była ograniczana, po pierwsze, przez kontekst polityczny: niedemokratyczny ustrój oraz brak sprzymierzeńców przy jednoczesnej sile państwa klarysek i słabości



Il. 3. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów przed 1770 rokiem

Rzeczypospolitej; po drugie, przez transfer zasobów ekonomicznych od chłopów do dworu; wreszcie, po trzecie, przez dominację ideologii sarmackości, która wykluczała chłopów ze wspólnoty wolnych i równych oraz nie sprzyjała przedstawianiu ich wizji świata na are-

nie publicznej. Co ważne, podczas gdy szlachta mogła bezpośrednio kształtować kontekst społeczny, chłopci w dużej mierze stanowili jego bierny przedmiot. Krótko mówiąc, przed rozbiorami podmiotowość szlachty zwiększała się, a podmiotowość chłopów – zmniejszała. Szlachta była więc podmiotem dziejów, a chłopstwo – przedmiotem. Ten proces można przedstawić za pomocą schematycznej mapy relacji (il. 3).

Relacje społeczne

Mimo bezbronności wobec zewnętrznych agresorów władza państwa klasztornego nad poddanymi zwiększała się, zwłaszcza po wprowadzeniu pańszczyzny zaczęło ono kontrolować większość sfer życia chłopów.

Między Rzeczpospolitą a wsią nie istniały jakiegokolwiek związki – dwór nie płacił żadnych podatków oprócz symbolicznego pogłównego (zob. Sromek 2001: 54). Jako że centrum władzy zanikło, chłopci nie mogli się do tego centrum odwoływać, a tym samym ich tożsamość nie mogła zostać upolityczniona. W konsekwencji ich życie społeczne uległo spłaszczeniu i ograniczało się do relacji z klaryskami, a w istocie – do relacji z zarządcą dóbr klasztornych i parafią.

Chłop i dwór

Wraz z rozwojem systemu feudalnego pozycja chłopca stawała się coraz bardziej marginalna. Mimo że w pierwszym okresie formalnie podlegał on zwierzchnictwu feudała, miał pełnię praw do ziemi, którą dziedziczyli jego potomkowie (Wójcik 1999: 40). Pan nie mógł usunąć chłopca samowolnie, ponieważ chroniło go tzw. prawo wykupne, gwarantujące mu rekompensatę pieniężną (Waniewska 2006: 74, 146–147). W związku z tym gromada cieszyła się pewną autonomią, choć już wtedy jej samorządowi narzucano poważne ograniczenia¹⁰. Przede wszystkim sołtys był nie tylko reprezentantem wsi,

¹⁰ Dzieje ustroju i sądownictwa wsi w dawnej Polsce należą ciągle do najbardziej zaniedbanych dziedzin nauki. Dotyczy to również Sądeczyny (Płaza 2001: 17).

ale także urzędnikiem ksieni, wobec czego dbał zarówno o jej, jak i swoje interesy – często kosztem wspólnoty. Z własnej inicjatywy dążył bowiem do rozwoju gospodarki folwarcznej i ochrony monopolu młyna i karczmy. Na rękę było mu ponadto skazywanie mieszkańców wsi, skoro uzyskiwał $\frac{1}{3}$ wysokości kar sądowych (Waniewska 2006: 94–95, 149–150).

Od XIV wieku rola urzędnika wiejskiego zaczynała słabnąć. Na mocy postanowień statutu warckiego (1423 rok) „krmąbrny sołtys” mógł zostać usunięty przez pana feudalnego, co otworzyło drogę do przejmowania jego ziemi. Przez wieki XIV i XV trwała akcja sprzedaży sołectw, której przypiecztowaniem była uchwała sejmowa z 1563 roku, znosząca urząd sołtysa. Odtąd sołectwa miały być przymusowo wykupywane bez podawania przyczyny (Waniewska 2006: 117, 143, 147, 151, 152). W dobrach kościelnych ten proces nie przebiegał tak szybko jak w dobrach prywatnych¹¹. Klaryski z reguły albo zamieniały sołtysostwo dziedziczne na dożywotnie za uzgodnioną opłatę, albo najmowały innego dzierżawcę na okres od roku do trzech lat (Sromek 2000: 15). W przypadku Żmiącej sołtys, *nobilis* Szymon Żmiącki, pojawiał się w aktach jeszcze pod koniec XVI wieku (Bujak 1903: 21), z pierwszej połowy XVII stulecia zachowały się również wzmianki o Annie Żmiąckiej (Stach 1942) oraz Jakubie Żmiąckim (Kuraś 1958). Najprawdopodobniej jednak już w połowie XVII wieku Żmiąccy wyprowadzili się ze wsi po wygaśnięciu dzierżawy lub sprzedaży sołectwa. Ich prerogatywy przejęły klaryski, które na miejsce urzędu sołtysa ustanowiły urząd wójta, wybranego przez wieś (Waniewska 2006: 153; zob. Płaza 2001: 23), a swą władzę przekazały *de facto* w ręce zarządcy – po wydzierżawieniu przez nie klucza zamieszkał on w strzeszyckim folwarku, zwanym dworem (zob. Sromek 1999: 112; 2000: 14). Co prawda, ksieni wciąż przeprowadzała od czasu do czasu inspekcję terenów klasztornych w celu „porządzenia majątności i słuchania rachunków”, lecz w isto-

Wyjątek na tym tle stanowią prace Płazy (1968, 2001). Zob. także klasyczne pozycje: Koneczny (1999) i Grabski (1987: 94–119, 195–234) oraz wydaną ostatnio obszerną monografię instytucji sołtysa w dawnej Polsce: Waniewska (2006).

¹¹ Zob. też dane dla dwóch innych limanowskich wsi: Poręby Wielkiej (Rychlikowa 1957b: 599) i Niedźwiady (Dobrowolski 1931 [1914]).

cie we wszystkim polegała na dzierżawcy i zarządcy dóbr (Sromek 2000: 39).

W polskiej historiografii nie ma zgody co do tego, czy zastąpienie sołtysów wójtami było ograniczeniem (Oswald Balzer, Władysław Grabski), czy też umocnieniem samorządu wsi (Jan Rutkowski, Jan Lubomirski) (Waniewska 2006: 155). Z jednej strony, wieś zyskiwała pewien wpływ na to, kto ją reprezentuje przed panem, ale z drugiej – pozycja jej przedstawiciela została znacznie osłabiona. Po przejściu sołectwa w ręce feudała zanikała bowiem instytucja pośrednicząca między nim a włościanami, zdobywał on więc dużą władzę nad wsią. Elity lokalne stawały się bardziej homogeniczne, a chłopci traciли możliwość ewentualnego wygrywania sołtysa przeciw klaryskom – i odwrotnie. Wójt zaś musiał godzić sprzeczne wymagania wspólnoty i władzy zwierzchniej. Było to widoczne już w samym trybie powoływania go: otóż gromada wybierała trzech kandydatów, spośród których zarządca majątku mianował wójta¹². Co więcej, wójt stawał się częścią feudalnego systemu nadzoru wsi (Rostworowski 1957: 385; Płaza 2001: 27). Do jego obowiązków należało pilnowanie moralności prywatnej i publicznej, zbieranie podatków i prowadzenie przewodów sądowych pierwszej instancji, tj. zwoływanie sądu wójtowskiego z udziałem ławy sędziowskiej (ławnicy, przysiężnicy) i rozstrzyganie drobnych sporów między mieszkańcami, np. kłótni o miedzę i spraw o pobicie. Jeśli zaś nie wywiązywał się sumiennie ze swoich zadań, podlegał karom, z pozbawieniem stanowiska włącznie (Ulanowski 1921: 495–500, 520). Jego władza zależała od konwentu, który zobowiązywał gromadę do posłuszeństwa i okazywania mu szacunku. Polecenia wójta miały być wykonywane niezwłocznie i osobiście, bez pośrednictwa „bab” (Ulanowski 1921: 495, 499). Czym charakteryzowały się relacje między wsią a plebanią i dworem? W społeczeństwie feudalnym stosunki społeczne były stosunkami nierówności. W związku z tym, z jednej strony, wieś mo-

¹² Był to jeden z trzech trybów powołania wójta praktykowanych w Galicji. Możliwe było także, by wójta wybierała gromada, a następnie zatwierdzał pan, mógł on też być mianowany przez pana. Choć formalnie nie istniały żadne ograniczenia, wójtami zostawali najczęściej najbogatsi. Ich kadencja trwała od roku do trzech lat (Rostworowski 1957: 372, 379, 381; Rafacz 1922: 232–233).

gła stosować wobec nich różnorakie ŚRODKI OPORU, a z drugiej – adaptować się do warunków kształtowanych przez plebanię i dwór, czerpiąc z tego własne korzyści, np. przez więzi KLIENTALNE (Tilly 2005: 156; Mączak 2003).

W kluczu strzeszyckim chłopi korzystali z dwóch form artykułowania swych roszczeń: z drogi sądowej i z codziennych, niepolitycznych form oporu.

Prawodawstwo w państwie klarysek nie odbiegało znacznie od tego obowiązującego na innych obszarach Małopolski. Szczególną uwagę zwracano tu jednak na sprawy obyczajowe, a zwłaszcza cudzołóstwo, za które bardzo surowo karano (zob. Wiślicz 2001: 135–138). W kolejnych „Punktach” ksieni przestrzegala swych poddanych przed wykroczeniami przeciw przykazaniom boskim i kościelnym oraz przypominała o obowiązku święcenia świąt, chodzenia do kościoła, spowiadania się, a także o powinności okazywania posłuchu władzy i przełożonym czy o zakazie pędzenia alkoholu (Ulanowski 1921).

Już po zniesieniu sołectwa zarządca wyznaczał za zgodą ksieni „prawdziwy dzień prawa”, czyli tzw. sąd rugowy (zob. Rafacz 1922: 339–342). Był on podobny do olbrzymiego wiecu, w którym „pod surowym karaniem” uczestniczyli wszyscy właściciele gospodarstw ze wsi klucza. Dokonywała się wtedy swoista spowiedź powszechna, bynajmniej nie dobrowolna, a odpuszczenie grzechów poprzedzała nierzadko odpowiednia kara. Sądowi przewodzili urzędnicy powoływani przez klasztor oraz przedstawiciele wsi: wójtowie i ławnicy. Obok nich występowali oskarżyciele oraz – niekiedy – adwokaci (Ulanowski 1921). Funkcję oskarżyciela pełnił tzw. rugownik, wybierany w każdej gromadzie przez zarządcę spośród ludzi uczciwych i roztropnych. Na sądzie rugowym pod przysięgą przedstawiał sprawozdanie dotyczące „stanu życia i moralności mieszkańców”, dokonywał „rzetelnej oceny życia i obyczajów mieszkańców poszczególnych wsi” oraz wyjawiał „wszelkie sprawy złe i dobre” (Ulanowski 1921: 509, 517).

Na ile jesteśmy w stanie wnioskować z dokumentów sądowych, wydaje się, że konwent skutecznie bronił mieszkańców wsi przed wykroczeniami poddanych i arbitralnością władzy. Prawo zakazywało

lichwy (Ulanowski 1921: 499) i gwarantowało nienaruszalność własności (Ulanowski 1921: 495). Od decyzji wójta zawsze można było odwoływać się do sądu rugowego, który w celu zbadania sprawy albo wyznaczał komisję złożoną z kilku wójtów, albo sam wydawał wyrok. Sąd chronił też przed nieuczciwymi transakcjami. Gdy przysiężny Bartłomiej Wąs ze Żmiącej nie chciał wypłacić swoim służącym przysługującego im wynagrodzenia, najpierw został do tego zmuszony, a następnie ukarany grzywną (Ulanowski 1921: 532). Podobny los spotkał Józefa Wąsa ze Żmiącej, który wzbraniał się przed zapłatą należności za wykonaną pracę (Ulanowski 1921: 505).

Klaryski mogły uchodzić nawet za prawdziwe protektorki wsi. W konfliktach sądowych ich autorytet stanowił dla chłopów gwarancję sprawiedliwości, zwłaszcza że domagały się od dzierżawców, by nie bronili dostępu do apelacji. Gdy jeden z administratorów ich dóbr nie chciał oddać aktu własności ziemi, należącego do Stanisława i Anny Gościów, sąd rugowy uznał ich prawa. Od decyzji sądu rugowego można było zaś odwoływać się do samej ksieni, jak np. w skomplikowanych sprawach spadkowych, sporach z plebanią i dworem (Ulanowski 1921: 528). W wyjątkowych sytuacjach zwracano się bezpośrednio do przełożonej zakonu. Odnotowano również przykład rekursu do biskupa krakowskiego – było to możliwe w przypadku zatargów poddanych z klasztorem (Kołodziej 2004: 56).

Prawo nie ingerowało w reprezentację wsi. Tylko jeden raz usunięto wójta z urzędu, ale stało się to dopiero wtedy, gdy wyszło na jaw, że ukradł on mienie dworskie (Ulanowski 1921: 500). Z kolei innego odwołanego wójta, notorycznego pijaka, który dopuszczał się samowoli wobec poddanych, sąd rugowy przywrócił na stanowisko „na usilną prośbę całej gromady i wójtów” (Ulanowski 1921: 512).

Mimo czasem surowo brzmiących przepisów wyroki sądowe były zazwyczaj znacznie łagodniejsze, np. wójta-szabrownika według prawa magdeburgskiego czekała szubienica, tymczasem otrzymał on jedynie 50 plag (Ulanowski 1921: 500). Większość kar przewidywanych przez prawo pozostawała na papierze, sąd zaś najczęściej zajmował się sprawami obyczajowymi (cudzołóstwo, obmowa, kłótnie, bitki, „kontrowersje, nienawiść i przekleństwa”; Ulanowski 1921: 510) oraz sporami spadkowymi i finansowymi poddanych. Notuje-

my tylko jeden przypadek procesu o niesubordynację wobec władzy zwierzchniej – ukarano wówczas gospodarza, który porwał się z obuchem na poborcę podatkowego (Ulanowski 1921: 518). Żmianca w porównaniu z innymi wsiami prezentowała się na tyle dobrze, że rugownik mógł „chwalić [ją] z dobrego i cnotliwego sprawowania” (Ulanowski 1921: 497).

Wydaje się, że system prawny klarysek był dość skuteczny, w związku z tym można mówić o zjawisku usądowienia konfliktu społecznego w kluczu strzeszyckim. Mogąc domagać się spełnienia swych żądań na poziomie procedur prawnych, chłopci nie sięgali po zbiorowe, bardziej radykalne formy oporu (zob. Luebke 1997; Rozdolski 1962, t. 1: 9–22).

Sądy nie rozwiązywały oczywiście wszystkich problemów poddanych. W takich sytuacjach popularny stawał się także bierny opór, czyli użycie charakterystycznych dla warstw zdominowanych „broni słabych” (*weapons of the weak*; Scott 1987). W Stańkowej, jednej ze wsi klucza, chłopci niszczyli należące do dzierżawcy zboże i płoty (Ulanowski 1921: 533). Powszechne były też kradzieże mienia konwenckiego, czego dopuścił się, jak widzieliśmy, nawet wójt. Ten proceder musiał przybierać duże rozmiary, skoro klaryski uznały za stosowne kolejny raz uświadomić poddanym, czyją własnością są lasy: „Chrusty i lasy bardzo opustoszałe tymi czasami, a nie tyle na potrzebę, ale i na sprzedaż wywożone, tedy tego gromada przestrzegać surowo ma” (Ulanowski 1921: 498).

Mimo kar chłopci coraz bardziej zaniedbywali własne gospodarstwa. W konsekwencji ksieni sądeckie musiały przypominać o obowiązku troski o „budynki, uprawę roli i lasy”: „Względem budynków i zasiewków zaniedbują i nie osiewają drudzy tak na zimę, jako i na jarz, powinien jeden drugiego przestrzegać i takowych do pana swego lub do urzędnika swego odnosić, a osobliwie wójtowie i co bliżej siebie mieszkają” (Ulanowski 1921: 498).

Wreszcie, chłopci zaczęli uciekać od problemów otaczającego ich świata w alkohol. Już na początku XVII wieku żmianccy powidlarze odkryli, że w kotłach można warzyć nie tylko śliwki, ale także piwo i gorzałkę, czym narażali klasztor na dotkliwe straty, naruszając jego monopol propinacyjny. Akta sądowe są pełne przypadków wykro-

czeń popełnianych w stanie „podpiłości”, który traktowano jednak jako okoliczność łagodzącą. Ksieni podkreślała w „Punktach”: „Aby żaden z poddanych nie ważył się nikędy piwa robić, gorzałki palić ani w naczynia brać na wesela, chrzciny, pogrzeby lub kiermasze” (Ulanowski 1921: 508).

Czy na podstawie przytoczonych faktów możemy określić, jaka była pozycja chłopów w Żmiącej?

Pisząc o wsi przedrobiorowej, dawniejsi historycy, tacy jak Tadeusz Korzon, za publicystami oświeceniowymi malowali czarny obraz doli chłopca. Wbrew ich opiniom, pod koniec XIX wieku Stanisław Ulanowski zaczął dowodzić, że na wsi panowały w rzeczywistości „stosunki normalne”, niepozbawione elementów harmonii, a nawet symbiozy. Jan Rutkowski, opierając się na badaniach wsi królewskich i kościelnych w rejonach podgórskich, podkreślał istotną rolę samorządu wiejskiego (Bobińska 1957)¹³.

Zarówno optymiści, jak i pesymiści przytaczali na poparcie swych tez bardzo silne argumenty. Błąd polegał na tym, że każda strona uważała, że prawda jest unikalna i jedyna: dola chłopca była albo dobra, albo zła.

Z powyższych rozważań jasno wynika, że należy mówić zarówno o pozytywnych, jak i negatywnych aspektach położenia chłopca. Z jednej strony, klaryski chroniły swoich poddanych przed arbitralnością władzy, a wieś miała pewną autonomię, ale z drugiej – samodzielność mieszkańców ciągle uszczuplano, a wieś ulegała dezintegracji, z czasem dola chłopca pogarszała się i trudniej było mu dochodzić własnych praw.

Mamy zatem do czynienia ze współpracą, ale również z konfliktem wyrażanym za pomocą kanałów sądowych i codziennych form oporu. Ponieważ chłopci nie formułowali otwarcie swych roszczeń wobec władzy, lecz ograniczali się do stworzonych im możliwości działania lub ewentualnie do okazywania swego niezadowolenia nie wprost, następowało odpolitycznienie tożsamości chłopskiej.

¹³ Syntetyczny przegląd stanowisk zob. Rostworowski 1957.

Chłop i Kościół

Wydaje się, że religijność poddanych była głównym, jeśli nie jedynym, obszarem zainteresowania szlachty kulturą chłopską (Kizwalter 1999: 65). Ponieważ nie dysponujemy bogatą bazą źródłową, trudniej jest opisać, jak kształtowały się związki chłopstwa z Kościołem. Z tego powodu musimy oprzeć się na pośrednich świadectwach.

W XVI wieku Sądectwo stała się terenem bardzo dużej aktywności grup protestanckich, przede wszystkim braci polskich. Ten ruch ograniczał się jednak do szlachty, ponieważ wbrew swym panom chłopcy nie zmieniali wyznania. Ostatecznie z konfrontacji z reformacją polski katolicyzm wyszedł wzmocniony i podbudowany dodatkowo uchwałami Soboru Trydenckiego (Wiślicz 2001: 20–38), w samym kluczu strzeszyckim zaś nie stracił nic ze swego stanu posiadania. Klaryski nie dopuszczały bowiem do osiedlania się tam ludności z innych państw, a w szczególności Żydów (mających przywileje w pobliskim Nowym Sączu) oraz heretyków. Dbały również o to, „aby w całym poddaństwie Bojaźń Boża kwitnęła, żeby wszyscy, po chrześcijańsku żyjąc, przykazania Boskie pełnili” (Ulanowski 1921: 498). Najwyższym celem poddanych miało być nie pomnożenie majątku – chociaż i to było bardzo istotne – lecz zbawienie duszy.

Żmija została założona w imię Boga i temu imieniu miała służyć. Wydaje się jednak, że klaryski wykazywały się daleko posuniętą elastycznością. Owszem, na podległych klasztorowi terenach praktykowano zwyczaj odpowiedzialności zbiorowej, zresztą dość powszechny w całej Małopolsce (Wiślicz 2001: 56), a w przypadkach szczególnej zatwardziałości w grzechu cała wieś na czele z wójtami i rugownikami ponosiła karę za jedną „parszywą owcę” (zob. Ulanowski 1921: 513–514)¹⁴, niemniej takie sytuacje zdarzały się sporadycznie. Jak zauważał Józef Rafacz (1922: 186–202), choć teoretycznie poddani kontrolowali się wzajemnie, to jeśli tylko gromada zachowywała solidarność, uzyskiwała znaczną przewagę. Podobnie rzecz się miała z „Punktami”, w których za każdym razem wymienia-

¹⁴ Czasami wyznaczano nawet osoby, które miały czuwać nad tym, by skazani sumiennie wykonywali swą pokutę (zob. Ulanowski 1921: 513–514).

no obowiązek uczestnictwa we mszy i przystępowania do spowiedzi, i to „pod karaniem wielkim” (zob. Ulanowski 1921: 495). Te sformułowania należy jednak traktować jako pewnego rodzaju manifesty, albowiem w księdze sądowej ani razu nie odnotowano kary za tego rodzaju uchybienie. Skądinąd jest pewne, że poddani, zwłaszcza z dalszych wiosek, nie uczęszczali do kościoła w każdą niedzielę. Ze względu na znaczne odległości nie czynili tego nawet w XX wieku.

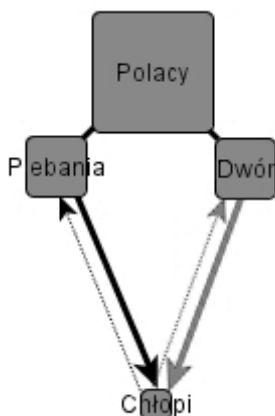
Można przypuszczać, że stosunek żmiącan do Kościoła był pozytywny. Kościół (klaryski) nie tylko chronił chłopów przed arbitralnością władzy, lecz także dawał im religijne oparcie. Choć do końca trwania Rzeczypospolitej narzekano na niski poziom posługi księży i wypływającą z tego bezbożność oraz brak poszanowania dominiów i władzy (Zgórnjak 1957: 451), to należy stwierdzić, że już w okresie posttrydenckim zasady chrześcijańskie nie były odczuwane przez wspólnoty wiejskie jako coś zewnętrznego – przyjmowano je jako swoje (Wiślicz 2001: 72–75, 124–126).

Podsumowanie

Stosunki panujące w kluczu strzeszyckim możemy przedstawić następująco. Chłop za pośrednictwem plebanii podlegał silnym wpływom Kościoła. Sam zaś nie oddziaływał nań w porównywalny sposób. Podobnie rzecz się miała z kontaktami z dworem. Różnica polegała jednak na tym, że o ile stosunki z Kościołem były raczej pozytywne, o tyle stosunki z dworem – raczej negatywne (il. 4).

Jaki wpływ miały te relacje na przyswajanie ideologii przez chłopca? Kontakty z Kościołem – klaryskami i parafią w Ujanowicach – prowadziły do powstania tożsamości religijnej, chrześcijańskiej, katolickiej. Poddani dóbr duchownych często mieli poczucie wyższości w stosunku do poddanych szlacheckich (Bartkowski 2003: 124). Stosunki z dworem powodowały z kolei wykształcenie silnej tożsamości chłopskiej, stanowiącej jednocześnie tożsamość klasową (udział w rynku, a raczej – jego brak), tożsamość warstwową (posiadanie, a raczej – nieposiadanie prestiżu społecznego) i tożsamość polityczną (wykluczenie z procesu politycznego). Tożsamość chłopską oficjalnie definiowało obowiązujące prawo, dopuszczające

możliwość stosowania środków przymusu. Poza wyjątkowymi przypadkami (awans przez stan duchowny) nie można było jej w żaden sposób zmienić. Stawała się ona coraz bardziej sztywna, granice między nią a innymi tożsamościami – coraz mniej przepuszczalne. Co istotne, musiała być aktywizowana na co dzień, określała coraz więcej wymiarów życia (uprawa własnej roli, pańszczyzna, sądy), wiązała się z nakładaniem ciągle nowych obowiązków, a także decydowała o karach, w tym tych bardzo dotkliwych w postaci plag lub nakazu opuszczenia państwa itp.



II. 4. Relacje społeczne przed 1770 rokiem

Chłop zmięcki u schyłku pierwszego okresu istnienia wsi był chłopem właśnie i katolikiem. Czy możemy mówić już w tym czasie o tożsamości narodowej? W literaturze przedmiotu niekiedy podkreśla się, że chłopci jeszcze przed rozbiorami mogli uświadomić sobie swą przynależność do narodu, o czym miał świadczyć ich monarchizm oraz przywiązanie do króla i państwa (zob. np. Zientara 1985: 152–162, 351–352), ksenofobia i udział w walkach z najeźdźcami o suwerenność Rzeczypospolitej (Nagielski 2010) czy też spek-

takularne przykłady opuszczania swojego stanu i kariery w stanie szlacheckim (Wagner 2010). Były to jednak pojedyncze przypadki, trzeba więc traktować je bardzo ostrożnie. Ideologia monarchiczna czy państwowa, ksenofobia, a nawet walka w imię króla i państwa wcale nie muszą być równoznaczne z ideologią narodową (Chlebrowczyk 1983: 98; Kizwalter 1999: 41, 76; zob. rozdz. 4: „Imperializacja”). Jeśli ktoś awansował społecznie, owszem, przyjmował polską ideologię narodową, ale opuszczał grupę, do której wcześniej należał. Świadczy o tym fakt, że z reguły przy tej okazji zmieniał nazwisko na brzmiące po szlachecku (Wagner 2010) – nie można było bowiem pogodzić tożsamości narodowej z tożsamością chłopską. Co więcej, szlachta kwestionowała przynależność „plebejów” do narodu (Zientara 1985: 332), nawet tych ze szlacheckim tytułem, jeśli posługiwali się plebejskim dialektem (Kizwalter 1999: 70). W swojej monografii Piotr Stach przypuszcza, że w Żmiącej przed rozbioremi zdarzył się jeden przypadek takiej spektakularnej kariery. Otóż chłop Józef Filipek miał zostać wyświęcony na księdza i przyjąć nazwisko Filipowicz. Rozumowanie autora jest jednak spekulatywne i nieoparte źródłowo. Stach przyznaje zresztą, że pierwszym księdzem i Polakiem, o którym na pewno wiemy, że pochodził ze Żmiącej, był Jan Chełmecki (Sromek 1999: 93, 114).

W przestrzeni publicznej ideały narodowe natrafiały na podatny grunt, ale ograniczały się do szlachty i mieszczaństwa (Augustyniak 1989). Sarmacki dyskurs narodowy, obiektywizowany w druku i pomnikach, z założenia nie był skierowany do chłopów. Wydaje się też, że świat chłopów i świat szlachty różniły się tak bardzo, że chłop nie zdawał sobie sprawy, jak wielką wagę miała ideologia narodowa dla warstw wyższych. Choć w przypadku Żmiącej brak źródeł nie pozwala wypowiadać się na ten temat autorytatywnie, to możemy wysunąć taką hipotezę, gdyż w aktach sądowych nigdy nie padają słowa „Polak” i „naród” (Ulanowski 1921). Wzmianki dotyczące szlachty ograniczają się zaś do wskazania piastowanych funkcji, ewentualnie zawierają odpowiednie określenia typu „pan”, „przewielebny” itp. Należy zatem przypuszczać, że w spotkaniach szlachty czy księży z chłopami nie pojawiały się kategorie narodowe. Jedyny wyjątek stanowiły opisy walczących stron w wojnach przetracających się

przez region, którym nadawano narodowy wymiar. Bynajmniej jednak wojska polskie nie zapisywały się w tych walkach złotymi zgłoskami. Przeciwnie. W 1712 roku – notował tutejszy pleban, ks. Wojciech Reszkiewicz – „w dobrach konwenckich parafii ujanowskiej byli POLSCY [wyróżn. – M. Ł.] żołnierze, którzy pobierali od ludności wielkie kontrybucje” (cyt. za: Sromek 2001: 59). Jeśli więc nawet do chłopów docierał dyskurs narodowy, to nie był on internalizowany, należy się raczej spodziewać, że interpretowali oni polskość jako coś obcego i wrogiego.

Przemiany ideologii narodowych

W ówczesnym kontekście społecznym na wsi nie mógł rozwinąć się oddolny typ nacjonalizmu. W wyniku dominacji dworu i wojen niszczących klucz strzeszycki chłopci nie byli w stanie stworzyć żadnego ruchu, który zakwestionowałby feudalne podziały i wykorzystał hasła narodowe do własnych celów. Ich życie ograniczało się do parafii oraz dworu – nie zajmowali się sprawami państwa. Chłopci nie mogli upolitycznić swoich tożsamości, ponieważ znajdowali się poza polityką. Tożsamość chłopska z definicji stanowiła tożsamość niepolityczną, a religia nie tyle aktywizowała poddanych politycznie, ile ich demobilizowała. Obowiązek podporządkowania się panu i klerowi wynikał bowiem z sankcji boskiej (Wiślicz 2001: 78–80).

Z drugiej strony, szlachta nie była zainteresowana propagowaniem ideologii, która w obręb narodu włączałaby chłopów, nie zależało jej na ich mobilizacji i na przekraczaniu podziałów stanowych. Odgórny typ nacjonalizmu również nie miał więc szans rozwoju. Na zmianę tego stanu rzeczy zaczęła wpływać dopiero konfederacja barska, pierwszy masowy ruch występujący w imieniu narodu¹⁵.

¹⁵ Podstawowym dziełem przedstawiającym historię konfederacji barskiej pozostaje wciąż praca Konopczyńskiego (1991). Podczas gdy dla tego badacza konfederacja była „kuźnią naszego nowoczesnego patriotyzmu”, historiografia lewicowa, w tym późniejsza historiografia komunistyczna, odmawiała konfederacji barskiej nie tylko miana powstania narodowego, ale nawet narodowego charakteru, zwracając uwagę na jej klasowość oraz na to, że część jej przywódców

Ideologia barska

Przyczyną zawiązania konfederacji była imperialna polityka mocarstw ościennych, które próbowały ubezwłasnowolnić władzę wykonawczą i ustawodawczą Rzeczypospolitej i narzucić równouprawienie innowierców. Inicjatorzy ruchu chcieli przede wszystkim przeciwstawić się polityce króla Stanisława Poniatowskiego, prymasa oraz magnatów, prowadzącej do uczynienia z Rzeczypospolitej protektoratu Rosji. W konsekwencji upolitycznili tożsamość szlachecką i religijną. Jako że został zagrożony monopol szlachty oraz katolików, swoje roszczenia formułowali w imieniu narodu szlacheckiego i katolicyzmu¹⁶.

Konfederaci jako pierwsi w dziejach polskiej myśli politycznej nie tylko rygorystycznie posługiwali się pojęciem narodu, lecz także skonstruowali rozbudowaną ideologię narodową (Maciejewski 1977: 34). Miała ona charakter normatywny, UTOPIJNY i programowy. W ich publicystyce z lat 1767–1775, przede wszystkim zaś w twórczości Michała Wielhorskiego¹⁷, naród został zdecydowanie odróżniony od państwa, a formuła naród-szlachta zaczęła obowiązywać niemal bez wyjątków (połączenie)¹⁸. Wielhorski twierdził, że

zasiliła Targowicę. Łepkowski (1967) był jednym z tych, którzy próbowali zmodyfikować tę bezwzględną opinię, kierując się m.in. faktem, że do tego wydarzenia odwoływało się wiele osobistości Wielkiej Emigracji. Warunkowo zaliczał on konfederację do okresu insurekcyjnego, a nawet określał ją jako „najdłuższy, uparty, partyzancki epos” (s. 291), który trwał niemal półtora roku dłużej od najdłuższego powstania – styczniowego. Dziś w nowoczesnej historiografii nie kwestionuje się narodowego charakteru konfederacji (Walicki 2000a: 24–27).

¹⁶ Dla rekonstrukcji ideologii barzan najważniejsze są prace Michalskiego (1995) oraz Grześkowiak-Krwawicz (2006). Wyczerpująco barską ideologię narodową, z jej podstawowymi konfliktami, opisuje Stasiak (2005). Z kolei dzięki Maciejewskiemu (2005–2009) dysponujemy niezastąpionym źródłem do poznania mentalności konfederatów: czterema tomami *Literatury konfederacji barskiej (Dramaty, Dialogi, Wiersze, Silva rerum)*.

¹⁷ Poglądy Wielhorskiego omawia Michalski (1995: 101–123, 151–173), na ich wolnościowym aspekcie skupia się Grześkowiak-Krwawicz (2006), a na narodowym – Walicki (2000a: 27–39, w tym ciekawe rozważania na temat myśli Adama Wawrzyńca Rzewuskiego) i Kizwalter (1999: 94–95).

¹⁸ Należy podkreślić, że w łonie konfederacji istniały dwa silne nurty: reformatorski, republikański, który doceniał wagę państwa, oraz tradycyjny, który skupiał

„jedynie w szlachcie utrzymuje się polski charakter narodowy. Niższe warstwy są zbyt ujarzmione, aby go posiadać” (Michalski 1995: 112). W obrębie narodu wszyscy byli równi. Nie król, nie magnaci, ale naród-szlachta miał być najwyższym suwerenem państwa. Pojawiały się postulaty, by wyeliminować z narodu szlacheckiego jego najbardziej poślednią warstwę, tj. gołotę, związaną z magnatami ściślymi nićmi klientelizmu (odłączenie). Naród tworzyłaby wówczas tylko szlachta walcząca przeciwko obcym najeźdźcom i tym, którzy próbowaliby Polskę ubezwłasnowolnić (Konopczyński 1966: 291; Walicki 2000a: 27–32).

W ideologii konfederatów niewątpliwie możemy odnaleźć elementy prymordializmu, a więc nacisk na dawność, jedność i moralność, a także na wywodzący się z sarmatyzmu związek tożsamości narodowej z religią (wzmocnienie), barzanie wierzyli bowiem, że źródłem patriotyzmu jest Boża Opatrzność (Stasiak 2005: 157). W ideologii republikanów istota narodu zasadzała się na religii katolickiej. Inwokacja aktu założycielskiego konfederacji głosiła: „My, prawowierni chrześcijanie katolicy rzymscy, naród polski, wierny Bogu i Kościołowi, wolnym królom i kochanej ojczyźnie”. Pierwszym zaś artykuł dokumentu stanowił: „Wiary św. katolickiej rzymskiej własnem życiem i krwią obligowany każdy bronić”. Hasłem ruchu stało się zawołanie „Jezus Marya” (Konopczyński 1991, t. 1: 39). Nie bez przyczyny w szeregach konfederatów znalazło się wielu księży (zob. Dylągowa 1993: 151), m.in. biskup krakowski Kajetan Sołtyk i pleban limanowski Szczepan Długoszowski, który został ich kapłanem – kronika kościoła w Limanowej nazywa go bowiem *capellanus piae memoriae Reipublicae Poloniae* (Bujak 1902: 23).

Co dla nas najważniejsze, „rycerze Maryi” jako pierwsi rozwijali bardziej demokratyczną ideologię narodową (rozszerzenie). Choć wątki demokratyczne można odnaleźć już u króla Jana Kazimierza (śluby jasnogórskie), Stanisława Leszczyńskiego (traktat *Głos*

się na swobodach szlacheckich (Stasiak 2005). Ponadto ideologia konfederatów z czasem ulegała transformacji, coraz silniejsze stawały się w niej akcenty narodowe i niepodległościowe, a nawet ekumeniczne, na dalszy plan schodziły zaś hasła staropolskich swobód i utrzymania władzy hetmańskiej (zob. Konopczyński 1928: 182–208).

wolny wolność ubezpieczający) i Piotra Skargi (zob. Janik 1936: 5–11), to dopiero konfederaci stworzyli bardziej rozbudowany system myślowy. (Później podobne odniesienia pojawiają się w polskiej myśli oświeceniowej u Jezierskiego czy Staszica; Kizwalter 1999: 104–105). Sam Wielhorski sugerował, że przywileje szlacheckie są jedynie warunkowe i powinny przynależeć szlachcie tak długo, jak wywiązuje się ona z obowiązku obrony ojczyzny. Twierdził, że „wyłączenie państwa od uczestnictwa Rządu jest oczywistym wolności pierwiastkowej uwłóceniem” (Walicki 2000a: 29). „Religia, rozum, interes powszechny i prywatny powinny skłaniać Rzeczpospolitą do zniesienia poddaństwa chłopów” (Michalski 1995: 114). Popierał głosy wzywające do polepszenia sytuacji warstw najniższych, postulował nawet powołanie sądu, składającego się z przedstawicieli chłopów i rozstrzygającego spory między chłopstwem a szlachtą (Michalski 1995: 155–156)¹⁹. W sferze deklaracji podążał więc w tym samym kierunku, choć bez podobnego radykalizmu, co Hugo Kołłątaj, który – podkreślmy – jako jedyny wśród publicystów Sejmu Czteroletniego wysuwał propozycje równości wobec prawa, kreśląc wizję „całego narodu”. Pozostałym zaś bliskie było stwierdzenie, że „nigdy naród nie miał pociech z żadnego wolnego państwa” (Grześkowiak-Krwawicz 2006: 184–186)²⁰. Jeszcze bardziej radykalne poglądy głosili Francuzi, współpracujący z konfederatami, jak Gabriel

¹⁹ Tego typu radykalne stwierdzenia były jednak ograniczane przez liczne zastrzeżenia Wielhorskiego, który dowodził, że w gruncie rzeczy zmiana położenia chłopów jest obecnie niemożliwa, że oni sami akceptują pańszczyznę i nie chcą przechodzić na czynsz. Poza tym chłopci to „pijacy, wałkonie i próżniacy, a zarazem zuchwalcy” (Michalski 1995: 114) – pozostawieni samym sobie, bez patronatu szlachty, staliby się nędzarami. W przyszłości Wielhorski sprzeciwiał się reformom chłopskim w Galicji (Michalski 1995: 155–156). Michalski (1995: 155–156) próbuje wytłumaczyć tę niekonsekwencję uleganiem presji moralnej francuskiego oświecenia, reprezentowanego przez korespondenta Wielhorskiego, Mably’ego.

²⁰ Na temat podobieństw między republikanami a reformatorskim stronnictwem Sejmu Czteroletniego pisze Stasiak (2005: 157), wywodząc je z tradycji oświecenia. Dokładniej o stosunku Kołłątaja do uwłaszczenia chłopów w szerokim kontekście Sejmu Czteroletniego zob. Grześkowiak-Krwawicz (1998).

Mably (Michalski 1995) czy Charles Dumouriez, którzy wprost domagali się uwłaszczenia chłopów (Konopczyński 1991, t. 2: 767).

Mimo pewnych zastrzeżeń konfederaci także prymordializowali samych chłopów, przedstawiając ich jako część narodu. Pod tym względem szczególnie ciekawe są dwa teksty pochodzące z czasów konfederacji: *Rozmowa Bartosa z wójtem* (Maciejewski 2005: 76–77) oraz *Rozmowa Bartka z Grochowa z Maćkiem Hawrzymieckim i kumem do tego* (Maciejewski 2005: 223–234), które są stylizowane na gwarę (mazurzenie) i nieodmiennie ukazują chłopów jako gorących patriotów.

Stosunek chłopów do ideologii barskiej

Wkrótce po zawiązaniu konfederacji przystąpił do niej Kraków, a także powiat sądecki (30 czerwca 1768 roku), gdzie barzanie założyły główne bazy wojskowe²¹. W konsekwencji przez następne lata mieszkańcy Sądecczyzny byli świadkami nieustannych przemarszów wojsk i walk między konfederatami, oddziałami rosyjskimi i warszawskimi. W lipcu 1768 roku spalił się zamek sądecki, a w kolejnym roku spłonęła cała Limanowa wraz z kościołem oraz wiele zabudowań w Nowym Sączu. Po klęsce pod Tyliczem w 1770 roku konfederaci wycofali się z ziemi sądeckiej, choć jeszcze w czerwcu 1771 roku w Marcinkowicach, wsi oddalonej od Żmiącej o 20 km, doszło do potyczki, w której zginęło trzech żołnierzy konfederacji (Wasiak 1994b). W trakcie działań militarnych barzanie trafili nawet do Żmiącej, gdzie na Urygówce, w ogrodzie jednego z najbogatszych gospodarzy, założyli swą kuchnię (Bujak 1903: 35).

Dyskurs narodowy konfederatów był silnie obecny zarówno w sferze publicznej, jak i politycznej. Systematycznie utrwalany w dziełach drukowanych i pomnikach, takich jak kapliczki, przechodził z pokolenia na pokolenie. Czy był jednak przyswajany przez chłopów? W swych rozkazach przywódca konfederacji na Sądecczyźnie, Kazimierz Pułaski, życzył sobie, by dzięki łagodnemu traktowaniu mieszkańców „miłości i serca nabrali ku prześwietnej

²¹ Opisu konfederacji barskiej na Sądecczyźnie dostarcza Wasiak (1994a i 1994b).

konfederacji” (Wasiak 1994b: 21). Kontrybucje próbowano pobierać bezpośrednio od dworów, a nie od poddanych (Konopczyński 1991, t. 2: 765). Mimo takich gestów, postępowanie konfederatów znacząco odbiegało od demokratycznych ideałów. Jeszcze przed rzezią szlachty w Humaniu członkowie ruchu byli nastawieni nieufnie do chłopstwa. Reformy uwłaszczeniowe kojarzyli raczej z wrogim obozem Stanisława Poniatowskiego (zob. Konopczyński 1991, t. 2: 760–767). Z niepokojem lub lekceważeniem podchodzili do takich przejawów mobilizacji poddanych, jak tzw. konfederacja chłopska z 1767 roku (Janik 1936: 8). Chłopów traktowali najczęściej jako „żer armatni” (Konopczyński 1991, t. 2: 762).

Wskutek walk upadały miasta, handel i rzemiosło. Dla całej Sądecczyzny konfederacja oznaczała poważny kryzys (Barycz 2007: 175), a dla klarysek sądeckich – оголошение skarbu (Chotkowski 1905: 51). Cały region został dotknięty klęską głodu. Wsie, zmuszone do utrzymywania wojsk i pracy przy okopach, cierpiały szczególnie dotkliwie (Wasiak 1994a: 112–128). Jak pokazuje przykład niedalekiej osady, Poręby Wielkiej, barzanie nakładali na chłopów uciążliwe podatki, kontrybucje, zajmowali także pastwiska (Rychlikowa 1957b: 597). W efekcie rozwijał się ruch chłopski wymierzony przeciw walczącym stronom, szerzył się bandytyzm i rabunki (Wasiak 1994a: 101, 113). Choć nie mamy żadnych danych na ten temat, możemy przypuszczać, że podobnie jak na pozostałych obszarach Małopolski również w Żmiącej w tych latach przybrało na sile zbiegostwo poddanych (Buszko 1957: 550–553). Zaniepokojony Kazimierz Pułaski pisał w memoriale z 1770 roku do Marcina Leszczyńskiego, rotmistrza konfederacji powiatu sądeckiego: „Kraj górny ponadgraniczny [...] w której wielu ludzi tylko chwastami żyją, aby stąd powietrze nie wzięło się lub żeby hultajskiego nie zaczęły życia, dlatego ich rekomenduję protekcji JW Pana” (Wasiak 1994b: 21; zob. też Wasiak 1994a: 101).

Górale w początkowym okresie wspierali konfederację (Konopczyński 1991, t. 2: 764). Nieopodal Żmiącej, w Pisarzowej, wsi królewskiej, jeden z powstańców został ojcem chrzestnym chłopskiego dziecka, a w Przyszowej, 30 km od Żmiącej, podczas potyczki chłopów przyłączyli się do oddziałów konfederackich (Wasiak 1994a: 92).

Koniec końców barzan zapamiętano jednak nie jako wyzwolicieli, lecz raczej jako tych, którzy „po folwarkach i wioskach w pogoni za żywnością plądrowali i zabierali wszystko, co się tylko dało” (Stach 1942: 9). Jak podsumowuje Andrzej Wasiak (1994a: 128), „ludność zamieszkująca Sądecką nie była ustosunkowana pozytywnie do ruchu szlacheckiego”. To stwierdzenie można przypuszczalnie odnieść również do Żmiącej. Dla przodków wójta Stanisława Urygi, goszczących u siebie konfederatów, musiało to być traumatyczne przeżycie, skoro pamięć o nim zachowała się przez prawie 150 lat (Bujak 1903: 35). *Notabene* jest to pierwsze polityczne wspomnienie żmiącan, jakie do dziś dnia przekazuje tradycja ustna (a może już zapośredniczona przez dzieło Bujaka). Należy więc domniemywać, że relacje między konfederatami a chłopami prowadziły do negatywnych ocen „Polaków”. Dla chłopów polskość była kategorią klasową – równoznaczną ze szlachtą lub ewentualnie mieszczaństwem (zob. Struve 2005: 14). Taki stan rzeczy miał utrzymać się jeszcze przez wiele dekad. Odnosząc się do 1846 roku, Jakub Bojko pisał: „Chłop ówczesny o Polsce nic nie wiedział, bo mu tego całe wieki nie mówiono. Pana uważał za Polaka” (Sieradzki i Wycech 1958: 354).

Podsumowanie

W pierwszym okresie istnienia Żmiącej kontekst społeczny (polityczny, ekonomiczny i kulturowy) wyraźnie sprzyjał szlachcie, stwarzając jej możliwości działania politycznego, gromadzenia zasobów ekonomicznych i propagowania własnych poglądów, które systematycznie rosły, krępując jednocześnie możliwości działania chłopów. W konsekwencji najsilniejszy stawał się konwent sądecki, który za pośrednictwem plebanii określał kontekst społeczny klucza, oraz należący do niego dwór w Strzeszycach.

W takiej sytuacji życie wsi ograniczało się przede wszystkim do kontaktów z parafią i dworem. Te relacje miały przy tym charakter hierarchiczny, naznaczony antagonizmem (nieformalne środki oporu) i klientelizmem. W Żmiącej rozwijała się zatem tożsamość

chłopska i religijna, ale oczywiście nie można było mówić o tożsamości narodowej.

Tab. 8. Realizm ideologii narodowej konfederatów

1. Spójność nadawca–ideologia		
1a i 1b – spójność z celami i tradycją	ideologia jest zgodna z celami konfederatów; ideologia jest zgodna z ich tożsamościami	tak (suwerenność państwa, demokratyzacja); tak (tożsamość szlachecka, katolicka i narodowa)
1c – spójność ze środkami	konfederaci mają odpowiednie środki do propagowania ideologii	tak (olbrzymia produkcja piśmiennicza, budowanie pomników i kaplic)
2. Spójność ideologia–ideologia	ideologia nie zawiera wykluczających się żądań	tak
3. Spójność ideologia–odbiorca		
3a i 3b – spójność z celami i tradycją	ideologia jest zgodna z celami chłopów; ideologia jest zgodna z ich tożsamością	nie (chłopi nie znają ideologii, brak rozszerzenia); nie (chłopi nie znają ideologii, brak rozszerzenia)
3c – spójność ze środkami grupy	chłopi stosują środki oporu wobec konfederatów	tak (bandytyzm, zbiegostwo, rabunek)
4. Spójność nadawca–odbiorca	w oczach chłopów konfederaci są wiarygodni	nie

Zmiana nastąpiła dopiero w czasach konfederacji barskiej – członkowie tego ruchu stanowili pierwszą grupę społeczną znaną żmiąčanom, która mogła reprezentować bardziej demokratyczną

ideologię narodową. Mimo że konfederaci mieli wystarczające środki do jej artykułowania, a ich demokratyzm, zwłaszcza zaś katolicyzm, potencjalnie mógł przyciągać chłopów, to ci ostatni nie przyzwolili sobie ideologii narodowej. Dlaczego?

Mówiąc krótko, ideologia konfederatów nie była realistyczna. Przede wszystkim nikt nie kierował jej do chłopów, demokratyczne ideały pozostawały najczęściej na papierze, ograniczone do uczynnych dysput między filozofami. Tylko teoretycznie konfederacki demokratyzm i katolicyzm mogły być więc spójne z tradycjami i celami grupy wiejskiej, w rzeczywistości bowiem nikt nie próbował rozszerzyć ideologii narodowej na chłopów. Najważniejsze jednak było to, że demokratyczne hasła nie przystawały do praktyki konfederatów. Nowa ideologia narodowa nie zmieniała w żaden sposób panujących stosunków społecznych. Pamiętając o postępowaniu barzan, możemy z dużym prawdopodobieństwem założyć, że jeśli w spotkaniach z chłopami posługiwali się retoryką patriotyczną i narodową, polskość musiała kojarzyć się tym ostatnim jak najgorzej. Zamiast współdziałać z konfederatami, raczej stosowali wobec nich różnorodne środki oporu. W konsekwencji ideologia narodowa pozostała obiektywnym faktem, artykułowanym przez szlachtę konfederacką w kulturze i polityce, ale niezinternalizowanym przez chłopów (tab. 8). Ostatecznie chłop zmiącki nie stał się Polakiem, ponieważ jego świat społeczny nie obejmował Polski.

ROZDZIAŁ 4

Imperializacja. Chłop zmięcki w Austrii (1770–1846)

Kwestia imperializacji chłopów – a nawet imperializacji elit (zob. Deák 1990; Kizwalter 1999: 149–150; Pijaj 2004) – nie doczekała się dotąd należytego opracowania. Badacze albo traktują ją jako epizod na drodze do tożsamości narodowej, albo w ogóle jej nie dostrzegają (zob. Krisan 2008; Stauter-Halsted 2001; Molenda 1999; Struve 2005). Oczywiście, opierając się na świadectwach epoki, trudno pominąć ją całkowicie (zob. Baczkowski 1999: 90–91; Bartkowski 2003: 134; Chlebowczyk 1983: 115–116, 162; Bończa-Tomaszewski 2005a: 101; Brodowska 1984: 202–206; Hoff 1888: 35; Kieniewicz 1951: 35–36; Kizwalter 1999: 41; Rozdolski 1962, t. 1: 232; Sieradzki i Wycech 1958: 188; Świętochowski 1930: 272, 527; Wandycz 1982: 76; Witos 1978: 85, 90; Wolff 2010: 267; Wyka 1951: 10–12), ale nie analizuje się jej systematycznie i dogłębnie. Wyjątkowe pod tym względem były badania Benedykta Zientary (1985: 351–352, 152–162), który odnosił jednak monarchizm chłopów do średniowiecza, Józefa Chałasińskiego (1979), który opisując „chłopa cesarskiego”, oparł się na materiałach biograficznych, oraz Stefana Kieniewicza (1982: 63–64), który wskazał na „chłopa cesarskiego” jako na jeden z ważnych etapów kształtowania się tożsamości narodowej, wiążąc z nim kryzys systemu feudalnego, konflikt klasowy, upadek autorytetu szlachty, porażki powstań i kryzys ruchu niepodległościowego, a także alians z biurokracją. Obszerną, pisaną z antropologicznego punktu widzenia pracę na ten temat jest *Dobry władca* Renaty Hołdy (2008: 141–172), jednak autorka nie wiąże tego fenomenu z procesem narodotwórczym. „Cesarskiemu chłopu” należy zatem przyjrzeć się bliżej. Bez tego nie wyjaśnimy, dlaczego polonizacja wsi nastąpiła tak późno, a kiedy już nastąpiła, dlaczego przybrała taką, a nie inną formę. Jak zauważył Józef Chlebowczyk (1983: 116), „stereotyp do-

brotliwego, surowego, lecz sprawiedliwego monarchy Józefa II przekształci się, w miarę upływu czasu, w prawdziwy mit chłopskiego cesarza-oracza, przekazywany z pokolenia na pokolenie w postaci coraz to bardziej wyidealizowanej. Mit ten wpływać będzie w istotny sposób na formowanie się oraz zachowania społecznego chłopstwa w granicach całej monarchii w ciągu następujących dziesięcioleci”.

Proces imperializacji chłopstwa zmięckiego przebiegał niezwykle dynamicznie. Podczas gdy przez cztery wieki istnienia Rzeczypospolitej nie stał się on Polakiem, wystarczyło mu niecałe stulecie panowania austriackiego, by stać się „chłopem cesarskim”. Jak do tego doszło?

1. Kontekst społeczny. W okresie rozbiorowym zmieniła się struktura możliwości politycznych. Szlachta utraciła status grupy panującej, a pozycja chłopów została relatywnie wzmocniona. Po pierwsze, najsilniejszym czynnikiem stało się imperium austriackie, które w porównaniu z Rzeczpospolitą było państwem o wiele potężniejszym. Po drugie, zmierzało ono do demokratyzacji stosunków społecznych (armia, skolaryzacja, prawa obywatelskie). Po trzecie, na poziomie lokalnym wprowadziło podziały wśród elit, przede wszystkim ze względu na przynależność narodową. Co więcej, pozwalając chłopom na składanie apelacji od wyroków sądów pierwszej instancji, państwo austriackie stawiało się ich silnym sprzymierzeńcem przeciwko szlachcie. Zmieniła się także struktura możliwości kulturowych – szlachta nie mogła już swobodnie propagować polskiej ideologii narodowej, zwolenników zyskiwała za to ideologia cesarska. Wreszcie – sprawy ekonomiczne: państwo zsekularyzowało dobra kościelne (przejęcie klucza strzeszyckiego) i zamieniło pańszczyznę na czynsz, który można było opodatkować, co w dłuższej perspektywie zwiększyło zasobność chłopów.

2. Relacje społeczne. Stosunki chłopstwa zmięckiego z otoczeniem przestały ograniczać się do kontaktów z plebanią i dworem (który przywrócono w 1833 roku) – armia, podatki i sądy powiązały go także z państwem austriackim i osobą cesarza. Była to zatem kolejna relacja wertrykalna. Ponadto zostały również nawiązane ważne relacje horyzontalne z żydami (sprowadzonymi w 1833 roku). Czas rozbiorów stał się przez to znacznie bardziej skomplikowany. Rela-

cje z dworem miały charakter konfliktowy, z cesarzem zaś – lojalistyczny. Stosunek do Kościoła i Żydów mieścił się między tymi dwoma skrajnościami.

3. Tożsamości. Relacje z Kościołem i Żydami prowadziły do utrzymywania tożsamości katolickiej, z dworem – do wzmacniania tożsamości chłopskiej, z państwem i cesarzem – do powstania tożsamości monarchistycznej, imperialnej. Tego stanu rzeczy nie zmieniła radykalna demokratyczna konspiracja galicyjska lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, która chciała przekonać chłopów do polskiej ideologii narodowej. W trakcie rabacji chłopci brutalnie spacyfikowali bowiem polskich demokratów (a przy okazji większość dworów). O ile ideologia cesarska okazała się ideologią realistyczną, o tyle jako zdecydowanie nierealistyczną należy określić ideologię radykałów. Spośród żmiącan tylko Jan Chełmecki, pierwszy tutejszy inteligent i ksiądz, przyjął ją jako własną, ale wyłącznie dlatego, że wyjechał ze Żmiącej w celach edukacyjnych. Kiedy jednak już jako Polak powrócił do rodzinnej miejscowości, przestano traktować go jako swojego, odcięła się od niego zarówno wieś, jak i rodzina.

Moja główna teza jest następująca: chłop żmiącki stał się „chłodem cesarskim” przez przypadek. Reformy józefińskie, które zmierzły do uczynienia z niego lojalnego poddanego, nie zostały bowiem wprowadzone w życie. I właśnie dlatego chłop uległ imperializacji. Niepowodzenie reform spowodowało, że relacje między chłopem a dworem nieustannie zaostrzały się, do czego przyczyniała się również polityka zaborcy, a cesarz stawał się tym, kto mógł ów konflikt rozwiązać z korzyścią dla chłopów. Biurokracja austriacka, poniekąd na całe dziesięciolecie radykalnych reform Józefa II, zaczęła prowadzić politykę *divide et impera*, podsycając antagonizm między galicyjskim chłopem a szlachtą (Bujak 1924: 137; Grodziski 2007: 211–219).

Kontekst społeczny

Podczas gdy konfederaci barscy przebywali na Sądecczyźnie, posilali się w ogrodzie Urygów i formułowali pierwsze demokratycz-

ne koncepcje narodu, Józef II bardzo uważnie przyglądał się temu, co dzieje się za północną granicą cesarstwa¹. W 1768 roku, oficjalnie w obawie przed wtargnięciem na obszar imperium austriackiego polskich oddziałów, na jego rozkaz silny kordon wojskowy wzmocnił całą węgierską granicę. Na słupach granicznych zawisły cesarskie orły z herbem Węgier na piersiach. Brak jakiejkolwiek reakcji Rzeczypospolitej zachęcił władze austriackie do aneksji w 1770 roku części starostwa nowotarskiego, czorsztyńskiego i sądeckiego, w tym Nowego i Starego Sącza. Nową granicę wytyczono kilka kilometrów na południe od Żmiącej, a w pobliskiej Kaninie utworzono nawet punkt celny. Rozpoczęła się era zaborów.

Nieustanne ruchy wojsk nie były dla mieszkańców klucza strzeszyckiego niczym nadzwyczajnym i fakt, że Rzeczpospolita upadała, wydawał im się zbyt abstrakcyjny, by nie przejść nad nim do porządku dziennego. Tylko w 1772 roku oddziały austriackie dopuszczały się grabieży na terenie podbitym, zaraz potem ograniczono ich rabunkową działalność. Wobec tego nawet lokalna szlachta przyjęła zabory ze spokojem, a nawet zadowoleniem, i „dość powszechnie opowiedziała się za nowym władcą” (Karolczak 1999: 216).

Kontekst polityczny. Ekspansja państwa

Początkowo tereny zajęte przez wojska austriackie znalazły się pod węgierską jurysdykcją. Aby to usprawiedliwić, nadano im nazwę Królestwa Galicji i Lodomerii, mającą sugerować, że ich pełnoprawnymi władcami są królowie węgierscy, którzy od XIII wieku używali tytułu *Rex Galiciae et Lodomeriae*. Ostatecznie jednak Galicja została wcielona do krajów koronnych Austrii, a nie Królestwa Węgier. Miało to daleko idące konsekwencje. Ziemie polskie stały się częścią społecznego eksperymentu Józefa II². Celem cesarza było uczynienie z imperium nowoczesnego, silnego, jednolitego państwa narodowego. W rezultacie za jego panowania Austria nabierała cech

¹ Ten okres historii Limanowszczyzny najlepiej opisuje Karolczak (1999).

² Do tej pory głównym autorytetem w dziedzinie reform józefińskich pozostaje Roman Rozdolski, który *notabene* swoje główne dzieło (Rozdolski 1962) napisał pod kierunkiem Franciszka Bujaka. Zob. też Glassl 1975.

państwa nacjonalizującego (*nationalizing state*; Brubaker 1998), a jej polityka narodowościowa zaczynała przypominać odgórną nacjonalizm animowany przez państwo (*state-led nationalism, top-down nationalism*; Tilly 2005).

Imperium austriackie okazało się na tyle silne, by zagwarantować swoim poddanym kilkadziesiąt „lat szczęśliwych”. Galicja przestała być wreszcie terenem nieustannych walk zbrojnych, pustoszących całe regiony, a nienasycone potrzeby wojsk nie doprowadzały już gospodarstw chłopskich do ruiny. Dodatkowo została znacznie ograniczona działalność zbójników i band. Tuż po wkroczeniu wojsk austriackich istotną rolę w ukróceniu samowoli grabieżców odegrały sądy doraźne (Bujak 1902: 30–31).

Dla Żmiącej najbardziej brzemienne w skutki była decyzja Józefa II o sekularyzacji posiadłości kościelnych należących do zakonów. W 1782 roku dobra klarysek zostały skonfiskowane i przeszły pod zarząd izby państwowej, tzw. Kamery, ze Starego Sącza (Kumor 1985: 601–610; Czemeryński 1870: 43; Chotkowski 1905: 45–66). Po czterech wiekach dominacji klasztor (a z nim dwór) ostatecznie stracił swoją dotychczasową pozycję.

To zarządzenie stanowiło element polityki Józefa II wobec Kościoła, zmierzającej do uzależnienia go od państwa. Zsekularyzowany majątek kościelny służył dwóm celom. Po pierwsze, z uzyskanych w ten sposób środków utworzono „fundusz religijny”, przeznaczony na pensje dla duchownych. Po drugie, na miejsce zlikwidowanego dworu, do którego należały najlepsze ziemie w dolinie Łososiny, sprowadzono niemieckich kolonistów.

O ile kolonizacja żydowska do 1833 roku była niedozwolona na terenie Kamery, o tyle od czasów rozbiorów Józef II zachęcał swoich niemieckich poddanych, a także Polaków zza kordonu do osiedlania się w Galicji. Wśród 139 założonych kolonii znalazł się także Wachendorf, który powstał w 1783 roku na obszarze dawnego folwarku w Strzeszycach (Czemeryński 1870: 42; Lepucki 1938: 168). Ta akcja, wzorowana na kolonizacji fryderycjańskiej, miała doprowadzić do utworzenia w całej prowincji niemieckich osad, stanowiących wzór gospodarności i cywilizacji (Ingłot 1972: 182). Z powodu braku dokumentów trudno wypowiedać się jednoznacznie na temat

tożsamości narodowej kolonistów, spisy oficjalne posługiwały się jedynie kategoriami religijnymi i językowymi (zob. też Lepucki 1938: 151)³.

Kolonizacja szła w parze z próbami wzmocnienia pozycji chłopca, tak by uczynić z niego światłego, zasobnego i posłusznego OBYWATELA. Cesarz Józef II, nadając prawa swym poddanym, oczekiwał w zamian legitymizacji własnych rządów. Lud mógł otrzymywać, ale nie mógł żądać. Hasło oświeconego absolutyzmu brzmiało: „wszystko dla ludu, nic przez lud”⁴. Choć stosunki panujące w cesarstwie były jeszcze dalekie od *protected consultation* (Tilly 2008), gdyż władza nie wynikała z mandatu ludu, to przynajmniej obywatele byli w coraz większym stopniu chronieni przed arbitralnością rządzących.

Ważnym krokiem w kierunku uobywatelnienia chłopca stało się wprowadzenie w latach 1780–1790 umiarkowanego poddaństwa w miejsce niewoli osobistej. Oficjalnie chłop, jeśli tylko wykonywał swe obowiązki, nie mógł zostać wyrugowany z ziemi. Ponadto pozwolono mu kształcić się na księdza, opuszczać swoją ziemię pod warunkiem, że znajdzie zastępcę, żenić się po uprzedniej zgodzie dziedzica, uczyć się rzemiosł itp. (zob. Grodziski 1971: 66–75; Inglot 1972: 180–191; Kieniewicz 1980: 9–11).

³ Wiadomości o Strzeszycach zgromadziła Sromek (2000; zob. też Lepucki 1938: 174). Osada powstała na terenie strzeszyckiego dworu liczyła ok. 50 mieszkańców: osiem rodzin ewangelików, dwie reformowanych kalwinów oraz jedna katolicka, przy czym wszystkie zajmowały się uprawą, w tym jedna także rzemiosłem. Koloniści bardzo różnili się od tutejszej ludności: począwszy od religii i moralności – odsetek nieślubnych dzieci był tu minimalny, przez cały okres istnienia kolonii zdarzyły się jedynie trzy takie przypadki – a na sposobie gospodarowania skończywszy. Nowi osadnicy górowali znacznie kulturą rolną nad tubylcami. Do gospodarki wprowadzono nieznanne w kluczu strzeszyckim innowacje i nowoczesne narzędzia rolnicze, w tym pługi żelazne. Osada do końca lat trzydziestych rozwijała się dynamicznie, liczba jej mieszkańców zwiększyła się w tym czasie do 85. Monografię podobnej wsi, założonej przez niemieckich kolonistów, napisał Guściora (1929).

⁴ Polska historiografia uznawała reformy józefińskie za szkodliwe dla Galicji, gdyż nie brały one pod uwagę lokalnych uwarunkowań i wywoływały konflikty między panami a chłopstwem, z kolei historiografia niemiecka upatrywała w nich wzniosłego humanizmu. Historiografia marksistowska piętnowała za równo zachowanie Polaków, jak i Austriaków (Buszko 1957: 544, 561).

Tak jak polityczna pozycja chłopa miała zostać wzmocniona, tak osłabieniu miała ulec rola szlachty. Po okresie przejściowym na terenach Galicji zniesiono dawną polską administrację. Szlachta straciła swój samorząd oraz dotychczasową pozycję w aparacie państwowym. W ten sposób chłopci zyskali bardzo silnego sprzymierzeńca w konflikcie z Polakami (ale zob. Rozdolski 1962, t. 1: 66–67, 120, 227–263).

W założeniu biurokracja cesarska była częścią niezależnego aparatu państwowego, opartego na zasadzie władzy jednoosobowej i podporządkowanego w ostatniej instancji monarsze. W 1782 roku wprowadzono jednostopniowy system administracyjny i ustalono liczbę jednostek terytorialnych (cyrkułów) – od tej chwili miało ich być osiemnaście. Stojący na czele cyrkułu starosta samodzielnie kontrolował znacznie więcej sfer życia społecznego niż jego odpowiednik w Rzeczypospolitej. Fundamentalne *novum*, za które był odpowiedzialny, stanowił pobór rekruta, do tej pory w kluczu strzeżycznym nigdy niepraktykowany. Początkowo branka wywoływała wśród młodych ludzi popłoch (Sromek 2000: 17; Tokarz 1909: 268–272), lecz powoli służba w wojsku stawała się niemal wyróżnieniem (Baczkowski 1999: 89–91).

Ustanowiono także najniższą jednostkę administracyjną – dominium, w którym dziedzice mieli zatrudniać państwowych urzędników sądowych (Rozdolski 1962, t. 1: 154–169). W związku z tym chłopci otrzymali przynajmniej formalne prawo do odwoływania się od wyroków pańskich do wyższych instancji, a dziedzic ponosił finansową odpowiedzialność za pokrzywdzenie swoich poddanych. W przypadku zatargów z dworem mogli oni apelować od mandatariusza przez cyrkuł do Gubernium i, dalej, do Kancelarii Nadwornej w Wiedniu. W sprawach cywilnych apelacja była kierowana od justycjariusza do sądu apelacyjnego we Lwowie, a w karnych – przez cyrkuł do Gubernium⁵. Odtąd już nie polska szlachta, lecz państwo

⁵ W praktyce mandatariusz ze względów oszczędnościowych często pełnił również obowiązki justycjariusza (sprawy cywilne między poddanymi, przekazane mu przez sąd wójtowski) i sędziego policyjnego (sprawy karne), a także – bo i to się zdarzało – zajmował się sprawami ekonomicznymi dworu. Przed objęciem każdego z tych urzędów należało zdać egzamin przed cyrkułem i złożyć

austriackie miało stać się prawdziwym opiekunem chłopa. Dotyczyło to zwłaszcza terenów, które – jak Żmiąca – uwolniły się spod zwierzchności dworu. W początkowym okresie administracji cesarskiej bardzo zależało na przychylności chłopa, w sytuacjach konfliktowych brała go więc w obronę (Tokarz 1909: 222).

W połowie XIX wieku odgórna polityka państwa bez wątplenia przekładała się na politykę lokalną – aby się o tym przekonać, warto zajrzeć do opisu wizytacji apostołskiej biskupa Alojzego Pukalskiego, który sporządził w 1857 roku niezawodny ks. Mikołaj Głabiński:

Ksiądz Biskup wizytujący usiadł na środku stołu, pod portretami Cesarza Panującego Franciszka Józefa i Cesarza Ferdynanda (kolorowe, w złotych ramach), po cesarskiej prawicy znajdował się portret Papieża, Jego Świątobliwości Piusa IX, a po lewicy portret Jego Biskupiej Mości Alojzego Pukalskiego. Na drugiej ścianie wisiała rycina biskupa Abgara Zacharyasiewicza, a na trzeciej – rycina Jego Biskupiej Mości X. Józefa Wojtarowicza. Z sufitu sali jadalnej zwieszał się zielony mech, na środku wisiał wyłaczany pająk, w rogach dwa mieniące się trójświeczne kandelabry. Przy Księdzu Biskupie siedzieli goście podług rangi: Jaśnie Wielmożny Pan Baron Brunicki, Dziedzic Pisarzowej i Strzeszyc i współpatron kościoła w Ujanowicach po prawej stronie, za nim Najprzewielebniejszy X. Prałat Praepositus Capituli Oficjał X. Kanonik Śłosarczyk, dalej Pan Gedel, komisarz cyrkularny. Po lewej stronie zaś Baronowa Brunicka z dwoma dorosłymi córami, panną Karoliną i Julią, potem oficerowie, księża, urzędnicy: Sekretarz Jego Biskupiej mości Józef Szklarski i szesnastu innych księży – dziekani i plebani z okolicznych miejscowości, porucznik z pułku majora Welden pan Lohr, adiutant pan Starlek, i pan kapitan tego pułku z Sącza, pan Chrupka, mandatariusz z Pisarzowy, pan Stanisław Garlicki, mandatariusz ze Zbyszyc, pan Tretter, mandatariusz z Ujanowic i Łososiny Dolnej, na końcu, pani Chrupkowa, żona sędziego z Pisarzowej z córką swoją. Wreszcie strzelił szampan, a pleban poprosił Biskupa o wzniesienie toasty za Najjaśniejszego Cesarza. Potem wypito zdrowie Jego Biskupiej Mości, następnie Baronostwa, urzędników królewskich i oficerów. Na

przysięgę. Choć wymienieni urzędnicy byli utrzymywani przez dziedzica, nie mógł on ich usuwać bez zgody cyrkułu (Inglot 1972: 197).

koniec rozlano jeszcze po kieliszku malagi i podano kawę. Zbliżał się wieczór, gdy biskup przerwał biesiadę i powrócił do obowiązków służbowych. Podczas tzw. skrutynium prosił kolejno o opinię na temat proboszcza komisarza cyrkularnego, sędziego oraz wójtów gromad, by na tej podstawie sformułować ogólną ocenę pracy plebana (Kronika parafialna parafii Ujanowice: 69-77; dalej: KP).

Pierwsze, od czego trzeba zacząć, to powiedzieć jasno i wyraźnie, że ówczesne społeczeństwo było nadal społeczeństwem feudalnym, podzielonym na stany. Na jego szczycie zamiast klarysek znajdował się monarcha. Lojalistyczna postawa wszystkich stanów wobec miłostwie panującego władcy została symbolicznie podkreślona portretami wiszącymi na ścianach ujanowskiej plebanii, najbardziej wystawnie zdobionymi, a zarazem zajmującymi honorowe miejsce. Rzecz oczywista, pierwszy toast został wzniesiony na cześć cesarza. Skądinąd Kościół stanowił jedną z instytucji, która szerzyła kult dobrego cesarza na wsi (Hołda 2008: 150-151). Mimo że wystawny obiad spożywano w pokoju plebana, naturalne dla wszystkich było to, że władza duchowa jest podporządkowana władzy świeckiej: podobizna Piusa IX została umieszczona po prawicy Franza Josepha, nie na odwrót.

Wszyscy uczestnicy biesiady piastowali urzędy państwowe, od biskupa począwszy, a na panu Chrupce skończywszy. Miejscowe elity były przy tym ściśle zhierarchizowane. Najważniejszą osobą był oczywiście Alojzy Pukalski, odległość od niego przy stole świadczyła o tym, na jakim szczeblu w lokalnej drabinie społecznej stał dany gość. Mimo że pleban był gospodarzem spotkania, to nie jemu przypadło honorowe miejsce. Podczas obiadu po biskupiej prawicy zasiadało państwo baronostwo, to oni – razem z baronem Przychockim – byli kolatorami fary i zatwierdzali jednego z trzech kandydatów na proboszcza zaproponowanych przez biskupa (Inglot 1972: 196). Dalszą pozycję zajmowali odpowiednio urzędnicy państwowi i kościelni. Najniższy szczebel w hierarchii należał zaś do dworskich pracowników sądowych: mandatariusza oraz sędziego.

Równie ważne było to, kto nie zasiadł przy wspólnym stole. Z jednej strony, swoją obecnością nie zaszczylił zgromadzonych sta-

rosta. Z drugiej, nie zostali zaproszeni dworscy oficjaliści odpowiedzialni za egzekwowanie obowiązków pańszczyźnianych: ekonom, karbowy i leśniczy. Wreszcie – nie było wśród nich żadnego chłopa, choć potem jeden raz biskup poprosił wójtów o wyrażenie opinii o proboszczu.

W porównaniu do czasów przedrozbiorowych nastąpiła jeszcze jedna poważna zmiana. Elita lokalna podzieliła się, przy czym główne kryterium klasyfikacji stanowiła narodowość. Wśród elit wojskowych nie znalazł się żaden Polak. Dominowali oficerowie obcego pochodzenia, przede wszystkim o niemieckich nazwiskach. Podobnie najwyższe urzędy lokalne piastowali nie-Polacy. Polakami byli dopiero urzędnicy najniższego szczebla, w szczególności – oficjaliści dworscy⁶, jak również urzędnicy kościelni. Na dwudziestu jeden wymienionych przez Głębińskiego księży jedynie dwóch miało niepolskie nazwiska: Neudecker, przyszły proboszcz ujanowski, i Woy Rahrer, ówczesny wikary w Ujanowicach. Mimo spolonizowania, elity kościelne były całkowicie lojalne wobec monarchy, sam biskup Pukalski został wyznaczony przez władze austriackie na miejsce odwołanego biskupa Wojtarowicza, uznanego za ukrytego, polskiego patriotę (Dobrzański 1972: 80). Fakt, że jego portret wciąż wisiał na ścianie, mógł być interpretowany jako dowód niepodległościowych przekonań Głębińskiego.

Kontekst ekonomiczny. Ograniczenie pańszczyzny

Habsburgowie zmienili również strukturę możliwości ekonomicznych w Galicji, zmniejszając zasoby szlachty, a zwiększając zasoby chłopów. Symbolem nowych czasów stała się instytucja urzędu skarbowego, ściągającego znacznie wyższe podatki niż do tej pory.

⁶ Tę warstwę wywodzącą się z drobnej szlachty opisuje Ślusarek (1994). Taki wzór stał się powszechny w tym czasie na terenie całej Galicji. Nawet wśród niższych urzędników cyrkułu jedynie połowa z nich była krajowcami. We władzach skarbowych znajdowało się 50% urzędników polskich, podczas gdy w policyjnych w ogóle ich nie było. Wśród radców były tylko cztery osoby o polskich nazwiskach, wśród niższych urzędników ich odsetek dochodził najwyżej do 30% (Kieniewicz 1951: 105).

Pieniądże płynęły szerokim strumieniem do Wiednia, który bynajmniej nie inwestował w prowincję. Przypominało to postępowanie centrów wobec kolonii (Fras 1997: 13).

Chłopów traktowano zgodnie z polityką fiskalną państwa (Rozdolski 1962, t. 1: 33) i obowiązującą fizjokratyczną teorią ekonomiczną, mówiącą, że dobrobyt kraju zwiększa się wraz ze wzrostem siły nabywczej chłopstwa, a co za tym idzie – możliwości ich opodatkowania („owcę należy dobrze żywić, aby dawała więcej mleka i więcej wełny”). To przeświadczenie zaś bezpośrednio godziło w system pańszczyźniany, opierający się na darmowej pracy, niewytwarzającej finansowego naddatku, z którego mogłoby korzystać państwo (Verdery 1983: 94).

Najpierw ograniczono więc maksymalny wymiar pańszczyzny do nie więcej niż trzech dni w tygodniu. W tzw. reformie urbarialnej cesarz zamierzał pójść jeszcze dalej i całkowicie zastąpić pańszczyzną czynszem, co ostatecznie miało doprowadzić do parcelacji majątków szlacheckich, uzależnienia dziedziców od państwa i wzbogacenia się chłopów (zob. Inglot 1972: 180–191; Kieniewicz 1980: 9–11; Rozdolski 1962, t. 1: 174–179).

Sekularyzowane posiadłości zostały przejęte przez zarząd państwowy (zob. Czernyński 1870; Mencil 1976: 353–364). Te tzw. dobra kameralne miały być przykładem dla majątków szlacheckich i podnosić gospodarczo majątki chłopskie, stąd propagowano w nich sadownictwo (Mencil 1976: 356; Czernyński 1870: 40). Początkowo zamierzano je oczynszować, lecz tej akcji nigdy konsekwentnie nie przeprowadzono (Buszko 1957: 567–568; Kalinka 1853: 179; Mencil 1976: 358; Rychlikowa 1957a; Tokarz 1909: 214–215). Niemniej jednak obciążenia na terenach zarządzanych przez państwo były bardziej kontrolowane niż w dobrach prywatnych i w pierwszym rzędzie właśnie w nich ograniczono pańszczyznę do maksimum trzech dni tygodniowo (Buszko 1957: 552; Rozdolski 1962, t. 1: 110).

Choć pojawiają się informacje, że w kluczu strzeszyckim chłopi nie odrabiali pańszczyzny, a płacili czynsze i daniny (Sromek 2000: 29), to ani Franciszek Bujak, ani Zbigniew Wierzbicki ich nie potwierdzają. Piotr Stach przyznaje, że nie mógł znaleźć żadnych pewnych danych na ten temat, i przypuszcza jedynie, że zarząd dóbr „nie żądał

od włościan wykonywania dawnej robocizny, lecz zamiast niej pobierał zapewne podatki gruntowe” (Sromek 2000: 43, 51, 70). Największe znaczenie miała być może okoliczność, że zarząd przeniósł się z pobliskich Strzeszyc do dalekiego Starego Sącza. Oznaczało to, że nadzór nad wsią z konieczności musiał być luźny. Klaryski, które administrowały niektórymi miejscowościami bezpośrednio ze Starego Sącza, nie osiągały pożądaných efektów. A kiedy znów oddawały ziemie dzierżawcom, ci łatwo „wyzyskiwali łagodność panny ksieni” i – można dodać – samych poddanych, intensyfikując gospodarkę i dorabiając się fortun, bez wielkiego pożytku dla klasztoru (zob. Chotkowski 1905: 51–52; Sromek 2000: 39). Nie należy się więc dziwić, że państwowy zarząd dóbr, próbując kierować podległymi sobie majątkami bez pośredników, ostatecznie, podobnie jak klaryski, prowadził niedbałą gospodarkę, zalegał z podatkami, a jego urzędników oskarżano o nieudolność, pozostawali oni jednak na swoich stanowiskach, ponieważ trudno było znaleźć odpowiednie osoby na ich miejsce (Mencel 1976: 357–358; zob. Chotkowski 1905: 65). Wydaje się więc, że teoretycznie zobowiązania pańszczyźniane wciąż istniały, ale ich w pełni nie egzekwowano, w pobliżu nie było bowiem folwarku, na którym chłopci mogliby wykonywać pracę na rzecz pana. Ponadto koloniści ze Strzeszyc na pewno nie odrabiali pańszczyzny, ciężko też wyobrazić sobie, by czynili to mieszkańcy Pisarzowej, wsi królewskiej, którzy już przed rozbioremami zamiast pańszczyzny płacili łanowe (Tokarz 1909: 199).

Wreszcie, jako że gospodarkę państwową coraz bardziej nastawiano na przemysł salinowy, Kamera skupiała się nie na dochodach z ziemi, minimalnych w porównaniu z dochodami z salin (Ingłot 1972: 162), ale na surowcach drzewnych, potrzebnych do rozwoju przemysłu. Prawdopodobnie dlatego skarb państwa po początkowych wahaniach nie pozbywał się dóbr, w których znajdowały się duże obszary leśne (Kieniewicz 1951: 20). W żniąckich lasach intensywnie wyrąbywano więc drzewa, czego nie praktykowano za czasów klarysek (Sromek 2001: 23). Nie wydaje się jednak, by dla wsi było to szczególnie uciążliwe, tym bardziej że poddani otrzymywali darmowe drewno na opał. Tolerowano także wywóz drewna z lasu – dochodziło nawet do tego, że chłopci, nie obawiając się zdecydowa-

nego przeciwdziałania władz, sprzedawali kradzione drzewo klaryskom (Chotkowski 1905: 65).

Choć początkowo dla ludności chłopskiej podatki mogły być uciążliwe i zniechęcać ją do nowego państwa (Mencel 1985: 81), to jednak – jak pisał uczeń Bujaka, Wincenty Styś (1947: 56) – „włączenie obszaru tzw. Galicji do monarchii austriackiej przyniosło chłopom polskim poważne korzyści” (zob. Chlebowczyk 1983: 115; Tokarz 1909: 191–192). W niedalekiej Porębie Wielkiej – jeśli wierzyć Irenie Rychlikowej (1957a: 95, 122–123) – już te pierwsze reformy wpłynęły na znaczną poprawę warunków życia poddanych. Zwłaszcza w cyrkule sąddeckim korzystali oni z nowych uprawnień i domagali się ich konsekwentnego przestrzegania (Tokarz 1909: 223–231). Wiązali z nimi wielkie nadzieje (Bujak 1924: 137; Grodziski 1971: 66). Po latach przywoływał je Jakub Szela, uznając je za jeden z głównych powodów przywiązania chłopstwa do cesarza (Wolff 2010: 180).

Kontekst kulturowy. Ideologia cesarska

Nowym władzom zależało nie tylko na sprywatyzowaniu polskiej ideologii narodowej, ale także na zinternalizowaniu ideologii monarchistycznej. Na ich rozkaz reprezentanci szlachty razem z wyższym duchowieństwem złożyli przysięgę wierności w imieniu swoich stanów. Jednocześnie w ośrodkach lokalnych miała ślubować reszta szlachty oraz pozostałe warstwy społeczne. Zgromadzeni na rynku w Limanowej chłopi, mieszczenie i żydzi powtarzali za urzędnikiem austriackim słowa przysięgi, trzymając prawą rękę w górze: „Ślubujemy i składamy cielesną przysięgę Bogu Wszechmogącemu [...], najjaśniejszej i niezwyczęzonej księżnie i Pani Marii Teresie z łaski Bożej cesarzowej rzymskiej [...] jako niemniej jej dziedzicom, dziedziców dziedzicom i podług ustawy [...] następującym na tron obojga płci ksiąźetom prawdziwą dziedziczną cześć oddawać, oraz także ślubujemy, że [...] każdego czasu wiernymi, posłusznymi i podległymi będziemy” (Karolczak 1999: 215). Urzędnik dokładnie wytłumaczył zebranym, jakie byłyby skutki złamania przysięgi. O tym, że sytuacja w nowym państwie zmieniła się diametralnie, przekonali się

ci, którzy zbagatelizowali rozporządzenie cesarskie i nie stawili się w wyznaczonych miejscach. Zagrożono im konfiskatą dóbr.

Państwo zmierzało do tego, żeby odpolitycznić zaktywizowaną podczas konfederacji barskiej polsko-katolicką ideologię narodową, a następnie zetatyżować religijną i szlachecką tożsamość. Aby to osiągnąć, stosowało zarówno represje, jak i zachęty.

Przede wszystkim dużym ułatwieniem dla władzy był fakt, że ci spośród szlachty i kleru, którzy mogli być najbardziej nieprzychylni nowym porządkom, zostali albo zabici podczas konfederacji barskiej, albo zesłani na Sybir. Taki los spotkał np. plebana limanowskiego Szczepana Długoszowskiego – jak pisze Bujak (1902: 23), zakończył on swój żywot jako „jeniec na Rusi”.

Początkowo w szeregach cesarskiej biurokracji z zasady nie przyjmowano reprezentantów polskiej szlachty, miejsce w państwowej hierarchii zajęli urzędnicy o niemieckich i czeskich nazwiskach. Podobnie, starając się o to, by hierarchia duchowna kierowała się interesami państwa, skrupulatnie wystrzegano się mianowania Polaków na urzędy kościelne (Kumor 1985: 243–264). Księża, jako państwowomi nominaci, mieli odczytywać z ambony cesarskie rozporządzenia, a nawet, w razie konieczności, angażować się w ich wykonywanie. Jednocześnie zakazano im utrzymywania bezpośrednich kontaktów z Watykanem (Zgórniak 1957: 450–452, 477).

Z drugiej strony, nowa władza dążyła do zdobycia lojalności obu grup. W przypadku księży służyło temu odpowiednie wynagrodzenie, w przypadku dworów – ograniczenie ingerencji państwa. Co więcej, administracja chroniła dwory i plebanie przed ewentualnymi buntami chłopskimi i pomagała w egzekwowaniu pańskich roszczeń. Józef II nadawał polskiej szlachcie honorowe zaszczyty, wprowadził tytuły hrabiowskie i baronowskie, rozdzielał ordery, utworzył „gwardię galicyjską” w Wiedniu oraz zezwolił na zgromadzenia stanów, choć ich charakter był czysto obrzędowy i nie miały one żadnego wpływu na politykę Austrii (Mencel 1985: 45; Inglot 1972: 162).

Koniec końców, mimo niedogodności, wprowadzanie nowych praw odbywało się bez protestów. Magnateria i część szlachty, co było widoczne już przed rozbiorami, prezentowała postawy lojalistyczne, godząc się zasadniczo z utratą ojczyzny („smutną rzeczą

dla nas przestawać być Polakami. Opatrzność naznacza koniec egzystencji narodu”) i głosząc hasło „straciliśmy ojczyznę, ratujmy ojcowiznę”. Polska ideologia narodowa nie zanikała, lecz ograniczono ją jedynie do sfery języka, obyczaju i charakteru. Żeby być Polakiem, nie trzeba było walczyć o ojczyznę, która już nie istniała, należało zachowywać cechy „etniczne”. Odtąd bowiem patriotyzm miał polegać nie na dążeniu do odzyskania niepodległości, ale na wspieraniu państwa habsburskiego (Mencel 1985: 27-29, 43, 46, 47).

Należy jednak zaznaczyć, że szlachta akcentowała swoją narodową odrębność i z zasady unikała określenia „Galicjanie”. Zdarzało się także, że popierała konspiracje krajowe i emigracyjne, przy czym patriotyczne nastroje ożywiały zwłaszcza działania zbrojne i powstańcze w innych częściach Polski. Władze austriackie miały pełną świadomość, że choć lojalizm wśród szlachty był niemal powszechny, to w każdej chwili tożsamość narodowa mogła zostać na powrót upolityczniona (Mencel 1985: 48-50, 83-84).

Państwo austriackie, zmierzając do sprywatyzowania polskiej ideologii narodowej, dążyło jednocześnie do stworzenia i wzmocnienia lojalistycznej ideologii cesarskiej. Jej ugruntowaniu miała służyć państwowa, obowiązkowa, powszechna i bezpłatna edukacja. W 1786 roku cesarz wydał nakaz zakładania szkół. Obowiązek nauki dotyczył wszystkich dzieci od 6 do 12 lat. Od edukacji odsunięto kościoły, a szkoły parafialne we wsiach i miasteczkach zastąpiono dwuklasowymi szkołami trywialnymi. W tym czasie powstała szkoła w Ujanowicach, wzmianka o niej pochodzi z 1820 roku (Kumor 1985: 108). Kształceniem na tym poziomie zajmował się jeden nauczyciel, przy czym zapoznawał on dzieci z podstawami rachunków, religią, powinnościami poddanego oraz – na co kładziono szczególny nacisk – z czytaniem i pisaniem po niemiecku; osobne zajęcia poświęcano na naukę prowadzenia korespondencji urzędowej.

Podsumowanie

Choć w porównaniu z Rzeczpospolitą Austria mogła jawić się jako silny organizm polityczny, w istocie wciąż pozostawała państwem słabym. Była wystarczająco potężna, żeby zagarnąć i utrzymać Gali-

cję, nie dość jednak, by zespolić ją z resztą swego terytorium. W konsekwencji imperium austriackie miało bardzo HETEROGENICZNY charakter. Na przeszkodzie wprowadzeniu śmiałych reform Józefa II stanęły poważne niedobory finansowe. Zrealizowane zostały jedynie rozporządzenia dotyczące Kościoła (stąd też józefinizm najczęściej utożsamiano z tą dziedziną). W przypadku, gdy reformy radykalnie ingerowały w dotychczas obowiązujące stosunki, w ogóle nie wprowadzono ich w życie (Glassl 1975).

Proces centralizacji państwa przebiegał z dużymi oporami. Administracja cywilna nie zatrudniała wystarczającej liczby urzędników i miała poważne problemy z koordynacją swych działań. Sytuacja była szczególnie trudna w Sądeckiem, najrzadziej zaludnionym, a jednocześnie największym regionie Galicji Zachodniej. Duże odległości między miastami i przede wszystkim górski teren powodowały, że starosta nie potrafił sprawnie zarządzać tym obszarem. Niedomagała również policja. Mając zaś na uwadze fakt, że Galicja stanowiła teren potencjalnie zapalny, za niewystarczające uznawano także stacjonujące tam siły wojskowe (Kieniewicz 1951: 115).

W obliczu tych trudności jedynym rozwiązaniem dla państwa było ponowne oparcie się na szlachcie. Ostatecznie to polskie dwory stały się odpowiedzialne za wykonywanie większości obowiązków biurokracji: za ściąganie podatków, pobór rekruta, utrzymywanie policji, wydawanie paszportów krajowych, ewidencję ludności, dozór nad duchowieństwem i żydami, publikację praw, sądownictwo cywilne i karne. Dzięki takiemu rozwiązaniu państwowa kasa mogła sporo zaoszczędzić, nie trzeba było bowiem opłacać całej armii urzędników z kieszeni podatnika.

Nowy system sądowy tylko teoretycznie ograniczał arbitralność dziedzica w stosunkach z poddanymi. Niezależność państwowej biurokracji na najniższym szczeblu pozostawała bowiem fikcją. Ze względu na swoje zasoby materialne dziedzic niejako stał ponad całą hierarchią urzędniczą. Z jednej strony, utrzymywał dworskich oficjalistów, a z drugiej – urzędnicy cyrkularni liczyli na otrzymywanie od niego gratyfikacji finansowych.

Na terenach, na których istniała państwowa administracja, pod koniec lat dwudziestych i na początku lat trzydziestych XIX wieku

państwo przekazało swoje prerogatywy dworom (zob. Mencil 1976: 364-367). W ten sposób w 1833 roku baron Maurycy Brunicki odkupił klucz strzeszycki oraz graniczące z nim wsie królewskie, w tym Pisarzową, która stała się jego najważniejszym majątkiem (Czeme-ryński 1870: 90).

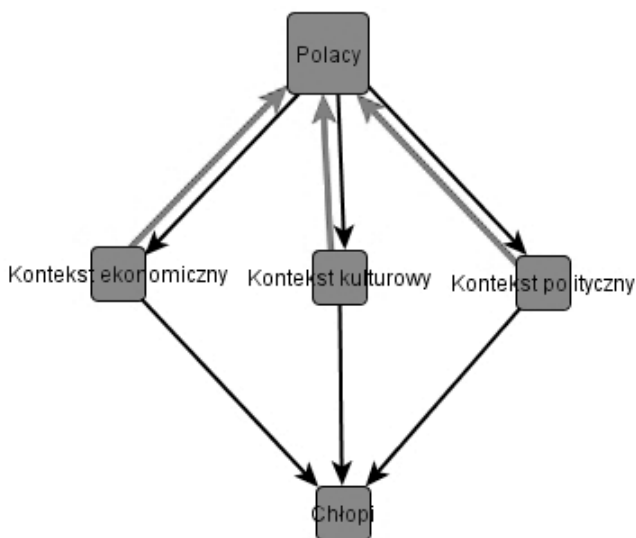
Ambitne plany reformy edukacji również należało mocno ograniczyć. Po 1816 roku Kościół ponownie zaczął sprawować nadzór nad oświatą. W poszukiwaniu oszczędności władze przestały finansować szkoły, pozostawiając to w gestii gromad i dziedziców. W związku z tym zaczęły też pobierać opłaty za naukę, co dla większości chłopów było barierą nie do przekroczenia. W końcu od 1812 roku przestano egzekwować obowiązek szkolny. Tak czy inaczej w całej Galicji znajdowało się zaledwie 1000 szkół, prowadzonych najczęściej przez skromnych organistów, którzy uczyli śpiewów kościelnych, katechizmu oraz sylabizowania po polsku i niemiecku (Kieniewicz 1951: 38).

Wbrew planom Józefa II radykalne reformy urbarialne zostały po jego śmierci zarzucone, a jego następca, Leopold, *de facto* utrwalił stosunki pańszczyzniane, zarządzając, że czynsze mogą być wprowadzane jedynie pod warunkiem, że przy akceptacji cyrkułu obie strony dobrowolnie zgodzą się na to. Dziedzice nie mieli jednak żadnego interesu w zastąpieniu pracy przymusowej czynszem pieniężnym, gdyż w każdej chwili mógł on ulec dewaluacji. W dalszym ciągu w zamian za korzystanie z gruntów, serwitutów leśnych i pastwiskowych, a także za dworskie zapomogi w przypadku głodu i klęsk elementarnych chłopci byli zobowiązani do odrabiania pańszczyzny, nie mogli również polować na terenach dworskich i pędzić wódki.

Władzę dziedziców wzmocniało dodatkowo zagwarantowanie im prawa do wymierzania chłosty poddanym (za zgodą cyrkułu) w sytuacjach, gdy łagodniejsze kary nie działały. Co więcej, w egzekwowaniu powinności pańszczyznianych mogli oni korzystać z pomocy aparatu państwowego, który w razie nieposłuszeństwa mógł pacyfikować całe wsie, karać dożywotnim więzieniem, a nawet wydawać wyroki śmierci.

Mimo niepowodzenia reform znacznie zwiększyły się możliwości działania mieszkańców wsi. Dzięki państwowym sądom i zgodzie

na składanie apelacji chłopci zyskali ważnego sojusznika w konfliktach ze szlachtą. Co więcej, zachęcano ich do donoszenia cyrkułowi o ewentualnych nadużyciach panów i księży (Zgórniak 1957: 450–452, 477; Buszko 1957: 547). W konsekwencji powstały nowe elity, które rozpoczęły walkę z dworem na drodze sądowej: pisarze pokątni i plenipotenci. Szczególna rola przypadała tu wójtowi. Pod względem formalnym jego pozycja nie uległa znacznej zmianie. Nadal wyznaczał go dwór spośród trzech kandydatów zaproponowanych przez wieś, przy czym do pomocy przydzielano mu przysiężnego wybieranego przez gromadę. Bywało również tak, że wójt sam mianował swoich współpracowników (Ingłot 1972: 199, 237). Z jednej



Il. 5. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów przed 1846 rokiem

strony był on przedstawicielem gromady, a z drugiej – wykonywał rozkazy dominium i asystował przy czynnościach sądowych mandataria i sędziego policyjnego. W porównaniu do czasów przedrozbiorowych zaczął jednak odgrywać znacznie poważniejszą rolę.

Ze względu na fragmentację elit mógł on manewrować między dworem, cyrkułem i plebanią. W osobie cesarskich urzędników znajdował bardzo silnych sprzymierzeńców, z których pomocą nierzadko występował przeciw władzy dworu.

Choć możliwości działania Polaków w tym okresie zostały ograniczone, to z czasem ich pozycja ponownie się umocniła, wciąż mogli bowiem wpływać na kontekst ekonomiczny, kulturowy i polityczny. Jednocześnie kontekst społeczny sprzyjał chłopom, jednak to nie oni decydowali o jego kształcie – został on zmieniony odgórnie przez cesarskie reformy. Wynikiem tych dwóch procesów był pewien paradoks. Otóż zarówno wieś, jak i dwór zwiększały swą podmiotowość, co zapowiadało przyszły konflikt (il. 5).

Relacje społeczne

W porównaniu z czasami Rzeczypospolitej mamy do czynienia zarówno z ciągłością, jak i ze zmianą. Z jednej strony, po początkowym kryzysie, pozycja Kościoła i dworu znów stała się uprzywilejowana. Z drugiej zaś, w świecie chłopów pojawiły się instytucje państwa i osoba cesarza, a także mniejszości – żydzi i koloniści niemieccy (którzy jednakowoż w Żmiąckiej nie mieszkali).

Chłop i dwór

Od czasu sprzedaży klucza przez Kamerę baronowi Brunickiemu w 1833 roku stosunki między dworem a chłopem nabierały znamion nasilającego się konfliktu. Jak się wydaje, w tym przypadku złamano zasadę, mówiącą o tym, że zanim odda się dobra kameralne w prywatne ręce, należy zastąpić pańszczyznę czynszem (zob. Rozdolski 1962, t. 1: 101–103). W konsekwencji Brunicki zaczął domagać się od chłopów, żeby wypełniali swe obowiązki pańszczyźniane, czego nie umieli bądź nie chcieli egzekwować w pełni urzędnicy kameralni. Do tego dochodził ogólny kryzys gospodarczy. Nawet tam bowiem, gdzie nadal obowiązywała pańszczyzna, stosunki między poddanymi a panami nie były napięte, gdyż powinności feudalne nie

stanowiły dla chłopów zbyt dużego obciążenia. Przełom nastąpił w latach trzydziestych (Kieniewicz 1982: 63–64).

Nic dziwnego zatem, że w chwili, gdy nowy właściciel już w 1833 roku próbował przymusić chłopów ze Żmiącej do darmowej pracy na jego polu w Pisarzowej, ci gwałtownie odmówili. Walka między stronami trwała trzy lata i dopiero „podstępными podpisami, woj- skiem, biciem i innymi niegodziwymi środkami” chłopci, zobowiązani wyrokiem cyrkułu, zaczęli odrabiać pańszczyznę (KP: 114).

W 1842 roku ponownie doszło do konfliktu. Zatargi dotyczyły zapewne wymiaru pańszczyzny. Mimo oficjalnych rozporządzeń to dwór w rzeczywistości określał, w jakim trybie chłopci mieli wypełniać swe obowiązki wobec pana. Skargi na arbitralność dworu były bardzo rozpowszechnione, zwłaszcza że nowi właściciele starali się zwiększać obciążenia poddanych (zob. Rozdolski 1962, t. 1: 257–260). Józef Oleksik z Zakliczyna przytoczył opis baby, która podczas rabacji szturchała kijem martwego pana, mówiąc: „A zapisujże teraz trzy dni za dwa dni” (cyt. za: Len i Osik [b.r.w.]: 167).

Podczas drugiego konfliktu baron Brunicki został zmuszony do ograniczenia wymiaru pańszczyzny, chłopci zaś „odstąpili od skargi, gdyż się z Panem swoim pogodzili” (Stach 1942: 9). Mimo to praca u właściciela Pisarzowej była szczególnie uciążliwa. W pół wieku po zniesieniu pańszczyzny żmiąkanie wciąż wspominali:

Jedyna droga [do dworu] prowadziła przez grzbiet pasma Jaworza. Niezmiernie uciążliwa ta droga, po której wołami jadąc, trzeba było tracić trzy godziny, aby się dostać do folwarku lub z powrotem do domu, do- tąd żywo tkwi w pamięci starszych ludzi, bo drewniane wozy niszczy- ły się na niej bardzo, a woły, rzecz w naszym kraju niesłychana, musia- ły być podkuwane (Bujak 1903: 34).

Szczególnie mocno dawali się we znaki mieszkańcom Żmiącej urzęd- nicy dworscy, którzy bynajmniej nie pytając się cyrkułu o zdanie, so- wicie rozdzielali poddanym razy. Chłopci skarżyli się więc na ekono- ma z Pisarzowej, Wojciecha Zdzieńskiego. „Ekonomowie – zapisuje kronika parafialna – strasznie się z ludem obchodzili – nie tak, jak to nasi powieściopisarze w swych dziełach przedstawiają. Gdy kopano

np. ziemniaki, to pod wieczór kazał taki ekonom iść kilku ludziom z motykami i szukać na przekopanym ziemniaczysku ziemniaków. Na którego rządzie znalaziono pozostałego ziemniaka, odbierał mu ekonom metrykę, wypędzał do domu, dnia nie policzywszy” (KP: 114). Nie bez powodu chłopci wierzyli, że ogniki w lesie to dusze złych ekonomów⁷.

Główną przyczyną najbardziej brutalnych konfliktów nie była jednak pańszczyzna, lecz spór o las. W wyniku nastawienia gospodarstwa w Pisarzowej na gorzelnictwo znacznie zwiększyło się zapotrzebowanie na drzewo. Brunicki kontynuował zatem rabunkową dewastację lasów, która rozpoczęła się za rządów Kamery, lecz o swoje włości dbał bardziej niż jego poprzednicy, zatrudniając leśniczych, mających chronić je przed zakusami chłopów. Natomiast ci ostatni rościli sobie do lasów tradycyjne prawa, uznając je za rzecz wspólną. Dotychczas wycinali drzewa dla siebie i nie uważali tego za kradzież, a Kamera przymykała oko na tę praktykę (zob. Chotkowski 1905: 65). Konflikt z nowym właścicielem wydawał się zatem nieunikniony (Burszta 1972: 642; zob. Witos 1978: 109).

Ksiądz Głąbiński przyznawał wprost: „Prawda, że pobicia duże były, rzadko który poddany był z tych wsi, żeby kijów od leśniczego Filaczyńskiego nie dostał – ogromnego to temperamentu był człowiek, na tem zasługi przed Panem Brunickim zasadał, gdy kogo dobrze zbatożył” (KP: 35–36; podobne przypadki leśniczych, którzy bez przyczyny „wysmarowywali chłopów po gębie”, opisuje Witos 1978: 33). Kulminacją prześladowań chłopów przez oficjalistów było zabójstwo włościanina: „W Wilią Bożego Narodzenia Rolnik Tomasz Pajor z wsi Sechnej poszedł do lasku Druzkowskiego na jedlicę do umajenia podług starodawnego zwyczaju i tam schwytany był od leśnego zwanego Majerczyk, który go chciał do swego pana prowadzić, a że wyżej wymieniony się opierał i położył głowę na ziemi, tenże leśny rozgniewany uderzył go z tyłu dwa razy potężnie w głowę, dwie dziury mu duże zrobił, żyć nie mógł, umarł” (KP: 34). Ta zbrodnia musiała wzburzyć chłopów, którym w tak brutalny sposób odbierano prawo do kultywowania tradycyjnych obyczajów. Ksiądz

⁷ AME, sygn. I/1247/mnp. Tadeusz Seweryn. Etnografia pisana przez chłopów.

Głębiński krótko podsumowywał stosunki panujące w jego parafii: „chłopek nasz wiele razy przez szlachtę oszukany, zdradzony, zhańbiony i po barbarzyńsku traktowany” (Sromek 2001: 25).

Chłop i cesarz

Choć do XVIII wieku ziemie habsburskie były szczególnie często nękane rewoltami chłopskimi, to do czasu zajęcia południowych terenów Rzeczypospolitej charakter konfliktów uległ jakościowej przemianie. Stawały się one coraz mniej krwawe i coraz bardziej lokalne. Powoli następowało usądowienie sporów (zob. Luebke 1997: 213–215). Podobny proces zachodził również w Galicji. Początkowo nierzadko notowano rozruchy chłopskie i zbiegostwo (na ten temat zob. Śreniowski 1997). Jednak wraz z krzepnięciem państwa konflikty społeczne były coraz częściej kanalizowane – rozwiązywano je na drodze sądowej (Buszko 1957: 573).

Z tej możliwości korzystali także chłopci w Żmiącej. Za przełomu ks. Głębiński uznał rok 1842, kiedy to

ciągle procesowali poddani ze Żmiący, Jaworzmem, Krosnej, Kamionki i Strzeszyc dominium o rozmaite nadużycia, pregrawarye i pobicia przez oficjalistów. [...] Rok 1842 w tej farze i dominiach nazwać się powinien rokiem processowym i ruchawką, bo chłopci jak w czasach rewolucyjnych się schodzili, radzili i rozmawiali ciągle o swych sprawach – i żadnego punktu nie przepuścili, wszystko spisywali przez pokontnych pisarzy od lat jedynastu i pisemnie podawali do Cyrkułu, Gubernium i Monarchy (KP: 36–37).

Pisarzami i plenipotentami byli często powracający do domu żołnierze cesarscy. Dla chłopca galicyjskiego służba wojskowa oznaczała społeczny awans. Dzięki niej zdobywał doświadczenie, zwiedzał świat, poznawał inne ludy i zwyczaje, a nawet spotykał się twarzą w twarz z samym cesarzem! W parafii Ujanowice urlopnicy odgrywali wiodącą rolę do lat osiemdziesiątych XIX wieku. Nie należy się więc dziwić, że to głównie żołnierze pełnili tam funkcję plenipotentów. Książd Głębiński nie był tym faktem zachwycony: „Tych ruchawek był przyczyną niejaki Jan Jonik, urlopnik od konnicy ze Żmią-

cy” (KP: 37). A trzeba wiedzieć, że we wsi galicyjskiej bycie ułanem znacznie zwiększało prestiż wojaka (zob. Witos 1978: 91). Pleban widział w jego aktywności jedynie chęć żerowania na ciemnocie chłopów: „Brakowało mu pieniędzy do życia lepszego i wygodniejszego, wziął się za koncept – chłopów do procesów poburzyć z przyrzeczeniem, że on im wygra wszystko u Cesarza, jakoż i dwa razy do Wiednia chodził, a rolnicy ciągle składki na niego robili” (KP: 37). Dla nowych elit krytyka dworu była nie tylko legalna, lecz także opłacalna.

Żmiącianie, którzy oskarżyli dworskich oficjalistów o pobicie, przegrali sprawę, a sam fakt, że cyrkuł przeprowadził wnikliwe śledztwo, dzięki czemu chłopom mogli wyrazić swoje żale, stanowił co najwyżej połowiczne zadośćuczynienie. „Co się zaś tyczy pobicia przez oficjalistów [Ferdynanda] Filaczyńskiego leśniczego, [Wojciecha] Zdzieńskiego dozorcę ekonomicznego stała komisya cyrkularna przez 5 miesięcy – do 600 arkuszy spisano”. Okazało się jednak, że po zbadaniu sprawy – wbrew oczywistym dowodom – urząd cyrkularny nie dopatrywał się żadnych uchybień ze strony oficjalistów: „Komisyja i wyrok zakończył się na niczem – bo kto smaruje, to jedzie – chłopom nie zyskali nic” – zapisał Głębiński (KP: 36). Nie można było się łudzić, że wyrok na poziomie lokalnym mógł załżeć od czegoś innego niż łapówki⁸: chłopom – w przeciwieństwie do barona Brunickiego – nie mieli pieniędzy na przekupienie urzędników. Nawet zabójstwo z premedytacją uszło leśniczemu Majerczykowi niemal bezkarnie: „Ten tylko do kryminału skazany na czas krótki” (KP: 34). Prawa mające ulżyć chłopskiej doli pozostawały więc martwą literą.

Włościanie mogli odwoływać się od wyroków dworu, ale tylko w teorii. Jak wyżej zazaczyłem, kanały sądowe często były niedrożne. Chociaż urzędnicy państwowi gwarantowali chłopom ochronę przed wyzyskiem, to było im niezmiernie trudno dochodzić sprawiedliwości. W takiej sytuacji pozostawała im ostatnia droga apelacji wiodąca przez Lwów do Wiednia – do samego cesarza. Jednak

⁸ Łapownictwo było dobrze znaną przypadłością austriackiej biurokracji nawet na najwyższych szczeblach. Prowadziło to do tego, że apelacja kończyła się sukcesem jedynie w pojedynczych przypadkach (zob. Grodziski 1978: 21; zob. też Kieniewicz 1951: 36–37).

i to nie zawsze się udawało. Jan Jonik ze Żmiącej, który obiecywał chłopom, że wstawi się za nimi u cesarza, i żądał za to sowitej zapłaty, okazał się – według relacji ks. Głębińskiego – zwykłym oszustem: „Za te pieniądze sobie hulał – później był złapany i jako buntownik do wojska nazad wzięty i podług praw tam ukarany” (KP: 37).

Przynajmniej raz chłopci odnieśli triumf nad dworem, a sprawiedliwości stało się zadość. Miejscowa tradycja, zapisana przez ks. Stacha, podaje, że Zelek z Liptakówki, kmiecego gospodarstwa w Żmiącej, „wyprawował Mocarz”. Z tego pastwiska, a jednocześnie źródła dobrej glinki, położonego w dole wsi, chłopci mogli korzystać na prawach serwitutu. Gdy jednak sprzeciwili się odrobkowi we dworze, baron Brunicki wysłał woły, które zaorały Mocarz, i zasiał owies na znak własności pańskiej. „Wtedy Liptakówka pojechał do Wiednia, wygrał proces po paru miesiącach i powrócił prawie na zbiórki. W ten sam dzień kazał węgnać w owies bydło z całej wsi, na znak brania Mocarzy w posiadanie. Od tego czasu Mocarz był własnością wsi” (Sromek 1999: 105). Tego typu opowieści były powszechne w Galicji (Wołek-Waślawski 1937: 14).

Gdy [...] o Polsce nigdy nie wspomiano – podsumowywał Witos (1978: 90) – a na wszystkich panach wieszano psy, to z niesłychanym wprost szacunkiem i zaufaniem wszyscy odnosili się do cesarza Franciszka Józefa, uważając go za wcielenie mądrości, nieomyślności, a przede wszystkim bezwzględnej sprawiedliwości [...]. Tym się też tłumaczyły częste pielgrzymki do Wiednia, odbywane przez różnych skrzywdzonych, którzy nieraz może przypadkowo znajdowali tam sprawiedliwość (zob. też Witos 1978: 139).

Jedną z przyczyn niezadowolenia, które prowadziło do rabacji, było przeświadczenie, że cesarz w swojej wspaniałomyślności darował państwu, tylko panowie i księża nie chcieli tego ujawnić (Sieradzki i Wycech 1958: 164, 165).

Chłop i Kościół

Pod panowaniem austriackim Kościół został pozbawiony udzielną władzą, która gwarantowała mu dotychczasową niezależność od

państwa szlacheckiego i pozwalała stanowić prawo na własnych terenach oraz wyznaczać zarządcę własnych dóbr we dworze, a stał się instytucją zależną. Władze austriackie odebrały mu większość ziem, czyniąc z księży urzędników na państwowych pensjach. W stosunkach między Kościołem a dworem role odwróciły się. Kolator fary miał prawo do obsadzania stanowisk w probostwie, a plebania polegała na jego wsparciu finansowym i materialnym. Rzecz najważniejsza – władza sądowa przeszła pod kontrolę państwa, a ponieważ jej wykonawcą stały się dwory, Kościół utracił jurysdykcję na terenach klucza – jego uprawnienia przejęło dominium.

Chociaż plebania ujanowska zachowała część swoich pańszczyżnianych przywilejów, to obecnie, chcąc wymóc na chłopach, żeby wypełnili obowiązki wobec parafii, nie mogła odwoływać się do sądu rugowego lub starosądeckiej ksieni, a jedynie do sądu państwowego. Procesy, które mieszkańcy wsi zaczęli wytaczać dworom w początku lat czterdziestych, nie ominęły również plebanii. Sprawa ks. Głębińskiego trafiła nawet do samego Wiednia. „Skarżyli chłopci z Kamionki i Sechnej plebana w roku 1842 do Cesarza, żeby im osep darował, że Pleban ma dużo gruntów, obszedłby się bez ospa”. Jednak cesarz uznał racje ks. Głębińskiego, a aparat państwowy pomógł mu wyegzekwować należne daniny. „Niestety nie darował monarcha, a egzekucją ostrą wojskową byli przymuszeni do oddania ospu Plebanowi” (KP: 36)⁹.

Miejscowa ludność próbowała wpływać na plebana, śląc swe krytyczne uwagi do konsystorza. Księżdz Głębińskiego szczególnie zabolął donos, w którym anonimowi parafianie stwierdzali, że nie chce on u siebie stołować wikarego, ks. Mikołaja Zagórskiego, że cechuje go chciwość i – rzecz najgorsza – że stał się „podnóżkiem własnej gospodyni” (Stach 1942).

Mimo tych formalnych ograniczeń Kościół zachował bardzo duże wpływy. To właśnie pleban był pierwszym adresatem skarg poddanych i wszelkich informacji o istotnych wydarzeniach w życiu

⁹ Sprawa danin płaconych Kościołowi była źródłem konfliktów między chłopami małopolskimi i księżmi już w czasach przedrozbiorowych, co prowadziło m.in. do rzucania klątw na gromady, ławy wiejskie i pojedynczych chłopów (Wiślicki 2001: 106).

wsi. Z urzędu donosił o wszystkich poważniejszych wykroczeniach dominium zarządom dóbr w Łososinie Dolnej (baron Przychocki) i Pisarzowej (baron Brunicki). Ponadto w praktyce – wbrew obowiązującemu prawu – rozstrzygał spory w pierwszej instancji, często stając się instancją ostateczną. Na plebanii została urządzona sala, w której odbywały się sądy, a nawet wymierzano doraźne kary. Zapisana przez miejscową autorkę tradycja głosiła, że „ksiądz proboszcz, spostrzegłszy zastraszające skłonności do pieniactwa i zwad, postanowił oduczyć ich od tego, pragnąc oszczędzić im kosztów i niepotrzebnej straty czasu, przejął w swe ręce wymiar sprawiedliwości, a ponieważ był pełen zapału i energii, powiodła się sprawa, nie tylko nie pociągnięto go do odpowiedzialności, ale pozyskał u wielu mir i wdzięczność” (Schmidt [b.r.w.]: 20). Pleban stosował także inne, nieformalne środki nacisku: pouczenie duszpasterskie, publiczne udzielenie nagany, przysięga, odmowa wykonywania obowiązków kapłańskich itp. Oto kilka próbek jego płomiennej retoryki (ogłoszenia parafialne – 1863 rok):

Parafianie, bacność! Złodziei w parafii mamy huk – włóczą się i kradną. Wiele nierządnic, złodziejów i pijaków w parafii. Boże, zmiłuj się i nawróć tych ludzi na drogę cnoty!

W pewnych przypadkach wytykał on grzechy całym gromadom:

Nie wiem, czy w której wsi są takie drobne kradzieże czy paskudztwa się dzieją jak w Ujanowicach; ziemniaki wyrrywają i paskudzą, upominam was szkodniki ujanowskie, żebyście tego nie robili, bo grzech, a gdy się który załapi, odpowie za wszystko (Stach 1948b: 189–194).

Ambona stanowiła również dogodne miejsce walki z notorycznymi grzesznikami. O jednym z najbardziej zatwardziałych pleban wypowiedział się publicznie:

Uryga to człowiek podły i nikczemny, niewart, by był parafianinem i chrześcijaninem, gdyż nie ma u niego nic świętego – jest to uwodziciel ludzi do sprośności i występku, wobec tego wyklucza go z bractwa Różańca św. – jest to pijawka, wydrwigrosz – wobec tego unikajcie tego zabrudzonego domu (Stach 1948b: 195).

Ksiądz Głębiński próbował także wpływać na sumienia tych, którzy byli szczególnie wrażliwi na kuszenie Urygi. Przed adwentem zalecił, by nowożeńcy nie zapraszali na wesela „pijaków gorzałczanych”, i zagroził: „na przyszłość nie dam ślubu, jeśli na weselu starosta gorzałczany znajdować się będzie” (Stach 1948b: 195).

Błędem byłoby jednak uważać, że ostre komentarze Głębińskiego zrażały do plebana całą wieś. Z pewnością bardzo duża część mieszkańców zgadzała się z jego celami i retoryką. Głębiński miał zatem poważne powody, by ze swych jeremiad wyłączać „ludzi do-brych”. Na uwagę zasługuje również to, że o nagannym zachowaniu Urygi oraz o jego negatywnych uwagach o plebanie donosili księdzu sąsiedzi. W dziedzinie utrzymania moralności publicznej szczególnie blisko współpracowali z nim wójtowie, którzy wydalali ze wsi nierządnicę i informowali go o przypadkach pijaństwa.

Mimo formalnego podważenia autorytetu Kościoła ksiądz był najbardziej wpływową osobą we wsi. O jego olbrzymiej sile oddziaływania najlepiej świadczą sukcesy ruchu wstrzemięźliwości (Kracik 2007: 11–41). Rozwijał się on już od 1825 roku w USA, po czym bardzo szybko przyjął się w Irlandii i w Galicji. W 1844 roku ogarnął także Wadowickie, Sądeckie i Tarnowskie. Był to pierwszy tak masowy ruch w prowincji, który zmobilizował całe wsie (Kieniewicz 1951: 70–77). Na szczególnie podatny grunt trafił w Ujanowicach. Ksiądz Głębiński nie mógł wręcz poznać swojej owczarni:

Roku 1844 dnia 17 Novembri zaprowadzono było w farze ujanowskiej na mocy rozporządzenia X. Biskupa Tarnowskiego Towarzystwo Wstrzemięźliwości od gorzałki. I tak szybkim krokiem niespodziewanie postąpiło, żeśmy już do nowego roku 1845 blisko od wszystkich parafian spowiedzi i ślubu solenne w obliczu Kościoła odebrali z wikarym X. Motorem. Z początku zdawało się to nad siły i myśleliśmy, że chłopiek na żaden sposób nie porzuci gorzałki. Ale Bogu dzięki przezwyciężyliśmy wszystkie stawiane zapory, trafialiśmy mowami i kazaniami w serce słuchacza – usłuchał parafianin głosu Pasterza, porzucił ohydny gorzałkę – umilkły bitki, kłótnie i inne zbrodnie, które pijaństwo za sobą pociągało – wszędzie spokój najpiękniejszy – a od dotrzymania ślubu zależy nowy szczęśliwy byt chłopka, bo dawniej wszystko łożył na gorzałkę. Ten szczep najpiękniejszy wszystkimi siłami

i mowami jak wonną rosą podlewać należy, aby go w swojej mocy na zawsze utrzymać (KP: 39).

Po powstaniu towarzystwa konsumpcja alkoholu w parafii spadła niemal do zera. Wzbudziło to ogromne i zrozumiałe niezadowolenie Brunickiego, któremu gorzelnictwo dostarczało lwiej części dochodów:

Obywatel i propinator klnie i złorzeczy temu Towarzystwu – zapisywał Głąbiński – bo mu pieniądz i dochód z propinacji częściowo upadł, i zakłada wszelkie sidła i ma nadzieję, że chłopiek znowu do gorzałki powróci. Stąd wniosek pewny, że obywatel więcej dbał o kieszeń swoją, chociaż tak haniebnym złotkiem napełnioną, jak o dobre ogółowe i moralność, która jest podstawą szczęścia wszelkich społeczeństw (KP: 40–41).

Chłop i żyd

Do 1833 roku żydzi nie mogli osiedlać się w kluczu strzeszyckim¹⁰. W parafii ujanowickiej pojawili się dopiero wraz z przejściem tych dóbr na własność barona Maurycego Brunickiego, który wydzierżawił im karczmy (KP: 40–41). Brunickiemu zależało oczywiście na maksymalizacji zysku, czemu służyły monopol propinacyjny oraz obowiązek urządzania wielodniowego wesela w karczmie (Bujak 1903: 125)¹¹.

Podobnie jak w innych wsiach, w 1833 roku Brunicki zbudował karczmę w Żmiącej i najprawdopodobniej wydzierżawił ją Bertowi Kanengisserowi. W początkowym okresie nie przynosiła ona arendarzowi żadnych zysków: „Bardzo świetnych interesów nie robił on prawdopodobnie nigdy – pisał Bujak – dawniej bowiem znaczniejsi gospodarze warzyli sobie po kryjomu piwo, a po uwłaszczeniu przez 30 mniej więcej lat był chłopski wyszynk wina” (Bujak 1903: 106).

¹⁰ Sytuację żydów w Galicji opisuje Eisenbach (1988: 219–223).

¹¹ W sprawie stosunków chłopsko-żydowskich w Galicji zob. Stauter-Halsted (2007).

Ta obserwacja zgadza się z faktem, że w 1847 roku Kanengisser zgłosił się do ks. Głębińskiego po świadectwo ubóstwa, które zwolniłoby go z podatków żydowskich (Sromek 1999: 90).

Jednocześnie coraz bardziej oczywiste stawały się szkody, jakie karczma wyrządzała wsi. Na terenie parafii ten problem musiał być już szczególnie poważny, skoro Jan Ligęza w monografii Ujanowic pisał: „Przyczyną ubóstwa w Ujanowicach było pijaństwo. Do 1844 chłopci wszystko przepijali” (Ligęza 1928 [1905]: 31). Nie inaczej rzecz się miała w Żmiącej: „Przed uwłaszczeniem – pisał Bujak – pijaństwo było znaczne. Czterech chłopów szynkowało wówczas wódką w swoich domach, mimo że była we wsi karczma” (Bujak 1903: 121).

Choć Kościół nie od razu zwrócił uwagę na problem alkoholizmu w Żmiącej – jeszcze w 1837 roku ks. Jan Duszyński z Limanowej ofiarował na stypę okolicznym włościanom „dobrej gorzałki beczkę największą” (Bujak 1902: 26) – to wkrótce dostrzegł, że jest to jeden z najbardziej niszczących wieś nałogów. W każdym razie, jak widzieliśmy, z tego niebezpieczeństwa zdawał sobie sprawę ks. Głębiński, który relacjonował z niesmakiem, że „chłopek ostatni grajcar i ostatnią miarkę zboża i ostatnią kitkę lnu niósł za gorzałkę do żyda” (KP: 40–41). Według plebana parafialni karczmarze dopisywali chłopom dług dwa lub trzy razy większy niż cena alkoholu (KP: 40–41).

Dynamicznie rozwijający się ruch trzeźwości uderzał przede wszystkim w żydów. Pleban liczył na to, że baronowie wreszcie pozbędą się nowych przybyszów: „Przez zaprowadzone toż Towarzystwo ochędożą się potrochę obywatele z żydów i ich smrodów żydowskich” (KP: 40–41). Miał również nadzieję, że chłopci przestaną wydawać pieniądze na alkohol, zapożyczać się i padać ofiarą kolejnych oszustw: „Uwolnią się poddani od oszukaństw żydowskich, na które przez propinację żydowską (bo wszędzie żydzi wyszynk wódkę trzymali) wystawieni byli” (KP: 40–41).

Pleban robił wszystko, by powstrzymać wiernych od powrotu do zgubnego nałogu. Pierwsze przypadki odszczepieńców nie dały na siebie długo czekać. Gdy tylko dowiedział się o złamaniu ślubów przez chłopów z Kobyłczyny, wszczął śledztwo: „W skutek [sic!] tego

ważnego doniesienia nakazałem [...] wójtowi tejże gromady Bonifacemu Zabrzeńskiemu, aby wyżej wymienionych występnych ludzi dnia 21 października na plebanię doprowadził. Wypełniony rozkaz i ludzie wspomniani z wójtem w dniu przepisany o godzinie 8.24 z rana stanęli. Po krótkim napomnieniu i nauce treściwej przystąpiono do dalszego pojedynczego badania¹².

Protokoły z przesłuchań winowajców to dokument, który dostarcza nam informacji o tym, jak wyglądały stosunki między żydami a chłopstwem w tamtym okresie (zob. Cała 2005). Dowodzą jednocześnie, że wówczas, być może po raz pierwszy w historii Kamery, żydów obarczano odpowiedzialnością za upadek obyczajów.

W zgodzie z katolicką nauką o grzechu pleban rozpoczął od pytania, czy oskarżeni złożyli śluby z wolnej woli oraz czy złamali je również nieprzymuszeni: „Czy sam dobrowolnie, czy z przymusu jakiego, czyli z jakiej bądź namowy, piłeś Gorzałkę [sic!]?¹³ Przesłuchiwani zgodnie bronili swej niewinności, tłumacząc, że do złamania przysięgi nakłonili ich inni, w tym przede wszystkim żydzi.

Nie dotrzymałem nieszczęsny ślubu, który złożyłem w kościele w dzień Trzech Króli 1844, i piłem gorzałkę trzy razy. Wypadek był następujący: Nakazano nam za pańskie żydowi z Ujanowic Symeonowi Schuler jechać z kupną gorzałką. Gdyśmy przyjechali do Wronowic dla ładowania gorzałki, coś puścił okowity w flaszkę tenże wzmiankowany żyd i częstował nas, mówiąc: inni pili gorzałkę, którzy jeździli ze mną dawniej, nic się im nie stało i nic złego im się nie dzieje, to i wy możecie. My pamiętni na dane święte przyrzeczenie odpowiedzialni, że nie będziemy, bo ślubowaliśmy. Wyjechaliśmy w pięć wozów z naładowaną wódką i jechaliśmy traktem ku Bochni. Tenże żyd przez całą drogę namawiał nas do gorzałki, mówiąc: inni piją, choć ślubowali, nic się im nie dzieje, a czemu wy pić nie macie? Tak nas namawiał i kusił całą drogą, a gdyśmy w Łącku na popas stanęli, wziął od żyda z karczmy lewarek, naciągnął z beczki okowity, rozpuścił wodą i znowu z namową nalał do kieliszka i dał pierwszemu Jakubowi Suchodolskiemu i po temu pił ja i Antoni Nowak, wypiliśmy po trzy kieliszki¹⁴.

¹² APŻ. Protokół przesłuchania (21.10.1845). Ks. Mikołaj Głąbiński.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

Należy zauważyć, że za pierwszym razem chłopci zaczęli pić w czasie, kiedy odrabiali pańszczyznę, a nie w samej karczmie. Co ciekawe, dwór wyznaczył ich do wożenia wódki, co dla ludzi przyzwyczajonych do jej konsumpcji w dużych ilościach i próbujących zerwać z nałogiem było więcej niż namową do grzechu. To właśnie te „sidła”, o których pisał Głębiński. System feudalny wymuszał niejako kontakty społeczne między żydami a chłopami, nawet gdy sami chłopci starali się ich unikać. Za drugim razem scenariusz był bardzo podobny:

Gdyśmy przyjechali do Krzeczowa ku wieczorowi i w putniach lub konwiach spuszczaną okowitę nosiliśmy do składu, mówił żyd do nas: ja wam nie bronię, możecie pić, co się wam podoba, stała wódka w naczyniu i półkwartek na beczcze. Ja wziąłem tenże i wypilem półkwartek i poszedłem dalej nosić wymierzoną gorzałkę. [...] Był z nami i brat mój Michał Garbacz, pamiętny na ślub nie pił nigdzie gorzałki. Ja zaś jakoś oślepiiony i zwiedziony namową żydowską dałem się uwieść i do występku wprowadzić¹⁵.

Za drugim razem żyd, według relacji pozwanego, nie namawiał go już do picia, lecz jedynie do niego nie zniechęcał. Trzeci upadek oskarżonego nastąpił w kobyłczyńskiej karczmie, przy czym do grzechu skusili go żołnierze wyznaczeni do pomiaru gruntów. (Skądinąd nie mogli oni, podobnie jak urlopnicy, składać ślubów wstrzeźliwości). Co ciekawe, pozwany nie powiedział, dlaczego w ogóle znalazł się w karczmie. Wydaje się oczywiste, że za każdym kolejnym kuszeniem trzeba było coraz mniej, by go złamać:

Namawiali mnie żołnierze i ja sam już skłonny byłem i pomyślałem sobie, ej kiedy już ślub zламаłem, to i teraz się napiję i wypilem kieliszek. Według mego przekonania nigdy byłbym nie pił Gorzałki [sic!], żeby nie ten żyd nieszczęsny z swoją namową, kuszeniem i ciągle stawianymi sidłami. Oprócz tego także mi i konie ustawały i to mnie martwiło. Narzecie i to dodaję, że nigdy już więcej, choćbym umrzeć miał, pić nie

¹⁵ Ibidem.

będę gorzałki. Na te moje słowa sumiennie tu zadyktowane podpisuję się znakiem krzyża¹⁶.

Pozostali oskarżeni wypowiadali się w identycznym tonie: „Lękałem się samej myśli, aż ten żyd nieszczęsny swą namową mnie i omamił, i zwiódł do złamania ślubu świętego. Pierwej ani potem nie piłem wódki. To żyd przyczyną jest mojego upadku i od tego czasu nikt mnie już do gorzałki nie namówi”. „Żeby nie żyda przeklęta namowa i przykład zły starszych furmanów i gospodarzy, nigdy nie byłbym złamał ślubu”¹⁷.

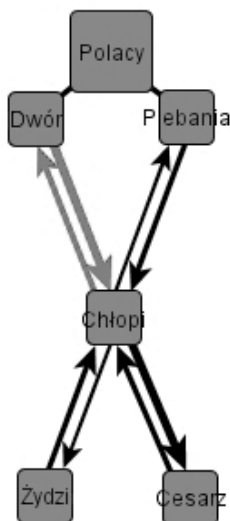
Chłop nie interpretował niedotrzymania przysięgi w kategoriach ekonomicznych czy warstwowych. Nie zastanawiał się nad tym, kto wysłał go do rozwożenia wódki, nie myślał również o tym, kto dzierżawił karcznię. Przedstawiał żyda nieomal jako wcielenie diabła („kusi”, „namawia”, „stawia sidła”), którego siłę można złamać jedynie znakiem krzyża, najprostszym chrześcijańskim egzorcyzmem. Jednocześnie z tych relacji wyłania się obraz raczej przyjaznych stosunków między żydami i chłopami, będących prawie współnikami w przestępstwie i kryjących się nawzajem. Nie wydaje się, żeby chłop postrzegał żyda jako element systemu wyzysku. Stąd też podczas rabacji żydzi nie ucierpieli, a nienawiść skupiła się na oficjalistach dworskich i panach.

Podsumowanie

W odróżnieniu od okresu przedrozbiorowego świat chłopów stał się o wiele bardziej skomplikowany. Został on, z jednej strony, poszerzony: w jego obrębie znalazły się nowe podmioty społeczne, a z drugiej – pogłębiony: tożsamość chłopów została upolityczniona, gdyż państwo zaczęło uwzględniać go w swoich działaniach jako ważnego gracza. Spróbujemy poglądowo zrekonstruować siatkę relacji, łączących chłopów z innymi podmiotami społecznymi (il. 6).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.



Il. 6. Relacje społeczne przed 1846 rokiem

Relacje między dworem a chłopami były antagonistyczne. Dwór posługiwał się środkami przymusu, aby wygzekwować obowiązki pańszczyźniane, chłopci zaś sięgali po szeroki repertuar środków oporu. Stosunek do Kościoła wydaje się bardziej pozytywny – Kościół wywierał wpływ na chłopów, a oni nie wahali się bronić przed nim swych interesów. Podobnie wyglądały związki chłopów z żydami, którzy jako dzierżawcy karczem stali się integralną częścią wiosekowego życia. Wreszcie, bardzo pozytywną relację z chłopami udało się zbudować cesarzowi dzięki temu, że mogli oni korzystać z jego protekcji.

Jak owe relacje przekładały się na tożsamość chłopów? Należy założyć, że w wyniku utrzymywania kontaktów z Kościołem i żydami ich tożsamość religijna wciąż była silna. Świadczyłby o tym fakt, że pleban gromił poddanych za grzechy powszednie, ale nie łąał ich za grzechy przeciw Bogu, najwidoczniej wierni w miarę możliwości starali się wypełniać obowiązki wobec parafii. W imię religii nawet

najgorsi pijacy przyrzekali, że porzucą swój zgubny nałóg. Z drugiej jednak strony, zauważalny był również opór poddanych wobec plebana – odmawiali oni bowiem odrabiania pańszczyzny w dobrach parafii, donosili na księdza czy też nie przestrzegali głoszonych przezeń zasad moralności. W konsekwencji można przypuszczać, że tożsamość religijna chłopów, choć silna, nie była wolna od antyklerykalizmu.

W stosunku do czasów przedrozbiorowych następowało dalsze wzmocnienie tożsamości chłopskiej: w jej wymiarze klasowym (ze względu na obowiązującą pańszczyznę chłopci wciąż nie mieli udziału w rynku), warstwowym (wciąż byli pozbawieni prestiżu społecznego) i politycznym (wciąż byli wykluczeni z procesu politycznego). Tożsamość chłopów była oficjalnie uznawana przez prawo i na co dzień aktywizowana. Doświadczyli oni wielu krzywd, co budziło w nich takie uczucia, jak resentyment i nienawiść. Chłopa od urodzenia wychowywano w strachu przed dziedzicem. „Dziecko ubożego już w żywocie matki odbierało chłostę, a drżało na sąd i karę dziedzica i na wspomnienie wyrazu pan” (Kieniewicz 1951: 29).

Z tych powodów chłopci nie tylko nie zinternalizowali polskiej tożsamości narodowej, lecz – przeciwnie – przyswoili sobie tożsamość antypańską, być może interpretowaną także jako tożsamość antynarodowa, antypolska. W ich świecie nie pojawił się żaden podmiot, który dążyłby do zmiany istniejącego stanu rzeczy. Ani przedstawiciele Kościoła, ani szlachty nie kwapili się do tego, by przekonać chłopów do polskiej ideologii narodowej.

Z kolei ideologię imperialną rozpowszechniały elity wsi: pisarze pokątni, wójtowie i urlopnicy, a także żydzi. Plenipotenci zdobywali zaufanie chłopów, powołując się właśnie na poparcie samego cesarza: „Z takich to ust przeważnie rodziły się pogłoski o mniemanych patentach cesarskich, niosących ludowi, a utajonych przez cyrkuł, dziedzica albo księdza” (Kieniewicz 1951: 43). Urlopników zaś armia wychowywała w kulcie cesarza (Hołda 2008: 150). Jak notował pamiętnikarz z pobliskiej Laskowej, „nazywali się cesarskimi dziećmi i śpiewali: »Dobry cesarz, dobry / bo nam daje torby / A do torby chleba! / Maszerować trzeba«” (Sromek 2001: 163). Piosenki urlopników, „szeroko znane” i „niemal przez wszystkich śpiewane”, „dotyczyły przeważnie cesarza, opiewając jego wielkość i dobroć” (Wi-

tos 1978: 92). Polskojęzycznym żołnierzom służącym w austriackim wojsku polska tożsamość narodowa była wówczas nie tylko obca, ale wręcz dystansowali się od niej, głosząc swe przywiązanie do cesarza (Baczkowski 1999: 90–91). Wreszcie, dużą rolę odgrywali żydzi (Hołda 2008: 151–152), z zasady niechętnie odnoszący się do polskich panów. W prowadzonych przez nich karczmach powtarzano opowieści o monarsze, który w przebraniu żebraka poznaje dolę galicyjskiej wsi¹⁸. Rozpowiadano, że cesarz pragnie ulżyć chłopskiemu cierpieniu, lecz panowie nie chcą do tego dopuścić i ukrywają jego dekrety. Przedstawiano dawną Polskę jako miejsce niczym nieograniczonego ucisku poddanych. Wpajano chłopom przekonanie, że ruch polski zmierza do przywrócenia dawnych, brutalnych stosunków, podkreślając, że jedynie cesarz i władze austriackie mogą ustrzec ich przed realizacją niecnych planów Polaków (zob. Bartkowski 2003: 161–162; Bujak 1904: 98; Hołda 2008: 154–172; Madejczyk 1965: 50; Świętek 1893: 61). Stąd zdarzało się, że oskarżano żydów o podżeganie do rabacji galicyjskiej (Eisenbach 1988: 355). Tak czy inaczej poddani byli w stanie zaakceptować taką ideologię, uznawali ją bowiem za ideologię realistyczną. Chłopi stawali się więc chłopami cesarskimi.

Ślad antypańskiej i procesarskiej ideologii można odnaleźć w tym, że chłopi ze Żmiącej nazywali siebie „kamerakami” (poddanymi Kamery), odróżniając się tym samym od „szlachetczaków” (poddanych dóbr prywatnych). Z jednej strony, w tej autoidentyfikacji kryło się przywiązanie do państwa, a z drugiej – niechęć do szlachty. Mimo tego bowiem, że Żmiąca w 1833 roku stała się wsią szlachecką, jej mieszkańcy, jakby kwestionując tę przynależność, nadal określali się mianem „kameraków”; nazwa ta funkcjonowała za życia Bujaka (1903: 34) i utrzymała się nawet do czasów drugiej wojny światowej i późniejszych (Sromek 1999: 79), używano jej więc

¹⁸ Według zeznań niektórych chłopów, podczas rabacji panów-Polaków przetrzymywano w karczmach, a żydzi częstowali wódką za darmo i skupowali zagrabione mienie (*Rewolucja polska 1846 roku. Wybór źródeł* 1950: 190, 192; dalej: *Rewolucja polska* 1950). Pewnym wskaźnikiem przywiązania żydów do cesarza był fakt, że podczas pierwszej wizyty Franciszka Józefa w Galicji to oni witali go najbardziej entuzjastycznie (Grodziski 1978: 81).

jeszcze po ponad 100 latach od sprzedaży w ręce prywatne. Wyda-
je się, że chłopci ze wsi kameralnych często stawiali po stronie rządu
(Sieradzki i Wycech 1958: 153, 190).

Przemiany ideologii narodowych

Po upadku konfederacji barskiej polska ideologia narodowa stała się
w Galicji modelem rzeczywistości, a przestała być modelem dla rze-
czywistości; mówiła, jak interpretować świat, a nie – jak go zmie-
niać. Krótko mówiąc, straciła swój wymiar normatywny, utopijny,
a nabrała znamion KONSERWATYWNOŚCI. Na poziomie tożsamości
narodowej powiedzielibyśmy, że w świadomości szlachty zanika-
ły pozytywne (bohater narodowy) i negatywne (zdrajca) prototypy
polskości, które zastępował typowy egzemplarz gatunku.

W praktyce, choć nie zawsze w teorii, wciąż obowiązywała kon-
cepcja narodu szlacheckiego. Lokalne elity wierzyły, że chłopci nie są
częścią narodu polskiego, a przynajmniej nie taką, którą należałoby
traktować na równi. Rozluźnił się również związek narodu z religią.
W wyniku reform józefińskich szlachta stawiała się raczej oziębła re-
ligijnie i nie myślała o upolitycznianiu tożsamości katolickiej. Takie-
go zamiaru nie mieli nawet księża. Ich wpływ rozciągał się na wiele
sfer: religijną, gospodarczą, edukacyjną, z zasady jednak powstrzy-
mywali się przed wsparciem sprawy narodowej. Mając na uwadze
właśnie ten fakt, Stefan Kieniewicz podsumowywał, że do schyłku
lat trzydziestych księża nie podejmowali żadnych „prób zbliżenia się
do ludu” (Kieniewicz 1951: 37).

Szlachta zaś stopniowo traciła pozycję głównego rzecznika ideolo-
gii narodowej, oddając pole mieszczanom i inteligencji. Wiązało się
to nie tyle z nagłym zwiększeniem wpływu tych grup społecznych,
ile z usuwaniem się w cień dotychczasowej warstwy dominującej.
Szlachta, a razem z nią Kościół, obawiała się rewolucji ludowej, któ-
ra w każdej chwili mogła pozbawić ją przywilejów, a nawet wymknąć
się spod kontroli w spirali terroru i przemocy (Fras 1997: 17–19).

Dopiero po powstaniu listopadowym w Galicji, a więc także
w okolicach Żmiącej, po raz pierwszy pojawili się ideologowie, któ-

rzy propagowali idee narodowe w przestrzeni publicznej i próbowali zmienić dominującą koncepcję narodu-szlachty¹⁹. „[R]ok 1831 zbudził nas z letargu – pisał ówczesny gimnazjalista, późniejszy mandatarusz i konspirator, Antoni Skąpski – dowiedzieliśmy się, żeśmy Polacy, że nas Niemce i Moskale uciskają” (Skąpski i in. 1978: 27).

Rola emigracji

Wiązało się to z ożywieniem aktywności patriotycznej najpierw podczas powstania, a potem w latach istnienia Wielkiej Emigracji (Kieniewicz 1950: 39–58; Fras 1997: 16–19). Działacze narodowi na obczyźnie dążyli bowiem do zmiany sytuacji geopolitycznej, a w szczególności – do odzyskania przez Polskę niepodległości. Dla Galicji największe znaczenie miały plany zorganizowania powstania narodowego w latach trzydziestych, a przede wszystkim w 1846 roku, które realizowali emisariusze i konspiratorzy. Wśród nich znalazł się pierwszy Polak urodzony w Żmiącej, ks. Jan Chełmecki.

Do snucia takich projektów szczególnie zachęcała sprzyjająca sytuacja w Galicji. Cesarstwo austriackie miało bowiem problemy z pełną kontrolą wielkiej prowincji: garnizony wojskowe były szczupłe, żołnierze – źle opłacani, granice – nieszczelne, a sieć administracyjna – słabo rozbudowana. Do tego jeszcze wiele polskich dworów mogło stanowić bazę wypadową dla działań niepodległościowych.

Duża rola Wielkiej Emigracji nie ulegała wątpliwości. Byli tego świadomi i spiskowcy (zob. *Rewolucja polska* 1950: 40), i same władze austriackie. Syn szefa policji lwowskiej, Leopold von Sacher-Masoch, pisał z podziwem: „Emigracja ta, ledwie się urządziła w nowej ojczyźnie, już zaczęła swoją działalność na rzecz starej, której z rzadko spotykaną ofiarnością poświęciła życie, krew i majątek” (cyt. za: Kłańska 1992: 91). Szczególnie wysoko ocenił niestrudzo-

¹⁹ Dzieje konspiracji galicyjskich są dobrze udokumentowane. Lewicki (*Pamiętniki spiskowców i więźniów galicyjskich w latach 1832–1846* 1954; dalej: *Pamiętniki* 1954) opracował pouczający zbiór pamiętników spiskowców i więźniów galicyjskich w latach 1832–1846. Do najważniejszych opracowań należą: Kieniewicz (1951), Krajewski (1903). Na konspiracji tarnowskiej skupiają się Banach (1996), i Łopuszański (b.r.w.; 1974).

ną pracę emisariuszy, którzy charakteryzowali się „najbezinteresowniejszym patriotyzmem, pewną genialnością oraz nadzwyczajną odwagą i zręcznością” (cyt. za: Kłańska 1992: 92).

Ideologia ludowa

Dominująca rola emigracji przejawiała się przede wszystkim na poziomie ideologii, gdyż kraj w znacznym stopniu powtarzał koncepcje przez nią wypracowane (Kalembka 1988: 11). Radykalna ideologia niepodległościowa występowała przeciwko sarmatyzmowi, a jednocześnie była zastosowaniem zasad rewolucji francuskiej, w szczególności – ruchu karbonarskiego, do przypadku Polski. Wielka Emigracja od samego początku włączyła się bowiem w działalność wolnomularstwa, przede wszystkim francuskiego i włoskiego, które już na 1833 rok planowało powszechne powstanie przeciw europejskim tyranom. Jego najbardziej wpływowym przedstawicielem był Giuseppe Mazzini, bardzo blisko związany z polskimi emigrantami (Kalembka 1988: 15; Walicki 2006: 18–19).

Takie korzenie miała przede wszystkim najważniejsza organizacja emigracyjna – Towarzystwo Demokratyczne Polskie (TDP), której aktywność w decydującym stopniu wpłynęła na wybuch powstania w 1846 roku²⁰. Wśród czołowych karbonariuszy znaleźli się założyciele ugrupowania: Tadeusz Krępowiecki i Stanisław Worcell (późniejsi przedstawiciele Gromad Ludu Polskiego), Jan Nepomucen Janowski, a także Ludwik Mierosławski, mianowany przez Centralizację TDP przywódcą planowanej insurekcji. Franciszek Wiesiołowski, jeden z jej galicyjskich organizatorów, pisał: „jakkolwiek działanie całe nie pochodziło z emigracji, lecz z kraju, było ono poczęte na zasadach przez Towarzystwo Demokratyczne objawionych” (zob. też Kalembka 1988: 10–11).

Wolnomularstwo koordynowało wszystkie najważniejsze działania konspiracyjne w Galicji (zob. *Pamiętniki* 1954: XV). Karbona-

²⁰ Podstawowymi pracami poświęconymi historii TDP są: Kalembka (1966, 2003), Rzakdowska (1965) oraz zbiór najważniejszych dokumentów źródłowych (Baczko 1954).

riuszami byli najważniejsi emisariusze: Józef Zaliwski, dowódca nieudanego powstania 1833 roku (zob. Kieniewicz 1950: 61–64), który dążył do zrównania w prawach i obowiązkach szlachcica oraz chłopa (Zaliwski, w: *Galicja od pierwszego rozbioru do Wiosny Ludów* 1956: 159–160), i Szymon Konarski, zaliwczyk, który w latach 1835–1838 organizował trójzaborowe Stowarzyszenie Ludu Polskiego. Członkiem tego ugrupowania był Seweryn Goszczyński, jeden z najbardziej zasłużonych i doświadczonych emisariuszy galicyjskich, i aktywny w Tarnowskiem Leon Zaleski (Kieniewicz 1950: 118–120).

W przeciwieństwie do ideologii narodowej galicyjskiej szlachty ideologia TDP kładła nacisk na sferę **NORMATYWNĄ**. Ideologia miała nie tylko opisywać świat (*model of*; Geertz 1998), lecz także go oceniać i zmieniać (*model for*; Geertz 1998). Wiązało się to ściśle z **AMPLIFIKACJĄ** idei narodu.

Na miejsce prototypu przeciętnego Polaka pojawiły się prototypy negatywne i pozytywne. Kategoria przeciętnego Polaka nie istniała – albo było się patriotą, albo zdrajcą. Dotychczasowy neutralny prototyp Polaka-szlachcica stał się w oczach radykałów prototypem negatywnym. Istotę polskości uosabiał już nie polski szlachcic, lecz chłop i, z drugiej strony, rewolucjonista, który walczy ramię w ramię z chłopem przeciw narodowemu i klasowemu wyzyskowi.

Nową ideologię narodową rozszerzono, w stosunku do sarmatyzmu, tak by obejmowała ona również – a nawet przede wszystkim – chłopów. Przedstawiano lud jako najbardziej moralną część narodu, której korzenie tkwią głęboko w słowiańskiej prehistorii i która przez wieki cierpiała największe niesprawiedliwości i prześladowania, a jednocześnie – jako warstwę najbardziej autentyczną, kierującą się dawnymi, nieskażonymi ideami równości i braterstwa, zachowującą oryginalny charakter narodowy. Stąd obok tradycyjnej trójcy – „wolności, równości, braterstwa” – najpopularniejsze hasła TDP brzmiały: „wszystko dla ludu, wszystko przez lud” i „Polska jest we wsiach”. W ten sposób lud był nie tylko nacjonalizowany, ale także prymordializowany. Tendencja do prymordializacji mas, np. przez mit Piasta-chłopa (Daszyk 1997: 167–173), po raz pierwszy doszła tutaj tak wyraźnie do głosu (Fras 1997: 21–22; Kieniewicz 1980: 12; *Rewolucja polska* 1950: I–VII; Żaliński 1997: 33).

Tak jak z jednej strony poszerzono naród o masy ludowe, tak z drugiej krytykowano szlachtę. W oczach działaczy TDP jej misja dziejowa została zakończona. W starciu z zaborcami – twierdzono – sama szlachta jest bezsilna, więcej nawet: szkodliwa, jej nikłe patriotyczne zaangażowanie najpierw doprowadziło do upadku Rzeczypospolitej, a potem osłabiało ruch narodowy. Przywódca powstania w Tarnowskim, „czerwony kasztelan” Henryk Dembowski, nie uważał się za szlachcica (Sykulski 2007: 135–136). „W ogóle szlachty nie lubił, do galicyjskiej też szczególnie był uprzedzony” (Wiesiołowski, w: *Rewolucja polska 1950*: 39–40), mówił o niej w czasie przeszłym, określając ją jako „eks-szlachtę” (Dembowski 1979: 242–243; zob. też Kizwalter 1999: 221). Raziła go jej obojętność, niechęć do demokracji, wyzysk, brutalność wobec chłopów, czapkowanie w gabinetach austriackich urzędników. Według niego tylko szalenie mógł utożsamiać szlachtę czy też same elity z narodem (zob. Sykulski 2007: 135–136). „[C]óż to za zapał ogarnie cały naród – wiesz czył – gdy w siermięgach od wsi do wsi apostołowie przebiegać będą i apostołować będą wolność! Lud i rewolucja to dwa pojęcia nieodzielne, i nie miałyby lud nasz uwierzyć w rewolucję, ukochać ją całym sercem, gdy rewolucja nasza jest apoteozą ludu?” (Dembowski 1979: 243).

Ideologia antykatolicka

Radykałowie podważali także kluczowe dla sarmatyzmu utożsamienie Polaka z katolikiem, więcej nawet – udowadniali, że są to tożsamości wykluczające się wzajemnie (rozłączenie). Albo jest się dobrym Polakiem, albo zwolennikiem Rzymu. W przeciwieństwie do koncepcji konfederatów barskich ideologia narodowa TDP była zatem ideologią antykatolicką.

Niechęć Wielkiej Emigracji do zorganizowanej religii była wynikiem negatywnego stosunku papieża i hierarchii kościelnej do ruchu niepodległościowego, wyrażonego w encyklice *Cum primum* Grzegorza XVI, który pod naciskiem cesarza Mikołaja i Klemensa von Metternicha potępił powstanie listopadowe (Walicki 2006). Życie religijne emigracji toczyło się zasadniczo poza Kościołem, w jej łonie nie

istniał żaden poważny nurt o orientacji katolickiej. Religię traktowano co najwyżej instrumentalnie – nabożeństwa służyły nie *sacrum*, lecz umocnieniu więzi narodowej (zob. Zieliński 1990: 174).

Krytyczne nastawienie do Kościoła katolickiego łączyło najbardziej zaangażowanych niepodległościowców. Pod wpływem Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (Ziejka 1997: 136, 151) i Joachima Lelewela uważano, że przyniesiona przez zagranicznych misjonarzy religia rzymska zniszczyła zasady gminowładztwa, charakterystyczne dla „wolnych i równych kmieci Polski” (Kizwalter 1999: 221–223), odpowiadające „narodowym wyobrażeniom słowiańskim” (wątki prymordialistyczne), a na ich miejsce wprowadziła podziały i hierarchię (Rzadkowska 1965: 550–551). Tadeusz Krępowiecki widział w katolicyzmie „początek choroby socjalnej”, której skutkiem są religijne podziały, anarchia i bezsilność wobec zaborców (zob. Walicki 1977: 803).

Co ciekawe, identyczne motywy przewijały się w pismach dwóch najbardziej doświadczonych i wytrwałych galicyjskich emisariuszy, łącząc się z motywami prymordialistycznymi.

Edward Dembowski (1979: 157–158) w chrześcijaństwie upatrywał przyczyny upadku pierwotnego, słowiańskiego braterstwa między Polakami (zob. też Wierzbicki 1999: 204–205). Według niego żywioł ludowy, czerpiący z polsko-słowiańskich, przedchrześcijańskich źródeł, jest nie do pogodzenia z katolicyzmem (Dembowski 1979: 158, 162). Idąc w ślady Ludwiga Feuerbacha, twierdził, że emancypacja wymaga odrzucenia wszelkich form religii pozytywnej (Walicki 2009: 404–405; Władyka 1979: XLII–XLIII), i generalnie odzegnował się od popularnego wówczas wśród radykałów religijnego tonu (Dembowski 1979: 229; Dżakow 1981: 32). Kiedy zaś odwoływał się do religii, widział w niej nie tyle wiarę w Boga, ile podporę rewolucji i państwa (Dembowski 1979: 163, 234–235; ale zob. Bender 1975: 130–132).

Równie nieprzejednane stanowisko zajmował Seweryn Goszczyński. Katolicyzm był dla niego nie do pogodzenia z aktywizmem i walką o niepodległość narodu. W 1840 roku na łamach „Pisma TDP” (*Moralna podstawa sprawy polskiej. Katolicyzm, czyli papizm*) zdecydowanie głosił:

Nie podobna [sic!] być zarazem dobrym katolikiem i dobrym Polakiem, a przynajmniej, że między dążeniami katolika i Polaka jest pewien rozbrat, który nadto interesowi pierwszego daje przewagę nad interesem drugiego; z takiej przyrody ich stosunków czyż nie może czasem wyniknąć zupełna między nimi sprzeczność i potrzeba, ażeby Polak ustąpił katolikowi, poświęcił swoje obywatelskie obowiązki obowiązkom religijnym (w: Baczek 1954: 236).

Kontynuując swą wypowiedź, twierdził, że katolicyzm dąży jedynie do zachowania „narodowości katolickiej”, co sprawia, że w zależności od własnego interesu sprzymierza się z panami lub z nimi walczy, a zawsze antagonizuje członków innych wyznań religijnych (w: Baczek 1954: 232–233). W takiej sytuacji nie można traktować go jako instrumentu mobilizującego lud.

Pierwsze nieudane spiski

Pierwszym poważnym konspiracyjnym ugrupowaniem niepodległościowym, które zaczęło działać w Galicji, było założone w 1835 roku Stowarzyszenie Ludu Polskiego (SLP). Miało ono silne oparcie w Tarnowskim, gdzie twarda polityka starosty, Józefa Breinla, zrażała do rządu tamtejszą szlachtę i oficjalistów dworskich – w 1831 roku ukrywali się tam powstańcy, a od roku 1834 działało wolnomularskie Stowarzyszenie Synów Świata (Łopuszański [b.r.w.]: 1–3). SLP stawiało sobie dwa cele: agitację wśród warstw oświeconych i pozyskanie włościactwa. Takie połączenie okazało się jednak problematyczne. Niełatwe było także dopasowanie haseł ideologii narodowej do nowej grupy – chłopów. Brak jednolitej koncepcji postępowania doprowadził do rozłamu w łonie SLP. Jedni mimo wszystko chcieli działać dwutorowo, co oznaczało odkładanie powstania w czasie, drudzy zaś – rwali się do czynu, zwracając się wprost do chłopów i pomijając szlachtę. W tym ostatnim przypadku następowała całkowita transformacja ideologii – ze szlachecko-ludowej przekształcała się ona w ludową. Przewagę zaczęła zdobywać pierwsza grupa, co doprowadziło do secesji radykałów: Leona Zaleskiego, który organizował w Tarnowskim SLP, i Stanisława Malinowskiego, który w 1836 roku przybył tu razem z innymi spiskowcami

z Krakowa. Dnia 10 czerwca 1837 roku utworzyli oni Konfederację Powszechną Narodu Polskiego (KPNP), po czym przejęli wszystkie struktury SLP w terenie (Łopuszański [b.r.w.]: 4-6)²¹.

Nowe ugrupowanie przeniosło swą bazę ze Lwowa i Krakowa do podtarnowskich wsi, gdzie uzyskało dość duże wpływy. Właśnie na ziemi tarnowskiej spiskowcy natrafili na wyjątkowo sprzyjające warunki. Tam najprawdopodobniej powstał pierwszy w Galicji Zachodniej komitet rewolucyjny, w skład którego wszedł Julian Goslar (Tyrowicz 1972: 53, 77; Łopuszański [b.r.w.]: 7-8). W tamtym czasie (1835-1837) członkiem organizacji został również wikary z oddalonej o 15 km parafii, Łososiny Górnej, ks. Antoni Maresz (Maresch). Był to pierwszy poważny ruch spiskowy, działający tak blisko Żmiącej (Kieniewicz 1950: 167)²².

Ideologia narodowa KPNP okazała się bardziej radykalna niż ideologia TDP i czerpała wprost z programu Gromad Ludu Polskiego („Wolność, Równość, Braterstwo, Wszzechwładztwo”) (Kizwalter 1999; Kieniewicz 1950: 139-143, 151-152, 154-155; Bogdański, w: *Pamiętniki* 1954: 3-28, 31). Zwróćmy uwagę, że Gromada Humań wzięła swoją nazwę od powstania antypolskiego na Ukrainie w czasie konfederacji barskiej. Był to symbol porzucenia ideologii sarmackiej na rzecz ideologii DEMOKRATYCZNEJ i LUDOWEJ. Spiskowcy zapowiadali rychły wybuch powstania, podział dóbr kościelnych i ziemskich, rewolucję agrarną i konfiskatę własności tych, którzy nie przystąpili do Konfederacji (Łopuszański [b.r.w.]: 10-11).

²¹ Genezy nazwy KPNP należy doszukiwać się w aktywności paryskiej Konfederacji Narodu Polskiego, która próbowała zjednoczyć emigrację w 1836 r. pod hasłami walki o niepodległość Polski i uwłaszczenia chłopów bez odszkodowania dla właścicieli. Choć sama paryska Konfederacja okazała się tworem efemerycznym, to radykalowie z SLP postanowili odnowić i wykorzystać jej sztył do własnych celów.

²² Biogram ks. Maresza zamieścił w *Polskim słowniku biograficznym* Łopuszański (1974). Tam dalsza bibliografia. Wzmianki o nim można znaleźć w *Pamiętnikach* (1954) oraz u Krajewskiego (1903: 55, 56, 103). Głównym jednak źródłem pozostają dokumenty Sądu Krajowego we Lwowie przechowywane w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym we Lwowie (sygn. F. 152, op. 2, nr 2626, 2640, 2654, 2665; F. 146, op. 2358).

Organizacja rozpoczęła swą działalność od prób zbliżenia się do włościan. Jej członkowie pod przebraniem pastuchów uprawiali patriotyczną agitację (Łopuszański [b.r.w.]: 13). Podkreślali równość między stanami, przy każdej sposobności namawiając chłopów do udziału w powstaniu. Pomocni okazali się zwłaszcza księża (Łopuszański [b.r.w.]: 4). W Łososinie ks. Maresz głosił wolność ludu i zniesienie pańszczyzny (Bogusławski 1974: 632): „Zrzucicie jarzmo, skruszcie jarzmo, powstańcie na wolność!” (Kieniewicz 1950: 152). Choć nie dysponujemy żadnymi wiarygodnymi źródłami, pewne jest to, że do Zmiącej takie rewolucyjne hasła musiały docierać bardzo szybko.

Organizowano nawet wspólne zabawy rewolucyjnej szlachty i chłopów. Mimo to nie udało się przewyciężyć podstawowej nieufności. Radykalna ideologia narodowa była bowiem niespójna z doświadczeniem chłopów, przede wszystkim – z wyznawanymi przez nich poglądami monarchistycznymi. Włościanie lojalnie ostrzegali spiskowców, że „wierni zostaną cesarzowi”. Gdy zaś podczas zabawy rozochocony alkoholem urlopnik wziął się za całowanie szlachcianki, jej brat wymierzył mu policzek. „Takie to wasze braterstwo!” – krzyknął urażony. „Poczekajcie, doniosę ja o waszym namawianiu nas do zdrady przeciw cesarzowi” (Bogdański, w: *Pamiętniki* 1954: 29–31; Kieniewicz 1950: 162).

Czy to na skutek donosów urlopnika, czy jakiegoś innego informatora, starosta Breinl bardzo szybko wpadł na trop Konfederacji i rozpracował całą jej strukturę. Z aresztowaniami czekał jednak aż do października 1837 roku. Wystarczyły mu trzy miesiące, żeby zupełnie rozbić organizację – aresztowany został Leon Zaleski oraz związani z ruchem gimnazjaliści, ziemianie i księża, w tym Antoni Maresz. Skazani otrzymali wyroki od pięciu do dwudziestu lat więzienia (*Pamiętniki* 1954: XXVI).

Podczas śledztwa ks. Maresz symulował chorobę i odmówił składania jakichkolwiek zeznań (Łopuszański 1974: 632). Dnia 28 maja 1838 roku znaleziono go w celi z poderżniętym gardłem. Wersja oficjalna mówiła, że popełnił samobójstwo (ale zob. też Bogdański, w: *Pamiętniki* 1954: 32). Według współwięźniów, zabił go zawodowy morderca przy współudziale strażników, którzy dostarczyli mu kosę (Łopuszański 1974: 632; zob. też Kieniewicz 1951: 55). Zabójstwo

(samobójstwo?) księdza musiało odbić się szerokim echem w całym regionie. Do 1846 roku władze austriackie nie skazywały na śmierć spiskowców, Maresz był zaś jednym z nielicznych, którzy zginęli w więzieniach, a przy tym jedynym wśród nich duchownym (Kieniewicz 1950: 220–221).

Mimo późniejszych wysiłków Stefana Malinowskiego Konfederacja została rozbita i nie udało się już odbudować jej struktur. „I tak upadła Powszechna Konfederacja Narodu Polskiego, która zamiast odstręczenia włościan od rządu zbliżyła ich jeszcze więcej do niego” (Bogdański, w: *Pamiętniki* 1954: 33). Osłabione SLP działało jeszcze przez kilka lat, a jego ostateczny kres nastąpił na początku lat czterdziestych (Kieniewicz 1950: 168; Wycech 1955: 64).

Przygotowania do powstania

Porażka KPNP i SLP nie oznaczała końca galicyjskich konspiracji. Zaczęły one odradzać się już po kilku latach, tak jak Związek Plebejuszy i spiszek ks. Piotra Ściegiennego, które na własną rękę rozpoczęły przygotowania do insurekcji. Jednak w wyniku prewencyjnych aresztowań zarządzonych przez państwa zaborcze plany te zostały ostatecznie pokrzyżowane. Jako że TDP zaczęło tracić kontrolę nad krajem (Wycech 1955: 62), w 1844 roku samo zdecydowało się na przyspieszenie wybuchu ogólnopolskiego powstania, wysyłając na teren Galicji pierwszego emisariusza, Teofila Wiśniowskiego. W 1845 roku do Poznania przybył Ludwik Mierosławski, wybrany na przywódcę przyszłej insurekcji. Z Poznania rozkazy płynęły do komitetów spiskowych w Krakowie, które z kolei zbierały meldunki z całej Galicji, by przekazywać je Centralizacji. Termin wybuchu powstania został wyznaczony na noc z 21 na 22 lutego 1846 roku (Kieniewicz 1951: 54–88).

Na początku 1845 roku w ślad za Wiśniowskim do Galicji udał się „czerwony kasztelan”, Edward Dembowski, który nawiązał kontakt ze szlachcicem Franciszkiem Wiesiołowskim. Od tego momentu przygotowania do powstania ruszyły pełną parą. Podczas gdy Wiśniowski rozwijał swoją działalność w Galicji Wschodniej, Dembowski i Wiesiołowski rozpoczęli agitację w zachodniej części pro-

wincji (Sykulski 2007: 128–165). Jeśli nawet na terenie Galicji istniały już wcześniej jakieś struktury spiskowe, to na dobre zaczęły one rozwijać się dopiero pod wpływem Dembowskiego, który z miejsca wyrósł na najbardziej aktywnego działacza (Sykulski 2007: 140).

Denacjonalizacja ideologii narodowej

Mimo radykalnych poglądów Dembowskiego, przypominających ideologię KPNP, najbardziej opornie przebiegała praca z ludem. Problemem mogło być już samo antycesarskie nastawienie spiskowców (podobny stosunek do austriackiego monarchy mieli ich poprzednicy, zob. „Pierwsze nieudane spiski” w tym rozdz.), którego nie potrafili wyciszyć. Stanowiło ono bowiem ich *raison d'être*. W odezwie Golslara, przy której współpracował Dembowski (Kieniewicz 1951: 95), cesarza krytykowano wprost: „Co on wam uczynił dobrego? Czy myślicie, że on was chroni od ucisku pana? [...] Cesarz utrzymuje pańszczyznę i podjudza chłopów na panów, a panów na chłopów” (*Rewolucja polska* 1950: 59). Włościanie mogli także wyczuwać prywatną opinię Dembowskiego o ciemnocie ludu (zob. Djakow 1981: 37).

Chcąc przekonać chłopstwo do powstania, agitatorzy zwracali uwagę przede wszystkim na kwestie materialne (połączenie), a – jak się wydaje – mniejszy nacisk kładli na kwestie narodowe (rozłączenie), choć bynajmniej ich nie pomijali. W Sądeckim spiskowcy omawiali z włościanami „sprawę zniesienia pańszczyzny, tańszą sól i równouprawnienie wszystkich w ogóle”, przekonywali ich, żeby „trzymać z panami, a nie cysarzem”²³, a wręcz zapowiadali „zniesienie pańszczyzny i sól darmo”²⁴. Demokratyczna agitacja koncentrowała się więc zwłaszcza na potrzebie likwidacji powinności pańszczyznianych, wskazywała na bezpośrednie korzyści ekonomiczne, jakie mógłby przynieść chłopom udział w powstaniu, w szczególności tańszą lub darmową sól, stanowiącą jedyny artykuł, który włościanie nabywali. Pojawiały się także postulaty równości i ograniczania wiel-

²³ Antoni Skąpski zaangażowany w konspirację już od lipca 1845 r. (Skąpski i in. 1978: 39).

²⁴ Aureli Borzęcki na polecenie Dembowskiego od sierpnia 1845 r. zaangażowany w agitację pośród chłopów.

kiej własności ziemskiej. Następowало zatem – jak można sądzić – wzmocnienie wątków materialnych i wyciszenie wątków narodowych.

Ureligijnienie ideologii narodowej

Oprócz tego, że ideologia narodowa stawała się w dyskursie mniej narodowa, nabierała również znamion religijności. Religia jednak odgrywała w programie demokratów inną rolę niż u republikanów. Nie przedstawiali się oni bowiem jako obrońcy katolicyzmu, postrzeganego przez nich wszakże jako siła konserwatywna i antynarodowa, lecz jako ci, którzy dążą do chrześcijaństwa autentycznego, żywego, niezniekształconego przez instytucje (zob. Walicki 2006).

W tym duchu przynajmniej były utrzymane manifesty Dembowskiego i wspomiana już odezwa Gosłara z jesieni 1845 roku (*Rewolucja polska* 1950: 57–63; Tyrowicz 1972: 81–84). „Któż więc zniesie to haniebne poddaństwo? Któż was uwolni z niewoli? Bóg Wszechmogący, wasz Ojciec niebieski. Wszak Ojciec ten dał ukrzyżować swego umiłowanego Syna; za kogóż to? czy za panów? O nie! Za ciebie, uciśniony narodzie” (*Rewolucja polska* 1950: 59). W odezwie kolportowanej wśród włościan dowodzone, że prawdziwa wiara jest sprzeczna z poddaństwem. Krytykowano w niej duchowieństwo za to, że nie głosi prawdziwej nauki Chrystusa (zob. Kieniewicz 1951: 95). Ksiądz godny zaufania to jedynie taki ksiądz, który nie zdzierza z ludu i przyłącza się do rewolucji. „Tak, mili Bracia! Gdy sobie wywalczyte wolność, będziecie szczęśliwi na ziemi, a potem błogosławić was będą i modlić się za was potomkowie wasi na wieki wieków. Amen” (*Rewolucja polska* 1950: 63; zob. też Żychowski 1956: 133–149).

Podobny charakter miały też kolejne odezwy rewolucyjne, wśród których można znaleźć nawet „Nową Ewangelię dla Ludu polskiego” (Żychowski 1956: 138–149): „Rewolucja polska prowadzona jest tylko dla dobra Ludu. [...] Kościół, Matka nasza, widzi, jak święta jest sprawa Rzeczypospolitej Polskiej i jak mając na celu tylko dobro Ludu, zgodna jest z wolą Bożą i dlatego udziela każdemu, kto walczy o dobro Ojczyzny, zupełnego odpuszczenia grzechów. Bóg zbawi każdego, kto jest prawdziwym Polakiem. Amen” (*Rewolucja polska*

1950: 174–175). Ten przykład pokazuje, że ureligijnienie ideologii narodowej mogło prowadzić do wzmocnienia wątków narodowych. Ojczyzna nie była jednak przedstawiana jako ważna sama w sobie, ale jako zakorzeniona w wartościach religijnych.

Paradoksalną sytuację, w jakiej znaleźli się konspiratorzy, spowodował fakt, że sam Dembowski, próbując dotrzeć ze swym rewolucyjnym przesłaniem do ludu z podkrakowskich wsi, stanął na czele religijno-patriotycznego pochodu z udziałem duchowieństwa katolickiego. Ubrany w chłopską sukmanę udekorowaną symbolami narodowymi (szarfa, srebrny orzeł), w ręce trzymał szablę i srebrny krzyż. Na Podgórzu procesja znalazła się pod ostrzałem austriackiej armii. „Dajcie mnie drewniany krzyż!” – krzyknął Dembowski. „Za mną w imię Ukrzyżowanego, który niech nas chroni”. Następnie padł od kuli, a żołdacy dobili go bagnetem (Sykulski 2007: 185–191). W pamięci potomnych nie zapisał się on więc jako piewca przedchrześcijańskiego braterstwa, nawet nie jako teolog wyzwolenia *avant la lettre*, lecz jako Polak-katolik, który zginął, przeszyty kulą z karabinów zaborcy.

Niespójność ideologii narodowej

W wyniku tych transformacji, dokonując prymordializacji chłopów, ideologia narodowa demokratów stała się wewnętrznie niespójna. Jako że chłopstwo było skonfliktowane z polskimi panami, przyporządkowanie obu grup do szerszej kategorii Polaków sprawiało dużą trudność. Niełatwo bowiem wyobrazić sobie jeden, moralny naród, skoro jest on rozdarty wewnętrznym antagonizmem. Ideologowie wychodzili z tego paradoksu, konstruując trzy rodzaje koncepcji narodowych (zob. Kizwalter 1999: 216–233):

- a) koncepcję NARODU PODZIELONEGO,
- b) koncepcję DWÓCH NARODÓW oraz
- c) koncepcję NARODU LUDOWEGO.

Konserwatywnemu skrzydłu TDP najbliższe było do koncepcji pierwszej, jego członkowie twierdzili bowiem, że naród polski jest podzielony na klasy, chwilowo poróżnione ze sobą. Z tym nurtem wiązała się rezygnacja z realizacji planów powstańczych. Prądy

bardziej radykalne, które reprezentował Dembowski, kładły nacisk na dwie ostatnie koncepcje – albo twierdząc, że istnieją dwa narody polskie (chłopski i szlachecki), albo usuwając z narodu polskiego szlachtę. W dwóch ostatnich przypadkach następowało ujednoczenie narodu i wezwanie do szybkiej insurekcji.

Upatrywanie w narodzie ludu prowadziło jednak do kolejnych paradoksów, które najlepiej ukazują składane TDP meldunki Goszczyńskiego. Otóż w zgodzie ze swymi najgłębszymi demokratycznymi przekonaniem traktował on chłopów galicyjskich jako Polaków, więcej – jako sól narodu („Naród jest myśl Boska: Ludem nazywamy część narodu, gdzie ta myśl najwyraźniej się przebija, czyli w największej swej prostocie; to jest prawdziwość”; cyt. za: Ziejka 1997: 155), równocześnie był jednak świadomy, że sami chłopci za Polaków w ogóle się nie uznają:

Lud polski – pisał o chłopach – plemię może w całej Polsce najdzielniejsze, ale zepsute w wysokim stopniu przez makiawelizm austriackiego rządu, nieuwzględniające się prawie za jedno z Polakami, niecierpiące szlachty jako panów, ufające rządowi, który ma za ojcowski, trudne do nawracania dla wielkiej ku Polakom nieufności. [...] Nie ma podobieństwa, ażeby przed powstaniem można wlać w niego pojęcie całej ważności przyszłego powstania i usposobić go na lud godny Rzeczypospolitej (*Revolucja polska 1950*: 7).

Podobnie jak Bujak, demokraci wychodzili z tego kłopotu, twierdząc, że mimo braku świadomości narodowej chłopci są Polakami, bo Polakami powinni być, bo staną się nimi w przyszłości, bo mają obiektywne cechy polskości (zob. „Bujak w Żmiącej” we Wstępie). Za chwilowy brak świadomości narodowej chłopów jest odpowiedzialny ich wielowiekowy ucisk przez szlachtę. Gdy tylko zniesie go przyszła ludowa rewolucja, nastanie wreszcie jeden naród ludowy.

Jednak nie koniec na tym. Radykalna ideologia ludowa, która usuwała szlachtę poza nawias narodu, prowadziła do tego, że warstwy uprzywilejowane mogły nabrać podejrzeń co do intencji powstańców i przestać udzielać im niezbędnego wsparcia. Aby nie zniechęcić szlachty, ich ideologia musiała zatem stać się bardziej solidarystyczna i mniej klasowa, a jednocześnie, żeby nie odwrócili się

od niej chłopci, musiała pozostać ludowa i antyszlachecka. Prowadziło to do utraty wzajemnego zaufania obu grup i do walk frakcyjnych w ramach organizacji spiskowych, które popierały wykluczające się ideologie.

Tożsamość narodowa

Największy paradoks stanowił jednak fakt, że ludowa ideologia narodowa demokratów wywołała najżywszy oddźwięk nie wśród ludu, do którego była skierowana, lecz wśród oficjalistów i księży, którzy z ludem często wchodzili w konflikt (Sykulisz 2007: 135, 139)²⁵. Dembowski, antyklerykał i antyszlachcic, w swej agitacji musiał ostatecznie oprzeć się na klerze i szlachcie.

Ksiądz Jan Chełmecki i nacjonalizacja niższego kleru

Proces nacjonalizacji niższego kleru (zob. Kracik 2007: 49) przedstawię na przykładzie ks. Jana Chełmeckiego, pierwszego – jak się wydaje – mieszkańca Żmiącej mającego świadomość narodową. Ten „pierwszy” Polak urodził się 25 stycznia 1816 roku w gospodarstwie numer 36. Była to postać wybitna, być może najwybitniejsza w całej historii wsi: pierwszy żmiącki inteligent, pierwszy ksiądz, wysoki dostojnik kościelny, powstaniec (i to podwójny: 1846 i 1863), więzień polityczny, a także pierwszy po Wojciechu Zelku poseł, najpierw do Lwowa, a potem do Wiednia²⁶.

²⁵ Kieniewicz (1950: 219) na podstawie listy 462 więzionych spiskowców podaje, że wśród nich było 10% dzierżawców i właścicieli, 14% emigrantów, 10% księży, 45% inteligencji, osób uczących się i wojskowych. Nie była to zresztą galicyjska specyfika. Łepkowski (1967: 284) podaje, że „w spiskach lat 1792–1840 brała udział w większości szlachta średnia, a zwłaszcza drobna (sporo oficjalistów dworskich), deklasująca się, »miejska«, tak ze środowiska wojskowego, jak urzędniczego i zwłaszcza studenckiego”. Znaczny był też odsetek zaangażowanego niższego kleru, który dochodził nawet do 10% (Dylągowa 1993: 150; zob. Łepkowski 1967: 322).

²⁶ Biogramy Chełmeckiego znajdziemy w *Encyklopedii duchownych diecezji tarnowskiej* i *Słowniku polskich teologów katolickich*. Oba są oparte w pierwszym

Młody Chełmecki zaczął uczęszczać do szkoły parafialnej, kiedy kierował nią jeszcze ks. Piotr Kapturkiewicz, pleban ujanowski (1816–1830), o którym nie potrafimy zbyt dużo powiedzieć, ponieważ nie zostawił po sobie żadnych dokumentów osobistych. Możemy się jedynie domyślać, że władze austriackie nie uznawały go za zbyt gorliwego polskiego patriotę. Do władz Kamery należało bowiem prawo obsadzania probostw, zwracano więc szczególną uwagę na to, by owa godność nie przypadła komuś nawet potencjalnie nielojalnemu wobec austriackiego rządu. Dodatkowo od 1815 roku na to stanowisko mianowano wyłącznie księży, którzy nigdy nie byli w Krakowie, wydzielonym po kongresie wiedeńskim z terenów Galicji jako wolne miasto, postrzeganym jako ośrodek patriotycznej agitacji. Po śmierci ks. Kapturkiewicza w ciągu jednego roku parafią administrowało dwóch księży – wikariusz z Trzciany, ks. Styrzcułowski, oraz proboszcz Ignacy Bielański, aż wreszcie w 1831 roku probostwo objął znany nam już ks. Mikołaj Głąbiński.

Szkoła trywialna

Głąbiński pojawił się w Ujanowicach w momencie kluczowym dla Chełmeckiego – w ostatnim roku jego edukacji w szkole trywialnej prowadzonej przy parafii. O wyjątkowości Chełmeckiego świadczy fakt, że uczęszczał do szkoły jako jedyny wśród swych rówieśników oraz młodzieży z roczników starszych i młodszych. „Widziałem i znalazłem szkółkę trywialną, ale tylko budynek szkolny, bo dzieci nic albo kilka od czasu erekcyi tej szkoły chodziło” – wspominał ten pionierski okres ks. Głąbiński (KP: 53). Co więcej, trzeba było dużo dobrej woli, by miejsce nauki w ogóle nazywać szkołą. Przybytek ów prowadził bowiem nauczyciel Reczkowski, notoryczny pijak, który miał większy pociąg do flaszki niż szerzenia oświaty. Jakość szkolnictwa musiała być rzeczywiście karygodna, skoro w kilka lat póź-

rzędzie na monograficznych artykułach ks. Piotra Stacha (1948a). Dodatkowe informacje o ks. Chełmeckim znajdziemy w niepublikowanej pracy ks. Jana Pytki (1971).

niej, w 1838 roku, po wizytacji biskupa Zachariasiewicza nauczyciel otrzymał surowe urzędowe upomnienie (Stach 1948b).

W szkole Chełmecki wykazywał się nadzwyczajną inteligencją i zdolnościami. Choć nie zachowały się żadne informacje z czasów edukacji parafialnej, świadczą o tym najwyższe oceny, jakie otrzymywał przez cały okres swojej dalszej nauki od gimnazjum aż po seminarium duchowne, a także stypendium rządowe na pierwszym roku studiów. Dowodzi tego też jego niekwestionowany talent językowy. Jako człowiek dorosły doskonale władał językami starożytnymi – łaciną i greką – jak również niemieckim, włoskim i francuskim (Stach 1948a)²⁷.

Piotr Stach (1948a: 416) przypuszcza, że zaraz po przyjeździe do Ujanowic ks. Głębiński rozpoznał olbrzymie możliwości Chełmeckiego i intensywnie zajął się jego edukacją. Jest pewne, że wysłał go na dalszą naukę do nowosądeckiego sześcioletniego gimnazjum (1831–1837) (Pytka 1971: 102). Bez pomocy księdza młody Chełmecki nie miałby szans na taki awans. Szkoły trywialne nie przygotowywały bowiem z zasady do nauki w gimnazjum, zwłaszcza zaś nie można było tego powiedzieć o szkole ujanowickiej. Kształcenie ograniczało się w nich do dwóch klas i rzadko dawało coś więcej niż umiejętność sylabizowania modlitw w książeczkach do nabożeństwa, dopiero czteroklasowe szkoły w większych ośrodkach przygotowywały do dalszej edukacji. Tymczasem Chełmecki nie tylko dostał się do Nowego Sącza, ale przeskoczył pierwszą klasę gimnazjum (Stach 1948a).

Los młodego Jana nie był plebanowi obojętny z pewnością również dlatego, że jego rodzice – zgodnie z powszechną wtedy praktyką – wspierali edukację syna, ponieważ pragnęli wykształcić go na duchownego. Jeszcze po wielu latach fakt, że Chełmecki zdecydował się na wdzianie sutanny, napawał Głębińskiego nieskrywaną dumą. Wśród swoich wielu osiągnięć na jednym z pierwszych miejsc zanotował: „Za moich czasów dwóch uczniów tutejszej szkoły księżami zostali,

²⁷ Świadcstwa Chełmeckiego z czasów nauki w seminarium duchownym w Tarnowie (1838–1839, 1840–1843) są przechowywane w jego teczce personalnej w Archiwum Krakowskiej Kurii Metropolitalnej (dalej: AKKM). Większość ocen to *primam eminenter i sehr fleissig* (AKKM, Pers A 92).

mianowicie ks. Jan Chełmecki rodem ze Żmiący i Pajor ze Żbikowic” (Stach 1948a: 416).

Ksiądz Mikołaj Głąbiński

Być może właśnie Głąbiński jako pierwszy wywarł wpływ na uświadomienie narodowe chłopskiego syna. W ogromnej spuściznie, jaką po sobie pozostawił, jego patriotyczne przekonania widać jak na dłoni. Mimo toastów na cześć cesarza nie żywił jakiegos szczególniego sentymentu do Austrii. Dość zgryźliwie komentował józefińską akcję kolonizacyjną: „Tak to swój ze swoim trzyma. Wszakże polska ziemia dosyć miała swoich mieszkańców. Czemuż to cesarz, Józef II, nie rozdał polskich gruntów Polakom, tylko Niemcom? Na to pytanie odpowiedź dopiero w historii znajdziesz” (Sromek 2001: 19; KP: 63). Co ciekawe, interpretował grupy ludności w kategoriach narodowych, mimo że one same mówiły o sobie w kategoriach klasowych (chłopi) lub religijnych (katolicy, luteranie). Uważał bowiem za oczywiste to, że ziemie klarysek były ziemiami polskimi, a ich poddani – Polakami.

W jednym przypadku Głąbiński posłużył się nawet bogatą parabolą, którą czyta się niczym wezwanie do broni, przyrównując dolę polskiego ludu do jaj rozbijanych na święta. Ze względu na urodę języka warto zacytować jej dłuższy fragment:

Bracia moi, idźmy, gdzie nas sława wiekopomna woła, idźmy służyć Wielkiejnocy, bo tam u tej Pani z pamięcią, z estetyką, z inteligencją żyć będziemy i wślawimy się. Nic nas zatrzymać nie może, bo nie mamy do czynienia z wyższymi ludźmi, którzy się z nami pięścić mogą i rozumować, ale tylko samych ordynariuszów kuchennych, którzy nami bez czucia potrząsają, przed oczami mamy, same bluźnierstwa, niedorzeczności widzieliśmy, a jak się z nami obchodzono, aż natura się wzdryga; tłukli nas nielościwie, ordynarnie; nasze przepyszne tarcze, na których inteligencja i ludzie ucywilizowani tak pięknie rzeczy wyrabiają – wyrzucają bałwochwalcy pod stół i nogami swoimi zuchwale depczą. I my przy takim nieporządku, niesforności, nieuszanowaniu i pod takim despotyzmem dłużej nasze usługi poświęcać mamy. O nie, bracia, dosyć tego nierozsądku z naszej strony, już dosyć tej hańby i cierpliwości;

świat się z nas śmieje i szydzi, że nie postępujemy w cywilizacji i nie poznajemy się nad naszym szczęściem i przeznaczeniem, dlatego, bracia, zbierajmy się w podróż, porzućmy służbę tego niewdzięcznego Państwa, a idźmy służyć Pani Wielkiejnocy! (Sromek 2001: 15–16).

Być może Głębiński osobiście uczestniczył również w spisku niepodległościowym 1846 roku, a już na pewno był wtajemniczony w jego plany. Świadczą o tym dwa fakty. Po pierwsze, nazwisko Głębiński pojawia się na liście kontaktów wśród księży konspiracji sądeckiej (być może chodzi tu o jego brata, Stanisława, plebana w Radziechowicach; zob. Plechta 1995). Po drugie, jego wikary, ks. Józef Motor (1843–1848), już w listopadzie 1845 roku informował biskupa Wojtarowicza o mającym wybuchnąć w roku 1846 powstaniu przeciw Austrii. Jest rzeczą mało prawdopodobną, by o powstaniu nie wiedział jego bezpośredni przełożony (Stach 1949: 49).

Gimnazjum

W 1832 roku niespełna szesnastoletni Jan znalazł się w Nowym Sączu, gdzie przez pięć następnych lat, prawdopodobnie dzięki pomocy ks. Głębińskiego, kontynuował naukę w miejscowym gimnazjum. Ferdynand Pawłowski (1976) stawia tezę, że właśnie tam Chełmcki został uświadomiony narodowo. Choć w gimnazjum wykładano w językach łacińskim i niemieckim, a nominalnie szkoły wychowywały w kulcie cesarza, to w rzeczywistości wśród nauczycieli było wielu polskich patriotów.

W czasie, gdy Chełmcki przebywał w Nowym Sączu, obowiązki katechety i wikariusza sprawował tam ks. Michał Głowacki²⁸ (1831–1833) (Kowalów 1999: 167–168). Jest bardzo możliwe, że później-

²⁸ Postać ks. Michała Głowackiego (1804–1846) została opisana w obszernej monografii (Kowalów 1999), dzięki której dość dokładnie poznajemy dzieje jego życia. Należał on do pierwszego pokolenia polskich romantyków, którzy w ludzie, jego poezji i pieśniach, poszukiwali ducha narodu. Wywarł też duży wpływ na polskich folklorystów, w tym przede wszystkim na Żegotę Pauliego. W 1843 r. jako pierwszy spisał podanie o śpiącym wojsku w Tatrach, przedstawiając je swoim parafianom jako przypowieść o nich samych – o śpiącym wojsku, które musi się obudzić, by wyzwolić Polskę. Był jednym z głównych organizato-

szy organizator powstania chochołowskiego w pierwszych latach uczył Jana Chełmeckiego. Co więcej, Głowacki zapewne pochodził z parafii ujanowickiej, co jeszcze bardziej zwiększa prawdopodobieństwo, że ich drogi się przecięły (Andrusikiewicz, w: *Pamiętniki* 1954: 262²⁹; Kowalów 1999: 39–41). W gimnazjum w Nowym Sączu pobierał również naukę trzy lata młodszy od Chełmeckiego Józef Leopold Kmietowicz, przyszły ksiądz. Jego biograf (Kmietowicz 2006) tak odmalowuje atmosferę tamtego czasu:

Uczęszczając do nowosądeckiego gimnazjum, szybko znalazł się w grupie rówieśników o głębokich uczuciach patriotycznych i narodowych. Tu bardzo zaprzyjaźnił się z kolegą z tej samej klasy Józefem Kapuścińskim. [...] Już od najmłodszych lat [...] należał do grupy rówieśników, która utrzymywała bardzo bliskie kontakty z ks. Antonim Mareszem, współpracującym z konspiracją demokratyczną. Od księdza pożyczano zakazaną literaturę (zob. też Kowalów 1999: 31).

Zarówno Kmietowicz, jak i Kapuściński odegrali kluczową rolę podczas powstania krakowskiego 1846 roku, ten ostatni zaś został skazany na karę śmierci. W ich gronie musiał znaleźć się także sam Chełmecki.

Niezależnie od tego, czy Chełmecki przyswoił sobie ideologię narodową w Ujanowicach, czy dopiero w Nowym Sączu, jego przypadek pokazuje, że w pierwszej połowie XIX wieku narodowa konwersja była wynikiem zbiegu wielu korzystnych okoliczności: posiadania wybitnych zdolności, spotkania na swej drodze tego, a nie innego człowieka (ks. Głębiński), znalezienia się w odpowiednim miejscu (Ujanowice, Nowy Sącz), a także dysponowania majątkiem, który w ogóle umożliwił naukę w miejskim gimnazjum.

Rozwój tożsamości narodowej następował zwykle bardzo późno, w wieku kilkunastu lat. Ani rodzina, ani szkoła trywialna nie mogły ukształtować w dziecku poczucia przynależności do narodu. Konwersja narodowa wymagała wyprowadzenia się ze wsi rodzinnej. Możliwości, jakie otwierały się przed chłopem, były ówczesnie

rów powstania chochołowskiego. Razem z Janem Chełmeckim więziono go w Nowym Sączu, gdzie zmarł.

²⁹ Andrusikiewicz pisze o „Janowicach”, co jest najprawdopodobniej błędem druku.

bardzo ograniczone, a jedyną ścieżkę wiodącą do opuszczenia stanu chłopskiego stanowiła edukacja i alfabetyzacja. Przypadek Chełmeckiego jest zgodny z obserwacją Kieniewicza (1982: 61): „Awans społeczny synów chłopskich do szeregów inteligencji był też równoznaczny z adoptowaniem narodowopolskiej postawy”.

Seminarium

W czasie, gdy Chełmecki znalazł się w Tarnowie, by kontynuować naukę w liceum (dwuletnie studia filozoficzne) i seminarium duchownym (1839–1842), miasto stawało się areną coraz bardziej intensywnej agitacji patriotycznej prowadzonej wśród kleryków. Do seminarium Jan uczęszczał razem z Józefem Leopoldem Kmiotowiczem, skądinąd byłym kolegą szkolnym Goslara, zaprzyjaźnił się także z Mikołajem Kańskim, jednym z głównych konspiratorów 1846 roku (Kmiotowicz 2006). Z perspektywy czasu seminarium tarnowskie jawi się jako kuźnia najważniejszych niepodległościowych kadr (zob. Banach 1996: 111).

Była to prawdziwa zmiana jakościowa, gdyż do tego momentu kler, zwłaszcza wyższy, odnosił się do ruchu narodowego obojętnie, jeśli nie wrogo (zob. Olszewski 1996: 45). Polscy biskupi wprowadzali reformy józefińskie, nie sprzeciwiając się głośno decyzjom władz austriackich (Dylągowa 1993: 50). Bliżej czasów Chełmeckiego, za biskupa Franciszka Piszteka (1832–1836), do Galicji coraz częściej przyjeżdżali księża o czeskich i niemieckich nazwiskach. Wiązało się to z niewystarczającą liczbą duchownych w tarnowskiej owczarni. Na niemal milion diecezjan przypadało jedynie 420 księży, a brakowało jeszcze co najmniej dwustu (Stach 1949: 43). Zrozumiałe było to, że nie stanowili oni zaplecza polskiego ruchu narodowego, lecz wzmacniali tendencje lojalistyczne. Jednak polscy duchowni również nie angażowali się w spiski niepodległościowe. Ze szczególną niechęcią odnosili się do nich wyżsi dostojnicy kościelni, którzy nierzadko zmieniali nazwiska na mniej polskie, a także denuncjowali księży-spiskowców (Dylągowa 1993: 50; Kowalów 1999: 32–33).

Dopiero w latach trzydziestych i czterdziestych klerycy i księża niższego szczebla zaczęli żywiłowo odpowiadać na agitację narodo-

wą (Kowalów 1999: 28–30). Przyjrzyjmy się sytuacji w tarnowskim seminarium, które miało odegrać kluczową rolę w powstaniu 1846 roku. Przyszłych duchownych kształcono w nim w duchu poszanowania monarchii. Posiadanie jakichkolwiek druków w języku polskim było zabronione (Banach 1996: 115). Jak głosił regulamin:

Ponieważ obowiązkiem kapłanów jest pouczać lud słowem i czynem o uległości dla cesarza i o posłuszeństwie dla ministrów i urzędników przez niego ustanowionych, ponieważ też Kościół winien żywić wdzięczność dla rządu za jego opiekę i olbrzymie świadczenia na rzecz kultu, utrzymanie duchowieństwa i seminarium, jest rzeczą zrozumiałą, że klerycy powinni okazywać odpowiednią cześć pozostającym na służbie *regiminis politici* (Banach 1977: 233–234).

Ponadto za rektoratu Morawianina, ks. Antoniego Ostrawskiego (1833–1837), w seminarium gwałtownie zwiększyła się liczba alumnów spoza Galicji (Kumor 1985: 266), sięgając aż czwartej części ogólnego stanu osobowego (Banach 1977: 232). Stanowili oni naturalne wsparcie polityki austriackiej (Banach 1996: 118).

Sytuacja wśród księży zaczęła zmieniać się w połowie lat trzydziestych, pod koniec urzędowania Piszteka. W tym czasie w tarnowskim gimnazjum aktywność narodową rozpoczynał Julian Maciej Goslar, który nawiązał kontakt z klerykami (Tyrowicz 1972: 68). W latach 1836–1837 na polecenie władz ks. Ostrawski dokonał rewizji mieszkań alumnów seminarium duchownego, odkrywając ślady działalności tajnych grup patriotycznej młodzieży (Banach 1977: 238–239). Nie mogły one różnić się bardzo od grup gimnazjalnych, które opisywał Zygmunt Kaczkowski, kolega Goslara ze szkoły: „Właściwych spisków pomiędzy nami nie wiązała, tylko tworzył kółka, składające się z pięciu lub sześciu kolegów, i na ich zebraniach [...] wykladał filozofię po polsku” (*Pamiętniki* 1954: 167).

Dekonspiracja nie zahamowała jednak rozwoju ruchu spiskowego, który po 1838 roku wzmógł swą aktywność, trwającą nieprzerwanie do 1846 roku (Banach 1977: 239; 1996).

Jakie były tego przyczyny? Po pierwsze, po interwencji Ostrawskiego nasiliła się niechęć do rządu austriackiego i do nastawionych lojalistycznie alumnów. W seminarium tworzyły się klany „wtajem-

niczonych” i patriotów austriackich (zob. Banach 1996: 118). Jednocześnie represje ograniczyły się do udzielania ostrych reprimend, które nie były w stanie złamać ducha spiskowców (Banach 1977: 239). Przeciwnie – kara za niewinne w sumie samokształcenie mogła ich skłaniać do dalszej radykalizacji.

Po drugie, po odejściu Ostrawskiego nowe kierownictwo seminarium w zasadzie przymykało oko na działalność kleryków, jeśli nie dawało wręcz do zrozumienia, że samo jest nieprzychylnie austriackiej polityce. W 1837 roku rektorem został ks. Michał Król, pierwszy Polak na tym stanowisku, człowiek o wielkich horyzontach, a przy tym posądzany przez władze o sympatie niepodległościowe (Banach 1977: 221; 1996: 112–113). Tolerował on zawiązujące się spiski, co w końcu stało się przyczyną odwołania go z pełnionej funkcji, a także tego, że przez długi czas nie otrzymywał nominacji na wyższe urzędy kościelne (Kowalów 1999: 29; Banach 1977: 221). Nauczyciel Chełmeckiego w seminarium, ks. Walerian Serwatowski, miał wsławić się później krytyką rządu austriackiego, za co został wtrącony do aresztu (zob. Stach 1948a: 417; zob. Sieradzki i Wycech 1958: 267). Wreszcie, sam biskup tarnowski Józef Wojtarowicz, syn chłopa z Szynwałdu, powierzał ważne obowiązki polskim patriotom. Jego kapelanem był ks. Jan Tryba, zaangażowany w spiski lat trzydziestych, którego z ks. Chełmeckim łączyły zażyłe stosunki, będące dla władz austriackich wystarczającym dowodem nielojalności (Kieniewicz 1951: 295).

Bardzo wpływowymi profesorami w seminarium byli jednak ks. Antoni Heer i ks. Antoni Gałęcki, w pełni dyspozycyjni wobec zaborcy. Pierwszy po usunięciu w 1846 roku dotychczasowego kierownictwa szkoły został gorliwym wykonawcą woli władz (Banach 1996: 118–120), drugi zaś, wkrótce biskup i administrator diecezji krakowskiej, mimo szlacheckich korzeni był znanym austriackim patriotą (Dobrzanowski 1972: 31)³⁰. Wychowywał się w Wiedniu w środowisku czysto niemieckim, a podczas studiów przesiąkł silnymi wpływami józefinizmu i politycznymi ideami Metternicha

³⁰ Jako wykładowca religii, z Chełmeckim zetknął się wcześniej, bo już w 1837 r., kiedy ten rozpoczął naukę w liceum. Podpisy „dr. Ant. v. Gałęcki” widnieją na świadectwach Chełmeckiego z 1838 r. AKKM, Pers A 92.

(zob. Dobrzański 1972: 32-33). W Tarnowie Gałęcki utrzymywał stosunki jedynie z austriackimi urzędnikami i oficerami (Dobrzański 1972: 33). Takie osoby mogły działać deprymująco na księży i kleryków, dla których coraz ważniejsze stawały się ideały patriotyczne (Banach 1996: 118-120).

Po trzecie, zmieniał się skład społeczny alumnów. Znikomą część stanowiła wśród nich szlachta, przeważali zaś potomkowie mieszczan i inteligencji. Systematycznie zwiększał się również odsetek studentów pochodzenia chłopskiego, tak że w latach czterdziestych większość kleryków, jak też niższych duchownych parafialnych wywodziła się ze wsi (Banach 1977: 231; 1996: 114). Do tej grupy należało dwóch najbardziej czynnych spiskowców 1846 roku: Jan Chełmecki ze Żmiącej i Jan Górniewicz ze Świątnik Górnych³¹. Młodym ludziom, dla których już sama nauka w seminarium była olbrzymim awansem, imponowała konspiracja. Górniewicz mówił z dumą: „Prócz niektórych żaden dobrze myślący o tym nie wiedział, a my nie tylko godzinę, ale nawet minutę wybuchu wiedzieli” (Banach 1996: 121). Czuli się częścią elity „świątłych ludzi”, która organizuje powstanie (Banach 1996: 115). W tajemnicy poznawali też najwybitniejsze dzieła kultury polskiej, zakazane przez zaborcę. Niektórzy księża potrafili nawet wyrecytować z pamięci całego *Pana Tadeusza* (Banach 1996: 115).

Po czwarte, gdy pod koniec lat trzydziestych wiejska młodzież coraz liczniej szła za głosem powołania duchownego – co znacznie ułatwiało otwarcie seminarium w Tarnowie – zamykano przed nią ścieżki awansu. Księża o patriotycznych przekonaniach, a nawet ci, którzy mieli nieszczęście odwiedzić Kraków, nie mogli bowiem li-

³¹ Już w tym czasie była to wieś uświadomiona narodowo, która stanowiła – jak się wydaje w świetle sformułowanych przez Bujaka (1904) tez o braku świadomości narodowej wśród chłopów w latach osiemdziesiątych XIX w. – raczej wyjątkowy przypadek. Była to bowiem podkrakowska osada rzemieślnicza, słynąca z wyrobu kłódek na całą okolicę i utrzymująca ścisłe kontakty z Krakowem i katedrą. Jej mieszkańcy różnili się od chłopów z okolicznych wsi, które zachowywały tradycyjny chłopski ubiór, gwarę, charakterystyczne zwyczaje, w tym przywiązanie do ziemi oraz wynikający z tego brak mobilności. Do świątniczczan nie mówiło się per „ty”, lecz per „pan”, a oni sami bardzo chętnie podkreślali swój patriotyzm (Kwaśniewicz 1970; zob. też Banach 1996: 116).

czyć na przychylność władz. Kleryka posądzanego o udział w spisku nie dopuszczano do święceń, a i po święceniach nieustannie go nadzorowano. Tych zaś, na których padał choć cień podejrzenia o sprzyjanie ruchowi niepodległościowemu, usuwano ze stanowisk (Banach 1996: 120–121).

Co więcej, nawet gdy młodym księżom udało się zdobyć posadę na plebanii, ich sytuacja wciąż była nie do pozazdroszczenia. Ksiądz Chełmecki pisał z perspektywy czasu: „Za wszystkich poprzednich rządów duchowieństwo niższe poczytywane było, że tak powiem, za klasę helotów z pod [sic!] prawa wyjętych” (Chełmecki 1885: 16; zob. Witos 1978: 96). Sam w swej dalszej działalności politycznej robił też bardzo dużo, żeby zagwarantować księżom środki utrzymania (zob. „Sprawozdanie stenograficzne z rozpraw galicyjskiego Sejmu krajowego. 14. posiedzenie 7. sesyi. III. peryodu Sejmu galicyjskiego z dnia 1. kwietnia 1876”). Z tego względu to właśnie niższy kler na powstaniu mógł zyskać najwięcej.

Oczywiście, wielu księży niższego szczebla nadal zachowało postawę lojalistyczną, do czego byli zachęcani przez zwierzchność. Świadczy o tym na przykład wymowny fakt, że duchowni ze wszystkich cyrkułów stali do rządu gubernialnego skargi na biskupa Wojtarowicza. Stanowiło to jeden z formalnych powodów jego odwołania (Stach 1949: 52–53). Niemniej jednak wydaje się, że w samym seminarium, choć w spisek była zaangażowana mniejszość kleryków (na 114 alumnów władze skazały 19), to olbrzymia większość z nimi sympatyzowała. Dowodzą tego donosy lojalistycznych kleryków (w tym też chłopskich synów), że nawet w kaplicy nikt nie chce z nimi przebywać (Banach 1996: 118), a także wypowiedź Górnisiewicza: „teraz albo nikogo, albo całe seminarium zamkną, wyjąwszy tych, którzy niegodni są tu siedzieć” (Banach 1996: 121).

Spiskowcy nie mieli najlepszego zdania o katolickich księżach. Seweryn Goszczyński zastrzegł: „Księża czynni w powstaniu [listopadowym – przyp. M. Ł.] wystąpili jako Polacy, nie jako katolicy” (Baczko 1954: 236). Edward Dembowski (1979: 119) był jeszcze bardziej krytyczny: według niego duchowni używali zgubnej „przemocy umysłowej”, „jarzmili i gnębili ludy słabsze umysłowo niż ich kasta”. Aby wyswobodzić lud, należy zerwać z uległością wobec księży,

należy wyzwolić go z jarzma fanatyzmu i zabobonów. Pytał retorycznie: „czy ksiądz, który choćby był najlepszym, musi mieć pleśnią łacińskości zardzewiałe i serce, i ducha?” (Dembowski 1979: 158, 162). Albo bardziej dobitnie: „Klecha nie jest człowiekiem ludu, możeć on pochodzeniem jest cnotliwym chłopem polskim, ale nie jest nim duszą” (cyt. za: Żychowski 1956: 112). Mimo takich opinii radykalna ideologia narodowa cieszyła się powodzeniem właśnie wśród kleru. I to na nim Dembowski miał oprzeć organizację powstania.

Oficjaliści i nacjonalizacja niższej biurokracji

Trzon ruchu powstańczego stanowili jednak oficjaliści. Uczestnikami spisku niepodległościowego byli m.in. urzędnicy dworscy z Pisarzowej: ekonom Wojciech Zdzieński i mandatariusz Stanisław Garllicki, obaj bardzo dobrze znani żmiącakom. O oddaniu oficjalistów sprawie narodowej decydowały trzy okoliczności.

Po pierwsze, urzędnicy sądowi nieuchronnie popadali w konflikt interesów, musieli bowiem wiernie służyć cyrkułowi (który ich mianował i mógł ich odwołać) oraz dworom (które przedstawiały ich kandydatury cyrkułowi i ich utrzymywały). W takiej sytuacji nie sposób było nie popełniać niełojalności wobec władz czy wykroczeń przeciw literze i duchowi prawa. Jednocześnie chłopci mogli odwoływać się od postanowień urzędników do cyrkułu, co musiało zwiększać niechęć oficjalistów zarówno do włościan, jak i austriackiej biurokracji (Bujak 1924: 137; Kieniewicz 1951: 31; Kalinka 1853: 315–316).

Po drugie, władze cesarskie od początku nosiły się z zamiarem zlikwidowania pierwszej sądowej instancji, widmo bezrobocia musiało zatem spędzać urzędnikom sen z powiek. Te obawy nie były bezzasadne. W latach czterdziestych ponawiano plany upaństwowienia wszystkich sądów. W 1848 roku władze zwiększyły płacę minimalną urzędnika, ale jednocześnie dominia, które nie mogły pozwolić sobie na jego utrzymanie, musiały łączyć się z innymi dominiami, co powodowało zwolnienia (Inglot 1972: 197). W tym samym roku obiecano, że władza dominialna zostanie całkowicie zniesiona, lecz do czasu powołania administracji państwowej będzie zajmowała się sprawami poddanych (Inglot 1972: 235).

Po trzecie, oficjaliści, zwykle przedstawiciele najbiedniejszej szlachty, zajmując najniższą i niezbyt pewną pozycję w hierarchii urzędniczej, dążyli do zmiany swojego statusu. Ich pensja była bardzo mizerna, zależna od zamożności i woli pana (Ingłot 1972: 198). Jak wiemy, drogi awansu zamykały się przed Polakami na każdym szczeblu kariery. Im wyżej, tym więcej można było znaleźć nie-Polaków. Wykształcona inteligencja zaś w pierwszej połowie XIX wieku wciąż nie cieszyła się dużym prestiżem społecznym, znajdowała się w pobliżu „niecechowego rzemiosła i cyrku” i nie mogła marzyć o urzędach wyższego szczebla (Fras 1997: 16). Franciszek Wiesiołowski pisał, że właśnie jej przedstawiciele „zostają bez zatrudnienia, bez sposobu do życia prawie” i przez to gotowi są „na każde zawołanie” ojczyzny (Wiesiołowski 1868: 31).

Dalsze ureligijnienie i niespójność ideologii narodowej

Udział księży w ruchu spiskowym prowadził z konieczności do ograniczenia wątków antychrześcijańskich i antykatolickich w dyskursie rewolucyjnym. To stwierdzenie należy traktować bardziej jako hipotezę niż tezę, gdyż nie istnieją żadne jednoznaczne dowody na jego prawdziwość. Można jednak spodziewać się, że zaangażowani w konspirację duchowni byli nie tylko dobrymi patriotami, lecz także ortodoksyjnymi księżmi. Właśnie w tym czasie przywiązywano bardzo dużą wagę do dogłębnej edukacji kleryków, pojawili się również ojcowie duchowni, którzy mieli dbać o ich moralność (Banach 1996). Świadczyły o tym ich późniejsze czyny i wypowiedzi (zob. Banach 1996: 121–122). Symbol połączenia pracy nad uświadomieniem narodowym chłopów z misją duszpasterską stanowiła działalność ks. Łazarskiego, legendarnego proboszcza Limanowej, słynącego z rygorystyki moralnego, który w tym ubogim mieście doprowadził do wybudowania potężnego kościoła, będącego jednocześnie pierwszym pomnikiem Konstytucji 3 maja w Galicji (Banach 1996: 122).

Choć wiemy, że ks. Chelmecki w 1846 roku należał do najradkalniejszego skrzydła konspiracji (Skąpski i in. 1978: 191), to nie wydaje się, by w jakiś sposób wpływało to na jego ortodoksję.

W przyszłości stał się jednym z najbardziej zasłużonych szermierzy niezależności Kościoła. W 1862 roku krytykował nawet „Czas” – konserwatywne pismo krakowskie – za fałszywe przedstawianie władzy duchownej³². W 1874 roku jego wyborcy z Nowego Targu chwalili go za to, że broni wiary: „Jako prawy kapłan Chrystusowy naprzeciw silnie zwartym sojusznikom bezwyznaniowości słowa prawdy poniosłeś”³³.

Sądząc z jego późniejszych wypowiedzi, był bardzo krytyczny wobec tych, którzy chcieliby zinstrumentalizować religię i wykorzystać ją do politycznych celów. Nie powinniśmy głosić religii dlatego, że jesteśmy patriotami – twierdził – lecz głosić patriotyzm, ponieważ jesteśmy religijni. Tarnowski prefekt wywodził patriotyzm z Biblii, przykazań boskich i postawy Chrystusa. „Chrystus stał się dla nas przykładem na wszystkich stosunkach ludzkich. W młodym wieku wzrastał w rządności i w łasce u Boga i ludzi; był pobożnym izraelitą; przestrzegał zwyczajów religijnych i praw narodu swojego; płacząc nad zburzeniem Jerozolimy, wskazał obowiązek miłości ojczyzny” (Chelmecki 1879: 38). W ten sposób nawiązywał do pozytywnego prototypu Polaka-katolika, tak zdecydowanie odrzuconego przez emigrację.

Z kolei fakt, że powstanie musiało oprzeć się na oficjalistach, sprawił, że nie mogło ono cieszyć się przychylnością ludu. Ich funkcja wymagała niejako popełniania nadużyć wobec chłopów. Urzędowo byli zobowiązani do zmuszania poddanych do bardziej sumiennej pracy, do surowego karania za wykroczenia czy wreszcie do rozstrzygania sporów sądowych na korzyść dworu. Dodatkowo ich arbitralną władzę ograniczał rząd zaborczy, stąd też chłopci mogli uchodzić w ich oczach za donosicieli. W konsekwencji najwięksi polscy patrioci byli zarazem największymi prześladowcami chłopstwa, a najbardziej bezwzględni mandatariusze okazywali się dobrymi Polakami (Kieniewicz 1951: 31; zob. Radzikowski 1904: 48). Najjaskrawszym tego przykładem jest postawa Wiktoryna Bogusza,

³² AKKM, Pers A 92. List z 15 lipca 1862 r. do Wincentego Kirchmajera, właściciela dziennika „Czas”.

³³ AKKM, Pers A 92. List wyborców z 15 września 1874 r.

który bezlitośnie obchodził się z Jakubem Szelą i jego rodziną, a jednocześnie, według ówczesnych świadectw, stanowił wzór dobrego Polaka (Len i Osik [b.r.w.]: 166). Podobna sytuacja miała miejsce w Żmiącej, gdzie Zdzieński i Garlicki zasłużyli sobie na ponurą sławę. Ten pierwszy został oskarżony o dotkliwie pobicia, drugi zaś od tych oskarżeń go uwalniał, wobec czego żmiąkanie musieli szukać sprawiedliwości w cyrkule, jak się zresztą okazało, bezskutecznie.

Mimo że, jak pamiętamy, ks. Głębiński zaprosił Garlickiego na wystawny obiad podczas wizytacji apostolskiej, o mandatariuszach miał jak najgorsze mniemanie: „Byli to niby sędziowie, ale niesprawiedliwości. Kto dał więcej, kto zapchał gardło wyżej, ten miał sprawę wygraną. Były to pijawki społeczeństwa ludzkiego, była to dżuma cygaństwa i wykrętów zabijająca, [...] instytut haniebny dla gromad, o którym rozpowszechniła się i ustaliła powszechna mowa i przysłówie: Z każdym mandatariuszem prosto na szubienicę” (KP: 89). Nie bez powodu powiadano także, że każdemu mandatariuszowi bez pułda można dać trzyletni wyrok (Kieniewicz 1951: 31).

Miejscowa ludność przez wiele lat opowiadała o występkach popełnianych przez oficjalistów, słyszał je jeszcze Wierzbicki. Możemy zakładać, że ich wpływ na powodzenie sprawy narodowej był podobny jak w przypadku opisanym przez Witosę w Wierzchosławicach. Obowiązki leśniczego sprawował u Sanguszków Jan Głowacki, „jedyny prawie świadomy chłop-Polak na całą okolicę”, często robiący użytek ze swej lagi. Jego brutalne praktyki sprawiały, że chłopci usuwali się mu z drogi, a jednocześnie szczerze go nienawdzili (Witos 1978: 81). Był dla nich ucieleśnieniem wszystkich najgorszych obaw związanych z Polakami. W konsekwencji „chłopi w swej masie bali się Polski niesłuchanie, wierząc, że z jej powrotem przyjdzie na pewno pańszczyzna i najgorsza szlachecka niewola. Powstania uważali za jakąś potworną zbrodnię [...], a powstańców za dzikich, pomyślonych zbrodniarzy, będących plagą ludzkości i nieszczęściem dla chłopów” (Witos 1978: 85).

Epilog. Powstanie 1846 roku i rabacja

Główny cel radykałów stanowiło zorganizowanie powstania, które objęłoby trzy zabory. Dzieje tego nieudanego przedsięwzięcia ukazują, jakie rzeczywiście były stosunki między warstwami społecznymi. Szczególnym świadkiem jest tutaj ks. Jan Chełmecki, który od samego początku zaangażował się w jego przygotowanie. Prawdopodobnie rozwinął on swą działalność spiskową, jeszcze przed przyjazdem Dembowskiego do Galicji, w Ryglicach, dokąd przybył zaraz po święceniach w 1843 roku. Miejscowość ta bowiem, dzięki tutejszym księżom, już w drugiej połowie lat trzydziestych stała się terenem radykalnej agitacji. Jednym z najbardziej zaangażowanych spiskowców był tamtejszy wikary, Jan Zaręba, a potem także proboszcz, ks. Józef Orłowicz, z którymi Chełmecki współpracował podczas swojego pobytu w parafii (Dubiel 1987; Łopuszański [b.r.w.]: 16-17).

Dyskurs narodowy w seminarium

Jesienią 1845 roku ksiądz biskup Wojtarowicz przeniósł Chełmeckiego do Tarnowa, powierzając mu stanowisko prefekta seminarium duchownego, a zarazem zlecając prowadzenie wykładów z literatury polskiej. Taki awans był bardzo dużym wyróżnieniem i jednocześnie dowodem zaufania do zdolności i charakteru Chełmeckiego. Wojtarowicz uznawał seminarium za szczególnie ważne, gdyż „przychodziła [tam] młodzież po większej części zepsuta”, a biskupowi zależało na wykształceniu świątłego pokolenia księży (Stach 1949: 47).

Po objęciu prefektury Chełmecki znalazł się w centrum przygotowań spiskowych. Tarnów miał bowiem pełnić funkcję ośrodka powstańczego dla Galicji Zachodniej (Łopuszański [b.r.w.]: 15). U Chełmeckiego bywali nieznani władzom klasztoru młodzi ludzie, wyglądający na mandatariuszy i pisarzy. Musieli z prefektem omawiać jakieś bardzo ważne sprawy, skoro zostawali u niego do późnych godzin wieczornych, a nierzadko i na noc. To wszystko działo się w tajemnicy, bez wiedzy rektora, a ludzie odwiedzający Chełmec-

kiego ukrywali swą tożsamość za długimi brodami³⁴ (Stach 1948a: 420). Często gościł u niego również przyszły przywódca rewolty wśród kleryków, Jan Górniewicz, który kolportował patriotyczną literaturę. Od dłuższego już czasu próbował on rozwinąć siatkę konspiracyjną w seminarium, a w najbliższym gronie czytał nielegalną prasę i agitował przeciwko państwu austriackiemu. Swoją działalność rozwijał także poza murami szkoły, m.in. w pobliskich Gumniškach, gdzie aktywny był przyszły dyktator powstania, Jan Tyssowski (Łopuszański [b.r.w.]: 15).

Na początku 1846 roku Chełmecki sam rozpoczął otwartą agitację patriotyczną³⁵. Nie wahał się przeplatać swoich wykładów komentarzami dotyczącymi sytuacji politycznej i namawiać kleryków, by nie ograniczali się do teologii, lecz studiowali też „rzeczy aktualne i odpowiadające bieżącej chwili”. Zachęcał ich do czytania polskich książek i wprawiania się w języku polskim, co już samo w sobie według władz było aktem nielojalności. Jeszcze większe wykroczenie stanowił fakt, że powoływał się na słowa Stanisława Małachowskiego, marszałka sejmu z czasów Konstytucji 3 maja, wzywając swych słuchaczy, „by szli śmiało za przykładem polskich jenerałów i Brutusa”. Ten apel dopiero z perspektywy czasu nabierał właściwej wymowy. Jak się bowiem wydaje, w działalności Chełmeckiego władze kościelne nie dopatrywały się wtedy niczego niestosownego, nawet wezwanie do naśladowania „polskich jenerałów” było dla biskupa Wojtarowicza nic nieznaczącą wypowiedzią, w której „jako wzór stylu polskiego [prefekt] odczytał ułamek mowy pogrzebowej na jenerała Małachowskiego” (Stach 1948a: 421; Banach 1996: 115, 118). Dopiero później biskup Wojtarowicz przyznawał władzom austriackim: „Z dużym żalem muszę jeszcze wspomnieć, że to, co wcześniej tylko przypuściłbym, także przyjęty od początku roku szkolnego w seminarium prefekt naukowy Jan Chełmecki, jak to należy wywnioskować z wypowiedzi kilku alumnów, miał objawiać podejrzane politycznie zapatrywania i idee i pozwalać sobie na niejedno

³⁴ Zeznania Michała Ciapały, furtiana seminarium, i kleryka Kempnera (Stach 1948a: 420).

³⁵ Opis oparty na aktach analizowanych przez Stacha (1948a) i Banacha (1996).

przeciwno przepisom domowym seminarium” (Sieradzki i Wycech 1958: 203).

W seminarium duchownym rozpowszechniano odezwy Juliana Goslara (Banach 1996: 120; zob. Kieniewicz 1951: 95). Mikołaj Kański zaś w raporcie ze stycznia 1846 roku „osobliwie chwalił księży, którzy się całkiem rewolucji przychyłają” (cyt. za: Bazielich 1957: 371). Miał on tu z pewnością na myśli samego Chełmeckiego, swego dawnego znajomego z seminarium.

Dyskurs narodowy na wsi

W 1846 roku po raz pierwszy tak konsekwentnie zaczęto realizować plan połączenia rewolucji narodowej z rewolucją społeczną (Żaliński 1997: 38). Stąd obok przygotowań do powstania w Tarnowie Chełmecki agitował również wśród chłopów oraz księży spoza miasta. Wydaje się, że odgrywał w tej akcji bardzo ważną rolę, pełnił bowiem funkcję łącznika między Tarnowem a spiskowcami chochołowskimi. W połowie lutego 1846 roku odwiedził w Podegrodziu ks. Jana Makucha, któremu, jak przypuszczał następnie sąd, „musiał przywieźć termin wybuchu rewolucji, z tym dodatkiem, aby wszystkich spiskowych objechać i ich o tym uwiadomić!” (Bazielich 1957: 371). Jest pewne, że od ks. Makucha rozkazy poszły dalej, m.in. do ks. Motora z Ujanowic, którego ten pierwszy, mając na uwadze jego duże talenty, namawiał do wzięcia udziału w powstaniu: „Pewnie rewolucja wybuchnie, poddanym pańszczyzna będzie darowana” (Bazielich 1957: 372).

Chełmecki już w okresie świąt Bożego Narodzenia 1845 roku rozpoczął powstańczą propagandę w Żmiącej. Wkład księdza w rozwój spisku w jego rodzinnych stronach, na Limanowszczyźnie, był szczególnie ważny, gdyż Dembowskiemu i Wiesiołowskiemu nie udało się rozbudować tam silnej sieci konspiratorów. Spowodowała to przede wszystkim duża liczba dominiów na tym terenie i w związku z tym mała liczba oficjalistów. Właściciele ziemscy zaś mieli niechętny stosunek do radykalnych haseł (Plechta 1995).

W sierpniu 1845 roku Dembowski i Wiesiołowski dokonali pierwszej wizytacji cyrkułu sądeckiego, w tym czasie odwiedza-

jąc również Limanową (Plechta 1995). Była to część akcji tworzenia struktur spiskowych w postaci tzw. komitetów agentów (Żychowski 1956: 132). Swoją podróż rozpoczęli od rozmów z przedstawicielami miejscowej szlachty. W trakcie nocnej narady sformułowali ponadto „Regulamin działalności agentów w terenie”, nakładający na nich takie obowiązki, jak informowanie o ruchach austriackiego wojska, jego sile, wyposażeniu i zapleczu, prowadzenie akcji propagandowej wśród ludu, aż wreszcie – w momencie wyznaczonym przez władze – wezwanie ludności do broni (Plechta 1995).

W rozwoju konspiracji w sądeckich dworach najbardziej zasłużony był Apolinary Zieliński z Niecwi, którego dobra przylegały do dominium Maurycyego Brunickiego. Wciągnął on do spisku swoich braci, a także okolicznych dzierżawców i oficjalistów. We wsiach bliższych Żmiącej nawiązał kontakty z braćmi Pieniążkami z Łososiny oraz znanymi nam ekonomem Wojciechem Zdzieńskim i mandatarium Stanisławem Garlickim – współpracownikiem Chełmeckiego na tym terenie.

W ostatniej fazie przygotowań Chełmecki ześrodkował swoje działania na Żmiącej. Już podczas świątecznego pobytu przekazał wójtowi Janowi Zelkowi szczegółowe instrukcje oraz opis przyszłych akcji zbrojnych, w tym informację o dacie wybuchu powstania. Insurekcja miała rozpocząć się w Tarnowie, po czym rozszerzyć się na cyrkuły bocheński i sądecki. W założeniach prefekta wszyscy młodzi ludzie ze wsi powinni dołączyć do pochodu powstańców na Sącz i „zabrać tam kasę skarbową, która należy do kraju”. Do wzięcia udziału w tej operacji Chełmecki namawiał wójta, mającego pozyskać dla spisku swoich „zaufanych ludzi”³⁶. Otwarcie krytykował państwo austriackie, mówił o nadchodzącej zmianie rządu i ustroju, wymieniając korzyści, jakie przyniesie chłopom upadek cesarstwa: „wyzwolenie od pańszczyzny i innych danin, potanianie soli, ograniczenie posiadania wielkiej własności – dotychczasowym panom zostawi się tylko tyle ziemi, ile potrzebować będą do własnego utrzymania itp.” (Stach 1948a: 423).

³⁶ Relacja wójta żmiąckiego, Jana Zelka, złożona podczas śledztwa przeciw Chełmeckiemu w Nowym Sączu (Stach 1948a: 424).

Wskutek energicznej działalności Dembowskiego w grudniu i styczniu do konspiracji przystąpiła większość ziemian, duża liczba młodych księży i niemalże ogół stanu średniego (Kieniewicz 1951: 99). Na tak korzystny obrót sprawy wpłynęło kilka okoliczności. Po pierwsze, Dembowski nie wykluczał stosowania terrorku wobec niepokornych. Rozpowszechnione były opowieści o tym, że „panowie, którzy pańszczyzny nie darują, zostaną zabici” (Bazielich 1957: 372). Z drugiej strony, policja austriacka konsekwentnie rozpracowywała siatkę spiskowców. Już w 1845 roku Dembowski podczas powrotu z Sądecczyny został zatrzymany przez urzędnika kontroli skarbowej pod zarzutem, że wiezie zakazane towary. Stanowiło to jasny znak nasilenia się denuncjacji (Sykulski 2007: 144). Wreszcie, chłopów ogarniało coraz większe zniecierpliwienie, raz po raz pojawiały się bowiem informacje o zniesieniu poddaństwa przez cesarza, co wytrącało powstańcom główny argument, który miał porwać masy. Gorzej – coraz bardziej pewne stawało się to, że w razie konfliktu między cesarzem a patriotami chłopci staną po stronie cesarza. Już w doprowadzeniu do pierwszych aresztowań spiskowców włościanie odegrali aktywną rolę. W Gorzkowie złapali jednego z nich i odgrażali się, że każdy, kto nie nosi sukmany, będzie wisieć (Kieniewicz 1951: 85). Podobny przypadek zdarzył się w Kasinie Wielkiej, przy czym chłopci byli już uzbrojeni (Kieniewicz 1951: 85). Wśród poddanych szerzyła się panika, chłopci zbroili się przeciwko Polakom i urządzali nocne warty. Patrząc na coraz bardziej niespokojną wieś, w 1845 roku Wiesiołowski pisał: „Jeżeli powstanie nie nastąpi najpóźniej z początkiem przyszłego roku, rzeź w Galicji pewna” (Kieniewicz 1951: 98).

W związku z tymi wydarzeniami spiskowcy zdecydowali się na przyspieszenie wybuchu powstania o trzy dni. W atmosferze rosnącego podniecenia w lutym 1846 roku Jan Chełmecki, pod pozorem odwiedzin u umierającego ojca, opuścił Tarnów i udał się do Żmiącej. W samym zaś seminarium w nocy z 18 na 19 lutego młodzi klerycy pod przewodnictwem Jana Górnisiewicza wezwali do chwylenia za broń (Stach 1948a: 421; Banach 1996: 114–116). Nadzieja na wyswobodzenie Galicji spod władzy austriackiej zgasła jednak szybko. Górnisiewicz jeszcze w nocy liczył na to, że uda mu się zachę-

cić do powstania tych, którzy mieli przechodzić koło tarnowskiego cmentarza (Banach 1996: 114), lecz wkrótce miał stwierdzić z rezygnacją i oburzeniem: „Ci chłopci jeszcze od Tatarów pochodzą i nic nie są warci” (Banach 1996: 114).

Opór wobec ideologii narodowej na wsi

Kiedy w lutym 1846 roku młody prefekt powrócił do Żmiącej, mieszkańcy wsi wcale nie szykowali się do powszechnego powstania przeciwko Austrii. Zamiast wraz z Polakami wyzwolić Galicję spod jarzma zaborcy, chłopci skorzystali z okazji, by wyzwolić się spod jarzma polskiego (zob. Daszyk 1997: 179–180; charakterystyczną scenę można znaleźć w: Sieradzki i Wycech 1958: 164).

Tak rozpoczęła się rzeź galicyjska. W momencie wybuchu insurekcji chłopci rozpoczęli polowanie na szlacheckich powstańców. Początkowo ograniczali się do zatrzymań i oddawania ich w ręce policji. Na przykład w pobliskim Rożnowie aresztowano dwudziestu spiskowców. Dynamika buntu chłopskiego szybko doprowadziła jednak do rabunku dworów, najpierw w Jasielskiem i Tarnowskiem, a potem w Sądeckiem. Coraz częstsze były także zabójstwa: „bo chłop zabijał, co czarne, mówiąc, że to Polak” (Księga parafialna parafii Wojnicz, w: Sieradzki i Wycech 1958: 187).

Kilkunastu włościan ze Żmiącej – jak pisze Bujak (1903: 35) – uczestniczyło w wyprawach na okoliczne dominia, zapewne na Laskową, Młynne, Pisarzową, Łososinę Górną, Łososinę Dolną i Mordarkę (zob. Kieniewicz 1951: 340–341; Dembiński 1896: 211, 231, 236), oraz w atakach na Limanową. Sytuacja tego miasteczka była o tyle szczególna, że w jego obronę zaangażowała się okoliczna szlachta, mieszczenie oraz miejscowy garnizon. Dzięki temu udało się odbić z rąk wroga dwóch szlachciców i rozpedzić pod Sowlinami idących na miasto chłopów (Bujak 1902: 33; Dembiński 1896: 206–208). Drugim szturmem na miasto kierował owczarz z pobliskiej Laskowej, który zginął od śmiertelnej kuli. Wreszcie, do Limanowej dotarła kolejna fala chłopów w sile kilku tysięcy osób pod wodzą austriackiego komisarza w asyście szwoleżerów i piechoty. Chłopci przekonali bowiem starostę bocheńskiego, że w stolicy powiatu usa-

dowił się rząd powstańczy (Dembiński 1896: 206–208). W Laskowej wspomniano, że chłopci szli na Limanową z wojskami austriackimi, których dowódca dał im rozkaz spalenia miasta, jeżeli padnie w nim chociaż jeden strzał (Sromek 2001: 157). Po drodze zabili rannego uciekiniera z dworu w Dobrej (Dembiński 1896: 111). Po przeszkaniu miasta rozpoczęli rabunki w dalszej części powiatu (Kieniewicz 1951: 246), rujnując m.in. dwór w Mordarce (Dembiński 1896: 236). Było to spowodowane faktem, że – jak się wydaje – chcieli wziąć odwet za nieudaną akcję w Limanowej oraz zemścić się na właścicielu majątku, który w porę zbiegł do tego miasteczka, ze strachu jednak tracąc zmysły (Dembiński 1896: 208). Na Sądeczczyźnie rabacja nie przybrała tak groźnego oblicza jak w Jasielskiem i Tarnowskiem. Owszem, było bardzo wiele zniszczeń – niemal 90% dworów zostało zrabowanych – ale stosunkowo mało aresztowań i morderstw (Kieniewicz 1951: 261).

Do rabacji doprowadziły chłopów klęski elementarne, które w państwie Habsburgów stanowiły najczęstszą przyczynę buntów (Luebke 1997: 200–231). W latach 1843–1844 Galicja padła bowiem ofiarą katastrof żywiołowych. W dziewięciu powiatach jej zachodniej części liczba ludności zmniejszyła się do 1845 roku z 2,5 do niemal 2 milionów (zob. Wycech 1955: 46). Ksiądz Mikołaj Głąbiński jak zwykle okazał się sumiennym kronikarzem:

Do 1go lutego Roku 1843 deszcze ciągłe panowały, a śniegu nic – od 1go lutego pogoda najprzyjemniejsza panowała przez cały miesiąc – ciepło nadzwyczajnie tak, że drzewiny zaczynały pękać, ludzie w polu orali, siali, pokładali – czyścili pola z perzów, nawozy wywozili – pozasiewali pszenice jare i gdzieniegdzie owsy, jakoż i ja owsa wysłałem kilkanaście korcey – niepamiętny luty taki – podług opowiadań ludzi miał być podobny ciepły luty i lekka zima w Roku 1846 i 1821. Z ostatnim dniem lutego zakończyła się dobra pogoda – pierwszego marca nastały wiatry burzliwe z śniegiem, drugiego marca mroźny wiatr z śniegiem. Rok 1844 cały był dżdżysty, zimny i mniej urodzajny, wnioskuje się, że drogość panować będzie (KP: 30–40).

W czasie, gdy wieś galicyjska stanęła przed widmem głodu, pojawiły się pogłoski o powstaniu planowanym przez Polaków. Na wieść o zbrojących się hufcach chłopci reagowali początkowo strachem i paniką, głoszono bowiem, że „Polacy chłopom gardła podrzynają”³⁷, rzną piłami i nożami, a kobietom obcinają piersi (Fierich 1936: 32). „[P]olok był jakimś mitycznym potworem – zapisywał wrażenie z owych krwawych dni ówczesny pamiętnikarz – nierównie gorszym od diabła, a chłop sam w swym silnym przekonaniu nie był polokiem jeno cesarskim” (cyt. za: Kieniewicz 1951: 35–36; zob. też Kieniewicz 1951: 100, 230; Sieradzki i Wycech 1958: 151, 165, 262; Tessarczyk 1848: 49–50; Sprawozdanie Dyrekcyi c.k. Gimnazyum I. Wyższego w Nowym Sączu 1912: 15, dalej: Sprawozdanie 1912; Dembiński 1896: 134, 143, 166). Z różnych stron co i rusz odzywały się dzwony na alarm i trwogę. „Przez ten czas rozruchów i dzwony nie mało ucierpiały, bo wciąż dzwoniło na nich i krzyczano, że uciekajcie, bo Polacy idą i rzną, co nieustannie przestrasz rzucało na całą wieś i inne przyległe, że się kobiety po rowach, a nawet i w zaspach śniegu kryły” (świadeństwo z Lisiej Góry, w: Sieradzki i Wycech 1958: 168). Uciekali także mężczyźni: „[S]postrzegłszy nas idących a czarnych, zapewne myśląc, że to już Polaki idą go rznąć, opuścił dzieci swoje, a sam skoczył w las, daremnie my go wołali naszym głosem, aby nam nie było tak smutno z tymi dziećmi, bo się już nie powrócił” (Sieradzki i Wycech 1958: 173). Korespondent „Przyjaciela Ludu” wspominał po latach:

Miałem 11 lat, gdy nastał pamiętny rok 1846 i zaczęły wieści rozchodzić się o tych strasznych Polakach. Ojciec nasz, wychodząc z domu na parę godzin, przynosił i opowiadał rozmaite wieści i strachy [...]. Pewnej nocy wpada ojciec do domu zadyszany i zastrachany, była to

³⁷ „Straszne to były chwile, kobiety z dziećmi po polach się kryły. A do tego draby brali dworskie konie, jeździli po wsiach i straszili lud głupi, że stąd a stąd pójda i będą rznąć panowie naród. To tak wielki popłoch powstał pomiędzy ludem, że nie wiedział każdy, gdzie ma uciec. Chłopci uzbrojeni w dzidy stawali w kwartach, aby się zabezpieczyć od napadu szlachty, mając to za prawdę, że szlachta chłopów rznąć będzie”. AME, sygn. I/1147/mnp. Wypisy z rękopisu Jana Świątka „Wieś Brzozowa i okolice na temat wydarzeń 1846 r.”

może 11 lub 12 w nocy i woła rozkazująco „Matko, zabieraj dzieci i uciekaj, bo Polacy już tu”. Nieszczęśliwa matka pootulała nas, łzami oblewając, wyniosła za wieś i otulała w zaspie śniegu, ażeby nam życie ocalić przed tymi okropnymi Polakami. Pamiętam, jak gdyby dziś, była to noc mroźna i zawieja śnieżna, a myśmy aż nad rankiem poprzemarzani, ledwo do domu powrócili (Szaflik 1976: 33).

Choć opisywany przypadek zdarzył w Krośnieńskim, do podobnych sytuacji dochodziło wszędzie. Podczas rabacji drżano przed ukrywającymi się we dworach „Polakami” czy „przebranymi Polakami” w mundury cesarskiej armii, którzy chcą się mścić na chłopach (*Rewolucja polska* 1950: 189, 203; Kieniewicz 1951: 234). W Rożnowie położonym na wschód od Żmiącej proboszcz w piśmie do konsystorza tak relacjonował wypadki tamtych dni:

W niedzielę 22 lutego 1846 roku zebrała się w tutejszym kościele dla wysłuchania nabożeństwa ogromna liczba ludzi z różnych parafii, jaką nadto tutaj stwierdzono, po czym o godzinie dziesiątej trzydzieści rano przed sumą, już po zapaleniu świec nad ołtarzem i gdy podpisany z zakrystii do ołtarza wychodził, jacyś złoczyńcy podpisanemu dotychczas nieznanemu, w jednej i tej samej chwili zakrzyknęli, że nieprzyjaciel się zbliża do kościoła, aby im sprawić rzeź, co usłyszawszy, lud do ucieczki z kościoła się rzucił i w ucieczce niektórzy w bramie kościoła upadli i przez innych byli zdeptani, inni tłoczyli się, inni, porwawszy chorągwie kościelne, wychodzili na zewnątrz i darli obrazy. Wszyscy, preraźliwie krzycząc, straszne widowisko uczynili. Tymczasem niektórzy, jakby się chcąc ukryć i życie swe ratować, wyszli na chór, inni do zakrystii, inni do skarbcza kościelnego wtargnęli i tamże w momencie i jakby w rzucie oka różne rzeczy kościelne i cenne podpisanego tamże dla bezpieczeństwa umieszczone, porwali i z nimi uciekli (Len i Osik [b.r.w.]: 165-166).

Proboszcz z Gdowa pisał o powstańcach, którzy początkowo byli przez żydów uroczyście witani procesją z kościelnymi chorągwiami: „Wiwat! Wiwat! Niech żyją Polacy! Niech żyje Polska!”. Potem jednak chłopci rozpoczęli poszukiwania „ukrytych” i „mniemanych Polaków”. Urzędnicy cesarscy zaczęli obawiać się, że będą „od chłopów jako Polaki traktowanymi, a może i zabitymi”, przekonywali więc usil-

nie tych ostatnich, że Polakami nie są. W końcu zaczęli uciekać pod wodą. Chłopi, czując się oszukani, udali się w pogoń za „pierzchającymi Polakami”, krzycząc: „gwałt, gwałt! Polak! Polak!” (zob. też Dembiński 1896: 186; Tessarczyk 1848: 75, 124, 126)³⁸.

Powstańcy i elity uświadomione narodowo, którym bliski był prymordializm, nie rozumieli takiego zachowania. „Lud, czyli pospólstwo – pisał pleban z Poręby Radlnej – bardzo złą opinię miało o Powstańcach, a dlatego ich się bano i źle o nich mówiono, co było śmiechu godne, że Polaki przyjdą, a sami wszyscy Polakami byli i Polak Polaka się lękał” (Sieradzki i Wycech 1958: 172).

Na czele rabacji stanęły nowe elity wiejskie: urlopnicy, pisarze pokątni, plenipotenci i wójtowie. Wszyscy oni mieli poczucie silnej tożsamości imperialnej. Ich władza opierała się nie na spełnianiu poleceń dworu – tym bardziej że, jak się okazało, niewiele on znaczył – lecz na kontestowaniu go lub, jak w przypadku wójta, na wykonywaniu zarządzeń cyrkułu i Gubernium. Polskie powstanie mogło ich pozycję jedynie osłabić. Chłopi pragnęli zlikwidowania pańszczyzny, tymczasem to właśnie cesarz, a nie panowie, udowodnił, że potrafi bronić poddanych przed wyzyskiem.

Główną rolę w buncie chłopskim odgrywali urlopnicy czy – jak pisał proboszcz z Gdowa – „zepsute urlopniki”³⁹. W okolicach Żmiącej przywódcą czerniawy został jeden z nich, Wojciech Grzyb z Wronowic. Już wcześniej zdobył on zresztą znaczne doświadczenie. „Zawiązała się tam od dawien dawna – relacjonował ks. Głębiński – banda złodziejów, rabusiów, podpalaczy; ci naokoło kradli i płądrowali majątki cudze, podpalali najwięcej w Łososinie dwór i folwarki do Łososiny należące i kilka razy zbrodnie te powtarzali, nawet samemu szanownemu i porządnemu księdzu Proboszczowi i Dziekanowi Gabrielskiemu nie darowali” (Stach 1948b: 244–245; przestępcy często korzystali z okazji wzbogacenia się i stawali na czele chłopskich gromad; zob. Sieradzki i Wycech 1958: 157). Być może z działalnością Grzyba na tym terenie miał związek fakt, że 19 lute-

³⁸ AME, sygn. I/380/rps. Rok 1846 – wyciągi z kronik kościelnych oraz wspomnienia właścicieli ziemskich 1846 r. ze zbiorów Seweryna Udzieli.

³⁹ Ibidem.

go 1846 roku grupa włościan napadła na przebywającego w domu rodzinnym księdza Chełmeckiego: „zabrali mu niewielką gotówkę i obrabowali całkowicie z ubrania, nie szczędząc nawet obelżywych wyrażeń pod jego adresem”. Nie mogły one odbiegać znacznie od tych, jakie padały pod adresem Juliana Goslara, który również został ujęty: „Chłopi z kobietami i dziećmi w nocy pilniej czuwali niż we dnie, bo się bali Polaków. [...] Podczas bicia nie brakło szyderstw i przekleństw. Zarzucali, żeśmy chcieli wszystkich chłopów wyrząść i że ja chciałem księdza zastrzelić, że nie chciał przystać do Polaków [...]. Kobiety z płaczem wołały: »My na was pracujemy, a wyście nas chcecie wyrzynać«” (*Rewolucja polska 1950*: 182–183).

Ksiądz Chełmecki, widząc tak wrogą postawę chłopów, opuścił dom rodzinny i udał się do sąsiedniej wsi, Pisarzowej, gdzie przez parę tygodni ukrywał się u Stanisława Garlickiego. Gdy Garlicki został aresztowany, ksiądz powrócił do swojego domu, niewykluczono, że w tym okresie przebywał także w Ujanowicach. W międzyczasie do starostwa w Nowym Sączu wpłynął donos na niego, złożony przez urlopnika, Antoniego Bukowca ze Żmiącej. Doprowadziło to do tego, że sędzia policyjny z Łososiny w połowie marca 1846 roku odwiedził Żmiączę, przesłuchał oskarżonego księdza i skonfrontował go ze świadkami, aż wreszcie aresztował i odeskortował do więzienia w Nowym Sączu w celu przeprowadzenia dalszych dochodzeń sądowo-karnych (Stach 1948a).

Istotną rolę, jeśli nie w zorganizowaniu rabacji, to w animowaniu poddanych do działania, odegrała austriacka biurokracja, a zwłaszcza starostowie Breinl z Tarnowa oraz Bernd z Bochni (Kieniewicz 1951: 239, 243, 250; Kizwalter 1999: 240–241; Sked 2008: 92–93; Wolff 2010: 144), na co szczególnie nacisk kładła głównie dawniejsza polska historiografia („inni szatani tam byli czynni!”; Kalinka 1853; Limanowski 1913: 160–163; Łoziński 1913; zob. Daszyk 1997: 179, 182; zob. też Aleksander Wielopolski i Bronisław Trentowski, w: *Rewolucja polska 1950*: 209–219). W obawie przed polskim powstaniem i niepewnym zachowaniem urlopników już w styczniu 1846 roku rozpoczęto mobilizację, przebiegającą nad wyraz sprawnie. Dnia 13 lutego rozpoczęły się pierwsze aresztowania spiskowców (Rydel 1997: 83–85). Nie jest przypadkiem, że właśnie wtedy

duża delegacja wójtów znalazła się na naradzie u Breinla w Tarnowie (Sprawozdanie 1912: 15; Wycech 1955: 112), podczas której poinformowano ich, jak powinny postępować gromady wiejskie wobec uczestników insurekcji. Sam Szela kilkakrotnie powoływał się na swoje rozmowy ze starostą (Kieniewicz 1951: 193). Dla tragicznego rozwoju wydarzeń kluczowy okazał się fakt, że część władz cyrkularnych (Bochnia, Tarnów, Sanok) płaciła za każdego przywiezionego przez chłopów powstańca. W Tarnowskim słychać było głosy włościan: „A bij bestyę Polaka, bo nam starosta pozwolił, a jeszcze zapłacić obiecał” (Dembiński 1896: 203). W Sanockiem „ta wieść rozeszła się do 3 dni [...], i chłopci głosili, że rząd za każdą głowę szlachecką pod nazwą Polaka płaci jak za nos wilka 4 fl, aby głowy na kół nabić i do Cyrkułu odnosić” (Sieradzki i Wycech 1958: 241). W Tarnowskim jeden z chłopów – niejaki Wąsik – kupował nawet trupy, które później odsprzedawał w cyrkule (Sieradzki i Wycech 1958: 257).

Wójt żmiącki Jan Zelek zapewne nie uczestniczył we wspomnianych naradach, gdyż w Sądeckim starosta Bochyński, Polak, próbował przeciwdziałać rzezi, a następnie bronić – nawet zbrojnie – ludności przed rabunkami i śmiercią. Jako poddany Brunickiego, wójt nie podlegał naciskowi administracji cesarskiej (zob. Sieradzki i Wycech 1958: 190). Niemniej jednak wiadomości o tym, że władza austriacka z innych powiatów zezwala na walkę z powstańcami, musiały do niego dotrzeć (Kieniewicz 1951: 245–246). Ponadto Chełmecki, który pojawił się wówczas we wsi, zagroził jego dominującej pozycji. Młody ksiądz od razu zaczął wyznaczać zadania gromadzkiej zwierzchności. Najgorsze obawy mieszkańców wsi potwierdzał fakt, że Chełmecki współpracował z Garlickim i Zdzieńskim. W konsekwencji Zelek już w momencie aresztowania duchownego złożył bardzo obciążające go zeznania. Miał również prywatne powody, by go pogrzyżać, od wielu lat bowiem toczył z jego rodziną spór o miedzę (Stach 1948a: 423).

Walka z panami mogła przy tym odbywać się w majestacie prawa. Gromady za pozwoleniem cyrkułów zaczęły wystawiać zbrojne warty (Kieniewicz 1951: 130). Rząd Galicji wspierał te posunięcia, gdyż zaskoczony powstaniem polskim, nie zdążył zmobilizować wystarczających sił wojskowych i obawiał się, że same oddziały cesar-

skie nie będą w stanie go stłumić. Zabezpieczając się na wypadek ataku na Tarnów, starosta Breinl nie wypuszczał żołnierzy z miasta, tym chętniej więc korzystał z pomocy włościan. Ksiądz Głębiński sugerował, że władze obiecały chłopu „pańszczyznę znieść, jeżeli nie przyłączy się do buntowników Polaków, lecz powstańców i panów swoich uwięzi i dostawi do urzędów cyrkularnych” (Sromek 2001: 25). Z perspektywy czasu poddani z parafii ujanowickiej, w tym ze Żmiącej, tłumaczyli swoją postawę tym, że „buntowniki się na Cesarza porwali”, a oni „przy Cesarza stronie byli”⁴⁰. Chłopi, w zgodzie z wyznawaną przez siebie ideologią, głosili, że „z Cesarzem trzymają, że dla niego się poświęcają, że panowie burzyli się przeciw Cesarzowi i Rządowi, więc oni też z nimi porządek zrobili” (zeznania Jakuba Szeli, w: Sieradzki i Wycech 1958: 114).

Wydaje się, że nie był to proces jednostronny, albowiem chłopci wywierali także nacisk na urzędników, zmuszając ich do zaakceptowania faktów dokonanych (Kieniewicz 1951: 239–241). Niewątpliwie, odwołując się do autorytetu cesarza, bardzo często blefowali. Koryga miał przy sobie ulotkę, której autorem był przypuszczalnie starosta Bernd (zob. Kieniewicz 1951: 246): „Jest to pismo od cesarza, mówił, a czasem dodawał jeszcze, że od Ojca Świętego, i że jemu tylko nakazano dwór w tej wsi zrabować i zniszczyć” (Plechta 1997: 35). Chłopi powoływali się na „rozkazy z góry” nawet w takich nieprawdopodobnych kontekstach, jak ten, że „na baby nie ma befelu [z niem. *Befehl* – rozkaz]”, „księży, kobiet i żydów zabijać nie wolno, ale za to każdego ciaracha od lot dziesięcich”, lub że „cesarz zniósł przykazania boże” (Kieniewicz 1951: 213–214). Gubernator Stadion 27 kwietnia 1846 roku pisał do rządu: „Lud wiejski jest wprawdzie rządowi oddany, ale [...] jeżeliby lud wiejski wezwany został do pomocy, obrona rządu byłaby dlań tylko płaszczykiem, a natomiast cel stanowiłyby mordy, rabunki i pożoga!” (cyt. za: Kieniewicz 1980: 44).

Rabacja nie ominęła również Ujanowic. Te chwile bardzo dobrze zapamiętał ks. Głębiński:

⁴⁰ Archiwum Diecezjalne w Tarnowie (dalej: ADT), akta lokalne Ujanowice, List z 30 maja 1846 r. przedstawicieli wsi parafii Ujanowice do konsystorza.

Zgroza i hańba było patrzeć i świadkiem być na tych rozjuszonych galicyjskich chłopów podczas tych rabunków. Zabrali wszystkie rzeczy – a co nie mogli zrabować – poniszczyli. Tego dzikiego wzroku, tej wilczej i drapieżnej chuci chłopskiej nie jest nikt w stanie opisać; nie można było sobie wystawić, że chłop galicyjski do takich zbrodni i występku jest zdolny. Nic, tylko „morduj, rabuj, bierz!” brzmiało w uszach jego (Stach 1948b: 243)⁴¹.

Należy jednak zaznaczyć, że w porównaniu z innymi regionami los obszedł się łagodnie z ks. Głębińskim. Sąsiednia parafia była świadkiem znacznie bardziej dramatycznych zdarzeń.

Ośm dworów – nie licząc mniejszych folwarków – zostało w parafii doszczętnie obrabowanych, dwóch ludzi zabitych, cała szlachta i oficjaliści dominiów zostali przez chłopów uprowadzeni i wiele innych zbrodni zostało dokonanych. Obcy próbowali kościół w Jakubkowicach zrabować. [...] Po raz trzeci przebyło pod plebanie około 200 chłopów uzbrojonych w kosy i siekiery i ci otoczyli budynki kościelne, chcąc przeprowadzić rewizję – sześciu z nich wpuścił ks. Gabrielski na plebanie celem dokonania rewizji – ostatecznie chłopci nie zrobili nic złego ani kościołowi, ani księżom (Stach 1948b: 243–244).

Baron Przychocki z Łososiny Dolnej początkowo odstraszył bandy strzałami (Plechta 1995), lecz w końcu uległ im. Jego dwór został zniszczony, chłopci spalili młyn i oficyny dworskie, wypuścili około 10 000 garnców wódki z gorzelnii, „rozkradli wszystko zboże, konie,

⁴¹ Liczne ataki na plebanie, demolowanie kościołów i klasztorów usprawiedliwiano współpracą księży i panów. Po pierwsze, oskarżano ich o wspólne zatajanie zniesienia pańszczyzny przez cesarza (Kieniewicz 1951: 218). Po drugie, księży podejrzewano o chronienie Polaków (Kieniewicz 1951: 216–217). Jednak w samym dekanacie sądeckim, według relacji dziekana, ks. Komorka z Podegrodzia, „żaden ksiądz nie doznał zniewagi, kościół także nic nie ucierpiał” (Stach 1948b: 244). Wściekłość chłopstwa skupiła się przede wszystkim na oficjalistach (według obliczeń Sieradzkiego i Wycecha zginęło 327 oficjalistów oraz 245 członków rodzin dziedziców; zob. Sieradzki i Wycech 1958: 245–246). Wśród dorosłych mężczyzn zamieszkujących dwór chłopci nie robili wyjątków – oficjaliści, goście, drobna szlachta – „ginał ten, kto chodził w surducie” (Kieniewicz 1951: 212).

nie pozostawili najmniejszej rzeczy” (Stach 1948b: 243). W niedalekiej Michalczowej rozegrały się równie dramatyczne sceny. Tamtejszy pamiętnikarz wspominał:

Ojciec opowiadał mi, że nowi właściciele Michalczowej byli bardzo surowi wobec swych dzierżawców, miejscowych chłopów, niedawno jeszcze pańszczyźnianych, i nie pozwalali im na korzystanie z lasów, których byli właścicielami, tak że ci zrozpaczeni poszli śladami Jakuba Szeli z rabacji 1846 roku, bo spalili dwór w Michalczowej zwany „Zieleńcówką” (od nazwiska Zielińskich) i poranili ciężko niektórych z właścicieli (Len i Osik [b.r.w.]: 19).

Ksiądz Chełmecki, aresztowany przez sędziego w drodze ze Żmiącej do Nowego Sącza, wstąpił na plebanię w Ujanowicach i przy tej sposobności umieścił w kronice parafialnej pod datą 16 marca 1846 roku następujące słowa w języku francuskim: „Żyję w czasach, kiedy się potępia niewinnych; dlatego też potępiony zostałem nawet przez własnego ojca. O mój Boże, zmiłuj się nad moim biednym ojcem, nad moją matką, kochanymi braćmi i siostrami! Może ich kiedyś jeszcze zobaczę. Żegnajcie mi szczerzy przyjaciele! Jan Chełmecki. Biada mnie – niech nastąpi, co chce. Urodzony w Żmiący z ojca wieśniaka, prefekt seminarium”.

Te słowa są podsumowaniem drugiego etapu rozwoju tożsamości narodowej żmiąckich chłopów. Przez okres zaborów stali się oni chłopami cesarskimi, którzy polskość gwałtownie odrzucali, czego szczególnie jaskrawy dowód stanowiło uwięzienie Chełmeckiego. Żeby zdecydować się na tak drastyczny krok, trzeba było zerwać z nim więzy sąsiedzkie i rodzinne, a także nie liczyć się z dużym przecież prestiżem kapłanów. Wraz z pozbyciem się Chełmeckiego ze wsi opór wobec narodu trwał nadal, przybierał on różne formy jeszcze co najmniej przez następne 60 lat, w zasadzie aż do powstania państwa polskiego.

Nie powinniśmy jednak wyciągać stąd wniosku, że podczas rabacji wieś zjednoczyła się przeciw panom. Po aresztowaniu samego Chełmeckiego rodzina, która początkowo wyparła się go, próbowała udzielić mu wsparcia. Jego ojciec Franciszek nakłaniał prowadzącego śledztwo Wincentego Stacha do zatajenia prawdy, co ten skwapli-

wie wyjawiał sędziemu. Matka młodego prefekta kwestionowała zaś relację oskarżyciela, wójta Zelka, i szukała świadków, mogących potwierdzić niewinność syna (Stach 1948a).

Co więcej, jeśli wierzyć przekazom ustnym, w Żmiącej na Gołej Górze ukrywał się podczas rabacji baron Przychocki (relacja pochodzącej stamtąd Małgorzaty Sromek; Sromek 2001: 17): „Z opowiadań ludzi starszych wiem [...], że chłopci z pobliskich wiosek ukrywali pod Kretówką właściciela dworu z Pisarzowej [barona Brunickiego – przyp. M. Ł.], który od zarządu dóbr Kamery kupił dawny klucz strzeszycki, a w zamian za to sprzedał im tanio część lasów żmiąckich”. Historia dotycząca sprzedaży lasów została potwierdzona przez Bujaka (1903: 48; zob. „Stosunki własnościowe” w rozdz. 5). „Opowiadano też, że w czasie rabacji chłopskiej [...] w [...] jamie chłopci ukrywali »dobrego pana dziedzica, żeby mu kto przez głupotę nie zrobił krzywdy«” (Sromek 2001: 123; zob. też Dembiński 1896: 208). Oczywiście, nie oznacza to, że chłopci przyswoili sobie ideologię narodową. Jeśli ofiarowywali panom schronienie, to najczęściej dlatego, że łączyły ich z nimi więzy klientalne.

Podsumowanie

Jak głosić ideologię demokratyczną w feudalnym społeczeństwie i jak głosić rewolucję ludową w nieludowym ruchu? To były pytania, na które demokraci poszukiwali właściwej odpowiedzi. Za każdym razem jednak ich odpowiedź okazywała się niedoskonała.

Największa przeszkoda polegała na tym, że konflikt między polskimi panami a chłopstwem nieustannie się zaostrzał. Z jednej strony, pod panowaniem austriackim wieś galicyjska odzyskiwała swoją podmiotowość, stając się aktywnym graczem w sporze z dworem. Z drugiej zaś – zwiększała się podmiotowość samego dworu, który w porównaniu do dawnej Kamery prowadził wobec chłopów bardzo surową politykę. Władza dworska była o wiele bardziej arbitralna, nieprzewidywalna i bezlitosna. W egzekwowaniu pańszczyźnianych należności jej urzędnicy nie czekali na wyrok sądu, suto rozdzielając bity, a nawet dopuszczając się pospolitych przestępstw, o czym

wcześniej nie słyszano. Pańszczyzna stawiała się więc dla poddanych tym bardziej upokarzająca i dotkliwa. Zarówno brutalne postępowanie dworu, jak i opór wsi wspierało państwo austriackie, co powodowało eskalację konfliktu. Podstawową przyczyną sporu między chłopami a panami były zwiększające się możliwości działania wsi przy jednoczesnych próbach ich ograniczenia. Właśnie na tym tle wybuchała większość rewolucji chłopskich w imperium Habsburgów. Z reguły miały one charakter obronny i zmierzały do tego, by dać odpór tym, którzy chcieli odebrać wspólnotom wiejskim przysługujące im prawa. Do powstań ludowych dochodziło najczęściej w większych i silniejszych państwach, mogących blokować mechanizm chłopskich apelacji, zwłaszcza tam, gdzie panowie zmierzali do ograniczenia wiejskiej autonomii i obłożenia wsi dodatkowymi podatkami (Luebke 1997: 200–231).

Ideologia narodowa demokratów musiała brać pod uwagę ten fundamentalny konflikt, co prowadziło do jej nieustannych transformacji i rosnącej niespójności oraz niestabilności. Na charakter zachodzących przemian wpływała, po pierwsze, grupa, do której ideologię kierowano (chłopi), a po drugie – grupa, która tę ideologię głosiła (niższa biurokracja). Paradoksalnie, ta ostatnia była poróżniona z tą pierwszą. Wyzwalani czuli głęboką niechęć do swych wyzwolicielei.

W tej sytuacji nawet najbardziej radykalna narodowa ideologia ludowa nie mogła brzmieć dla chłopów przekonująco. A jej niezamierzoną konsekwencję stanowił fakt, że chłopi zaczęli utożsamiać swych prześladowców z Polakami. Nawet sami spiskowcy czuli się w swojej roli nieswojo. Franciszek Wiesiołowski, główny galicyjski agitator, pisał zrezygnowany: „Co do ludu, o tym wcale ja nie miałem wyobrażeń przesadzonych, i owszem, skreśliłem go jako masę martwą, żadnych wyobrażeń narodowych ani politycznych niemającą” (cyt. za: Żychowski 1956: 122). Mimo to wymagał od innych prowadzenia agitacji wśród chłopów. Wspominany już Antoni Skąpski zaznaczał, że szedł do ludu, ponieważ „na nim budować kazano”. Chociaż chłopom – ciągnął dalej – „podobały się [...] moje słowa, lecz żaden nie uwierzył, żeby panowie na serio tego chcieli, tudzież żeby rząd na to zezwolił” (Skąpski i in. 1978: 39).

Tab. 9. Realizm ideologii cesarskiej i demokratycznej

Spójność ideologii	Ideologia cesarska	Ideologia demokratyczna
Ideologia jest zgodna z celami jej nadawcy.	tak	tak
Ideologia jest zgodna z jego tożsamościami	tak	tak
Nadawca ma odpowiednie środki do propagowania ideologii	tak (sądy, armia, karczmny)	nie (konspiracja, pojedyncze akcje, analfabetyzm)
Ideologia zawiera wykluczające się żądania	nie	tak
Ideologia jest zgodna z celami chłopów.	tak (protekcja cesarza)	tak (uwłaszczenie)
Ideologia jest zgodna z ich tożsamością	tak (ideologia katolicka)	nie (ideologia antykatolicka)
Chłopi stosują środki oporu wobec ideologów	tak (ale ulegają sile państwa)	nie (rabacja)
W oczach chłopów ideologowie są wiarygodni	tak (elity wsi)	nie (obcy emisariusze, wrodzy urzędnicy)

W konsekwencji, mimo że ideologia narodowa demokratów była zgodna z celami chłopów (zniesienie pańszczyzny), okazała się bardzo nierealistyczna. Po pierwsze, spiskowcy, nie powoławszy odpowiednich instytucji, nie mieli środków, za pomocą których mogliby wyartykułować swe poglądy. Zamiast tego musieli ograniczać się do doraźnej agitacji. Po drugie, ideologia narodowa była niespójna na wielu poziomach. (Czy chłopci są Polakami, czy nie? A szlachta? Jak połączyć zniesienie pańszczyzny, którego chłopci chcieli, z przywróceniem niepodległości, której chłopci nie chcieli?). Po trzecie, ideologia demokratów godziła w tradycyjne przekonania włościan, a w szczególności – w ich monarchizm. Po czwarte, spiskowcy, rekrutujący się przede wszystkim spośród oficjalistów dworskich, byli dla chłopów nieprzekonujący w roli oswobodzicieli.

Brak realizmu ideologii demokratycznej najlepiej uwidacznia się w porównaniu z realizmem ideologii imperialnej. W tej perspektywie można łatwo zrozumieć, dlaczego ideologia demokratyczna – w przeciwieństwie do ideologii imperialnej – nie została zaakceptowana przez chłopów (tab. 9).

Dymorfizm narodowy. Chłop żmiałki w Galicji (1846–1918)

W trzecim okresie, w którym nadal dominował typ chłopca cesarskiego, niechętnego polskości, nastąpiły bardzo poważne zmiany. Doprowadziły one do nacjonalizacji elit wiejskich, co było o tyle szczególne, że nie kierowały one swego dyskursu narodowego do wsi, lecz do ponadlokalnego ruchu chłopskiego. Innymi słowy, członkowie elit wiejskich pozostawali Polakami dla siebie i dla elit ponadlokalnych, prywatyzowały zaś swą tożsamość na użytek gromady. To zjawisko przez analogię do dymorfizmu społecznego (Wnuk-Lipiński 1991: 53) nazywam „dymorfizmem narodowym”.

1. Kontekst społeczny. W coraz mniejszym stopniu kontekst społeczny był określany przez rząd w Wiedniu, a w coraz większym – przez autonomiczne władze Galicji. W tym czasie, po pierwsze, zniesiono pańszczyznę, dzięki czemu chłopci stali się częścią gospodarki kapitalistycznej (kontekst ekonomiczny). Po drugie, wprowadzono państwowe sądy, spolonizowano urzędy i zorganizowano sieć polskich szkół ludowych. Państwo stało się silniejsze, bardziej demokratyczne, a elity uległy powtórnej homogenizacji (kontekst polityczny). Po trzecie wreszcie, ideologię cesarską zastąpiono polsko-imperialną ideologią narodową (kontekst kulturowy).

2. Relacje społeczne. Świat chłopca żmiałkiego był bardzo bogaty w relacje społeczne – obejmowały one kontakty z panem, cesarzem, państwem, żydami i Kościołem. Relacje z panem, państwem i żydami często miały antagonistyczny charakter, przy czym antagonizm między chłopem a panem powoli zanikał, a między chłopem a państwem i żydami – stopniowo wzrastał. Stosunki z Kościołem i cesarzem pozostały natomiast pozytywne.

3. Tożsamości. Każda z wymienionych relacji prowadziła do wykształcenia się innego typu tożsamości. Tożsamość katolicka wciąż

była silna, a nawet wzmocniła się jeszcze wskutek coraz bardziej negatywnego stosunku do Żydów. Podobnie silna pozostawała tożsamość imperialna. Ze względu na osłabienie konfliktu z panami mogła zaś wykształcić się wśród elit polska ideologia narodowa.

Kontekst społeczny

W latach 1848–1867 cesarstwo Habsburgów nieustannie oscylowało między polityką centralistyczną a federalistyczną¹. Po okresach liberalizacji następowały okresy zaostrzenia kursu. Powracano do ideałów Józefa II, by zaraz potem rezygnować z prób scalenia wielonarodowego imperium i nadawać autonomię poszczególnym prowincjom. W efekcie tych konfliktowych dążeń osiągnięto dwa, na pozór sprzeczne, cele: PAŃSTWO uległo WZMOCNIENIU, a jednocześnie REGIONY uzyskiwały coraz większą NIEZALEŻNOŚĆ. Z jednej strony, z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem zniesiono pańszczyznę i ujednociono system prawny. Z drugiej zaś, wprowadzono swobody obywatelskie (wolność słowa, stowarzyszeń, niezawisłość sądów) i demokratyczne (bierne i czynne prawo wyborcze) oraz wolność religijną w stopniu, który dla Józefa II byłby nie do zaakceptowania. Obie okoliczności sprawiły, że w sferze politycznej dwór stracił swe znaczenie, a jego uprawnienia przejęły instytucje państwowe.

Mimo wzmocnienia zakresu władzy i uspołnienienia cesarstwa wciąż nie można było uznać go za państwo silne. Reformy po raz kolejny zatrzymały się w pół drogi. Populacja Galicji Zachodniej pozostawała heterogeniczna. Choć zniesiono poddaństwo chłopów i teoretycznie włączono ich do kapitalistycznego systemu gospodarczego, struktura społeczna wciąż miała charakter feudalny. Chłopi nadal zajmowali najniższe miejsce w hierarchii klasowej, stanowiąc najmniej mobilną warstwę. Tę pozycję utrzymywało już nie feudalne prawo i dwór, lecz mniejszość żydowska, która w sferze ekonomicznej za-

¹ Literatura dotycząca zmian ustroju Galicji jest bardzo obszerna, najważniejsze pozycje Balzera, Batowskiego, Grzybowskiego, Kumanieckiego i Kutrzeby zostały podsumowane przez Wójcika (1999: 86–93).

jęła dotychczasowe miejsce szlachty, oddzielając chłopstwo od rynku. Rozwój gospodarczy nie prowadził do powstawania jednolitego narodu, lecz do pogłębiania podziałów społecznych (Tokarski 2003: 10).

Kontekst polityczny. Autonomizacja

Po rzezi galicyjskiej nastroje w kraju były bardzo pesymistyczne, jednak już od stycznia 1848 roku w ramach przygotowań do ogólnopolskiego powstania TDP ponownie rozpoczęło działalność agitacyjną na terenie Galicji (Kieniewicz 1980: 25). Fala ruchów niepodległościowych i demokratycznych w Europie, zwana Wiosną Ludów, objęła więc również ziemie polskie. W ich wyniku w cesarstwie austriackim upadł system rządów absolutystycznych, który zastąpiono rozwiązaniami bardziej demokratycznymi. Nowa konstytucja wprowadzała wolne, powszechne, proporcjonalne i równe wybory (brak cenzusu majątkowego, dolna granica wieku posłów – 24 lata), co pozwoliło chłopstwu na udział w życiu politycznym. Ostatecznie w Galicji Zachodniej wybrano do Wiednia 27 posłów ziemian, 18 inteligentów, czterech mieszczan, sześciu łacińskich księży, dwóch żydów i 17 chłopów (Kieniewicz 1980: 76–90), w tym trzech z okręgu sądeckiego (Plechta 1966: 280–281). Ponadto ogłoszono amnestię, w wyniku której polscy spiskowcy z 1846 roku powracali z więzień i wygnania. Wśród nich znalazł się również ks. Jan Chełmecki.

Powoli rozpoczęto demontaż dominialnej administracji sądowej, pochłaniającej do tej pory dworskie dochody (Inglot 1972: 232–235). W 1855 roku ostatecznie powołano niezależne sądy państwowe pierwszej instancji. W ten sposób centrum władzy lokalnej zostało przeniesione z Pisarzowej (dawne dominium) i Nowego Sącza (siedziba cyrkułu) do pobliskiej Limanowej (siedziba sądu), która dodatkowo od 1866 roku stała się siedzibą powiatu. Teoretycznie takie rozwiązanie służyło lepszemu zabezpieczeniu praw poddanych.

W obliczu porażki z Francją i włoskim Piemontem rozpoczął się proces AUTONOMIZACJI imperium. Na początku lat sześćdziesiątych (dyplom październikowy i patent lutowy), choć niekonsekwentnie i z oporami, uznano historyczne regionalizmy cesarstwa: w krajach koronnych powoływano sejmy krajowe (decydujące o sprawach we-

wewnętrznych, przede wszystkim o gospodarce i oświacie) oraz reprezentacje parlamentarne zasiadające w wiedeńskiej Radzie Państwa (decydującej o sprawach cesarstwa). W Galicji otwierało to drogę do całkowitej polonizacji życia publicznego (sądy, oświata). Wybrany według nowej ordynacji galicyjski Sejm Krajowy zebrał się w kwietniu 1861 roku. Odtąd parlament na przeszło pół wieku stał się główną areną formułowania roszczeń wobec państwa.

Ostatecznie system autonomii galicyjskiej ukształtował się po zawirowaniach spowodowanych powstaniem styczniowym oraz przegraną przez imperium habsburskie wojną z Prusami. W 1867 roku cesarstwo austriackie przekształciło się w dualistyczną monarchię, Austro-Węgry, i stało się monarchią konstytucyjną, przyznając pewne swobody krajom koronnym i ograniczając uprawnienia cesarza. W Galicji niemieckie kadry zaczęły być zastępowane polskimi (Grodziski 1979: 102, 119).

Choć obywatele byli równi wobec prawa, wciąż nie mieli równych praw politycznych. Obowiązywał cenzus majątkowy. Głosować mogły jedynie dwie trzecie ludności, które płaciły najwyższe podatki. Do tej grupy należeli również urzędnicy na stanowiskach państwowych, osoby mające dyplom uniwersytecki, a także katolicy biskupi oraz rektorzy uniwersytetu, wchodzący do parlamentu automatycznie (10 posłów). Ponadto wprowadzono system kurialny, według którego różne grupy społeczne mogły powoływać różną reprezentację. I tak, ustanowiono kurie dla: wielkiej własności ziemskiej (44 posłów), przedstawicieli przemysłu i handlu (trzech posłów), większych miast (20 posłów) oraz reszty gmin (wsie i miasteczka) i obszarów dworskich (74 posłów). Z konieczności nawet w gminach wiejskich pozycja chłopów była więc bardzo słaba (Dunin-Wąsowicz 1956: 59; Kącki 1937: 17–18).

Przez ponad dekadę delegację polską do Rady Państwa wyznaczano spośród członków Sejmu Krajowego, co ograniczało szanse chłopów na wejście w skład reprezentacji w Wiedniu. Wybory bezpośrednie zorganizowano dopiero w 1873 roku, lecz również w systemie kurialnym (Struve 2005: 113). Ten system obowiązywał do 1907 roku, gdy wprowadzono równe, tajne i bezpośrednie wybory dla mężczyzn powyżej 24 roku życia. Natomiast w wyborach do

sejmu galicyjskiego nie zmieniono systemu liczenia głosów aż do pierwszej wojny światowej (Grodziski 1978: 158).

W Galicji, z jednej strony, istniała administracja rządowa, którą nadzorowali namiestnik prowincji i starosta powiatowy, a z drugiej – władza ustawodawcza, wybierana w systemie kurialnym przez ludność: Rada Państwa w Wiedniu, lwowski Sejm Krajowy, rady powiatowe i rady gminne. Każde z tych ciał powoływało organy wykonawcze: Wydział Krajowy (powoływany przez sejm galicyjski) i wydział (urząd) powiatowy (powoływany przez radę powiatową). Przewaga była po stronie czynnika rządowego, przede wszystkim – starostów, do nich bowiem należało organizowanie wyborów, przez co mogli bezpośrednio wpływać na ich wyniki, a co za tym idzie – także na skład władz ustawodawczych i wykonawczych (Wójcik 1999: 86–88). Dotyczyło to zwłaszcza kurii wiejskiej, gdyż głosowanie miało tam charakter jawny i pośredni: w prawyborach 500 mieszkańców wsi wyznaczało jednego elektora, a ten w siedzibie powiatu głośno dyktował nazwisko kandydata. Wyborom przewodniczył starosta, zależny od namiestnika, który łatwo mógł wywierać presję na elektorów.

Najważniejsza zmiana w porównaniu do poprzedniego okresu polegała na tym, że urzędnikami nie były już osoby niepolskiego pochodzenia, ale lojalni wobec cesarza polscy konserwatyści. Nastąpiła powtórna homogenizacja elit (Pijaj 2004: 101).

Zmieniła się również polityka cesarstwa wobec Kościoła. W 1850 roku ostatecznie odrzucono system józefiński, podporządkowujący dotąd Kościół państwu. W pięć lat później Stolica Apostolska podpisała konkordat z Wiedniem, na mocy którego papież i biskupi odzyskali pełną władzę kanoniczną, sam Kościół zaś otrzymał szerokie swobody (Olszewski 1996: 44–45). Ksiądz Mikołaj Głębiński pisał z zadowoleniem: „Prawa Kościoła nabierają większej powagi i Kościół katolicki obszerniejszego działania i mocy, a biskupi mają się udziałnymi panami nad duchowieństwem” (KP: 90). Ważne zmiany wprowadziła też reorganizacja administracji kościelnej, ustanowiono bowiem nowy dekanat w Limanowej.

Zwiększając się niezależność Kościoła i przewagę Polaków bardzo dobrze ilustruje kariera ks. Chełmeckiego po 1848 roku. Gdy

po ogłoszeniu amnestii były prefekt powrócił do Galicji, nieustannie spotykał się z administracyjnymi szykanami. Mimo wsparcia biskupa Wojtarowicza nie odzyskał prestiżowego stanowiska w seminarium, przez wiele lat zajmując niższą pozycję w hierarchii kościelnej. W ciągu czterech lat przebywał na kilku placówkach: w Żywcu (wikary)², Kamienicy (wikary), Jakubkowicach (wikary), Pisarzowej (administrator parafii). Władza polityczna wciąż jednak podejrzewała go o nielojalność i wymusiła na następcy Wojtarowicza, biskupie Zachariasiewiczu, przeniesienie go do Łętowni (wikary). Taki tryb życia, połączony z dolegliwym aresztem, musiał bardzo osłabić zdrowie Chełmeckiego – w 1851 roku leczył się w szpitalu we Lwowie, a w następnym w Krakowie (Stach 1948a: 464–465).

Dopiero po przeprowadzce do Krakowa zaczął ponownie cieszyć się zaufaniem przełożonych. Jego pozycji nie naruszyło nawet zaangażowanie po stronie powstańców styczniowych, które nie ograniczało się jedynie do dostarczania sukna, lecz obejmowało także pomoc finansową dla sybiraków³. Co więcej, biskup Antoni Gałęcki⁴, dobrze znający niepodległościowe zapatrywania swego dawnego podopiecznego, wyróżnił go kolejnymi godnościami (asesor

² AKKM, Pers A 92, Testimonium concursuale.

³ AKKM, Pers A 92, List od Komitetu Stowarzyszenia wzajemnej pomocy sybiraków: „Lecz więcej jak za datek czujemy się w obowiązku podziękowania za Łaskawe Jego uznanie, współudział i błogosławieństwo, jakie nam w liście swym udzielił i objawił. To »szczęść Boże!« zacnego kapłana polskiego braciom swym udzielona robi nam otuchę, że nad godłem [...] miłości i błogosławieństwa, Bóg dopomoże dobrej sprawie, i z straszego upadku i poniewierki podniesie jednością i zgodą, a pomocą wzajemną nieszczęśliwych rozbitków”.

⁴ Antoni Gałęcki był katechetą Chełmeckiego, a po 1846 r. przywracał, zburzone przez agitację prefekta, spokój i dyscyplinę w tarnowskim seminarium duchownym. Uważający się za Austriaka dotychczasowy dziekan tarnowskiej kapituły katedralnej został mianowany biskupem w 1862 r., co spotkało się z krytyką nawet najbardziej konserwatywnych kół (Dobrzański 1972: 31–32). Kiedy Chełmecki starał się pomagać powstańcom w 1863 r., Gałęcki otwarcie potępił powstanie, za co dostał od władz austriackich medal zasługi. Znane było zwłaszcza jego posłanie przeciwko insurekcji, w którym z aprobatą zacytował słowa papieża Grzegorza XVI wymierzone przeciw powstańcom galicyjskim z 1846 r. – musiało to szczególnie zabołek krakowian.

i referent konsystorza – 5 kwietnia 1865 roku, kanonik honorowy – 8 maja 1865 roku).

Do konfliktu między nimi doszło dopiero w 1873 roku, gdy ks. Chełmecki zaczął starać się o jedno z najważniejszych stanowisk kościelnych w Krakowie, czyli o probostwo kościoła Mariackiego, o które zabiegał również ks. Zygmunt Golian⁵. Mimo że Chełmecki był najpoważniejszym kandydatem, nie tylko nie powierzono mu zwierzchnictwa nad tą parafią, lecz także zwolniono go w wyniku interwencji biskupa z funkcji katechety i – co okazało się szczególnie bolesne – zawieszono w czynnościach kapłańskich. Chełmecki rozpoczął wtedy kampanię przeciw nielubianemu Gałęckiemu, któremu miał nawet powiedzieć, że „jest sposób szkodenia mu przez dzienniki”. Wybuchł wówczas głośny skandal, szeroko komentowany również poza granicami diecezji krakowskiej. Pisały o nim polskie liberalne dzienniki („Gazeta Narodowa”, „Dziennik Polski”, „Wiek”), a nawet wiedeńska „Neue Freie Presse”. Sprawa doszła do najwyższych kół władzy państwowej i kościelnej. Samo duchowieństwo podzieliło się – w obliczu ataków na biskupa duża część księży diecezji podpisała apel w jego obronie, ale byli również tacy, którzy wzywali do „rokoszu wobec »Gały«”. Spór rozpatrywały kolejne wyższe instancje. W 1878 roku w Izbie Deputowanych Ferdynand Weigel, wiceprezydent Krakowa, parlamentarny kolega Chełmeckiego, w imieniu Koła Polskiego domagał się przeniesienia Gałęckiego na rentę. Wreszcie, w 1878 roku papież Leon XIII uznał Chełmeckiego za niewinnego, uwalniając go ze stawianych mu zarzutów, i odwołał Gałęckiego z krakowskiej stolicy biskupiej (Dobrzański 1972: 86–96; Golian 1878). W ten sposób biskup odznaczony jeszcze niedawno państwowym medalem zasługi został zmuszony do opuszczenia Krakowa pod naciskiem polskiej opinii publicznej, animowanej przez powstańca z 1846 roku.

⁵ Ten konflikt nie miał początkowo charakteru narodowego, gdyż – jak się zdaje – ks. Chełmecki był popierany przez władze austriackie przeciw Golianowi, którego z kolei wspomagał Gałęcki.

Kontekst ekonomiczny. Wielka transformacja

Wrzenie w Wiedniu podczas Wiosny Ludów istotnie wpływało na sytuację w Galicji, co groziło wybuchem kolejnego powstania narodowego. W gorączkowym wyścigu o poparcie chłopstwa strona polska ustąpiła pola gubernatorowi lwowskiemu, hrabiemu Franzowi von Stadion, który w imieniu cesarza przeprowadził uwłaszczenie, przyznał chłopom wolność osobistą i zniósł pańszczyznę, zastępując ją czynszem (Ingłot 1972: 164; Kieniewicz 1980: 52).

Te zmiany oczywiście nie mogły ominąć parafii Ujanowice, a w szczególności plebanii, wciąż egzekwującej od poddanych pańszczyzniane należności. „Chłopek najswobodniejszym i szczęśliwym został” – nie bez ironii komentował ks. Głąbiński (KP: 47). Był jednak świadomy, że położenie kresu poddaństwu stanowiło społeczną konieczność: „bo jakimże by się stał ten kościół i ksiądz w obliczu ludu, gdyby od poddanych żądał robocizny zniesionej od szlachty” (Sromek 2001: 26).

Jednocześnie zlikwidowano obowiązki dominium wobec chłopa (Ingłot 1972: 232–235). Wbrew sugestiom Stadiona uregulowano jedynie problem służebności ziemi, rozstrzygnięcie kwestii serwitutów odłożono zaś na później, czyniąc z niej przedmiot negocjacji między właścicielami a włościanami (Kieniewicz 1980: 54–55). Tradycyjnie chłopci mogli korzystać z pastwisk, lasów i łąk, należących do pana, a po zniesieniu pańszczyzny odebrano im to prawo. Wydaje się, że cesarz celowo zostawił sprawę serwitutów otwartą, dzięki temu mógł bowiem występować w roli arbitra w przyszłych sporach (Kieniewicz 1980: 55).

Mimo kolejnych reform feudalna struktura klasowa społeczeństwa początkowo nie uległa zmianie. Prawo do swobodnego obrotu ziemią (1868 rok), a także urynkwienie pracy i produktów rolnych paradoksalnie pogorszyły pozycję chłopów, gdyż od tego momentu zaczęło zwiększać się rozdrobnienie i obciążenie hipotek gruntów (Kącki 1937: 20). Transformacja ekonomiczna czyniła z włościan część systemu, nie rozumieli oni jednak jego reguł. Naraz okazało się, że gospodarka naturalna, oparta na ekonomii moralnej i ograniczona do zaspokajania potrzeb własnej rodziny, w nowych warunkach

zaczęła tracić rację bytu. Do sprawnego gospodarowania były bowiem niezbędne nadwyżki finansowe, które dodatkowo wymuszały dwory, wymagające opłat za korzystanie z serwitutów i zachowujące monopol propinacji. Gwałtownie zwiększające się na galicyjskiej wsi zapotrzebowanie na pieniądź prowadziło zaś do upowszechnienia się kredytów i do zadłużania ziemi.

Główną rolę w transformacji rynkowej regionu odgrywali żydzi (zob. Eisenbach 1988: 436–443). Ich aktywność wiązała się z faktem, że szlachta opierała się na nich w całości, nie podejmując własnej inicjatywy, rząd uniemożliwiał tworzenie polskich instytucji gospodarczych i kredytowych (Ingłot 1972: 165), a sami żydzi do 1868 roku nie mieli prawa nabywać ziemi. Przy ich pomocy odbywała się parcelacja. Przejmowali oni także większość serwitutów, administrowali własnością ziemską, z reguły byli właścicielami karczem, z roku na rok dzierżawili też coraz więcej gospodarstw (od 16,2% w 1874 do 30% w 1893 roku) (Tokarski 2003: 141–145). Równie silną pozycję zajmowali na rynku kredytów (lichwa), tak że od początku lat siedemdziesiątych zaczęli masowo przejmować własność niewypłacalnych dłużników (stanowili 20% nowych właścicieli w 1887 i 40% w 1897 roku) (Tokarski 2003: 96, 165)⁶.

Ponadto żydzi zdominowali rynek produktów rolnych. Chłopi wciąż poruszali się bowiem w ramach lokalnej podaży i popytu, żydzi zaś, zwłaszcza po uruchomieniu nowych linii kolejowych, mogli wykorzystać otwarcie rynku, a w szczególności zwiększony popyt na galicyjskie masło i jajka (Tokarski 2003: 146). W konsekwencji do końca lat siedemdziesiątych przejmowali oni większość zysków z handlu produktami rolnymi (Tokarski 2003: 169).

Zniesienie feudalizmu spowodowało, że sytuacja chłopów stała się niestabilna, gdyż nie mogli czerpać korzyści z rynku, a ponosili związane z jego funkcjonowaniem ryzyko, z utratą gospodarstwa włącznie. W stosunku do czasów przeduwłaszczeniowych i przed-rozbiorowych to niebezpieczeństwo było znacznie większe. Dopie-

⁶ Lichwę uprawiali zarówno żydzi (oprocentowanie pożyczki wynosiło 50–250%), jak i właściciele ziemscy, a także sami chłopci (oprocentowanie do 30%) (Kącki 1937: 20).

ro po latach dostrzeżono, że gospodarka wolnorynkowa oferowała chłopom możliwości gromadzenia większej ilości zasobów materialnych.

Kontekst kulturowy. Polski monarchizm

Po rabacji, pomimo zrywów Wiosny Ludów i powstania styczniowego, radykalna ideologia narodowa znalazła się w odwrocie. Centrum aktywności niepodległościowej przeniosło się do Galicji, a w szczególności – do parlamentu i urzędów, które skuteczniej niż inne kanały służyły realizacji roszczeń Polaków. Odtąd Galicja miała stać się „polskim Piemontem” (Buszko 1989; zob. Ludwikowski 1980: 37).

Oznaczało to wyeliminowanie radykalnej emigracji jako dotychczasowego koordynatora działań niepodległościowych (Ludwikowski 1980: 37), a następnie niższych warstw (burżuazja, oficjaliści, demokraci, kler), które od lat trzydziestych stanowiły główne zaplecze ruchu narodowego. Od końca lat pięćdziesiątych i początku lat sześćdziesiątych XIX wieku powszechne stawały się postawy prohabsburskie, a pamięć o udziale administracji cesarskiej w rabacji coraz bardziej odchodziła w przeszłość. Wynikało to po części z politycznych rachub na decentralizację państwa i – dzięki podkreślaniu przywiązania do rządu – na zmniejszenie, utożsamianego z germanizacją, nacisku administracji państwowej, ale też z rodzącego się prawdziwego sentymentu do Franciszka Józefa, o czym świadczyło entuzjastyczne przyjęcie go w Galicji w 1880 roku i traktowanie niemal jako króla Polski (Daszyk 1994: 69–74; 1999: 119–121; Pijaj 2004: 30). W tamtym okresie nawet dotychczasowi radykałowie stawali się CK-Polakami (zob. Pijaj 2004: 75, 101, 386). Jednym z nich, jak zobaczymy dalej, był ks. Jan Chełmecki.

Znak czasu stanowił fakt, że w przeciwieństwie do powstania krakowskiego styczniowa insurekcja nie miała w Galicji charakteru narodowowyzwoleńczego. Ten region służył bowiem jako baza zaopatrzeniowa i wypadowa dla działań wojskowych w Królestwie Polskim i nie zamierzano wyzwalać go spod cesarskiego jarzma. Po klęsce powstania, której konsekwencją były aresztowania rów-

niez w Galicji, nastąpiło całkowite i ostateczne odejście od koncepcji zbrojnej walki o niepodległość (Kieniewicz 1983: 502–506)⁷.

Nie oznacza to, że zakończyły się spory ideologiczne między Polakami. Znalazły one jedynie – obok prasy i broszur politycznych – nową arenę: parlament. Do lat siedemdziesiątych XIX wieku był on zdominowany przez konflikty frakcyjne między dwoma polskimi obozami: demokratami i konserwatystami. Po jednej stronie stali Franciszek Smolka i Henryk Schmitt, którzy założyli w maju 1868 roku Towarzystwo Narodowo-Demokratyczne, opierające się na zasadach bliskich wolnomularstwu i TDP. Po drugiej zaś – Agenor Gołuchowski, Florian Ziemiałkowski, a później także stańczycy (Jaskólski 1989, 1990; Bernacki 1997; Janowski 1996; Fras 1997; Kizwalter 1999: 274–276). Do tego ostatniego obozu należał również ks. Jan Chełmecki, po dwóch nieudanych próbach powstańczych posługujący do Rady Państwa i Sejmu Krajowego (Biedroń 2002: 382)⁸.

Demokraci reprezentowali bardziej antyimperialną ideologię narodową, konserwatyści zaś łączyli ideologię narodową z ideologią cesarskości. Napięcie między nimi dobrze ukazuje słynny adres sejmu do cesarza (z 19 grudnia 1866 roku), który głosił: „Bez obawy więc odstępstwa od myśli naszej narodowej z wiarą w posłannictwo Austrii i z ufnością w stanowczość zmian, które twoje monarsze słowo jako niezmienny zamiar wyrzekło, z głębi serc naszych oświadczamy, że przy tobie, najjaśniejszy panie, stoimy i stać chce-

⁷ Literatura dotycząca zaangażowania Galicji w powstanie styczniowe jest bardzo bogata (zob. Micińska 2004: VII–XVI). Wśród osób zesłanych po powstaniu przez władze carskie znaleźli się przede wszystkim mieszczańscy (623 osoby spośród 1165), 284 szlachciców i 261 chłopów. O udziale Sądeczan w powstaniu styczniowym pisze Plechta (1971: 97–126).

⁸ Chełmecki był jednym z najbardziej aktywnych i wpływowych polityków wybranych z kurii, do której należała Żmiąca (Nowy Sącz–Grybów–Limanowa–Nowy Targ). W 1873 r. wziął udział w pierwszych bezpośrednich wyborach do Rady Państwa, w której zasiadał nieprzerwanie do 1885 r. Ze względu na ciężką i niebezpieczną chorobę – o czym donosiła „Gazeta Lwowska” z 12 lutego 1886 r. – wycofał swoją kandydaturę w kolejnych wyborach. Jednocześnie już w 1874 r. na miejsce zmarłego Juliana Kirchmajera wszedł do Sejmu Krajowego. Do sejmowej kadencji (1877) wybrano go z kurii wiejskiej okręgu wyborczego Limanowa–Skrzydlna.

my” (Kieniewicz 1952: 99). To pismo zostało przeforsowane przez konserwatystów, przy czym demokraci starali się złagodzić jego wydźwięk (wykreślić słowa „stać chcemy”), a podczas dyskusji nad nim albo wstrzymywali się od głosu, albo w ogóle nie przybywali na posiedzenie (Kieniewicz 1952: 98–99). Gdy stało się jasne, że w 1867 roku cesarstwo zamiast struktury w pełni federalistycznej wybierze system dualistyczny, a Galicja nie otrzyma upragnionych koncesji, demokraci chcieli zamanifestować swój sprzeciw biernym oporem i wycofaniem delegacji galicyjskiej z Rady Państwa. Tym planom sprzeciwiali się z kolei konserwatyści, którzy obawiali się osłabienia Austrii na arenie międzynarodowej. W przeciwieństwie do demokratów postrzegali bowiem Wiedeń jako gwaranta swobód narodowych. Sam Chełmecki uznał lojalność wobec cesarza za „dogmat narodowy” (Chełmecki 1885: 17).

Teoretycznie ideologia polsko-cesarska mogła być rozpowszechniana wśród chłopów za pośrednictwem szkoły, jednak wydaje się, że konserwatyści nie chcieli w pełni wykorzystać instrumentów, które mieli do dyspozycji (Kieniewicz 1952: 276–283). Pewne działania na rzecz powszechnej skolaryzacji, jakie podejmowano jeszcze przed nastaniem doby autonomicznej, nie przyniosły poważnych rezultatów. Dopiero za sprawą biskupa Wojtarowicza szkolnictwo powoli zaczęło wydobywać się z zupełnej zapaści. Jego politykę starał się realizować szczególnie gorliwie ks. Mikołaj Głąbiński, który *de facto* założył szkołę trywialną w Ujanowicach. Z wielką determinacją próbował wymusić faktyczne wprowadzenie obowiązku szkolnego, z początku stosując perswazję, a gdy jego namowy okazywały się bezskuteczne, polecał dominiom, by bardziej dobitnie, strasząc karami, nakłoniły rodziców do wysyłania dzieci do szkoły. Opornym groził aresztem, robotami publicznymi i chłostą. Doprowadził wreszcie do tego, że znaczna część młodzieży umiała czytać książeczki do nabożeństwa. W 1857 roku otrzymał nawet pochwałę od konsystorza biskupiego i inspektora szkolnego⁹ (Stach 1948b: 198).

⁹ W 1857 r. doktor Macher, gubernialny i szkolny radca z Krakowa, wizytował szkołkę ks. Głąbińskiego, wyrażając zadowolenie z jej poziomu (KP: 94).

Równolegle wysiłki na rzecz upowszechnienia edukacji podejmował ks. Jan Chełmecki. W 1853 roku przeniósł się do diecezji krakowskiej, gdzie wkrótce bardzo intensywnie zaangażował się w działalność oświatową. W 1857 roku został katechetą w gimnazjum św. Anny, a jednocześnie asesorem i referentem do prac szkolnych przy Konsystorzu Generalnym Diecezji Krakowskiej¹⁰. Pisał rozprawy pedagogiczne, przygotowywał reformy podręczników, wizytował szkoły, kształcił nauczycieli, a przede wszystkim próbował propagować oświatę wśród ludu (Stach 1948a: 466). Chełmecki tworzył również fundusze stypendialne dla młodzieży wiejskiej (Stach 1948a: 466). Według świadectwa dyrektora gimnazjum św. Anny: „rozdawał każdego roku między najuboższych książki szkolne, uiszczal za innych opłatę szkolną, udzielał szczerze pieniężnego zasiłku. Najnowszym czynem jego wspaniałomyślności jest fundacja stypendium 1200 fl. nominalnej wartości w akcjach kolejowych wynosząca”. Dawny prefekt nie zapomniał o swojej rodzinnej wsi – wspomógł materialnie chłopców z rodziny Chełmeckich, którzy chcieli kontynuować naukę (Stach 1948a: 467).

Podsumowanie

Galicyjska autonomia nie oznaczała, że kraj stał się homogeniczny. Nie było to możliwe przede wszystkim ze względu na słabość infrastruktury. Jak pamiętamy, w czasach Bujaka (1903: 6) Żmiąca wciąż pozostawała „oddalonym od świata zaściankiem”. Nie udało się zbudować sieci komunikacyjnej, niezbędnej do sprawnego zarządzania prowincją. Odpowiednia ustawa nakładała na gminy obowiązek utrzymania dróg, lecz jej postanowienia okazały się bardzo nieefektywne, ponieważ obciążały odrobkiem każdą chłopską rodzinę, niezależnie od jej majątku. Sprawę pogarszały dodatkowo myta, nadal pobierane przez dwory i samorządy (Ingłot 1972: 252). Sieć komunikacyjną poprawiło dopiero zbudowanie linii kolejowej z Krakowa do Szczakowej (1847) i Lwowa (1861) (Janczak 1972: 14), wciąż jed-

¹⁰ AKKM, Pers A 92. List CK Dyrekcji Gimnazjum św. Anny w Krakowie z dnia 30 maja 1873 r.

nak była to kropla w morzu potrzeb. O rozpacziwym stanie dróg w okolicy Żmiącej donosili misjonarze w swym sprawozdaniu z wizyty duszpasterskiej, jaką odbyli w 1896 roku:

Ujanowice dnia 2 czerwca wieczorem wróciliśmy z Rybczy, a 6 tegoż miesiąca nowa podróż, i to daleka czekała. Wsiadłszy z rana na pociąg w Krakowie, jechaliśmy wśród nieznośnych skwarów prawie cały dzień, około godziny trzeciej stanęliśmy w Limanowej, a potem trzeba było się wlec ze 3 mile na góralskich wózkach po samych kamieniach i wodach, ażeśmy wreszcie stanęli w tej krainie górzystej odciętej od świata, gdzie mostu nie znają, a o drogach dowiedzieli się dopiero teraz. Kraj ten nazywa się Ujanowice. [...] Sama droga nas do szczętu zmarnowała (KP: 116).

Również wysiłki podejmowane przez Głębińskiego i Chełmeckiego, czy szerzej – Kościół, nie zdołały podnieść poziomu szkolnictwa w Galicji, które wymagało rozwiązań systemowych. Nauka ograniczała się w zasadzie do wątków religijnych i nie obejmowała ani edukacji narodowej, ani obywatelskiej. I nawet w tak ograniczonym zakresie dotyczyła mniejszości młodych mieszkańców prowincji. Dzieci z wiosek położonych dalej od Ujanowic nie uczęszczały na zajęcia. Choć Głębiński, usiłując temu zaradzić, zaproponował w 1857 roku zbudowanie szkoły w centrum Żmiącej, projekt ten nie spotkał się ze zrozumieniem samych żmiączaków – nie znalazły się też żadne fundusze na jego realizację (Stach 1948b).

W związku z tymi problemami władze Galicji zdecydowały się na powołanie Rady Szkolnej Krajowej, jednak i jej osiągnięcia okazały się mniej niż mizerne. W 1880 roku na niemal sześć milionów mieszkańców Galicji analfabeci stanowili 83% (Dulczewski 1953: 167). W parafii ujanowickiej sytuacja przedstawiała się jeszcze gorzej. W Żmiącej w 1864 roku ze 104 dzieci w wieku szkolnym do szkoły uczęszczało jedynie 8% (ośmiu chłopców i jedna dziewczyna). W następnych latach wcale nie było lepiej. O ile w 1878 roku do szkoły chodziło 19% tamtejszej młodzieży, o tyle w rok później już jedynie 14%. W tym czasie żaden członek żmiąckiej rady gminnej nie umiał pisać, z wójtem włącznie. Kolejny żmiącki inteligent, Piotr Uryga, urodził się niemal pół wieku po Chełmeckim, w 1861 roku (Stach 1948a: 469).

Za niezbędne uznano więc wprowadzenie zmian do planów reformy szkolnej, tak by nie podważała ona przewodniej roli dotychczasowych elit. Wpływowym wyznawcą tych poglądów był m.in. ks. Chełmecki, sprawozdawca komisji edukacyjnej w parlamencie. „Stanowczo jestem przeciwnym – mówił na arenie sejmowej – wciśkaniu przeróżnych i najrozmaitszych gałęzi wiedzy w szczupłe ramy szkoły ludowej i twierdzę, że zbytnia różnorodność przedmiotów sprowadzić musi w mózgach młodzieży gmatwaninę i zamieszanie”. Stąd postulował skupienie się na edukacji praktycznej, takiej, która przyda się w pracy na zagonie. Kształcenie powinno być przy tym oparte na poszanowaniu Kościoła i religii:

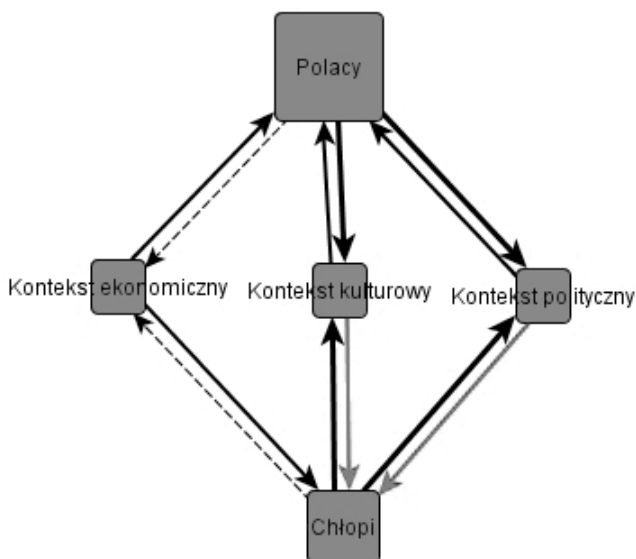
Chciałbym dalej, aby dzieci ze szkoły ludowej wyniosły dostateczną wiedzę religijną i zamiłowanie moralności i cnoty, a chciałbym to dlatego, że wobec parcia prądów nowoczesnych idei i doktryn słabnie raptownie wiara, stygnie zastraszająco pobożność, upada moralność, niższe warstwy ludności, tracąc z przed [sic!] oczu ten ideał, którego imię napisane na gwiazdach, dziczeją, a za to mnożą się w przerażający sposób zbrodnie, a ze skarbu państwa płyną krocie i krocie na pomnożenie żandarmeryi i policji, na coraz nowe areszta i na budowę coraz to świeżych i coraz większych domów karnych, czyli kryminalów (Chełmecki 1885: 18–19).

Przemowa Chełmeckiego spotkała się z powszechnym poparciem parlamentarzystów, którzy przerywali ją hucznymi oklaskami.

Sytuacja nie poprawiła się do końca XIX wieku. Kolejny proboszcz, ks. Ernest Christ, nie rozwijał na szerszą skalę działalności edukacyjnej. Choć próbował organizować dodatkową naukę i katechizację niedzielną, przeznaczoną zwłaszcza dla dzieci, które nie chodziły do szkoły, to jego akcja nie odniosła żadnego skutku – dzieci z dalszych miejscowości na katechizację po prostu nie uczęszczały. Do kwestii szkół ludowych odnosił się z dystansem i raczej hamował, niż wspierał rozwój aspiracji edukacyjnych młodzieży. Miasto – a także emigrację w ogóle – postrzegał bowiem jako niebezpieczeństwo dla stanu moralności wsi. Niemniej jednak za jego czasów powstały szkoły w Krosnej, Strzeszycach, Jaworz-

nej, Sechnej i Żmiącej, które pleban starał się oddawać pod zarząd siostr zakonnych (Stach 1947: 181–182).

Koniec końców, kontekst społeczny sprawiał, że zwiększała się podmiotowość chłopów, którzy – mimo oporu polskich elit – stali się jedną z głównych sił politycznych w Galicji, a ich ideologię stopniowo akceptowano. Dzięki stabilności ekonomicznej cesarstwa oraz udanej samoorganizacji społecznej znacznie zwiększyła się też ich zasobność. W przeciwieństwie do poprzednich okresów chłopowie potrafili skutecznie wpływać na kontekst kulturowy, polityczny i ekonomiczny (il. 7).



Il. 7. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów przed 1918 rokiem

Relacje społeczne

Zmiana struktury możliwości politycznych doprowadziła do tego, że dwór przestał odgrywać znaczącą rolę w życiu wsi. Odtąd tożsa-

mość chłopą była w coraz mniejszym stopniu określana przez stosunki z panem, które zostały zastąpione, z jednej strony, przez relacje z państwem (sfera polityczna), a z drugiej – z mniejszością żydowską (sfera ekonomiczna). I to one zaczęły wywierać decydujący wpływ na kształtowanie się tożsamości chłopą.

Chłop i pan

Likwidacja pańszczyzny zniosła najpoważniejsze źródło konfliktów między chłopami a szlachtą. Z każdym pokoleniem dominium powoli znikowało z horyzontu wsi. Choć już w 1848 roku dochodziło nieraz do spektakularnych zbliżeń między dawnymi chłopami-katami a panami-oprawcami (zob. Kieniewicz 1980: 28–29, 61), to antagonizm był wciąż żywy. Miał on bowiem podstawę w pamięci pańszczyzny (chłopi) i rabacji (panowie) oraz w nierozwiązanych sporach.

Pamięć krzywd

Chłopi przez pokolenia pamiętali stosunek dworu do wsi i to, jak traktowali ich oficjaliści. Jeszcze Zbigniew Wierzbicki spotykał gospodarzy, którzy znali prześladowania pańszczyźniane z opowiadań rodzinnych: „Ojciec więcej mówił o pańszczyźnie, trzy razy w tygodniu musieli stąd jeździć na pańskie. Jak nie przyjechali, to bili lub dostawali karne dni” (Wierzbicki 1963: 194). Walenty Gawron w liście do Wierzbickiego pisał, że w 1910 roku w Limanowej „Kobieta wiejska nazwiskiem Dyrkowa zwróciła się do obecnego ks. Stojałowskiego, który wówczas piastował godność posła do Parlamentu [...], aby posłowie poczynili starania przeciw powstaniu Polski, bo z nią by powróciła pańszczyzna. Stojałowski uspokajał ludzi” (Wierzbicki 1963: 195)¹¹.

¹¹ Pamięć krzywd nie dotyczyła wszystkich gospodarzy w równym stopniu, lecz przede wszystkim kmieci. Tutejszy nauczyciel Tomasz Kołodziej wspominał, że przynajmniej dla części ludzi odrabianie pańszczyzny było czymś naturalnym. W tym kontekście wymienił 90-letnią kobietę, zmarłą w 1903 r.: „W jej wspomnieniach występowały tylko sprawy osobiste bez społecznego zabarwienia, a ponadto rezygnacja, że tak już pewnie musiało być” (Wierzbicki 1963: 195).

W Żmiącej, podobnie jak na innych terenach Galicji, podejrzliwie odnoszono się do „surdutowców” i ludzi o wyższej pozycji społecznej, którym się „wprawdzie chłop do ziemi kłania lub kapelusza dała przed nimi trzyma, ale im nie ufa, nie uwierzy”. „Panowie chcieliby i pańszczyznę zaprowadzić na nowo, ale oni poderwać się nie dadzą, bo są ostrożni. Z tego powodu, jeżeli przyjdzie jakiś urzędowy »kawałek« do wójta, zaprowadzający pewne zmiany w gminnej administracji za ich zgodą, choćby one nawet były z korzyścią dla ludu, gromada nie chce dać pieczęci, bo to być może podrywka dla zaprowadzenia pańszczyzny” (Świętek 1893: 61, 64). W Galicji słowo „pański” pozostawało negatywnym, obraźliwym określeniem nawet do lat sześćdziesiątych XX wieku (Bartkowski 2003: 60–61). Chłopi z rezygnacją powtarzali: „Chłop chłopem, a pan panem, tak teraz, jak i na wieki wieków amen” (Witos 1978: 36, 88). Paradoksalnie, ta niechęć do „ciarachów” mogła pogłębiać się mimo uwłaszczenia do tego stopnia, że z perspektywy czasu żałowano, że „ich w roku 1846 nie wymordowano do jednego” (Witos 1978: 141).

Z drugiej strony, w Limanowej – jak pisał Bujak (1902: 214) – szczególnie wrogi stosunek do chłopów mieli mieszczanie. Nie inaczej było z polskimi dworami, dla których rabacja oznaczała, że szlachta i chłopstwo zaczęła dzielić przepaść nie do przebycia. Jak pisze znawca myśli konserwatywnej, „mordy dokonane przez chłopów w 1846 r. głęboko zapadły w umysły konserwatystów, tym bardziej przekonując ich, że należy uchronić lud przed rewolucyjnymi pokusami. W kolejnych dziesięcioleciach obawa przed jeszcze głębszym zantagonizowaniem różnych warstw społecznych bynajmniej nie słabła” (Kloczkowski 2004)¹². Również demokratów niepokoiło postępowanie chłopów – już od wyborów 1848 roku traktowali ich jako potencjalnych wrogów i sprzymierzeńców cesarza (Plechta 1966: 282).

Antagonizm chłopsko-ziemiański miał trwać do końca XIX wieku, a także po 1918 roku. Konserwatyści początkowo uznali chłopów, w sensie historycznym, za nie-Polaków (Jaskólski 1990: 101–102), a nawet nie ludzi (Daszyk 1997: 173–184). Bronisław Trentowski pi-

¹² Obszernie o zmieniającym się obrazie rabacji galicyjskiej i Szeli w oczach inteligencji pisze Ziejka (1984: 233–265; 1997: 299–312). Zob. także Daszyk 1997: 184.

sał więc: „Li szlachta polska sporządza i sprawuje naród” (*Rewolucja polska* 1950: 219; zob. Kalinka 1853: IX–XI; Kizwalter 1999: 240–241). To przeświadczenie miało konsekwencje praktyczne: skoro chłop nie są Polakami, nie należy ich mobilizować politycznie. Dopiero przed pierwszymi wyborami do Sejmu Krajowego pojawiły się próby przewyciężenia tego podziału, które do łask przywracały wątki prymordialistyczne. W znanej broszurze pt. *Nie bójmy się włościan* Józef Dietl (1861: 5–6) zastanawiał się, czy „nieufność chłopu ku dawnemu panu” stanowi „nieprzeparaty rozdział między gromadą a dworem”. „Czyż między szlachtą i chłopstwem w samej rzeczy taka jest przepaść, taki rozbrat, iż cały naród na dwa przeciwne rozchodzi się obozy, jak to nasi przeciwnicy i nieprzychylnie nam dzienniki głoszą z radością? [...] Bynajmniej, chłop nasz był zawsze, jest i będzie Polakiem!”. Kazimierz Wyka (1951: 80) twierdzi jednak, że te próby „obłaskawienia chłopów” zakończyły się w momencie, kiedy na forum sejmowym zaczęli oni upominać się o prawo do lasów i pastwisk. Spowodowało to krytyczne wypowiedzi przedstawicieli warstw wyższych, kwestionujące kompetencje posta-wieśniaka (zob. Kieniewicz 1952: 46–53). Jednym z nich był – jak pamiętamy – Wojciech Zelek ze Żmiącej. Duże znaczenie miał fakt, że jeszcze w 1883 roku bardzo chłodno przyjmowano w Krakowie „pielgrzymkę narodową” włościan, która pod wodzą ks. Stanisława Stojałowskiego chciała uczcić dwusetną rocznicę glorii Jana III Sobieskiego pod Wiedniem (Sierżęga 2002: 63–66)¹³. Zdarzało się, że konserwatywni publicyści sugerowali, że chłop cesarski był w najmniejszym stopniu przywiązany do polskości, nie kultywował polskich zwyczajów, a na emigracji szybko się amerykańizował. W tym sensie wciąż pozostawał nie tylko geograficznym, ale także duchowym spadkobiercą Jakuba Szeli (Wolff 2010: 267; Szujski 1896: 18). Niemniej jednak po 1864 roku w zasadzie nie kwestionowano tego, że chłop jest Polakiem, dowodząc jedynie, że jego świadomość narodowa jeszcze nie w pełni się rozwinęła, a „naród historyczny” i „warstwę przodkującą” stanowią szlachta i inteligencja (Jaskólski 1990: 102–104). Ta pry-

¹³ Szerzej o stosunku konserwatystów galicyjskich do włościan pisze Kosicka-Pajewska (2002: 100–110).

mordialistyczna i paternalistyczna koncepcja narodu od końca XIX wieku ulegała dalszej transformacji, coraz szerzej akceptując aspiracje ruchu ludowego i zakładając coraz głębsze utożsamienie z cesarzem (zob. Jaskólski 1989: 99–103; 1990: 107–110).

Strach przed pańszczyzną

Żmiący chłopi obawiali się przywrócenia pańszczyzny do końca pierwszej wojny światowej. I nie stanowili pod tym względem wyjątku. Choć z pewnością jest sporo przesady w stwierdzeniu, że „do polskiej szlachty nie mieli zaufania wszyscy polscy chłopi” i w związku z tym bali się „powrotu pańszczyzny z odrodzeniem się Polski” (Brodowska 1984: 208), to na pewno gnębiły ich podobne niepokoje (Bartkowski 2003: 61). Początkowo zresztą nie były one bezpodstawne, w połowie lat pięćdziesiątych konserwatywne koła ziemiańskie przygotowywały bowiem memoriał, nawołujący do przywrócenia jakiejś formy przymusu pracy (Inglot 1972: 255). Ze strachu przed poddaństwem chłopi zbojkotowali wybory 1848 roku. Sytuacja, choć już w mniejszym zakresie, powtórzyła się przed wyborami do Sejmu Krajowego w 1861 roku, gdy na wsi pojawiły się pogłoski, że Polacy będą chcieli wykorzystać parlament do ponownego narzucenia ciężarów feudalnych. Towarzyszyły im plotki, że panowie planują zabicie cesarza (Plechta 1966: 280–281; Struve 2005: 115), którym szlachta stanowczo jednak zaprzeczyła (Wyka 1951: 80). W 1872 roku doszło do kolejnych chłopskich rozruchów (Struve 2005: 108–109). Do rangi symbolu urasta fakt, że włościanie, mający jako banderia uświetnić obchody dwusetnej rocznicy wiktorii wiedeńskiej w Nowym Sączu w 1883 roku, zawrócili w większości do domów, gdyż rozeszła się pogłoska, że będą tam musieli „podpisać się na pańszczyznę” (Gurnicz 1963: 46). W 1886 roku w Tarnowskim, podobnie jak w kilku innych regionach Galicji, ponownie wybuchła panika. Powtarzano, że panowie sposobią się do „powstania polskiego”, by pomścić rabację. W odpowiedzi na to zagrożenie chłopi zaczęli się zbroić i grozić, że zabiją każdego, kto nosi czarne [ubranie – przyp. M. Ł.], a także żydów i księży (Hampel 1974: 297; Struve 2005: 108–109). Jeszcze w 1914 roku w Sandomierskim miejscowi gospodarze rzucili się do

ucieczki na wieść, że zbliżają się Legiony Polskie (Targowska 1937). Najpóźniejszym echem strachu przed pańszczyzną było tzw. powstanie leskie z 1932 roku, które wywołała plotka, że panowie chcą przywrócić poddaństwo (Bartkowski 2003: 61).

Stosunki własnościowe

Kolejna przyczyna konfliktów między chłopami a Polakami w parafii ujanowickiej wiązała się z faktem, że zniesienie pańszczyzny objęło tylko tych, którzy mogli wykazać się aktem urbarialnym z 1820 roku. Ziemię pozostałych uznawano za należącą do pana. Jej dzierżawa zaś nadal wymagała odrobku. Takich gospodarzy mieszkało w okolicach wielu, przy czym część z nich była zobowiązana do wykonywania prac na rzecz plebanii. „Ci przestali robić i cały rok nie chcieli – pisał rozgoryczony ks. Głębiński – ale gdym im grunta zaczął odbierać i zasiewać, przyszli i prosili o przebaczenie oraz zobowiązali się robić dawną ugodną pańszczyznę. [...] Przyrzekli przy JW Panu Bilińskim sędzim z Łososiny odbywać bez sprzeczek dawniejsze powinności” (KP: 50). Sprzeciw chłopów z parafii ujanowickiej stanowił część szerszego ruchu strajkowego, który stał się na tyle poważny, że namiestnik Agenor Gołuchowski rozkazał starostom stosować siłę, by zmusić chłopów do pracy (Struve 2005: 108).

Co bardziej istotne, w całej Galicji od czasów uwłaszczenia między szlachtą a chłopstwem toczył się nieprzerwany spór o serwituty (Dunin-Wąsowicz 1956: 24–32; Struve 2005: 108–112). Wraz ze zniesieniem pańszczyzny panom odebrano poważne źródło dochodu, chcąc zaś powetować sobie tę stratę, zaczęli oni domagać się od chłopów odrobku w zamian za korzystanie z łąk i lasów. Dla włościan oznaczało to „zwyczajny rabunek” (Witos 1978: 73) i wyglądało tak, jakby panowie chcieli wprowadzić pańszczyznę bocznymi drzwiami (Struve 2005: 108). Komisje państwowe ustanowione w latach pięćdziesiątych do rozstrzygania sporów o serwituty niemal bez wyjątku odrzucały roszczenia chłopów, wobec czego jedynie 6% obszaru leśnego przeszło w ich ręce (Ingłot 1972: 229–244). Przyznawano im zaś na tyle małe pożyczki, że nie mogli wykupić więcej ziemi (Dunin-Wąsowicz 1956: 28). Konflikt przenosił się tak-

że do parlamentu, najpierw w 1848, a potem w 1861 roku. Odzyskanie serwitutów stało się głównym celem polityki włóścian (Dunin-Wąsowicz 1956: 25).

W mniejszym wymiarze do zatargów o serwituty między dworem a wsią dochodziło również w Żmiącej, najważniejsza sprawa sporna została rozwiązana jeszcze przed uwłaszczeniem, kiedy Zelek z Liptakówki wywalczył prawo do korzystania z Mocarzy. Po 1848 roku nierozstrzygnięta pozostała kwestia lasów dworskich – część z nich rozparcelowano, choć jednocześnie zniesiono służebność wyrębu, co powodowało straty wsi (Bujak 1903: 49). Nie wiemy, jakie natężenie miał ten konflikt. Tak czy inaczej, został on ostatecznie rozwiązany w 1874 roku na korzyść żmiącan. Wtedy to baron, po wycięciu co okazalszych jodeł, w zamian za serwituty ofiarował gminie żmiąckiej na własność kawałki lasu. Wartość serwitutu – jak pisze Bujak (1903: 48) – została „wyceniona niesłychanie nisko, tak że gmina najpierw wykupiła 12 morgów lasu, a potem dokupiła równie tanio kolejne 11”. Przez kilka następnych lat wyprzedawano lasy prywatnym nabywcom, przy czym właściciel Pisarzowej szedł na rękę żmiącakom. Po pierwsze, cena była wciąż bardzo atrakcyjna, a po drugie, „każdemu dawał, ile i gdzie chciał” (Bujak 1903: 49). Przez ten czas kmiecie ze Żmiącej i okolicznych wsi z korzyścią nabyli około 150 morgów, co sprawiło, że jeszcze długo wspominali Brunickich z sympatią i wdzięcznością (Bujak 1903: 49). Niektórzy tłumaczyli tak pomyślną dla wsi transakcję faktem, że mieszkańcy Żmiącej ukrywali Brunickiego podczas rabacji.

Wraz z wyprzedazą własności dworskiej nie tylko przestało istnieć potencjalnie najpoważniejsze źródło antagonizmu (zob. Inglot 1972: 166), ale także pojawiła się możliwość współpracy szlachty z chłopami. Nie oznacza to jednak, że nieufność między nimi zniknęła. Jak wiemy, w czasach Bujaka ludność wciąż odnosiła się do panów podejrzliwie (Bujak 1903: 132).

Chłop i cesarz

Tuż po rabacji Żmiąca nabyła prawo do wnoszenia skarg przeciw dominiom bezpośrednio do cyrkułów (Inglot 1972: 228). Nadal jed-

nak nie zniesiono pańszczyzny. Wsie, które nie chciały jej odrabiać, zostały spacyfikowane przez siły rządowe¹⁴. Mimo drastycznych metod galicyjscy chłopci protestowali przeciwko przywróceniu poddaństwa. Ich ideologia imperialna była tak silna, że nie potrafiły jej naruszyć nawet wydarzenia stojące z nią w sprzeczności. Pacyfikację wytłumaczono jako efekt spisku panów. Według zachowanych przekazów pamiętnikarskich, w 1847 roku włościanie z okolic Żmiącej wciąż jeszcze wierzyli, że „cysarz pańszczyznę darował, ino panowie nie chcą tego ogłosić” (Len i Osik [b.r.w.]: 166).

W 1848 roku, gdy Stadion uwłaszczył chłopów, urzędnicy cesarscy triumfowali: jednocześnie pozbawiono bowiem „zwolenników polskości” ich podstawowego atutu (Kieniewicz 1980: 53). Demokraci zaś zdawali sobie sprawę z tego, że dzięki temu posunięciu państwo „zyskało miliony konserwatystów” (cyt. za: Kieniewicz 1980: 105). Monarchizm chłopca został ostatecznie ugruntowany (Dunin-Wąsowicz 1956).

Obok pamięci cesarskiego daru, głównym czynnikiem umacniającym monarchizm chłopów stała się ich współpraca z cesarzem w parlamencie. Pierwsi wiejscy posłowie z Galicji jechali do Wiednia w 1848 roku z zamiarem pomocy monarsze (Plechta 1997: 45). Julian Goslar, który w imieniu demokratów miał za zadanie zjednać ich dla polskiej sprawy, mimo swych wysiłków przekonał jedynie kilku z nich (zob. Kieniewicz 1980: 92–93, 95–97)¹⁵.

W 1861 roku chłopom galicyjskim, wśród których znalazł się Wojciech Zelek ze Żmiącej, przewodził Jan Siwiec, zdradzający zadatki na wybitnego polityka, który miał za sobą niepełne studia i dziesięcioletnią służbę w cesarskiej armii. Zwiedziwszy całą Austrię i nauczywszy się dobrze języka niemieckiego, stał się gorącym wyznawcą ideologii cesarskości (Dunin-Wąsowicz 1956: 25; Stauter-Halsted 2001: 68–70; Wyka 1951: 11, 46–48). Jeden z posłów tej

¹⁴ Wyczerpująco na temat kwestii chłopskiej w Galicji po 1846 r. ze szczególnym uwzględnieniem interakcji między polskimi demokratami oraz arystokracją a gubernatorem Stadionem pisze Kieniewicz (1980).

¹⁵ Zaznaczmy jednak, że aż trzech chłopów z ziemi sądeckiej należało do tej grupy, choć jeden z nich oddalił się w końcu od patriotycznego nurtu (Plechta 1966: 283; 1997: 48).

kadencji tak tłumaczył tego typu postawę: „Ja uważałem na to, co pan Adam Sapieha mówił, co my się ze swojakami nie kochamy, ino z Niemcami jak ze sobą trzymamy. Gdyby panowie uznali, co nasze, i oddali nam grunta, które nam zaprzeczają, to wtenczas byłaby między nami miłość braterska, a tak to nigdy do zgody nie dojdzie” (cyt. za: Dunin-Wąsowicz 1956: 26). „Panowie chcą się nami opiekować – dodawał jeden z chłopskich posłów kilka lat później – ale my tej opieki nie potrzebujemy, bo nami się opiekuje Najjaśniejszy Monarcha i teraz mamy daleko lepiej niż wtedy, jak się panowie nami opiekowali” (Ludwikowski 1980: 128). Inny powtarzał: „Wy moi panowie chcecie autonomii, żeby można z nami robić, co wam się podoba. Ale my stoimy przy najjaśniejszym cesarzu” (Wereszycki 1990: 26).

Chłop i państwo

Po uwłaszczeniu głównymi wrogami chłopą żmiąckiego przestali być panowie, a stali się nimi urzędnicy państwowi. Podczas gdy przed uwłaszczeniem chłop szukał (a rzadziej znajdował) sprzymierzeńców w sądzie i administracji, teraz jego stosunek do aparatu biurokratycznego uległ całkowitej przemianie. Elity państwowe, po pierwsze, zostały wzmocnione i zaczęły ingerować w życie wsi bez pośrednictwa dworu, a po drugie – zostały zuniformizowane, tak że nie można było już dłużej manewrować między Polakami i Austriakami. Wskutek tego, podsumowywał Bujak, „na ogół, rzecz można, ludność tutejsza okazuje [...] niewolniczą prawie uległość dla wszelkiej władzy, ale zarazem ma ona dla niej niewolniczą nieufność i niechęć, a czasem nawet nienawiść” (Bujak 1903: 135). Wobec rządzących chłop czuł się bezbronny, zdany na ich łaskę i niełaskę, pozbawiony jakichkolwiek praw.

Jako że gmina wiejska była jednostką zbyt słabą, a wójtowi z trudem przychodziło pełnienie funkcji policyjnych, na wsiach coraz częściej pojawiała się instancja zewnętrzna pilnująca porządku – żandarmeri (zob. Chełmecki 1885: 19). „Každy inny przedstawiciel władzy daleko mniej wytrąca [...] [żmiącaka] z równowagi niż ten, najczęściej spotykany”. Widząc żandarma, chłop zachowywał się w sposób skrajnie uniżony, zdejmował czapkę, wzdychał do Pana Jezusa i jak

najszybciej usuwał mu się z oczu, drżąc, „czy mu nic nie grozi, czy też przypadkiem nie ciąży na nim jakaś wina, o której on nie wie” (Bujak 1903: 135).

Zdarzało się też, że chłop musiał udawać się do urzędu powiatowego w Limanowej. Czynił to niechętnie, gdyż nie czekało go tam nic przyjemnego. W przeciwieństwie do okresu poprzedniego zaczął także unikać sądów. Urzędnicy odnosili się bowiem do niego zawsze w sposób „dziki i gburowaty”. „Często lada gryzipióro wyrzuca chłopa za drzwi biura wśród ordynarnych obelg, dając wyraz swemu »zdenewowaniu«” (Bujak 1903: 135). Ten problem dotyczył włościan w całej Galicji:

Najmłodszy też praktykant konceptu, czy też wyższy lub niższy urzędnik, ba, nawet kategoria woźnych względem włościanina, choćby laty starszego i poważnego, nie potrafi wykrztusić słówka „pan”. Wyzwiska: głupcze, durniu, gałganie, złodzieju są instrumentem, za pomocą którego urzędnik stale wyraża niezadowolenie swe ze stanowiska zajętego w sprawie danej przez stronę włościańską. Innych terminów krytyki nie posiada „inteligentny” urzędnik galicyjski (cyt. za: Szaflik 1976: 18).

Nie była to sprawa błaha, gdyż nawet na posiedzeniu Sejmu Krajowego poseł dr Jordan nazwał Jakuba Bojkę bydlęciem (Jakubowska 1995: 28)¹⁶.

Co więcej, państwo coraz bardziej ingerowało w życie samej wsi, bezceremonialnie znosząc uświęcone czasem zwyczaje. Na przykład od 1860 roku w Żmiącej zaczęto wymagać stawiania kominów we wszystkich chatach. Mimo że teoretycznie było to racjonalne zarządzenie, wzbudziło ogromne niezadowolenie chłopów. Po pierwsze,

¹⁶ Czytany w Żmiącej „Związek Chłopski” w numerze 28 z 11 października 1896 r. donosił triumfalnie: „Urzędnikowi nie wolno lżyć chłopa bezkarnie! (Orzeczenie najwyższego trybunału we Wiedniu z dnia 29. kwietnia 1896. L 4991). Rzecz się tak miała: Podczas obchodu robotniczego dnia 1. maja 1894. we Lwowie poczęstował komisarz policji kilku robotników temi słowami: »A wy złodzieje, gałgany, baciarze«. Robotnicy zaskarżyli go, a sąd przyznał im rację. „Charakter urzędowy – konkludował autor artykułu – nie jest zatem dla urzędnika privilegium, które go chroni przed odpowiedzialnością karną, owszem, powiększa on odpowiedzialność jego”.

kominiarz, który miał je wyegzekwować, nakładał kary finansowe na opornych. Po drugie, kiedy już udało mu się przełamać opór, co miesiąc pobierał opłatę za wymiatanie komina. Po trzecie wreszcie, nie wykonywał swej pracy zbyt dobrze, skoro dwa razy przez wady konstrukcyjne komina wybuchł pożar. Wtedy gospodarze sprzeciwili się prawu: zburzyli wszystkie kominy i przez trzy dekady nie wpuścili do domu żadnego zduna (Bujak 1903: 118). Do podobnych konfliktów dochodziło, gdy władza zabroniła tradycyjnego wypalania lasów pod uprawę roli za pomocą starodawnej techniki „łazowania”, choć zbiory udawały się znakomicie (Bujak 1903: 77).

W 1856 roku gmina otrzymała samorząd. Odtąd we własnym zakresie mogła zarządzać majątkiem, nakładać podatki na własne cele (za zgodą urzędu powiatowego), czuwać nad porządkiem i bezpieczeństwem, opiekować się ubogimi oraz wyznaczać liczbę urzędników wiejskich. Z drugiej strony, administracja rządowa przydzieliła jej wiele obowiązków, związanych z podatkami państwowymi, konskrypcją, ogłaszaniem ustaw, ewidencją ludności oraz utrzymaniem porządku.

Tak jak wcześniej, wójt miał do pomocy desygnowanych przez siebie dwóch przysiężnych, którzy razem tworzyli tzw. przedstawicielstwo gminy. I choć polubowne sprawy sądowe wójt rozstrzygał wspólnie z nimi, to był on niewątpliwie najważniejszą osobą we wsi, a jego władzy nikt nie kwestionował (Grzybowski 1959: 227–289). „W Żmiącej – zauważał Bujak – ludność okazuje posłuch wójtowskiej władzy i nie lekceważy jej sobie” (Bujak 1903: 134; zob. Witos 1978: 107).

Do 1867 roku wójta wybierała cała gromada, a następnie – rada gminna. Mieszkańcy wsi byli podzieleni na trzy koła w zależności od wysokości płaconego podatku, przy czym każde koło miało prawo wyznaczyć czterech reprezentantów do rady. Głosować mogli wszyscy obywatele płacący podatki, księża, urzędnicy, urlopnicy oraz osoby z wyższym wykształceniem, co w Żmiącej eliminowało z udziału we władzy biedotę i ludzi niewykształconych, a uprzywilejowywało kmieci. Radę gminną, składającą się z dwunastu członków, początkowo wybierano co trzy lata, a od 1883 roku – co sześć. Stanowiła ona organ ustawodawczy i kontrolujący. W Żmiącej jednak, siłą

przyzwyczajenia, gromada nadal odgrywała ważną rolę. Zwoływano ją kilka razy do roku – wysłuchiwała wówczas rozporządzeń starostwa lub wydziału powiatowego oraz zatwierdzała niektóre uchwały rady gminnej dotyczące na przykład wspólnej własności, licytacji czy przyjęcia kaleki na utrzymanie wsi (Bujak 1903: 134).

Według powszechnej opinii reforma samorządowa nie osiągnęła zakładanych celów, ponieważ w jej konsekwencji to organy wykonawcze, Wydział Krajowy i urząd powiatowy, kontrolowały gminę. Za realizację swych zadań wójt odpowiadał jednoosobowo przed urzędem powiatowym, który mógł go usunąć ze stanowiska i powoływać na nie nawet osoby spoza gminy. Wielość nałożonych na gminę obowiązków powodowała zaś, że z trudem była ona w stanie się z nich wywiązać. Stąd urząd powiatowy wyręczał ją w coraz większej liczbie spraw, powoli przejmując uprawnienia wójta. Z reguły wójta i radę gminy narzucało wsi starostwo (zob. Kącki 1937: 43–44).

Ponadto wieś łatwo mogła stracić kontrolę nad poczynaniami zwierzchności gminnej. W przypadku bowiem, gdy ani wójt, ani nikt z przysiężnych nie umiał pisać, gmina mogła zatrudnić pisarza, który w takiej sytuacji zdobywał nieproporcjonalnie dużą władzę. Jako że jego płaca była niska, a umiejętności często niewystarczające, popełniał błędy, lub wręcz nadużycia (Inglot 1972: 236–241). O takim przypadku mówi miejscowa tradycja, według której pisarza Jana Rośka oskarżono o bezprawne zahipotekowanie bogatszych gospodarzy jako właścicieli Mocarza (Sromek 1999: 105).

Chłop i żyd

W wyniku przekształceń rynkowych żydzi stali się *middle-men minority* między szlachtą a chłopami (Stauter-Halsted 2007). W przeciwieństwie do klasycznych przykładów tego typu mniejszości nie byli jednak grupą marginalną, lecz centralną, praktycznie dominującą w sferze handlu i finansów (Tokarski 2003: 23–25). Żydzi zajmowali w Galicji bardzo specyficzną pozycję, zarówno ze względu na swą liczebność, jak i charakter (Eisenbach 1988: 436–443). Wystarczy powiedzieć, że stanowili aż 75% całej populacji żydów w cesarstwie (Tokarski 2003: 41–49), przy czym – inaczej niż na pozostałych

obszarach – w Galicji byli oni szczególnie związani właśnie z wsią i gospodarką wiejską (Tokarski 2003: 23–25). Ich exodus z miast do wsi trwał do lat osiemdziesiątych XIX wieku (Tokarski 2003: 55).

Podobnie było w parafii ujanowickiej, gdzie obok wyszynku żydzi trudnili się także handlem. Najpierw sprowadzali się w te strony wędrowni kupcy, potem kramarze, wreszcie – najbogatsi z nich jako pierwsi w okolicy zaczęli zakładać sklepy, zdobywając monopolistyczną pozycję w handlu. Żydzi byli też głównymi odbiorcami (płody rolne) i dostawcami towarów (wyposażenie rolnicze i domowe). Najbardziej wpływowym przedstawicielem tej grupy stał się Sławny Abram, czyli Abraham Volkmann z Ujanowic. W latach trzydziestych pojawił się we wsi prawie bez grosza przy duszy. Początkowo skupował skóry królicze, jaja i kości, a po kilku latach wydzierżawił karczmę od ks. Głębińskiego, dzięki czemu tak się wzbogacił, że wydzierżawił i nabył kilka okolicznych folwarków. W ten sposób jego własnością stała się pozostała część lasu (80 morgów) i karczem należących do Brunickiego, m.in. karczma w Żmiącej. Nowy właściciel w krótkim czasie sprzedał lasy po atrakcyjnych cenach okolicznym chłopom (Bujak 1903: 49), a karczmę wydzierżawił rodzinie Kempplerów.

W żmiąckiej karczmie skupiało się życie wsi – nie miała ona bowiem przeciwwagi w postaci kościoła. Według relacji Bujaka żmiącianie łączyli wstrzemięźliwość w jedzeniu z brakiem wstrzemięźliwości w picu. Choć tamtejsi gospodarze z upodobaniem szynkowali alkohol, to i tak do karczmy wielu z nich zaglądało codziennie. W zapusty w gospodzie siedziała cała wieś – mężczyźni nawet z niej nie wychodzili, a kobiety przynosiły im jedzenie. Starszych Kemppler raczył piwem, a młodszych – wódką. Obowiązkowo spożywano alkohol podczas świąt, chrzcin, wesel, a nawet pogrzebów, których każdy uczestnik był „dla większego rozczulenia” częstowany kilkoma szklanicami piwa. Pierwszy z czterech dni wesela zawsze spędzano w karczmie, goście bawili się aż do rana, zamawiając na swój rachunek trunki i jedzenie. Do 1885 roku w każdą niedzielę w gospodzie organizowano potańcówki, potem przeniesiono je na poniedziałki (Bujak 1903: 122–125).

W karczmie Kempplerowie, a po nich kolejny dzierżawca – Kuba Majbruch, prowadzili trafikę, sklep z artykułami mieszanymi, a tak-

że handel bławatny i skórny. W dniach wyborów pito w niej na koszt kandydata. Odbywały się tam również sądy doraźne, niekiedy połączone z wymierzeniem kary. Na przykład około 1870 roku bolesnemu i długiemu przesłuchaniu poddano w karczmie złodzieja płótna. Bił go tam każdy, kto i ile chciał. Dopiero następnego dnia odesłano go do sądu powiatowego, który w istocie przyniósł mu wybawienie „z mściwych rąk chłopskich” (Bujak 1903: 128).

Do końca XIX wieku nie notowano żadnych poważniejszych konfliktów między żydem a chłopami, choć po uwłaszczeniu konsumpcja alkoholu znacznie wzrosła. Mieszkańcy wsi często pili na umór, po czym padali pokotem na trawę wokół karczmy. Pijatykom towarzyszyły kłótnie i bójkę, ich konsekwencją był także duży wskaźnik pozamałżeńskich ciąży. O stopniu alkoholizmu, który ogarnął wieś, najlepiej świadczył fakt, że nałóg nie ominął wielu żmiąckich kobiet (Bujak 1903: 122–125).

Cierpiała na tym nie tylko moralność, ale także kieszeń gospodarzy, zwłaszcza po tym, jak żydzi zaczęli dawać swym klientom pożyczki na wysoki procent. O zmianie nastawienia własnej wsi do karczmarza pisał Jan Słomka: „W pierwszych latach po ustaniu pańszczyzny, gdy lud był ciemny, bez oświaty, Żyd tak niejednego potrafił przyciągnąć do siebie i ugłaskać swoim sprytem, pożyczką, borgiem, wódką, że na razie zdawało się chłopu, że to jego najlepszy przyjaciel, ale nim się mógł przerachować, to już jego gospodarstwo za rok, dwa poszło na licytację i stało się własnością Żyda” (Słomka 1929: 145). Po uwłaszczeniu zdarzało się, że włościanie tracili własne gospodarstwa, które następnie przejmowali żydzi (Tokarski 2003: 95). Choć tak drastycznych wypadków w Żmiącej nie notowano, niemniej jednak jej mieszkańcy na pewno zdawali sobie sprawę z tego zagrożenia – odczuwali bowiem ogromny strach przed kredytem żydowskim. Uzależnienie się od żyda w jakikolwiek sposób przynosiło ujmę gospodarzowi i sprawiało, że cała wieś odnosiła się do niego z pogardą. W Tęgoborzu, parafii graniczącej z Ujanowicami, matka przyszedłego proboszcza ujanowickiego, ks. Christa, mówiła: „Niedobrze się też dzieje w domach obywatelskich, marnują ziemię, żydom sprzedają, ile to już, choć tak krótko tu jesteśmy, potraciło mienie” (Schmidt [b.r.w.]: 30).

Chłop i pleban

Kościół po zniesieniu władzy dominiów stał się najbliższą chłopu instytucją publiczną. Jako taki, był wykorzystywany zarówno przez władze cesarskie, jak i lokalne starostwa – jego zadanie polegało na wpływaniu na postawy wsi. Pomimo początkowego spadku prestiżu Kościoła spowodowanego rabacją szybko wzmocnił on swoją pozycję.

Konflikt Kościoła z chłopami

Tragiczne wypadki lutowe 1846 roku stanowiły niekwestionowaną porażkę Kościoła. Okazało się, że nie miał on w Galicji wystarczającego autorytetu moralnego, by powstrzymać chłopów przed grabieżą i morderstwami. Co więcej, zdarzały się wypadki desakralizacji świątyń. W jednym z listów z tamtego czasu czytamy: „W furcie odrznęli głowę świętemu Antoniemu w obrazie i wołali: rób nam teraz cuda, wpadłszy do kościoła, wyszedł jeden na ambonę i wydrzeżniając kazanie, wołał: Sukoście panów Poloków a zabijajcie” (Sieradzki i Wycech 1958: 251). Problemy nie skończyły się jednak wraz ze stłumieniem rabacji. Według zapisków biskupa Wojtarowicza: „lud po rabacji [...] pozostawiony sobie samemu puścił się na bezprawia, osłabła religia, osłabło panowanie prawa i własności i długiej potrzeba pracy, żeby się nawrócił i naprawił”. Mimo to biskup oceniał, że lud „pozostał wiernym Kościołowi” (Stach 1949: 48).

Wojtarowicz opracował plan, mający przywrócić autorytet Kościoła na terenach ogarniętych rewoltą. W lutym 1846 roku napisał list do wiernych, w którym potępił zbrodnię bratobójstwa, wezwał chłopów do oddania zagrabionego mienia oraz odbycia chrześcijańskiej pokuty. Na prośbę zwierzchnika diecezji mimo obaw i strachu księży powracali na opuszczone parafie. Mieli oni nawoływać lud do powszechnej spowiedzi, przy czym polecono im odmawiać „absolucji tym mordercom, którzy nie obiecywali poprawy i zadośćuczynienia”. Sam zaś biskup rozpoczął wizytacje kanoniczne w najbardziej dotkniętych regionach, zwłaszcza tam, gdzie kościoły zostały zbezczeszczone. Z jego inicjatywy zorganizowano też

misje ludowe, prowadzone przez najlepszych zakonników z diecezji (Kieniewicz 1951: 310).

Rekolekcje nie miały łatwego przebiegu. Chłopi nie garnęli się do spowiedzi i grozili tym wszystkim, którzy ulegli szantażowi księży. Gdy duchowni nawoływali do zwrócenia zagarniętego mienia, przerywali im kazania. Dodatkowo rozeszły się pogłoski, że księża chcą wytruć wiernych komunikantami i wodą święconą (Kieniewicz 1951: 296). Mimo to duże sukcesy odnosił misjonarz ks. Karol Antoniewicz, dawny uczestnik powstania listopadowego i animator ruchu wstrzeźliwości, który wszelako usprawiedliwiał grzechy chłopskie postępowaniem szlachty i księży (Kieniewicz 1951: 310). W rekolekcjach brał także udział ks. Stanisław Stojalowski, wsławiając się jako znakomity mówca (Kącki 1937: 30)¹⁷.

Jako że w parafii ujanowickiej nie doszło do zabójstw, nie było potrzeby organizowania misji. Niemniej jednak ks. Głębiński stanął przed bardzo trudnym zadaniem. I on dostrzegał upadek moralności – po rabacji znacznie zwiększyła się bowiem liczba nieślubnych dzieci. Nikt też nie wyrażał żalu za grzechy. „Te, jak mniemano, pozwolone rabunki i wybiegami upoważnione zabójstwa zrujnowały na jeden wiek moralność. Bo czy mogą być większe zbrodnie pod słońcem jak rabunki, zabójstwa, podpalenia i z tymi inne łańcuchowo połączone? A tych dopuścił się rolnik galicyjski bez wyjątku” (KP: 30–41). W niedalekich Słopnicach tamtejszy proboszcz podobnie ocenił wpływ rabacji na moralność, mówiąc o „rewolucji, która zdeprawowała lud” (Wojcieszak 1999: 66), a w Biskupicach pleban narzekał na wszechobecną „rozwiązłość moralną wielką!!” (Sieradzki i Wycech 1958: 131).

Zamierzając przywrócić spokój w parafii, Głębiński bardzo poważnie potraktował spowiedź, choć – jak się zdaje – zgodnie z panującym duchem józefinizmu i racjonalizmu religijnego do tej pory spowiadał jedynie w czasie wielkanocnym, sporadycznie prowadząc

¹⁷ W XIX w. misje i rekolekcje stanowiły coraz częściej wykorzystywany przez Kościół sposób na komunikowanie się z wiernymi, w szczególności w Galicji w drugiej połowie XIX w. były one bardzo rozpowszechnione (zob. Olszewski 1996: 122).

katechizację, mającą przygotować dzieci do tego sakramentu (Stach 1948b: 188, 189).

Jego praca nie przynosiła jednak żadnych widocznych skutków, gdyż władze austriackie nie karały tych, którzy dopuścili się występków. W pobliskiej Michalczowej chłopci za spalenie dworu i ciężkie poranienie jego właścicieli „skazani zostali przez sąd na paroletnie więzienie, ale ich podobno ulaskawił sam cesarz austriacki [...] oświadczając, że skoro jak słyszy nazywają go »naszym ojcem«, to jako taki musi być sprawiedliwy, także względem biednych, którzy mu ufają” (Len i Osik [b.r.w.]: 19).

Władze nie tylko nie karały winnych, lecz także wywierały nacisk na Wojtarowicza, żeby i Kościół nie stosował wobec nich nawet nieformalnych sankcji. Biskup miał potępić polskich spiskowców oraz zarządzić, by księża rozgrzeszali wszystkich, którzy brali udział w rabacji. Wojtarowicz nie ugiął się przed ostatnim żądaniem, i to mimo brewe papieskiego, nakazującego mu złamać opór duchownych, odmawiających udzielania rozgrzeszenia (Walicki 2006: 74). Niemniej jednak sami wierni wiedzieli dobrze, jaka jest postawa władz wobec rabacji: „Zatajają na spowiedziach rabunki, złodziejstwa, zabójstwa pod płaszczykiem pozwolenia rządu – pisał Głębiński – i tak już spowiedź skutku porządnego nie robi” (zob. KP: 31–40).

Konflikt między plebanem a parafianami musiał bardzo się nasilić, skoro ci ostatni 30 maja 1846 roku zwrócili się do konsystorza z prośbą o przeniesienie Głębińskiego na inną placówkę. Przedstawiciele wszystkich wsi, w tym Józef Czech ze Żmiącej, skarżyli się, że ksiądz nie chce ich spowiadać i zaopatrywać umierających sakramentami, ale pała do nich „złością, gniewem, nienawiścią”, „wołając, żeśmy się na samego Boga porwali, że dwory rabowali”, a kapłani nie mogą już „tyle nienawiści ponosić”. „Józef Bukowiec, urlopnik z Kamionki, dwa razy chodził do kościoła do spowiedzi, a nie otrzymał takowej – nie chciał [...] pleban spowiedzi słuchać. [...] i umarł bez ostatniej kapłańskiej dyspozycji”. Parafianie wyrażali przy tym chęć uczestnictwa we mszy świętej i przyjmowania sakramentów: „Do Kościoła Bożego chodzić potrzebujemy”. Swoją postawę podczas rabacji tłumaczyli zaś tym, że „wszakże buntownicy się na Cesarza porwali”, a chłopci „przy Cesarza stronie byli”. Grzech powinien więc

zostać przypisany tym pierwszym, to ich należy ukarać, a nie włościan, których teraz próbuje się przekonać, że to oni zawinili¹⁸.

Głód i odbudowa pozycji Kościoła

W takiej sytuacji niemal nieprawdopodobne wydawało się to, by Głębiński odzyskał swój autorytet – na przeszkodzie stała niechęć wiernych i siła państwa austriackiego, które dla własnych celów potrafiło nawet zaglądać do konfesjonałów i wywierać nacisk na papieża. W 1847 roku tereny Galicji nawiedził jednak wielki głód¹⁹. „We żniwa zaczął padać grad. Zniszczył wszystkie zboża. Potem przyszły długie deszcze, pogniły ziemniaki po polach. Obsiać nie było czym” (Len i Osik [b.r.w.]: 167; zob. też Górszczyk 1971: 73). W Ryglicach zdarzały się nawet przypadki ludobójstwa, a w Tuchowie „wygłodniałe rodzeństwo rzuciło się na trupa i pożarło na sposób zwierzęcy” (Len i Osik [b.r.w.]: 168). Ludzie odżywiali się perzem i chwastami, po czym puchli i umierali. Wypędzali z chat dzieci, które błąkając się, umierały w drodze. Ówczesna „Księga zmarłych” uświadamia skalę katastrofy, jaka dotknęła tamte tereny: z głodu ludzie umierali w krzakach, w lesie, przy płotach, na drogach. Najbardziej zagrożone były zawsze dzieci i żebracy. W Żmiącej tylko w 1847 roku zmarło 78 osób (zob. Kieniewicz 1980: 19–22).

W obliczu apokaliptycznej klęski Kościół znów stał się jedyną ucieczką ludu. Pleban ujanowicki pisał nie bez zadowolenia: „Tą śmiertelnością i karą Bożą ludzie złamani uznali, że to kara Boża i nawracali się na łono cnoty” (była to ówczesnie powszechna interpretacja głodu). „Pan Bóg ratował swej sprawy – On po tylu zbrodniach dopuścił na ludzi głód i mór. Ludzi po wszystkich okolicach, a najwięcej po tych, gdzie rabowali, umierało” (Stach 1942).

Mimo protestów włościan ks. Głębiński pracował jeszcze w Ujanowicach przez dwie dekady, aż do śmierci w 1867 roku. O tym, że Kościół odzyskał swą pozycję, najlepiej świadczy wizytacja aposto-

¹⁸ ADT, akta lokalne Ujanowice, List z 30 maja 1846 r. przedstawiciele wsi parafii Ujanowice do konsystorza.

¹⁹ Najobszerniejszą relację z klęsk żywiołowych na Limanowszczyźnie odnajdziemy w Górszczyk (1971: 73).

ska, którą 18 lipca 1853 roku złożył parafii Jaśnie Wielmożny X. Biskup Tarnowski, Józef Alojzy Pukalski.

Na spotkanie dostojnego gościa wyruszyło 118 młodzieńców z okolicznych wsi na najlepszych koniach, ubranych pięknie w czarne gunie, przepasanych białymi wstęgami z zielonymi różdżkami wystającymi zza kapeluszków. Przy wjeździe do Ujanowic na cześć biskupa ustawiono bramę triumfalną, i to bramę niezwykłą, iluminowaną. Tuż przy niej stali w dwóch rzędach bracia różańca świętego z gorejącymi świecami, przed nimi sztandar, krzyż i chorągwie kościelne. Dalej w regularnych parach 120 dziewcząt jednakowo ubranych, z modrzewiowymi laurami na głowie, sześć z nich, w najpiękniejszych strojach wiejskich, trzymało w dłoniach koszyki napełnione kwieciami, które miało wyścielić drogę Jego Biskupiej Mości. Pod chorągwią nauczyciel Pisiewicz ustawił równiutko, parami, przeszło 100 dzieci, uczęszczających do jego szkoły parafialnej. Za nimi klęczał lud, także w dwuszeregu. Razem ponad trzy tysiące osób tworzących szpaler, ciągnący się kilometrami. Aż wreszcie, w bramie, stał pleban w najpiękniejszych szatach z relikwiarzem w rękach, w otoczeniu księży rodaków.

Z dała, w dolinie rzeki, rozległ się tętent, zrazu cichy, potem coraz głośniejszy, było słychać plusk wody rozbryzgującej się pod kopytami setki koni. „Jaki łoskot stał się, gdy konnica ta galopem wjechała w rzekę Łososinę, nie pojmiesz – pisał ksiądz Głębiński – tylko jak doświadczysz podobnego wjazdu. Był to piękny widok wiejskiej konnicy cwałującej z radosnym krzykiem przed pojazdem X. Biskupa przyjeżdżającego do Ujanowic. Plusk wody nadzwyczajny dał się słyszeć huczno i daleko”.

Następnego dnia ks. biskup zaczął gotować się do drogi powrotnej.

Wyprowadziłem go – notuje Głębiński – z procesją z licznym ludem i dziewczętami, które mu kwiat rzucały pod nogi za cmentarz, gdzie wsiadłszy w powóz i odebrawszy od dziewcząt uplecione wianki, ruszył dalej, a konnica nasza dziarska, ta sama co przedtem, pogalopowała przed powozem i odprowadziła Jego Biskupią Mość do wody pod Wronowicami, gdzie zeskoczywszy z koni, odebrali biskupie błogosławieństwo i powrócili do fary i do domów swoich. A ja poszedłem z innymi

księżmi i odprowadziłem Jego Biskupią Mość i jego świtę do Jakubkowic. I tak zakończyłem wizytę biskupią (KP: 69-77).

Następcy Głabińskiego

W kolejnych latach stanowisko proboszcza w Ujanowicach obejmowali księża niepolskiego pochodzenia. Pierwszy z nich, ks. Neudecker, był – jak utrzymuje jego krewna – bardzo związany z polskimi tradycjami patriotycznymi. „W rodzinie ks. Dziekana żyły tradycje 30 i 63 roku. W bliskiej rodzinie Hozerów z 5 chłopców 3 poszło do powstania za pozwoleniem ojca, który większą część majątku złożył na cele powstańcze, a dwóch, prawie jeszcze dzieci, uciekło do najbliższego obozu, ale komenda powstańcza skierowała ich do domu jako niepełnoletnie dzieci” (Schmidt [b.r.w.]: 26). Z tego przekazu wynika, że Neudecker był słowianofilem („przyjdzie czas, kiedy przemówi jeszcze Słowiańszczyzna, a na czele Słowiańszczyzny Polska”) i wielbicielem Napoleona (Schmidt [b.r.w.]: 25-26). Nie mamy jednak żadnych bezpośrednich świadectw, które wskazywałyby na jego aktywność patriotyczną. Wydaje się raczej, że na pierwszym miejscu stawał działalność duchową i charytatywną.

Zmarłego w 1872 roku dziekana zastąpił jego dawny wikary, ks. Henryk Rampelt, który, już jako dziekan limanowski, przeniósł się w 1894 roku na lepsze probostwo do Mikuszowic koło Bochni. Wydaje się również, że nie tylko nie kontynuował działalności patriotycznej swego poprzednika, ale także w ogóle nie nawiązał do brych kontaktów z parafianami. Cytowana już pisarka twierdziła, że „nie zżył się z ludem” (Schmidt [b.r.w.]: 29).

Wreszcie, w 1895 roku, probostwo objął przybyły z pobliskiej Tęgorozy bratanek ks. Neudeckera, ks. Ernest Christ. Nowy kapłan był mocno związany z Ujanowicami. Pochodził z rodziny austriackich kolonistów, którzy za czasów Józefa II osiedlili się w Bochni. Po przedwczesnej śmierci ojca, urzędnika niższego szczebla, przeprowadził się z matką do jej brata, ks. Neudeckera, najpierw do Kaniiny, a później do Ujanowic, gdzie spędził młode lata i uczęszczał do szkoły powszechnej. W trakcie studiów w Nowym Sączu i Tarnowie matka Christa w dalszym ciągu mieszkała w Ujanowicach, pomaga-

jąc nowemu proboszczowi, ks. Rampeltowi. Po święceniach i czterastoletniej posłudze w Tęgoborzy Christ skorzystał z nadarzającej się okazji i objął parafię po opuszczającym Ujanowice Rampelcie. Na początku 1895 roku otrzymał prezentę na stanowisko proboszcza od kolatora fary, barona Przychockiego.

Do końca pierwszej wojny światowej ks. Christ cieszył się w okolicy niepodważalnym autorytetem, do niego należała najwyższa nieformalna władza. W obejściu był arystokratą, w stosunku do swych parafian nieco wyniosły, nieraz przyjmował rolę „nieprzystępnego austriackiego urzędnika” (Stach 1947: 180). Wierni przy powitaniu całowali jego dłoń, choć – gdy chciał okazać komuś swoją szczególną łaskę – podnosił ręce do góry i nie pozwalał tego czynić. Lubił też, kiedy mu się kłaniano (Stach 1947: 185). „We wzniosłej postawie (miał bowiem 2 m wysokości) i swym wzroku miał ks. Christ coś władczego, co niejednego mogło nawet odstręczać od niego!” (Stach 1947: 180).

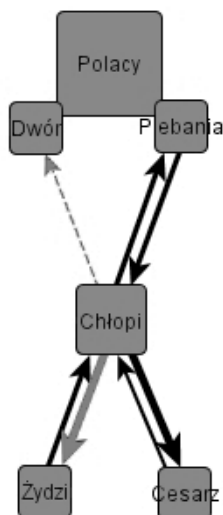
W swej posłudze duszpasterskiej skupiał się na utrzymaniu i upiększeniu świątyni, rozwoju bractw religijnych i instytucji charytatywnych. Jego kazania dotyczyły spraw duchowych; piętnował grzechy i zachęcał do sumiennej pracy (Stach 1947: 179). Wytykanie z ambony grzeszników – o czym pisze Bujak – mogło jednak zrażać do niego unoszących się honorem zmięcan. „Ksiądz, osoba przez nich prawie bałwochwalczą wciąż otaczana, jeżeli nie jest przystępny i delikatny w obejściu, nie chce przy każdej sposobności z każdym rozmawiać, a szczególnie jeżeli z ambony łaje i przeżywa, nie tylko nie zdobędzie przez siebie uznania, ale owszem, niechybnie ściągnie na siebie nienawiść i zemstę” (Bujak 1903: 144).

Dzięki Christowi aż do pierwszej wojny światowej pleban pozostawał niekwestionowanym autorytetem zarówno w sprawach religijnych, jak i politycznych. Swoje zamysły urzeczywistniał bez oglądania się na miejscowe zwyczaje, przełamując każdy opór. Na przykład surowo zakazał parafianom tzw. wyprowadzania zmarłych z domu do kościoła, co spowodowało, że zanikła starodawna tradycja żegnania zmarłego przez przedstawiciela gromady. „Lud jest bardzo rozgoryczony tym zakazem [...], ale się do niego stosuje” (Bujak 1903: 142). Choć w sprawy publiczne angażował się niechętnie, to jego wpływ miał „pierwszorzędne znaczenie polityczne, może pra-

wie równoznaczne z pieniędzmi; za kim się duchowieństwo oświadczy, ten ma największe szanse zdobycia głosów chłopskich” (Bujak 1903: 132–133).

Podsumowanie

Świat społeczny chłopu przed 1918 rokiem znacznie się skomplikował. Obok dawnych podmiotów: dworu i plebanii (Kościoła), a także cesarza, pojawił się kolejny: żydzi. Gdy panowie nie mogli już wpływać na wieś, choć zła pamięć o nich miała utrzymywać się jeszcze przez długi czas, ich miejsce zajmowali żydzi, którzy wchodzili w coraz głębszy konflikt z włościanami. Stosunki z Kościołem i cesarzem pozostawały intensywne, choć również monarcha austriacki powoli przestawał bezpośrednio oddziaływać na chłopów (il. 8).



Il. 8. Relacje społeczne przed 1918 rokiem

Jak chłop interpretował swoje doświadczenia? Jaką miał tożsamość? Bez wątpienia bardzo silna była TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA. Nie

zależała ona już tak bardzo od księży, lecz od atmosfery domu oraz siły opinii grupowej. Ideologia religijna rozprzestrzeniła się bowiem w obrębie rodziny i wsi. Charakterystyczne dla tego czasu przekonanie brzmi: „Wychowywano nas w bezwzględnym poszanowaniu względem przykazań bożych i kościelnych” (Wierzbicki 1963: 189). Chłopi, nawet gdy krytykowali plebana, wciąż uznawali się za osoby wierzące. Bujak zwracał uwagę na to, że religijność w życiu duchowym zmięcała zajmowała najważniejsze, jeśli nie jedyne miejsce. Wszystkie praktyki religijne były przez nich surowo przestrzegane, począwszy od postów, a na odpoczynku niedzielnym skończywszy. Daleka i uciążliwa droga do kościoła sprawiała jednak, że większość mieszkańców uczęszczała na mszę mniej więcej co drugi tydzień, choć – gdy zmniejszało się obciążenie pracą w polu – zdarzały się też jednostki, które chodziły do kościoła także w dni powszednie. Ogół ludności należał do bractw religijnych, odmawiał różaniec i koronkę oraz śpiewał godzinki. Nieznane sobie zjawiska tłumaczył za pomocą kategorii religijnych i we wszystkim zdawał się na wolę Boga. „Lud tutejszy – podsumowywał Bujak (1903: 140) – odznacza się wielką pobożnością. Często myśli i mówi jak zakonnicy. Ale ta pobożność graniczy z fanatyzmem i splata się ściśle z wielką zabobonnością”.

Podobne zdanie mieli misjonarze, odwiedzający te strony mniej więcej w tym samym czasie co Bujak: lud jest poczciwy, „do kościoła chodzi, na odpusty się garnie, kazań słucha” (KP: 119). Krytykowali jednak obrzędowość i powierzchowność jego zachowań religijnych. Mimo to praca w takim środowisku dawała im szczególne zadowolenie: „W podobnych warunkach gdzieindziej [sic!] nie bylibyśmy misji przyjmowali, no ale do tarnowskiej diecezji, a w szczególności do Sądeckizny każdy z nas jakby słabość czuje i choćby umierał, to się misji podejmie” (KP: 117).

Z drugiej strony, tożsamość religijną określały relacje z przedstawicielami innych wyznań: żydami i luteranami. Stosunki z protestantami początkowo były „pełne nieufności i niechęci” (Bujak 1903: 33), a i później dochodziło do konfliktów (Sromek 2000: 45). Tego typu doświadczenia niewątpliwie wzmacniały tożsamość katolicką chłopstwa. Dla biurokracji austriackiej włościanie byli „nacyonalistami”

(Lepucki 1938: 138–139; Tokarz 1909: 294–297), a miejscowe elity wiedziały w kolonistach przedstawicieli innego narodu, sami chłopci jednak ani nie uznawali się za „nacjonalistów”, ani nie traktowali kolonistów jako reprezentantów innego narodu. Gdy używali określenia „Niemcy”, mieli na myśli protestantów. Popularne powiedzenie w Strzeszycach brzmiało: „To Niemce: bo nie wierzą” (Wierzbicki 1963: 190). Ksiądz Głębiński nazywał ich Niemcami, choć kronika parafialna z lat osiemdziesiątych mówiła o nich „lutrzy”. Ta zmiana mogła być spowodowana tym, że za czasów probostwa ks. Rampelta koloniści nie mówili już po niemiecku, wciąż jednak zachowywali swoją wiarę, i nie postrzegano ich dłużej w kategoriach narodowych, lecz religijnych. Z drugiej zaś strony, ks. Głębiński był znacznie bardziej skory do stosowania narodowych kategorizacji niż jego lojalni wobec cesarza następcy.

Choć na co dzień widziano w żydach karczmarzy i handlarzy – osoby nienależące do warstwy chłopskiej – to ich obcość klasowa zanikała z chwilą, gdy porzucali judaizm i przyjmowali chrześcijaństwo. „Nie ma żadnego Żyda w Kamionce Małej” (cyt. za: Sromek 2000: 115) – pisał zadowolony ks. Lubaś po nawróceniu rodziny Kaufmannów. Mieszkający zaś w Żmiącej Stachowiczowie, potomkowie Schleichkornów ze Strzeszyc, zdobyli tam bardzo wysoką pozycję, zawierając związki małżeńskie z członkami najbogatszych rodzin kmiecyh, m.in. Bukowców.

Wydaje się zatem, że relacje z Kościołem, żydami i kolonistami prowadziły do powstania w Żmiącej tożsamości religijnej, katolickiej, ale nie powodowały wykształcenia tożsamości narodowej. Również kontakty z Polakami, przede wszystkim urzędnikami państwowymi, nie sprawiały – jak sądzę – że chłopci przyswajali sobie polską ideologię narodową, wręcz przeciwnie – wzmacniały one ideologię chłopską i antypolską. Po pierwsze, Polaków wciąż postrzegano jako wrogów chłopów, a nie – jako ich sprzymierzeńców, którym można zaufać. Po drugie, choć Galicja otrzymała autonomię, dzięki czemu polski ruch narodowy uzyskał środki do uprawiania propagandy narodowej, to tego rodzaju agitacja przestała być jego głównym celem. Po trzecie, ideologia narodowa wciąż nie była spójna z interesami włościan, obawiających się powrotu pańszczyzny. Tak było na

pewno w czasach Bujaka, przy czym w kolejnej dekadzie, która poprzedzała pierwszą wojnę światową, niewątpliwie następowało zbliżenie chłopów do polskiej ideologii narodowej. Polski monarchizm współgrał bowiem z ich imperialną tożsamością, a także katolickością. Nie godził więc – jak w przypadku demokratów – w tradycje grupy. Postępowanie Brunickiego wobec chłopów zmieniało też powoli negatywny obraz Polaków i szlachty.

Mimo tych zmian ideologia monarchistyczna wciąż była bardziej spójna z doświadczeniem chłopów, którzy ufali cesarzowi, widzieli w nim najwyższego gwaranta tego, co dla nich ważne. Sam zaś monarcha dysponował niezbędnymi środkami do propagowania tej ideologii. W konsekwencji do pierwszej wojny światowej wiara w cesarza była niezwykle silna, niemal równie silna jak wiara w Boga. Pamiętnikarz z Michalczowej opisywał mir, jakim cieszył się cesarz u poddanych klucza: „Nie dziw, że w wielu chałupach doliny Dunajca, jak i Łososiny, nie mówiąc już o dworach, często się zdarzało, że portret cesarza Franciszka Józefa I zawieszony był na ścianach tak wysoko jak obrazy świętych pańskich, że nawet na wysokości krzyża z rozpiętym na nim Chrystusem dla podkreślenia, że władza niebieska i ziemską są sobie równe, a tylko inne są regiony ich królestwa” (Len i Osik [b.r.w.]: 19). W 1880 roku podczas podróży po Galicji Franciszka Józefa I, który stał się „wybuchem” monarchizmu również dla polskich elit, chłopcy witali go entuzjastycznie. Według ówczesnego przekazu „rzucili się do niego i nazywali go »kochanym, wielmożnym Cesarzem«, całowali go w ręce i kolana. Cesarz był tak wzruszony, twarz jego jaśniała taką radością, że przez długich chwil kilka nie mógł słowa wymówić. Potem po kilkakroć pozdrawiał cisnących się doń włościan i krakowianki, mówiąc »Jak się macie dzieci«” (Nowolecki 1881: 104).

Przemiany ideologii narodowych

W interesującym nas okresie dominowała ideologia polsko-monarchistyczna. W przeciwieństwie do radykalnych demokratów jej reprezentanci mogli artykułować swe poglądy bez konieczności doko-

nywania ich transformacji. Innymi słowy, mówili to, co chcieli, nie licząc się z tym, czego chcą chłopci.

Petryfikacja polsko-imperialnej ideologii narodowej

Brak przeobrażenia polsko-katolickiej ideologii narodowej w dyskursie narodowym miał dwie główne przyczyny. Po pierwsze, ideologia narodowa przestała być „modelem dla rzeczywistości” (utopijność), nie projektowała już idealnego świata, nie próbowała radykalnie zmienić struktury możliwości politycznych, a stała się „modelem rzeczywistości” (konserwatyzm), ograniczając się do interpretacji świata. Po drugie, konserwatyści nie musieli dłużej negocjować założeń własnej ideologii z innymi grupami, a w szczególności z masami chłopskimi. Aby realizować swą politykę, nie musieli już ich mobilizować, lecz skutecznie wyzyskiwać dane im przez cesarza możliwości, czemu paradoksalnie mogły przeszkodzić właśnie masy. Dowodziła tego postawa chłopów podczas rabacji, ale również w 1848 i 1863 roku, a także w trakcie kolejnych wyborów parlamentarnych. W parlamencie bowiem wyznawcy ideologii antypolsko-imperialnej, jako zwolennicy cesarza, stanowili zagrożenie dla interesu narodowego.

Konflikt między Polakami a chłopami stał się od samego początku elementem systemu parlamentarnego. Celem wolnych wyborów w Galicji w 1861 roku była paradoksalnie centralizacja państwa. Rząd próbował przeciwdziałać polskiemu ruchowi narodowemu, popierając warstwy niższe, wyznające ideologię imperialną. Wiosenne wybory do pierwszego sejmiku galicyjskiego przebiegały więc pod znakiem sporów między Polakami a stronnictwem antynarodowym, składającym się z Rusinów i chłopów (Fras 1997: 137). Mimo oporu Polaków, włościanom, którym sprzyjała administracja austriacka, udawało się systematycznie wprowadzać do sejmiku swych przedstawicieli. Konflikt między nimi a Polakami przenosił się wtedy na arenę parlamentarną, a także do wiedeńskiej Rady Państwa. Polscy delegaci z sejmiku lwowskiego wchodzili do Koła Polskiego, chłopci zaś wiązali się z centralistami i popierali rząd.

Mimo nieporozumień na tle lojalizmu, w sprawach chłopstwa konserwatyści i demokraci przemawiali jednym głosem. Dopuszczenie do parlamentu większej reprezentacji włościan doprowadziłoby bowiem do osłabienia obu grup. Wobec tego zagrożenia kładły one nacisk na jedność narodową pod tak czy inaczej rozumianym przewodnictwem warstw wyższych (Ludwikowski 1980: 128). Zgodnie przeciwstawiły się także prawom chłopów do serwitutów. Mimo że demokraci na pierwszym sejmie starali się angażować włościan w sprawy polskie, to w kluczowych kwestiach popierali konserwatystów (Kieniewicz 1980: 103–105, 107–108). Również później opowiadali się po stronie właścicieli ziemskich (Fras 1997: 137). Józef Dietl na jednym z zebrań przedwyborczych mógł więc zasadnie stwierdzić: „Nie ma u nas walki stronnictw, bo wszystkie kółka i wszyscy kandydaci mają jeden cel, a którym jest narodowa autonomia kraju” (cyt. za: Fras 1997: 136). „Szło bowiem – jak podsumował Zbigniew Fras – przede wszystkim o zgodę narodową, a nie o jej sprawiedliwe warunki” (Fras 1997: 138).

Konserwatyści nie występowali jednak otwarcie przeciw polskojęzycznemu, monarchistycznemu chłopstwu. Chłopi byli bowiem przyjmowani do narodu, tyle że miała im dalej przewodzić szlachta. Inaczej niż w programie demokratów lat trzydziestych i czterdziestych, sukces polityki polskiej nie mógł zasadzać się na przejściu panów na stronę włościan, lecz na przejściu włościan na stronę panów. Stąd konserwatywna ideologia narodowa nabierała silnych znamion paternalizmu.

Znakiem nowej sytuacji elit narodowych, które przestały negocjować założenia swojej ideologii z chłopstwem, jest zmiana postawy ks. Chełmeckiego. Podczas gdy jeszcze w 1846 roku nawoływał do ludowego powstania, wyciszając elementy narodowe, po trzech dekadach w swych posłaniach wyborczych nie brał już pod uwagę interesów i sentymentów włościan. W istocie jego odezwy wydają się skierowane nie do nich, lecz do elit politycznych. Trudno bowiem inaczej wytłumaczyć fakt, że nieustannie podkreślał swój patriotyzm („Znać kraj i miłować go”) i lojalność wobec Koła Polskiego („zsolidaryzowany z całością Koła [Polskiego] nie działałem nic na własną rękę i nie wyrwałem się z szeregu samopas, a głos w Izbie posel-

skiej zabierałem li za jego przyzwoleniem”; Chelmecki 1885: 17–18), a także zapewnienia, że zawsze domagał się, by „dalej walczyć przeciw centralizmowi, targować się o przyzwoitą miarę swobód konstytucyjnych [...], dążyć z całej mocy, wytrwale i bez odpoczynku, do rozszerzenia autonomii” (Chelmecki 1879)²⁰. Wszakże te cele dla przedstawicieli kurii wiejskiej w najlepszym razie były niezrozumiałe, w najgorszym zaś – niebezpieczne.

Przy całym swoim lojalizmie konserwatyści tym mocniej akcentowali swój patriotyzm. Gdy Smolka zarzucał im panslawizm i zdradę narodową (Ludwikowski 1980: 37), ci odpowiadali, że w rzeczywistości są bardziej patriotyczni niż demokraci (Ludwikowski 1980: 42). Podobne stanowisko reprezentował ks. Chelmecki – jego dyskurs narodowy był jeszcze bardziej radykalny. Mimo że zasłużył sobie po latach na opinię, że wlewa w serca młodzieży „poszanowanie władzy, posłuszeństwo prawa, przywiązanie i przychylność do tronu i osoby Najjaśniejszego Pana i inne cnoty obywatelskie”²¹, to w istocie chciał wygrywać „dobrego cesarza” przeciw absolutyzmowi, a nawet patriotyzmowi austriackiemu. „Dzięki sprawiedliwości i rozumowi naszego nam najmiłościwiej panującego Monarchy – pisał – [...] cieszymy się samorządem dosyć obszernym. Mamy go w gminie, powiecie i kraju” (Chelmecki 1883: 4). Jednocześnie zmiącki ksiądz wkładał wiele wysiłku w budzenie świadomości narodowej, a w jego ideolo-

²⁰ Ksiądz Chelmecki równie patriotycznej retoryki używał w kolejnych posłaniach: „Nauczycielka przyroda powiada, że prawa obowiązujące w świecie roślinności obowiązują tak samo w świecie ludzkości, w życiu narodów. Każdy naród potrzebuje do życia i do rozwoju swojego właściwych sobie warunków, właściwej sobie ziemi, właściwego sobie słońca, powietrza i tej kultury duchowej, jaką wytworzył sobie wśród sprzyjających sobie warunków. Inna kultura, obca, choćby od jego przyrodzonej kultury wyższa, jest dla niego niezdrowa, szkodliwa i ostatecznie zabójcza” (Chelmecki 1885: 4–5). Chelmecki jednoznacznie krytykował dawne próby zniemczenia Galicji i narzucenia jej obcej kultury. Podkreślał, że każdy naród ma własną kulturę i własne prawa, których nie może się wyrzec, nawet w zamian za obietnicę rozwoju cywilizacyjnego. Z zadowoleniem konstatował, że „uciskane przez Niemców narodowości poczęły się szybko budzić, do samowiedzy przychodzić, jarzmem niemczyzny długo na karku noszonym potrząsać” (Chelmecki 1885: 7).

²¹ AKKM, Pers A 92. List CK Dyrekcji Gimnazjum św. Anny w Krakowie z dnia 30 maja 1873 r.

gii często przejawiały się wątki prymordialistyczne. Opublikował w trzech językach rozprawkę z okazji dwusetnej rocznicy odsieczy wiedeńskiej, która miała przywrócić Sobieskiemu należną mu rangę. Działał też na rzecz obrony polskiej narodowości na Śląsku, przeciw „uciskowi języka i obyczaju” (Chełmecki 1885: 23–25):

Szląsk był niegdyś częścią Polski, później należał do czeskiej korony, a gdy i polskiej, i czeskiej korony nie stało, zagarnęli go ci, którym zawsze za mało na bożym świecie – Niemcy, a zagarnąwszy, poczęli go swoim zwyczajem assimilować [sic!], czyli przerabiać na prowincję niemiecką. [...] Lud szląski zapomniał, z jakiego wyszedł szczepu i która go matka zrodziła. Dopiero w najnowszych czasach, gdy idea narodowości owionęła ludy [...] w ludzie szląskim [przebudziła się] świadomość jego pochodzenia i pokrewieństwa z polską macierzą.

Chełmecki nigdy nie ukrywał, że ostatecznym celem jego działań ma być pełna niepodległość:

Opatrzność, która rozmierza czasy, a w nich rozpościera nad ziemią to ponure, ołowiane chmury, to jasny wskazuje błękit, który usypia i budzi, która jest życia i śmierci narodów szafarką, wlała w nasze serca niczym stłumić się niedającą wiarę, że nasze prawa narodowe, jak już w jednej z dzielnic Polski – Galicyi coraz większego doznają poszanowania, tak w przyszłości w całej pełni doznają to uznania, które im się od sprawiedliwości dziejowej należy. Ożywieni tą wiarą widzimy w Ojczyźnie naszej ową córkę Jaira, o której powiedział Chrystus: Dzieweczka nie umarła, jeno śpi i nie wątpimy, iż przyjdzie chwila jej przebudzenia (Chełmecki 1879: 12–19).

Posługując się podobną religijną retoryką, pisał w jednej z odezwo do wyborców, że liczy „na Bożą Opatrzność, że tego Łazarza narodów, jakim jest Polska, z gnoju miłosierną ręką podniesie” (Chełmecki 1883: 12).

Odpolitycznienie chłopskiej ideologii imperialnej

W parlamencie konserwatyści okazali się o wiele bardziej skuteczni niż demokraci i frakcja chłopska. W sprawach narodowych mogli

bowiem tworzyć koalicje z demokratami przeciw chłopom, w sprawach cesarstwa zaś – koalicje z chłopami przeciw demokratom. Po prestiżowej porażce, spowodowanej wystosowaniem lojalistycznego adresu, demokraci systematycznie tracili swą pozycję (Fras 1997). Zwieńczeniem lojalistycznej polityki konserwatystów były triumfalne wizyty w Galicji Franciszka Józefa i sięgnięcie przez nich w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku po najwyższe godności w państwie (Grodziski 1978: 123–128).

Z drugiej strony, również chłopci przestawali stanowić liczącą się siłę w parlamencie. Przede wszystkim wchodzili w konflikt z demokratami, których ideologia była najbliższa ich interesom, a sprzymierzali się z konserwatystami, którzy nie dążyli do daleko idącej demokracji stosunków w Galicji. Wskutek tego imperialni włościanie byli coraz bardziej izolowani. W 1875 roku, na dwa lata przed ostatecznym wyeliminowaniem ich z parlamentu, ks. Stanisław Stojakowski zapisał:

Zostałem w Sejmie lwowskim kilku takich „cesarskich” posłów-chłopów. Nie było ich prawie widać w Sejmie, bo nigdy nie przemawiali, nie znając zupełnie spraw politycznych ani nie wiedząc, jak się zabrać do jakiej roboty w Sejmie. Nikt też tam nie zwracał na nich uwagi i nikt się do nich nie zbliżał; uważano ich za przeciwników, za wrogów sprawy narodowej, podczas gdy nie rozumieli oni nic zgoła, tylko upominali się o „lasy i pastwiska” (cyt. za: Szaflik 1976: 114).

Chłopi nie potrafili też podjąć jakichkolwiek działań, które mogłyby wyrwać ich z marginesu życia publicznego. Panom nie ufali, a bez nich prowadzenie skutecznej polityki parlamentarnej okazało się niemożliwe. Podstawą dotychczasowej politycznej siły chłopów było „stanie przy najjaśniejszym cesarzu” oraz alians z biurokracją austriacką, zawarty jeszcze w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku. Gdy jednak cesarz w 1867 roku oparł swą władzę na polskiej szlachcie, wobec czego urzędy uległy polonizacji, chłopci zostali pozbawieni swojego patrona (Kieniewicz 1951; Simmons 1971).

Po uzyskaniu większej swobody Polacy mogli doprowadzić do końca plan demobilizacji mas chłopskich. Podczas gdy w dwóch pierwszych kadencjach (1861–1867 i 1867–1870) w sejmie zasiada-

ło jeszcze siedemnastu włościan z Galicji Zachodniej, to jednocześnie ich wpływ relatywnie słabł. W drugiej kadencji wzrosła bowiem liczba posłów wywodzących się z inteligencji. Potem liczba chłopów stale się zmniejszała, aż wreszcie – w latach 1876–1889 – w sejmie nie znalazł się ani jeden włościanin. Pomijając niekorzystną dla nich ordynację, politykę wykluczania ich z władzy ustawodawczej realizowano na kilka sposobów.

Po pierwsze, ich wybór mogli unieważniać jakiegokolwiek względu formalne, o które nie było trudno w przypadku niedoświadczonych politycznie chłopów. Już w pierwszej kadencji z tego powodu mandat utraciło trzech włościan (Stauter-Halsted 2001: 68–72; Dunin-Wąsowicz 1956: 25).

Po drugie, gdy administracja przeszła w polskie ręce, nowi starostowie, w przeciwieństwie do ich austriackich poprzedników, niechętnie wspierali chłopskie kandydatury. Przez palce patrzyli też na ewentualne nieprawidłowości w wyborach (Dunin-Wąsowicz 1956: 24).

Po trzecie, chłopci nie rozumieli, jakie korzyści może przynieść im wybór „swego”. W dniu wyborów najczęściej jedli i pili na koszt kandydata. Sami nie garnęli się do parlamentu, traktując go jako domenę pańską. Gdy zaś ich delegacje nie rozwiązały kwestii serwitutów, mogli zwątpić w sens własnej reprezentacji w sejmie. Chłopskie elity imperialne nie potrafiły doprowadzić do takiej mobilizacji, która byłaby zdolna oprzeć się naciskowi starostwa.

Po czwarte, w 1867 roku utworzono zdominowane przez konserwatywne ziemiaństwo Centralne Komitety Przedwyborcze (zwane też Centralnymi Komitetami Wyborczymi) – osobno dla Galicji Zachodniej i Wschodniej, mające swe podkomitety w każdym obwodzie. Oficjalnie, aby ograniczyć walkę Polaków o mandaty parlamentarne, zwoływały one swych zwolenników, którzy następnie ogłaszali się kandydatami każdej kurii, w tym kurii wiejskich, często nawet nie znając swych wyborców. Jako że zainteresowanie głosowaniem było minimalne, na zebrania przedwyborcze przychodziło jedynie kilku czy kilkunastu włościan (Kącki 1937: 57). Te działania miały doprowadzić do tego, by na listach wyborczych znalazły się zaufane osoby, często księża, na które chłopci będą skłonni oddać

swój głos. Właśnie takiej polityce zawdzięczał swój sukces ks. Jan Chełmecki.

W konsekwencji chłopski dyskurs imperialny o silnym antypolskim zabarwieniu został wyparty ze sfery politycznej, choć nie oznaczało to, że stracił on znaczenie w całej sferze publicznej. Przeciwnie, do pierwszej wojny światowej chłopci dawali wyraz swojemu przywiązaniu do cesarza. Zmiana polegała jednak na tym, że ich ideologia została pozbawiona charakteru politycznego.

Książd Stanisław Stojałowski i ultramontańskie źródła ruchu ludowego

W drugiej połowie XIX wieku sytuacja przedstawiała się więc tak, że polsko-imperialna ideologia narodowa głoszona przez konserwatywistów systematycznie zyskiwała na znaczeniu, przy czym nie byli oni zainteresowani jej propagowaniem na wsi. Z kolei antypolska ideologia imperialna wyznawana przez chłopów z coraz większym trudem mogła służyć realizacji ich postulatów. Tak czy inaczej, nacjonalizacja polskojęzycznych włościan wydawała się wysoce nieprawdopodobna. Jakościowa zmiana nastąpiła dopiero wraz z działaniami ks. Stanisława Stojałowskiego, który przeszczepił na grunt Galicji, zbliżoną do polskiego monarchizmu, ideologię ultramontańską²². Zrodziła się ona w czasach Wielkiej Emigracji we Francji, lecz nigdy nie zdobyła tam szerokiego poparcia. Okazała się jednak nad wyraz spójna z doświadczeniem galicyskiego chłopca, co doprowadziło do jego nacjonalizacji.

²² Poczynając od ks. Stojałowskiego, ruchy chłopskie systematycznie odnosiły się do idei polskiej (Kołodziejczyk 1999: 13–22). W opisie działalności i ideologii ks. Stojałowskiego opieram się na pracach Kudłaszyka (1998), Konefała (1996) i Kąckiego (1937) – ta ostatnia do dziś pozostaje najbardziej wyczerpującą rozprawą na ten temat. Niestety, ta nietuzinkowa postać wciąż nie doczekała się nowoczesnej monografii. Publikacje Pałacha (1999) i Szaflika (1996) są jedynie popularnonaukowymi opracowaniami przedstawiającymi życie i poglądy ks. Stojałowskiego (zob. też Bednarzak-Libera 2010).

Porażka ultramontanizmu na emigracji

Skoro konserwatyzm, katolicyzm i monarchizm stanowiły podstawowe filary, na których opierała się niewola narodowa, ideologia Wielkiej Emigracji była rewolucyjna, antykatolicka i antymonarchistyczna. Pojawił się jednak wąski nurt, zwalczający polską radykalną ideologię narodową: ultramontanizm²³.

Najwybitniejszymi jego przedstawicielami byli członkowie powstałego w 1834 roku z inspiracji Adama Mickiewicza zgromadzenia braci zmartwychwstańców, które miało odnowić życie moralne i religijne Polaków na obczyźnie. Jego przywódcą został Bogdan Jański, dawny saintsimonista. Mickiewicz oddalił się z tego kręgu, stając się ostatecznie zwolennikiem tajemnych nauk Andrzeja Towiańskiego (1841) (Sikora 1984), a jego brak został zrekomensowany przez tak wybitnych działaczy i myślicieli, jak Piotr Semenenko, Jan Koźmian, Aleksander Jełowicki i Hieronim Kajsiewicz – wszyscy byli księżmi oddanymi Rzymowi.

Korzystając z inspiracji de Maistre'a, de Bonalda (zob. Szacki 1965) i de Lamennais (zob. Litwin 1973), ultramontanie przeciwstawiali hasłom rewolucji francuskiej „sprawiedliwy ład, prawo i autorytet”, hasłom wolnomularskim – poszanowanie władzy cesarskiej (jeśli tylko nie przekracza swoich ziemskich uprawnień) oraz traktowanie papieża jako ostatecznego arbitra (Szlachta 1996: 20, 33).

Ultramontanizm stanowił przy tym silną ideologię narodową, jeszcze bardziej akcentującą elementy prymordialistyczne niż myśl demokratyczna. Wiązało się to z tym, że ultramontanie w zgodzie z providencjalistyczną wizją narodu uznali katolicyzm za cechę definiującą polskość: „Katolicyzm nie jest tylko dodatkiem, przypadłością narodowości polskiej, ale jej integralną częścią i żywotnym tchnieniem” (Szlachta 1996: 212; zob. Ludwikowski 1978).

Z tej perspektywy wynikało także, że katolicyzm stanowił o moralności narodu i nadawał mu nieśmiertelność. Naród miał być realizacją idei Bożej, która staje się jego udziałem przez chrzest.

²³ W opisie tego nurtu opieram się na doskonałej i do tej pory jedynej jego monografii – zob. Szlachta (1996). Kwestiami szczegółowymi zajmują się w pionierskich pracach Ludwikowski (1978), Zieliński (1990) oraz Matusik (1998).

„Prawdziwy naród – pisał Piotr Semenenko – może być jedynie chrześcijański, a jeszcze głębiej rzecz biorąc: katolicki”. Dotyczyło to przede wszystkim Polaków. „Narodzie polski, [...] ty żyć musisz. Tyś nieśmiertelny, bo masz posłannictwo od Boga”. „Życie Polski jest z Nieba, w Chrystusie i przez Chrystusa, w Kościele i przez Kościół; jej życie jest zatem prawdziwe, niezwiędłe, nieśmiertelne” (cyt. za: Szlachta 1996: 95–96). Mimo utraty państwa, polski naród nie zginął. Aby odzyskać niepodległość, powinien rozpocząć od odnowy „starożytnej polskiej, katolickiej, świętej wiary i pobożności” (Szlachta 1996: 137).

Dzięki wpływowi religii polski naród stawał się też organiczną jednością, przypominającą żywą jednostkę. „Ze wszystkich społeczeństw europejskich Polska najłagodniej, najmoralniej ustanowiła jedność swojej narodowości” (Szlachta 1996: 133). Spójność nadawały narodowi elity – szlachta i kler – które jednocześnie miały być patronami niedojrzałego jeszcze ludu i systematycznie podnosić go kulturalnie, moralnie i gospodarczo. Środek do osiągnięcia tego celu miały stanowić praca organiczna, przemysłowienie, „odrodzenie religijne ludu, poprawienie obyczajów i zwyczajów narodowych, rozlanie po całej ludności oświaty i dobrego bytu, postawienie narodu silnym i wykształconym”. „W Chrystusie całe zbawienie Ojczyzny naszej” (Szlachta 1996: 37, 40, 229–232, 243, 266). Taka wizja pozostawała w niezgodzie z metodami rewolucyjnymi (Szlachta 1996: 37).

Trudno wyobrazić sobie coś bardziej odmiennego od poglądów działaczy Wielkiej Emigracji. Z tego też względu ideologię ultramontańską należy uznać za skrajnie nierealistyczną – nie odpowiadała ona ani tożsamości emigrantów, ani ich celom, nie potrafiła też zmobilizować wychodźców, ograniczała się bowiem do oddziaływania na pojedyncze osoby. W rezultacie ultramontanizm najlepiej rozwijał się nie w Paryżu, lecz na ziemiach polskich – w Wielkopolsce i Galicji. Jednak również tam po powstaniu styczniowym znalazł się w poważnym kryzysie. Jedną z jego przyczyn było uznanie przez opinię publiczną ks. Hieronima Kajsiwicza za narodowego apostata, co miało związek z jego sławnym „Listem otwartym do braci księży grzesznie spiskujących, do braci szlachty niemądrze

umiarkowanych”, w którym potępiał metody powstańców (Szlachta 1996: 244; zob. też Zieliński 1994: 112).

W takiej sytuacji ultramontanizm zachował swoje wpływy jedynie w najbardziej lojalistycznej polskiej prowincji – Galicji (Szlachta 1996: 51–52), przy czym pod przewodnictwem wybitnych organizatorów, ks. Zygmunta Goliana i ks. Edwarda Podolskiego, ideologia nabrała pewnych cech specyficznych. W odróżnieniu od emigracji i Wielkopolski bardziej pozytywnie oceniano tu rolę rządu centralnego, wiążąc z dynastią Habsburgów wielkie nadzieje i widząc w niej najlepszego gwaranta trwania polskiej narodowości (Szlachta 1996: 233, 265, 266). W latach siedemdziesiątych pojawiły się także wątki antyżydowskie, które wcześniej nie były tak silnie akcentowane (Szlachta 1996: 53)²⁴.

W związku z umacnianiem się parlamentaryzmu i autonomii Galicji – z rozwojem partii politycznych i ruchów społecznych – w latach siedemdziesiątych ultramontanizm galicyjski stopniowo tracił na znaczeniu (Szlachta 1996: 53). W tym sensie ideologia ta ponownie okazała się nierealistyczna, gdyż przestała odpowiadać elitom narodowym, nie wyznaczała racjonalnych celów, a nade wszystko straciła zdolność mobilizacji.

Zwycięstwo ultramontanizmu na wsi

Nie oznacza to jednak, że ideologia ultramontańska upadła. Została ona bowiem przejęta przez ks. Stanisława Stojałowskiego, założyciela polskiego ruchu ludowego. W krótkim okresie uczynił on z niej najbardziej realistyczną, z punktu widzenia wsi, ideologię w dotychczasowych dziejach Polski.

Fundamentalny związek między ultramontanizmem a ruchem ludowym, który należy szczególnie podkreślić, był do tej pory kon-

²⁴ Dla porównania głos ks. Piotra Semeneki: „Precz z Bogiem Żydów i półmędrków, precz z Bogiem heretyków! Precz z fałszywymi naukami i wiarami! Precz! Katolicyzm musi być ekspansywny, to jednak nie można oznaczać prześladowania” (cyt. za: Ludwikowski 1978: 32). Ludwikowski (1978: 33), który cytuje te słowa, podkreśla, że mimo wszystko element antyżydowski nie był jeszcze wtedy istotny – ograniczał się jedynie do sfery religijnej.

sekwentnie przeoczany. Nie dostrzegali go ani badacze konserwatyzmu (Ludwikowski 1978; Matusik 1998; Szlachta 1996; Zieliński 1990), ani ruchu chłopskiego (Gurnicz 1963; Kisielewski 1987; Molenda 1999; Szaflik 1976). Nawet pisząc o ks. Stojałowskim, najczęściej zwracali oni uwagę na jego powiązania z zachodnią myślą chrześcijańsko-społeczną (Kącki 1937), doktryną społeczną Kościoła i myślą katolicką ulubieńca Bujaka, Frédérica Le Play (Pałach 1999; Konefał 1996: 38), oraz socjalizmem (zob. Kudłaszyk 1998: 7–19). Temu odczytaniu szczególnie służyły czasy PRL-u, kiedy w zgodzie z obowiązującą ideologią przedstawiano Stojałowskiego jako księdza „postępowego” (zob. Szaflik 1976). Co gorsza, badacze narodu w ogóle nie dostrzegają kluczowej roli ultramontanizmu w rozwoju narodowym Polaków (np. Walicki 2000b, 2006; Nowak 2008). Tymczasem, nie kwestionując faktu, że ks. Stojałowski korzystał z wielu intelektualnych źródeł, należy z całą mocą podkreślić, że najważniejszym z nich był właśnie ultramontanizm²⁵.

Tę tezę potwierdza fakt, że ks. Stojałowski zajmował w ruchu ultramontańskim istotne miejsce. Swoją działalność publiczną rozpoczął od współpracy z ks. Edwardem Podolskim, redaktorem dynamicznego „Przeglądu Lwowskiego” (1871–1883), a przede wszystkim – z ks. Zygmuntem Golianem, redaktorem „Tygodnika Soborowego”, najwybitniejszym ówczesnym kaznodzieją i główną podporą obozu konserwatywnego (Kącki 1937: 26, 33, 46; Szlachta 1996: 48–53, 57–59)²⁶. Stojałowski był bezkompromisowym zwo-

²⁵ Choć Szlachta (1996) przywołuje w bibliografii pracę Kąckiego o ks. Stojałowskim, nie poświęca żadnej uwagi tej postaci. Poza jedną wzmianką nie dostrzega także związku między ideologią ultramontan a uświadomieniem narodowym chłopów (s. 229–230). Podobnie Kącki, wspominając kilkakrotnie o kontaktach ks. Stojałowskiego z konserwatystami, nie rozwija tego wątku i poprzestaje na informacjach biograficznych.

²⁶ Stojałowski podjął współpracę z ks. Golianem jeszcze przed swymi święceniami kapłańskimi, w 1869 r., z ks. Podolskim zaś rok później – zapoczątkowała ją seria artykułów opublikowanych w „Przeglądzie Lwowskim” (Kącki 1937: 26, 32). W 1872 r. ks. Stojałowski wydał rozprawę *Doktryny ultramontańskie i nieomylny Papież-król* (1872), broniącą nowo ogłoszonego dogmatu o nieomylności papieża, która spotkała się z poparciem obozu konserwatywnego, a przede wszystkim biskupa Franciszka Wierchlejskiego, odąd niejako patrona i protektora

lennikiem podporządkowania dążeń narodowych wskazaniom Kościoła i oponentem wszelkiej radykalnej akcji patriotycznej, w tym również powstania styczniowego (Szlachta 1996: 51–52). Nie oznaczało to jednak w żadnym razie, że nie widział w ludzie narodu. Przeciwnie, krytykował radykalizm właśnie za to, że pozostawał on w sprzeczności z katolickim charakterem polskich włościan, stanowiąc nierealistyczny model świata chłopskiego. Według niego istota ludu i narodu zawierała się w ścisłym związku z religią, w uміłowaniu „Kościół sercem polskiego patrioty, a ojczyzny sercem katolika” (Szlachta 1996: 51–52).

Od ks. Goliana i ultramontan ks. Stojałowski przejął wszystkie podstawowe elementy swojej ideologii narodowej: monarchizm²⁷, solidaryzm społeczny²⁸, a przede wszystkim połączenie katolicyzmu z polskością²⁹.

Tak jak ideologia demokratyczna była realistyczna na emigracji, a nierealistyczna w Galicji, tak ideologia ultramontańska stała się nierealistyczna na emigracji, a – dzięki ks. Stojałowskiemu – realistyczna w Galicji.

Stojałowski pragnął „przekształcić chłopą w światłego obywatela, Polaka i dobrego katolika” (Kołodziejczyk 2002: 51). Sukces jego

Stojałowskiego (Kącki 1937: 28–29, 34). Współpracę z obozem ultramontan ks. Stojałowski kontynuował również po powrocie z Belgii w 1874 r., pozostając pod bardzo silnym wpływem Goliana i angażując się żarliwie w walkę z liberałami i demokratami (Kącki 1937: 33). Gdy już jako redaktor „Wieńca” i „Pszczółki”, a zarazem (były) jezuita, stał się obiektem ataków demokratów, w obronę wziął go „Przegląd Lwowski” (Kącki 1937: 35).

²⁷ Stojałowski w pełni aprobował hasło „Przy Tobie Najjaśniejszy Panie”, napisał nawet apologetyczną broszurkę pt. „Życie i rządy cesarza F. Józefa”. Swoje imperialistyczne przekonania dobitnie wyraził w motcie „Pszczółki”: „A co jest cesarskie, cesarzowi. A co jest Bożego, Bogu” (Łk XX 25).

²⁸ Głównym hasłem „Wieńca” było solidarystyczne zawołanie Zygmunta Krasińskiego, związanego przecież bardzo ściśle ze zmartwychwstańcami: „Z szlachtą polską – polski lud”. Ks. Stojałowski bardzo ostro krytykował antypaternalistyczny slogan „Obierajmy swego – obierajmy chłopą”, podkreślając, że lepiej głosować na „pana niż wieśniaka, bo wieśniak się na niczym nie wyznaje”. „Pszczółka”, nr 2 z 16 listopada 1876 r., s. 16.

²⁹ Więcej o ideologii ks. Stojałowskiego zob. w: Jakubowska (1995: 12–16) oraz Kudłaszyk (1998: 19–45).

działań był olbrzymi. Masy chłopskie, dotąd mające skrajnie wrogi stosunek do „Polaków”, stawały się polskimi prymordialistami. Potomkowie tych, którzy „piłą rżnęli”, głosili providencjalistyczną ideologię narodową.

Jak mogło dojść do takiego przeobrażenia świadomości włościan? Po pierwsze, ideologia ks. Stojałowskiego stanowiła dobry model rzeczywistości chłopów, zgodny z ich ówczesną tożsamością³⁰. Po drugie, rysowała przed nimi racjonalne cele, odpowiadające ich wartościom i interesom. Po trzecie i najważniejsze, do jej propagowania ks. Stojałowski zastosował najnowocześniejsze środki mobilizacji społecznej, zyskując niezbędne poparcie zachowawców, zajmujących dominującą pozycję w Galicji.

Już sama rola księdza szczególnie predestynowała go do wprowadzania innowacji społecznych. Naturalnie stawał się bowiem pośrednikiem między różnymi grupami. Z jednej strony, miał bezpośredni dostęp do wsi, a z drugiej – należał do narodowego obozu konserwatywnego. Ten przyszły ludowy trybun od samego początku wykorzystywał swoją pozycję, by docierać do chłopów i zjednoczyć ich dla sprawy ludowej.

Zacząłem ich odwiedzać w mieszkaniu – opisywał swe pierwsze kontakty z chłopami cesarskimi we Lwowie – a rozmawiając z nimi o tem i owem, przekonałem się, że nie byli to ludzie źli, tylko ciemni. Słuchali chętnie, gdy się do nich przemawiało życzliwie lub tłumaczyło jakąś sprawę. Z początku zdaje się podejrzewali, że przychodzę w jakichś celach ukrytych, co chłopci nazywają „podrywka”, lecz gdy przez czas dłuższy, tj. przez parę sesji, przychodziłem, a niczego w zamian nie żądałem, nabrali większego zaufania” (cyt. za: Szaflik 1976: 114).

Jako człowiek obdarzony niekwestionowaną charyzmą potrafił przekonać do siebie osoby początkowo mu niechętne. „Ksiądz był dla biednych, a biedni byli dla księdza” – opowiadali o nim chłopci. To był „ich Ksiądz”, gdyż „wczuwał się w krzywdy ludzi ciemionych,

³⁰ Projekty wydawnicze ks. Stojałowskiego zostały poparte finansowo przez konserwatywny Wydział Krajowy i Sejm Krajowy (m.in. przez Pawła Popiela) (Kącki 1937: 40, 46).

rozumiał ich niedolę i starał się im pomagać” (Pałach 1999: 7–9). Dzięki temu pokonywał największą przeszkodę w dotarciu do chłopca – w jego oczach stawał się bowiem wiarygodnym rzecznikiem sprawy narodowej.

Spójność z tożsamością

Podstawowe elementy ideologii ks. Stojałowskiego były zgodne z podstawowymi elementami religijno-klasowo-imperialnej tożsamości chłopskiej. I tak, jego lojalizmowi odpowiadał monarchizm chłopów, ultramontanizmowi w węższym znaczeniu – katolicyzm, paternalizmowi – klasowość.

Według autora *Doktryn ultramontańskich* nawet polskie hasła narodowe przestały niepokoić chłopów. Po pierwsze, ks. Stojałowski, zdecydowanie podkreślając swą polskość, unaocznił włościanom, że istnieją Polacy, którym zależy na dobru chłopów i którzy mogą skutecznie działać na ich rzecz³¹. Inaczej niż dotychczas głosił on paternalizm i solidaryzm społeczny nie po to, by chłopów demobilizować, lecz – przeciwnie – by ich mobilizować, włączać w życie polityczne i podnosić do poziomu warstw wyższych. Oświecona szlachta i kler miały służyć interesom włościan tak długo, aż oni sami, dzięki edukacji i zaangażowaniu politycznemu, będą mogli wziąć sprawę w swoje ręce. W związku z tym był to paternalizm w pełni funkcjonalny dla wsi.

Po drugie, hasła narodowe przestały być utożsamiane z czymś wrogim, gdyż ks. Stojałowski połączył je z monarchizmem i katolicyzmem, ideami głęboko zinternalizowanymi przez chłopów, sprawiając, że element nowy – naród – stawał się im bliższy³². Od samego początku systematycznie utożsamiał katolicyzm z polskością, często posługując się zbitką słowną „katolicko-polski”³³.

³¹ Korzystając z terminologii psychologii społecznej, a w szczególności z teorii reprezentacji społecznych, powiedzielibyśmy, że byłby to przykład obiektywizacji pojęcia.

³² W tej samej terminologii jest to typowy przykład procesu zakotwiczenia pojęcia.

³³ Zob. np. „Wieniec”, nr 1 z 7 stycznia 1876 r., s. 4. Na ten rys ideologiczny w wydaniu ks. Stojałowskiego zwraca uwagę Stauter-Halsted (2001). Tak częste i mocno

Taki zabieg nie tylko wynikał z teoretycznych założeń ultramontanizmu, ale także z praktyki. Jedyne połączenie narodu z katolicyzmem – twierdził ks. Stojałowski – mogło bowiem przekonać chłopów do haseł narodowych: „Hasło w duchu narodowym każdy sobie inaczej tłumaczy. [...] Należałoby do ludu przemówić w duchu polskim, w duchu, któryby był w zgodzie z tem, w czym Polska wzrosła, czem się wślawiła, [...], już nie powiem: w duchu religijnym, [lecz] katolicko-polskim” (Kącki 1937: 59). O trafności tego sądu przekonywała go również antykatolicka polityka Rosji i Niemiec, która w istocie zmierzała do wynarodowienia Polaków, a także niebezpieczeństwo rutenizacji chłopów w Galicji Wschodniej (Kącki 1937: 61, 67). W konsekwencji już w pierwszym numerze „Wienca” zapowiadał: „Rozszerzać cześć Kościoła katolickiego w sercach katolickiego, polskiego ludu będzie zawsze najpierwszem i najważniejszym zadaniem naszym”³⁴.

Spójność z celami

Choć ks. Stojałowski kładł nacisk na skonstruowanie ideologii narodowej jako „modelu rzeczywistości”, to jednocześnie w dwóch najbardziej newralgicznych sprawach proponował ideologię jako „model dla rzeczywistości”. Po uwłaszczeniu miejsce dworu jako negatywnego punktu odniesienia zajęło państwo i żydzi³⁵. Stąd Stojałowski, z jednej strony, zmierzał do zapewnienia chłopom wpływu na instytucje państwa (pod patronatem Kościoła i za pośrednictwem oświeconych przedstawicieli elit), a z drugiej – do wyeliminowania z życia wsi żydów, dominujących w sferze ekonomicznej i konserwujących na wsi struktury feudalne.

Stojałowski przedstawiał żydów nieodmiennie jako śmiertelnych wrogów galicyjskiego chłopca. Klasowe, antyżydowskie nastawienie mógł przy tym bardzo łatwo połączyć z religią i narodem. „Polacy na nieszczęście nie umieli i nie lubili zajmować się handlem” – pisał.

zaznaczane wątki religijne powodowały, że ks. Stojałowskiego gwałtownie atakowali liberałowie (Kącki 1937: 39).

³⁴ „Wieniec”, nr 1, 1875, s. 4.

³⁵ Tę tezę w odniesieniu do żydów udowadnia Tokarski (2003).

„[Żydzi zaś] nie bardzo się wywdzięczali Polsce za tę gościnność, gdyż zawsze szli i idą teraz ręka w rękę z nieprzyjaciółmi narodu naszego, a nawet mowy naszej nie wyuczylili się dobrze”³⁶. W następnych latach zaostrzył jeszcze swe stanowisko. Głosił na przykład, że wyswobodzenie się z dominacji Żydów jest narodowym obowiązkiem. „Najpierw należałoby się nam wyzwolić z tego przekonania, że żydzi kiedykolwiek mogą stać się Polakami i naszymi szczerymi braćmi”. Nie ma „Polaków Mojżeszowego wyznania”. Nawet chrzest nie sprawi, że Żyd przestanie być Żydem, „bo narodowość jest jakby naturą, której nie zmieni nikt w sobie, chyba powoli ją przerobi i zatrze”. Dodawał jednak, że trzeba unikać „szcucia żydów”³⁷ (zob. Kącki 1937: 88–90).

Dotychczasowe strategie mobilizacji społecznej

Do czasów Stojałowskiego nie udało się stworzyć takich strategii, które byłyby w stanie utrzymać mobilizację społeczną przez dłuższy okres. Pierwszy i najważniejszy wyjątek od tej reguły stanowił ruch wstrzemięźliwości, rozwijający się w przededniu rabacji. Kolejne innowacje przysły wraz ze zrywami niepodległościowymi. W 1863 roku ks. Jan Chełmecki ponownie odwiedził Żmiącą. Nie prowadził jednak agitacji narodowej – w każdym razie nie mamy na ten temat żadnych informacji – lecz zatrudnił żmiałkich foluszniaków do wyrobu sukna dla powstańców z Królestwa (Bujak 1903: 35). W tym samym czasie po raz pierwszy ks. Głębiński urządził dla parafian odczyt „o wypadkach za Wisłą”, którego wymowa była zapewne podobna do jego słów zapisanych w kronice parafialnej:

Dnia 23 stycznia 1863 roku wybuchła rewolucja w polskich krainach należących do cara Moskala. Z początku kierował powstaniem Komitet Tajny Narodowy. Dnia 10 marca obrany dyktatorem był Langiewicz,

³⁶ „Wieniec”, nr 3 z 20 lutego 1875 r., s. 26. Ks. Stojałowski przez całe życie był reprezentantem ideologii antyżydowskiej. Swe pisma z dumą określał jako antysemityczne, występował w nich przeciw „pladze żydowskiej” i „popuszczaniu cugli żydostwu [sic!]” (zob. Kudłaszyk 1998: 27–28). Na bardzo silne antyżydowskie wątki ideologii ks. Stojałowskiego zwraca uwagę Stauter-Halsted (2007).

³⁷ „Wieniec”, nr 5 z 24 lutego 1881 r., s. 33–34.

ale dnia 20 z przyczyn walki jakiejś obozowej udał się do Galicyi, chcąc w inne strony przez Galicyą przejść, był złapany i zatrzymany przez oficera austriackiego i odwieziony do Krakowa. [...] Rewolucya polska z tamtej strony Wisły w zabranych przez Rosję krajach [...] skończyła się z końcem kwietnia 1864 upadkiem powstania, ile nieszczęść spało na kraj, ile barbarzyństwa popełniono, ile ludzi zginęło, ile na Sybir wywieziono, ile majątków zrabowano, spalono i skonfiskowano, czytaj w historii (KP: 100–101, 108).

W dekadę po tych wydarzeniach Chełmecki, kandydując do Rady Państwa i Sejmu Krajowego, wprowadził w Żmiącej kolejną nowość, systematycznie publikując odezwy do swych wyborców³⁸. Aby przekonać do siebie lud, podkreślał swoje zaangażowanie w działania na rzecz modernizacji kraju, przede wszystkim: rozbudowy kolei i regulacji rzek w Galicji. Postarałem się – głosił – o „przeniesienie naczelných zarządów kolei żelaznych do kraju, o nadanie posad urzędniczych Polakom [...]. Synowie Wasi, których do szkół posyłaćie, znajdują przy kolejach żelaznych stosowne zajęcie i przyzwoite utrzymanie” (Chełmecki 1885: 10–11). Zwracał również uwagę na swe starania o to, „aby w urzędowaniu nie inny, jeno polski język był używany” (Chełmecki 1885: 10). Krytykował też żydów, którzy doprowadzają gospodarstwa na skraj bankructwa: „Włościański stan także w długach i ssany niemiłosiernie przez lichwę [...]. Ziemia krwią i potem naszych przodków uprawiona, przechodzi w sposób zastraszający w obce, rodzimej ludności wrogie ręce, a na domiar nieszczęścia zgody u nas nie ma. [...] Nie lepiej powodzi się nam z Żydami, którzy lubo się pośród nas zrodzili i wychowali, z nas korzyści ciągną i majątki robią, przecie ręka w rękę z nami nie idą”. Żmiącki poseł wiązał duże nadzieje z Bankiem Krajowym założonym przez Sejm, który według niego powinien ukrócić lichwę i działalność banków „obliczonych na zysk, a nie na podźwignięcie włościaństwa” (Chełmecki 1885: 6–8).

³⁸ W formie pisemnej zachowały się: *Posłanie do wyborców* (1879), *Posłanie do wyborców gmin wiejskich pow. limanowskiego od byłego posła na Sejm Krajowy* (1883), *Posłanie do wyborców gmin wiejskich powiatu limanowskiego, sądeckiego, nowotarskiego i grybowskiego* (1885).

W 1873 roku Chełmecki utworzył również pierwszą zmiącką instytucję: kasę pożyczkową. Można powiedzieć, że była to jedyna trwała innowacja, którą kapłan wprowadził w swej rodzinnej wsi. Dowodzi tego fakt, że dobrze służyła dwóm pokoleniom biedniejszych gospodarzy. Kres jej istnieniu położyła dopiero pierwsza wojna światowa. Do tego czasu oferowała stabilny i tani kredyt, chłopci nie musieli nawet określać terminu zwrotu pożyczki, co pozwalało unikać spirali długów. Co więcej, sprzyjała też dobru wspólnemu wsi, gdyż procenty z kredytów stanowiły stałe źródło funduszy, oddawanych do dyspozycji gminy (Bujak 1903: 135).

W tym samym okresie rozwijało się także czytelnictwo ludowe. Podczas gdy wszystkie dotychczasowe gazety skierowane do mieszkańców wsi („Nowiny ze świata”, „Dzwonek”, „Włościanin”, „Zagroda”) okazywały się tworamii efemerycznymi, pierwszy znaczny sukces odniosły pisma „Chata” i „Nowiny” (1870–1894), osiągnęła w 1883 roku nakład 1600 egzemplarzy. Ich przewaga wynikała z konserwatywnej ideologii i religijno-moralizatorskiego profilu, publikowania nadsyłanych przez chłopów korespondencji lokalnych, a przede wszystkim stąd, że redagował je ksiądz (Otto Chołyński), który mógł korzystać z instytucjonalnego wsparcia Kościoła w ich dystrybucji (Struve 2005: 129). Najprawdopodobniej jednak te gazety nie docierały do Żmiącej.

Oprócz kasy pożyczkowej wszystkie te innowacje przynosiły ograniczone rezultaty. Powstańcza akcja Chełmeckiego, mimo że zapewniała miejscowym realne korzyści, bynajmniej nie przysporzyła mu popularności. Przeciwnie, zmiąkanie wciąż go „jako »Polaka« bardzo nienawidzili” (Bujak 1903: 35). Nie był on tu żadnym wyjątkiem. W tym samym roku również w pobliskiej Laskowej pojawiali się powstańcy, których ludność ponoć wspierała. Później obawiała się jednak, że Rosja zemści się za tę pomoc i w związku z tym znów zaczęła negatywnie odnosić się do Polaków (zob. Sromek 2001: 163). Nawet bardziej skuteczna kampania wyborcza prowadzona przez ks. Chełmeckiego aktywizowała ludność tylko jednorazowo i nie przekładała się na trwałe dlań poparcie. Nie stworzył on żadnego ruchu, a w 1885 roku stracił mandat w Radzie Państwa – jego miejsce zajął Leonard Jarosz, prezydent sądu obwodowego w Nowym Sączu.

Klęską zakończyła się również akcja wstrzemięźliwości, animowana przez ks. Głębińskiego. Mimo sankcji chłopci cały czas zagląдали do kieliszka. Przełomem okazała się rabacja, która ostatecznie uwolniła ich od zobowiązań wobec księży, a następnie zniesienie pańszczyzny. Bujak zapisał, że pijaństwo w Żmiącej „wzmogło się jeszcze po uwłaszczeniu” (Bujak 1903: 121).

Strategie mobilizacyjne ks. Stojałowskiego

Spójną całość ze wszystkich wymienionych strategii stworzył po raz pierwszy ks. Stojałowski. Systematycznie ją ulepszając, stał się wynalazcą ruchu społecznego w Galicji. „Był on typem człowieka – pisał jego biograf – łatwo przyswajającego sobie metody pracy innych ugrupowań społecznych, czy też jednostek, obcych mu niekiedy zamiarami i tendencją działania” (Kącki 1937: 38). Czerpał z wielu źródeł, przykładów dostarczał mu zwłaszcza ruch ludowy i polityczny z Wielkopolski, Śląska i Austrii. W swej działalności wykazywał niezwykłą wręcz pracowitość (czytał w siedmiu językach) i ruchliwość (regularnie uczestniczył w międzynarodowych zjazdach katolickich), co pozwalało mu doskonale orientować się we współczesnych trendach myśli europejskiej i strategiach ruchów masowych (Kącki 1937: 45).

Najważniejszym elementem ruchu społecznego, zorganizowanego przez ks. Stojałowskiego, były gazetki ludowe. Początkowo uczył się sztuki redakcji od ks. Chołyńskiego, jego protektora we Lwowie, który w 1875 roku wciągnął go do pracy w „Chacie”, ówczesnie najbardziej popularnym piśmie dla włościan (Kącki 1937: 32–33). Jednak już w tym samym roku usamodzielniał się, odkupując „Wienca” i „Pszczółkę” i zostając ich redaktorem³⁹. Wykazał się przy tym wiel-

³⁹ W założeniach „Wieniec. Gazeta dla polskiego ludu” miał poruszać sprawy społeczne, polityczne i gospodarcze, a „Pszczółka” – religijne i moralne. Ostatecznie pisma niemal niczym się nie różniły, łącząc wszystkie wymienione wątki (Kącki 1937: 39). Po 1900 r. „Wieniec” i „Pszczółka” wychodziły jako „Wieniec – Pszczółka. Organ Stronnictwa Chrześcijańsko-Ludowego” (dokładniej ewolucję tytułów periodyku opisuje Turowska-Bar 1963: 167–168). Ideologię pism można utożsamiać z ideologią ks. Stojałowskiego, który wywierał na nie indywidualny

ką pomysłowością. Aby poszerzyć krąg czytelników, obniżał cenę, rozdawał premie prenumeratorom, uprawiał marketing bezpośredni, a nawet korzystał z afiszów (Kącki 1937: 39, 44). Jego pisma stały się miejscem, w którym chłopci mogli wymieniać się swoimi doświadczeniami, publikować korespondencję i pochwalić się osiągnięciami, a także, co być może jest jeszcze ważniejsze, zobaczyć swoje nazwisko w druku⁴⁰.

W odróżnieniu od konkurencyjnych pism gazety ks. Stojałowskiego nie ograniczały się do moralistyki – poruszano w nich bowiem ważne dla elit chłopskich tematy polityczne, gospodarcze, społeczne i edukacyjne, słowem, pisano o wszystkim, co dla chłopca jest – jak zapowiadał pierwszy numer „Wieńca” – „przyjemne i pożyteczne” (Kudłaszyk 1998: 8; Kącki 1937: 18). Dzięki temu wydawnictwa ks. Stojałowskiego wzbudzały ogromne zainteresowanie włościan. Od samego początku kierowali oni do redaktora wiele listów dziękczynnych. Widzieli w nim „Dobrodzieja”, „Najlepszego Ojca”, któremu bliska jest dola ludu i narodu, oraz przeciwnika niemoralności (Kącki 1937: 38, 168). Często były takie wypowiedzi: „Ja »Wieniec« i »Pszczółkę« uważam jako drugą matkę, bo mi dała poznać, że jestem Polakiem i nie tylko mnie, ale i wielu innym, którzy nie mieli większych nauk”. Największą uwagę zwracał przy tym fakt, że Stojałowski opisywał geografii Polski, „jej wspaniałą i bohaterską historię, a także rozsiany po świecie lud” (cyt. za: Szaflik 1976: 33–34).

Łączył on również interes ekonomiczny chłopca z modernizacją i rozwojem narodowym, przy czym największą rolę miały tu odgrywać kółka rolnicze (Gurnicz 1967). W jego pismach można było znaleźć liczne porady gospodarcze i zapoznać się z rolniczymi inno-

wpływ (Dunin-Wąsowicz 1952: 64). Więcej o ideologii narodowej „Wieńca” i „Pszczółki” oraz ks. Stojałowskiego w: Jakubowska (1995: 12–16) oraz Kudłaszyk (1998: 19–45).

⁴⁰ W kolejnych numerach informowano np. o powstających kółkach rolniczych, podając sumiennie nazwiska inicjatorów i członków zarządów. Przy okazji pielgrzymki do Ziemi Świętej ks. Stojałowski zastrzegł, że „imiona zgłoszonych zaczniemy podawać, skoro bodaj 20 się zgłosi. Ze względu jednakże na rozmaite niemiłe doświadczenia dawniejsze uprzedzamy, że każdy zgłaszający się powinien złożyć 5 zł na wydatki urzędzenia pielgrzymki”, „Wieniec”, nr 10 z 2 września 1885 r., s. 9.

wacjami. Propagował też oświatę i abstynencję (Kącki 1937: 89), zachęcał do interesowania się życiem publicznym, radami powiatowymi, wszelkimi zebraniem i wyborami (Kącki 1937: 35–36).

W konsekwencji już w 1876 roku „Wieniec” i „Pszczółka” miały ponad tysiąc abonentów, a do końca lat osiemdziesiątych sprzedawano nawet 1600–1800 egzemplarzy. Co więcej, ks. Stojałowski dynamicznie rozszerzał swoją działalność wydawniczą. Obok dwóch sztandarowych gazet publikował pismo satyryczne („Cepy”), świąteczne („Niedziela”), religijne („Posłaniec” – nakład kilkadziesiąt tysięcy egzemplarzy, kolportowany w Wielkopolsce i na Śląsku), periodyki dla robotników („Robotnik”), inteligencji („Piast”) i duchowieństwa („Dzwon”), a także kalendarze, biblioteczki i dodatki: kobiece („Niewiasta”) i gospodarczy („Gospodarz Wiejski”). Aż do drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych „Wieniec” i „Pszczółka” z 4500 prenumeratorów zajmowały dominującą pozycję na rynku, wtedy dopiero pojawiła się konkurencja w postaci „Przyjaciela Ludu” (nakład 2400–3000 egzemplarzy) i „Związku Chłopskiego” (nakład 1200 sztuk) (Struve 2005: 129; Dunin-Wąsowicz 1952).

Drugim niezwykle ważnym elementem aktywności ruchu ludowego były wiece, stanowiące w życiu politycznym Galicji absolutną innowację (Dabrowski 2004). Na pomysł ich organizowania ks. Stojałowski wpadł, gdy brał udział w misjach jezuickich, podczas których spotykano się z chłopami i zapoznawano ich ze sprawami obywatelskimi (Kącki 1937: 62–63). Ich olbrzymi sukces przekonał go ostatecznie, że agitacja patriotyczna powinna opierać się na wiecach (Kącki 1937: 56), czyli – w tym przypadku – na „wiecach katolicko-polskich” (Kącki 1937: 63).

Z tego powodu, poczynszy już od jedenastego numeru „Wieńca” z 1876 roku, tłumaczył czytelnikom, czym są wiece i do czego mogą służyć (s. 1). Po takim instruktażu ks. Stojałowski w następnym roku sam zaczął organizować pierwsze w Galicji wiece włościańskie, a także pielgrzymki (do świętych i świeckich miejsc), uroczystości rocznicowe i sejmiki (Jakubowska 1995: 14; Kącki 1937: 49–52). Do każdego wystąpienia przygotowywał się bardzo sumiennie, tak aby poruszyć wszystkie najważniejsze dla chłopów kwestie: prawa wyborcze, ustawy gminne, łowieckie, drogowe, problem ser-

witutow itp. (Kudłaszyk 1998: 9; Kącki 1937: 35). W ten sposób rozszerzał repertuar strategii mobilizowania ludności, a jednocześnie nie ograniczał się już do podejmowania pojedynczych akcji, lecz prowadził nieustanną kampanię.

Wreszcie, redaktor zaczął również instytucjonalizować swój ruch, co było kolejnym przełomem w jego rozwoju – zakładał kasy pożyczkowe i kółka rolnicze. W 1878 roku powołał Towarzystwo Ludowe Oświaty i Pracy, wzorujące się na wielkopolskich kółkach rolniczych, przekształcone następnie w Towarzystwo Kółek Rolniczych (1882), które obok działalności gospodarczej zajmowało się także popularyzacją oświaty (Kącki 1937: 52). Począwszy od 1876 roku zaś, prowadził kampanie wyborcze, znacznie wykraczające poza tradycyjne tego typu akcje i mobilizujące chłopów. W czasie wyborów w 1883 roku jego agitacja opierała się na czasopismach, organizowaniu wieców przedwyborczych oraz uroczystości narodowych. Na krakowskie obchody dwusetnej rocznicy zwycięstwa Jana III Sobieskiego pod Wiedniem miało przybyć aż 12 tys. chłopów (Olszewski 1996: 213). Efektem tej mobilizacji politycznej było założenie pod patronatem księdza pierwszej w Polsce partii chłopskiej – Związku Stronnictwa Chłopskiego (Gurnicz 1963).

Retoryka mobilizacyjna ks. Stojałowskiego

Dążąc do mobilizacji włościan, ks. Stojałowski czynił duży użytek z retoryki prymordialistycznej, która udawadniała, że w istocie chłop i tak są Polakami, niezależnie od ich świadomości narodowej. Wiązało się to z utożsamieniem narodu z katolicyzmem. Religia służyła temu, by tym silniej wykazać moralność, jedność i nieśmiertelność narodu polskiego.

Posługując się przypowieścią o wieży Babel, ks. Stojałowski dowodził, że ludzkość została podzielona na rozproszone po całym świecie narody⁴¹. Wśród podstawowych czynników rozwoju narodu podkreślał zaś rolę Rzymu (Kącki 1937: 80)⁴². Stanowczo zaprze-

⁴¹ „Wieniec”, nr 8 z 26 listopada 1875 r., s. 2.

⁴² „Wieniec”, nr 2 z 6 lutego 1875 r., s. 9.

czał, że „lud nie został polskim”. Utożsamianie szlachty z narodem było dla niego anachronizmem, jeśli nie wręcz „fanatyzmem narodowym” (Kudłaszyk 1998: 21)⁴³. Wszyscy ludzie – pisał – „którzy na tej ziemi się urodzili, tę samą polską mowę, te same odwieczne obyczaje i zwyczaje mają i zachowują, są Polakami. Różnica stanu i majątku nic tu nie znaczy, ale pan czy chłop, miastowy czy wieśniak, ubogi czy bogaty, zarówno wszyscy są Polakami i jednym narodem”⁴⁴.

W tym duchu konstruował narrację historyczną, uznającą chłopów za część tysiącletniego narodu⁴⁵. Często odwoływał się do „dawnych polskich czasów”⁴⁶ i szczegółowo przedstawiał dzieje Rzeczypospolitej. Kładł przy tym nacisk na rolę postaci, które ucieleśniały polskość: filantropów, wielkich Polaków (Kazimierz Wielki, Mikołaj Kopernik itp.), a także chłopskich bohaterów, uczestników walk narodowyzwoleńczych. Ponieważ o tych ostatnich było niełatwo, posługiwał się niekiedy fikcją literacką. Rzecz charakterystyczna, że w publicystyce Stojałowskiego z czasem następowało przesunięcie od biografii i epizodów do rozbudowanej narracji historycznej. (Autorem, na którym się wzorował, był Józef Szujski). Dbał również o atrakcyjną oprawę opisów przeszłości. „Pszczółka Ilustrowana” wydała na przykład w 1888 roku cykl o władcach Polski, opatrzony ekskluzywną ikonografią. Całość złożyła się na poczet, rozsyłany następnie do prenumeratorów (Jakubowska 1995: 16)⁴⁷.

W tej perspektywie świadomość narodowa była jedynie zdaniem sobie sprawy z tego, kim się jest. Według Stojałowskiego ludzie nieświadomieni stanowią „bierną masę”, podatną na obce wpływy,

⁴³ Naród jest sprawą wspólnego pochodzenia, ziemi, języka i obyczajów (zob. np. kolejne numery „Wienca”: nr 2 z 6 lutego 1875 r., s. 9; nr 3 z 20 lutego 1875 r., s. 26; nr 4 z 8 marca 1875 r., s. 25).

⁴⁴ „Wieniec”, nr 9 z 1875 r., s. 3.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Zob. np. Jakubowska 1995: 12–16.

⁴⁷ Równie ważna jak narracja historyczna była narracja terytorialna. W każdym niemal numerze pisano o „ziemiach polskich pod rządem moskiewskim” i „krajach polskich pod rządem pruskim”. W związku z tym powstawała narodowa narracja terytorialna, opisująca miejsca uosabiające polskość, takie jak np. Gdańsk, który „dawniej do Polski należał, a teraz pod pruskim rządem zostaje”. „Wieniec”, nr 3 z 20 lutego 1875 r., s. 17.

wystarczy ich jednak wciągnąć w wir życia narodowego, by stali się prawdziwymi Polakami (Kudłaszyk 1998: 23). Prawdziwy Polak za nie tylko wie, że jest Polakiem, lecz również kocha swoją ojczyznę, tj. wszystkich Polaków, całą polską ziemię, przeszłość narodu, a także pragnie jego szczęśliwej przyszłości i chwały⁴⁸.

Pierwsza chłopska partia polityczna

Począwszy od 1876 roku, ks. Stojałowski prowadził kampanie wyborcze, które znacznie wykraczały poza tradycyjne akcje tego typu i mobilizowały chłopów. Właśnie w tym roku ks. Chełmecki stoczył zażartą walkę z najwierniejszym współpracownikiem Stojałowskiego na Sądecczyźnie, Adamem Sikorskim (Gurnicz 1963: 46–47)⁴⁹.

W czasie wyborów w 1883 roku prowadził agitację na łamach czasopism, w trakcie wieców przedwyborczych oraz uroczystości narodowych (obchody dwusetnej rocznicy zwycięstwa Jana III Sobieskiego pod Wiedniem, które miały zgromadzić aż 12 tys. chłopów; Olaszewski 1996: 213). Ta strategia w końcu okazała się skuteczna i spowodowała, że w 1898 roku na Sądecczyźnie Adam Sikorski wygrał z Władysławem Żukiem-Skarszewskim, zasłużonym członkiem znanej rodziny spiskowców (Gurnicz 1963: 47; Plechta 1997: 39).

Redaktor „Wienca” w wyborach do Sejmu Krajowego w 1889 roku patronował pierwszym próbom przełamania monopolu Centralnego Komitetu Wyborczego, popierając chłopski komitet wyborczy w Sądeckiem, w którym bracia Jan i Stanisław Potoczkwie skupili wiejskich aktywistów. Przed wyborami wydali oni odezwę, nawołującą do głosowania tylko na chłopów (Dunin-Wąsowicz 1956: 96). Mimo aresztowania ich nieformalnego przywódcy udało im się odnieść olbrzymi sukces. Po dwunastu latach przerwy Galicja Zachodnia wybrała czterech włościan, w tym dwóch z Sądeckiego: Stanisława Potoczka i Walentego Jachyma (zob. Dunin-Wąsowicz 1956: 92). W sejmie założyli oni Klub Katolicko-Ludowy, zawierający – w prze-

⁴⁸ „Wieniec”, nr 8 z 26 listopada 1875 r., s. 2.

⁴⁹ W jawnym głosowaniu Sikorski, nie chcąc głosować na siebie, zagłosował na Chełmeckiego, co wyborcy potraktowali jako próbę oszukania ich i opowiedzieli się razem z Sikorskim za Chełmeckim (Gurnicz 1963: 46–47).

ciwieństwie do izolowanych chłopów cesarskich – różnorakie sojusze z polskimi partiami politycznymi (Gurnicz 1963: 49–51).

Stojałowski planował przekształcenie Klubu w stronnictwo polityczne (Gurnicz 1963: 51–52). Zrealizował ten zamysł po kilku latach, gdy w 1893 roku powstała pierwsza na ziemiach polskich partia włościańska – Związek Stronnictwa Chłopskiego (ZSCh), założony przez Jana i Stanisława Potoczków (Gurnicz 1963: 45–46).

Prace nad stworzeniem ugrupowania trwały od tajnego zebrania wójtów w połowie 1892 roku, statut zaś został zatwierdzony na początku roku 1893. Jego członkowie rekrutowali się spośród zasobnych kmieci, najczęściej wójtów. Do Zarządu Głównego wybrano m.in. Stanisława Urygę, jedyne go chłopą spoza powiatu sądeckiego, oraz ks. Stojałowskiego – wydawane przez niego pisma stały się oficjalnymi organami partii. Ideologia narodowa Związku powtarzała podstawowe założenie ks. Stojałowskiego: połączenie polskości z katolicyzmem. „Bóg i święta wiara i ojczyzna” – głosił pierwszy punkt programu stronnictwa (Kisielewski 1987: 126). W tym duchu twierdzono, że tylko na podstawach chrześcijańskich można przywrócić narodowe prawa Polaków (Gurnicz 1963: 77). Członkowie partii wyznawali również imperializm („dla tronu wierność i poszanowanie dla władzy”; Kisielewski 1987: 126), który kazał występować przeciw pogłębianiu autonomii Galicji, potencjalnie służącemu realizacji interesów szlachty kosztem chłopów (Gurnicz 1963: 75).

Głównym hasłem ZSCh było: „Chłopi, wybierajcie chłopą”. Coraz silniejsze stawały się akcenty ludowe – domagano się równości wobec innych stanów i zagwarantowania posiadłości chłopskiej (Kisielewski 1987: 126). Już w maju 1893 roku w trakcie obrad sejmku wystąpiono z postulatem parcelacji gruntów: „Trzeba zwrócić chłopą ojczyźnie, a ojczyznę dać chłopu” (Kisielewski 1987: 127). Co więcej, warstwę włościańską coraz częściej przedstawiano jako podstawę narodu, nośnik moralności oraz przeciwieństwo zdeprawowanej szlachty i mieszczaństwa (Gurnicz 1963: 88, 91). „Z przewrotnymi surdutowcami nie chcemy mieć nic do czynienia” – grzmiał Stanisław Potoczek (Gurnicz 1963: 91).

Silnie akcentowany był również negatywny stosunek do Żydów. Polski ruch polityczny dzielono na trzy obozy: obóz bez chłopów

(pańsko-księżowski-żydowski-pejsaty), obóz bez Żydów (katolicko-ludowy) i obóz bez księży (chłopsko-pański i żydzi-surdutowcy). „Tak nam dla chłopów wypadało samo z siebie hasło »bez żydów«!” Walne Zgromadzenie Związku Stronnictwa Chłopskiego uznało działania „w tym kierunku, aby ukrócić wpływ żydów”⁵⁰. Przynależność do Związku wymagała włączenia się do aktywnego zwalczania dominacji Żydów na wsi. Kto nie zgadzał się na oficjalny antysemityzm, nie mógł być członkiem partii (Gurnicz 1963: 78).

Sklepy chrześcijańskie i kółka rolnicze

Najważniejszą rolę odgrywały w tej walce kółka rolnicze i sklepy wiejskie. W artykule wstępnym „Związku Chłopskiego” czytamy wezwanie: „Zawiązujcie kółka rolnicze!”. I dalej:

Niejednokrotnie taki [żyd] zaczął interes od piątki i... od dobrej w głowie spekulacji, a dziś kupuje lasy, prowadzi wielkie interesa kupieckie, pożycza na procenta itd. I skądże dzieją się takie cuda? Składają się na ten objaw różne przyczyny. Jest u żydów wielka oszczędność, [...] jest wstrzemięźliwość w jedzeniu i picciu, [...] jest zapobiegliwość mrówcza. [...] Sprzedając na wsi swoje drobiazgi sklepowe bez żadnej kontroli, szykując trunkiem, który ma imię trunku, ale w istocie jest mieszaniną składników bardzo zdrowiu szkodliwych, nie mając przy tym żadnej konkurencji ze strony chrześcijan w swojej sprzedaży – w krótkim czasie musi się stosunkowo wzbogacić. Pytam się was jednak, mili bracia, kto nam chłopom zabrania ten handlowy interes wziąć w swoje ręce i pieniądze, które żydów bogacą – zagnać do własnej kieszeni?⁵¹

O tym, że jest to możliwe, przekonywał kolejny numer „Związku Chłopskiego”. Otwierał go artykuł *O sklepikach chrześcijańskich*, w którym zwracano się wprost do chłopów: „Mogły te i owe wioski, mogło ich przeszło tysiąc – założyć sklepy, dla czegożby i Twoja – miły czytelniku – sklepu urządzić i dobrze poprowadzić nie mogła? Kto zwalcza żydów na tem polu, na którym oni nas zupełnie zawo-

⁵⁰ „Związek Chłopski”, nr 27 z 1 października 1896 r., s. 231.

⁵¹ „Związek Chłopski”, nr 5 z 11 lutego 1896 r., s. 33.

owali, ten czynem takim zasługuje się całemu społeczeństwu chrześcijańskiemu”⁵².

Mimo istnienia w parafii kółek rolniczych, założonych przez Jana Stacha i Stanisława Urygę, przez ponad dekadę chłopci nie zdobyli się na otwarcie sklepu chrześcijańskiego. Wreszcie, poszukiwali wsparcia u plebana, ks. Henryka Rampelta, który w 1893 roku utworzył pierwszy sklep chrześcijański w okolicy, mieszczący się w domu organisty w Ujanowicach (KP: 115). Motywacja była tu jasna: „W całej parafii aż do października 1873 roku nie było żadnego sklepu, nic nie można było kupić ani igły nawet, chyba że chodzący po domach kramarz przyniósł. Pierwszy sklep założył [...] Volkmann, Żyd mieszkający w pierwszych domach od rzeki ze strony Żbikowic, zrobił majątek” (KP: 114–115). W domyśle zatem sklep chrześcijański miał pozwolić bogacić się samym chłopom, a jednocześnie uchronić ich przed potencjalnymi nadużyciami handlowego monopolu.

Śladem ks. Rampelta już w rok później poszli Jan Stach, który założył sklep chrześcijański w Krosnej, oraz Jan Krzyżak ze Strzeszyc (KP: 115–116). Ci pionierzy mogli liczyć na stałe wsparcie duchownych. Świadczy o tym rozmowa ks. Christa z Wincentym Orłem, znanym nam już wójtem ze Strzeszyc:

Wincenty oddany był sprawom społecznym, niepokoił się o zachwiany dobrobyt wsi, zwłaszcza z powodu szerzącego się wciąż pijaństwa [...].
– A jakże idzie sklep Woźniaków? [tj. Krzyżaków – przyp. M. Ł.] – zapytał proboszcz.

– Bardzo słabo, bo żydzi obniżają ceny, dają coraz więcej na kredyt i tym przyciągają.

– Trzeba jednak powoli, spokojnie zniechęcać do kupna w żydowskich sklepikach i szynkach, by sklepiki nasze jakoś prosperowały, a szynki by stały się puste. Może przynajmniej część ich przeniesie się w inne strony. To jest jedyna droga dla naszej parafii, bo też jak nigdzie, tyle ich się tutaj namnożyło (Schmidt [b.r.w.]: 35).

⁵² „Związek Chłopski”, nr 6 z 21 lutego 1896 r., s. 43; podobny apel został powtórzony 11 września 1896 r. w nr. 25, s. 206–207.

Towarzystwo wstrzeźliwości

Po upadku pierwszego towarzystwa wstrzeźliwości, zorganizowanego przez ks. Głębińskiego, w całej parafii ujanowickiej, a więc również w Żmiącej, ponownie wzrosła konsumpcja alkoholu. Stąd też pierwszą decyzją ks. Christa po objęciu probostwa było zorganizowanie w 1896 roku misji, które miały przywrócić mieszkańców na drogę wstrzeźliwości, cnoty i pracy nad sobą.

Podobnie jak w przypadku ks. Głębińskiego, obok oczywistej motywacji podniesienia moralności, dochodziła tu również chęć nadwreżenia monopolu żydowskiego w karczmach, a także – i to był wątek nowy – w handlu. Morteck – pisała Helena Schmidt ([b.r.w.]: 36) o tamtych czasach – „coraz więcej rozpija wieś [...]. Na placu kościelnym bijatyka, [...] wysypali się z karczmy popici chłopcy i żgają się nożami”.

Zaproszeni przez ks. Christa księża misjonarze już w Limanowej słyszeli żydów, obawiających się bolesnych strat. „Powiadali żydkowie: »No! Niech sobie Limanowa, Pisarzowa i Łososina odpadną, niech ślubują, byle się Ujanowice trzymały, to i tak obstoimy!«” (KP: 117). Jechali więc do Ujanowic z przeświadczeniem, że „trzeba ukrócić wielmożność żydowską”. Tak jak w 1844 roku, misje udały się nadspodziewanie dobrze. Wyspowiadało się 900 kobiet, 600 dziewcząt, 700 chłopców i 730 gospodarzy. Wszystkie stany gromadnie uczestniczyły w nabożeństwach, pielgrzymując z okolicznych wsi ze „śpiewem nabożnym” (KP: 117).

Podczas kazań zaproszeni kapłani przekonywali, by nic od żydów nie kupować, i radzili korzystać ze sklepów kółka rolniczego. Ciekawe, że w trakcie misji sami żydzi, spodziewając się zysków, przybyli tam z kramami. Skutek był inny, niż oczekiwali: „Żydzi [...] zostali zrujnowani kompletnie, zerwała z nimi cała parafia” (KP: 121). Po dwóch latach misjonarze odwiedzili Ujanowice po raz wtóry i donosili z zadowoleniem, że „misje znać tu namacalnie prawie. Pijaństwo ustało niemal całkowicie, a handel żydowski poniósł olbrzymie straty”. Paradoksalnie, tym razem powód ich obecności w Żmiącej był jednak inny: mieli uspokoić parafię, która zaczęła dopuszczać się przemocy wobec żydów (KP: 122–125).

Tożsamość narodowa pod koniec XIX wieku

Szczególnie sprzyjające warunki do działania miał ks. Stojałowski na Limanowszczyźnie⁵³. Był to region konserwatywny o dużej liczbie bogatych gospodarstw. Kapłan wielokrotnie przebywał na tych terenach i przez lata rozwinął tam gęstą sieć korespondentów. W parafii ujanowickiej jako pierwszy zaprenumerował „Wieńca” i „Pszczółkę” Jan Stach z Krosnej w 1881 roku (zob. KP: 115–116). Jego śladem poszli także wójt Wincenty Orzeł ze Strzeszyc (który nawet pojechał ze Stojałowskim do Ziemi Świętej)⁵⁴ oraz wójt Stanisław Uryga ze Żmiącej, który wkrótce stał się pierwszoplanową postacią ruchu ludowego w całym Sądeckiem. Sława o nim jako stojałowczyku doszła do samego konsystorza w Tarnowie⁵⁵. I nie bez powodu, gdy ks. Stojałowski ukrywał się przed aresztowaniem, przyjęła go m.in. siostra Urygi, mieszkająca w pobliskiej Jaworznej, o czym wspomina się jeszcze do dzisiaj.

Stanisław Uryga i nacjonalizacja elit wiejskich

Grupę docelową agitacji Stojałowskiego stanowili „ci, powołani do służby publicznej”: wójtowie, radni gmin, powiatów i szkół (zob. Kącki 1937: 78). Z jednej strony, te warstwy przejawiały naturalną skłonność do przyjęcia proponowanej im ideologii narodowej, gdyż były nastawione szczególnie monarchistycznie, bliskie Kościołowi, zasobne i zdolne do wprowadzania innowacji gospodarczych, a jed-

⁵³ Zob. list Szymona Dutki z Mordarki: „Może Wielebny prałat ma jakie zmarwienie, to może Jegomość wyjechać na prowincję, np. do nas do Limanowy, do okolicznych wiosek [...] na rozrywkę i przerwę utrapień i kłopotów różnych, niejako na świeże powietrze między ludem naszym i starymi przyjaciółmi; wszyscy przyjmimy chętnie jako ojca i obrońcy Dobrodzieja. Osobliwie Wielebny ksiądz kanonik Lubaś w Kamionce Małej koło Limanowej, najlepszy przyjaciel Wielebnego ks. Prałata chętnie ugości, jak i włościanie temi stronami w górskich stronach arcywesołych i arcyprzyjemnych” (Archiwum Państwowe we Lwowie, Akta Stojałowskie, D.310, f. 1) (Kącki 1937: 169).

⁵⁴ Odpowiedział w ten sposób na ogłoszenie z 2 września 1885 r. z „Wieńca” nr 10: „Pierwsza pielgrzymka polska do Ziemi Świętej” (s. 9).

⁵⁵ Konsystorz do Urzędu Parafialnego w Ujanowicach (22 września 1895 r.) (zob. Szaflik 1976: 125).

nocześnie miały ambicje polityczne, ograniczane przez ingerencję władzy wykonawczej. Z drugiej strony, skupienie się właśnie na nich było podyktowane koniecznością. Pozbawione prawa głosu wiejskie doły nie odgrywały żadnej roli w życiu publicznym. Poza tym ze względu na słabą sieć transportową ks. Stojałowski nie mógł docierać wszędzie ze swym słowem, dlatego też w pierwszym rządzie polegał na czasopismach. To zaś wykluczało z kręgu jego odbiorców analfabetów, a więc większość chłopów. Umiejętność czytania była niezbędna jedynie elitom, uczestniczącym w procesie politycznym.

Działalność Stojałowskiego dawała członkom jego ruchu olbrzymią przewagę nad pozostałymi mieszkańcami wsi. Nie jest przypadkiem, że wójtowie, z którymi współpracował, w przyszłości nierzadko sięgali po najwyższe stanowiska w partiach politycznych, a nawet w państwie (zob. Molenda 1999: 119–120).

Zanim to jednak nastąpiło, w krótkim czasie wyparli urlopników jako dotychczasowych liderów wiejskiej opinii publicznej. W Żmiącej urlopnicy przewodzili gromadzie do lat osiemdziesiątych XIX wieku. Wspominaliśmy wcześniej o działalności Jana Jonika, Antoniego Bukowca i Wojciecha Grzyba. Franciszek Bujak następująco wyjaśniał ich wpływ: „Służba cesarska w dalekich stronach dawała znacznie więcej doświadczenia, na podstawie którego po powrocie do wsi stawał się autorytetem i zdobywał kierownictwo duchowe we wsi” (Bujak 1903: 133).

Dominującej pozycji urlopników we wsi nie mogły zagrozić nawet elity piśmienne. Nie wystarczyło umieć czytać i pisać, ważne było bowiem, co się czytało i pisało. „Bez porównania bardziej był rozwinięty umysłowo taki urlopnik-analfabeta niż stały mieszkaniec wsi, co zdobył sztukę pisania na »groszówce« lub ksiąźce do nabożeństwa, a nawet list potrafił napisać, ale poza jarmarkami i odpustami okolicznymi nic więcej nie widział” (Bujak 1903: 133). Ważna rola, jaką odgrywali pisarze gminni, nie wiązała się z umiejętnością czytania i pisania – której wielu z nich i tak nie posiadało – ale z łąčeniem wsi ze światem zewnętrznym. Podobnie o pozycji Jonika nie stanowiło opanowanie alfabetu, lecz jego domniemane kontakty z cesarzem, a także ułański mundur.

Urlopnicy przestali liczyć się w momencie pojawienia się działaczy ks. Stojałowskiego, którzy wiedzieli, jak korzystać z umiejętności pisania i czytania. Z jednej strony, w prasie redagowanej przez księdza żołnierze cesarscy bywali przedstawiani w negatywnym świetle⁵⁶, z drugiej zaś – zdolność pisania stawała się coraz bardziej niezbędna do zarządzania gminą i w związku z tym dawała coraz większą przewagę. Dzięki temu bezrolny Antoni Firlej, korespondent pism Stojałowskiego i aktywny działacz ludowy, organizator m.in. kolejnego kółka rolniczego w Chomranicach⁵⁷, mógł zostać w Żmiącej sekretarzem gminy, a następnie sekretarzem kółka rolniczego (Wierzbicki 1963: 116; Bujak 1903: 105).

Nowe elity łączyły chłopów z rozwijającym się ruchem ludowym i tworzonymi przezeń instytucjami, podnoszącymi poziom wsi, a jednocześnie uniezależniały wójtów od wpływu urzędów powiatowych, które często ubezwłasnowolniały gminę. Na tym polu największą aktywnością wykazywał się właśnie Uryga – założył on pierwsze kółko rolnicze, pierwszą bibliotekę, był również pierwszym członkiem partii politycznej i kasy pożyczkowej w Limanowej. Na to zjawisko zwracał uwagę Wierzbicki: „Nowe autorytety we wsi powstają częściowo w oparciu o ludowy ruch polityczny. Są to zwykle miejscowi działacze chłopscy, zwykle kmiecie” (Wierzbicki 1963: 202).

Udział w ruchu ludowym dawał jego członkom szansę na polepszenie warunków życia i pracy. Wyrabiał w nich zmysł gospodarności (Jaworski 1998). Mimo że Jan Stach był nauczycielem, znajdował czas, by zadbać o swoją ziemię, m.in. jako pierwszy w parafii sprowadził większą ilość kości do użyźniania gleby. Szczególnie skuteczny pod tym względem okazał się jednak Stanisław Uryga. Korzystał przy tym z pomocy brata mieszkającego w Mogile, który podczas studiów zdobył bogate wykształcenie rolnicze. Dzięki niemu wprowadził do Żmiącej nowe odmiany jabłoni, grusz, wiśni i pszenicy. Jego córka jeszcze po latach wspominała z dumą: „On pierwszy założył sadownictwo drzewek owocowych. [...] Także zaprowadził

⁵⁶ „W jednym miejscu jakiś urlopnik miał nawet wołać do chłopków: Bracia lepiej żyda jak pana. Jeśli to prawda, to smutno bardzo” („Pszczółka”, nr 2 z 16 listopada 1876 r., s. 16).

⁵⁷ „Wieniec”, nr 12 z 5 czerwca 1884 r., s. 91.

pierwszą młockarnię z kieratem z Wrościejewa”. Postępy kmiecia były tak duże, że stał się wzorem dla miejscowej inteligencji, a nawet samego plebana: „Przyszli ks. Christ i doktor Orzeł z Ujanowic i podziwiali i taką sprowadzili dla siebie. Ciekawe było to, że woły go ciągnęły, nie ludzie, jak było przedtem”⁵⁸.

Polonizacja

Po ks. Chełmeckim Stanisław Uryga był najprawdopodobniej drugą osobą pochodzącą ze Żmiącej, która zinternalizowała polską ideologię narodową. Niestety, nie znamy szczegółów jego drogi życiowej. Goszczący u niego Franciszek Bujak nie stosował jeszcze wówczas metody biograficznej. W rekonstrukcji procesu nacjonalizacji musimy więc opierać się na przypuszczeniach i analogiach.

Uryga urodził się w 1854 roku w rodzinie emerytowanego żołnierza armii austriackiej. Pozycja ojca we wsi była wysoka, ponieważ należała do niego Urygówka, jedno z największych kmiecych gospodarstw (Wierzbicki 1963: 202). Rodzice Stanisława jako pierwsi po Chełmeckich zdecydowali się wspierać naukę swych dzieci. Stanisław umiał czytać i pisać, a jego młodszy brat Piotr (ur. 1861) został drugim żmiąckim inteligentem, podążającym godnie śladami ks. Chełmeckiego. Po nauce w Ujanowicach i Nowym Sączu wstąpił około 1882 roku do zakonu Cystersów w Mogile, gdzie 25 grudnia 1886 roku otrzymał święcenia kapłańskie i przyjął imię zakonne Franciszek. W uznaniu szczególnych zasług, gdy miał zaledwie 43 lata, mianowano go przeorem opactwa (zob. Uryga 2005).

Piotr niewątpliwie wywierał wpływ na swego brata, z którym utrzymywał stały kontakt. Był autorem licznych modlitw (część z nich znalazła się w opracowanym przez niego modlitewniku), artykułów historycznych (dzieje opactwa) i książki wydanej z okazji sześćsetlecia urodzin Bernarda z Clairvaux (*Żywoł świętego Bernarda*). Piotr wspierał też rozwój pierwszej żmiąckiej biblioteki, znajdującej się w jego domu rodzinnym. Prawdopodobnie stale powiększał jej zbiory o nowe pozycje lub – co najmniej – jako bibliotekarz klasztorny proponował je bratu (zob. Uryga 2005).

⁵⁸ APŻ, Wspomnienie Ludwiki Urygi.

Należy wreszcie podkreślić olbrzymi wpływ, jaki wywierały pisma Stojałowskiego na samych czytelników. „Każdy z nas już wie – pisał jeden z nich – że jesteśmy narodem polskim. Przed kilku laty my włościanie nie wiedzieliśmy, jakim my narodem, że mówiliśmy pomiędzy sobą, że jesteśmy cesarskimi, jak gdybyśmy bydłętami byli, nie narodem” (Kącki 1937: 44). Pierwszym czytelnikiem gazet chłopskich w kluczu stał się Jan Stach. Nie był on jednak zwykłym przedstawicielem włościan z Krosnej. Przez dwa lata kontynuował bowiem edukację w nowosądeckim gimnazjum, po czym wrócił do rodzinnej wsi, gdzie od 1878 roku przez ponad dwie dekady uczył w wiejskiej szkółce. Mimo że nie ukończył studiów, można go uznać za reprezentanta miejscowej inteligencji, tym bardziej że wciąż utrzymywał kontakt z młodzieżą kształcąca się w Nowym Sączu. Stanisław Uryga już w dwa lata po Stachu zaprenumerował „Wieńca” i „Pszczółkę”. Gazety te zapewniały rozgłos aktywnym korespondentom i pionierom ruchu ludowego, o czym świadczy fakt, że „Wieniec” skwapliwie opisywał powstanie koła rolniczego pod przewodnictwem Urygi w Żmiącej⁵⁹. Obok periodyków redagowanych przez Stojałowskiego wójt czytał także m.in. „Rolę” oraz pisma kościelne.

Jednocześnie Jan Stach zaangażował się w ruch ludowy, zakładając w 1881 roku pierwsze na tych terenach koło rolnicze (KP: 115–116). Jest pewne, że współpracował on z Urygą, jako że drugi obok niego inicjator koła w Krosnej, gimnazjalista Jan Biedroń, pomagał założyć koło rolnicze w Żmiącej w 1884 roku. W 1888 roku Towarzystwo Oświaty Ludowej z Krakowa, działające od 1881 roku, za-

⁵⁹ Kółko w Żmiącej powstało jako 184 w Galicji. Wśród innych odnotowanych tego dnia zostało ono szczególnie docenione, gdyż tylko jemu poświęcono dwa akapity: „Donosimy o zawiązaniu się u nas Kółka, dzięki staraniu p. Jana Biedronia. Na razie do Kółka przystąpiło tylko 11 członków – ale w ciągu dni kilku liczba ta pewnie się potroi. W okolicy tutejszej kwitnie sadownictwo – owoż prosiłszy centr. Zarządu Kółek o nadesłanie nam szczepów. Przewodniczącym wybrano na pierwszym zebraniu, które odbyło się 16 bm., p. Stanisława Urygę, wójta bardzo porządnego; zastępcą obrany został Ant. Zelek, a sekretarzem Ant. Firlej, pisarz gminny” („Wieniec”, nr 7 z 27 marca 1884 r., s. 52). Ambitnym zapowiedziom stało się zadość. „Wieniec”, nr 9 z 24 kwietnia 1884 r., donosił już bowiem, że kółko dynamicznie się rozwijało. W ciągu miesiąca odbyły się cztery zebrania, a liczba członków wzrosła do 30 (s. 69).

łożyło w domu Urygi czytelnię (zob. Jakubowska 1995: 11). Wśród zgromadzonych w niej książek znalazły się liczne przeróbki powieści Sienkiewicza, który wywierał olbrzymi wpływ na uświadomienie narodowe chłopów (Bujak 1903).

Ideologia narodowa Stanisława Urygi

Uryga był jednym z najbardziej poważanych chłopów w Sądeckiem. Jeden z członków-założycieli Związku Stronnictwa Chłopskiego od samego początku zasiadał w jego zarządzie (1893–1895). Zaangażowanie wójta uczyniło go niekwestionowanym przywódcą ruchu ludowego w regionie. „Zaraz po moim przybyciu do Ujanowic szczególnie na niego zwróciłem uwagę – pisał ks. Ernest Christ – jako na człowieka mającego wielki wpływ w parafii i przewodnictwo w ruchu ludowym w tutejszej okolicy”⁶⁰. Szczyt jego aktywności przypadł na rok 1895, kiedy stanął do wyborów przeciw hrabiemu Antoniemu Wodzickiemu, jednemu z najbardziej doświadczonych polityków galicyjskich.

Na podstawie przemów wyborczych Urygi możemy zrekonstruować wyznawaną przez niego ideologię narodową, zawierającą bardzo silne elementy prymordialistyczne. Podczas Walnego Zgromadzenia Związku Stronnictwa Chłopskiego (9 października 1894 roku), wzywając chłopów do głosowania na swoich i potępiając przekupstwa wyborcze, wpisywał ich w prymordialistyczną narrację historyczną: „Kochani Bracia, czytamy bowiem w dziejach narodu Polskiego, że po zgonie Jana Sobieskiego Króla Polskiego rozpoczął się istny handel o koronę Polską. [...] Zapewne przyznacie kochani Bracia, że błąd popełnili wielcy Polacy, obierając Niemca Królem Polski, a u nas czy nie tak się dzieje? Czy nie wybieramy ludzi obcych, tych, co przekupstwem i różnemi nieprawemi sposobami wziępają nasze głosy?”⁶¹.

⁶⁰ APŻ, Pismo proboszcza ks. Christa do kurii diecezjalnej w Tarnowie (2 października 1895 r.). Ks. Józef Trela odnalazł je dzięki Józefowi Szaflikowi (1976: 125–130), który powoływał się na nie.

⁶¹ „Związek Chłopski”, nr 17 z 1 listopada 1894 r., s. 141.

Pragnąc obudzić ducha obywatelskiego, Uryga odwoływał się do efektywnych paraleli historycznych. Handel koroną polską porównywał do współczesnego mu handlu głosami, który prowadzi do odbierania podmiotowości chłopom. Ten fragment jego wypowiedzi świadczy nie tylko o jego wiedzy historycznej, lecz być może również o tym, że czytał broszurkę Jana Chełmeckiego o Janie III Sobieskim.

Uryga wykazywał dalej, że naród jest czymś trwałym, musi się jedynie przebudzić. „Ale my wobec tego kochani Bracia nie upadajmy na duchu, ale pracujmy na polu oświaty, a narodowy duch w nas się obudzi i przy wspólnej pracy z pomocą Bożą odbudujemy na nowo ten wielki dom narodowy, który obejmuje w swe łono cały nasz naród polski, a wtenczas spełnią się słowa wieszczka, który wyrzekł, że potężny ten lud kmiecy dźwignie Polskę swemi plecymi”⁶².

Nawiązania Urygi do polskiej poezji romantycznej służyły mu do tego, by propagować wizję narodu, w którym moralnie i liczebnie dominuje lud („umoralnienie narodu”). Co więcej, to właśnie lud jest podstawą przyszłej jedności („cały nasz naród polski”). Wysłuchiwanie roszczeń przez chłopów nie powinno być odbierane jako rozbijanie solidarności narodowej, lecz przeciwnie – jako jej ugruntowywanie. „Zarzucają nam niektórzy, że my chłopie skarżymy się na urojoną krzywdę, ja zaś mogę śmiało i odważnie powiedzieć, że nie są to krzywdy urojone, ponieważ wielki poeta Juliusz Słowacki, sam szlachcic, żyjąc przed laty kilkudziesięciu na wygnaniu w Szwajcarii, tak upomina szlachtę polską: [...] Pragnęliśmy swobody i szczęścia, a w ścisku i nędzy zostali nasi bracia chłopie”. Uryga powoływał się na autorytet Słowackiego, by udowodnić, że chłopie są „braćmi”, o których polska szlachta zapomniała. Tę niesprawiedliwość można jednak wciąż nadrobić. Uryga domagał się bowiem, „aby dziś, kiedy chłop jest równym obywatelem i upomina się o równą miarę, nie robić mu przeszkody, ale owszem pomagać. Na wyborców przeznaczać ludzi sumiennych, uczciwych i sprawiedliwych”⁶³.

⁶² Ibidem, s. 141–142, i „Związek Chłopski”, nr 24 z 11 września 1895 r.

⁶³ „Związek Chłopski”, nr 24 z 11 września 1895 r., s. 208–209.

Tak wzniosła ideologia narodowa łączyła się jednocześnie z praktycznym życiem chłopów. Przekładała się na konkretne działania, które miały polepszyć ich dolę. Przewodnicząc sejmikowi relacyjnemu Jana Potoczka w Limanowej (18 września 1894 roku)⁶⁴, obok poruszania problemów dotyczących polowania, Uryga „przedstawił, że zdarza się często, że gdy tyko napadnięty broni się i gdy potem obaj skarżą się do sądu, to sądy nie uznają obrony, tylko karzą tak tego, który się bronił, jak i tego, który napadł”. Zgłaszał też trudności „przy stanowieniu klaczy u rządowych ogierów”. Wreszcie, skupiał się na sprawach edukacji, podkreślając „uciążliwości z powodu południowej nauki w szkołach wiejskich, osobliwie gdzie dzieci mają 4 do 5 kilometrów drogi do szkoły”, co rzecz jasna odnosiło się do Żmiącej⁶⁵. Gdy Potoczek odpowiedział już na wszystkie pytania, „przewodniczący zgromadzenia, Stanisław Uryga, piękną przemową podziękował posłowi za sprawozdanie i za starania około dobra ludu wiejskiego i postawił wniosek o wotum zaufania dla posła, co też zgromadzeni z okrzykiem »niech żyje« jednogłośnie uchwalili”⁶⁶.

Opór i prywatyzacja ideologii narodowej

Akcja unaradawiająca ks. Stojałowskiego, jak sądzę, ograniczała się jedynie do wiejskich elit politycznych. Nie postępowała ona jednak dalej, w dół. Na przykładzie Stanisława Urygi można postawić tezę, że co najmniej do końca XIX wieku w Żmiącej istniało zjawisko dymorfizmu narodowego. Jak się wydaje, wójt był Polakiem przede wszystkim na zewnątrz – w polskiej sferze publicznej, wśród aktywistów ruchu ludowego i dla Franciszka Bujaka, który u niego mieszkał, wewnątrz wsi zaś jego tożsamość narodowa ulegała prywatyzacji.

Było to zupełnie zrozumiałe, skoro pozycja wójta w świecie zewnętrznym zależała od siły retoryki patriotycznej, a w Żmiącej –

⁶⁴ Sejmiki relacyjne stanowiły kolejną innowację w ruchu ludowym. Poseł przedstawiał na nich wyborcom sprawozdanie ze swojej działalności. Zwłaszcza sejmiki relacyjne Potoczka cieszyły się bardzo dużym powodzeniem i były ważnym wydarzeniem politycznym (Gurnicz 1963: 50).

⁶⁵ „Związek Chłopski”, nr 15 z 1 października 1894 r., s. 128.

⁶⁶ Ibidem, s. 129.

od poparcia starszych i bogatszych gospodarzy, którzy pańszczyznę wspominali szczególnie źle i dlatego pielęgnowali idee procesarskie i antypolskie.

Tak jak Chełmecki kierował swe odezwy do Centralnego Komitetu Wyborczego, a nie żmiącaków, tak początkowo działalność Urygi była skierowana na zewnątrz, do przedstawicieli ruchu ludowego i ks. Stojałowskiego. Koło rolnicze nie przejawiało poważniejszej aktywności do początku XX wieku, innowacje zaś ograniczały się do gospodarstwa Urygów. Podobnie biblioteka nie rozwijała się przez pierwszą dekadę i dopiero na żądanie Urygi zarząd Towarzystwa Oświaty Ludowej dostarczył nowe książki (Bujak 1903: 139). Żeby uzmysłowić sobie szczupłość oddziaływania tego typu instytucji na wsi, można przytoczyć obliczenia Stanisława Polaczka (1914), dotyczące powiatu chrzanowskiego, z których wynikało, że kółka rolnicze i wiejskie biblioteki obejmowały swym zasięgiem około 1% ludności.

Dyskurs narodowy Urygi najprawdopodobniej ograniczał się jedynie do jego domu – był to dyskurs międzygeneracyjny, a nie publiczny. Syn wójta, Kazimierz, późniejszy kapitan Legionów Polskich, już w gimnazjum w Nowym Sączu (pierwsza dekada XX wieku) zaangażował się w pracę młodzieżowych kół niepodległościowych i wyrażał się krytycznie o pozostałych mieszkańcach: „pamięć o pańszczyźnie, jak i wielki jeszcze analfabetyzm nie sprzyjały powstawaniu aspiracji narodowych” (Wierzbicki 1963: 189). Jego córka Ludwika potwierdziła zaś opinię Zbigniewa Wierzbickiego (1963: 188) o domu Urygów: jego „Poziom [...] był wyższy pod względem kultury i uświadomienia społeczno-narodowego niż przeciętnie we wsi – nie było w nim analfabetów i wszyscy chodzili do szkoły podstawowej”⁶⁷.

Jest wysoce prawdopodobne, że Uryga nie dzielił się z nikim pręnumerowanymi przez siebie czasopismami ludowymi. Stąd też rzemieślnik ze Żmiącej mylnie podał, że gazety ks. Stojałowskiego pojawiły się we wsi po raz pierwszy około roku 1906 (Wierzbicki 1963: 197), a nie w 1883, jak było w rzeczywistości. Ukrywanie własnych

⁶⁷ APŻ, Wspomnienia Ludwiki Urygi.

lektur przed innymi stanowiło w tym czasie rozpowszechnioną praktykę, zwłaszcza wśród tych, którym zależało na opinii miejscowego kleru. A Urydze na niej zależało. O jednym z takich chłopów pisał Wincenty Witos: „Choć należał do wszystkich bractw kościelnych i sumiennie trzymał się przepisów, gazetkę księdza Stojałowskiego czytał wieczorami, nie pokazując jej nikomu” (Witos 1978: 72). Czytanie w tajemnicy miało jeszcze jedną ważną przyczynę. Otóż do tych, których zobaczono z gazetą lub książką, na wsi podchodzono z nieufnością, nadawano im pejoratywne przydomki, uznając za „pomyłonych” (Bartkowski 2003: 68). Uważano, że zachciewa im się „pańskiej zabawy”. Wskutek tego „nieliczni chłopci mądrzejsi nie wywierali też długo żadnego wpływu” (Witos 1978: 84).

Mimo że rodzina była uświadomiona narodowo, a sama Urygówka stała się miejscowym centrum kultury – „Pamiętam, jak się schodzili do [...] [ojca] sąsiedzi i dalsi, a wychodzili po cichu, żeby im drogi nie przeszła któraś z bab”⁶⁸ – to nie wydaje się, by Uryga wykorzystywał te okazje do propagowania ideologii narodowej wśród mieszkańców wsi. Nikt z rozmówców Wierzbickiego nie wspominał też po latach wójta jako krzewiciela polskości, choć za takich uważano współczesnych mu wikarego ks. Srokę i nauczyciela Piotra Prusaka. Dlaczego tak się działo?

Po pierwsze, wobec osób, które uznawały się za Polaków, nadal stosowano represje. W porównaniu do czasów Chełmeckiego zmieniły one jednak swój charakter. Polakom groziło jedynie pobicie, a nie śmierć, i to nie za sam fakt bycia Polakiem, lecz za przekonywanie innych, że są Polakami. Franciszek Bujak wiedział o tym bardzo dobrze, gdy pisał: „Przed dwudziestu jeszcze laty w wielu okolicach można było ulec poturbowaniu za przekonywanie chłopca, że jest Polakiem” (Bujak 1904: 47).

Częstsze niż przemoc było zrywanie komunikacji lub zawołana groźba. Gdy w Żmiance Bujak próbował działalności uświadamiającej, nie spotkał się ze zrozumieniem: „Na przekonywanie ich, że są Polakami, obruszają się i nie chcą dalej rozmawiać” (Bujak 1903: 131). Mimo że jako syn chłopca z Maszkienic mógłby być teo-

⁶⁸ Ibidem.

retycynie uznawany za swojego, jego wykształcenie sprawiło, że postrzegano go jako kogoś przynależącego do zupełnie innej grupy.

Mieszkańców wsi, którzy stali się Polakami, obmawiano, ośmieszano i plotkowano o nich. Przekonał się o tym jeden z biedniejszych gospodarzy ze Żmiącej, Józef Oleksy – podczas swej służby w wojsku cesarskim (1891–1894) zrozumiał, m.in. pod wpływem czytanych książek, że jest Polakiem. Gdy po powrocie próbował uświadomić swoim ziomkom ich prawdziwą tożsamość („Nie jesteśmy Austriacy, tylko Polacy”), wielu się z niego śmiało, mówiąc, że „zgłupioł”, i nazywało go z przekąsem „Polakiem” (Wierzbicki 1963: 197). Podobnie została ośmieszona dziewczyna z małego gospodarstwa, która pracując u kmiecia, skrytykowała chwalenie Austrii: „Nie powinno być cesarza austriackiego, lecz król polski”. Wtedy gazda pokazał jej spacerującą po kuchni kozę i powiedział: „Oto idzie twój polski król”. „Zagniewałam się, wstałam od wieczerzy i wyszłam” (Wierzbicki 1963: 192). „Polak” przestawał być zatem synonimem złowrogiego szlachcica, a stawał się obiektem drwin. W latach sześćdziesiątych XIX wieku w Limanowej już tylko dzieci bały się „Polaka” i uciekały przed nim (Bujak 1902: 34).

Po drugie, wpływ elit na doły wsi był ograniczony. Kmiecie nie utrzymywali zażyłych kontaktów z biedniejszymi gospodarzami. Zarówno wtedy, jak i w późniejszym czasie wieś nie stanowiła homogenicznej całości, lecz była zhierarchizowana. Bogaci, którzy pochodzili z zasiedziały rodów, nawet nie odklaniali się biednym (Bartkowski 2003: 111). Nieraz w Żmiącej słyszałem opowieść, że dziad jednego z grubych gospodarzy nie zauważał uboższych, jego syn już się z nimi witał, a dopiero wnuk zaczął ich podwozić (zob. też Witos 1978: 133). Biedni i tak głosowali na zamożnych, traktując to jako coś naturalnego i uważając, że ubogi jest „głupi”, nie zna się na sprawach publicznych i jest bardziej podatny na korupcję (Chałasiński 1979: 58).

Po trzecie, wójt nie musiał wcale cieszyć się powszechnym poważaniem. Piastowanie stanowisk publicznych uznawano bowiem za okazję do indywidualnego wzbogacenia się kosztem wspólnoty (Udziela 1890). Obawiano się, że podczas wyborów przedstawiciel

wsi „sprzeda” głosy możliwym (Madejczyk 1965: 49)⁶⁹. To nie przypadek, że właśnie w Galicji narodził się termin „kiełbasa wyborcza”, choć bardziej odpowiednie byłoby wyrażenie „wódka wyborcza” (Bartkowski 2003: 162). Jak zauważa Jerzy Bartkowski (2003: 65, 68), opierając się na przekazach pamiętnikarskich z epoki, paradoksalnie na wsi ufano analfabetom, ponieważ nie mogli dopuszczać się fałszerstw. Natomiast ci, którzy jak Uryga umieli pisać, „cisnęli się do piekła” (Thomas i Znaniński 1976 [1918–1920], t. 4: 132).

Bardzo podobny przypadek dymorfizmu narodowego w pobliskich Sowlinach opisał Walenty Gawron, wybitny działacz ludowy i etnograf: „Ojciec mój był wójtem dużej i rozległej wsi, gdy przybyli do ojca chłopci w sprawach urzędowych, a ja chłopów pouczałem w sprawach narodowych, wówczas ojciec mnie beszał” (Wierzbicki 1963: 192). Ten przykład pokazuje, że sama rodzina, w której zaczynały być obecne nastroje narodowe, nie pozwalała, aby przenikały one do sfery publicznej. Widać też, jak poczucie tożsamości narodowej daje prawo młodemu chłopakowi do pouczania starszych od niego gospodarzy. Zdaje się, że ta sytuacja o tyle różniła się od tej istniejącej w domu Urygi, że ojciec Gawrona „był namiętnym czytelnikiem, ale sam nic nie uczynił, aby dzieci były narodowo uświadomione”. Blokada przekazu narodowego następowała zatem już na poziomie dyskursu międzygeneracyjnego, wewnątrz rodziny. Postępowanie ojca mogło być nawet niezamierzone, być może w ogóle nie myślał o tym, by uświadamiać narodowo młodsze pokolenia. Sam będąc Polakiem, nie musiał wcale dążyć do tego, by Polakami stali się również jego potomkowie. Takie przypuszczenie potwierdza sytuacja Żmiącej w czasach międzywojennych, kiedy to dzieci dowiadywały się o polskość ze szkoły, a nie od swych rodziców, i to mimo ich narodowego uświadomienia. Nie była to po prostu sprawa, o której rozmawiałoby się z młodymi (zob. Wierzbicki 1963: 204).

⁶⁹ Zob. oskarżenia kierowane pod adresem miejscowego kandydata chłopskiego, Jana Króla, „Związek Chłopski”, nr 12 z 11 kwietnia 1896 r., s. 88.

Podsumowanie

Przenosząc ideologię ultramontańską na galicyjski grunt, ks. Stojałowski sprawił, że stała się ona ideologią realistyczną. Jego najważniejszy sukces polegał, po pierwsze, na rozszerzeniu ideologii narodowej na nową grupę, do tej pory pomijaną przez konserwatystów, a po drugie, na wykorzystaniu środków i metod działania ruchu społecznego oraz siły instytucji do jej propagowania. W konsekwencji została ona zaakceptowana przez elity polityczne wsi. Mimo to w Żmiącej w dalszym ciągu utrzymywał się opór wobec polskości, choć jego forma zmieniła się z politycznej na nieformalną, co prowadziło do prywatyzacji ludowej ideologii narodowej i dymorfizmu narodowego (tab. 10).

Tab. 10. Realizm ideologii ultramontańskiej i ludowej

Spójność ideologii	Ideologia ultramontańska	Ideologia ludowa
Ideologia jest zgodna z celami jej nadawcy.	tak	tak
Ideologia jest zgodna z jego tożsamościami	tak	tak
Nadawca ma odpowiednie środki do propagowania ideologii	nie (nie jest zainteresowany chłopstwem)	tak (repertuar ruchu społecznego, instytucje)
Ideologia zawiera wykluczające się żądania	nie	nie
Ideologia jest zgodna z celami chłopów.	nie (nie jest do nich kierowana)	tak (rozwój ekonomiczny)
Ideologia jest zgodna z ich tożsamością	nie (nie jest do nich kierowana)	tak (ideologia katolicka i monarchiczna)
Chłopi stosują środki oporu wobec ideologów	tak	tak (nieformalne środki oporu)
W oczach chłopów ideologowie są wiarygodni	nie (nie znają ich)	tak (ks. Stojałowski)

Przemiany ideologii narodowych pod koniec XIX wieku

Rozwój ruchu ludowego przeobraził życie wsi, w szczególności doprowadził do mobilizacji chłopów, którzy zaczęli wywierać coraz większy wpływ na kontekst polityczny i ekonomiczny. Z jednej strony, przez udział w procesie politycznym mogli oddziaływać na struktury państwowe, z drugiej – przez mobilizację – na struktury ekonomiczne. Powstanie ruchu ludowego musiało więc wywołać rosnący opór i rozwój kontrideologii, co powodowało transformację ideologii ruchu ludowego, a także transformację kontrideologii.

Już od drugiej połowy lat siedemdziesiątych ks. Stojałowski spotykał się z coraz silniejszą krytyką konserwatystów, którzy postrzegali jako zagrożenie nie tyle samą ideologię narodową, ile prowadzoną pod jej sztandarami mobilizację społeczną: wiece, a także chłopską pielgrzymkę do Piusa IX (zob. Kącki 1937: 38, 47). Przemówienie kapłana z 1882 roku, upamiętniające powstanie styczniowe, zostało uznane za „zbrodnię stanu”. Namiestnik Galicji Alfred Potocki chciał zakazać mu urządzania zgromadzeń chłopskich (Kącki 1937: 78). Do 1885 roku ks. Stojałowskiego chronił jego najważniejszy patron, arcybiskup Franciszek Wierchlejski, po jego śmierci jego pozycja uległa zaś znacznemu osłabieniu. Kulminacją kłopotów był rok 1888. Gdy nowy arcybiskup zgodził się z zarzutami konserwatystów, a ks. Stojałowski nie dostosował się do rozkazu zaprzestania działalności polityczno-wydawniczej, najpierw został suspendowany, a następnie aresztowany przez władze świeckie i pozbawiony probostwa.

Doprowadziło to z kolei do transformacji ideologii ks. Stojałowskiego, który zaczął prezentować poglądy ludowe, antyślachectkie i antyklerykalne. Odtąd chłopci nie mieli szukać sprzymierzeńców w warstwach wyższych, lecz wybierać własnych przedstawicieli. Koncepcja paternalistyczna narodu została zastąpiona przez koncepcję narodu ludowego. Podczas gdy jeszcze w 1885 roku ks. Stojałowski pisał, że „włóścianie razem ze szlachtą wielkie i walne oddawali zasługi ojczyźnie”, w dziesięć lat potem zapewniał już, że „lud polski, a nie szlachta, zbudował państwo polskie” (Jakubowska 1995: 15).

Opór elit religijnych i rozwój katolickiej ideologii narodowej

Z radykalizacji ideologii ks. Stojałowskiego wynikała decyzja o założeniu pierwszej chłopskiej organizacji politycznej na ziemiach polskich: Związku Stronnictwa Chłopskiego. Po zaledwie kilkumiesięcznym okresie działalności w grudniu 1893 roku na partię spadł dotkliwy cios. Biskupi galicyjscy w liście pasterskim do ludu potępili gazetę Stojałowskiego i zakazali „mocą zawierzonej nam przez Boga władzy, pod groźbą kar kościelnych [...] je czytać, wspierać, prenumerować, rozszerzać” (cyt. za: Szaflik 1976: 121).

Ten zdecydowany krok miał konsekwencje zarówno dla Stojałowskiego, jak i dla stronnictwa. Potoczkiem usunęli niepokornego księdza z partii, a na miejsce potępionych przez Kościół wydawnictw zaczęli publikować własne pismo – „Związek Chłopski”. Był to olbrzymi dowód lojalności wobec władzy duchownej. Ksiądz Christ, dziekan z Ujanowic, opisywał ten pozytywny proces na przykładzie Stanisława Urygi:

W parafii tutejszej jest w ogóle pomiędzy ludem ruch w sprawach politycznych niezwykle rozbudowany, a początek tego datuje się jeszcze od czasów księdza Stojałowskiego, który tu niestety także miał swoich zwolenników. Obecnie poznali się na jego działalności i nie ma tu już zupełnie jawnych jego sprzymierzeńców, a wszyscy dawni wybitniejsi stronnicy jego należą do Związku Chłopskiego. [...] Jeżeli [Uryga] kiedy należał do stronnictwa ks. Stojałowskiego, to obecnie, już jako członek Zarządu Stronnictwa Chłopskiego, jest jego zadeklarowanym przeciwnikiem⁷⁰.

Christ podobnie pisał o głównym zwolenniku Urygi ze Żmiącej: „Józef Salabura jest to człowiek trzeźwy, moralny, spokojny i bardzo uległy, że nigdy dawniej nie mieszał się do żadnych agitacji, ani też nigdy nie zdradzał żadnej łączności ze stronnictwem ks. Stojałowskiego”⁷¹.

⁷⁰ APŻ, Pismo proboszcza ks. Christa do kurii diecezjalnej w Tarnowie (2 października 1895 r.).

⁷¹ Ibidem.

Władze kościelne zmierzały do tego, by tożsamość chłopska nie była podstawą formułowania roszczeń politycznych. Próbowano więc powrócić do ideologii paternalistycznej⁷², kwestionując hasło „Chłopi, wybierajcie chłopa”, które podważało narodową jedność („Wszelkie stronnictwo, a więc i chłopskie, zawiązujące się na podstawie różnic stanowych, jest w samym swym założeniu mylne”) (cyt. za: Szaflik 1976: 142)⁷³.

Z kolei ks. Stojałowski po ekskomunice złożył samokrytykę (Ingłot 1972: 478), lecz bynajmniej nie zmienił swoich zapatrywań i zaczął jeszcze ostrzej potępiać konserwatystów i kler, a następnie zaangażował się w działalność znacznie bardziej radykalnego Stronnictwa Ludowego (SL) (zob. Dunin-Wąsowicz 1956: 104–242). Pod egidą Wysłouchów i po powołaniu Ludowego Komitetu Przedwyborczego w 1895 roku SL jawiło się jako o wiele poważniejszy rywal w walce o rząd chłopskich dusz niż ZSCh. Rywał tym bardziej podejrzany, że w swym programie nie ustosunkowywał się do spraw wiary i mimo nacisków ks. Stojałowskiego nie zaakcentował swojego chrześcijańskiego i katolickiego charakteru. Biskup Ignacy Łobos określił nową partię jako bez mała rewolucyjną, wspieraną przez wrogów „Monarchii, Kościoła katolickiego i narodu polskiego”, i wezwał do bronienia powagi „Centralnego Komitetu Wyborczego” (cyt. za: Szaflik 1976: 158).

W krótkim czasie Kościół zaczął więc upatrywać w ZSCh przeciwwagę dla radykalizującego się lewego skrzydła obozu ludowego. Już w 1896 roku biskup Łobos zachęcił duchowieństwo do

⁷² Biskup Ignacy Łobos na Zjeździe Delegatów Kółek Rolniczych w Krakowie mówił: „Jak może wieśniak, który nawet niemieckiego języka nie zna, interesa i sprawy wasze zastępować tam, gdzie mądrzy ludzie zasiadają, którzy umieją po niemiecku. Nie dajcie się tym bałamucić. [...] Nie wszyscy ludzie są równi, a właściwie nierówność w stanach należy do harmonii bożej i nie psuje praw człowieka” (cyt. za: Kumor 1985: 282).

⁷³ Biskup Ignacy Łobos pisał: „Wszak na polach bitwy o niepodległość swoją miał naród nasz w szeregach walczących nie tylko fortun wielkich posiadaczy, ale i włościan. Wojny kościuszkowskie, wojny z roku 1831 i 1863 świadczą o tym jawnie i głośno wołają, żeśmy wszyscy synami jednej Ojczyzny polskiej, tak jakżeśmy synami jednej Matki Kościoła świętego. Odwróćcie się tedy od fałszywych mistrzów, którzy wam podsuwają ten rozdział” (zob. Szaflik 1976: 136).

wstępowania w szeregi Związku, aby „wpływali nań zbawiennie i chronili od niebezpieczeństw” (cyt. za: Szaflik 1976: 145). Wskutek tego 8 czerwca 1896 roku podczas sejmiku relacyjnego Jana Potoczka Uryga mógł wyrazić wdzięczność duchowieństwu za udział w zgromadzeniu. Pośród trzystuosobowej cizby znajdował się m.in. ks. Łazarski, proboszcz z Limanowej, i ks. Górski z Pisarzowej⁷⁴.

Na wiecu w Limanowej 22 października 1896 roku księża poparli Związek Stronnictwa Chłopskiego i namawiali do głosowania tylko na tych, którzy zgadzają się z jego programem⁷⁵. „Związek Chłopski” w kolejnych numerach donosił z entuzjazmem, że „księża łączą się ze Związkiem”⁷⁶, a samo „duchowieństwo wyzwała [się] spod komendy »konserwatystów«”⁷⁷ i dokonuje „chwalebego zwrotu w zapatrywaniach”⁷⁸. Na łamach pisma podkreślano, że nie jest wymagane głosowanie na chłopa, ponieważ „swoim” może być także ksiądz. Jan Potoczek ogłosił przed wyborami do gmin nowe hasło: „Wybierać dzielnego chłopa albo dzielnego księdza!”⁷⁹.

Dzięki działaniom podjętym przez biskupa Łobosa Kościół odzyskał wpływ w ruchu chłopskim, co sprzyjało złagodzeniu jego roszczeń i wysuwaniu postulatów solidarystycznych. Z drugiej strony, sam Kościół po raz pierwszy w historii Galicji na tak dużą skalę zaangażował się w propagowanie ideologii narodowej. Kulminacją tego zaangażowania było stworzenie partii, Stronnictwa Katolicko-Ludowego, przez biskupa Leona Wałęgę (Konefał 1996: 42–45), którą w Ujanowicach z obowiązku wspierał ks. Ernest Christ (Wierzbicki 1963: 117–118).

⁷⁴ Ks. Górski był proboszczem w pobliskiej Pisarzowej, która graniczyła z Limanową; po odejściu z Ujanowic ks. Rampelta sprawował zastępczo czynności dziekana (Stach 1947: 171). „Związek Chłopski”, nr 22 z 11 sierpnia 1896 r., s. 174.

⁷⁵ „Związek Chłopski”, nr 30 z 1 listopada 1896 r., s. 151.

⁷⁶ „Związek Chłopski”, nr 26 z 21 września 1896 r., s. 214.

⁷⁷ Ibidem, s. 217.

⁷⁸ „Związek Chłopski”, nr 27 z 1 października 1896 r., s. 225.

⁷⁹ Ibidem, s. 231.

Opór elit politycznych: walka polityczna

Mimo dużego wpływu duchowieństwa starostwo limanowskie nie mogło ufać ZSch, którego działalność już w 1895 roku mogła pokrzyżować plany parlamentarne Antoniego Wodzickiego. Dla chłopów jego kandydatura była nieprzyjemnym zaskoczeniem, a jednocześnie okazją do próby sił z konserwatystami. Z tego względu agitacja przedwyborcza osiągnęła nienotowane wcześniej natężenie. Zaniepokojony „Związek Chłopski” informował, że niejaki hrabia Wodzicki zgłosił się do limanowskiego komitetu powiatowego, gdzie „z dawna kandydatami są Jan Król i Stanisław Uryga. Chłopi radzą po cichu między sobą. Radźcie, ale żwawo – nawoływał – bo trzeba już raz stanąć do jedności, przecie nieznanego sobie HR. WODZICKIEGO NIE WYBIERZECIE”⁸⁰. Dziesięć dni później „Związek Chłopski” opublikował kolejny wstępny artykuł o wyborach: *Wojna chłopska*, wzywający do powszechnej mobilizacji chłopskich sił: „Wojna nie na śmierć i krew, ale wojna na życie i prawo, to są tegoroczne wybory. Hasłem wojennym jest: CHŁOPA WYBIERAĆ!”⁸¹. Jednocześnie domagano się w nim ukrócenia nadużyć wyborczych, „sprawiedliwego prawa głosowania na posłów i pomnożenia liczby posłów włościańskich”⁸².

W obliczu takiej aktywności chłopów całe starostwo zaangażowało się po stronie hrabiego Wodzickiego. I to – jak się wydaje – całkiem skutecznie, po wygranych wyborach Wodzicki przesłał bowiem otrzymane uposażenie z tytułu diet poselskich do wydziału powiatowego w Limanowej „na wsparcie ubogich”. Taki dar, według chłopów, świadczył nie tyle o kontynuowaniu agitacji czy dobroczynności⁸³, lecz o ścisłym związku między konserwatystami a władzami lokalnymi.

⁸⁰ „Związek Chłopski”, nr 24 z 11 września 1895 r., s. 210.

⁸¹ „Związek Chłopski”, nr 25 z 21 września 1895 r., s. 215.

⁸² „Związek Chłopski”, nr 24 z 11 września 1895 r., s. 206.

⁸³ „Związek Chłopski”, nr 12 z 11 kwietnia 1896 r., s. 88.

Starostwo rozpoczęło swą akcję od nakłonienia ks. Christa, żeby przekonał Urygę do rezygnacji z walki w wyborach⁸⁴. „Przy nadarzonej sposobności powiedziałem Urydze przekonanie moje – tłumaczył pleban – ale on bardzo grzecznie oświadczył, że ponieważ sam się o to nie starał, tylko ludność i Związek Chłopski żądają od niego tego, żeby mandat przyjął, więc może w tym jest wola Boża i on kandydatury nie cofnie”⁸⁵.

Wobec tego niepowodzenia starostwo, niezadowolone z działalności ks. Christa, sięgnęło po bardziej bezpośrednie środki wpływu na plebana. Dnia 21 września 1895 roku starosta wystosował oficjalny list: „Do licznych agitatorów, sięjących wśród tutejszego ludu wiejskiego wstrętne idee ks. Stojałowskiego, należy organista z Ujanowic [Józef Salabura, wspierający Stanisława Urygę – przyp. M. Ł.], który na odbytych w dniu dzisiejszym zgromadzeniu włościan z Limanowej wyrażał się w sposób ziejący nienawiścią do klas inteligentnych i wielce ubliżający powadze duchowieństwa”⁸⁶. Chcąc wywrzeć silniejszy nacisk na Christa, starosta nie skierował swojego pisma do niego samego, lecz do kurii tarnowskiej, oskarżając przy tym plebana o tolerowanie radykalnej agitacji swoich najbliższych współ-

⁸⁴ Jak taki nacisk wyglądał, możemy domyślać się na podstawie innego listu ks. Christa. Gdy sympatyzujący z ruchem chłopskim doktor Józef Orzeł, który po studiach medycznych na stałe zamieszkał w Ujanowicach, zgłosił swą chęć do stanięcia do walki wyborczej, do ks. Christa przyszła delegacja ludności, prosząca go – według jego słów – „abym się też nie obraził i pozwolił, aby oni pana doktora wyborcą mieć mogli”. Jak widać, chłopci spodziewali się oporu księdza wobec ludowego kandydata. Nie bez przyczyny. Starostwo wywierało bowiem nacisk na plebana. Starosta czynił to nie wprost: „Otrzymałem po ufną wskazówkę – pisał ks. Christ – (przez księdza dziekana Górskiego), abym użył wszelkiego z mej strony wpływu, by dr Orzeł ani kandydatury nie stawiał, ani wyborcą nie został. Postarałem się o to, aby temu życzeniu stało się zadość”. Misja Christa zakończyła się tutaj łatwym sukcesem, gdyż doktor Orzeł był jego bliskim przyjacielem od najmłodszych lat. Helena Schmidt ([b.r.w.]: 22) notowała: „Rówieśnikiem i nieodłącznym towarzyszem synusia był Józek Orlicz. Od lat najmłodszych bawili, a później i uczyli się zawsze razem. [...] Od najwcześniejszego dzieciństwa Józek zdradzał przedziwne upodobanie do zawodu lekarskiego”.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ APŻ, Pismo starosty limanowskiego do konsystorza w Tarnowie (21 września 1895 r.), kopia (zob. Szaflik 1976: 124–125).

pracowników: „Nie chcę twierdzić – pisał dalej – że ks. Proboszcz w Ujanowicach agitację podwładnego organisty z umysłu toleruje, i raczej przypuszczam, że o nich nie wie, w każdym jednak razie pozwalał sobie prosić Najprzewielebniejszy Konsystorz o łaskawe polecenie ks. Proboszczowi w Ujanowicach, aby szkodliwej działalności swojego organisty bezzwłocznie skutecznie zapobiegł”⁸⁷.

Już następnego dnia, 22 września, kuria tarnowska napisała do księdza Christa, polecając mu, żeby natychmiast zwolnił z pracy Józefa Salaburę, jeśli agituje on „w duchu Stojałowskiego”. Upomniany został również sam pleban: „Mówią, że X. Dziekan agituje za chłopem Urygą? Contr hr. Ant. Wodzickiemu – to źle, bardzo źle. Uryga to Stojałowczyk”⁸⁸.

W tydzień po otrzymaniu pisma ks. Christ przesłuchał Józefa Salaburę w obecności wójta i trzech radnych. Oskarżony zaprzeczył temu, jakoby podburzał zebranych przeciwko klasom inteligentnym i duchowieństwu, przyznał jednak: „Miałem przemowę do chłopów, zachęcając ich do jedności, abyśmy Stanisława Urygę, jako naszego rodaka, na posła wybrali”. Tłumacząc zaś powody swojego zaangażowania, stwierdził: „Znam go od młodości, jako człowieka dobrego, uczciwego i pobożnego. Jako chłop rozumny, wie, co nas boli i czego potrzebujemy. Był wójtem w swojej gminie przez dłuższy czas, a ja byłem pisarzem gminnym i znam go najlepiej”. Jego zeznania zostały potwierdzone przez świadków, uczestniczących w limanowskim wiecu⁸⁹.

Ostatecznie jednak Stanisław Uryga ustąpił, polecając przedtem swoim zwolennikom głosować na chłopca, Jana Króla, który sam stanął do walki z hrabią Wodzickim⁹⁰. Taki obrót sprawy nie mógł usatysfakcjonować do końca konserwatystów – zarówno przed wyborami, jak i podczas głosowania sięgali oni po paletę bardziej bezpośrednich strategii, mających zdemobilizować chłopstwo. Prze-

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ APŻ, Konsystorz do Urzędu Parafialnego w Ujanowicach (22 września 1895 r.); zob. Szaflik 1976: 125.

⁸⁹ APŻ, Pismo proboszcza ks. Christa do kurii diecezjalnej w Tarnowie (2 października 1895 r.).

⁹⁰ „Związek Chłopski”, nr 25 z 21 września 1895 r., s. 223.

ciw chłopskim kandydatom występowali żandarmi, ksiądz, a nawet żydzi, którzy rozpijali włościan, by ci nie głosowali „na swojego”⁹¹. Identyczne metody zastosował hrabia Wodzicki na Limanowszczyźnie. Jeden z korespondentów donosił: „U nas przy każdym prawyborach po gminach asystowali żandarmi – gdyśmy się temu dziwili – odpowiedzieli nam żandarmi, że tam gdzie podobno w rzeszowskim powiecie rzucano kamieniami za komisarzem rządowym, ale jak tylko pan komisarz nadjechał – zaraz żandarmów odprawił do dalszej wsi, gdzie się miały odbyć prawyборы”. Wodzickiemu mieli sprzyjać przede wszystkim karczmarze: „Już z dawna odbywają się kazania po propinacjach i szynkach – kaznodzieje pejsaci dowodzą, żeby pana wybierać, lepiej jeszcze z tytułem: »Hrabia. Albo J.W.P. hrabia, a nie chłop – bo co Wam chłop dobrego zrobił? Pytam się, a czy był tam choć jeden chłop na dziesięciu panów? A gdyby był co piąty chłop, to może by coś zrobili?«. Tak przemawiają żydki, częstuując wódką. Te draby, te pijawki”. Wreszcie, chłopci podejrzewali, że na wyniku wyborów zaważy korupcja: „Słysząc, że jakiś »hrabia« ofiaruje dziesięć tysięcy złr. na przeprowadzenie kandydatury – smutne to i nic dobrego niewróżące”⁹².

W obliczu możliwych nadużyć wyborczych nawoływano do czujności i obywatelskiej odwagi: „Strachy na Lachy! To znak, że i na dzień głównych wyborów ściągną żandarmów – nie sobie, nic Wam nie zrobią, a właśnie pokazać na swoim!” Wzywano do przeciwstawiania się szeptanej propagandzie i kupowaniu głosów: „Waszym obowiązkiem kochani współczelnicy i członkowie Związku Stronnictwa Chłopskiego zbijać argumenta pejsatych, fałszywych kaznodziei. [...] Pokażcie, że kielbasiarstwo i w Waszym powiecie się nie ostało, kiedy go z innych powiatów wypędzono”. Aby to osiągnąć, niezbędne było zachowanie jedności i dyscypliny: „Tylko godnie, tylko zgodnie, tylko wszyscy wraz!!!”⁹³.

Właściwa próba przyszła w dniu samych wyborów. Zapewne na podstawie relacji samego Urygi Franciszek Bujak (1903: 132) pisał:

⁹¹ „Związek Chłopski”, nr 1 z 1 stycznia 1895 r.

⁹² „Związek Chłopski”, nr 25 z 21 września 1895 r., s. 221.

⁹³ Ibidem.

„Ustna agitacja wyborcza działa na umysły, wytwarza poglądy polityczno-społeczne, ale wpływ jej na praktykę, na fakta, paraliżuje przekupstwo”, albowiem „najlepszym argumentem politycznym dla tutejszego chłopca są papierki 20 koronowe”. Córka Urygi, Ludwika, wspominała czas wyborów: „To pamiętam, jak jeździli po wsi z beczkami piwa, częstowali ludzi, by głosowali na nich, ale kto to był, nie wiem”. W konsekwencji kandydat chłopski przepadł. Potem pojawiły się podejrzenia, że Jan Król „zdradził chłopów Wodzickiemu”, czemu on sam gorąco zaprzeczał⁹⁴.

Pomimo przegranej Stanisława Urygi i Jana Króla rozwoju ruchu chłopskiego nie dało się już zatrzymać. Kandydaci chłopscy otrzymali z kurii wiejskiej niemal dwa razy więcej głosów (2600) niż przed sześcioma laty (1100). Świadomość nieodwracalności tego procesu miał Stanisław Potoczek: „Był czas i to niedawno, kiedy mówiono: nie ma sprawy chłopskiej. Dziś tego nikt nie powie. Jest sprawa chłopska i pilna i trzeba z całą energią zabrać się do pracy” (cyt. za: Szaflik 1976: 150).

Homogenizacja wsi

Do pierwszej wojny światowej Żmiąca i okoliczne wsie uległy znacznej homogenizacji: mniejszości żydowska i luterkańska przestały istnieć. Nie wiązało się to jednak bezpośrednio z powstaniem ruchu narodowego, lecz z jednej strony – z oporem wobec mniejszości, a z drugiej – z procesami asymilacji.

Przemoc

Przemoc była stałym elementem wiejskiego życia. Do tej pory często opowiada się historii o dawnych wiejskich bijatykach. Podobno z przyzwyczajenia najstarsi mieszkańcy Żmiącej nadal noszą noże za pazuchą. Szczególną brutalnością charakteryzowały się walki między częściami wsi, a zwłaszcza – między wsiami sąsiednimi. W tym

⁹⁴ „Związek Chłopski”, nr 12 z 11 kwietnia 1896 r., s. 88.

kontekście należy patrzeć na przemoc, jaka dotykała przedstawicieli mniejszości.

W 1863 roku mieszkańcy Jaworznej pobili żyda Berka (Sromek 2000: 51). Takie pojedyncze wypadki mogły stać się przyczyną spirali przemocy. W latach dziewięćdziesiątych jakiś młody chłopak poturbował żydówkę w Strzeszycach za – jak wieść gminna niesie – moczenie owrzodzonych nóg w studni. To wydarzenie doprowadziło do poważnego konfliktu we wsi. Wójt wstawił się bowiem za poszkodowaną i wymógł na ojcu chłopaka surowe ukaranie go. Wieś stanęła jednak po stronie tego ostatniego i zaczęła bojkotować miejscowe rodziny żydowskie. W konsekwencji w krótkim czasie wyprowadzili się stamtąd wszyscy żydzi (Sromek 2000: 51).

Ofiarami przemocy byli także protestanci. W 1888 roku w wyniku bójki zginął jeden mieszkaniec Strzeszyc (Sromek 2000: 45). Niemniej niechęć chłopów do kolonistów od XVIII wieku stale słabła, z upływem lat – jeśli wierzyć Bujakowi – stosunki między ludnością stały się bardzo dobre, jak to między sąsiadami (Bujak 1903: 33).

Opisane wypadki do pewnego czasu były jednak odosobnione, zmieniło się to dopiero w 1898 roku. Galicja stała się wtedy areną gwałtownych zamieszek antyżydowskich⁹⁵. Objęły one 33 powiaty, osiągając szczególne nasilenie na Sądecczyźnie i nie omijając także parafii ujanowickiej. Przez niemal cały miesiąc ponawiały się ataki na żydowską własność. Przemoc rozlała się szeroką falą, tak że państwo austriackie wprowadziło stan wyjątkowy i sądy doraźne, które mogły karać nawet śmiercią. Aresztowano 3500 osób (Stauter-Halsted 2007).

Taki wybuch przemocy wobec żydów nie miał precedensu w całej historii Galicji, choć, oczywiście, przebieg rabacji galicyjskiej był znacznie bardziej brutalny. Tak jak przed półwieczem atakowano dwory, tak teraz napadano przede wszystkim na sklepy, kramy,

⁹⁵ Chociaż niektórzy historycy wskazują polityczną propagandę ks. Stojałowskiego jako główną przyczynę pogromów (zob. Golczewski 1981), wydaje się, że przyczyny ekonomiczne były bardziej istotne. Rozruchy zaczęły się wiosną od kłótni targowej między żydem a kobietą sprzedającą masło (Tokarski 2003: 52–53).

karczmy, browary i gorzelnie, synagogi jednak pozostawiając nie-
tknięte (Stauter-Halsted 2007).

Choć Bujak pisze o olbrzymiej nienawiści, jaką żywili zmięcanie
do żydów, to rozruchy 1898 roku miały stosunkowo łagodny prze-
bieg. Z karczmy i sklepu Dawida Kemplera wyrostki ukradły tytoń,
nie wyrządzając żadnej innej szkody (Sromek 1999: 90), podczas gdy
w pobliskich Ujanowicach jednemu z kramarzy, który – widząc, co się
dzieje – zdążył schować wszystkie swoje towary, młodzi chłopcy wy-
bili wszystkie szyby (KP: 121).

W tym czasie, podobnie jak w 1846 roku, obiektem agresji sta-
ła się Limanowa, tym razem nie szukano w niej Polaków, lecz żydów.
Po spustoszeniu okolicznych karczem wielotysięczny tłum zbliżył się
do miasteczka. „Blask ognisk rozpalonych na wzgórzach i dolatują-
ca wrzawa wzbudzały ogromną panikę wśród mieszkańców” (Bu-
jak 1902: 33–34).

W 1898 roku, po rabunkach mienia żydowskiego, na zaprosze-
nie ks. Christa do Ujanowic przybywali misjonarze, którzy dokony-
wali tzw. renowacji. W swoim sprawozdaniu ostatnie wypadki okre-
ślili jako „nieszczęsne ruchawki”, „bardzo smutne” i „wystawiające
ludowi nader ujemne świadectwo”. Krzywdy żydowskie nie były jed-
nak w ich oczach poważne, uważali, że przyczynił się do nich jedy-
nie margines wsi (reszta trzymała się „bardzo ładnie”), a negatywny
wpływ zamieszek na stan moralności ocenili jako krótkofalowy (ru-
chawki „zamąciły tu tylko spokój”) (KP: 121). Nie było to równo-
znaczne ze zmianą postrzegania roli żydów. Misjonarze przypisali winę
za wybuch chłopskiej agresji „propagandzie socjalistycznej” i „ajen-
tom żydowskim”, którzy z ludu wyciągali „ostatni grosz”, przez co ten
„najokropniejszą nędzą był gnieciony” (KP: 121).

Paradoksalnie, represje, jakie spotkały ludność chrześcijańską,
połączone z zachowaniem żydów po tych wypadkach, sprawiły, że
antagonizm między obiema grupami przybrał na sile: „wyniki nie-
dawnych rozruchów naocznie przekonały lud tutejszy, czem są dla
niego żydzi. Sami się doskonale obłowili, bo za maleńkie szkody:
wytluczenie szyb itp. brali od swojego komitetu urojone sumy – po
kilkaset reńskich – a ludu całe gromady pędzono do kryminałów”
(KP: 120–121). Przykładem dla wiernych był biedny kramarz, któ-

ry po rozruchach „już zaczyna się w pana bawić, nawet sobie nowe okiennice sprawił” (KP: 121).

Choć ataki na dobra żydowskie przeprowadzała młodzież i ludzie biedniejsi („wyrastki”, „parobkowie”, „chłopaki”), to jednocześnie miejscowe elity nie przeciwstawiły się przemocy. „Najinteligentniejsi nawet z mieszkańców Żmiącej nie odczuli – oburzał się Bujak – że ich nienawiść do Żydów przekroczyła wszelką miarę i przybrała wstrętne formy” (Bujak 1903: 106). Autor bardzo krytycznie ocenił postawę księży: „Oficjalni stróżowie moralności ludu nie zwrócili na to żadnej uwagi lub, być może, uważali za bezużyteczne występować przeciw temu” (Bujak 1903: 106).

Codzienny opór i bojkot ekonomiczny

Mniejszość żydowska potrafiła przetrzymać chwilowe wybuchy agresji. Prawdziwym zagrożeniem dla niej był natomiast systematyczny bojkot, działania zakrojone na o wiele szerszą skalę. W Żmiącej ciężkie czasy dla karczmarza przyszły dopiero po 1898 roku. Jak pisał Franciszek Bujak, żmiącianie „nie chcieli mieć go dłużej pomiędzy sobą, a jedynie widzieć z rzadka jako przechodnia czy domokrażęcę” (Bujak 1903: 106–107). Wobec karczmarza zastosowano szereg strategii codziennego oporu, które również – jak widzieliśmy wcześniej – stosowano wobec Polaków, a więc: zrywanie kontaktów, wyśmiewanie, obmowa i przemoc. Bujak (1903: 106) odwiedził Żmiącą, gdy prześladowanie żyda uległo nasileniu: „Nikt u niego nie kupował, nikt nie chciał z nim rozmawiać. Lecz nie tylko zastosowano do niego bojkot – oprócz tego wyrastki i parobcy kilkakrotnie wybijali mu szyby, niszczyli nawozem, mazali białe ściany mazią lub nawozem”.

Według niektórych mieszkańców Kemppler uległ odczłowieczeniu. Powtarzali między sobą w formie żartu: „Spuść psa, uwiąż Żyda”. „Odprowadzali go szczekaniem i różnymi wyzwiskami, ilekroć pojawił się na drodze”. Robotnicy, którym Kemppler przynosił do lasu chleb i wódkę, szczekali na niego, gdy tylko przychodził i odchodził, a na ścianie karczmy namalowano psa na łańcuchu (Bujak 1903: 106). Kemppler przez dwa lata bezskutecznie walczył z prześladowaniami, w końcu musiał jednak opuścić gospodę (Bujak 1903:

106). Przejął ją Kuba Majbruch, ale i on nie mógł wytrzymać bojkotu i po sześciu miesiącach, w 1900 roku, opuścił Żmiącą na zawsze.

W tym samym roku zamknięto karczmę i choć młodzież nadal schodziła się po kryjomu na wypitkę i grę w karty, nie wyłączając dziewcząt, to liczba nieślubnych dzieci spadła wielokrotnie (Bujak 1903: 106). W dziesięcioleciu poprzedzającym likwidację karczmy było ich 23, a w latach 1901–1910 już tylko troje (Wierzbicki 1963: 41).

Jednocześnie Żydzi stracili poparcie swoich dotychczasowych patronów: właściciele ziemskich, księży i szlachty. Nawet baron Brunicki, który najpierw wydierżawiał, a potem wyprzedawał swoje dobra Abrahamowi Volkmannowi, mawiał, że chłopci powinni nauczyć się liczyć, żeby Żydzi tak ich nie wykorzystywali. Po śmierci drugiego kolatora fary w Ujanowicach, barona Przychockiego, jego dwór wraz z prawem propinacji nabył Adam Dunikowski. Ten zaś nie chciał dłużej ani dzierżawić, ani sprzedawać karczem Żydom (Sromek 2001: 108).

Pod tym względem łagodniej traktowano kolonistów, choć i wobec nich stosowano różne strategie oporu. Gdy potomkowie pierwszych niemieckich osadników przestali odgrywać rolę gospodarczych przodowników, tutejsi chłopcy śmiali się z nich „poza oczy” (Bujak 1903: 33). Do dzisiaj żartuje się z mieszkańców Strzeszyc, że są „Niemcami”, którzy zbyt wielką wagę przykładają do pieniędzy albo – mówiąc wprost – sknerzą. Gdy jednemu ze strzeszyckich gospodarzy przytoczyłem dawne powiedzenie dziadów: „Co w Żmiącej dostaniemy, to nam w Strzeszycach zabiorą”, wcale się nie śmiał. Na tej podstawie można wnioskować, że stosunki między grupami – póki jeszcze wspólnota niemiecka zachowywała jakąkolwiek odrębność – cechowała pewna wyższość chłopów nad protestantami.

Asymilacja

Mniejszości żydowska i protestancka traciły swoją siłę również ze względu na proces asymilacji. Jednymi z pierwszych konwertytów w tej okolicy byli Jan i Józef Schleichkornowie (ur. 1836). Sześć lat po chrzcie Józef zmienił nazwisko na Stachowicz, ożenił się z katoliczką ze Strzeszyc (Sromek 2000: 50), a następnie osiedlił się w Żmią-

cej. Z kolei wnuczka Abrahama Volkmana ochrzciła się u klarysek sądeckich w 1891 roku, wkrótce potem wyszła za mąż (Stach 1942). W 1895 roku chrzest przyjęła córka samego zmiąckiego karczmarza, Dawida Kemplera, po czym wyszła za mąż za komornika. Ślub odbył się u wójta Urygi, a było to prawdziwe święto dla całej wioski: „Marysiu, Marysiu skoroś się ochrzciła – śpiewano – To się cała wioska w Tobie ucieszyła. / Cieszymy się wszyscy, parafija cała / żeś się z Żydóweczki Marysią została. / Wołałaś Stasiénka, chociaż na komorze / niżli Żyda z brodą, chociażby we dworze” (Wierzbicki 1968: 209). Cztery lata później ochrzciła się druga córka Kemplera i wyszła za mąż za organistę z Laskowej (Stach 1942).

Zapewne zdarzały się przypadki romantycznych związków między żydami a katolikami bez ślubu i bez konwersji, wtedy jednak para musiała opuścić wieś. W 1863 roku ks. Mikołaj Głębiński wspominał przy okazji ogłoszeń parafialnych o dziewce służebnej, która uciekła z żydem w świat (Sromek 2000: 51).

Nawet gdy rodzina żydowska przykładała dużą wagę do religijnej ortodoksji, żyjąc w środowisku na wskroś chrześcijańskim, naturalnie była narażona na oddziaływanie tamtejszych zwyczajów, szczególnie zaś dotyczyło to młodych pokoleń. W graniczącej ze Żmiącą Jaworznej karczmę dzierżawił przez długi czas żyd Breiner, który jednocześnie pracował na polu razem z dziećmi i żoną. Tak bardzo zżyli się z wsią, że matka ponoć jadła u sąsiadów słoninę, a najstarszy syn, zamiast chodzić do Strzeszyc na naukę do żyda, biegał i wypasał krowy z miejscowymi chłopakami. W tajemnicy przed ojcem nauczył się od nich pacierza. Gdy po kilku, a może kilkunastu latach Breinerowie powrócili do rodzinnego Wiśnicza, największego i położonego najbliżej Limanowej miasteczka żydowskiego, żonie od razu sprzykrzyło się miejskie życie i po krótkim czasie znów przeprowadzili się do Jaworznej (zob. Sromek 2000: 95). Należy zaznaczyć, że w tym okresie Wiśnicz był jedną z najbardziej przeludnionych mięścin, z której od początku lat dziewięćdziesiątych żydzi masowo emigrowali (Bujak 1902: 45).

Zdarzały się też konwersje motywowane względami teologicznymi. W pobliskiej Kamionce Małej Hersz Kaufmann, nauczyciel z Łapanowa, nawrócił się – według relacji proboszcza Tomasza Lu-

basia – „obeznawszy się z Biblią”. Na tej podstawie doszedł do wniosku, że „wiara i nauka terażniejszych żydów [...] krzywdzi Kościół katolicki”. Przekonał do tego również swoją żonę. Można przypuszczać, że dużą rolę w jego nawróceniu odegrał sam proboszcz, który przygotowywał małżeństwo do chrztu, a przy tym miał olbrzymi dar wymowy. Jego parafianie pisali do biskupa Pukalskiego: „Słyszeliśmy niejednego wielebnego kapłana, lecz żaden nie potrafił nasze nieoświecenie tak objaśnić, naszą ciemnotę w służbie Bożej tak wydoskonalnie [sic!] zrozumiale wyprowadzić, nasze serca tak czule we wierze zachęcić, jak ks. Wikary Tomasz Lubaś Dobrodziej” (Sromek 2000: 106).

Przypadki konwersji Kościoł traktował bardzo poważnie. Przed przyjęciem chrztu Kaufmannowie uczestniczyli w dwutygodniowych rekolekcjach u jezuitów w Nowym Sączu. Z teologicznego punktu widzenia – a przy tym i prawnego – szczególny problem stanowił chrzest nieletnich. W Jaworznej żyły trzy sieroty żydowskie – być może chodzi tu o dzieci Breinerów – wychowujące się w tradycji katolickiej. Po śmierci ich rodziców przyjechali po nie żydzi z Wiśnicza, lecz dzieci zostały w Jaworznej. Jednocześnie w sprawę zaangażował się Kościół. Konsystorz tarnowski 15 maja 1888 roku pisał do dziekana ujanowskiego, ks. Gabrielskiego: „byłoby wprawdzie do życzenia, aby te trzy sieroty żydowskie, wychowując się dotąd między ludem chrześcijańskim, otrzymały chrzest i naukę chrześcijańską, ale [...] tu zachodzą w drogę pewne trudności”. Ustawodawstwo austriackie stanowiło bowiem, że przed 14 rokiem życia o wyborze wyznania religijnego dziecka mogą decydować jedynie jego prawni opiekunowie, a w szczególnych przypadkach starostwo. Konsystorz radził więc m.in.: „Co do najstarszej, która ma już liczyć lat 16, jeżeli by miała dostateczne w takim razie oświecenie religijne, jeżeli jest nadzieja, że umieszczona w dobrym domu na służbę, może się prowadzić moralnie, należy się z nią udać do CK Starostwa w Nowym Sączu, aby z nią zrobiono protokół co do jej wieku, pochodzenia i zamiaru przejścia na religię katolicką”. Po otrzymaniu tego listu ks. Gabrielski pisał 24 maja do Ujanowic: „Ponieważ Wasza Przewielebna Miłość zna stosunki tych sierot żydowskich dużo lepiej ode mnie, ponieważ Opatrzność Boska udzieliła dosyć przezorności do pokie-

rowania tą sprawą i daje więcej czasu do tego dzieła, więc upraszam uprzejmie, abyś podług sumienia uczynił, co będzie można uczynić dla większej chwały Boga”. W końcu dzieci „wychrcziły się”, a najstarszy syn pojechał do Ameryki i wrócił do Sowlin, gdzie założył gospodarstwo (zob. Sromek 2000: 95).

Wreszcie, Żydzi przechodzili na chrześcijaństwo, kierowani rachunkiem ekonomicznym. Na przykład jeden z kramarzy mieszkających w Ujanowicach zaczął obawiać się poważnie, że akcje podejmowane przez towarzystwo wstrzeźliwości doprowadzą go do bankructwa. Na swą działalność pobrał bowiem kredyty, których inaczej niż handlem nie mógł spłacić, jego kalectwo nie pozwalało mu bowiem na pracę fizyczną. „Już podobno – notowali misjonarze – [chrześcijańskich] kramarzy zaczął się radzić, czyby nie lepiej było się ochrzcić, a taką sobie budę sprawić, jak oni mają, i z interesami po świecie jeździć” (KP: 118).

Asymilacji ulegali również sprowadzeni przez Józefa II protestanci. Ich sytuacja przedstawiała się jednak o tyle trudniej, że sieć ich instytucji nie była równie dobrze rozwinięta, a przede wszystkim – w okolicy nie znajdowały się żadne większe skupiska niemieckie. Nie mieli zatem u kogo szukać oparcia, które Żydzi znajdowali w pobliskiej Limanowej czy Wiśniczu. Ze względu na bardzo duże koszty Józef II najpierw ograniczył, a następnie wstrzymał pomoc dla kolonistów niemieckich (Inglot 1972: 162).

Dzieci ze Strzeszyc nie miały własnej szkoły, uczyły się więc w Ujanowicach. Gdy zaś koloniści utworzyli prywatną placówkę wyznaniową w Strzeszycach, po dwóch latach ich nauczyciel złożył katolickie wyznanie wiary i przyjął chrzest, wskutek czego nadal musieli uczęszczać do szkoły ujanowskiej. Należy zaznaczyć, że w porównaniu z okolicznymi wsiami stopień skolaryzacji był tu dość wysoki. Dla przykładu, w roku 1864/1865 kształciło się 40% dzieci w wieku szkolnym, podczas gdy w Żmiącej jedynie 9% (Sromek 2000: 46).

Nie mając własnego pastora, społeczność korzystała z usług plebanów ujanowickich, którzy chrzcili dzieci (do 1893 roku), udzielali ślubów (do 1849 roku) i grzebali zmarłych. Co więcej, kawaleria „niemiecka” brała udział w korowodzie na cześć biskupa Pukalskiego. Już dziesięć lat po przybyciu kolonistów zanotowano pierwszy

ślub międzywyznaniowy, a w 1815 roku pierwszą konwersję na katolicyzm. Chrzestnymi byli niekiedy katolicy. Proces asymilacji nabrał tempa w drugiej połowie XIX wieku (Sromek 2000: 40–50).

Nie potrafiły mu zapobiec działania łączące kolonię z wyznaniowymi instytucjami szkolnymi oraz religijnymi (pastor w Nowym Sączu). Gdy w 1887 roku przy pomocy Wszechniemieckiego Związku Szkolnego koloniści po raz kolejny założyli szkołę wyznaniową, było już stanowczo za późno. Nieustannie walczyła ona z trudnościami. W 1903 roku w Strzeszycach mieszkały już tylko dwie rodziny kolonistów, a w 1911 roku ze względu na brak uczniów zamknięto szkołę. Ponadto z roku na rok zmniejszał się przyrost naturalny, a jednocześnie wielu kolonistów emigrowało. Ostatni protestant ze Strzeszyc zmarł w 1916 roku (Sromek 2000: 40–50; zob. też Lepucki 1938: 142).

Symboliczne przejęcie instytucji

Pod wpływem przemocy, codziennych form oporu oraz asymilacji Żydzi i koloniści tracili swoją własność. Ci pierwsi, nie mogąc utrzymać się z własnej pracy, wyprowadzali się najpierw z mniejszych miejscowości do Ujanowic, a potem opuszczali same Ujanowice i udawali się do Limanowej, gdzie skupiała się duża społeczność żydowska. Niemniej jednak również tam spotykali się z bardzo silną konkurencją zarówno ze strony własnych pobratymców, jak i chrześcijan, co spowodowało, że pod koniec XIX wieku znacznie pogorszyły się tamtejsze warunki ekonomiczne, czemu towarzyszył dramatyczny spadek dzietności (Bujak 1902: 44).

Exodus Żydów umożliwił gminom symboliczne przejmowanie opuszczonych instytucji. „Znikały szynki, karczmy i sklepy żydowskie. Na ich miejscu powstawały wartościowe ośrodki, jak Dom Parafialny, Zgromadzenie Sióstr Służebniczek, którym proboszcz ofiarował dom wykupiony od karczmarza rozpijającego ludzi tu blisko kościoła” (Schmidt [b.r.w.]: 37). Na pamiątkę misji ks. Christ przeznaczył karczmę plebańską na sklep kółka rolniczego – został on poświęcony przez misjonarzy. W pobliskiej Kamionce już w 1895 roku gmina odkupiła gospodę od ostatniego Żyda, Hersza Kinca, i urządziła w niej sklepik oraz czytelnię dla ludności (Sromek 2000: 115).

W 1909 roku krośnieńską karcznię kupił Józef Mrozowski, który założył w niej warsztat artystyczno-rzeźbiarski, dając intratne zatrudnienie okolicznym chłopom (Sromek 2000: 70).

W samej Żmiącej planowano przekształcenie karczmy w szkołę. Zaproponowano więc Majbruchowi całkiem wysoką cenę za stary i dość zniszczony budynek, lecz żyd nie przyjął tej oferty. Wkrótce jednak został zmuszony do sprzedania gospody za o wiele mniejszą sumę. W 1913 roku stała się ona miejscem nauki żmiąckiej jednoklasówki. W tym samym czasie podobny los spotkał szkołę protestancką. Wójt strzeszycki Wincenty Orzeł najpierw kupił pusty budynek, a potem urządził w nim szkołę, w której zaczęły uczyć siostry służebniczki ze Starej Wsi (Sromek 2000: 115).

Exclusionary origins of nations

Homogenizacji wsi nie należy utożsamiać z jej unarodowieniem. Pamiętamy, że w tym czasie chłopci, z wyjątkiem elit politycznych, nie utożsamiali się z polskością. Same zaś elity nie artykułowały swojej tożsamości wobec swych ziomków.

Franciszek Bujak, interpretując zajścia antyżydowskie w Limanowej i Żmiącej, nie posługiwał się kategoriami narodowymi. Choć wysuwał przypuszczenie, że ich przyczyną była agitacja chrześcijańsko-społeczna (czyli ks. Stojałowski), to na dole nie miały one charakteru narodowego, lecz klasowy, chłopski. Przeciwnie, według Bujaka Polacy bronili żydów przed motłochem: „Szlachetności i zimnej krwi dowódcy oddziału Polaka należy zawdzięczać – pisał – że uniknęło się rozlewu krwi, tłum bowiem zachowaniem swoim i postawą dawał dosyć sposobności do użycia broni palnej” (Bujak 1902: 34).

Sami chłopci również nie uzasadniali swojego zachowania ideologią narodową. Według świadectwa misjonarzy powoływali się oni na Najjaśniejszego Cesarza, który w roku jubileuszowym dał pozwolenie na bicie i rabowanie żydów, oraz Ojca Świętego, który w sześćdziesiątą rocznicę kapłaństwa odpuścił wszystkim grzechy (KP: 119). Tożsamość imperialna służyła zatem uzasadnieniu przestępstw pospolitych, co pod tym względem bardzo przypominało sytuację z 1846 roku. Tym razem jednak przykazania Boże nie zo-

stały zniesione przez cesarza, lecz przez samego papieża, i to mimo tego, że biskup tarnowski Ignacy Łobos potępił karygodne wypadki i zarządził misje, a cesarz wprowadził w Galicji stan wyjątkowy.

Tożsamość narodowa przed pierwszą wojną światową

Nie mamy żadnych pewnych danych, na podstawie których mogliśmy ustalić, ilu zmięcaków uświadamiało sobie swą przynależność do narodu przed pierwszą wojną światową. Bez wątplenia nacjonalizowana była inteligencja (ks. Jan Chełmecki, ks. Piotr Uryga), a także elity polityczne wsi i członkowie ruchu ludowego (Stanisław Uryga, Józef Salabura, Antoni Firlej, Antoni Zelek, Piotr Bukowiec). Do tej grupy należały również pojedyncze osoby wracające z wojska (Józef Oleksy). Książka Franciszka Bujaka (1903), opierająca się na badaniach z 1901 i 1902 roku, niestety nie pomoże nam odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie. Na szczęście dzięki pionierskim pracom Zbigniewa Wierzbickiego możemy wskazać na główne mechanizmy, które prowadziły do internalizacji ideologii narodowej przed 1918 rokiem, a których nie uchwycił już Bujak. Wierzbickiemu udało się odnotować wpływ instytucji, które zaczęły rozwijać się dynamicznie do pierwszej wojny światowej.

Tab. 11. Czynniki nacjonalizujące przed 1918 rokiem (N = 13)

Książki	9
Nauczyciel	7
Ksiądz	6
Emigracja	2
Gazety	2
Rodzina	1
Wydarzenia dziejowe	1

Na pytanie socjologa: „Jak i kto mnie uświadomił?”, przedstawiciele pokolenia wychowanego w tamtych czasach odpowiadali, wymieniając z reguły kilka czynników. Oczywiście, do ich wypowiedzi należy podchodzić ostrożnie, gdyż, po pierwsze, próba była mała i niereprezentatywna, a po drugie, po półwieczu ludzka pamięć może zawodzić. Z tym zastrzeżeniem przyjrzymy się otrzymanym wynikom (tab. 11).

Pogrupujmy wyżej wymienione czynniki w następujące kategorie: (a) druk (książki i gazety ludowe); (b) inteligencja (nauczyciele i ksiądz); (c) oraz szoki (emigracja i wydarzenia dziejowe).

Druk i ruch ludowy

Pod panowaniem austriackim najsilniejszym przekazicielem tożsamości narodowej były książki, a przede wszystkim twórczość Henryka Sienkiewicza, ciesząca się największym powodzeniem w żmiąckiej bibliotece. Zwłaszcza *Trylogia* wywierała na odbiorcach ogromne wrażenie. Zakrawało to na pewnego rodzaju paradoks, gdyż – jak pisał Bujak – „świat *Trylogii* Sienkiewiczowskiej, którą chłop gorliwie czyta, jest dla niego obcy, bo tylko blade i ubocznie element ludowy tam się przegląda” (Bujak 1904: 43).

Popularność Sienkiewicza nie miała odpowiednika w historii literatury polskiej. Osoby ankietowane przez Wierzbickiego powtarzały: „Z jakim apetytem czytałam Sienkiewicza”, „Ludzie pożyczali [*Trylogię*] i nie oddawali”, „*Trylogię* przeczytałam trzy razy”, „Szczególnie *Potop* czytałam po nocach z wielką uciechą” (Wierzbicki 1963: 197–198).

Jakie procesy mogły spowodować powstanie świadomości narodowej pod wpływem lektury Sienkiewicza?

Po pierwsze, niepoślednią rolę odgrywała wartka akcja, która pochłaniała czytelnika, i to niezależnie od tego, czy uznawał swoją wspólność narodową z opisywanymi postaciami, czy też nie. Książka sama w sobie była niezwykle atrakcyjna i czytało się ją bardzo dobrze, a częściej nawet – słuchało.

Kolosalna popularność *Trylogii* [...] – pisał Stefan Kieniewicz (1982: 72) – [tylko z pozoru] świadczyłaby o [...] rozbudzonym patriotyzmie czytelników. Jednakże tych czytelników mogła pociągać także idealizacja minionej epoki, co świadczyłoby też o ich konserwatyzmie. Mogła przemawiać do nich apoteoza tężyzny i sprawności fizycznej w ich raczej schlerlałej epoce, już zurbanizowanej, a jeszcze nieuprawiającej sportu. A poza tym *Trylogia* mogła się podobać, po prostu, jako świetny romans przygodowy.

Po drugie, Sienkiewicz przedstawiał świat niezwykle pociągający dla chłopów. Bohaterowie byli wolni, nie cierpieli głodu, nie musieli pracować od zmierzchu do świtu i, rzecz najważniejsza, byli obdarzeni honorem i godnością, której nikt nie mógł im odebrać. Jakub Bojko jeszcze po wielu latach wspominał, jak ogromne wrażenie wywarł na nim Sienkiewicz.

Jakże wam, dobrzy ludzie powiedzieć, co czuła moja chłopska dusza, gdym brnął coraz głębiej w rozdziały tej wspaniałej powieści. Zaprowadźcież człowieka ubogiego, który się całe życie karmił jałowym ziemniakiem i trochę żuru bez omasty, do spiżarni do jakiego magnata. Gdy on tam pokosztuje tyle nagromadzonych różnorodnych smakołyków, których ani nie znał, ani nie wiedział, czy takie istnieją na Bożym świecie, a potem pytacie go, niech opowie, jakie ma wrażenia z tych odwiedzin, on wam raportu nie zda, i ja tak samo nie czuję się na siłach [...]. Co to za obrazy, co to za uczta była dla człeka wtenczas, gdym, leżąc pod sliwką, czytał po raz pierwszy *Ogniem i mieczem* (Bojko 2003: 462).

Po trzecie, czytelnicy Sienkiewicza często uznawali opisywane wydarzenia za najświętszą prawdę. Nawet Bojko uważał, że wszystkie przedstawione postaci były rzeczywiste, a cóż dopiero rzecz o mniej wyrobionych czytelnikach. „Ojciec wierzył w Zagłobę – pisał jeden z wiejskich pamiętnikarzy – wszyscy wierzyliśmy w prawdziwość opisywanych wydarzeń” (cyt. za: Siekierski 1967: 206). Zdarzały się nawet takie dosłowne interpretacje jak ta:

Przy czytaniu *Trylogii* nie tylko zaśmiewaliśmy się, ale też wspólnie z bohaterami powieści martwiliśmy się ich kłopotami. Pamiętam taki

obrazek. Z chwilą, gdy doczytaliśmy do momentu, w którym pan Longinus Podbięta ginął – tatuś ukląkł na podłodze, za nim wujek i zaczęli odmawiać modlitwy za konających. A kiedy pan Longinus oddał ducha Bogu, wtedy wszyscy odmówiliśmy pacierz za spokój jego duszy. Ojciec jeszcze ofiarował modlić się przez jakiś czas w kościele, aby Bóg raczył przyjąć do nieba duszę tak dzielnego rycerza. Książka ta zostawiła głęboki ślad na mojej psychice. Wszyscy uwierzyliśmy w prawdziwość opisywanych w niej wydarzeń. Ani na chwilę nie zakiełkowało w nas cień wątpliwości. Jedno tylko musiało mojemu ojcu wydać się niejasne, a mianowicie to, co dotyczyło ostatnich chwil pana Longinusa. Poleciał mi, abym zapytał nauczyciela, skąd autor książki wiedział o tym, co myślał pan Podbięta tuż przed śmiercią. Przecież został zabity, więc nie mógł nikomu opowiedzieć o tym, co myślał (cyt. za: Siekierski 1967: 205).

Chociaż tak dosłowne potraktowanie tekstu stanowiło wyjątek – postawy werystyczne dotyczyły zwykle starszych chłopów – to za każdym razem Sienkiewicz potrafił poruszyć każdego. „W niektórych momentach było słycać popłakiwanie kobiet tak, że musiałem przerywać czytanie, gdyż sam się przy tym popłakałem. Matka zwierzała mi się nieraz, że długo w noc zasnąć nie mogła, tak się przejęła losami bohaterów” (cyt. za: Siekierski 1967: 204). „Wielkim przeżyciem był dopiero Sienkiewicz; on wywoływał największe dyskusje i namiętności wśród młodych i dorosłych Mazurów” (cyt. za: Siekierski 1967: 197). Identyczne reakcje można było zaobserwować w Żmiącej. Wątrobina, reemigrantka z Ameryki, która tam uświadomiła się narodowo, przywozła ze sobą *Trylogię*. Nie umiała jednak czytać, więc prosiła o to młodzusięnką Zofię Oleksy, córkę urlopnika Józefa Oleksego. Zofia czytała powieść kobietom pracującym w warsztacie krawieckim. Wywieriała ona na słuchaczkach ogromne wrażenie (Wierzbicki 1963: 197).

Również sama Oleksy nie potrafiła oprzeć się urokowi Sienkiewicza, co opisuje opowiadanie jej przyjaciela, Władysława Dunarowskiego:

Teraz nie pozostawało Helce [pseudonim Zofii Oleksy – przyp. M. Ł.] nic innego, jak usiąść pod krzakiem i zabrać się do czytania książki.

A gdy doszła do miejsca, jak to Jurandowi Krzyżacy wyłupili oczy, usłyszała nad sobą przeraźliwy krzyk.

– Jak ty pasiesz?

Od złych Krzyżaków wróciła Helka do jeszcze gorszej rzeczywistości: na pastwisku ani śladu krów. Tylko siostra darła się w niebogłosy [sic!]:

– Obie krowy uciekły do domu i włożyły do karpielei... Ale ci tata lanie sprawi! Ale ci sprawią!... Taka z ciebie pasterka (Dunarowski 1949: 201).

Czytelnik tak bardzo zaangażowany w akcję powieści Sienkiewicza był przez to bardziej podatny na przejęcie zawartej w nich ideologii narodowej.

Po pierwsze, polski noblista przedstawiał naród jako jedność, usuwając wszelkie wątki mogące świadczyć o konflikcie między panami a chłopami, przenosząc akcję wstecz, w żaden sposób nie krytykował również cesarza. Najważniejsze znaczenie miała dla niego walka o wolność narodu. „Nareszcie zachwycam się *Trylogią* Sienkiewicza” – pisała w liście młoda zmiącanka. „Podziwiam i zdumiewam się nad bohaterstwem dawnych polskich rycerzy i mnie od nich trochę duch rośnie” (Wierzbicki 1963: 197–198). Kategorie narodowe – Polacy, Szwedzi, Ukraińcy, Niemcy – u Sienkiewicza były kategoriami naturalnymi, tworzącymi zwarte, jednorodne i zamknięte grupy. Przejście z jednej grupy do drugiej stawało się równoznaczne ze zdradą narodową.

Po drugie, pisarz czynił naród nieśmiertelnym, konstruując jak nikt inny narrację historyczną. Bujak (1904: 43) pisał, że dzięki temu Sienkiewicz przywiązywał lud do „tradycji historycznej” i dawał mu udział w „historii”. „Znałem ci – pisał Bojko – jakby elementarz historii polskiej – wiadomo mi było o wojnach szwedzkich, ale żeby to tak przedstawić jak On mąż to przedstawił, jak na dłoni, a tak interesująco, tak po prostu, to już coś podobnego nie czytałem i chyba nikt w Polsce” (Bojko 2003: 462).

Po trzecie, polska idea narodowa u Sienkiewicza zawsze łączyła się z moralnością i religią. Jego bohaterowie walczyli nie tylko o sprawę narodu, lecz także o sprawę wiary, wiary katolickiej. Razem tworzyli wspólnotę ludzi prawych, honorowych i odważnych, dla

których zdrada własnego narodu jest największą przewiną, a walka w jego imieniu – najwyższą chwałą. Odbiorca, utożsamiając się zaś z przygodami Sienkiewiczowskich bohaterów, mógł również utożsamić się z nimi nie tylko jako jednostkami, lecz również jako przedstawicielami narodu; tym bardziej że posługiwali się tym samym językiem i wyznawali tę samą religię.

Obok Sienkiewicza respondenci Wierzbickiego wymieniali też książki historyczne, patriotyczno-religijne, dzieła Kraszewskiego i Mickiewicza, które spełniały podobną funkcję. Wspominali także o gazetach ludowych. O wpływie tych ostatnich pisałem już przy okazji narodowej konwersji Stanisława Urygi. Tutaj należy jedynie podkreślić, że łączyły one naród z dotychczasową tożsamością chłopów: klasą, monarchizmem i religią, a jednocześnie zawierały bardzo silne wątki prymordialistyczne (zob. Stauter-Halsted 2001).

Nauczyciele

W 1905 roku założono w Żmiącej szkołę. Dzieci pobierały naukę najpierw u bogatego gospodarza Krzemka, a potem u Tomasza Zelka „Misioka”. We wsi pojawiły się wówczas nowe elity: katecheci i nauczyciele, jak Piotr Prusak, Gustaw Kolman i ks. Józef Sroka. Byli oni narodowymi ideologami, za pośrednictwem szkoły docierającymi do najmłodszego pokolenia. Przypuszczalnie niektórzy ich uczniowie wzięli nawet udział w wielkim święcie pięćsetlecia bitwy pod Grunwaldem, które obchodzono w Limanowej, o czym może świadczyć fakt, że uczestniczyły w nim dzieci ze szkoły w Laskowej (zob. Sromek 2001: 179).

Miejscowi nauczyciele już przed wojną znaleźli partnerów wśród żmiąckich elit: Antoniego Pukropa (ur. 1878), który po szkole zawodowej w Krakowie zamieszkał w Żmiącej, oraz Andrzeja Janasa (ur. 1870), niezmiernie zdolnego rzeźbiarza – „prostego chłopą”, przyjętego dzięki swym umiejętnościom do Akademii Sztuk Pięknych – tak z uznaniem wspomina go Bujak (1903: 145). Znacznie wyróżniali się oni na tle wsi, posługiwali się polskim językiem literackim, a ludność zwracała się do nich per „pan”. Władysław Dunarowski (1974), siostrzeniec Janasa, pisał, że wuj był postrachem

dla wszystkich miejscowych dzieci: „Schowaj się, bo Czarny idzie” (s. 30). „Po imieniu – wspominał w opowiadaniu »Jaka z ciotki święta« – nikt nie ośmielił się odezwać, ludzie czują respekt dla jego postawy, czarnej brody, miejskiej kapoty i czegoś tam jeszcze, co w nim siedzi. Ludzie wiedzą, że choć we wsi tylko cztery zimy spędził w szkole, to w drodze szczególnego wyjątku przyjęli go do jakiejś akademii i tam nie zawiódł, ale wszystko, co trzeba, zrobił, wielki papier otrzymał, a potem samego cesarza namalował, na wystawę posłał i jakąś nagrodę zdobył” (s. 18).

Nowe elity artykułowały ideologię narodową, która bywała przyśwajana przez młodzież. Wierzbicki przytacza charakterystyczne wypowiedzi: „Nauczyciel czasem wspominał o Polsce”, „Nauczycielka opowiadała nam, mówiła o Polsce, o królach, o Tadeuszu Kościuszkę, o Wandzie” (Wierzbicki 1963: 197). Byli uczniowie wspominali w tym kontekście o Gustawie Kolmanie i Piotrze Prusaku. Ten ostatni wpajał dzieciom tożsamość narodową, ucząc ich piosenek: „Dręczył lud biedny Moskał okrutny” oraz „Rok po roku marnie leci, my w niewoli, my w niewoli” (Wierzbicki 1963: 200).

Nauczyciele napotykali jednak opór. „Przenosząc zwyczaje cyganerii krakowskiej” na grunt wiejski, Janas, Pukrop i Kolman zyskali w Żmiącej opinię „szalonej trójki” (zob. Sromek 1999: 96). Co więcej, powstał konflikt między Piotrem Prusakiem a Stanisławem Urygą. Podczas gdy żmiącki nauczyciel (1911–1913) chciał rozwijać działalność patriotyczno-obywatelską, wójt rzucał mu kłody pod nogi.

Wziąłem się do pracy z całym zaparciem siebie i wykarczyłem kilka starych śliw, głogów, cierni i olch, a potem nakopałem dołków na drzewka i wniosłem prośbę do zarządu szkółki drzewek w Limanowej, celem otrzymania od nich kilku drzewek uszlachetnionych, i – oprócz przyrzeczenia nic więcej nie otrzymałem, bom nie dał nikomu łapówki, a nadmiar tego, prosiłem raz przewodniczącego, aby i on tam udał się i „przymówił”, że to nie dla mnie, tylko dla młodzieży i przykładu. Więc w kilka dni opowiada mi ów Stanisław Uryga, że „buł” tam i ci się tam temu nie sprzeciwili, że dadzą kilka drzewek, ale za jego protekcją i pod jego opiekę. Niechaj sobie każdy, kto to przeczyta, dośpiewa, jakie uczucia w ten czas [sic!] obudziły się we mnie [...]. Co może nauczyciel

tymczasowy w tym kierunku działać więcej [...]? A znów czołgać się przed takim „człowiekiem” [wcześniej był napisany inny wyraz, ale został skreślony; widać tylko pierwszą literę „j” – przyp. M. Ł.] nie godzi się choćby tylko, że jest człowiekiem, a co dopiero zwarzywszy [sic!], że się jest nauczycielem (KSz).

W kronice szkolnej Prusak zapewne na podstawie własnego doświadczenia pisał o „uśpieniu” (żmiącki lud) i „uświadamianiu” (nauczyciel):

W dniu 22 stycznia obchodził naród – Polacy pamiętkę 50-cio letnią powstania styczniowego 1863 roku. W całej Europie, a nawet w Ameryce obchodzono tę pamiętkę z wielką uroczystością i nastrojem ducha polskiego. Prawi Polacy rzucili się z zapalem między uśpione warstwy ludu i poczęli ten lud uświadamiać o przeszłości i o – przyszłości – tyczącej się nas Polaków. W Żmiącej dnia 10 marca 1913 (KSz).

W chwili, gdy we wsi pojawiły się konkurencyjne narodowe elity, czyli wiejscy nauczyciele, elity tradycyjne próbowały ograniczać ich znaczenie. W tej walce istotną rolę odgrywał także dyskurs narodowy. Prusak przedstawiał się jako niezrozumiany szermierz idei ojczyzny i postępu, któremu utrudniają pracę nieoświecone jednostki, nieumiejące na dodatek wypowiadać się poprawnie po polsku.

Największy wpływ na przyswajanie ideologii narodowej wywierał jednak katecheta, Józef Sroka, który cieszył się na wsi wielkim poważaniem jako ksiądz i mistyk. Założył on teatrzyk amatorski i wplatał w kazania motywy narodowe, a po sumie prowadził wykłady z historii Polski. Był także autorem przepowiedni dotyczących przyszłej Polski „niepodległej i uprzemysłowanej” oraz zachęcał młodzież do kształcenia, gdyż „inaczej cudzoziemcy będą stać nad nią z batami” (Wierzbicki 1963: 200).

Gospodyni K. J. w swoim życiorysie wracała pamięcią do tego wyjątkowego katechety: „Był to człowiek bardzo mądry, wielki patriota, tylko bardzo nerwowy”. Przy tej okazji opisała interesującą metodę, jaką stosował Sroka, sprawiając, że zwykłą zabawę młodzież zaczynała postrzegać w kategoriach narodowych: „Jak był śnieg w zimie, to na przerwie układał chłopców w dwa szeregi, jeden szereg był pol-

skie wojsko, a drugi był nieprzyjaciel, ale nie mówił jaki. To do polskiego wojska zawsze się zwracał z komendą: »chłopcy nie bać się, trzymać się do ostatka«. To tak się chłopcy bili śniegiem, że się było na co popatrzeć i przeważnie polski szereg zwyciężał” (Wierzbicki 1963: 457). Zauważmy, że przeciwników Polaków nie zidentyfikowano, a więc ci, którzy znaleźli się w tej grupie, nie mieli tożsamości pozytywnej, mogli jedynie postrzegać się negatywnie, jako „nieprzyjaciele Polaków”. Z kolei szereg polski wspierała władza. Skoro zaś zwyciężał w starciu z wrogami, polskość musiała nabierać dla niego emocjonalnego zabarwienia.

Tego typu metody wychowawcze były bardzo efektywne, dużo bardziej niż dydaktyczne przekonywania. O ich skuteczności mówiła jedna z respondentek: „Przedtem była pańszczyzna, potem Austria nas tumańiła, tak że nie wiedziałam, żem Polka, i gdyby nie ks. Sroka, katecheta, to bym dalej nie wiedziała. Pamiętam, jak zawsze w szkole śpiewałam »Boże wspieraj, Boże chroń nam cesarza«” (Wierzbicki 1967: 457).

Emigracja

Od 1880 roku z Limanowszczyzny zaczęła emigrować olbrzymia rzesza ludzi (zob. Kozaczka 1997). Do tej fali Żmiąca przyłączyła się około 1890 roku. Zbigniew Wierzbicki szacuje, że przed 1914 rokiem wśród około 830 mieszkańców wsi było aż 58 reemigrantów z Ameryki (Wierzbicki 1963: 67). Część z nich bez wątpienia miała poczucie przynależności do narodu, nie wiemy jednak – jak duża (Wierzbicki 1963: 197, 201). Wydaje się także, że przynajmniej do początków XX wieku nie wywierali oni na wieś ani społecznego, ani ekonomicznego wpływu (Bujak 1903: 67). Później ich rola musiała zostać wzmocniona. „Wracali do wsi w pańskich strojach, z zegarkami i dewizkami na kamizelkach, opowiadali o demokracji, że nikt tam w rękę nie łaćuje” (Wierzbicki 1963: 70). Ich zachowanie nie było jednak bezrefleksyjnie akceptowane i stosowano wobec nich środki codziennego oporu. Miejscowe autorytety często reagowały na postępowanie reemigrantów oburzeniem. Krytykowano zwłaszcza ich przywiązanie do pieniądza, określając ich mianem „wszarzy”, gdyż łapali się za kieszenie na piersiach, jak by ich gryzły wszy (Wierzbicki 1963: 71).

Pod względem formalnym sytuacja emigracji bardzo różniła się od położenia chłopów w kraju – mamy tutaj bowiem do czynienia z doświadczeniem narodowym, które jest nie tylko intensywne, lecz także bardzo częste. O ile w pozostałych przypadkach budzenie świadomości narodowej było działaniem celowym, o tyle w przypadku szoku nacjonalizacja chłopów była konsekwencją niezamierzoną.

Za granicą – czy to służąc w austriackim wojsku, czy to wyjeżdżając za chlebem – chłopci stykali się na co dzień z różnicami kulturowymi, które interpretowali w kategoriach narodowych, oni sami też byli postrzegani jako Polacy przez uświadomionych narodowo przedstawicieli innych grup etnicznych (zob. Bujak 1914: 92). Zofia Oleksy pisała: „Zetknąwszy się z mieszaniną narodową w Ameryce, zrozumieli, że są Polakami, odczuli, jaki jest stosunek innych narodów do Polaków [...], zrozumieli, co to jest język ojczysty. Poznali na własnej skórze, co to znaczy nie umieć pisać i nie znać języków obcych” (Wierzbicki 1963: 201). Relacje ze Żmiącej wskazują na to, że te doświadczenia łączyły się z silnymi emocjami. Niemcy, Czesi i Amerykanie traktowali bowiem chłopów z góry, Ukraińcy zaś – z wrogością. „Czesi – powiada stary K. B., który odbywał służbę w Wiedniu – krytykowali u nas wszystko: ustępy, domy, sposób wyrzucania gnoju. Śmiali się z nas pod koniec wojny, że Polacy będą mieli republikę, a nie ma u nich mądrych ludzi do rządzenia. Trzeba się było wstydić” (Wierzbicki 1963: 202)⁹⁶.

Emigracja, oczywiście, nie zawsze prowadziła do powstania tożsamości narodowej, przeciwnie – nieraz była równoznaczna z jej utratą. W zachowanym liście z tamtych czasów Ludwik Zelek zauważał u powracających żołnierzy utratę tożsamości narodowej: „Na wojnie wielu zginęło: Ludwik od Urygi, Borowiak, Tokarz z Wąsikówki. O wielu dotąd nic nie wiadomo. Niektórzy powrócili z niewoli rosyjskiej niepodobni do dawnych, poprzemieniani w Moskalki mową i obyczajami”⁹⁷.

⁹⁶ Podobne stwierdzenia znajdziemy również w innych częściach Polski. Działacz ludowy Wojciech Przekwasa twierdził na przykład: „tu na obczyźnie [w czasie służby], wśród brutalstwa i zniewag carskich oficerów poczułem swą niższość i tęsknotę za krajem” (cyt. za: Mędrzecki 2002: 62).

⁹⁷ APŻ.

Wojna i niepodległość

Większym wstrząsem niż emigracja, dotyczącym bowiem nie tylko jednostki, lecz również całej wspólnoty, była pierwsza wojna światowa i powstanie państwa polskiego. Już od 1912 roku groźba europejskiego konfliktu zbrojnego wisiała nad chłopami. W czasie wojny bałkańskiej Austria przeprowadziła pierwszą masową mobilizację. Skończyło się na szczęście na strachu mężczyzn i płaczu kobiet – rekruci po kilku dniach wrócili (zob. Sromek 2001: 180). W następnych latach po okolicy zaczęły krążyć niepokojące wieści i przepowiednie. Jeden z oficerów wizytujących ks. Christa opowiadał o dziwnym zjawisku, obserwowanym w 1913 roku w Galicji Wschodniej: „Pewnego dnia słońce, zachodząc za chmury, utworzyło nad widnokregiem świetlisty krzyż. Wszyscy, którzy widzieli to, upatrywali znak jakichś nieszczęść lub wojny mającej kraj nawiedzić” (KP: 126). Wędrujący sekciarze zapowiadali koniec świata, a wiejskie baby pytały się z niepokojem: „Co to będzie, jak będzie się bił Nanglik z Płochem [Anglik z Włochem – przyp. M. Ł.], Corno Góra z Murckiem? [Czarnogóra z Turkiem – przyp. M. Ł.]” (cyt. za: Sromek 2001: 180).

W 1914 roku te przepowiednie zeszyły na dalszy plan, na polach dopisał urodzaj, a gospodarze zabrali się za żniwa. I właśnie wtedy zaczęła się wojna. Gdy ogłoszono powszechną mobilizację, „wojna” była na ustach wszystkich. Kobiety podniosły płacz, z Kościoła wychodziły z podpuchniętymi oczami. Mężczyźni rozmawiali cicho w grupach i gotowali się do drogi (Sromek 2001).

Po wybuchu wojny w parafii nastąpiły olbrzymie zmiany. Przede wszystkim zwiększył się ruch ludności: szlachta i żydzi szukali schronienia w Limanowej, z kolei do Ujanowic uciekło kilka rodzin, w tym rodzina ks. Christa z Bochni. Niemal wszyscy tutejsi rekruci zostali powołani pod broń. Wielu sporządziło testamenty. Mieszkańcy, zdając sobie sprawę z zagrożenia swego zdrowia i życia, pokładali nadzieję w religii. Przed wyruszeniem do wojska przystąpili do spowiedzi i komunii świętej (KP: 136–140). Górskie okolice coraz częściej patrolowały na zmianę rosyjskie i austriackie oddziały. Było słycać strzały, aeroplany latały nisko nad ziemią. Rozpoczęły się pierwsze rekwizycje. Na początku grudnia Austriacy zostali

na chwilę wyparci przez wojska rosyjskie, które wyznaczyły plebanię ujanowską na swój tymczasowy punkt dowodzenia (6–13 grudnia). Dnia 8 grudnia pod Limanową rozpoczęła się pierwsza wielka bitwa z siłami rosyjskimi, trwająca cztery dni. Rosjanie przemieścili się wówczas do Jaworznej, gdzie zorganizowali stanowisko karabinu maszynowego. Ofensywa rosyjska załamała się jednak i wojska pośpiesznie zaczęły się wycofywać.

Relacje ze swoimi (Austriakami i Polakami)

Podczas gdy mieszkańcy wsi wciąż czuli się związani z „naszą” austriacką armią, a kolejne sukcesy Moskali sprawiały, że wyczekiwano jej tym gorliwiej, nie odczuwano takiego związku z Legionami Polskimi. Choć opór wobec narodu zaczął gwałtownie słabnąć, to jednak wciąż utrzymywał się. Tym razem niechęć dotyczyła jedynie tych, którzy chcieli zaciągnąć się do Legionów Polskich i popierali odbudowę państwa polskiego. Nie chodziło już o samą ideologię narodową, lecz o patriotyzm.

W pierwszych dniach wojny nauczyciel Lubojemski, delegat Legionów z Limanowej, przyjechał do Ujanowic, by namawiać młodych do wsparcia polskiej sprawy. Pod jego wpływem z całej parafii do Legionów zaciągnęło się trzech mężczyzn (KP: 126). Delegat pojawił się jeszcze raz, w sierpniu, i po sumie wygłosił patriotyczną odezwę, po czym w szeregi polskich formacji wstąpili kolejni młodzieńcy (KP: 127), w tym dwaj ze Żmiącej. Nastawieni patriotycznie młodzi ludzie spotkali się z oporem swych rodzin i sąsiadów, a to dlatego, że po pierwsze, Legiony traktowano jako wrogie chłopom „wojsko pańskie”, które będzie chciało przywrócić pańszczyznę. Skojarzenie z „pańskością” brało się stąd, że za polskimi oddziałami agitowali i księża, i inteligencja (zob. Sromek 2001: 182). Po drugie, obawiano się po prostu utraty członka rodziny na wojnie. Nad marzącymi o Legionach płakały szczególnie matki, niemalże mdlejąc z rozpacz (Wierzbicki 1963: 191).

Opór wobec Legionów przejawiał się w znanej już formie ośmieszania. W pobliskiej Laskowej chłopci drwili z legionistów, którzy zamiast bronią, „walczyli o Polskę łopatom”, przekopując pracowicie

ogródek dworski (zob. Sromek 2001: 182). Sięgano też po utajone groźby: kmiecie napominali młodych: „co, zachciewa się wam pańszczyzny? Zapomnieliście, jak to na Sędziówce bili chłopów w tyłek” (Wierzbicki 1963: 194).

Największą rolę odgrywał jednak nacisk rodziny – przeciw ojca i płacz matki. „Jak tworzono Legiony, to ojciec mój mówił – wspominał jeden z rozmówców Wierzbickiego – że na pewno będzie Polska, ale nie cieszył się, bo mówił, że będą rządzić panowie. Bał się pańszczyzny, chwalił sobie Austrię”. Przed szantażem emocjonalnym matek ugięło się wielu niedoszłych wojaków. Wskutek tego, według słów jednego z nich, „do Legionów pozapisywało się dużo młodych, ale potem się wypisali” (Wierzbicki 1963: 191).

W grudniu 1914 roku, gdy Rosjanie zajęli Ujanowice i Żmiącą, traktowano ich jako wrogów Austrii. W porównaniu z barbarzyńskimi Moskalami Austriacy wydawali się „porządni [i] czyści” (Wierzbicki 1963: 192). Wszyscy czekali na pomoc wojsk austriackich, „naszych żołnierzy” (KP: 141).

Część mieszkańców interpretowała działania wojenne w kategoriach narodowych. Autorka biografii zapisywała: „Czytałam już dużo książek, jak to Moskale znęcali się nad Polakami, jak ich wywozili na Sybir, tom ich nienawidziła” (Wierzbicki 1963: 458). Większość jednak nie łączyła tych walk ze sprawą polską. Wojna przede wszystkim była dla nich zburzeniem porządku monarchii (Wierzbicki 1963).

Niektórzy mieszkańcy zajmowali też postawy polsko-imperialne. Z jednej strony, rekrutów odjeżdżających do austriackiego wojska ks. Ernest Christ żegnał specjalnym nabożeństwem, przemową i błogosławieństwem, a z drugiej – umożliwiał delegatowi Legionów agitację. Podczas pierwszej wojny światowej „nasze wojsko” było dla niego wojskiem austriackim, i to pomimo faktu, że znacznie bardziej łubiło ono te tereny niż Moskale, których wcześniej tak się obawiano (Austriacy „skradli bez miłosierdzia wszystko, co tylko zabrać mogli”: pościel, bieliznę, baranicę, kufry, kotary, buty, ubrania, przybory do golenia i „mnóstwo innych rzeczy”; KP: 137).

W latach pierwszej wojny światowej ks. Christ nie bez pewnego zdziwienia odkrył jednak, że „nasi” walczyli także w szeregach rosyjskich. „Bardzo dużo z nich mówiło dobrze po polsku” – pisał.

„Gdy obsiedli stół i zaczęli rozmawiać, to takie dziwne uczucie ogarnęło człowiekiem »Toż to nasi«” (KP: 133). Również wielu chłopów zdumiewało to, że są „Rosjanie, którzy mówią po polsku” (KP: 133). Powracające wojska austriackie przyjmowano z wielką radością. Wynoszono im jedzenie i wydawano żołnierzy służących w armii rosyjskiej, także polskojęzycznych. Jak widać, sentyment do Austrii był bardzo silny, silniejszy niż hipotetyczny związek między ludźmi, którzy mówią po polsku. Zmieniło się jednak to, że Austriakom wydawano Polaków nie jako Polaków, lecz jako Moskali.

Relacje z obcymi (Moskalami)

Po wybuchu wojny mieszkańcy wiedzieli, z kim przyjdzie im walczyć: z Moskałem. W 1849 roku wojska rosyjskie powracały z Węgier, m.in. przechodząc przez pobliską Laskową. O tym przemarszu ks. Głębiński pisał jako o wielkim kataklizmie dla podgórskiego ludu. Obawiano się siły cesarza Rosji, w każdej chwili mogącego przekroczyć granicę austriacką i doprowadzić do porządku każdego, kto by mu się sprzeciwił (zob. Sromek 2001: 63).

Nazwanie kogoś „Moskałem” stanowiło znacznie większą obelgę niż określenie go mianem „Polaka”. Z Polaka można było śmiać się bezkarnie, Moskał zaś był niejako uosobieniem zła. W pobliskiej Laskowej w tajemnicy przezywano tak jednego chłopca. Pewnego razu na targu w Limanowej włościanin zwany „Prusem”, nieco podchmielony, zażartował sobie z niego: „Tyś Moskał, a ja Prus, co się mamy bić, pogódźmy się”. Żart zamiast śmiechem skończył się bitką. Obrażony gospodarz rzucił się na „Prusa” z pięściami, krzycząc: „Jak jo ci dom Moskala, to se go dobrze popamiytoś” (Sromek 2001: 181).

W swym życiorysie K. J. wspomina pierwsze chwile, gdy do Żmiącej wtargnęły rosyjskie wojska. „8 grudnia sypią do wsi Moskale; rabowali, co się dało, żeby tylko jeść i jeść, żadnej u nich litości ani honoru, byli to ludzie bez żadnego wychowania. Nam zabrali prosię, kury, siano i dali nam za to dwa ruble” (cyt. za: Wierzbicki 1963: 458).

Strach przed Moskałem udzielał się przede wszystkim kobietom. Gdy po raz pierwszy oddziały rosyjskie zjawiły się w Krosnej,

w ochronie siostr służebniczek, które tam mieszkały, zapanowała panika. Siostra ze służącą Magdusią „na gwałt odmawiały paciorki”, czując, że jeszcze nigdy nie były tak pobożne jak wówczas (KP: 141). Jedna z zakonnice zanotowała swe wrażenia: „W południe przyszedł do nas pierwszy Moskal w szarym chałacie z odrażającą wonią źle wyprawionej skóry. Pojęcie Moskala-Kozaka urobione na podstawie czytanych opisów o okrucieństwach dokonanych w zabranej części Galicji sprawiło, że na sam widok takiego gościa zbladłyśmy wszystkie” (KP: 141).

Nieprzyjaciela lękali się również najmłodsi. Dzieci w krośnieńskiej szkole płakały, modląc się razem z zakonnice. W Jaworznej zaś na widok żołnierzy kilkuletnia córka wójta załżała się łzami. Gdy jeden z nich zapytał po polsku, czy się ich boi, ta odpowiedziała: „Ja się panów nie boję, tylko się Moskali boję”, co wywołało powszechną wesołość (KP: 128).

W takich sytuacjach dochodziło do bójek między żołnierzami a chłopami, którzy nie chcieli pogodzić się z terrorem i grabieżami dokonywanymi przez Moskali. W tych dniach szczególną aktywnością wykazał się Ludwik Zelek – bronił on gospodarskiego dobytku, w wielu domach nie było już bowiem mężczyzn, którzy poszli na wojnę (zob. Sromek 1999: 95).

Mimo wszystkich obaw nie stało się najgorsze. Moskale nikogo nie zabili, nie ukrzywdzili też żadnej dziewczyny. Jedynie tuż przed swym wyjazdem aresztowali plebana i jego rodzinę, a na zgłoszone przez nich protesty odpowiadali: „Proszę być cicho, bo jak nie, to was każe powiesić”. Po kilku dniach zwolnili jednak aresztantów (KP: 136–140). Wyzwolenie przypisywano interwencji Bożej Opatrzności (KP: 136–140).

Aktywacja granic

Mimo całej grozy sytuacji chłopci nie bardzo potrafili wyobrazić sobie, na czym wojna będzie polegać. „Wyraz »wojna«, który znano i pamiętano z opowiadań dziadków, uderzył w ludzi jak grom z jasnego nieba, gdyż trudno było dociec, kto z kim i o co będzie się bić” (cyt. za: Sromek 2001: 180). Tymczasem działania militarne bardzo

szybko doprowadziły do tego, że granice między grupami zostały bardzo jasno określone.

W grudniu 1914 roku, gdy do Ujanowic przybliżał się front, mieszkańcy – kobiety, mężczyźni, a nawet dzieci – z ciekawości wychodzili na wzgórze, by przyjrzeć się walkom. W Laskowej omal nie skończyło się to tragedią. Wojsko austriackie, myśląc, że chłopci prowadzą za sobą Rosjan, otworzyło do nich ogień. Wszyscy padli na ziemię i modlili się żarliwie o ratunek, na szczęście – skutecznie (cyt. za: Sromek 2001: 183).

Mieszkańcy początkowo myśleli, że granice między „nami” a „nimi” są o wiele bardziej przepuszczalne, niż były w rzeczywistości. Niczego nieświadomy, jeden z młodych chłopców z Laskowej zabrał paczkę naboju karabinowych z porzuconego rosyjskiego wozu. Podczas rewizji odkryli ją austriaccy żołnierze. Domniemaną zdracę chcieli ukarać spalaniem domu. Do podobnego nieszczęścia mogło dojść wówczas, gdy u chłopca znaleziono latarkę z czerwonym szkiełkiem – podejrzewano go bowiem, że daje za jej pomocą znaki Rosjanom. Przypatrywanie się karabinom również traktowano jako szpiegostwo – pewien włościanin z Bytomska został za to na miejscu rozsiekany szablami (zob. Sromek 2001: 185–187). Pod wpływem tych dramatycznych doświadczeń ludność zaczynała rozumieć, że wojsko austriackie nie jest do końca „nasze”.

Z drugiej strony, ciekawość zbliżała włościan również do linii rosyjskich. Bogu ducha winni chłopci dopuszczali się nieumyślnych sabotaży: „Zdarzały się nawet sporadyczne przypadki zabierania rozciągniętych drutów telefonicznych”. Najdalej jednak posunął się gospodarz, który z latarnią obchodził rosyjskie armaty. Przyłapanego postanowiono osądzić i powiesić. Na szczęście po przesłuchaniu uwolniono go, podobnie jak innych ciekawskich chłopów (Wierzbicki 1963: 118).

Podsumowanie

Pierwsza wojna światowa oznaczała koniec Austro-Węgier – imperium rozpadło się pod wpływem rosnących w siłę ruchów narodowych (Batowski 1982; Wereszycki 1986). Do tego czasu przewa-

gę wśród zmiękkich elit miała ideologia Polaka-katolika. Wyznawali ją Potoczkwie, którzy do 1918 roku zachowali we wsi duże wpływy. W 1905 roku członkowie ZSCh wstąpili do Polskiego Centrum Ludowego (PCL) o podobnym ideologicznym profilu (religia, solidaryzm klasowy, nacjonalizm). Gdy PCL upadło po trzech latach, Stanisław Potoczek przeszedł do Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL), a po jego rozłamie w 1913 roku na PSL-Lewicę (Jachymek 1991) i PSL „Piast” – do tego ostatniego ugrupowania (Gurnicz 1963: 93–94, 99, 127; Dunin-Wąsowicz 1956: 207–231; Garlicki 1966). Po odzyskaniu niepodległości PSL „Piast” pozostało najpopularniejszą organizacją polityczną w Żmiącej. W tym czasie partie ludowe reprezentowały coraz silniejszą ideologię narodową i tak jak wcześniej nie wykluczały współpracy z ruchem ukraińskim przeciw polskiemu konserwatyzmowi, tak teraz przedkładały sprawę narodową nad klasową (zob. Hampel 1994).

Po powrocie ks. Stojałowskiego na łono Kościoła i jego zbliżeniu do konserwatystów jego wpływy we wsi odżyły⁹⁸. Tym razem jednak ksiądz nie był już przywódcą radykalnych ludowców, lecz sam ich zwalczał, stojąc na czele nowo założonego Stronnictwa Chrześcijańsko-Ludowego. Atakujące SL pisma: „Związek Chłopski”, „Wieniec i Pszczółka” oraz „Obrona Ludu”, wydawana przez stojałowczyka, doktora Michała Danielaka, nie miały wówczas w Żmiącej żadnej konkurencji (Bujak 1903: 132). Stojałowski odzyskał także wysoką pozycję w Limanowej, gdzie „Obronę Ludu” prenumerowało dwanaście osób, podczas gdy bardziej radykalne pisma, zbliżające się do socjalistów, „Przyjaciel Ludu” i „Prawa Ludu”, miały tylko po jednym prenumeratorze (Bujak 1902: 206). Po oddaniu przez Stojałowskiego „Wienca i Pszczółki” endecji (1911) to ona – a nie konserwatyści – stała się głównym konkurentem PSL-u, systematycznie, choć nie bez oporów, powiększając swoje wpływy w Galicji (Potkański 2002).

⁹⁸ Początkiem ewolucji poglądów ks. Stojałowskiego był dekret Świątej Inkwizycji z 1896 r., który ekskomunikował go oraz każdą osobę, utrzymującą z nim kontakt. Gdy w 1897 r. zdjęto z niego kłatwę, przesunął się na pozycje konserwatywne i podczas wyborów 1898 r. zaciekle zwalczał kandydata SL-u, Jana Stapińskiego.

Ideologia endecji podkreślała potrzebę zjednoczenia ludu, rozwoju uczuć patriotycznych i państwowych, a także wzmocnienia dumy narodowej i wiary we własne siły (Potkański 2002: 184). Z tego powodu uderzała wprost w obóz konserwatywny, który czyniła odpowiedzialnym za „zaustriaczenie galicyjskiej wsi” (Kulak 1994: 67; zob. też Jaskólski 1989). Jej solidarystyczna retoryka zdobyła akceptację Kościoła, co bardzo podnosiło jej prestiż na wsi. Narodowcy znaleźli też zwolenników na terenie Żmiącej. Ze szczątkowych uwag Zofii Oleksy możemy wnosić, że jednym z nich był Jan Bukowiec z Kowalówki i sędzia Zelek z Krosnej. Sympatycy endecji mieli osłabić pozycję wójta strzeszyckiego Wincentego Orła. Piotr Prusak zapisał w kronice szkolnej: „W czerwcu 1913 roku odbyły się prawybory, w których cała Żmiąca rzuciła się w objęcia wszechpola-ka klerykała – i wroga [...] nauczycieli [...] ludu i reformy wyborczej [...] lachy chłopci zyskali 7 milionów mniej podatków” (KSz).

Trzy narody. Chłop zmiącki w II Rzeczypospolitej i w Generalnej Guberni (1918–1945)

W czwartym okresie swego istnienia Żmiąca została znacjonalizowana, a jednocześnie wyodrębniły się w niej trzy konkurencyjne ideologie narodowe: PAŃSTWOWA, RELIGIJNA I CHŁOPSKA. To zjawisko za Tadeuszem Łepkowskim (1989: 54) można nazwać „trializmem narodowym”. Mimo aktywnej polityki państwa polskiego ideologia państwa nie została przyjęta przez wieś, a główny spór toczył się pomiędzy ideologią katolicką a chłopską. Konflikty uśmierzyła dopiero perspektywa zbliżającej się wojny.

1. Kontekst społeczny. Państwo polskie było demokratyczne, a jego elity – podzielone, różne grupy społeczne mogły więc zawsze znaleźć wśród nich sprzymierzeńców. Mimo siły aparatu represji, policji, służb specjalnych i wojska Rzeczpospolita pozostawała jednak słabym organizmem politycznym, rozrywaniem przez antagonizmy narodowe i klasowe. Ideologią panującą stała się w nim polska ideologia narodowa, a w szczególności (po 1926 roku) ideologia narodowa piłsudczyków. Wreszcie, w latach dwudziestych państwo zostało dotknięte przez kryzys gospodarczy, z którego skutkami walczyło do końca lat trzydziestych.

2. Relacje społeczne. W tym okresie wieś nawiązała trzy główne relacje: z Kościołem, ruchem chłopskim i państwem. Miały one zróżnicowany charakter – od bliskości i ambiwalencji (Kościół i ruch chłopski) do ambiwalencji i wrogości (państwo).

3. Tożsamości. Stosunki z Kościołem prowadziły do utrzymania tożsamości religijnej, z ruchem chłopskim – do rozwoju tożsamości chłopskiej, a z państwem – do powstawania tożsamości państwowej, z drugiej zaś strony – do powstawania tożsamości antypaństwowej. Każda z tych relacji rozwijała i ugruntowywała tożsamość narodową, gdyż wszystkie wymienione podmioty promowały ideologię narodową.

Kontekst społeczny

Odzyskanie niepodległości w 1918 roku po raz kolejny radykalnie zmieniło kontekst społeczny. Żmiąca stała się częścią nowego organizmu, polskiego PAŃSTWA NARODOWEGO I NACJONALIZUJĄCEGO – państwa Polaków i dla Polaków (Brubaker 1998). Jej mieszkańcy zaś stali się członkami panującej grupy narodowej. Jednak wcale nie było to dla nich takie oczywiste. Żmięcanie przyjęli bowiem odrodzenie Polski z mieszanymi uczuciami. „Dziwili się – cytuje jedną z wypowiedzi Wierzbicki (1963: 194) – że stali się nagle Polakami”. Niektórzy zajęli postawę wyczekującą, inni obawiali się powrotu pańszczyzny, a wreszcie najmniejsza grupa miała zgoła pozytywny stosunek: „Wydało się, że inne słońko świeci” (Wierzbicki 1963: 194–195).

Jaka była postawa dzieci, możemy domyślać się z bardzo ciekawego świadectwa, przytoczonego przez Władysława Dunarowskiego. Wikta pochodziła z biednego gospodarstwa ze Żmiącej.

Jednego dnia, bez żadnej przyczyny stało się coś takiego, czego żadne z dzieci nie mogło pojąć: Pani weszła do klasy całkiem inna niż zwykle, kazała wyjąć książki i zanim dzieci się spostrzegły, co się stało, kupa cesarzy leżała na podłodze. Wszystkie cesarze z pierwszej strony na pięknym lśniącym papierze. Wikta się rozplakała, bo jej książka była nowiutka, a obrazek lśniący i na całą kartkę. [...] Całej klasie powyrywała i w piec wrzuciła. Powiedziała, że już nie ma cesarza, tylko jest Polska. Była czymś ogromnie ucieszona. Ale Wikta płakała. Żal jej było cesarza i trochę obawiała się rżniętki w domu. [...] Wikta zaczynała się domyślać, że stało się coś bardzo ważnego. Nie wiedziała jednak co. Po wsi rozeszła się pogłoska, że panią wezmą do aresztu. Jednak nie wzięli. [...] O Polsce tyle wie, że jest. Nic poza tym. Zresztą Polska sobie, a Wikta sobie (Dunarowski 1957: 54; 1960: 113–114).

Polityka nowego państwa bardzo szybko wkroczyła w życie wsi. Mobilizacja wojenna w 1920 roku objęła kilkudziesięciu mężczyzn ze Żmiącej, którzy służyli w wojsku nazywanym już „polskim”. Niepokój o nich powodował, że jednocześnie pojawiał się uczuciowy związek z Polską oraz niechęć do Moskali i komunistów (zob. Wierzbicki 1963: 206). Już po „cudzie nad Wisłą” Wincenty Witos (1939: 153)

wyłosił przemówienie do włościan zgromadzonych w Tarnowie, być może wśród nich znajdował się ktoś ze Żmiącej: „Żołnierz nagi, bosy, ale o gorącym sercu, poczuł się naraz odpowiedzialnym za swoje państwo, poczuł się panem swej ziemi, zrozumiał swe posłannictwo”. Naród połączył się bowiem w jego doświadczeniu z jego własną ziemią, rodziną i życiem. Dwóch żmiącan zginęło na froncie (Wierzbicki 1963: 119), a Kazimierz Uryga, syn wójta Stanisława ze Żmiącej, dosłużył się stopnia oficerskiego (KP: 140). Dla parafii wojenna zawierucha skończyła się dopiero w 1923 roku, kiedy z frontu powrócili żołnierze oraz jeńcy rosyjscy.

Kontekst polityczny. Polonizacja i demokratyzacja

W październiku 1918 roku po upadku państw centralnych tymczasową władzę na terenie Galicji zaczęła sprawować Polska Komisja Likwidacyjna. O jakościowej zmianie w stosunku do czasów autonomii świadczył fakt, że komisję współtworzył PSL „Piast”, a jej przewodniczącym został Wincenty Witos. Jednym z najważniejszych zadań nowego organizmu politycznego była unifikacja poszczególnych dzielnic, demokratyzacja stosunków społecznych i nacjonalizacja ludności. Słowem, chodziło o stworzenie nowoczesnego państwa narodowego.

Ten cel znalazł swój najpełniejszy wyraz w Konstytucji marcowej (1921), określającej ustrój Polski do czasu uchwalenia Konstytucji kwietniowej (1935). Konstytucja marcowa została ustanowiona przez Sejm Ustawodawczy (1919–1922), w którym ruch ludowy – lewicowe PSL „Wyzwolenie” i PSL-Lewica, prawicowe PSL „Piast” – zapewnił sobie szeroką reprezentację (1919–1922). Z tego powodu konstytuante nazwano sejmem chłopskim.

W porównaniu do czasów galicyjskich państwo uległo daleko posuniętej DEMOKRATYZACJI. Konstytucja ustanawiała Sejm i Senat jako organy ustawodawcze, w których mieli zasiadać parlamentarzyści wybrani w głosowaniu „powszechnym, tajnym, bezpośrednim, równym i stosunkowym” (art. 11). Organem wykonawczym był Prezydent, sądom zaś zapewniono niezawisłość. Obywatelom przyznano szerokie i równe prawa, ochronę „życia, wolności i mienia” (art. 95),

wolność myśli i wypowiedzi, wolność sumienia i wyznania, wolność zgromadzania się i zrzeszania itp. „Urzędy publiczne są w równej mierze dla wszystkich dostępne na warunkach, prawem przepisanych. Rzeczpospolita Polska nie uznaje przywilejów rodowych ani stanowych” (art. 96). Do obowiązków obywateli należały wierność wobec Rzeczypospolitej Polskiej, służba wojskowa, ponoszenie ciężarów na rzecz państwa.

Mimo że samorząd często był krytykowany przez chłopów, Konstytucja nie wprowadziła daleko idących zmian w jego funkcjonowaniu¹. Zachowała poziom gminny i powiatowy oraz postawiła na czele samorządu powiatowego przedstawiciela administracyjnego urzędu powiatowego. Zakreślała też szerokie ramy działania samorządu. Nie uchwalono jednak ustawodawstwa zwykłego, które skonkretyzowałoby jego zadania. Z czasem coraz silniejsza stawała się tendencja do unifikacji samorządu.

Kościół katolicki i religia miały pełnić funkcję narodowo- i państwowotwórczą, o czym świadczyły preambuła Konstytucji, tekst przysięgi Prezydenta RP (*invocatio Dei*), obowiązek nauki religii w szkołach państwowych (art. 120), a także kontrowersyjny art. 114: „Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”.

W polityce narodowej państwa niepoślednią rolę miały odgrywać szkoły, które w Galicji zaczęły realizować powierzone im zadania zaraz po upadku cesarstwa. Początkowo polityka nacjonalizacji była nieskoordynowana i zależała nie tyle od władz centralnych, ile od lokalnych nauczycieli. System oświatowy ujednoliciła dopiero reforma jędrzejewiczowska (1932), zakładająca, że szkoły mają dostarczać państwu zdyscyplinowanych kadr (Michalik-Surówka 1983).

Demokratyzacja systemu wyborczego i równość wobec prawa doprowadziły do PODZIAŁU ELIT politycznych, konkurujących ze sobą o głosy wyborców, z ruchu ludowego zaś uczyniły jedną z głów-

¹ Badania nad rolą gminy w II Rzeczypospolitej, podobnie zresztą jak w okresie wcześniejszym, są na razie w fazie początkowej (zob. Brodowska 1989: 367). Korzystam tutaj z Wójcik 1999.

nych sił w państwie. Choć w Sejmie Ustawodawczym najliczniej reprezentowaną partią ludową było PSL „Wyzwolenie”, w następnych latach najsilniejszą pozycję zagwarantowało sobie PSL „Piast”. Jego działalność okazała się skuteczniejsza niż bardziej lewicowych ugrupowań chłopskich, które po 1922 roku stopniowo traciły na znaczeniu. Politycy tego stronnictwa sięgali po najwyższe stanowiska w państwie. Witos trzykrotnie sprawował urząd premiera Polski (1920–1921, 1923, 1926), Maciej Rataj piastował stanowisko marszałka sejmu I kadencji (dwukrotnie – w 1922 i 1926 roku – pełnił funkcję interreksa), Jan Dąbski zaś przewodniczył polskiej delegacji w rokowaniach z Rosją w Rydze w 1920 i 1921 roku.

Mimo siły ruchu chłopskiego popierane przez niego gabinety okazywały się bardzo nietrwałe. W okresie rządów parlamentarnych zmieniały się one dziesięciokrotnie, przeciętnie co osiem miesięcy, co powodowało, że nie były zdolne do formułowania jasnej i konsekwentnej polityki narodowej. Pod tym względem wyjątek stanowił właśnie rząd Witosy z 1923 roku, który otwarcie zmierzał do umocnienia narodowego charakteru państwa i ograniczenia praw mniejszości (Chojnowski 1979: 27). Przedłużający się kryzys polityczny doprowadził w końcu do zamachu majowego, wkroczenia Polski na drogę rządów AUTORYTARNYCH I ZWIĘKSZANIA SIŁY PAŃSTWA.

Kontekst kulturowy. Nacjonalizm państwowy

Po odzyskaniu niepodległości ideologią panującą mogła być tylko polska ideologia narodowa. O ideologiczną dominację walczyły wówczas trzy główne obozy: prawica (endecja i chadecja)², ruch chłopski oraz piłsudczycy. W wyniku przewrotu majowego przewagę uzyskali ci ostatni. Ich ideologia, wywierając wpływ na instytucje państwa, stała się ideologią panującą. Należy jednak zaznaczyć,

² Muszę pominąć fundamentalną i niezwykle ciekawą sprawę ewolucji ideologii Narodowej Demokracji od antyklerykalizmu (we wczesnej myśli endeckiej, przede wszystkim w *Egoizmie narodowym i etyce* Zygmunta Balickiego) do pozycji bliskich katolicyzmowi. Pomijam tę kwestię, gdyż endecja miała nikłe poparcie na terenie całego powiatu limanowskiego (Biedroń 1999; Wierzbicki 1963: 119).

że w przeciwieństwie do swych ideowych przeciwników piłsudczycy mało dbali o tworzenie rozbudowanych, systemowych konstrukcji, często zadowolając się niedookreśloną „ideą Komendanta” (Majchrowski 1996: 12–13).

Główne zręby ideowego systemu piłsudczyków stworzył Adam Skwarczyński (1998: 13), chyba jedyny ideolog tego ruchu z prawdziwego zdarzenia: „Tendencja: legiony (w naszym pojęciu), Piłsudski, organizowanie się najszersze – jako rzeczy aktualne; rząd i armia – jako ideologia. Sposób omawiania: bez »polityki« i dyplomacji, ton agitacyjny”. Choć te słowa dotyczyły ideowego profilu pierwszego sztandarowego pisma obozu, „Rządu i Wojska”, można je odnieść do ideologii, która była propagowana przez piłsudczyków w ciągu całego dwudziestolecia międzywojennego.

Zauważmy, że piłsudczycy całkowicie zerwali z ideami Polskiej Partii Socjalistycznej (PPS), z której wszak się wywodzili. Innymi słowy, ideologia narodowa PPS-u została poddana tak daleko idącej transformacji, że przestała być ideologią socjalistyczną. Co więcej, pewnemu wyciszeniu uległa sama kategoria narodu kosztem amplifikacji idei państwa. To państwo miało skonsolidować rozrywane przez sprzeczności społeczeństwo Polski. Według piłsudczyków silna ideologia narodowa, wyznawana przez prawicę, prowadziła do wyalienowania mniejszości narodowych, a w konsekwencji – do niszczącej dezintegracji. Podporządkowywali oni naród instytucjom państwa, ale instytucjom bardzo określonym, nie parlamentowi czy partiom politycznym (odłączenie), lecz rządowi i wojsku. Oczywiście, w domyśle rząd i wojsko miały należeć do samych piłsudczyków.

Ideologia piłsudczyków miała charakter elitarny, gdyż odwoływała się do koncepcji narodowego przywództwa elit, obdarzonych odpowiednimi kwalifikacjami moralnymi. Elitaryzm był ponadto wzmacniany przez legendę Legionów, a przede wszystkim legendę Józefa Piłsudskiego. Te elementy szczególnie zyskały na znaczeniu podczas wojny 1920 roku, kiedy pod przewodnictwem Naczelnika Państwa miała nastąpić mobilizacja narodu (Skwarczyński 1998: 77). Z oczywistych względów kult wodza stał się jeszcze silniejszy po 1926 roku.

Jako że ideologia piłsudczyków zmierzała do legitymizacji władzy obozu sprawującego rządy, odnawiała motywy konserwatywne i demobilizujące. Często określała Polaków jako nic niewartych, podzielonych, niezaangażowanych, niezdolnych do wspólnego czynu wówczas, gdy zostają pozbawieni przywództwa elit – „ludzi z charakterami”. Nie należy się więc dziwić, że Piłsudski mógł liczyć na wsparcie konserwatystów (Kawalec 2001: 181–184).

W ideologii piłsudczyków nastąpiło rozłączenie polskości i religii. Kościół katolicki bardzo krytycznie odnosił się bowiem do obozu, który wywodził się z socjalizmu i którego przedstawiciele nie byli żarliwymi katolikami i próbowali wykorzystać religię do swoich celów³. W obliczu braku wsparcia hierarchii duchownej jeden z pomysłów piłsudczyków stanowiła idea Kościoła narodowego. „Koniecznością dziejową jest wkroczenie narodu w sprawy religii i Kościoła” (Skwarczyński 1998: 70–73). Mimo że Piłsudski odrzucił tę koncepcję, pojawiała się ona regularnie w publicystyce jego obozu, ale najczęściej – tak jak w pismach Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem – sprawę Kościoła po prostu pomijano. Wzmocniono natomiast wątki moralne. W 1926 roku Piłsudski zdobywał władzę pod hasłami „rewolucji moralnej” i „sanacji”, z kolei sam przez swych zwolenników był określany jako „autorytet moralny” (Car 1996: 158). Ideologia ta miała silnie normatywny charakter.

Rok 1926 sprawił jednocześnie, że obóz piłsudczykowski zyskał bardzo sprawne instrumenty artykulacji swojej ideologii narodowej, tj. instytucje państwa – od sądów, przez aparat represji, po szkołę. Propaganda zaś stała się jednym z priorytetów sanacji. Kalendarz został przesycony kolejnymi świętami państwowymi, takimi jak: święto morza, pamiątka zjazdu legionistów, tydzień gór, dożynki, rocznica zajęcia Wilna, obchody imienin przywódców państwa, przede wszystkim Piłsudskiego (19 marca). Nadrzędnym celem było zjednanie Polaków dla idei piłsudczyków (Kaszuła 2004: 16–17, 25).

³ Hierarchia kościelna angażowała się po stronie endecji i SL-u (Mysiek 1966).

Kontekst ekonomiczny. Kryzys

Działania wojskowe przyniosły Żmiącej duże straty materialne, zdarzały się bardzo ciężkie przednówki, żołnierze rekwirowali zboże i bydło. W czasie wojny cały ciężar prowadzenia gospodarstw spadał przede wszystkim na kobiety. Największe żniwo zebrała jednak nie sama wojna, lecz powojenne epidemie, zwłaszcza hiszpanka. Z konieczności więc po zakończeniu działań zbrojnych najważniejsze było poprawienie stanu gospodarki wiejskiej (Wierzbicki 1963: 118–119). Ludwik Zelek „Misiok” narzekał w liście do Józefa Oleksego: „Ludzie tutejsi wskutek strasznych wypadków stanowczo się pogorszyli – zniknęła dawna wesołość, zgoda, życzliwość, a najbardziej gościnność – znana dawniej gonitwa na wyścigi za pieniędzmi i handlowanie wszystkim”⁴. Do tego doszła coraz większa niechęć do ks. Christa – namawiał on bowiem ludzi do lokowania swych oszczędności w Kasie Raiffeisena (zob. też Bartkowski 2003: 138), ci zaś, którzy jego rady posłuchali, w wyniku wojny i inflacji stracili nieraz cały swój majątek (Sromek 2001: 74).

W 1927 roku parafię ogarnął kryzys gospodarczy, nastąpił gwałtowny wzrost bezrobocia, taniało zboże i bydło, ludności nie było stać na zakup wyrobów fabrycznych (zob. Ciepielowski 1965). Zmniejszała się ilość wolnej gotówki, ludność zapożyczała się – wieś wracała niemal do okresu gospodarki wymiennej (KP: 57). Brak pieniądza wpływał szczególnie na relacje między kmieściami a służbą. Pierwsi za pracę oferowali jedynie wikt, drudzy domagali się wynagrodzenia pieniężnego. Znając zaś dotychczasową wartość pracy, nie garnęli się do niej, co sprawiało, że bogatszym gospodarstwom groził upadek.

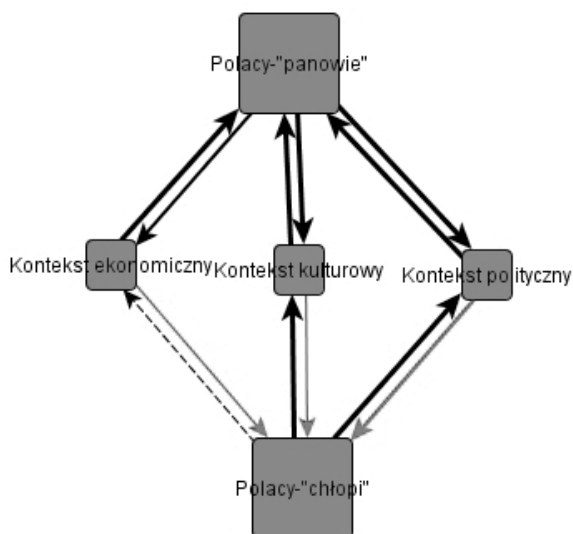
Do tego dochodziły jeszcze nieustanne powodzie niszczące parafię. W 1931 roku jedna z nich zmyła nowy most na Łososinie. Gdy go odbudowano, zabrała go kolejna fala w roku 1934, po której przyszedł grad „wielkości kurzych jaj, gęsich jaj, kocich głów, pięści ludzkich”. Był to prawdziwy kataklizm. Ksiądz Bernardyn Dziedziak utrwalił w kronice parafialnej rozpacz tamtych lat: „Ludzie płaczą [...]. Lament nieopisany! W Kościele leżą krzyżem i śpiewają supli-

⁴ APŻ.

kacje. [...] Jeden krzyk, płacz i szloch”. „Gdy wyszliśmy z Kościoła, wszystko z błotem zmieszane, na drzewach mało co liści. Trudno rozpoznać, gdzie było zboże, gdzie ziemniaki, bo wszystko jednak z błotem zmieszane” (KP: 153). Po takiej klęsce przed ludnością stało się widmo głodu. Bez akcji dożywiania cała parafia wyludniłaby się. Po raz kolejny społeczność została zaangażowana w sprawy kraju; składki na powodzian i ofiary gradobicia płynęły z całej Polski. Za ich rozdzielanie były odpowiedzialne miejscowe komitety złożone z kmieci i księży (KP: 154).

Podsumowanie

Polska była państwem słabym. Mimo że miało ono rozbudowany aparat represji, wewnętrznie charakteryzowało się heterogenicznością – i nie chodzi tu tylko o zróżnicowanie narodowe, lecz także



Il. 9. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów w dwudziestoleciu międzywojennym

o silne antagonizmy klasowe, a w szczególności podział na „panów” i „chłopów” (Chałasiński 1984). Było to jednocześnie państwo, które przebyło drogę od demokracji do autorytaryzmu. W stworzonym przez nie kontekście społecznym promowano podmioty lojalne wobec władzy, wyznające narodową ideologię państwową, a blokowano – podmioty sprzeciwiające się jej. Mimo represji nie udało się jednak ich wyeliminować. Ani siła Kościoła, ani partii chłopskich nie została złamana. Co więcej, w wyniku przedłużającego się kryzysu gospodarczego to właśnie one mogły liczyć na wsparcie ludności, która odczuwała, że w tych warunkach nie jest możliwe osiągnięcie jej podstawowych celów. Chłopi odgrywali już jednak tak dużą rolę w życiu politycznym, że negatywny kontekst społeczny mógł jedynie utrudniać realizację ich postulatów, lecz nie – uniemożliwiać (il. 9).

Relacje społeczne

W dwudziestoleciu międzywojennym zmięccy chłopi stykali się z trzema rodzajami podmiotów: coraz silniejszym ruchem ludowym, Kościołem i państwem. Te relacje, w każdym przypadku innego rodzaju, prowadziły do konstytuowania się chłopskich tożsamości. Choć kontekst społeczny sprzyjał instytucjom państwowym, to nie przekładało się to automatycznie na ich siłę w Żmiącej.

Chłop i ruch ludowy

W II Rzeczypospolitej ruch chłopski początkowo nie tworzył jednolitego nurtu. PSL „Piast” grawitowało w stronę narodowców (Szaflik 1970), a PSL „Wyzwolenie” w stronę lewicy (Jachymek 1982). Walka między nimi była bardzo zacięta, a jej kres położył dopiero zamach majowy (mimo poparcia dlań Jana Stapińskiego i Jakuba Bojki) i wprowadzenie rządów autorytarnych, przypieczętowane procesem brzeskim. Ostatecznym bodźcem do pojednania stały się przegrane wybory 1930 roku (tzw. wybory brzeskie), które zostały poprzedzone aresztowaniami przez władzę działaczy opozycji, w tym samego Wincentego Witosa. W 1931 roku partie ludowe połączyły się,

tworząc Stronnictwo Ludowe. W jego skład weszły PSL „Piast”, PSL „Wyzwolenie” i Związek Chłopski. Na czele Rady Naczelnej jako jej prezes stanął Witos (Socha 1983).

Podobnie jak na całej Limanowszczyźnie, w Żmiącej ruch ludowy zdominował życie polityczne. W wyborach PSL „Piast” otrzymywało w powiecie limanowskim około 50% głosów, a SL należało tam do największych organizacji powiatowych na obszarze całej Rzeczypospolitej. Najszybszy przyrost poparcia SL notowało właśnie na terenie Małopolski (*Strajk chłopski* 1988: 33–36). W 1935 roku w Żmiącej mieszkało aż 84 członków partii. „Koło ludowe wodziło rej w życiu całej wsi” – brzmiała charakterystyczna wypowiedź mieszkańców tych okolic⁵.

Błędem byłoby jednak sądzić, że ruch ludowy miał charakter demokratyczny. Tak jak poprzednio, kluczową rolę odgrywali w nim bogatsi chłopi, najpierw powiązani z PSL „Piast”, a potem ze Stronnictwem Ludowym, które w całości przejęło struktury „Piasta” (Wierzbicki 1963: 221). To oni aż do 1948 roku sprawowali urząd sołtysa. Do grona najważniejszych działaczy ruchu na Limanowszczyźnie należeli: Józef Bukowiec z Kowałówki, syn Piotra, Andrzej Augustyn, Rosiek (z Brzegu) oraz Jacek Tokarz. Prezesem SL-u w regionie był Józef Mamak, a honorowym prezesem jego syn, Adam Mamak. Cieszyli się oni niebywałym miernem u chłopów, tak że parafię ujanowicką często nazywano „Republiką Mamaków”. Według opisu Zofii Oleksy młodszy Mamak „był bożyszczem chłopów, wierzyli mu i wszystko robili na jego skinienie”.

Biedniejsi gospodarze nie wpływali na politykę wsi, a SL nie zdemokratyzowało stosunków tam panujących (Wierzbicki 1963: 221). W grudniu 1918 roku na mocy rozporządzenia Polskiej Komisji Likwidacyjnej obok dotychczasowych trzech kół, mających prawo do głosowania, utworzono koło czwarte, które objęło najbiedniejszą część wsi, niepłacącą podatku. Samych wyborów jednak nie zorganizowano, lecz najczęściej dokooptowywano do lokalnego samorządu osoby reprezentujące warstwę najuboższe (Brodowska 1989). Tak też stało się w Żmiącej, gdzie wójt zaprosił do rady czterech przedsta-

⁵ Relacja Marcina Stożka z pow. Limanowa (*Strajk chłopski* 1988: 274–278).

wicieli czwartego koła (Wierzbicki 1963: 219). Choć każde koło miało wybierać czterech radnych, to najbiedniejsi stracili swoje wpływy. Już podczas następných wyborów, w 1919 roku, czwarte koło nie wyznaczyło spośród swych członków żadnego reprezentanta, a w 1926 roku – tylko dwóch (Wierzbicki 1963: 219).

To, że biedni nie głosowali na biednych, wynikało z historii ruchu ludowego na tym terenie, a w szczególności z tego, że Jan Stapiński, który próbował mobilizować najuboższych, nie miał we wsi poparcia (zob. Dunin-Wąsowicz 1959). Do końca XIX wieku nie docierało tu nawet najpopularniejsze wówczas czasopismo ludowe „Przyjaciel Ludu”, zaciekle zwalczane przez „Związek Chłopski” i „Obronę Ludu” (Bujak 1903: 132). Wreszcie, rzecz najważniejsza, kmiecie i biedotę wiejską łączyły więzy klientelizmu, datujące się jeszcze od czasów pańszczyźnianych. Łączący ich stosunek był analogiczny do stosunku poddaństwa. Przed 1848 rokiem komornik pracował jeden dzień w tygodniu u pana, a jednocześnie, gdy zachodziła taka potrzeba, u swego gospodarza, za co otrzymywał wikt i dach nad głową (Bujak 1903: 57–58). Obie grupy zależały od siebie ekonomicznie. Na największych gospodarkach kmiecie nie zajmowali się cięższymi robotami, które przejmowali komornicy, najemnicy i dzieci w odpowiednim wieku (Bujak 1903: 63). Gdy zaś emigracja sprawiła, że brakowało rąk do pracy, „musieli ładnie prosić” parobków, żeby zatrudnili się u nich. Z drugiej strony, w czasach Bujaka aż 54% gospodarzy komorowało i by ratować się przed głodem, musiało pracować u bogatszych. Stosunki między nimi opierały się na wzajemnej wymianie świadczeń, bez udziału pieniądza. Z pozoru wszystko układało się bardzo dobrze – kmiecie z komornikami mówili sobie na „ty”, panowała zgoda i harmonia – ale w istocie hierarchia stała się czytelna dla wszystkich. Patriarchalna władza gazdy okazywała się nie do zakwestionowania, z chwilą zaś, gdy ktoś próbował to czynić, uwidaczniała się utajona hierarchia (Bujak 1903: 103, 144). Koniec końców, uboga ludność była uzależniona od bogatej. Kmiecie mogli dawać komuś miejsce we władzach, lecz tego prawa sami biedni nie mogli sobie uzurpować: „Gdyby biedny rządził, to byłoby niehonorowo; gdyby biedny nie głosował na bogatego, to ten nie wzięłby go do roboty” (Wierzbicki 1963: 218).

Sytuacja zmieniała się dopiero na początku lat trzydziestych. Przed wyborami w 1930 roku we wsi doszło bowiem do pierwszego poważnego konfliktu. Ruch ludowy był podzielony na prawicowe PSL „Piast” i radykalne Stronnictwo Chłopskie, któremu przewodzili biedniejsi gospodarze z pogranicza Żmiącej i Jaworznej. Między stronnictwami rozgorzała zacięta walka, przy czym największą rolę odgrywały tu różnice klasowe. Piastowcy nazywali siebie „stronnictwem kmieci”, a własnych przeciwników pogardliwie „stronnictwem dziadów”. Obie strony organizowały wiece, podczas których dochodziło do przepychanek i bójek. Dopiero gdy Stronnictwo Chłopskie połączyło się z PSL „Piast” w 1931 roku, zanikły walki frakcyjne.

Chłop i państwo

Dla stosunków chłop–państwo najważniejszą cezurą był zamach majowy, który oznaczał nie tylko dedemokratyzację, lecz także – mimo początkowych oznak poparcia dla Piłsudskiego – odsunięcie od władzy najsilniejszej chłopskiej partii, PSL „Piast”. Rządowi udało się pozyskać Stapińskiego i Bojkę – ten ostatni odciął się od Witosy i doprowadził do odejścia grupy posłów z PSL „Piast”. Ostatecznie stosunek do „rewolucji moralnej”, jaka odbywała się pod wodzą Piłsudskiego, musiał być więc negatywny, a zaostrzył go proces brzeski. Jako były premier, Witos wyemigrował następnie na kilka lat do Czechosłowacji (1933–1939). Jeden z chłopów ujanowickich wspominał te czasy jako „przekłętą sanację”. Wieś zaś sięgała do repertuaru środków ruchu społecznego, samoorganizując się: „Chłopi brali udział w zjazdach ludowców, w strajku rolnym, wielu ich tyż w sądeckim więzieniu gniło” (*Wieś polska 1939–1948*: 315).

Ludowcy byli jedyną siłą w przedwojennej Polsce, która konsekwentnie broniła zasad demokracji, zasad konstytucyjnych i parlamentarnych. SL opowiadało się za ideologią demokratyczną, równościową i republikańską, głosiło prymat parlamentu, sprzeciwiało się dyktatowi sanacji i przywiązywało bardzo dużą wagę do samorządności (Borkowski i in. 1970: 347, 393). Jako partia reprezentująca najszersze masy społeczeństwa, SL było żywotnie zainteresowane zachowaniem zasad wolności i równości. Niezwykle istotne miejsce

w jego myśli politycznej zajmował samorząd (Łuczak 1973). Ludowcy uważali go bowiem za pierwszy i podstawowy stopień w hierarchii politycznej, dzięki któremu można przejmować kolejne szczeble władzy. W tym duchu Adam Mamak tłumaczył swoim zwolennikom, że najpierw trzeba opanować rady gromadzkie, potem powiatowe, sejmikowe, aż wreszcie samo państwo (zob. Sromek 2001: 201; 1999: 107).

Z tego punktu widzenia kluczowe znaczenie miał zamach majowy, którego efektem była stopniowa centralizacja państwa oraz – ostatecznie – ustawa „scaleniowa” o częściowej zmianie ustroju terytorialnego z marca 1933 roku. Na miejsce dotychczasowych gmin jednostkowych (np. Żmiąca) utworzono tzw. gminy zbiorowe (Ujanowice). Zostały one podzielone na gromady, które przejęły majątek, prawa i obowiązki dotychczasowych gmin. Podczas gdy gromada stanowiła jednostkę samorządową, w gminie zbiorowej przeważały zadania poruczone przez administrację rządową. Powołano samorządowe instytucje stanowiące i kontrolujące (rady gminne i powiatowe) oraz wykonawcze (zarząd, na którego czele stał wójt), wybierane na pięcioletnie kadencje. Sołtysa wyznaczała rada gminy.

Ta reforma teoretycznie zmierzała do odpolitycznienia i odpartyjnienia samorządu, co w rzeczywistości oznaczało jednak, że wpływ administracji na samorząd zwiększył się. Miała ona bowiem prawo zatwierdzania wyników wyborów, a także rozwiązywania organów uchwałodawczych i wykonawczych. Jednocześnie zniesiono głosowanie w kołach, a wprowadzono głosowanie na listy. Ograniczono tym samym zakres działania samorządu. W praktyce usuwano kandydatów z list wyborczych, ustalano listy rządowe, ignorowano uchwały gminne. Z drugiej strony, rozszerzono zakres zadań poruczonych (zleconych) gmin, co budziło opór i niechęć do nich, zwłaszcza jeśli chodzi o rosnące obciążenia podatkowe. Konstytucja kwietniowa jeszcze wzmocniła tendencje centralizacyjne (Kalas 1997: 338–340).

Nic dziwnego, że ludowcy gwałtownie przeciwstawiali się ograniczeniu roli samorządu, które prowadziło do uszczuplenia władzy sprawowanej przez jego członków i *de facto* było równoznaczne z próbami pozbycia się członków PSL-u (Wójcik 1999: 153). Z tego też powodu wśród chłopów nieustannie wzrastało zainteresowanie

sprawami gminy, a samorząd stał się jednym z głównych forów wal-ki politycznej (Brodowska 1989: 434).

Walka polityczna oznaczała agitację przed wyborami samorządowymi i parlamentarnymi. Witos organizował np. ZEBRANIA POSELSKIE, będące bardzo ważnym elementem jego programu. Dzięki mobilizacji elektoratu w wyborach samorządowych z 1927 roku PSL „Piast” odniosło olbrzymi sukces, zwłaszcza na terenie Małopolski, co z kolei spowodowało, że rząd próbował ograniczyć jego obecność. Rozwiązano m.in. zdominowany przez zwolenników Witosia Związek Wójtów, ingerowano również w działalność rad gminnych i powiatowych, odwołując np. całe rady i powołując własnych wójtów (Borkowski i in. 1970: 228–229, 270).

Wybory 1930 roku zakończyły się jednak klęską obozu ludowego. Niezależnie od wszystkich politycznych nacisków świadczyło to o sile rządu i słabości ruchu chłopskiego (Borkowski i in. 1970: 321–322). W wyniku porażki politycznej i represji retoryka mobilizacyjna byłego premiera zaostrzała się, coraz częściej określał on system sanacyjny mianem dyktatury i powtarzał, że jest rzeczą konieczną, „ażeby z tym systemem i z tym rządem i reżimem w Polsce skończyć” (zob. Witos 1939: 247–260).

Już po procesie brzeskim i emigracji Witosia, w 1935 roku, SL zdecydowało się sięgnąć po nową metodę artykułowania swych żądań: BOJKOT WYBORÓW. Okazał się on kolejnym sukcesem partii, który dowiódł jej ogromnej siły mobilizacyjnej. Również w samej Żmiącej wybory zostały zbojkotowane.

W obliczu dedemokratyzacji państwa i kryzysu gospodarczego ludowcy korzystali także z bardziej radykalnych form oporu. Już w rok po powstaniu SL-u limanowska organizacja kierowała pierwszym w Polsce BOJKOTEM TARGOWISK, co stało się przyczyną kolejnych represji wobec opozycji, w tym głośnych rewizji u miejscowych działaczy, nie wyłączając Józefa Mamaka. Przeszukania, aresztowania i zwiększony nadzór nad chłopami prowadziły do radykalizacji nastrojów⁶. W 1933 roku w Kasinie Wielkiej w walkach z policją zginął jeden chłop.

⁶ Ciekawe literackie świadectwo o tamtych czasach daje Dunarowski (np. 1960: 78).

SL organizowało także masowe WIECE. Podczas jednego z nich, 15 sierpnia 1937 roku, władze partii pod przewodnictwem Józefa Mamaka ogłosiły STRAJK CHŁOPSKI. Po wiecu odbyła się narada prezesów kół SL-u, którzy postanowili bezwzględnie rozliczyć się z łamistrajkami, nie wykluczając stosowania tak radykalnych środków, jak podpalanie należących do nich zabudowań (*Strajk chłopski* 1988: 274–278). Zaznaczmy, że takie metody często wzbudzały opór wsi. Gdy w Pisarzowej bojówki ludowe napadły na gospodarstwa przeciwników SL-u, podpalając ich domy, zabijając kilka sztuk bydła i kosząc zielone łąny, najpoważniejsi gospodarze odwrócili się od ruchu (Górszczyk 1971: 68–69). Strajk chłopski w Żmiącej Zofia Oleksy określiła zaś jako powód wielu zbrodni i przykład zezwierzęcania, pisząc: „Kto szanuje życie chłopa, kto wie, co znaczy dla chłopa stodoła pełna zboża, nie mógł kierować tą robotą”⁷.

Polityka SL-u doprowadziła w krótkim czasie do największego wybuchu społecznego w historii całej II RP, który w zrewolucjonizowanym powiecie limanowskim przybrał ogromne rozmiary. W Kasince Małej doszło do koncentracji bojówek chłopskich. W wyniku starć z policją zginęło dziewięciu chłopów (Pamuła 1990). Po strajku zmieniono starostę w Limanowie i rozbito krakowski Zarząd SL-u. Było to jednocześnie przesilenie działalności ruchu społecznego – w 1937 roku akcja mobilizowania społeczeństwa straciła impet (*Strajk chłopski* 1988: 33–36).

Kolejnym miejscem, w którym ścierały się interesy podmiotów społecznych: państwa, Kościoła i miejscowej ludności, była szkoła z rosnącą rolą nauczycieli. Stanowiła ona bardzo ważną instytucję, propagującą kult cesarza oraz wychowanie w duchu religijnym (Hołda 2008: 55–84). Mimo że już przed wojną kierujący placówką Piotr Prusak wykazywał pewne ambicje polityczne, to dzięki współdziałaniu ks. Christa z Urygą jego rola została zmarginalizowana, a po dwóch latach postępowy nauczyciel opuścił Żmiącę. Zastąpiły go nauczycielki, które nie angażowały się w politykę.

Było jednak oczywiste, że szkoła w każdej chwili mogła stać się ośrodkiem propagowania ideologii narodowej niezgodnej z religijną

⁷ APŻ.

i chłopską tożsamością wsi. Z tego powodu Kościół zmierzał do obsadzenia stanowisk nauczycieli zakonnicami, podobnie jak w wielu okolicznych miejscowościach, w których uczyli się także żmiąkanie (Wierzbicki 1963: 464). Ta kwestia okazała się jeszcze bardziej paląca wraz z nastaniem niepodległego państwa. Pozycja nauczycieli została bowiem znacznie wzmocniona. Zwłaszcza po tym, gdy w 1923 roku wzniesiono budynek szkoły, który stał się kulturalnym centrum wsi. Nauczyciele nie musieli już mieszkać u gospodarzy, mieli wreszcie własny kątek. Rola Urygówki oraz domów prywatnych, gdzie do tej pory odbywała się nauka, z konieczności zmalała. Szkoła zaczęła pełnić swoje funkcje w stopniu o wiele większym niż przedtem. Uczęszczały do niej wszystkie dzieci żmiąckie. W konsekwencji zmniejszył się analfabetyzm – obejmował jedynie kilkanaście osób najstarszego pokolenia, które zresztą starały się to ukryć.

W ramach walki o kontrolę nad szkołą, po postawieniu nowego budynku, ks. Ernest Christ zwrócił się do sióstr marianek z prośbą o objęcie opieki nad dziećmi, tłumacząc, że nie miał dobrych doświadczeń z pedagogami świeckimi. Starania proboszcza wsparli żmiąccy parafianie. Ostatecznie w szkole zaczęli jednak uczyć nauczyciele świeccy, którzy – zgodnie z przewidywaniami – mogli reprezentować ideologię niespójną z tożsamością wsi. Główne dyskusje podejmowane na gruncie polskiej pedagogiki dotyczyły tego, czy wychowanie powinno być skierowane na naród (prawica), czy też na państwo (piłsudzycy), przy czym zwłaszcza od lat trzydziestych nasilała się tendencja do podporządkowywania edukacji ideałowi państwowemu. Z kolei Związek Nauczycielstwa Polskiego reprezentował coraz bardziej lewicową orientację. Choć często podkreślano wagę wychowania religijnego, to większość nauczycieli była mu przeciwna. Wobec dominującej roli ruchu ludowego i niekwestionowanej pozycji Kościoła oczywista stała się pokusa wykorzystania szkoły do ich osłabienia.

Chłop i Kościół

Pozycja Kościoła w dwudziestoleciu międzywojennym nieco osłabła⁸. Przyblakł niegdyś olbrzymi autorytet ks. Ernesta Christa, który nie potrafił odnaleźć się w demokratycznych czasach. Przestał być niekwestionowanym przywódcą. Nawet w trakcie obchodów jubileuszu pięćdziesięciolecia jego święceń nie obyło się bez złośliwych komentarzy, w czym celowała zwłaszcza młodzież męska. Niemniej jednak godnie zastępował go nowy wikary, ks. Bernardyn Dziedziak (1900–1986), przybyły do Ujanowic w 1923 roku⁹.

Tuż przed rozpoczęciem pracy Bernardyn Dziedziak otrzymał święcenia kapłańskie z rąk ks. biskupa Leona Wałęgi. Mieszkał w Ujanowicach przez całe życie, tj. do 1986 roku (w latach 1930–1981 jako proboszcz), z roczną przerwą na pracę jako sekretarz Związku Katolickiej Młodzieży (1929–1930). Na prośby parafian wrócił do Ujanowic po śmierci ks. Christa i objął stanowisko proboszcza, w 1938 roku został zaś dziekanem dekanatu limanowskiego.

W nowych warunkach ks. Dziedziak nie mógł cieszyć się takim poważaniem jak jego poprzednik. Gospodarze nigdy nie pozwalali ks. Christowi iść gdziekolwiek pieszo, zawsze ofiarowując mu podwodę, ks. Dziedziak zaś sam przemierzał górskie bezdroża. Mimo to po latach stwierdzał: „Gdy obejmowałem parafię, to wszyscy byli wtedy wierzący, modlący się, do kościoła uczęszczający, kochający się, trzeźwi, czysti” (s. 227).

Ujanowicki proboszcz był kapłanem, który w pełni poświęcił się swemu powołaniu. Bardzo serio należy potraktować jego słowa zapisane w testamencie: „Najpokorniej dziękuję Panu Bogu za największą, po Chrzcie Świętym, łaskę powołania mię do udziału w Kapłaństwie Pana Jezusa Chrystusa, w którym za łaską Bożą pracowałem nad duszami mi powierzonymi przez 58 lat (i to w tej samej parafii przez całe życie) i czułem się zawsze bardzo szczęśliwym” (s. 227). W trakcie moich badań wzmianka o nim często dynamizowała roz-

⁸ W sprawie roli Kościoła katolickiego w ruchu ludowym zob. wyczerpujące studium Kołodziejczyka (2002).

⁹ W opisie życia ks. Bernardyna Dziedziaka korzystam z jego pośmiertnych biografów; zob. *Śp. ks. Bernardyn Dziedziak* (1987).

mowę („– Czy znała Pani ks. Dziedziaka? – No jakże mogłabym go nie znać, on przecież 60 lat u nas pracował”). Nie spotkałem nikogo, kto by go krytykował lub podawał w wątpliwość autentyczność jego religijnej wiary. Wiele osób wspomina nawet, że umierał otoczony nimbem świętości. Jeśli wyrażano sprzeciw wobec niego, to nie czyniono tego wprost. Krytykowano jedynie jego rygorystyczną postawę wobec dzieci – podobno początkowo „bił je po łapach”, gdy źle zachowywały się na lekcjach religii. Później miał zrezygnować z tej praktyki, ponieważ zauważył, że z wiekiem stawały się one „najgorszymi komunistami”. Nie wiem, na ile można wierzyć temu świadectwu. Gdy pytałem mieszkańców Żmiącej, czy jest ono prawdziwe, kwestionowali je ze śmiechem.

Żmiącianie zgodnie twierdzą, że ks. Dziedziak kładł bardzo duży nacisk na modlitwę i praktyki ascetyczne. Codziennie wstawał o czwartej rano i udawał się do kościoła. Widywano go, jak leżał krzyżem, nieraz modląc się do późnych godzin nocnych. W piątki pościł, jedynie wieczorem pił herbatę i jadł jabłko. Przykładał bardzo dużą wagę do stroju duchownego – zawsze widywano go w sutannie. Wprowadził też nowe metody duszpasterskie: sumiennie przygotowywał kazania i bardzo dużo czasu spędzał w konfesjonale, nieradko od godziny czwartej rano. W 1930 roku zaczął również regularnie odprawiać msze święte w kaplicy pod wezwaniem Serca Pana Jezusa w Żmiącej.

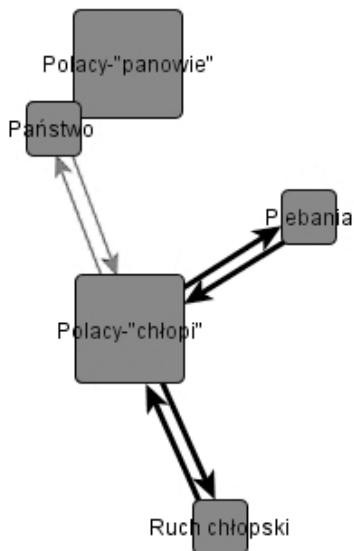
Choć za sprawą biskupa Wałęgi przez cały poprzedni okres Kościół był postrzegany jako strona w politycznych grach, to na terenie parafii ujanowickiej nigdy nie angażował się w otwartą działalność polityczną. Sytuacja zmieniła się poważnie po pierwszej wojnie światowej, kiedy to ster rządów w parafii *de facto* zaczął dzierżyć ks. Dziedziak – niezwykle utalentowany społecznik i organizator. Był on zarazem bardzo krytycznie nastawiony do ruchu ludowego, który według niego niebezpiecznie się radykalizował, popierał więc organizacje katolickie, mające temu przeciwdziałać: organizacje młodzieżowe (Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży od 1925 roku), Ruch Katolicko-Ludowy i Akcję Katolicką (od 1933 roku). „Było to też urwanie głowy – ciągle jakieś zloty!, to zjazdy, to odprawy, to kursy, bez liku!!!” – pisał (KP: 153). Obok zaangażowania w ruch

polityczno-religijny ks. Dziedziak animował także działania stowarzyszeń religijnych. Założył Sodalicję Marianańską (w jej ramach ożywioną działalność prowadziła Anna Zelek-Szymańska ze Żmiącej), rozwijał bractwo św. Różańca i Trzeci Zakon św. Franciszka (powołany w 1913 roku przez ks. Christa; tu znalazł wsparcie w osobie siostry Anny, Małgorzaty Zelek). Na mobilizację społeczną odpowiadał kontrmobilizacją, w odróżnieniu od ks. Christa, który powoływał się na swój autorytet.

Trudno ocenić wpływ, jaki ks. Dziedziak wywierał na życie polityczne wsi. Zbigniew Wierzbicki pisze, że był to wpływ pośredni, a w latach trzydziestych – ze względu na zwiększający się chłopski radykalizm – ograniczony. Na pewno z jego zdaniem liczyły się stowarzyszenia katolickie i żmiałkie kobiety. Podziały polityczne następowały więc w rodzinie, a wynikały z nich „kłótnie po chałupach” (Sromeek 1999: 106).

Podsumowanie

Relacje chłopów z poszczególnymi podmiotami społecznymi miały różny charakter. Stosunki z państwem były bardzo napięte. Z jednej strony, państwo stosowało represje wobec ruchu ludowego, a z drugiej – chłopci sięgali po różnorodne środki oporu. Należy też zaznaczyć, że państwo na rozmaite sposoby zachęcało chłopów do współpracy. Z kolei Kościół był powszechnie akceptowany, w Żmiącej nie znalazł się nikt, kto otwarcie stosowałby wobec niego środki oporu. Krytyka Kościoła przychodziła z zewnątrz – od kierownictwa SL-u i od radykalizującego się ruchu chłopskiego. Bardzo dużym poparciem cieszyło się również samo SL. Nie oznacza to, że było to poparcie powszechne, gdyż, z jednej strony, istniała zacięta konkurencja w obrębie samego ruchu ludowego, a z drugiej – konflikt z organizacjami katolickimi (il. 10).



Il. 10. Relacje społeczne w dwudziestoleciu międzywojennym

Przemiany ideologii narodowych

Każdy z podmiotów społecznych propagował swoją wersję ideologii narodowej: ruch ludowy – chłopską ideologię narodową, państwo – państwową, Kościół zaś – religijną. Wyparły one najsilniejszą do niedawna ideologię polsko-imperialną, a jednocześnie walczyły między sobą, wskutek czego ulegały transformacji – nabierały znaczenia bądź je traciły. Ideologia państwowa została w Żmiącej najpierw sprywatyzowana, a potem wyeliminowana, by po swej transformacji w kierunku religijnym odzyskać pewne wpływy. Z kolei ideologia chłopska zradykalizowała się, nie podważała jednak pozycji Kościoła, który dzięki umiejętnej polityce utrzymał swój status.

Upadek ideologii imperialnej

Po pierwszej wojnie światowej dominująca dotąd polsko-cesarska ideologia narodowa została odrzucona. W chwili powstania niepodległego państwa polityka lojalistyczna – jako całkowicie niespójna z tożsamością i celami wyborców – straciła rację bytu. Co więcej, pozycja tych, którzy taką ideologię w przeszłości wyznawali, została znacznie osłabiona. W nowych warunkach dawny lojalizm okazał się obciążeniem, z którym środowiska konserwatywne nie potrafiły sobie poradzić.

Zachowawczy politycy zostali zepchnięci na margines życia publicznego i nie potrafili odzyskać swych dawnych wpływów. Przeszkodę stanowił ich elitaryzm, a także nieudolność organizacyjna (Kawalec 2001: 13, 21). Ich rozgoryczenie uwidaczniało się w takich zdaniach, jak to zapisane przez ówczesnego pamiętnikarza: „Można słyszeć, że lepiej by było żyć pod egidą Austrii lub Niemiec, niż mieć sejm z samych chłopów” (cyt. za: Kawalec 2001: 21).

Podobny proces marginalizacji dotyczył przedstawicieli ideologii imperialnej na wsi. Jediną grupę, która wciąż uznawała się za „cesarskie dzieci”, tworzyli starsi i bogatsi gospodarze, przestali oni jednak cieszyć się niekwestionowanym autorytetem. Podstawowa różnica polegała na tym, że ich wiedza opierała się jedynie na pamięci krzywd, młodzi zaś czerpali swą wiedzę z książek, gazet i szkoły. W starciu z drukiem siła pamięci okazała się słabsza. „Ojcowie to ciemnota” – przekreślał starsze pokolenie jeden z młodych kandydatów do Legionów (Wierzbicki 1963: 191).

Ekspancja ideologii ludowej

W Żmiącej dominowała ideologia PSL „Piast”, a następnie SL-u. Choć dzięki Witosowi polscy chłopcy mogli mieć poczucie tego, że stali się realną siłą wpływającą na państwo, to nawet gdy wójt z Wierzchosławic objął urząd premiera, wciąż było jasne, że Polska nie jest jeszcze Polską ludową. „Narzekacie na lekceważenie Was – pisał do chłopów – na krzywdy Wam czynione przez władze i urzędy, na nadużycia na każdym kroku będące. Macie rację! [...] Narzekacie też, że obecnie gniecie Was większa niż dawniej niewola. [...] GDYBY CHŁOPI SPEŁ-

NILI SWÓJ OBOWIĄZEK, TO W POLSCE WŁAŚCIWIE POWINNI NARZEKAĆ WSZYSCY INNI NA ICH PRZEWAGĘ. A że tak nie jest, dużo w tym naszej winy” (Witos 1939: 216–217). Według Witosza budowa Polski ludowej wymagała od chłopów nieustannej mobilizacji.

Pod wpływem zwycięstwa nad bolszewikami uderzał w mesjaniistyczny ton: „Że Polska nie uległa katastrofie, [...] zawdzięcza temu, że w chwili krytycznej odnalazł się w narodzie duch jedności, że zbudził się lud i udowodnił czynem, iż zbawienie Polski leży pod siermięgą” (Witos 1939: 158). Chłopi mieli zatem poczucie, że są trzonem narodu, ale że wciąż jako tacy nie zostali uznani. Natomiast ideologia narodowa ludowców łączyła ich nie tylko z narodem, lecz także czyniła z nich najważniejszą jego część. Była to również ideologia państwowa. „Liczba, pracowitość, wytrwałość i zdrowie stworzyły ze stanu chłopskiego tę silną podstawę, bez której się państwo pomyśleć nie da. W chłopie żyje i odradza się naród, z niego czerpie swoją siłę państwo, on jest czynnikiem porządku i pokoju” (Witos 1939: 212–213). Witosowi nieobce były również wątki prymordialistyczne. Z jednej strony, to chłop nadawał moralną jedność państwu i narodowi, z drugiej – jego spóźnioną obywatelską aktywność w stosunku do innych klas tłumaczyło zapomnienie przez matkę Polskę. Witos sugerował, że włościanie od samego początku byli gotowi do działania na rzecz dobra wspólnego, ale ich systematycznie odrzucano. „Mimo wiekowego zapomnienia i zaniedbania, mimo ucisku i niewoli, wszedł on [chłop] do odrodzonej Polski jako czynnik państwowotwórczy, służy jej jako żołnierz i obywatel. Obcą dla niego jest wszelka akcja rozkładowa – słowem, jest najpewniejszą, najzdrowszą podwaliną państwa” (Witos 1939: 212–213).

Ruch ludowy miał ambiwalentny stosunek do Kościoła katolickiego (zob. Dąbrowski 1991; Kołodziejczyk 2002: 213–247). Lewica ludowa wahała się między koncepcją Kościoła narodowego a rozdziałem Kościoła od państwa (Borkowski 1974: 63)¹⁰. Marginal-

¹⁰ W tym ostatnim przypadku wciąż próbowano wypowiadać się z pozycji wewnętrznych wobec Kościoła: „Uznajemy religię jako najwyższą dziedzinę życia ludzkiego. Stwierdzamy, że nasza religia katolicka jest religią ogromnej większości narodu, zastrzegamy się przeciw nadużywaniu powagi i wpływu Kościoła w sprawach politycznych i społecznych” (cyt. za: Kołodziejczyk 1996: 269). Tego

nie były promowane kultury przedchrześcijańskie i pogańskie (Józef Niećko). Z kolei PSL „Piast” przyjęło postawę bardziej ugodową. W 1923 roku zawarło nawet kompromis z partiami chrześcijańskimi, który po raz drugi doprowadził Witosa do stanowiska premiera rządu (tzw. rząd Chjeno-Piasta). Na Limanowszczyźnie, dzięki Adamowi Mamakowi, ruch ludowy pozostawał zdecydowanie antykleerykalny. „Nie słuchajcie księdza, bo póty będzie na wsi źle, dopóki ksiądz będzie rządził” – głosił (Sromek 1999: 105–108). Na jednym zebraniu w Żmiącej w 1935 roku Mamak miał sugerować, że „wybawienie dla wsi” przyniesie wyrwanie się spod „władzy księdza”. Łączył przy tym Kościół z „panami”, podkreślając jego bogactwo, wyzysk i to, że „panowie” są lepiej traktowani niż chłopci. Przykładem, na jaki się powołał, był ślub nauczyciela z Jaworznej, podczas którego młoda para stała, a nie – jak wymagano od włościan – klęczała¹¹.

Należy jednak zaznaczyć, że tylko przywódcy partyjni mogli pozwolić sobie na tego typu negatywną ocenę Kościoła, partyjne doły nie krytykowały duchownych. W ideologii ludowej relacja między Kościołem a narodem była zatem zarazem relacją antagonistyczną i relacją bliskości. Dowodzi tego fakt, że zorganizowany przez SL wiec w Ujanowicach z okazji poświęcenia sztandaru ludowego wsi Sechna stał się jednocześnie okazją do „ataku na Kościół, ataku na Akcję Katolicką i miejscowe duchowieństwo”. Tę krytykę przeprowadzano z pozycji wewnętrznych wobec Kościoła, Mamak przemawiał bowiem w imieniu „nas, katolików”, powoływał się na Pismo Święte i „Głowę Kościoła, Ojca świętego”, który „tak a tak powiedział”¹².

Natomiast zdecydowanie negatywny był stosunek ruchu ludowego do „panów”, stanowiący pozostałość po czasach austriackich. Stąd też brał się opór wobec „pańskiego” święta 3 Maja. Mamak nie przebierał w słowach, atakując elity narodowe: sanację, a także szko-

typu strategia polegała więc na obronie katolicyzmu przy jednoczesnym odpolitycznieniu dyskursu religijnego. Uważano, że przyznanie wyróżnionej roli religii katolickiej i Kościołowi ubezwłasnowolnia państwo i spycha je do poziomu „sługi Kościoła i Rzymu” (Chrobak 1998: 275).

¹¹ APŻ, List Zofii Oleksy do Adama Mamaka, 1938 r., <http://www.kuria.gliwice.pl/~jang/jang/index.php?numer=004&art=64> (12.05.2011).

¹² Ibidem.

łę i nauczycieli (zob. Sromek 2001: 201; 1999: 107). Podczas jednego z zebrań w Żmiącej na początku lat trzydziestych miał nawet stwierdzić: „Nie dajcie dzieci do szkół, będziecie nosić tobołki po to, by was potem bili kolbami!”. Podobno zniechęcał również do płacenia podatków, a wręcz tego zakazywał, co sprawiło, że obowiązki wobec państwa wypełniało tylko „kilku biedniejszych, a wszyscy bogatsi nie płacili”. Gdy zaś sekwestrator zajmował bydło, Mamak radził, by nikt we wsi go nie kupował¹³.

Jeszcze bardziej radykalny, zbliżający się do metod rewolucyjnych, był młodochłopski ruch „Wici”, który współpracował z SL-em i w latach trzydziestych rozwijał się bardzo dynamicznie w Małopolsce (Kowal 1964). Koło wiciowców znajdowało się niemal w każdej wsi (Pamuła 1990). Również w Żmiącej organizacja zdobyła pewną popularność wśród tamtejszej młodzieży męskiej, która wstępowała w jej szeregi, opuszczając Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży. Ruch młodochłopski wyznawał coraz bardziej dominującą w ruchu ludowym ideologię agraryzmu z jej koncepcją narodu ludowego¹⁴. Ten chłopski nacjonalizm stawał się świecką religią, głoszącą podporządkowanie mu wszystkich dziedzin życia, co oczywiście musiało wywoływać protesty Kościoła. Z drugiej strony jednak, duży wpływ na program chłopski wywierał ks. Jan Zieja, dzięki któremu ruch ludowy nie zerwał z katolicyzmem (Chrobak 1998: 241–253).

Wiciowcy zorganizowali w Żmiącej kilka przemarszów z udziałem około dwudziestu młodych chłopaków. Śpiewano obrazoburcze *O cześć wam, panowie!* Czasem emocje musiały sięgać zenitu. W 1945 roku ks. Bernardyn Dziedziak opisywał atmosferę tych lat: „Walczyłem z ruchem radykalnym, bo nie mogłem patrzeć na jego wpływy bezbożne, zwłaszcza na młodzież. Wszyscy »Wiciowcy« i »Zniczowcy« mieli mnie głęboko w sercu i zawsze atakowali. Przed wojną w Limanowej prawie na każdym wiecu polityczno-ludowym byłem przez przedmówców wspomnianym – okrzyknęli mnie za wroga ludowego” (cyt. za: Sromek 2001: 88). Radykalny ruch chłop-

¹³ Ibidem.

¹⁴ W sprawie antyklerykalizmu „Wici” i eskalacji konfliktu z Kościołem zob. Kołodziejczyk (2002: 381–453).

ski był najsilniejszy właśnie w Limanowej, do Żmiącej dochodził już w znacznie mniej skrajnej formie. Z tego powodu ks. Dziedzicki nie chciał objąć probostwa limanowskiego w 1945 roku. „Znaczna część parafian w Limanowej (a może i większość) – twierdził – jest od dawna do mnie uprzedzona i nieprzychylnie nastawiona przez ruch polityczny radykalny przed wojną”.

Władysław Dunarowski zapisał takie świadectwo tamtych sporów: „Ksiądz tak ich zberesił z ambony, że mieli dosyć. Wykrzyczał, że są to wysłanniki Lucypera i kto by ich słuchał lub czytał ich gazety, nie otrzyma rozgrzeszenia. Toteż mało było takich, którzy by nie usłuchali księdza” (Dunarowski 1949: 111). Aktywność tego ruchu w parafii ujanowickiej osiągnęła największe natężenie w połowie lat trzydziestych (KP: 57).

Wylimowanie ideologii państwowej

Wobec dominacji tej ideologii narodowej sanacja usiłowała stworzyć kontrideologię. Podstawowym problemem był fakt, że państwo nie miało żadnych podmiotów, które mogłyby ją skutecznie wyartykułować. Ze względu na szczupłość poparcia w tym regionie sanacja nie mogła oprzeć się na strukturach politycznych, musiała więc odwołać się do instytucji państwowych.

Mobilizacja społeczna odbywała się przez organizowanie obchodów rocznic państwowych. W szczególności państwo próbowało za pomocą represji wyegzekwować czczenie 3 Maja. Według świadectw najstarszych mieszkańców tego dnia po wsi chodziła policja i spisywała tych, którzy nie chcieli świętować. Najważniejszym podmiotem, organizującym obchody świąt, była jednak szkoła. Tytułem przykładu: dyrektorka Maria Bukowcówna zapisała następujący katalog organizowanych przez jej placówkę uroczystości:

W roku szkolnym 1935/36 uroczystości obchodzono w szkole: 20 października św. Jana Kantego patrona młodzieży szkolnej, 11 listopada rocznicę odzyskania niepodległości, 1 lutego imieniny Pana Prezydenta, 19 marca imieniny śp. wielkiego budowniczego Polski Marszałka Józefa Piłsudskiego [sic!], 3 maja rocznicę Konstytucji 3 Maja, 12 maja

pierwszą rocznicę zgonu Pana Marszałka, 3 czerwca rocznicę dziesięciolecia Pana Prezydenta (KSz).

Ta forma mobilizacji społecznej ograniczała się do dzieci. Wydaje się także, że była ona w dużej mierze udana. Starsi ludzie, z którymi rozmawiałem, wspominają radość, jaka towarzyszyła im jako dzieciom przy przedwojennych obchodach 3 Maja. „Chodziło się wtedy z flagami i śpiewało, cieszyło się, choć człowiek nie wiedział z czego”. „– Jak my się cieszyliśmy z trzeciego maja! Szliśmy parami do Ujanowic. Jaka była radość! – Tak było. Na trzeciego maja wszyscy szli z panią profesor do szkoły”.

Kolejnym projektem, tym razem zorientowanym na mobilizację dorosłej ludności wsi, był Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem (BBWR), który miał zrównoważyć wpływy SL-u (Wierzbicki 1963: 221). Został on stworzony po rozwiązaniu parlamentu przez prezydenta (1927) w trakcie przygotowań do marcowych (1928) wyborów do sejmu i senatu. W Żmiącej BBWR nie rozwinął swej działalności ani podczas wyborów w 1928, ani w 1930 roku. Pierwsze Koło BBWR-u założył tutejszy nauczyciel, Władysław Pawłowski, dopiero w 1933 roku. Rozpoczęło ono działalność w okresie, gdy gmina przeżywała najgłębszy kryzys, stając przed widmem śmierci głodowej.

Do żmiąckiego BBWR-u wstępowali przede wszystkim ci, którzy przez różne świadczenia już byli związani z państwem, a więc emeryci i renciści oraz funkcjonariusze państwowi od nauczycieli po policjantów. Przez system racji żywnościowych i zasiłków rządowych próbowano złączyć z państwem więzami klientelizmu najbiedniejszych. Starano się też zmobilizować młodzież, organizując paramilitarną grupę „Strzelec” (Stach 1942; Sromek 1999: 100–110). Skład osobowy BBWR-u w pobliskiej Pisarzowej określił Antoni Górszczyk, sam związany z tym obozem, jako „kilku łamagów” (zob. Górszczyk 1971: 68–69).

BBWR rozwijał się bardzo szybko. W jego szeregi wstąpiło kilkadziesiąt osób, Wierzbicki (1963: 221) pisze o dwudziestu, w tym również przedstawiciele miejscowych elit. Kolejnym krokiem miała być inauguracyjna zabawa „Strzelca”, organizowana w szkole przez Pawłowskiego (Stach 1942; Sromek 1999: 100–110). Ten po-

myśl spotkał się jednak z jednoczesnym zdecydowanym sprzeciwem ks. Dziedziaka oraz miejscowych chłopów. W konsekwencji utworzenie oddziału „Strzelca” w Żmiącej pozostało jedynie w sferze planów (Sromeek 1999: 100–110).

Ten konflikt miał charakter obyczajowy, do poważnej konfrontacji politycznej doszło zaś w 1934 roku podczas pierwszych wyborów do rady gromadzkiej. Między stronnictwem rządowym i ludowcami, którym przewodził syn Piotra Bukowca, Józef, rozegrała się „straszna walka”. Dzięki mediacji Stanisława Zelka z Akcji Katolickiej udało się wtedy osiągnąć kompromis: na jedną kadencję na sołtysa wyznaczono prorządowego Andrzeja Augustyna, a na drugą Józefa Bukowca. Podczas kolejnych wyborów w 1935 roku na skutek usunięcia z list wyborczych ludowców wszyscy mieszkańcy zbojkotowali głosowanie, a nauczyciel Pawłowski opuścił wieś. Rok 1935 był więc ostatnim rokiem działania BBWR-u w Żmiącej (Sromeek 1999: 100–110).

Umocnienie ideologii polsko-katolickiej

Z konfliktu między państwem a ludowcami zwycięsko wychodził Kościół, stanowiący element łagodzący napięcia społeczne. Posługiwał się przy tym bardzo zróżnicowanymi strategiami artykulacji własnej ideologii narodowej – głosił swe poglądy z ambony, w szkołach, zakładał nowe instytucje, czerpał z siły opinii grupowej. Aby propagować ideologię polsko-katolicką, korzystał także z tradycyjnego repertuaru środków ruchów społecznych.

Ponadto najważniejszym wehikułem ideologii polsko-katolickiej stała się Akcja Katolicka. W zgodzie z ideami solidarystycznymi przyjmowała ona w swe szeregi wszystkich: biednych i bogatych, „błędnych” ludowców i zwolenników rządu. Księdzu Dziedziakowi udało się pozyskać, obok wspomnianego wyżej Stanisława Zelka (ur. 1899), najwybitniejszą przedstawicielkę młodego pokolenia inteligencji żmiąckiej: przywoływaną już Zofię Oleksy (ur. 1905), córkę znanego nam Józefa Oleksego, pierwszą w Żmiącej kobietę z tytułem magistra. Była ona wybitnym pedagogiem, aktywną uczestniczką ruchu katolickiego i członkinią Trzeciego Zakonu św. Franciszka.

Stanisław Zelek wychował się w średnio zamożnej rodzinie, posiadającej siedmiohektarowe gospodarstwo, która bardzo szybko odkryła wartość wykształcenia. Jego brat Ludwik (ur. 1887) uczęszczał do wyższego gimnazjum jezuickiego, w latach 1908–1913 w ich domu nauczali zaś Gustaw Kolman i Piotr Prusak – tego ostatniego po wybuchu pierwszej wojny światowej zastąpił powracający z zakonu Ludwik. Założył on u siebie szkołkę, do której chodziło kilkanaście dzieci ze Żmiącej (Sromek 1999: 95).

Powołany do wojska w 1916 roku, Zelek wrócił do Żmiącej dopiero w 1923 roku po kilkuletniej służbie, w czasie której ukończył cztery klasy gimnazjum. Już po dwóch latach został członkiem rady gminy, a następnie przez dziesięć lat pełnił funkcję jej sekretarza. Był także sekretarzem Kasy Stefczyka (1928–1940), skarbnikiem kółka rolniczego, kasy samopomocy, Związku Chrześcijańsko-Robotniczego. Jednocześnie nie zaniedbywał własnego gospodarstwa, dzięki czemu stał się jednym z dwóch najbogatszych rolników we wsi. W swoim domu prowadził sklep, a używając nawozów sztucznych, potrafił znacząco zwiększyć zbiory w swoim małym gospodarstwie i dorównać pod tym względem największym kmieciom (Stach 1942; Sromek 1999: 100–110).

Przez cały ten czas ściśle współpracował z ks. Dziedziakiem, obaj niejako spełniali się w pracy religijno-politycznej. Stanisław objął funkcję prezesa Akcji Katolickiej w gminie oraz sekretarza Zarządu Powiatowego, był także członkiem Zarządu Diecezjalnego (Sromek 1999: 100–110).

Dzięki niemu Akcji udawało się początkowo zająć neutralne stanowisko w sporach między rządowcami a ludowcami. Uchodząc za apolitycznego, skutecznie mediował w konfliktach między skłóconymi stronnictwami, sam zaś wysunął się na czołowe miejsce w gminie – został kompromisowym radnym do gminy zbiorowej, a następnie wybrano go na wójta. Po raz pierwszy we władzach wiejskich zasiadła osoba niewywodząca się z warstwy kmieci. W trakcie sprawowania swojego urzędu skończył jeszcze dwie klasy gimnazjum.

W 1925 roku następcą Wałęgi, biskup Lisowski, polecił ożywić działanie Akcji, która miała być antidotum na radykalizujące się nastroje wsi. W tym czasie ks. Dziedziak utworzył zrzeszenia stano-

we, mające objąć wszystkich mieszkańców. Powstały następujące organizacje: Katolickie Stowarzyszenie Mężów, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej (KSM i KSMŻ) oraz – dla dzieci – Krucjata Eucharystyczna. Ogrom pracy niemal przytłaczał młodego księdza, który skarżył się na „przerost form organizacyjnych” (KP: 155). W stowarzyszeniach skupiła się niemal cała młodzież (Wierzbicki 1963: 145)¹⁵. Proboszcz nie wahał się korzystać ze środków ruchu społecznego. Organizowano wycieczki krajoznawcze (do Krakowa, Wilna, Poznania, Częstochowy), brano udział w wystawach rolniczych, założono chór męski i żeński, orkiestrę oraz teatr amatorski (Wierzbicki 1963: 145–146). W 1938 roku w Ujanowicach odbył się dekanalny zlot młodzieży żeńskiej KSMŻ. Dziewczyny były barwnie ubrane, w szeregach ze sztandarami i orkiestrą szły do kościoła (KP: 157). Rokrocznie zaś, w czerwcu, Akcja Katolicka z orkiestrą i pod sztandarami udawała się na odpust do Żmiącej (KP: 157). Zakres działalności KSMŻ był doprawdy imponujący. Przez pierwsze dziesięć lat istnienia urzędowo 132 wykłady, 38 przedstawień, 40 poranków, 20 obchodów rocznic narodowych i sześć konkursów rolniczych. KSM i KSMŻ korzystało z podobnych form aktywności, choć na zdecydowanie mniejszą skalę (Wierzbicki 1963: 146).

Reprezentowana przez Kościół ideologia narodowa łączyła religię katolicką z narodem i państwem, które traktowano na równych prawach. Jedną ze zmięć wspominała zakonnice, uczącą w niedalekiej szkole: „W klasie było cicho i uroczyście jak w kościele. Jednak lubiliśmy nauczycielkę; urzędowała często przedstawienia o treści religijnej lub historycznej, wpajała w dzieci ukochanie ojczyzny i szanowanie wszystkich tych, którzy byli na wyższych stanowiskach w Polsce. [...] Kochałam te książki, które mówiły o Polsce” (życiorys D. L., cyt. za: Wierzbicki 1963: 464). Taka ideologia, kładąca nacisk na pokój społeczny, oznaczała sprzeciw wobec radykalnych ideologii klasowych. W tym duchu Zofia Oleksy krytykowała Adama Mamaka, sugerując, że wzbudza nienawiść do państwa, rządu, Pol-

¹⁵ Podczas gdy ks. Dziedziakowi udało się utrzymać w KSM dziewczęta, które działały bardzo pręźnie, męskie koło przeżywało kryzys.

ski i innych warstw. „Rozdarłeś wieś na wrogie obozy, rozbiłeś nawet rodziny, doprowadziłeś do walk i kłótni, wzbudziłeś nienawiść w rodzinie. [...] Jeśli jesteś czymś służalcem i działasz tak źle świadomie – ciężko za prosty lud i wieś odpowiesz przed Bogiem!” – pisała do niego¹⁶. W żadnym jednak razie ideologia polsko-katolicka nie podważała związku narodu z wsią. Przeciwnie, podkreślała fundamentalną relację między wsią a państwem, zwracała uwagę na dołę chłopa i dobro wsi: „Każdy rozumny człowiek wsi czy miasta wie, że Polska jest ludowa i świat idzie na przód [sic!], a więc z kolei rzeczy musi przyjść wieś do głosu, ale do tego trzeba jej pomóc – przede wszystkim chłop musi być mądrzejszy i bogatszy”¹⁷.

KSMŻ swą organizacją nawiązywało do harcerstwa. Około 1930 roku Zofia Oleksy pisała do drухen, żeby sumiennie wypełniały swe obowiązki wobec Boga (częsta, codzienna modlitwa, sumienne uczestniczenie we mszy świętej, świadczenie Chrystusowi), bliźnich (rodziców, rodzeństwa, służących, sąsiadów itp.) i ojczyzny. Warto przytoczyć choć niektóre punkty tego kodeksu:

1. Niechaj drухna opowiada w chałupie, jak Stowarzyszenie ma zamiar uczcić święto narodowe i dlaczego to.
2. Niechaj przy modlitwie w święta narodowe pomodli się wraz z rodziną za państwo i o dobry rząd.

¹⁶ APŻ, List Zofii Oleksy do Adama Mamaka, 1938 r., <http://www.kuria.gliwice.pl/~jang/jang/index.php?numer=004&art=64> (12.05.2011).

¹⁷ Ibidem. W przykazaniach dla drухen z Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Zofia Oleksy dawała bardzo konkretne rady, jak podnieść poziom wsi: „Jeśli będzie nędza, nie będzie wprowadzać strojów miejskich i liczyć się z modą, ale będzie chodzić w strojach ludowych, które są sto razy piękniejsze i trwałe. [...] Ileż dziewcząt wyjeżdża za pracą do Krynicy, Zakopanego, tracąc swój piękny strój, język, zwyczaje, krótko mówiąc, przepadają. Tu tyle pracy na wsi, wśród swoich dla swoich. Czemuż nie potrafimy myśleć o poważnych sprawach, czemuż nie umiemy pracować dla szczęścia swego, wsi i państwa, czyż naprawdę wieś nie potrafi nic wymyślić, nie potrafi się do roboty zabrać – to strasznie przykre. Bo tylko to mogłoby dzisiejszą biedę usunąć, nikt nam nie pomoże, tylko my sami. A my mamy tak mocne głowy”. APŻ, Zofia Oleksy, Dziewczyna katoliczka, napisane ok. 1930 r., <http://www.kuria.gliwice.pl/~jang/jang/index.php?numer=004&art=65> (12.05.2011).

3. Niechaj prostuje głupie odezwania się młodszego rodzeństwa o państwie i niech się nie śmieje z gadania złego o Polsce.
4. Niechaj umie śpiewać ładne piosenki patriotyczne i niechaj uczy młodszego rodzeństwo.
5. Niechaj się interesuje, co się dzieje w kraju, w powiecie, w gminie.
6. Niechaj pracuje porządnie i stara się pracę ulepszać w gospodarstwie domowym koło drobiu, bydła, na roli, by na wsi było lepiej i w państwie¹⁸.

W walce z radykalnymi postulatami Kościół znajdował silne oparcie w miejscowej opinii publicznej – wobec tych, którzy odchylali się zbyt na lewo, mieszkańcy stosowali codzienne formy oporu. W czasach konfliktu między stronnictwem rządowym a ludowcami Zofia Oleksy wyrzuciła z domu agitatora, krytykującego księdza, żeby nie robił „zgorzenia w chałupie”. Gdy zaś w latach 1928 i 1938 organizowano kolejne misje parafialne, frekwencja na nich nie tylko wyniosła 100%, ale też wszyscy przystąpili do spowiedzi. Rekolekcje mobilizowały całe wsie. Udział w nich był okazją do zaprezentowania się od jak najlepszej, najbardziej moralnej strony. W Żmiącej zdarzył się jednak przypadek, który groził ośmieszeniem wsi przed księżmi oraz pozostałymi miejscowościami parafii. Oto jeden ze starszych kawalerów nie uczęszczał na msze święte i krytykował hipokryzję mieszkańców, zarzucając im, że mimo zewnętrznej religijnej postawy grzeszą w najlepsze, dlatego też nie wybierał się na misje. Wtedy przyjechał po niego zastępca sołtysa z chłopami, ci wsadzili go do wozu i zawieźli do Ujanowic, gdzie wyspowiadał się i przykładowo uczestniczył we mszy (Wierzbicki 1968: 209; podobny przykład opisuje Witos 1978: 45).

W Żmiącej niejako lustrzanym odbiciem Stanisława Zelka był Antoni Pukrop (ur. 1878), jedyny tamtejszy otwarty zwolennik PPS-u. Dzięki swemu darowi wymowy, a także majątkowi, który czynił go obok Zelka najbogatszym gospodarzem we wsi, zasiadał od 1918 roku we władzach żmiąckiej gminy i (od 1935 roku) gromady.

Mimo swoich radykalno-liberalnych przekonań cieszył się w miarę powszechnym poważaniem. Ukończył szkołę zawodową w Kra-

¹⁸ Ibidem.

kowe, co uczyniło go przedstawicielem miejscowej elity. Jak wiemy, przyjaźnił się ze žmiąckim nauczycielem Gustawem Kolmanem oraz z Antonim Janasem. Niemniej jednak był czujnie obserwowany. Bardzo pilnowano tego, żeby nie przekroczył ostatniej granicy i nie wyrzekł się Boga. Kiedy w latach kryzysu udał się do Urzędu Pośrednictwa Pracy w Limanowej, wieś obiegła plotka, że „zgłosił się do socjalistów, którzy obiecali dać mu pracę”. Obawiano się, że zmienił wiarę i opuścił Kościół. Gdy wrócił do Żmiącej, mieszkańcy przyglądali mu się bacznie, spodziewając się jakichś niepokojących zmian w jego zachowaniu. Gdy jednak w domu odmówił krótką modlitwę, a wieczorem zmówił pacierz z całą rodziną, wszyscy odetchnęli z ulgą (Wierzbicki 1968: 207–210).

Po pokonaniu BBWR-u do ostatniej przed wojną walki politycznej, tym razem znacznie ostrzejszej niż przedtem, doszło przy okazji wyborów do rady gromadzkiej w 1937 roku, kiedy przeciwko sobie stanęli członkowie Akcji Katolickiej i ludowcy. „Wybory dzieliły wieś, nawet rodziny. [...] To zażarta walka biednych z biednymi, żon z chłopami, sąsiadów, rodzeństwa” (cyt. za: Sromek 1999: 106). Każda wioska stała się terenem „żarcia się organizacji” (cyt. za: Sromek 1999: 105). Tym razem jednak Kościół znalazł sojusznika w państwie. Początkowo do rady gminnej wybrano ludowców, ale gdy władze ich nie zaakceptowały, ponownie wyznaczono Stanisława Zelka.

Transformacja ideologii państwowej

W 1938 roku Żmiąca poparła posanacyjny Obóz Zjednoczenia Narodowego (OZN), reprezentowany przez miejscowego działacza oświatowego Antoniego Górszczyka. W odróżnieniu od wydarzeń w 1935 roku wyborów nie zbojkotowano, a to dlatego, że Górszczyk był „swoim” kandydatem, wywodził się z niedalekiej Pisarzewej i cieszył się zaufaniem ks. Dziedziaka (Sromek 1999; Wierzbicki 1963: 120).

Co ważne, powstanie OZN-u wiązało się z poważną transformacją państwowej ideologii narodowej, która uczyniła ją bardziej spójną z tożsamością wsi (Chojnowski 1979: 206–239). W obliczu spadku poparcia dla obozu piłsudczykowski i stopniowej jego

dekompozycji rządzący zostali zmuszeni do przekształcenia swojej ideologii narodowej, tak aby stała się ona bardziej spójna z tożsamością ludności. W gruncie rzeczy bowiem od samego początku cechowało ją ubóstwo połączeń z innymi kategoriami. BBWR był w istocie nastawiony na osiągnięcie doraźnych celów politycznych (mobilizacja społeczna), a nie na formację ideową społeczeństwa.

Konieczność zbudowania jednolitej i bogatej ideologii narodowej stała się szczególnie palącą. Pierwszą próbę stanowiła idea „obrony Polski” Edwarda Rydza-Śmigłego, kolejną zaś, mającą już dojrzałą formę, polityczno-ideowa deklaracja Obozu Zjednoczenia Narodowego kierowanego przez płk. Adama Koca. OZN przedstawiał się nie jako partia polityczna, lecz jako ruch społeczny, dążący do konsolidacji narodu. Miał być organizacją, która pozwoli zewrzeć narodowe szeregi przeciw zagrażającym Polsce krajom ościennym.

Wiązało się to przede wszystkim z amplifikacją kategorii narodu (Majchrowski 1985: 39–45; Kilian 1997: 141). Ideologia rządzących z drugiej połowy lat trzydziestych zrównała ważność państwa i narodu, a nawet wyróżniła naród kosztem państwa. Propagowany pozytywny nacjonalizm podkreślał nie tylko brak sprzeczności między interesami państwa i narodu, lecz ich harmonijne uzupełnianie się. Co więcej, w ideologii OZN-u nastąpiło paradoksalne połączenie narodu z religią. Wynikało to z akcentowania wagi religii przez ugrupowania opozycyjne. W dokumentach programowych zaznaczano ścisły związek między narodem, państwem a Kościołem na przestrzeni wieków. Choć OZN stał się partią programowo katolicką, to Kościół podchodził do jego transformacji z rezerwą. Wreszcie, zaczęto bardzo silnie podkreślać antykomunizm. Przekształcenie ideologii narodowej w wykonaniu OZN-u zakończyło się powodzeniem nie tylko w Żmiącej. Hasło konsolidacji narodu znalazło bowiem szeroki oddźwięk (Wierzbicki 1963: 120).

Tożsamości

Mimo dużego natężenia emocji politycznych wieś ożywiła się tylko podczas agitacji wyborczej, a po każdym wyborach życie wracało

do normy. W obliczu nadchodzącej wojny coraz silniejsze było dążenie do „konsolidacji narodu”. Ideologia państwowa po radykalnej transformacji zbliżyła się do ideologii polsko-katolickiej, w podobnym kierunku zmierzała ideologia chłopska. Spróbujmy podsumować różnice w realizmie ideologii BBWR-u i OZN-u (tab. 12).

Tab. 12. Realizm ideologii BBWR-u i OZN-u

Spójność ideologii	Państwowa ideologia BBWR-u	Państwowa ideologia OZN-u
Ideologia jest zgodna z celami jej nadawcy.	tak	tak
Ideologia jest zgodna z jego tożsamościami	tak	nie (wyciszenie elementów państwowych)
Nadawca ma odpowiednie środki do propagowania ideologii	nie (partia polityczna, biurokracja państwowa)	tak (ruch społeczny, szkoły)
Ideologia zawiera wykluczające się żądania	nie	tak (łączenie ideologii państwowej i narodowej)
Ideologia jest zgodna z celami chłopów.	nie	tak
Ideologia jest zgodna z ich tożsamością	nie (ideologia antykatolicka i antychłopska)	tak (ideologia prokatolicka, solidarystyczna)
Chłopi wykorzystują środki oporu wobec ideologów	tak (nieformalne środki oporu)	nie
W oczach chłopów ideologowie są wiarygodni	nie (Pawłowski)	tak (Górszczyk)

Po pierwsze, transformacja ideologii państwowej dokonana przez OZN doprowadziła do tego, że przestała ona być zgodna z całą dotychczasową linią piłsudczyków, zbliżając się do ideologii ich największego wroga, tj. Narodowej Demokracji. Prowadziło to w konsekwencji do zaniku jej wewnętrznej spójności, przynajmniej w oczach tych, którzy chcieli pozostać wierni państwowemu przesłaniu Piłsudskiego. Ideologia OZN-u była natomiast zbieżna z celami

sanacji, zmierzającej przede wszystkim do odzyskania społecznej legitymizacji swej władzy.

Po drugie, początkowo państwo nie stworzyło odpowiednich struktur, które propagowałyby jego ideologię, a wieś stosowała środki oporu wobec niej (BBWR powstał w Żmiącej stosunkowo późno, a następnie wszedł w konflikt z chłopami i ks. Dziedziakiem, aż wreszcie został zbojkotowany). Po transformacji dokonanej przez OZN ideologia obozu rządzącego stała się zgodna z celami i tradycjami wsi. W związku z tym wieś przestała się jej przeciwstawiać, a państwo nie musiało sięgać po tak silne środki jej artykulacji jak w przypadku BBWR-u.

Po trzecie, podczas gdy nauczyciel Władysław Pawłowski naruszył ważne dla grupy wartości i stracił zaufanie żmiącan (zabawa „Strzelca”), między Antonim Górszczykiem a mieszkańcami wsi panowała daleko posunięta zgoda. Możemy się domyślać, że na jego poparciu zaważył fakt, że pochodził on z Pisarzowej i został zaakceptowany przez ks. Dziedziaka. Pawłowski nie mógł pochwalić się ani jednym, ani drugim.

Te wszystkie okoliczności sprawiły więc, że ostatecznie ideologia OZN-u okazała się bardziej realistyczna niż ideologia BBWR-u, dzięki czemu propagujący ją kandydat przełamał bierny opór wsi.

Jednak ideologia państwowa OZN-u była tylko jedną z ideologii obecnych na terenie Żmiącej, i to w dodatku ideologią najsłabszą, dla której poparcie w każdej chwili mogło zostać wycofane. Przyjrzyjmy się więc dwóm głównym systemom poglądów wyznawanych przez mieszkańców wsi: ideologii katolickiej, reprezentowanej przez ks. Bernardyna Dziedziaka i Akcję Katolicką, a także ideologii ludowej, reprezentowanej przez Józefa i Adama Mamaków oraz Stronictwo Ludowe (tab. 13).

Zarówno ideologia katolicka, jak i ludowa miały na wsi wielu zwolenników, stanowiły bowiem ideologie bardzo realistyczne. Różnice między nimi były różnicami akcentów. Podczas gdy SL kładło nacisk na klasowość swojego programu, Kościół propagował bardziej solidarystyczną wizję narodu. Mimo że Józef i Adam Mamakowie kwestionowali rolę księży, a w szczególności ks. Dziedziaka, nie wpływało to na przywiązanie ruchu ludowego do Kościoła. SL mogło

kultywować ideologię antyklerykalną, ale nigdy – antykatolicką czy antyreligijną. Co więcej, w ostatnich latach przed wojną ruch ludowy stracił impet w działaniu. W reaktywowanym w 1935 roku Stronnictwie Chłopskim retoryka antykościelna wyraźnie słabła – głównymi przeciwnikami nie byli już przedstawiciele hierarchii kościelnej i endecy, lecz sanacja. Nastąpiło wręcz pewne zbliżenie ruchu do Kościoła (Kołodziejczyk 1996: 253–280). Nawet ks. Dziedziak zauważył, że przed wojną ruch ludowy „nieco przycichł”¹⁹.

Tab. 13. Realizm ideologii ludowej i katolickiej

Spójność ideologii	Ludowa ideologia narodowa	Katolicka ideologia narodowa
Ideologia jest zgodna z celami jej nadawcy.	tak	tak
Ideologia jest zgodna z jego tożsamościami	tak	tak
Nadawca ma odpowiednie środki do propagowania ideologii	tak (Stronnictwo Ludowe, ruch społeczny)	tak (Kościół, ruch społeczny)
Ideologia zawiera wykluczające się żądania	nie	nie
Ideologia jest zgodna z celami chłopów.	tak	tak
Ideologia jest zgodna z ich tożsamością	nie	tak
Chłopi wykorzystują środki oporu wobec ideologów	tak (nieformalne środki oporu)	nie (nieformalne środki oporu)
W oczach chłopów ideologowie są wiarygodni	tak	tak

Walka różnych ideologii narodowych powodowała socjalizację do narodu. O tym, jak przebiegał ten proces, możemy przekonać się dzięki kolejnej wyrywkowej ankiecie Wierzbickiego (tab. 14).

¹⁹ APŻ.

Tab. 14. Czynniki nacjonalizujące przed 1945 rokiem (N = 23)

Książki	8
Nauczyciel	–
Ksiądz	3
Emigracja	–
Gazety	2
Rodzina	2
Wydarzenia dziejowe	7
Szkoła jako instytucja	17
Kościół jako instytucja i instytucje kościelne	6

W tym czasie zachodził proces INSTYTUCJONALIZACJI narodu. To, że mieszkańcy Żmiącej stawali się Polakami, nie było już wynikiem jakichś przypadków – że ktoś spotkał taką, a nie inną osobę, albo przeczytał tę, a nie inną książkę – lecz świadomej działalności instytucji – państwa i Kościoła.

Na pierwsze miejsce wysunęła się szkoła – rzadziej już pojedynczy nauczyciele, jak przed wojną, ale szkoła jako instytucja. Świadczyło to o sile państwa. W latach międzywojennych placówka żmiącka pod kierownictwem Marii Bukowcówny, z jednej strony, zatrudniała więcej pedagogów, a z drugiej – nauczyciele często się zmieniali. Ich wpływy nakładały się na siebie, respondenci nie potrafili zatem wymienić jednej, najważniejszej osoby. Na drugim miejscu znalazły się instytucje kościelne, przy czym mniejszość ankietowanych wymieniała konkretne nazwisko księdza: Bernardyna Dziedziaka. Nadal istotną rolę odgrywały książki i gazety. Wreszcie, dwie osoby wskazały rodzinę jako istotny czynnik nacjonalizujący, co dowodzi, że w Żmiącej doszło wówczas do FAMILIARYZACJI narodu. Ten proces oznacza, że naród przestaje być sprawą jednostek, z którymi się spotykamy, przestaje być sprawą instytucji, do których przynależymy, a staje się sprawą rodziny, w której wychowujemy się od urodzenia.

Epilog. Druga wojna światowa i ucieleśniona polskość

Przy omawianiu czynników socjalizacji świadomie pominąłem najważniejszy z nich: drugą wojnę światową, która bezsprzecznie była największym doświadczeniem dziejowym wsi galicyjskiej (Przybysz 1983), a więc również Żmiącej i całej parafii ujanowickiej (Wierzbicki 1963: 204)²⁰. Jeden z korespondentów prasy ludowej napisał w swym pamiętniku o Ujanowicach i o roli wojny w jej rozwoju społecznym i narodowym: „Za czasów nieświetnej pomyśi monarchie austriacko-węgierskiej była to jedna z najbardziej dziadowskich wsi, może nie tylko powiatu limanowskiego, ale całego okręgu krakowskiego. I taką zdało się miała pozostać do końca. Ale się przecie przeknęła z letargu i od jakiegoś czasu pocyno żyć znaczy. Można śmiało pedzić, że najbardziej obudziła ją okupacja niemiecka” (*Wieś polska 1939–1948*: 313; zob. też Przybysz 1983: 259–282). Podobne zdanie wyraziła Zofia Oleksy, pisząc, że właśnie podczas drugiej wojny światowej każdy zrozumiał, czym jest Polska i kto to jest Niemiec. Nawet starsza babina uciekała do lasu z grzybami, żeby ich „Niemce nie zabraly” (Sromek 2001: 142). Lata 1939–1945 wyznaczają więc ostateczną cezurę w rozwoju narodowym wsi. Po niemal 600 latach jej istnienia wszyscy żmiącianie stali się uświadomionymi Polakami. Jak do tego doszło?

Strach

Naród stał się kategorią naładowaną bardzo silnymi emocjami. Dla mieszkańców pierwsza wiadomość o wybuchu wojny była szokiem. Niemniej jednak szokiem, który musiał kiedyś nadejść – spodziewano się go w każdym momencie. Podobnie jak przed pierwszą wojną, pojawiały się znaki, zapowiadające okres klęsk i pożogi. Dnia 25 stycznia 1938 roku na niebie ukazała się zorza polarna, która przepelniła wszystkich mieszkańców nieopisanym strachem. Starszy ludzie traktowali te niezwykle zjawiska przyrody jako grobo-

²⁰ Podstawową monografią dotyczącą tego okresu na wsi galicyjskiej pozostaje Przybysz (1983). Tam dalsza bibliografia.

we przepowiednie. Mówiono, że jeśli na nawrócenie św. Pawła niebo w nocy jest czerwone, to w następnym roku wybuchnie wojna (zob. KP: 158). Mieszkańcy jednego ze źmiąckich domów, widząc to niezwykle zjawisko, padli na kolana i modlili się do Boga o zmiłowanie. Tylko gospodarz W., sceptyczny wobec „zabobonów”, stał sobie przy oknie i spokojnie obserwował niebo. Nagle rozległ się przeraźliwy trzask, komin zaczął walić się z hukiem. Gospodarz padł na kolana, głośno żałując za grzechy i myśląc, że to koniec świata, a pagórek właśnie osuwa się na chałupę i zaraz wszystkich przykryje. Gdy otworzył oczy, odetchnął z ulgą – to usmolony kot gramolił się z komina. Ta z pozoru zabawna sytuacja pokazuje, jak wielkie było natężenie emocji w latach poprzedzających wojnę. Oczekiwanie na koniec świata to charakterystyczna cecha czasów przesilenia. Społeczność wiejska zawsze tak reagowała na kryzysy (zob. Jarosz 1998).

Wszyscy czekali na wojnę, zwłaszcza od lata 1939 roku gospodarze mówili, że „czuje się ją w powietrzu”. Rozpoczęto pierwsze militarne przygotowania, aż wreszcie w pierwszy piątek września nad górami przeleciały samoloty. Ogłoszono spóźnioną mobilizację, do wojska odeszła pierwsza grupa mężczyzn ze Źmiącej. Ludność ogarnęła panika – rezerwisci spowiadali się i przyjmowali Najświętszy Sakrament, nawet nie na czczo, wbrew ówczesnym przepisom. Młodzi mężczyźni, niepowołani do służby, żalowali zaś, że nie mogą chwycić za broń (Wierzbicki 1963: 124). Atmosfera stała się jeszcze bardziej dramatyczna 3 września – wraz z falami uciekinierów urzędnicy państwowi opuścili Limanową. Krążyły bowiem plotki, że Niemcy palą, zabijają, a chłopów biorą do wojska i robót. W czwarty dzień wojny zbiegł kierownik szkoły w Źmiącej, oficer rezerwy, z rodziną. Za nim podążyło kilku mężczyzn, przedstawiciele miejscowej inteligencji. Jednak Niemcy odcięli wszystkie drogi. W piątym dniu pojawiła się pogłoska, że są już w Limanowej i Jaworznej. Ksiądz udzielił wówczas rozgrzeszenia *in articulo mortis* (Wierzbicki 1963: 124).

Niemiec się zbliżał. Strach i popłoch. Szła wieść, że Niemcy, jak zobaczą jakiego chłopca, to chwytają i męczą go lub przywiązują do auta i tak musi lecieć. Więc na tę wieść wszyscy mężczyźni zaczęli uciekać. [...]

Ale gdzie uciekać? Mój stryj zaproponował, że do paryje [wąwozu – przyp. M. Ł.]. Brat był wdowcem i miał córeczkę, nie mógł uciekać nigdzie, więc wziął siekiere, bo mu się tak zdawało, że Niemcy, gdy go zobaczą, że jest kaleką, to mu nic nie zrobią. Wtem usłyszał głos męski sąsiada, tak się ucieszył, że poprzestał zamiaru. [...] Smutno było, gdy się patrzyło na tych Niemców, co się zagnieździły w naszej Ojczyźnie (życiorys L. P., w: Wierzbicki 1963: 466).

Zagrożenie rodziny i ciała

Najważniejszą rolę odgrywał tutaj strach o własne zdrowie i życie. Starszy gospodarz J. Z. wspomina przygodę swojego ojca:

Raz pojechał po tytoń do Kamionki Małej [...], a tu na drodze Niemiec. Jak by się przy nim zatrzymali, to albo by zabił ich na miejscu, albo wziął do aresztu, gdziekolwiek i tam zabił – zrywanie tytoniu było zabronione. Więc oni – dawaj! Pędzą na rowerach obok Niemca, nie zatrzymują się. A ten za nimi pruje seria za serią, aż świszczy w powietrzu, a obok się błyska od kul. Ale uciekli! Nigdzie ich nie trafił. Nawet w rower! Jak już wyjechali z zagrożenia, to przez cztery godziny leżeli, spali – na sianie chyba, bo tak byli zmęczeni.

Takie opowieści przechodzą z pokolenia na pokolenie, wciąż opowiedane z pełnym napięciem:

Mój ojciec poszedł do siostry, do Sącza. A że przy klepaniu kosy odłamek uszkodził mu oko, że niedowidział, nie poszedł do wojska z mobilizacją. I jak szedł przez most, złapali go Niemcy. HALT! i coś do niego mówią. Nie idzie się z nimi zgadać! Wzięli go do aresztu, a tam był taki Ukrainiec, co po polsku gadał. Pyta się: – Gdzieś szedł? – Do siostry. A Niemcy: – Jak to możliwe, że taki młody nie poszedł do wojska? A on o kosie, że nie widzi. Wtedy pojechały do siostry, wywiedziały się i puściły go. Ale po takim sprawdzeniu, jak by się coś nie zgodziło, od razu kulka w łeb.

Olbrzymie obawy wzbudzało ściąganie kontyngentów przez Niemców: „Ile to było strachu, w las się przed Niemcami z krowami i gęsimi uciekało, a one były tak cichutkie, że byś nie uwierzył. To prze-

cież cud, one ani dźwiękiem się nie zdradziły. Człowiek, który tego nie widział, nie uwierzy”. Pod tym względem jeszcze gorsza była groźba pacyfikacji. Żmiącanka, która mieszkała w sąsiedniej wsi, wspominała: „Jak Niemcy do nas weszli, bo tych X. szukali, to myśmy się tak bali, że się trzęśliśmy jak osiki. Wzięli ojca i brata, tak żeśmy się bali. Ile razy łapanka była w Sączu!”

Z każdej przytoczonej wypowiedzi przebija obawa o własne życie. Posługiwanie się kategoriami narodowymi jest tu automatyczne – nie mówi się o jakimś żołnierzu czy policjancie, mówi się o Niemcach po prostu; jako rzecz naturalną traktuje się fakt, że można zostać zabitym za to, że jest się Polakiem. Widać wyraźnie, jak naród łączy się z rodziną i ciałem, jak zostaje ucieleśniony.

Wspólnota losu i religia

Na Boże Narodzenie 1939 roku do Żmiącej przybył pierwszy transport wysiedlonych z Poznańskiego – 30 osób – który został bardzo dobrze przyjęty przez mieszkańców wsi:

Niezatarte wrażenie zrobiły na nas pierwsze transporty wysiedlonych Polaków z Poznańskiego [...], które Niemcy nazywają Wartegau. Przyjechali!! Licho ubrani, bo nie mogli wziąć nic ciepłego, zgłodniaли, zziębnięci, bo zima była ostra, i opowiadają nam o nieludzkim i straszonym obchodzeniu się z nimi – jak ich Niemcy wyrzucali. Jak mogliśmy, tak się nimi zajęliśmy (KP: 161).

Wieś zaczęła brać czynny udział w konspiracji niepodległościowej. SL zeszło do podziemia jako SL „Roch”. Obok wysiedleńców mieszkańcy wspierali także grupę partyzancką AK mającą swą bazę na Cuprówce, wzniesieniu oddzielającym parafię jaworzeńską od ujanowickiej. Zgrupowanie liczyło około 160 partyzantów. Jednym z nich był Michał Rogalski (ps. „Mira”), przybyły do Żmiącej z Kresów Wschodnich. Został on przyjęty przez ks. Dziedziaka i skierowany właśnie na Cuprówkę. W partyzantce walczyło około 30 żmiąckich mężczyzn. Przynależność do jej oddziałów nobilitowała, zwłaszcza jeśli posiadało się broń, a jednocześnie bezpośrednio łączyła mieszkańców wsi ze sprawą polską. Na przykład w domu Józefa Bukowca,

którego synowie, Kazimierz i Władysław, byli zaangażowani w działalność AK, przed powstaniem warszawskim piekło się suchary dla powstańców. W samej Żmiącej ukrywało się dodatkowo 30 ludzi, z różnych powodów niemogących ujawnić się w mieście. Spotkanie z tak wieloma osobami pochodzącymi z różnych stron, przeżywającymi dramat wojenny, sprzyjało powstawaniu przekonania o wspólnocie polskich losów. Dobrym tego wyrazem jest kołęda śpiewana przez miejscową ludność: „Bóg się rodzi, moc truchleje / Niemiec złości się, szaleje. / Polaków bije, wygania / A najczęściej to z Poznania. / Nie smućcie się Wy, Rodacy / Przyjdą na Was lepsze czasy / Boże Dziecię wynagrodzi / Wszystkie troski Wam osłodzi”.

Jednocześnie wątki narodowe łączyły się z religijnymi. Wojna przyniosła bowiem ożywienie praktyk religijnych, ludzie znajdowali pocieszenie w modlitwie. W żmiąckiej kaplicy odbywały się msze święte, w lecie zaś odprawiano mszę co niedzielę. Gdy w 1940 roku ks. Dziedziak zorganizował misję parafialną, frekwencja była pełna. „Skutek wspaniały” – komentował. W latach wojny jego pozycja znacznie wzrosła. Stał się niejako moralnym przywódcą parafii – podczas ciężkich przednówek wspierał głodujących mieszkańców górnej części Żmiącej. Jednocześnie reprezentował parafię w kontaktach z Niemcami. Trzykrotnie najeźdźcy podejmowali próby pacyfikacji wsi, co miało stanowić karę za niedostarczenie obowiązkowych kontyngentów żywności. We wrześniu 1944 roku wieś otoczył kordon wojska, w prowizorycznych okopach nieprzyjacieli umiejscowili stanowiska karabinów maszynowych, a na cmentarzu małą armatę. Ludzie stłoczyli się na placu przed kościołem. „Każdy modlił się do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, ile zdołał. I widać, jak Matka Boska miała nas w opiece, bo komenda tej ekspedycji, gdy miała nakazać dziesiątkowanie, przyszła do mnie na plebanię”. Ksiądz Dziedziak umówił się, że parafia zamiast 800 da 1600 osób do pracy. Mimo że niemal przekraczało to możliwości parafii, księżom udało się zebrać ze wszystkich wsi wymaganą liczbę osób. „W procesji ze śpiewem Godzinek do Matki Boskiej szli ludzie z Jaworznej, ze Żmiącej, Krosnej”. „Znów nas Matka Boska wyratowała!” (KP: 168) (zob. też *Wieś polska 1939–1948*: 318).

Tajne nauczanie

Z perspektywy rozwoju narodowego samej wsi najważniejszą formę oporu stanowiło tajne nauczanie, zorganizowane przez żmiąckich nauczycieli i wysiedleńców, którzy w ten sposób odwdzięczali się mieszkańcom. Jego inicjatorką była Zofia Oleksy²¹. „Na początku ludzie nie chcieli tego tajnego nauczania, bo co z tego będzie, czy to na wioskę nie sprowadzi biedy” – wspomina jedna ze żmiącanek. Te obawy okazały się jednak bezpodstawne. Wykrycie przez władze tajnego nauczania skończyłoby się tragicznie, dlatego obowiązywały ścisłe zasady konspiracji, czasami posługiwano się pseudonimami, do nauki wybierano zaś takie miejsca, w których można było łatwo się ukryć oraz schować zeszyty i książki. „Za stół służyły nam wrota od stodoły, stołkami były pniaczki, przeznaczone do rąbania, gdyby nas ktoś podpatrywał. Przez zamaskowaną dziurę z tyłu stodoły można było uciec”. Jednym z takich miejsc było osiedle Dąbki w Żmiącej i karczma, gdzie mieszkał Antoni Pukrop. Tajne nauczanie odbywało się także w Strzeszycach, Ujanowicach i Sechnej.

Naukę przerywały ciągłe alarmy, spowodowane najściami żandarmerii. „Gdy gestapo wchodziło do wsi, trzeba było uciekać w las, chować zeszyty” (Sromek 2001: 138). Niekiedy robiło się bardzo niebezpiecznie: „Przez krzaki pobiegliśmy w stronę kładki, aż nagle nasz kolega krzyknął: »kryjcie się, na ziemię!« Padliśmy w śniegowe roztopy i z przerażeniem słuchaliśmy strzałów. To strzelał Niemiec stojący na kładce z drugiej strony rzeki, tam, gdzie my chcieliśmy iść” (Sromek 2001: 140).

²¹ Program tajnego nauczania był zestandaryzowany, oparty na przedwojennych programach nauczania i bardzo silnie przesiąknięty ideologią narodową. W nauce historii zwracano uwagę na rolę chłopstwa i solidaryzm społeczny, pojawiały się też wątki prymordialistyczne. „Pomimo twardego życia chłop polski – czytamy w instrukcji z 1944 r. – był stróżem prastarej polskiej kultury, a jej wartości przekazywał z pokolenia na pokolenie. [...] Chłop był faktycznie przywiązany do swej wiary, ziemi, języka i zwyczajów. Przywiązanie chłopca do języka i narodowości jest jego cechą, która przewyższa bezapelacyjnie inne warstwy społeczne tak w przeszłości, jak i teraźniejszości” (Krasuski 1971: 51–53, 63. Por. też Chrobaczyński 1983 – autor zajmuje się Podziemnym Okręgiem Szkolnym Krakowskim. Tam dalsza bibliografia).

W pamięci dzieci biorących udział w tajnym nauczaniu głęboko utkwiły momenty śmiertelnego niebezpieczeństwa:

Już mieliśmy wyjść z krzaków na Mocarz, a tu przed nami – szamoczące się wielkie psisko i żandarmi. Stanęliśmy pod jodłą, drżąc z zimna, z przerażenia i nagłego przypływu ciepła. Żandarmi spenetrowali nas bystrym okiem, a że nasze ręce, wyjęte błyskawicznie z kieszeni, były puste i mokre kurtki mówiły same za siebie, żandarmi odeszli. My usiedliśmy pod jodłą, płacząc z zimna, strachu i radości, że uratowały nas może zgubione książki, które i tak odgrzebaliśmy z zaspy (Sromek 2001: 143).

Zagrożenie towarzyszyło dzieciom aż do końca wojny. Paradoksalnie, najbardziej niebezpiecznie zrobiło się wtedy, gdy Niemcy zaczęły wycofywać się przed napierającymi Rosjanami:

W ostatnim dniu lekcji w Strzeszycach dano znać, że do wsi idą Niemcy i w okolicy coraz częściej słychać strzały, więc trzeba było uciekać na Pagórek i jak najdalej iść od Gościńca do swoich domów. Chowaniem książek zajęli się chłopcy ze Strzeszyc. [...] Nigdy nie zapomnę w 1945 r., gdy w ostatniej chwili przed nadejściem Niemców uciekaliśmy przez Dzioł i trzy oblodzone wąwozy z rwącymi potokami, przez które trzeba było przejść, mocząc zupełnie ubranie i buty, by wrócić na Kobyłczynę, huk wystrzałów odbijał się echem gdzieś od Gołej Góry. [...] Aż strach było tam wchodzić (Sromek 2001: 139–140).

Początkowo uczestnicy tajnego nauczania nie rozpatrywali swojej działalności w kategoriach narodowych: „Nie zdawaliśmy sobie sprawy z zagrożenia, bo przecież nie robiliśmy nic złego, ale uświadamialiśmy to sobie, gdy po ostrzeżeniu, że Niemcy jadą do wsi, chowaliśmy książki w piwnicy” (Sromek 2001: 144). Potem jednak kształcenie stało się patriotycznym obowiązkiem, niemal bohaterstwem. Jedna z uczestniczek nauczania ze Żmiącej postrzegała je w szerokiej perspektywie dziejowej: „Najpierw zaborcy, a obecnie okupant niemiecki nie pozwala nam się uczyć, aby szybciej i bardziej przerobić nas na parobków” (Sromek 2001: 141). (Zauważmy, że mówiąc „zaborcy”, myślała ona o Rosji i Prusach, w Austrii nikt

przecież nie zabraniał uczyć się żmiąckim dzieciom, przeciwnie – próbowano wymusić obowiązek szkolny).

Bardzo dobrą ilustracją tego procesu jest zapamiętana rozmowa kilkorga dzieci, które wymęczone ciągłymi ucieczkami i alarmami, zastanawiały się, po co im była ta cała nauka: „Czy nie szkoda było się uczyć?”. Odpowiedzi brzmiały jednoznacznie: „Dla idei – nie szkoda”. „Pro publico bono – nie szkoda”. „Mama i tata się ucieszą – nie szkoda”. I podsumowanie po latach, z perspektywy czasu: „Wszystkie te lekcje i wędrówki tyle nas rozumu nauczyły, że nam niczego nie szkoda, bo zapamiętamy je na całe życie. Żmiąca i Strzeszyce sławne będą w wyzwolonej Ojczyźnie” (cyt. za: Sromek 2001: 143).

Dzięki tajnemu nauczaniu z wioski, stojącej na uboczu zdarzeń, Żmiąca zmieniła się w wioskę, która znalazła się w centrum życia narodowego: „Tajne nauczanie to piękna karta w historii żmiąckiego, polskiego szkolnictwa”. Pokazywało, co oznacza „Czcic słowo Ojczyzna” i że wyrażenie „Jestem Polakiem brzmi dumnie” (Sromek 2001: 147). Siłę tajnemu nauczaniu dawała gotowość do „służenia innym pomocą, poświęcenia, niez mordowana praca dla przyszłej Ojczyzny, która dopiero zmartwychwstanie. Tak też i nasza Żmiąca, a nawet stara karczma może przysporzyć mądrych obywateli – świadomych swych zadań Polaków” (Sromek 2001: 139).

Przez cały ten czas, „choć dużo ludzi wiedziało o nauce młodzieży, nikt nie doniósł Niemcom, nie zdradził” (Sromek 2001: 147). Solidarność mieszkańców nie została złamana mimo prób podejmowanych od 1942 roku przez granatową policję. „Wśród tej Polnische Polizei trafiali się straszne dranie i zbrojeńcy, pijacy, jak np. osławiony Bergman. Umyślili sobie w każdej wsi porobić konfidentów, donosicieli”. W Żmiącej chcieli zwerbować wspomnianego już Antoniego Pukropa, lewicującego stolarza, dawnego uczestnika żmiąckiej cyganerii. Być może wybrali go dlatego, że potrafił porozumiewać się po niemiecku, a może dlatego, że jego żona wywodziła się z niemieckiej rodziny. Tak czy inaczej, żandarmeria siedziała u niego kilka godzin, próbując nastawić go przeciwko Polakom. Po ich odejściu stolarz wypił truciznę, a jeszcze przed śmiercią wyspowiadał się. Ten, którego dawniej podejrzewano o nieprawowierność i chęć wyłamania się ze wspólnoty katolicko-narodowej, umarł jako bohater. „Nie

chciał być na podłe usługi dla Niemców. Cześć mu za to!!” – zapisał ks. Dziedziak (KP: 164).

Wzmocnione i sprywatyzowane podziały społeczne

Ingerencja władz niemieckich w życie wsi była tak duża, że paradoksalnie nie tylko tożsamość narodowa jej mieszkańców została wzmocniona, ale także silniejsze stały się istniejące w niej podziały klasowe.

W 1940 roku władze okupacyjne nałożyły kontyngenty żywnościowe na wieś. Z roku na rok stawały się one coraz większe, co powodowało dotkliwie braki podstawowych produktów spożywczych. Dodatkowo gospodarkę wsi upośledzał zakaz mielenia w młynach, konfiskowanie żarn i przyrządów do wyrabiania masła. Państwo przejmowało też nieoznakowane bydło. Dla sprawniejszego ściągania obowiązkowych dostaw ze wsi w sierpniu 1942 roku okupanci zorganizowali posterunek żandarmerii w Ujanowicach. Rozpoczęły się pierwsze łapanki (pięć podczas całej okupacji) i wysyłanie Polaków do robót w Niemczech (Wierzbicki 1963: 128).

Tak wielka ingerencja w życie wsi, niemająca odpowiednika w całej historii Żmiącej, doprowadziła do tego, że obok oznak solidarności pojawiły się coraz większe napięcia klasowe. Na ten stan rzeczy wpłynęło kilka czynników.

Po pierwsze, bogatszych gospodarzy faworyzowały władze niemieckie, którym zależało na ściąganiu jak największych kontyngentów – mogły je dostarczać jedynie duże gospodarstwa. Kmiecie byli zatem z zasady zwalniani z kontyngentu ludzkiego, a jego ciężar w całości spadał na biedniejszych.

Po drugie, za dostarczanie wymaganych kontyngentów byli odpowiedzialni sołtysi. W Żmiącej urząd ten sprawował wtedy Józef Bukowiec z Kowalówki, znany nam przedwojenny działacz ludowy. „Tutejszych chłopów brali [Niemcy] na zakładników i oni w swojej obronie, żeby sami nie musieli siedzieć w więzieniu, łapali nocami chłopców i dziewczęta i odstawiali ich do gminy lub na policję! Co za perfidia teutońska!! Tak deprawować ludzi i wrogo względem siebie nastawiać. I tak trwało całą okupację coraz silniej” (KP: 162).

Biednych i bogatych zaczęła dzielić przepaść nie do przebycia:

Sołtys zawsze tak – opowiadał mi jeden z biednych gospodarzy – żeby najbiedniejszym jeszcze gorzej robił. Chodził on do ojca i mówił, żeby poszedł na roboty do Niemców, bo tam trochę zarobi i poje. Już tatę zapisał i musiał iść na dwa tygodnie do okopów. Dostał na trzy dni urlop, przywiózł nam taki czarny chleb. Nie dojadał, żeby nam go przywieźć. A zarobki były żadne. Tam było mokro i zimno, i ojciec zachorował na astmę i męczyła go aż do końca życia.

Podobnie reagowała gospodyni, która „za Niemca” musiała uciekać przed łapankami. To wojenne doświadczenie jest też pierwszym doświadczeniem klasowym, które kształtowało jej tożsamość:

Pamiętam, w tę noc po raz pierwszy zrodziło się we mnie poczucie krzywdy. Zrozumiałam po raz pierwszy, że pomiędzy mną a córką gospodarską jest wielka różnica, bo w tej chwili śpi sobie spokojnie we wsi, a mnie nie wolno spać w domu, ale muszę jak pies nocować w polu. Poczułam się poza społeczeństwem wsi, wolno jak jad wsączał się we mnie wielki żal do ludzi naszej wsi, tych, którzy zgotowali mi taki los. Postanowiłam sobie, że gdy wszystko przeżyję, a szczególnie tę noc, to muszę zdobyć sobie taką pozycję w życiu, aby uniezależnić się od tych bogaczy wiejskich raz na zawsze i nie tylko siebie, ale całą moją rodzinę (życiorys M. W., w: Wierzbicki 1963: 176).

Po trzecie, bardzo uciążliwy był kontyngent zboża, za co również odpowiadali najbogatsi. Najbiedniejszym mieszkańcom władze niemieckie przyznawały jednak zapomogi. Dochodziło do paradoksalnej sytuacji: Niemcy konfiskowali zboże kmięcymi rękami, by następnie oddać jego część biednym. Jeden z potomków ubogich chłopów mówił z żalem: „Sołtys brał ci wszystko, więcej niż chciałby Niemiec, gdy Niemiec przychodził, jak zobaczył, jak mało masz, to albo mówił, żeby nie brać nic, albo ci jeszcze dosypywał”. Inny znowu wspomina:

Podczas wojny bogaci sobie krzywdy nie zrobili – brali od najbiedniejszych zboże. Tata musiał jeszcze 5 kg dokupić. A G., który to zboże na wagony ładował, mówi, że jeszcze tego zboża zostało, że nie trzeba było

go tyła przywozić. Bo ludzie mniej na kontyngenty nie przynosili, jak już to więcej, baliby się mniej dać. Sołtys to jeszcze po kolana w zbożu chodził, jak już wszystko – cały kontyngent – Niemcom oddał. Resztę brał dla siebie. [...] Sołtys nie był tutaj lubiany, nie był taki do ludzi. On tak tylko chciał wypełniać to, co Niemcy mu mówili. W końcu przyszli do niego partyzanci z Tęgoborzy i wzięto mu to wszystko, co zabrał.

Traumatyczne wspomnienia z czasów wojny przechodziły także na kolejne pokolenia: „Był wyzysk, za Bóg zapłać się chodziło. A ci mieli żarcia potąd. Nam najgorsze jedzenie dawali, żur taki, wykręcało kiszkę, kwaśny, a ziemniaki, że byś kilofem nie rozbił. Sołtys to był gorszy niż Hitler. Trzeba było oddać kontyngent, a sołtys tak warczał, żeby dać, żeby dać, a jak Niemiec zobaczył, ile tego zboża, to powiedział, że jeszcze trzeba dosypać”.

Niemniej jednak sołtys wykorzystywał też swoje wpływy, żeby ratować ludzi przed śmiercią. Starszy chłop z górnej Żmiącej opowiadał o swoim ojcu:

Trzeba było oddawać siano, no my trochę oddaliśmy, ale nam poradzili, żeby w środku dać słomę, a obłożyć sianem. Tak zrobiliśmy, ale ktoś przeskarżył i przyszli Niemcy: Chlasta i Berman. Ile było krzyku! Że go zabijają. Że to koniec. Tata wziął to siano i do sołtysa, bo tam był duży spichlerz, ogromny. Później go ten Berman prowadzi za stodołę i się pyta, z jakiej broni chcesz zginąć – polskiej czy niemieckiej? Stojąc za stodołą, tata patrzył akurat na ojcowiznę. I tak mu się cniło i mówi, że to obojętne, z jakiej broni się ginie. I już się na śmierć szykował, ale przyszedł sołtys, cosik temu Bermanowi powiedział i go puścił.

Podsumowanie

Rola wojny polega na tym, że naród zaczyna łączyć się z tym, co dla jednostki najważniejsze: z rodziną, ciałem i religią. Z członkami własnej rodziny człowiek jest związany niezwykle silnie. Jeśli to, co ich dotyka, zostanie zinterpretowane w kategoriach narodowych, sam naród okaże się tym bardziej realny. Aktywizacja tożsamości narodowej w latach wojny stała się codziennością.

Druga wojna światowa stanowi ostateczną cezurę kształtowania się tożsamości narodowej w Żmiącej. Nikt potem nie miał już wątpliwości, że jest Polakiem. Wcześniejsza socjalizacja sprawiła, że osoby uświadomione – w odróżnieniu od czasów pierwszej wojny – interpretowały wydarzenia wojenne w kategoriach narodowych. Proces formowania się tożsamości narodowej we wsi trwał niemal sto lat, wystarczyły zatem trzy pokolenia, żeby społeczność żmiącka całkowicie przestała odczuwać wrogość wobec narodu i doszła do etapu, kiedy była gotowa za ten naród umierać.

ROZDZIAŁ 7

Polak-katolik. Chłop zmięcki w PRL-u (1945–1989)

W czasach panowania komunistów polsko-katolicka ideologia narodowa stała się w Żmięcej ideologią dominującą. Był to paradoksalny skutek polityki nowych władz, które chciały narzucić ludowi elitarną, komunistyczną, państwową ideologię narodową. Partia, dążąc do osiągnięcia swoich celów, uzyskiwała efekty odwrotne do zamierzonych. W odniesieniu do tego okresu możemy mówić o **NARODZIE PODZIELONYM**, a nawet o **DWÓCH NARODACH** (zob. Łepkowski 1989: 45–55), posługujących się innymi językami, odwołujących się do innych tradycji, innych symboli, innych kanonów kulturowych i miejsc świętych.

1. Kontekst społeczny. W PRL-u po raz kolejny całkowicie zmienił się kontekst społeczny. Po pierwsze, władze komunistyczne głosiły ideologię narodo-komunistyczną, stanowiącą typ narodowej ideologii państwowej. Jako że państwo należało do komunistów, chcieli oni wzbudzić wśród ludności lojalność wobec niego. Po drugie, nowym rządzącym udało się najpierw wyeliminować opozycję polityczną, a potem w znacznym stopniu ograniczyć niezależność Kościoła katolickiego, czego najważniejszym symbolem było uwięzienie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (represje, autorytaryzm, homogenizacja elit). Po trzecie, Polsce narzucono gospodarkę nakazowo-rozdziałczą, rozpoczęto politykę „klasowania” wsi i podjęto próby kolektywizacji rolnictwa. Żadna z tych rewolucyjnych reform nie została jednak doprowadzona do końca. Rolnicy utrzymali prywatną własność ziemi, a aresztowanie Prymasa w rzeczywistości wzmocniło polski Kościół. W konsekwencji partia komunistyczna wciąż miała bardzo silnego przeciwnika, który stawiał opór propagowanej przez nią ideologii narodowej.

2. Relacje. W społecznym kontekście stworzonym przez PRL działały dwa główne podmioty głoszące konkurencyjne ideologie narodowe: państwo (ideologia komunistyczna) i Kościół (ideologia antykomunistyczna). Przeciwwstawiając się władzy, chłopci stosowali różne formy oporu: od zbrojnej partyzantki do nieformalnych form oporu codziennego (obmowa, śmiech, ukrywanie swej własności). Kościół zaś cieszył się niemal powszechnym, silnym poparciem.

3. Tożsamość narodowa. Ze względu na rywalizację między partią a Kościołem o prawo do reprezentowania narodu dyskurs narodowy stawał się coraz bardziej obecny w przestrzeni publicznej i nabierał coraz silniejszego zabarwienia prymordialistycznego. W takiej sytuacji socjalizacja do narodu odbywała się już nie na poziomie jednostek, lecz instytucji. Jeśli zaś chodzi o rodzaj przyswajanej ideologii, to z jednej strony, możemy mówić o ideologii polsko-katolickiej (antykomunistycznej), a z drugiej – o anty-antykomunistycznej, która jednakowoż nie miała charakteru narodowego, gdyż pojęcie narodu zostało w niej zmarginalizowane (wyciszenie).

Kontekst społeczny

Dnia 18 stycznia 1945 roku oddziały rosyjskie wkroczyły do Żmiącej. Była to kolejna rewolucja w historii wsi, tym razem Polska została objęta sowiecką strefą wpływów. Choć żmiąkanie wiązali duże nadzieje z wyzwoleniem spod władzy niemieckiego okupanta, to pierwsze spotkanie z żołnierzami rosyjskimi dla wielu stanowiło rozczarowanie. „Dla jednych było to wybawienie, a dla drugich śmierć boga” – podsumowała stan ducha mieszkańców wsi starsza nauczycielka. Mieszkańcy informowali się wzajemnie o nadejściu Rosjan. „Mama mi opowiadała, że jak szły Ruski, to dzieciaki z jednego do drugiego domu biegły. Szybkość była prawie jak telefon”. Do dzisiaj wspomina się kradzieże i akty przemocy, a nawet gwałty, których dopuszczali się żołnierze. Typowa opinia brzmi: „Niemcy dość były spokojne, ale Ruskie już więcej się kręciły, kradły, za babami chodziły. Nie było z nimi spokoju”. Albo po prostu: „Ruski były o wiele gorsze niż Niemcy”.

Następnego dnia po wejściu do Żmiącej Armia Czerwona zajęła Limanową, po drodze niszcząc dwór w Mordarce, a wraz z nim bezcenną bibliotekę i obrazy Kossaków, Chełmońskiego i Witkacego. W opuszczonej przez Niemców Limanowej Rosjanie podpalili sklepy – spłonęła większość budynków w rynku (Biedroń 2002: 23).

Kontekst polityczny. Autorytaryzm

Państwo ludowe było państwem scentralizowanym. Na szczycie jego hierarchii znajdował się Komitet Centralny, niżej – komitety wojewódzkie i powiatowe, a na samym dole – podstawowe organizacje partyjne (POP). Cel Polskiej Partii Robotniczej (PPR) (po zjednoczeniu z Polską Partią Socjalistyczną w 1948 roku: Polska Zjednoczona Partia Robotnicza; PZPR) stanowiła budowa państwa homogenicznego i ingerującego w każdą sferę życia jednostki. Główne zadanie nowej władzy polegało zatem na wyeliminowaniu przeciwników politycznych: „legalnej” i „nielegalnej” opozycji, niezależnego ruchu chłopskiego i podziemia niepodległościowego.

Jej głównym filarem stał się w związku z tym aparat przemocy. Pierwszą i absolutną władzę na zajętych terenach sprawował NKWD (tzw. Komenda Wojenna). Dopiero po NKWD szły siły polskie, najpierw – Urząd Bezpieczeństwa (UB), „tarcza i miecz” partii. Jego organem zwierzchnim było Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, któremu podlegały urzędy wojewódzkie (WUBP), powiatowe (PUBP) i miejskie (MUBP). W późniejszym okresie Urząd Bezpieczeństwa wspierało wojsko, a zwłaszcza Korpus Bezpieczeństwa Wewnętrznego (KBW), a także Milicja Obywatelska (MO) i Ochotnicza Rezerwa MO (ORMO)¹. Do Limanowej pierwsza jednostka UB przybyła w styczniu i rozpoczęła działalność pod kierunkiem sowieckiego „doradcy”. Ostatni w województwie krakowskim Komitet Powiatowy Polskiej Partii Robotniczej powstał w połowie marca.

¹ Ochotnicza Rezerwa Milicji Obywatelskiej powołana w lutym 1946 r. w toku przygotowań do referendum czerwcowego. W marcu z przedstawicieli Wojska Polskiego, Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego, MO i UB został utworzony Państwowy Komitet Bezpieczeństwa, odpowiedzialny za walkę z podziemiem (Smoleń 2004: 116).

Jednocześnie w porozumieniu z władzami centralnymi zaczęły formować się władze cywilne. Pod wodzą konspiracyjnego SL „Roch” obsadzono stanowiska w starostwach i gminach. Byli członkowie AK utworzyli zaś zręby MO. W przeciwieństwie do „Rocha”, który cieszył się bardzo dużym poparciem, PPR na Limanowszczyźnie napotykała trudności w uzyskaniu społecznej legitymizacji. Podobne problemy miał koncesjonowany („lubelski”) ruch ludowy (Biedroń 2002: 45–60).

Chcąc zlikwidować opozycję i zapobiec uniezależnianiu się władz cywilnych, UB i NKWD przeprowadzały obławy na „ukrywających się akowców”. Powszechną praktyką stało się deportowanie, torturowanie i zabijanie podejrzanych (Biedroń 2002: 28–35). Wobec oficjalnych władz, związanych z SL „Roch”, stosowano szykany. Funkcjonariusze UB ostrzelali budynek starostwa, po czym NKWD aresztowało prominentnych działaczy miasta i powiatu, w tym starostę Adama Mamaka (Biedroń 2002: 30–35, 38). Starostwo limanowskie, jako jedno z trzech w województwie krakowskim, zostało opanowane przez Komendę Wojenną, która przekazała je w kwietniu 1945 roku pod zarząd PPR-u (Dereń 1998: 31). Jednocześnie z milicji zwolniono akowców i siły „podejrzane politycznie” (Biedroń 2002: 38).

Kolejnym krokiem na drodze do autorytaryzmu było ograniczenie uprawnień samorządu terytorialnego. Jego rolę przejęły wzorowane na sowietach rady narodowe, powołujące zarządy wiejskie z wójtami na czele. W praktyce stanowiły one organy wykonawcze administracji państwowej (Wójcik 1999: 214–216, 227). Tak też było w Żmiącej, która w 1954 roku stała się siedzibą gromadzkiej rady narodowej (Wierzbicki 1963: 132).

Selekcja członków do rad odbywała się przez system delegowania i kooptowania radnych przez miejscowe placówki PPR-u, które wybierały kandydatów wystarczająco lojalnych wobec władz. W konsekwencji po 1948 roku opozycja została całkowicie wyeliminowana z rad (Wójcik 1999: 216). Przed wyborami 1947 roku przeprowadzono werbunek agentów wśród sołtysów i wójtów. Sołtysów uczyniono bezpośrednio odpowiedzialnymi za ściganie „band” (nielegalnej opozycji), wykonywanie zarządzeń władzy i prowadzenie gromad do wyborów. Po 1947 roku PPR w całości decydowała o ob-

sadzie stanowisk we wsi, proces demokratyczny został więc zastąpiony przez nominację (Biedroń 2002: 66). Od partii zależały wszelkie inne instytucje polityczne (np. Zjednoczone Stronnictwo Ludowe – ZSL) i publiczne (np. szkoła, Związek Samopomocy Chłopskiej, spółdzielnie gminne).

System komunistyczny był systemem autorytarnym i wysoce represyjnym. Demokratyczne mechanizmy formułowania roszczeń przez ludność zostały zupełnie zawieszane. Instytucje państwowe służyły bowiem do formułowania i realizowania roszczeń państwa wobec obywateli.

Siła ludowców i podziemia poakowskiego na Limanowszczyźnie okazała się jednak tak duża, że przed referendum czerwcowym 1946 roku PPR była zmuszona pójść na pewne ustępstwa. Mimo licznych aresztowań peeselowców, 80% przedstawicieli komisji wyborczych należało do PSL-u, w tym przewodniczący okręgowej komisji wyborczej – był to jedyny taki przypadek w województwie krakowskim (Biedroń 2002: 60). Wyniki referendum zostały jednak sfałszowane. Zgodnie z szacunkami WiN-u (Zrzeszenie „Wolność i Niezawisłość”) na pierwsze pytanie negatywnie miało odpowiedzieć 94,7% ludności, według danych oficjalnych zaś – 52,3% (Biedroń 2002: 61).

Polityka kompromisu skończyła się podczas następnych wyborów do Sejmu Ustawodawczego (styczeń 1947 roku): Zarząd Powiatowy PSL-u został zawieszony, a Związek Młodzieży Wiejskiej „Wici” zaprzestał działalności (Smoleń 2004: 123). W konsekwencji poczynił UB niemal 90% członków komisji wywodziło się z PPR-u, ponadto – dla większej pewności – 63% z nich zostało zwerbowanych do współpracy (Biedroń 2002: 65, 90). Po ucieczce Stanisława Mikołajczyka z kraju w październiku 1947 roku, 12 listopada ukonstytuowano nowy tymczasowy Zarząd Wojewódzki PSL-u zgodnie z życzeniami UB (Dereń 1998: 223). W tym okresie zaczęła też zamierać aktywność podziemia poakowskiego. Członek Narodowych Sił Zbrojnych z pobliskiej wsi opisał to krótko: „My podczas wojny walczyliśmy z Niemcami. Była to ogromna armia, ponad milion ludzi. Zabili naszych 20 tysięcy, ale się nie daliśmy, zwyciężyliśmy, byliśmy coraz silniejsi. A potem przyszło UB i NKWD, zabili 250 tysięcy Polaków. [...] Skończyli nas. Mnie złapali w 1950 roku.

Tu wojna rozpoczęła się po wojnie”. Podobną opinię wyraziła mieszkanka Żmiącej:

Partyzantka była dobra za okupacji, jak się kryli przed Niemcami, ale potem żadna partyzantka nie miała szans. Weszły Ruski i partyzantka upadła. Wojsko wszędzie było, ostatki partyzantki wtedy już tylko były. Totalitaryzmu, jak to nazywają, partyzantka niezdolna była zniszczyć. I wszystkich po kolei zabili ci komuniści. Partyzanci przegrali, efektów nie było, tylko ogromne koszty poniosła wieś. Nie za Niemca, za Ruska. Niemcy to się tak bardziej bali, ci się nie bali w ogóle, bo system był taki bardziej rosyjski. To był inny system. W nocy, w górę, w las wszędzie weszli. [...] I tak to się zaczęło to szaleństwo. Za każdym razem było tu wojsko, jak się coś działo. Roilo się od nich. Domy obstawiali, czekali. Mieli swoich szpiegów. Wtenczas Żmiąca ucierpiała niesamowicie – ile osób zginęło, ile do więzienia za nocowanie, jedzenia dla partyzantów poszło. Nie było żadnego wytłumaczenia, jak kogoś przyjął. Od razu do więzienia, procesy, tortury. Bez gadania.

Po wyeliminowaniu legalnej i nielegalnej opozycji jedynym przeciwnikiem PPR-u pozostał polski Kościół. Początkowo władza komunistyczna realizowała wobec niego politykę „mijania się” (Żaryn 2004: 11)², a nawet wykonywała gesty dobrej woli: przywróciła nauczanie religii, reaktywowała szkoły katolickie, w tym Katolicki Uniwersytet Lubelski. W tym czasie rozwijały się także stowarzyszenia i pisma katolickie („Tygodnik Powszechny”), a do instytucji powracali kapelani (Związek Harcerstwa Polskiego).

Było jednak jasne, że jest to jedynie chwilowa taktyka. Po 1948 roku działania władz coraz bardziej otwarcie zmierzały do tego, by odpolitycznić i sprywatyzować tożsamość religijną, osłabić instytucje Kościoła, a wreszcie – zetatyżować tożsamość religijną, tj. upolitycznić ją na swoich warunkach.

Odpolitycznienie ideologii religijnej polegało na wyeliminowaniu jej ze sfery politycznej. Zamierzano więc zlikwidować związki Kościoła z podziemiem i opozycyjnymi partiami politycznymi. Zwal-

² Podstawowe prace, na jakich się opieram, opisując stosunki państwo–Kościół w PRL-u, to: Żaryn (2004, 1996) oraz Jarosz (1998: 359–394).

czano, często brutalnie (procesy, więzienie, wyroki śmierci, zabójstwa), księży, którzy byli zaangażowani w działalność konspiracyjną.

Ponadto ograniczano możliwość artykulacji ideologii Kościoła na arenie publicznej. Z jednej strony, od 1947 roku marginalizowano rolę religii w instytucjach państwowych, przede wszystkim w szkole (Konopka 1997: 17, 45-51, 90, 159; Mardyła 2009): z bibliotek usuwano książki religijne, nie przedłużano katechetom umów o pracę, odsuwano duchownych od nauki, przewieszano krzyże na boczne ściany, wreszcie – zniesiono modlitwę i lekcje religii. Z drugiej zaś strony, uniemożliwiano Kościołowi korzystanie z repertuaru środków ruchu społecznego, które pozwoliłyby mu propagować ideologię religijną poza instytucjami państwowymi. Organizowanie odpustów, misji, procesji Bożego Ciała („Nie pozwala się na procesje podczas Bożego Ciała, bo nie pozwala się wychodzić z nią poza obręb kościoła”; Kronika parafialna parafii Ujanowice, cz. II: 150; dalej: KP II), pielgrzymek, zwłaszcza do Częstochowy, napotykało administracyjne ograniczenia. „Nawet procesje w Dni Krzyżowe trzeba zgłaszać do Starostwa – zapisywał ks. Dziedziak – i nie pozwalają dla błahych powodów” (KP II: 150). Podczas wizytacji apostolskich zabraniano organizowania banderii, asysty rowerowej i stawiania bram. Wprowadzono zakaz wywieszania flag papieskich, a krzyż uznano za symbol antypaństwowy.

Wreszcie, władze zmierzały do tego, by osłabić instytucje Kościoła. Infiltrowały więc jego struktury, zastraszały członków Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży i likwidowały związki katolickie, a także sekularyzowały dobra kościelne. Planowały też kasatę zakonów, zamknięcie seminariów oraz uchwalenie ustawy o obsadzie stanowisk kościelnych przez władze państwowe.

Politykę osłabiania Kościoła prowadzono równolegle ze wzmacnianiem religii mniejszościowych i nurtów opozycyjnych wewnątrz hierarchii kościelnej. Z jednej strony, wspierano Polskokatolicki Kościół Narodowy (Białecki 2003), a z drugiej – instytucje katolickie, które były bardziej przychylne współpracy z państwem. Najważniejsze z nich to PAX, uzależniający finansowo popierających go księży, i organizacja księży-patriotów przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (ZBOWiD).

Ostatecznym celem miało być zetatyzowanie tożsamości religijnej. Początkowe odpolitycznienie, prywatyzacja i osłabienie Kościoła zmierzały do tego, by wykonywał on rozkazy władzy, a w szczególności – propagował komunistyczną ideologię narodową. Chodziło o to, żeby stosunek Kościoła do rządzących był nacechowany „szczerym uznaniem i życzliwością” (Białecki 2003: 23).

Dzięki stałemu naciskowi władze uzyskały bardzo daleko idące koncesje ze strony duchowieństwa. W 1950 roku przedstawiciele Kościoła podpisali układ z państwem, na mocy którego zobowiązali się do nauczania „poszanowania prawa i władzy państwowej”, do zaprzestania krytyki kolektywizacji rolnictwa oraz potępienia bandytyzmu i „nadużywania uczuć religijnych w celach antypaństwowych” (Jarosz 1998: 360). W zamian za te ustępstwa Kościołowi obiecano, że nauczanie religii w szkołach zostanie utrzymane, oraz zezwolono na jego łączność z Watykanem i na ukazywanie się prasy katolickiej. Mimo to władza dalej rugowała religię ze szkół. Następowaly kolejne aresztowania. Domagano się od księży złożenia przysięgi na wierność państwu. W dniu 9 lutego 1953 roku wydano dekret o obsadzeniu i znoszeniu stanowisk od wikarego do biskupa, co oznaczało, że Kościół katolicki w Polsce został zwasalizowany, podobnie jak Cerkiew prawosławna w ZSRR. Dnia 25 września internowano Prymasa, a trzy dni później episkopat Polski wydał dokument, w którym w trosce o dobro Kościoła i narodu zobowiązywał się do wspierania PRL-u, umacniania sił i bezpieczeństwa młodego państwa. Episkopat stracił kontrolę nad terenem i obsadą stanowisk. Kościół został podporządkowany państwu ludowemu.

Jednym z najbardziej aktywnych przeciwników władzy komunistycznej był ks. Bernardyn Dziedziak. W kronice parafialnej opisał on okoliczności swego pierwszego otwartego sprzeciwu wobec polityki partii:

Dnia 25 stycznia 1950 r. o godzinie 4-tej rano przyjeżdża pod plebanię autobus towarowy. Biją do drzwi. Ja już wstałem i mówię – poczekajcie, niech się ubiorę, a oni, że nam zimno, mówią – bo był wtedy mróz coś około 28°C. Wpuściłem ich do pokoju. – Czegoż panowie chcecie. A oni – niech się ksiądz ubiera i jedzie z nami do Limanowej. – Po co?

Pytam. – Tam księdzu powiedzą. Ledwie im wytłumaczyłem, że muszę najpierw Mszę św. odprawić. Odprawiłem w przekonaniu, że może to już ostatni raz mam Mszę św. Po Mszy św. wsiedliśmy do auta towarowego, otwartego na mrozie około 28°C. Auto było zagnojone od przewozu świń i takim autem zawieźli nas do Limanowej do Starostwa i kazali czekać w jednym pokoju. Powoli zwozili do tego pokoju innych księży. Dopiero około godziny 9-tej zjawia się w tej sali, gdzie nas księży było już kilkadziesiąt z całego powiatu limanowskiego, pan Starosta Limanowski w asystencji członków Urzędu Bezpieczeństwa, Milicji Obywatelskiej i Prezesa Partii i najpierw wywołał dziekanów do drugiego pokoju. Było nas tylko 2 dziekanów – ks. Andrzej Bogacz z Tymbarku i ja. I mówi do nas, po co nas wezwano, że mamy założyć protest przeciw „nadużyciom” popełnionym w *Caritasie* we Wrocławiu. My jako dziekani mamy przemówić do księży i spowodować protest wszystkich księży przeciw tym rzekomym „nadużyciom” we Wrocławiu i potem albo wszyscy, albo przynajmniej większa część pojedziemy do Krakowa, aby tam wziąć udział w wiecu księży z całego województwa przeciw nadużyciom w *Caritasie*, którego biskupi nie dopilnowali. Gdy nam to powiedzieli, wtedy ks. Dziekan Bogacz z Tymbarku zasłabł na serce. A ja zostałem sam i wtedy stanowczo się temu sprzeciwiłem, że ani nigdzie nie pojadę, ani żadnego protestu nie podpiszę, bo ta sprawa do mnie ani do innych księży nie należy, ale należy do kompetencji Episkopatu. Jeśli rzeczywiście w *Caritasie* wrocławskim są nadużycia, to niech te rzeczy załatwią władze państwowe z Episkopatem, a nie z nami od dołu. Nikt nas nie ustanowił sędziami dla Wrocławia, ja nie mogę wykorzenić zła w swojej parafii i będę się mieszał do Wrocławia!! Nastąpiła konsternacja między tymi panami, co przyszli. Na taki stanowczy sprzeciw nie byli przygotowani. Odwołali się do plenum zebrania księży – posłaliśmy wszyscy na salę, gdzie czekali księża. Najpierw podali arkusz, aby podpisał każdy z księży listę obecności. Nikt z nas nie podpisał! – baliśmy się bowiem, by naszych podpisów nie użyli do czego innego, przeciw naszym Biskupom. To ich bardzo poirytowało. Potem miał przemówienie do wszystkich księży Starosta i zaczął nas nakłaniać ostro, że mamy obowiązek jechać do Krakowa i zaprotestować. Ledwie Starosta skończył, ja zaraz poprosiłem o głos i powiedziałem, „ja nigdzie nie pojadę”, i tłumaczę, że to do mnie nie należy. Zaraz poparł mnie ks. dr Ludwik Kowalski proboszcz limanowski i ksiądz Opat ze Strzyżycy, a potem wszyscy księża zawołali „nigdzie nie jedziemy i żadnego protestu nie podpisujemy”. Próbowali skaptować choć

kilku księży nawet groźbą, ale wszyscy stanowczo odmówili. Starosta był wściekły ze złości i prawie wrzeszczał nad nami – „zakute macie głowy, zakute ręce itp.,” a my opuściliśmy głowy i śmiałyśmy się po cichu. Nadjechały autobusy osobowe, aby nas zawieźć do Krakowa i nikt nie wsiadł! A my wszyscy kapłani poszliśmy do kościoła w Limanowej, aby się pomodlić o opiekę Matki Najświętszej nad nami. Pokazało się, że było dla nas przygotowane w Starostwie obfite przyjęcie, ale już nikt nas nawet nie prosił, bo ich wstyd było, że przegrali na całej linii, ale też odtąd uważają mnie w powiecie za wielkiego wroga komunizmu i gnębią podatkami.

Władze komunistyczne próbowały wzmocnić nacisk na kapłana. „W kościele pełno szpiegów – zapisywał ks. Dziedziak – którzy podsłuchują kazania i nieraz przekręcą i donoszą księdza do władz – i przesłuchania i kary się sypią”. Grożono mu nawet usunięciem z probostwa. Jego wikary, który pracował w Żmiącej, był nękanym – jak pisał – „niedwuznacznymi propozycjami” przez MO i SB „czasami trzy razy dziennie”³. Mimo presji ks. Dziedziak nie zrezygnował ze swego twardego stanowiska, dumnie nosząc miano „wroga numer jeden komunizmu w powiecie”. Podobnie bezkompromisową postawę prezentował przed wyborami 1952 roku, gdy przedstawiciele Frontu Narodowego próbowali nakłonić duchownych, żeby podczas kazań przypominali o obowiązku wyborczym. Był on jedynym z 19 księży powiatu, który nawet ich nie przyjął (Biedroń 2002: 130). Nic dziwnego, że dla władz komunistycznych „Dziedziak to był ten czarny z Ujanowic. Nie mówili ksiądz, nic tylko ten czarny z Ujanowic” (S. B).

Kontekst kulturowy. Nacjonalizm państwowy

Nowy system władzy opierał się między innymi na specyficznej ideologii narodowej, którą komuniści chcieli „wnieść” do społeczeństwa. Aby wyjaśnić jej charakter, należy cofnąć się do początków ruchu komunistycznego w Polsce. Komunistyczna Partia Polski (KPP; do 1925 roku Komunistyczna Partia Robotnicza Polski) powstała w 1918 roku z połączenia dwóch partii: Socjaldemokracji Królestwa

³ APŻ, List ks. Juliana Laskowskiego do ks. Adama Plichty z dnia 25 lipca 1975 r.

Polskiego i Litwy i Polskiej Partii Socjalistycznej-Lewica, przejmując od tej pierwszej ideologię antynarodową (sprzeciw wobec państwa polskiego) i rewolucyjną (dyktatura proletariatu). O ile postulat niepodległości Polski traktowano w KPP jako przejaw dogmatycznego nacjonalizmu, o tyle jednocześnie opowiadano się za prawem do samostanowienia mniejszości niemieckiej, białoruskiej, litewskiej i ukraińskiej, co *de facto* było równoznaczne z żądaniem oderwania tych ziem od Polski⁴.

Taka ideologia charakteryzowała się spójnością z celami i tożsamością członków KPP. Po pierwsze, wynikała ona z tradycji luksemburgizmu, uważającego się za jedyną właściwą interpretację zasad materializmu historycznego. Po drugie, wśród działaczy KPP Polacy stanowili zaledwie trzecią część, co sprawiało, że polska ideologia narodowa musiała być w tym gronie traktowana podejrzliwie. Po trzecie, KPP była uzależniona od Kominternu sterowanego przez Stalina, któremu zależało na osłabieniu bądź zlikwidowaniu państwa polskiego.

W warunkach II RP nie była to jednak ideologia realistyczna. KPP nie potrafiła bowiem sprawić, by przyjęli ją Polacy. Środki mobilizacji, jakimi dysponowała, okazały się stanowczo niewystarczające. Owszem, ich repertuar był bardzo szeroki i obejmował tak różnorodne formy, jak strajki, manifestacje, starcia z siłami porządkowymi, agitacja wyborcza, wystąpienia parlamentarne, propaganda prasowa, zakładanie nowych organizacji i komórek w istniejących już instytucjach, np. w wojsku. Nie wykluczano też działalności terrorystycznej, partyzanckiej i dywersyjnej. Mimo to ideologia komunistyczna nie została przyswojona przez polskie społeczeństwo. Po pierwsze, sprzeciwiało się jej państwo polskie, co doprowadziło do delegalizacji partii, infiltracji jej struktur przez służby specjalne i represji wobec jej członków. Przede wszystkim jednak ideologia KPP była niezgodna z tożsamością i celami polskiej ludności: dążeniem do obrony niepodległości Polski. Co więcej, po wsparciu, jakiego KPP udzieliła Armii Czerwonej w latach 1919-1920, i po

⁴ W rekonstrukcji ideologii KPRP i KPP korzystam z prac: Trembicka (1995), Zarembo (2001: 72-80).

wysunięciu przez nią projektu kolektywizacji rolnictwa propagowana przez nią ideologia stała się niewiarygodna dla szerokich rzesz Polaków.

Wykluczenie partii z głównego nurtu życia społecznego w Polsce prowadziło do nieustannych debat w jej łonie, dotyczących tego, czy nie należałoby dokonać odpowiedniej transformacji samej ideologii, żeby przekonać do niej nieakceptujące jej środowisko. Główne walki toczyły się między zwolennikami tej opcji a tymi, którzy chcieli zachować ortodoksję. Po 1935 roku przewagę zyskała frakcja rewizjonistyczna, głosząca idee frontu ludowego, tak że od drugiej połowy lat trzydziestych coraz częściej komunizm łączono z narodem. Spowodowało to jednak, że z jednej strony, ideologia komunistyczna stała się niespójna w oczach ortodoksów, a z drugiej – hasła narodowe w ustach członków KPP musiały wydawać się niezbyt wiarygodne. Koniec końców, narodowa transformacja ideologii KPP nastąpiła zdecydowanie zbyt późno, by uczynić ją realistyczną. Kiedy zaś organizacja z racji swej niewydolności straciła wsparcie i zaufanie Stalina, większość jej kierownictwa została zlikwidowana w czyskach 1937 roku, a samą partię w kolejnym roku Komintern formalnie rozwiązał.

Dopiero po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej Stalin powrócił do pomysłu budowy partii komunistycznej w Polsce – jego realizację stanowiła Polska Partia Robotnicza. Zbiegło się to z całkowitą transformacją ideologii komunistycznej w ZSRR, która okazała się tak głęboka, że ideologia komunistów przestała być w istocie ideologią komunistyczną. Nie odwoływano się do Marksa czy Engelsa, ale do ideałów narodowych i walki z Niemcami. Druga wojna światowa nie była wojną o powszechną rewolucję klasową, ale „wielką wojną ojczyznianą” (Zaremba 2001: 123–124).

Tego typu ideologia narodowa stała się oficjalną ideologią PPR-u. Za decyzją przekształcenia ideologii komunistycznej w narodową ideologię komunistów przemawiały nie tylko wskazówki Stalina, lecz także poszukiwanie polskiej drogi do socjalizmu i polityczna taktyka. I tak, PPR przestała odwoływać się do tradycji KPP (odłączenie), a zaczęła nawiązywać do polskich tradycji postępowych (łączenie). Bardzo mocno podkreślała przy tym swój patriotyzm (amplifikacja).

O nowej ideologii świadczyła już sama nazwa partii, w której brakuje słowa „komunizm”, akcentuje się natomiast polskość. Na podobnej zasadzie kolejne komunistyczne instytucje i organizacje kładły nacisk na naród: Krajowa Rada Narodowa, Związek Patriotów Polskich, Rząd Jedności Narodowej czy oficjalna gazeta rządu: „Rzeczpospolita”. To, co jeszcze niedawno określano by jako komunistyczne, komuniści zaczęli określać jako narodowe (zob. Zaremba 2001: 131).

Za charakterystyczny element pierwszego okresu rozwoju ideologii PPR-u Marcin Zaremba uznaje deklarację jej członków: „Jesteśmy krwią z krwi i kością z kości Kościuszki, Pułaskiego”. Pokazuje ona dowodnie, że w ideologii zaczynają pobrzmiewać nie tylko wątki narodowe, ale również prymordialistyczne, odwołujące się do ciągłości historycznej i „dziedzictwa krwi” (Zaremba 2001: 126–127). Wiara w wieczność narodu odżywała ze szczególną siłą, nawiązywano bowiem do tradycji piastowskiej i Grunwaldu (Zaremba 2001: 133–134, 141–142, 164–166).

Bardzo silne okazały się także pozostałe elementy prymordialistycznej wizji świata: ujednoczenie i umoralnienie narodu. Z jednej strony, komuniści podkreślali jedność narodu, mówili nawet o jego duchu (Zaremba 2001: 129), a z drugiej – utożsamiali moralność z tradycjami demokratycznymi i pracą dla nowej Polski w szeregach PPR-u. Dobry Polak to patriota, a patriota to rewolucjonista (Zaremba 2001: 149–150, 168).

Prymordializacyjnym strategiom towarzyszyło wykluczenie z obrotu narodu wrogów tak rozumianej polskości, a więc Armii Krajowej, faszystów, emigracji londyńskiej, spekulantów. Te wszystkie grupy miały zagrażać narodowi, ujarzmić go bądź rozbijać.

Po przejęciu władzy w Polsce w 1944 i 1945 roku komunistom bardzo zależało na utrzymaniu tej ideologii, a nawet na wzmocnieniu wątków patriotycznych. W konsekwencji w okresie powojennym w ich wypowiedziach często przewijało się słowo „naród” (Zaremba 2001: 141, 147), powoływali się na Konstytucję marcową, wywieszali polskie flagi, grali hymn narodowy (Dereń 1998: 25). Chodziło o to, by obywatele zaczęli postrzegać PPR jako partię polską, a nie sowiecką agenturę (Zaremba 2001: 137).

Ta nowa narodowa ideologia komunistyczna utrzymywała się jako ideologia panująca do 1947 i 1948 roku. Jej transformacja, poddyktowana próbą znalezienia większego oddźwięku wśród mas, prowadziła do tego, że straciła ona swoją wewnętrzną spójność; postulaty walki klasowej i solidaryzmu narodowego w oczach komunistycznych ortodoksów wykluczały się. Co więcej, mimo narodowej amplifikacji nie stawała się ona zgodna z tożsamością i celami mas. Dla nowych władz nie miało to jednak większego znaczenia, gdyż dzięki wsparciu Armii Czerwonej, NKWD i aparatu przemocy komuniści uzyskali potężne środki do jej artykulacji, a jednocześnie – osłabiania oporu społecznego. Do jej propagowania wykorzystywali również szkoły, świetlice, kino, radio, a także występy artystyczne na wsi i odczyty (Jarosz 1998: 308–358).

Kontekst ekonomiczny. Gospodarka nakazowo-rozdzielcza

Celem polityki ekonomicznej Polski Ludowej było upaństwowienie gospodarki. Dla wsi najbardziej poważne zmiany przyniosła oczywiście polityka rolna⁵. Podobnie jak w pozostałych radykalnych projektach, władza początkowo wstrzymywała się z jej realizacją. Dopiero w 1948 roku stało się jasne, że tak jak w ZSRR będzie dążyła do kolektywizacji rolnictwa i „odkułaczania” polskiej wsi, co w konsekwencji miało doprowadzić do zetatyzowania tożsamości chłopskiej.

Zgodnie z ideologią leninowsko-stalinowską polscy chłopcy zostali podzieleni na „biedniaków”, „średniaków” i „kułaków”, przy czym tych ostatnich PPR uznała za element najbardziej nieprzyjazny nowej polityce rolnej. To właśnie kułacy mieli być największymi przeciwnikami kolektywizacji i trwać przy prywatnej własności ziemi i obrocie towarowym. Walka z nimi przebiegała wielotorowo. Po pierwsze, zwiększono obciążenia podatkowe na podstawie klasyfikacji ziem, wzbudzającej na wsi wiele kontrowersji (1949–1950). Po drugie, przeprowadzano przymusowy skup zboża spowodowany gwałtownym spadkiem produkcji rolnej po jej stałym wzroście po

⁵ Najbardziej wyczerpująco o polityce państwa wobec chłopów pisze Jarosz (1998). Na pierwszym okresie – 1944–1948 – skupia się Jakubowski (2000).

drugiej wojnie światowej (1950-1951). Przy tej okazji wykorzystano przepisy o podatku gruntowym, który przekształcono z podatku komunalnego w daninę państwową, nakazując jego uiszczanie w ziemiopłodach. Do egzekucji swych należności państwo zmobilizowało aparat administracyjny, partyjny, a także aparat represji (UB). Po trzecie, zarządzono obowiązkowe dostawy zboża, ziemniaków, trzody, bydła i mleka, mające częściowo progresywny charakter (1951-1954). Za każdym razem nowe przepisy najmocniej godziły w najbogatszych gospodarzy. Najwyższe normy wprowadzono m.in. w województwie krakowskim, co według Dariusza Jarosza (1998: 202) świadczyło o szczególnie antykułackiej polityce władz na tym terenie.

Dla Żmiącej szczególnie uciążliwe były dostawy mleka, a także zbóż, które z kolei utrudniały dostarczanie żywca. Szczególny sprzeciw budziło ustawiczne ponaglanie gospodarzy, żeby wywiązywali się z ciężących na nich obowiązków, oraz kary administracyjne za zwłokę. W latach 1950-1955 wieś ogarnął kryzys gospodarczy. Po 1950 roku stanęły budowy domów ze względu na brak gotówki bądź materiałów. Sytuacja ekonomiczna powodowała, że rosło niezadowolone gospodarzy, a władze systematycznie traciły swój autorytet. Kryzys dotknął nie tylko najzamożniejszych chłopów, lecz także średniaków. Polepszyło się jedynie położenie gospodarzy biednych, przede wszystkim tych posiadających mniej niż 1 ha ziemi (Wierzbicki 1963: 132-133). W ten sposób obowiązujący od niepamiętnych czasów system, który przyznawał bogatym pierwsze miejsce w życiu wsi, został odwrócony. Kmiecie stracili pozycję elity, stając się prześladowaną przez państwo mniejszością.

Ponadto została ograniczona gospodarka towarowo-pieniężna. Sprzedaż na wolnym rynku była legalna dopiero po dostarczeniu obowiązkowych dostaw. Prowadziło to rzecz jasna do rozgoryczenia i powstawania szarej strefy. Wobec osób uczestniczących w nielegalnym obrocie towarowym („spekulacja”) i niewywiązujących się z dostaw władze stosowały dotkliwe represje karno-administracyjne i sędowo-prokuratorskie, z karą więzienia włącznie. W takiej sytuacji pewną stabilność finansową zapewniała wsi kontraktacja, która dla wielu gospodarstw stawała się głównym źródłem utrzymania.

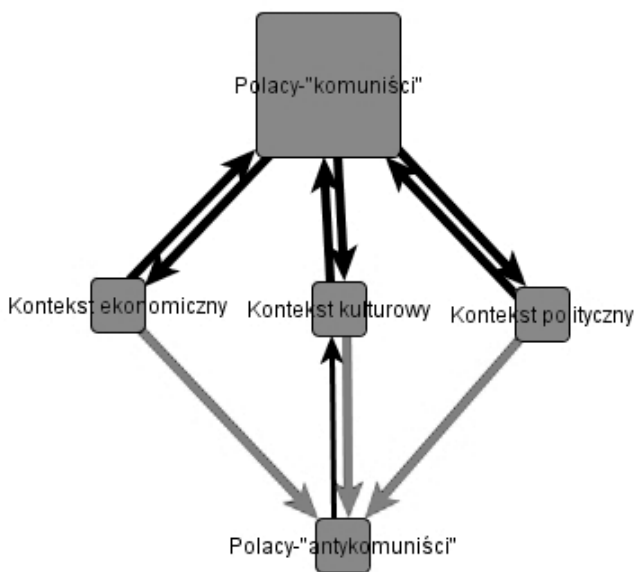
Równoległe do antykułackiej kampanii trwała akcja rozwoju spółdzielczości. Również w tym przypadku władza posługiwała się propagandą, przyznawała preferencje rolnikom, a gdy to nie wystarczało, sięgała po środki przemocy. Podczas wielogodzinnych zebrań, które często odbywały się nocą, przekonywano rolników do zakładania spółdzielni. Wobec niepokornych stosowano groźby i grzywny. W skrajnych sytuacjach interweniowały MO, UB i wojsko. Podobną akcję rozpoczęto w Żmiącej w 1951 roku. Jednak chłopci – pisał Dziedziak – „są wrogami tych kołchozów – za nic tego nie chcą”. Po pierwszym nieudanym spotkaniu władza odstąpiła od prób założenia spółdzielni produkcyjnej w tej górskiej wsi.

Podsumowanie

Mimo że PPR radykalnie wpływała na kontekst ekonomiczny, kulturowy i polityczny wsi, ograniczając podmiotowość mieszkańców, nie udało jej się osiągnąć zamierzonych celów. Polityka rolna władz nie doprowadziła ani do kolektywizacji, ani do „odkułaczenia” polskiej wsi. Chłopi okazali się bardzo sceptyczni wobec tej nowej formy gospodarowania i utożsamiali spółdzielnie z radzieckimi kołchozami oraz z dawnymi dworami. W województwie krakowskim akcja kolektywizacji przebiegała najbardziej opornie. Jedynie niecałe 2% gruntów rolnych zostało uspołdzielczonych, ich mniejszy odsetek był tylko w województwie kieleckim (Jarosz 1998: 109). Fiasko spółdzielni produkcyjnych dało chłopom poczucie siły i podmiotowości. Kolektywizacja, bardziej niż zetatygowaniu tożsamości chłopskiej, sprzyjała zatem rozwojowi tożsamości antypaństwowej.

Z kolei polityka skierowana przeciw kułakom nie spowodowała, że zostali oni potępieni przez społeczność wioskową, wręcz przeciwnie – pozostali mieszkańcy zaczęli się z nimi utożsamiać. W Żmiącej powszechnie litowano się nad bogatym gospodarzem, którego zarządzania władz doprowadziły do ruiny. „Sąsiad uchodził za kułaka i nic nie mógł załatwić, mimo że straszna bieda była, chałupa mu się zawaliła, ale był za kułaka. Biednemu lepiej podarowali, jemu – nie”. Wydaje się zatem, że polityka klasowania wcale nie podzieliła ludności na antagonistyczne grupy.

Próba eliminacji przeciwników politycznych i prywatyzacji tożsamości religijnej również nie została przeprowadzona konsekwentnie. Choć władza zlikwidowała legalną i nielegalną opozycję, to nie udało jej się ograniczyć wpływów Kościoła. Co więcej, Kościół przezwyciężył kryzys 1953 roku, a po uwolnieniu Prymasa w 1956 roku wyszedł z niego wzmocniony. Stał się bowiem jedyną instytucją publiczną, która zachowała niezależność od władzy komunistycznej. To wszystko sprawiło, że znacznie mniej prawdopodobna stała się akceptacja komunistycznej ideologii narodowej (il. 11).



Il. 11. Kontekst społeczny i podmiotowość wsi po 1945 roku

Relacje społeczne

W warunkach stworzonych przez nową władzę mogły działać jedynie dwa podmioty społeczne: państwo i Kościół. One też stały

się najważniejszymi instytucjami, w relacji do których ludność wsi określała swoją tożsamość.

Chłop i państwo

Zastosowanie środków represji w celu narzucenia komunistycznej ideologii narodowej spotkało się ze sprzeciwem chłopów. „Ludzie klną na takie rządy komunizmu i tym narobił sobie rząd pełno wrogów wśród rolników”. Partia starała się wobec tego łączyć politykę represji z mobilizacją mas, korzystając z metod działania ruchu społecznego: wieców, przemarszów, masówek, akcji podpisywania listów otwartych. Siły i innowacyjności państwa w tym względzie dowiodły wybory parlamentarne z 26 października 1952 roku, które stanowiły dla nowej władzy ostateczny sprawdzian. W zamierzeniu miał to być powszechny plebiscyt poparcia. Ustalono jedną listę Frontu Narodowego. Tuż przed wyborami organizowano wiece, a obok funkcjonariuszy UB w całym powiecie limanowskim działało 1527 agitatorów. W gminie Ujanowice aresztowano dwie osoby, przeprowadzono pięć przesłuchań i jedenaście rozmów (Biedroń 2002: 130–140).

W Żmiącej do agitacji wykorzystano szkołę i nauczycieli. Do pomocy przydzielono im także aktywistów z Limanowej, którzy 18 października odwiedzili gospodarzy, zachęcając ich do udziału w spotkaniu przedwyborczym z przedstawicielami Powiatowego Frontu Narodowego Żołnierzy. Agitatorzy byli tak skuteczni, że następnego dnia sala zebrań pękała w szwach, część chętnych musiała pozostać na korytarzu. Według relacji zapisanej w żmiąckiej kronice szkolnej, jeden z oficerów wzbudził duże zaufanie ludności, która zaczęła żalić się mu na prace gromadzkiej rady narodowej (GRN). Bołączki chłopów obiecano usunąć. Z punktu widzenia władz zebranie zakończyło się całkowitym sukcesem: „pod koniec zebrania [chłopi] oświadczyli, że wszyscy pójdą do głosowania i będą głosowali na listę kandydatów Frontu Narodowego” (KSz). Dyrektor szkoły Anna Oleksy dodała jednak przytomnie, że „innych list nie ma”. Po zebraniu dzieci odegrały przedstawienie związane z wyborami parlamentarnymi.

Dnia 25 października odbył się pochód żmiąckich dzieci przez wieś, a do szkoły przyjechali delegaci Frontu Narodowego, którzy wzbudzili w Annie Oleksy niepokój: „pełnią dyżur całą noc – nie wiem po co – bo przecież nic się nie działo. Hałasują po szkole całą noc. Zwłaszcza jeden bardzo ciekawie i podejrzanie się zachowywał. Na szczęście na dzień wyborów został w Ujanowicach” (KSz).

W dniu głosowania wiejskich aktywistów wsparli ponownie agitolatorzy z miast – dwanaście osób. W wyniku ich działalności cała Żmiąca wzięła udział w wyborach: „Ponieważ aktywiści tutejsi do brze uświadomili wszystkich – cała wieś była do głosowania, prócz chorych. Dwie osoby nie poszły – do tych poszli jeszcze raz aktywiści tutejsi i zamiejscowi i namówili je. Jedna osoba poszła, a druga osoba też pojechałaby do głosowania, ale woda wezbrała i nie dało się przejechać. Ogólnie, można powiedzieć, że obecność w wyborach była w 100% (prócz chorych i słabych)” (KSz).

Taki sukces rządzący odnieśli jednak dzięki zastraszaniu ludności. Chłopi nie mogli już otwarcie wypowiadać swojego sprzeciwu. Zaledwie garstka zdecydowała się na zbrojny opór (zob. „Przemiany ideologii narodowych” w tym rozdz.). Podobnie jak podczas drugiej wojny światowej, Limanowszczyzna stanowiła dla partyzantów bardzo wygodną bazę wypadową, zwłaszcza że miejscowi niechętnie odnosili się do nowej władzy. Na terenie powiatu powszechnie uchylano się od kontyngentów i służby wojskowej oraz nie zgadzano się z polityką państwa (Korkuć 2002: 358, 359, 362). Część mieszkańców korzystała z oficjalnych kanałów, np. kierując skargi na GRN na ręce agitujących oficerów. Większość zaś stosowała nieformalne środki oporu, wycofując się z życia publicznego i politycznego, nie rzadko sięgając po alkohol.

Chłop i Kościół

Z drugiej wojny światowej Kościół wyszedł wzmocniony, religijność wsi zwiększyła się, a ks. Dziedziakowi wielokrotnie udało się uchronić Ujanowice przed pacyfikacją. Po wojnie proboszcz obserwował jednak niekorzystny trend, którego nie był w stanie zatrzymać. Choć nadal niemal wszyscy chodzili do kościoła, to w 1958

roku tak scharakteryzował 3000 swoich parafian: „Pobożność jest płytka. Jest może $\frac{1}{3}$ [...] prawdziwie pobożnych, około $\frac{1}{3}$ obojętnych i około $\frac{1}{3}$ ludzi niedobrych, którzy ze zwyczaju trwają przy Kościele. W razie krwawych prześladowań, to zdaje się, że przy Panu Bogu i przy Kościele Chrystusa pozostałaby tylko $\frac{1}{3}$ część parafii”. Zauważmy, że pleban stawał wiernych przed bardzo wymagającym sprawdzianem wiary. Prawdziwe chrześcijaństwo według niego to po prostu zgoda na męczeństwo w obliczu „krwawych prześladowań”. Jeśli teraz weźmiemy pod uwagę fakt, że 1000 osób w parafii byłoby do niego zdolnych, to nasz osąd ich religijności nie musi być negatywny.

W 1961 roku ks. Dziedzic zapisywał zrezygnowany: „Mimo wyjątkowej pracy duszpasterskiej parafianie coraz gorsi, bardzo dużo pijaństwa, bitek, rozpusty i coraz więcej niewiary”. Dotyczyło to przede wszystkim miejscowych, którzy wstąpili do partii, przestali chodzić do kościoła i zaczęli szerzyć „komunizm”, a także zwiększającej się liczby alkoholików. Proboszcz szacował, że około 30 osób nie uczestniczyło we mszy lub unikało przyjmowania komunii świętej. Odnosiło się to również do samej Żmiącej: „Żmiąkanie [...] nie bardzo się spisują: rozpanoszyło się tam pijaństwo wśród ojców i wśród młodzieńców i chęć tylko zabaw, tańców, pohulanek. Założyli sobie [...] klubokawiarnię, piją, bawią się i tańczą i po nocach śpiewają” (KP II: 139). Należy jednak zaznaczyć, że nadal wszyscy chodzili do kościoła, nawet bowiem największy żmiącki jawny zwolennik PRL-u, Z., w przeciwieństwie do jego towarzyszy z Ujanowic, nadal sumiennie uczęszczał na msze: „Z. zawsze szedł do Kościoła, zawsze siedział sobie w ławeczce”.

Z plebanem, który stał na straży moralności publicznej, mieszkańcy parafii wchodzili w konflikty na tle obyczajowym. Podczas jednej z zabaw, widząc niestosowne zachowanie młodych, proboszcz zdecydował się na interwencję. „Zabawa zakończyła się i rozeszli się z przekleństwami i wyzwiskami »zacofania«, »mroków średniowiecza« pod moim adresem. Ale potem podali mię do władz powiatowych jako wroga partii komunistycznej – ściągali ze mnie protokoły i tu na milicji, i w prezydium gminy, i w Limanowej”. Ksiądz Dziedzic potrafił zatem osiągać swoje cele, lecz konsekwencją jego dzia-

łań stawał się nieformalny opór (wyzwiska, śmiech), a nawet ingerencja państwa.

Wydaje się, że reformy Soboru Watykańskiego II dodatkowo zbliżyły ludność parafii do Kościoła. Proboszcz bardzo starannie przygotował się do zmiany porządku mszy. „Niektórym się to podoba, innym nie – żal im języka łacińskiego w liturgii – śpiew po łacinie wypadają o wiele piękniej – np. »Prefacja«. Jeden z gospodarzy wyraził się tak: »Ja myślałem, że Msza św. to coś niezwykłego, to Boża Tajemnica, a teraz widzę, że to nic ciekawego nie ma we Mszy św.!!« Starzy przyzwyczajeni do starej liturgii wymrą, a dzieci wychowane na nowej liturgii przyzwyczajają się” (KP II: 149). Temu zagadnieniu możemy przyjrzeć się bardzo dokładnie dzięki pionierskim i unikalnym badaniom ks. Zdzisława Chlewińskiego, które pokazały, że mimo początkowego narzekania na reformy w Kościele żmiancie bardzo szybko przekonali się do nich. Przytłaczająca większość ludności opowiadała się za polskim językiem liturgii (204 osoby za, siedem przeciw, jedna niezdecydowana). Zaakceptowano też zmniejszenie rygoru postów, choć wiele osób sprzeciwiało się temu. Jeszcze więcej mieszkańców wsi – 64 osoby – stwierdziło, że pozwolenie księżom na noszenie strojów świeckich jest niestosowne, mimo to jednak olbrzymia większość popierała również tę zmianę (Chlewiński 1984b: 48).

O tym, jak wyglądała religijność Żmiancej, powiedzą nam sprawozdania ks. Adama Plichty, który w 1974 roku został tutejszym proboszczem.

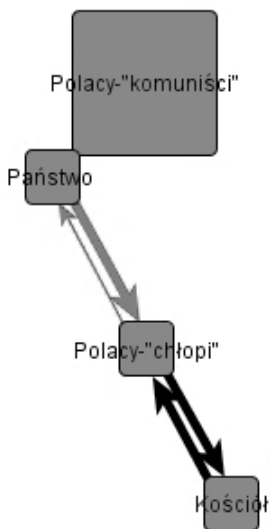
Wszyscy parafianie – pisał w 1977 roku – w liczbie ponad 500 osób, są wierzący, do Sakramentów św. przystępują często, uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej jest też bardzo wysokie. Na Pierwsze Piątki miesiąca do spowiedzi św. przystępują prawie wszystkie dzieci szkolne i część dorosłych (około 50 osób). Poza nabożeństwem Eucharystycznym trzeba podkreślić nabożeństwo do Matki Bożej i do Męki Pańskiej. Wiele rodzin odmawia Różaniec Rodzinny. Mamy 10 Róż Żywego Różańca. Licznie parafianie przychodzą na Nabożeństwa majowe i Różańcowe lub śpiewają majówki przy kapliczkach; chętnie też uczęszczają do Sanktuariów Maryjnych w Limanowej, na Pasierbiec, do Tuchowa i Częstochowy. W Wielkim Poście bardzo licznie uczęszczają na Drogę Krzyżową i Gorzkie Żale.

W 1987 roku ks. Plichta mógł powtórzyć swoją opinię sprzed dziesięciu lat:

Wszyscy są wierzący i praktykujący – czego dowodem jest uczęszczanie regularne na Mszę św., przyjmowanie Sakramentów i udział czynny w życiu parafii. Pobożność nasza posiada pewne cechy, do nich należy zaliczyć: ofiarność dla Kościoła, cześć dla Najświętszego Sakramentu i ukochanie Nabożeństw do Najświętszej Maryi Panny. [...] Parafia nasza dzięki jeszcze pracy zmarłego proboszcza z Ujanowic Ks. Bernardyna Dziedziaka czci chętnie Najświętszy Sakrament. Świadczy o tym wielka liczba Komunii św. (około 30 tysięcy w ubiegłym roku), uczestnictwo w Adoracjach miesięcznych, a szczególnie całonocnej Adoracji przy Bożym Grobie i w procesjach na Boże Ciało. [...] Prawie wszystkie rodziny odmawiają różaniec w domach. Jest też umiłowanie we Wielkim Poście nabożeństw pasyjnych.

Podsumowanie

Świat chłopów zmięckiego stał się światem spłaszczonym, istniejące w nim relacje określały jedynie dwa podmioty społeczne: państwo i Kościół. Stosunek do państwa był negatywny z elementami akceptacji, stosunek do Kościoła zaś – pozytywny z elementami kontestacji. Prowadziło to do utrzymywania tożsamości religijnej, która w parafii – według oceny plebana – nieco osłabła, oraz do kontestowania państwa, które jednak niektórzy mieszkańcy chwalili. Opór wobec Kościoła miał charakter nieformalny bądź też korzystał z kanałów nacisku państwowego. Państwo zaś było kontestowane za pomocą walki zbrojnej, ale także środków oporu nieformalnego, w tym wycofywania się ze sfery politycznej i publicznej (il. 12).



Il. 12. Stosunki społeczne po 1945 roku

Przemiany ideologii narodowych

W wyniku działania władz komunistycznych dotychczasowe konkurencyjne ideologie narodowe – chłopska, kościelna i państwowa – połączyły się w jedną narodową ideologię antykomunistyczną. Kolejnej transformacji uległa też ideologia komunistyczna (potępienie „odchylenia prawicowo-nacjonalistycznego”), choć – jak się wydaje – dotyczyło to jedynie elit partyjnych, a nie lokalnych. Państwo powoli eliminowało instytucje (szkoła) i grupy (partyzantka), reprezentujące inną ideologię narodową niż partia. W konsekwencji antykomunistyczna ideologia narodowa została sprywatyzowana (usunięta ze sfery publicznej i politycznej) oraz zindywidualizowana (wyparta ze sfery kultury, a nawet międzygeneracyjnego dialogu). Po 1956 roku przyszła jednak odwilż, a Kościół rozpoczął bardzo aktywną kampanię społeczną, promującą jego wizję narodu (scil. Narodu). W tej sytuacji państwo straciło rolę podmiotu, który narzuca reguły gry,

a zamiast tego zaczęło odpowiadać na posunięcia Kościoła. Jego ideologia przestała być ideologią komunistyczną, a stała się ideologią reaktywną wobec ideologii antykomunistycznej, tj. ideologią ANTY-ANTYKOMUNISTYCZNĄ. Władzy nie udało się narzucić wsi ideologii komunistycznej – paradoksalnie większy sukces odniosła z ideologią anty-antykomunistyczną.

Lokalna ideologia komunistyczna

Początkowa transformacja ideologii komunistycznej w komunistyczną ideologię narodową spowodowała, że w oczach ortodoksyjnych wyznawców komunizmu utraciła ona wewnętrzną spójność. Byłoby przecież dużą niekonsekwencją, gdyby programowi ateści uczęszczali na msze święte, a ci, którzy głosili prymat klasowości, używali prymordialistycznego języka Romana Dmowskiego. Ta sprzeczność została rozwiązana dopiero w latach 1948–1949, kiedy w imię ortodoksji zaczęto zwalczać dotychczasową linię partii, uznając ją za odchylenie prawicowo-nacjonalistyczne. Do 1955 roku zarzut ten stanowił jeden z najpoważniejszych argumentów w walkach frakcyjnych komunistów, czego symbolem było najpierw usunięcie Władysława Gomułki z KC, a następnie jego aresztowanie (Tyszką 2004: 138; Wiatr 1973: 171). Wewnętrzne uspójnienie ideologii komunistycznej sprawiło, że słowo „naród” coraz rzadziej pojawiało się w przestrzeni publicznej i politycznej. Kiedy zaś go używano, traciło ono swoje dotychczasowe znaczenie, stając się po prostu synonimem ludu (Zaremba 2001: 175).

Wydaje się jednak, że ta zmiana ograniczała się do poziomu państwa, a na poziomie lokalnym nadal obowiązywała ideologia narodowa. Informacji o jej limanowskim kolorycie dostarczają wspomnienia majora Stanisława Wałacha (1971)⁶, który w latach 1947–1948 był energicznym naczelnikiem PUBP w Limanowej (m.in. przeprowadził jedną udaną akcję na terenie Żmiącej przeciw Władysławowi Bulandzie z WiN-u). Będę traktować narodową ideologię majora jako idealny typ ideologii komunistycznej.

⁶ Wszystkie cytaty w tym podrozdziale pochodzą z pracy Wałacha (1971).

Ideologia komunistyczna wyznawana przez Wałacha zachowywała silny charakter narodowy. Autor służył nie tyle sprawie rewolucji socjalistycznej na świecie, ile polskiemu narodowi – przedstawiał się przede wszystkim jako patriota: „dla mnie była to – pisał – kontynuacja walki o Polskę Ludową, tyle że na innym odcinku i z innym wrogiem” (s. 9).

W tej perspektywie naród łączył się z ludem (obrona biednych przed obszarnikami, parcelacja gruntów) i państwem (obrona legalnych władz). I właśnie przez pryzmat służby ludowi i państwu Wałach definiował prototyp moralnego Polaka: funkcjonariusza Urzędu Bezpieczeństwa. W szeregach UB pracowali bowiem jedynie bezinteresowni, przykładni, patriotyczni obywatele: „Skorzystaliliśmy z aktywu okupacyjnego organizacji antyhitlerowskich oraz obywateli, którzy nie splamili godności narodowej związkami z okupantem” (s. 18). Dlaczego sam Wałach wstąpił do UB? „Nikt [...] wówczas nie wybierał sobie stanowisk i miejsc pracy. Każdy stawał do pracy tam, gdzie wymagała tego sytuacja” (s. 19). Na początku władza ludowa była narażona na różnorodne ataki, a Limanowszczyzna okazała się szczególnie niebezpiecznym terenem, na którym funkcjonariusze UB żyli w spartańskich warunkach. Majora motywowała jednak „konieczność rozliczenia zdrajców z ich haniebnej przeszłości oraz poczucie obowiązku wobec ludu”. Członkowie organizacji komunistycznych przyjmowali na siebie „obowiązek służenia narodowi i odrodzonemu państwu”, a także wyrażali „gotowość do dalszych poświęceń, jeśli wymagać tego będzie Ojczyzna” (s. 16).

Tak jak bohaterem ideologii komunistycznej jest ubek, tak jej wrogiem są „bandy” leśne, które występują przeciwko ludowi i państwu. Wałach mówił o nich: to „zbiry” (s. 72), „terrorystyczne oddziały” (s. 52), „elementy reakcyjne” (s. 35), „zdemoralizowani wojną ludzie” (s. 38), kierowani przez „hersztów” i „krwawych watażków” (s. 40). Budował doskonale symetryczny obraz grup zaangażowanych w walkę polityczną w Polsce po 1945 roku (tab. 15).

Tab. 15. Porównanie sposobów opisu UB i „bandy” w ideologii komunistycznej

Funkcjonariusze UB	„Bandy”
realizują wolę Polaków	wysługują się niepolskim interesom
prawowite	nielegalne
porządne	okrutne
demokratyczne	antydemokratyczne
rozumiejące konieczność przemian i nowe położenie Polski	zmanipulowane przez propagandę, niedojrzałe
wyrozumiałe	mściwe
bezinteresowne	kierowane chęcią zysku
odważne	tchórzliwe
prowadzą akcje likwidacyjne	mordują, popełniają przestępstwa i zbrodnie
budują nową Polskę, wprowadzają reformy	prowadzą bezsensowną walkę

Według majora zbrojną walkę z ustrojem ludowym można jeszcze ewentualnie tłumaczyć początkowym brakiem rozeznania w sytuacji międzynarodowej, niezdawaniem sobie sprawy z tego, że po wojnie działalność AK nie ma już sensu, a także „niedojrzałym wiekiem” i „dziecinną głupotą” (s. 49). „Zwiedzeni propagandą, bezwiednie stają w szeregach przeciwników państwa ludowego” (s. 35). Potem nie ma już dla nich żadnego usprawiedliwienia. Są to nielegalne organizacje, prowadzące zbrodniczą działalność (s. 48, 52). „Coraz wyraźniej z ich czynów wyzierały zwyczajne, kryminalne pobudki, osobista zemsta, chęć wzbogacenia się, utrzymania zagarniętego majątku” (s. 99).

Tylko z pozoru „bandy” kierują się jakimiś wyższymi ideałami. Ich cele są bowiem codziennie falsyfikowane przez same środki, które miały służyć ich osiągnięciu. Jak można chcieć zmienić ustrój Polski Ludowej „drogą mordowania działaczy demokratycznych”? (s. 94). Ci „rzekomi obrońcy demokracji” – kontynuował major – dokonują przecież „licznych napadów rabunkowych na spółdzielnie, instytucje państwowe, sklepy i osoby prywatne” (s. 46).

Sama działalność „bandytów” świadczyła o tym, że nie traktowali serio nawet religii i chrześcijańskich zasad miłości bliźniego. Choć w jednej z ich kryjówek znaleziono „w pełni wyposażoną kaplicę”, to w rzeczywistości służyła ona „do przechowywania zrabowanych przedmiotów” (s. 44). Wspierający „bandy” księża odznaczali się rzadką bezwzględnością. Jeden z nich odmówił udzielenia ostatniego namaszczenia umierającemu funkcjonariuszowi UB, warcząc: „Po co ściągnęliście mnie tutaj? To bezbożnik” (s. 55). Między wierszami jest tu przemycona informacja, że wśród budowniczych nowej Polski znajdowali się również ludzie wierzący, porządnicy katolicy. W ten sposób osłabiano antyreligijne ostrze ideologii komunistycznej.

Upadek ideologii antykomunistycznej. Szkoła

Antykomunizm stanowił niewątpliwie element przedwojennych ideologii narodowych, wzmocniony przez wojnę 1920 roku. Nie był to jednak w żadnym razie element kluczowy. Po drugiej wojnie światowej wraz z powstaniem PRL-u tendencje antykomunistyczne każdej z tych ideologii nie tylko się nasiliły, lecz również stały się czynnikiem spajającym je. W konsekwencji konkurencyjne dotychczas systemy ideologiczne – chłopski, religijny i państwowy – utworzyły jedną ideologię antykomunistyczną. Oznaczało to, że katolicyzm został połączony z ludowością i narodem, a także ze wspomnieniem niepodległego państwa. Jednocześnie znacznie wzmocniły się elementy narodowe i religijne. Ideologia antykomunistyczna nabrała więc charakteru bardzo silnie narodowego i bardzo silnie religijnego.

Przez pierwsze lata jej propagatorem na Limanowszczyźnie były tutejsze szkoły. Tuż po wojnie powstało gimnazjum w Ujanowicach. Na jego dyrektora wyznaczono Zofię Oleksy, wspieraną przez ks. Dziedziaka. Z tego względu określano je nawet mianem „gimnazjum dziekańskiego”. Dzięki zaangażowaniu Zofii Oleksy było ono przeniknięte ideologią polsko-katolicką. Może o tym świadczyć fakt, że wiele osób, które je ukończyło, studiowało następnie na KUL-u (np. Anna Zelek-Szymańska). Wykształciło ono wielu przyszłych, często wybitnych

kapłanów, m.in. księży ze Żmiącej. To im przypominała Zofia Oleksy: „Byś zawsze kochał ludzi, Ojczyznę i Boga / Bo to do Nieba Droga”.

Również szkoła podstawowa w Żmiącej stała się ośrodkiem artykulacji ideologii polsko-katolickiej, a to za sprawą nowego dyrektora, Janiny Jeż. Pierwsze jej chwile w żmiąckiej placówce w 1947 roku zapamiętała Genowefa Kęder, wtedy młoda uczennica: „Drzwi się otwały i w progu stanęła piękna, bardzo elegancka starsza Pani. Głosem pewnym, barwnym, z gracją pochwaliła Boga: »Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!«, a cała sala, dzieciarnia odpowiedziała: »Na wieki wieków. Amen!« Miłym, dostojnym głosem przedstawiła się nam i zaczęła powitalną mowę, akcentując piękną polszczyzną. Na wstępie, w tym krótkim powitalnym przemówieniu, jasno się wyraziła, kim jest – że jest głęboko religijną osobą, patriotką i bardzo kocha dzieci”. O tym, że tak było w istocie, świadczą słowa Janiny Jeżowej skierowane do jej koleżanki (1948 rok): „Przez życia ciernie idź z wiarą dziecię / Bo wszak ciernista żywota droga. / Biada! Kto goniąc ułudne kwiecie / Odbiegł tej drogi, bo odbiegł Boga”⁷.

Szkoła stała się nawet miejscem swego religijnego kultu:

Pani Kierownicza Jeżówna w dużej klasie urządziła mały ołtarzyk na półeczce, na której postawiona była figurka Matki Bożej przystrojona kwiatami, przed którą to w maju dzieci z całej szkoły zbierały się z nauczycielami i śpiewaliśmy Litanię do Najświętszej Maryi Panny i „Pod Twoją obronę” i pieśni do Matki Bożej – jako majówka. A w czerwcu Pani Kierownicza stawiała figurkę Serca Jezusowego, przed którą odmawialiśmy Litanię do Serca Jezusowego i pieśni. A przed Bożym Narodzeniem Pani Kierownicza urządziła z dziećmi małe „jasełka”⁸.

Dopiero w 1950 roku do żmiąckiej szkoły dotarła komunistyczna agitacja:

⁷ APŻ, Myśli – rady Janiny Jeż, które napisała w pamiętniku jednej z koleżanek w 1948 r., <http://www.kuria.gliwice.pl/~jang/jang/index.php?numer=004&art=52> (12.05.2011).

⁸ APŻ, Wspomnienia Genowefy Kęder, córki Stanisława i Marii Augustynów z Pachówki (Żmiąca 135), o swej nauczycielce Janinie Jeżównie, <http://www.kuria.gliwice.pl/~jang/jang/index.php?numer=004&art=52> (12.05.2011).

Zaczęły się lekcje historii od komuny paryskiej, potem wielka rewolucja październikowa w Rosji, życiorysy Marksa, Engelsa, Lenina, Stalina, Bieruta, Rokossowskiego, Dzierżyńskiego, Waryńskiego. Kiedy Pani Jeżówna tak się rozżaliła, wykładając nam taką historię, że aż łzy jej po twarzy popłynęły. I mówi do nas: „Dzieci kochane, jak ciężko mi jest w ten sposób wyklądać historię – wbrew swojej woli. Przecież ja innej uczyłam się historii i mogłabym wam wyklądać piękną, prawdziwą historię Polski i świata, ale mi nie wolno. To, co dawniej dla nas Polaków było święte – teraz się opluwa. Pamiętajcie dzieci, tylko mnie nie wydadźcie, to, co wam teraz mówię...

Jeszcze bardziej impulsywnie miał zachować się nauczyciel z ujanowickiego gimnazjum: „Kiedy przyszły nowe książki do historii. Kiedy zajął do niej, na oczach uczniów, którzy byli w klasie, wściekł się cały, krzyczał – To wszystko kłamstwo! – I rozdarł ją w strzępy przy wszystkich”.

W tym samym roku władze zaczęły usuwać nauczycieli, którzy nie gwarantowali sprawnego przekazywania ideologii komunistycznej. Zlikwidowano wtedy szkołę w Strzeszycach prowadzoną przez siostry zakonne. Usunięto również siostrę służebniczkę ze stanowiska dyrektora szkoły w Krosnej. Kolejną siostrę, kierującą przedszkolem w Ujanowicach, zmuszono do odejścia. W 1951 roku zamknięto gimnazjum w Ujanowicach. Szkoły w Żmiącej nie zlikwidowano, z funkcji dyrektora zwolniono jednak Janinę Jeżową, która nie chciała wstąpić do PZPR-u⁹.

Na pozostałych nauczycieli wywierano rosnącą presję. Następujący fragment z kroniki szkolnej dowodzi swoistej bezradności nowej dyrektorki, już partyjnej, Anny Oleksy (siostry Zofii): „Nauczycielstwo na polecenie władz poznaje nauki marksistowskie. Szkoła w Żmiącej i w Jaworznej tworzy jedną organizację zawodową MOZ – głównym celem MOZ-u jest poznanie marksizmu. W marcu odbędą się egzaminy z marksizmu dla nauczycieli szkół podstawowych” (KSz). Można także przypuszczać, że w niektórych przypadkach na pedagogów wpływał Urząd Bezpieczeństwa. Jeden ze zwierzbowanych nauczycieli, Władysław Oleksy, którego siostrę przetrzymywa-

⁹ Ibidem.

no w stalinowskim więzieniu, wyznał Annie Oleksy, że uległ presji władzy, ponieważ nie mógł już wytrzymać ciągłego bicia podczas przesłuchania.

Nauczyciele mieli przekazywać dzieciom narodową ideologię komunistyczną. Od 1948 roku indoktrynacja w oświacie nasiliła się, coraz wyraźniejsze stały się wątki antyklerykalne i laickie. Świat społeczny był dzielony na wrogów i przyjaciół, kładziono duży nacisk na nieprzekraczalność granic między obozem postępowym a kapitalistycznym. W programach szkolnych propagowano moralny prototyp Polaka: rewolucjonistę z 1905 roku, robotnika z KPP, rozmiłowanego w pracy, która jest niezbędna dla rozwoju kraju. Ten modelowy robotnik często wywodzi się ze wsi, jest biedny, ale dzięki swej wytrwałości – awansuje, staje się racjonalizatorem i aktywistą partyjnym, poświęcającym się dla dobra kolektywu, jest czujny. Religijność to według niego zacofanie – pod tym względem należy brać wzór z ZSRR. W nauczaniu stosowano też bardzo silne strategie prymordializacyjne. Dzieci poznawały nową mapę Polski, pojawiały się odwołania do Polski piastowskiej, Bałtyku i odbudowanej Warszawy (Brodala i in. 2001: 62–63, 95–108, 186–208). Naród miał być jednością, proletariacki patriotyzm i internacjonalizm przeciwstawiano nacjonalizmowi, a solidaryzm – przedwojennemu wyzyskowi (Brodala i in. 2001: 109, 117–120). Za główne zasady nowego systemu uznano sprawiedliwość społeczną i demokratyzm. Budowanie domu było symbolem spójności państwa i narodu. Prawdziwym Polakiem stawał się więc ten, kto realizował te ideały, bohaterem negatywnym zaś ten, kto rozbijał jedność narodu (Zasacka 2000: 68–71).

W szkołach tworzone nowe stowarzyszenia, np. Ligę Przyjaciół Pomocy Żołnierza, a do kalendarza wprowadzano nowe święta, np. rocznicę powstania armii radzieckiej (KSz). Szczególnie ważne stały się obchody dnia 1 Maja, które miały zastąpić „burżuazyjne” święto 3 Maja (Zaremba 2001: 141). Urządzano wtedy akademie („część artystyczną wypełniły deklamacje, śpiewy i obrazki sceniczne”), szkoła podejmowała nowe zobowiązania, pisano listy do prezydenta Bieruta, brano udział w uroczystościach gminnych (KSz).

Szkoła miała też upubliczniać ideologię komunistyczną we wsi, również za pomocą mobilizującego repertuaru metod ruchów spo-

lecznych. Do jej obowiązków należało przekonywanie chłopów o konieczności powszechnych wyborów i dostaw, a także o zaletach spółdzielni produkcyjnych:

W miesiącu pogłębienia przyjaźni polsko-radzieckiej – czytamy w kronice szkolnej – odbyły się 2 akademie dla całej wsi. Nauczycielstwo zostało wezwane do propagowania spółdzielni produkcyjnych. Co miesiąc odbywają się zebrania nauczycieli z całej gminy, na których omawia się, co już zrobiono w tej sprawie w każdej wsi i co dalej należy robić, jakie formy pracy zastosować. Na razie powstała jedna spółdzielnia produkcyjna w Laskowej (KSz).

Po tym jednak, jak nauczyciele zaczęli agitować za „kołchozami” i „dostawami przymusowymi”, całkowicie stracili autorytet u mieszkańców wsi (KP II). Co więcej, paradoksalnie, sama nauka nie przedstawiała już dużej wartości, gdyż otworzyły się nowe kanały awansu w przemyśle (w Nowej Hucie i na Ziemiach Zachodnich). Tą drogą narodowa ideologia komunistyczna nie mogła jednak się rozprzestrzeniać. Ludzie przestali ufać szkole, nauczyciele zaś nie mogli być w swej narzuconej roli zbyt przekonujący. Jeśli tylko było to możliwe, mieszkańcy starali się chronić dzieci przed wpływem ideologii komunistycznej – na przykład w Ujanowicach do świeckiego przedszkola poszło jedynie sześcioro dzieci tamtejszych aktywistów.

Powstanie ideologii antykomunistycznej. Partyzantka

Drugim ważnym i przez pewien czas najsilniejszym nośnikiem ideologii antykomunistycznej była miejscowa grupa partyzancka, działająca w Żmiącej i okolicach w latach 1946–1953. W początkowym okresie swej aktywności doprowadziła do prywatyzacji ideologii komunistycznej i uzyskała dominującą pozycję na tym obszarze.

Grupę założył Ludwik Zelek, który wciągnął do konspiracji Władysława Bukowca, Kazimierza Bukowca (ps. „Tęcza”), Kazimierza Augustyna (ps. „Miecz”, „Zbyszek”), Witolda Bukowca i – młodszego od nich – Stanisława Salaburę. Stanowili oni główny trzon żmiąckiej partyzantki.

Przez wszystkie lata działań grupy, tj. do 1953 roku, przewinęło się przez nią ponad 100 członków, przy czym jedynie kilku z nich prowadziło walkę zbrojną, w przypadku większości ich przynależność do partyzantki była czysto formalna i sprowadzała się do złożenia przysięgi i ewentualnie wykonania jakichś drobnych zadań (przygotowanie planu sklepu, przekazanie informacji, dostarczenie broni czy jedzenia). Partyzantów wspierali także członkowie ich rodzin i znajomi, często nie przynależąc w rzeczywistości do oddziału.

Do grupy wstąpili też mężczyźni z okolicznych wsi: Jan Zajac (Tęgorborze), Stanisław Fecko (Kłodne) i Stanisław Wideł (Zawadka). Za członków organizacji UB uznał ponadto następujące osoby: Jana Bukowca (Krosna), Franciszka Bednarka (Kobyłczyzna), Władysława Feckę, Wojciecha Feckę (Kłodne), Teresę Gołąb (Żmiąca) i Marię Tokarz (Chyszówki).

W terenie żmiącka partyzantka współpracowała z organizacją „Wojsko Polskie”, zwaną w aktach UB „bandą Janura”. W czerwcu 1946 roku grupę Władysława Janura (ps. „Biały”, „Wisła”) rozbito i częściowo rozpracowano. Dowódca, któremu udało się zbiec, po dwóch miesiącach został zastrzelony podczas snu przez swego podkomendnego, po czym oddziałem zaczął kierować jego dotychczasowy zastępca, Jan Peciak (ps. „Grab”, „Haim”, „Kościuszko”). Nie doprowadził on jednak do scalenia grupy – część jej członków zasiłała inne organizacje (Korkuć 2002: 570–571; Wałach 1971: 70).

Przykład grupy Zelka pokazuje, jak dotychczasowe oddzielne ideologie narodowe łączą się w jedną ideologię antykomunistyczną, ideologię Polaka-katolika. Jej wyznawcami byli bowiem przedstawiciele elit wiejskich: chłopskich i kościelnych.

Założyciel oddziału, Ludwik Zelek – syn wójta Stanisława Zelka – podczas wojny brał udział w tajnym nauczaniu, zdał egzamin dojrzałości, a jednocześnie był jednym z najmłodszych członków AK na tych terenach, należąc do sekcji wywiadowczej. Po 1945 roku studiował leśnictwo w Krakowie, gdzie nawiązał kontakt z którąś z organizacji podziemnych, najprawdopodobniej z WiN-em.

Najprawdopodobniej, ponieważ o tego typu grupach konspiracyjnych nie wiadomo zbyt wiele, po wojnie następowała bowiem systematyczna decentralizacja ich oddziałów (Korkuć 2002: 174–

-177, 570). O tym, że mógł to być WiN, świadczą jednak pośrednio dwa fakty. Po pierwsze, w 1946 roku stworzył on zorganizowaną siatkę wywiadowczą na terenie powiatu limanowskiego, w tym również w Ujanowicach (Władysław Czechowski „Bluszczy”) (Biedroń 2002: 73), gdzie 9 sierpnia tego roku został zaatakowany posterunek MO. Milicjanci zbiegli z bronią do lasu, a partyzanci spalili wszystkie książki służbowe i akta, zabrali dwa rowery, sorty mundurowe i motocykl (Korkuć 2002: 383). Po drugie, gdy 16 sierpnia rozpoczęły się aresztowania członków zrzeszenia, wśród zatrzymanych znalazł się Władysław Bulanda, który następnie szukał kontaktu z grupą Zelka.

Aktywność Zelka wiązała się z ożywieniem działalności partyzantki poakowskiej w 1945 i w pierwszym półroczu 1946 roku (Smoleń 2004: 110, 113). Do przełomu lat 1946 i 1947 partyzantkę wciąż postrzegano jako liczącą się siłę polityczną, zdolną do stawiania oporu ideologii komunistycznej, lecz był to ostatni okres, w którym odgrywała tak znaczącą rolę. O mocy jej wpływów świadczył fakt, że działała również w dzień, a nie jedynie w nocy, jak w pierwszej połowie 1945 roku (Korkuć 2002: 367). W Żmiącej wspomina się, jak członkowie grupy dumnie, z bronią w ręku, przechadzali się po wsi. W 1947 roku na weselu Ireny Bukowiec, siostry Witolda, rzucili w lesie granat na wiwat. Mieli nawet utrzymywać kontakt z posterunkiem milicji w Ujanowicach, skąd dostawali broń.

W jaki sposób Zelek przyswoił sobie ideologię antykomunistyczną? Przyjaciół Ludwika z tajnego nauczania, J. U., który razem z nim zdawał maturę i dostał się na studia, po latach wspominał atmosferę, jaka panowała wtedy wśród młodzieży:

Jak to młodzi chłopcy, naładowani wzniosłymi ideałami patriotycznymi, marzeniami o wolnej, niepodległej Polsce, byliśmy nastawieni opozycyjnie do ówczesnej władzy, kierowanej „ręką starszego brata” ze Wschodu. Zderzenie z powojenną rzeczywistością było okropne, wprost paralizujące. Ludwik reagował natychmiast radykalnie i jak mogłem domyślać się, zaangażował się w pracę konspiracyjną. [...] Nigdy szczegółowo o tym nie opowiadał. Sądzę, że zobowiązywała go tajemnica konspiracji (Sromek 1999: 182-183).

Decyzja o podjęciu walki zbrojnej wiązała się zapewne z tym, że system komunistyczny opierał się na przemocy, a za przynależność do organizacji konspiracyjnej groziły najdotkliwsze kary. Można było się wycofać, ale wtedy należało liczyć się z aresztem, torturami i więzieniem. Władze bardzo szybko wpadły na trop Zelka. W bursie „podejrzane typy w cywilu” często o niego wypytywały. Ze względów bezpieczeństwa zaczął przechowywać małe paczki granatów u J. U., a czując, że grozi mu aresztowanie, wkrótce granaty odebrał, porzucił studia i wyjechał do Żmiącej. (Samego J. U. w nocy przed pogrzebem Witosa aresztowano i przesłuchiowano). Był rok 1946 – równo po stu latach od Chełmeckiego w Żmiącej znalazł się więc kolejny konspirator, który porzucił studia, by pociągnąć wiesz do zbrojnego czynu.

Jednak nawet w Żmiącej decyzja o podjęciu walki wynikała raczej z siły komunistycznego państwa i dynamiki wypadków niż z przemyślanej strategii. Jedna z osób zaangażowanych w działania partyzantów wspomina: „Ludwik z Krakowa przywłókł tę organizację. Przysięgi składali, ale nie mieli pojęcia, co to było ta komuna, że tak urosła w siłę. To się widziało, że jakoś można z tym walczyć, a oni z motyką na słońce jakby się porwali. Szans nie mieli. Jak to UB się pokazało, to był grom z jasnego nieba. Co ci chłopcy mogli poradzić?”

Podobnie jak inne grupy partyzanckie, oddział Zelka rekrutował się spośród miejscowych ochotników o szerokich powiązaniach w okolicy (zob. Korcuć 2002: 358–359). Podczas wojny do AK należeli Ludwik Zelek, Władysław Bukowiec i Witold Bukowiec. Wyjątkowość grupy na tle powiatu polegała na tym, że jej członkowie zdecydowanie zaliczali się do miejscowej elity. Z jednej strony, Władysław Bukowiec i Kazimierz Augustyn wywodzili się z najważniejszych kmiecych gospodarstw: Urygówki i Kowalówki, z drugiej zaś, choć rodziny Zelka i Witolda Bukowca nie posiadały dużych gospodarstw, stabilność finansową gwarantowały im prowadzone przez nie sklepy – ich sytuacja materialna była więc bardzo dobra.

Były to jednak elity nie tylko ekonomiczne, lecz przede wszystkim – polityczne. Podczas gdy Zelek reprezentował kościelny odłam wsi, przedstawicielem odłamu chłopskiego był Władysław Bukowiec, który po Zelku objął kierownictwo grupy. Zarówno ojciec Bukowca,

Józef, sprawujący urząd żmiąckiego sołtysa przed wojną i podczas niej, jak i jego dziadek, Piotr, byli – jak pamiętamy – ważnymi działaczami ludowymi. Również Kazimierz Augustyn, czasami mylnie nazywany Kazimierzem Urygą, kolejny dowódca oddziału, wywodził się z innej znamienitej rodziny żmiąckiej. Jego dziadem był Stanisław Uryga, pierwszy chłopski działacz na tych terenach, stryjem zaś – kapitan, który brał udział w wojnie bolszewickiej. W ramach grupy zatarły się więc dawne ideologiczne podziały. Jej członków łączyły przy tym więzy rodzinne.

Mieszkańcy Żmiącej zdawali sobie sprawę z tego, że miejscowa partyzantka ma charakter wybitnie elitarny. „To były najlepsze chłopaki od największych gospodarzy” (H. U.). A. P. z biednego gospodarstwa potwierdza tę opinię: „To były takie dumne chłopaki, najlepsze we wsi. One były takie dumne, że są w AK. I mnie się widziało, że nie każdego by do tej organizacji wzięli. To była elita wioski”. Cytowane osoby udzielały większego lub mniejszego wsparcia grupie Zelka, jednak nawet ci, którzy im nie sprzyjali, nie kwestionowali ich elitarną pozycję: „Ja pamiętam, jak przychodziła do nas taka F. i mówiła mi, że ojoj! takie rodziny honorne, że z takich dobrych rodzin są, a takie »bandziory« [śmiech]. Tak się dziwiła”.

Oddział Zelka stanowił zatem młodą elitę wsi, pokolenie, które – gdyby warunki nie uległy zmianie – odegrałoby w Żmiącej wiodącą rolę. Te okoliczności sprawiały, że jednocześnie była to grupa najbardziej zagrożona prześladowaniami nowej władzy, stawiającej sobie za cel eliminację kułaków, kapitalistów i „karłów reakcji” z AK.

Połączenie i umocnienie ideologii Polaka-katolika

Jednocześnie bardzo silny element ideologii antykomunistycznej zaczął stanowić katolicyzm. Jako że Kościół był jedynym niezależnym ośrodkiem władzy we wsi, to on stał się wyrazicielem antykomunizmu. Dzięki własnym rytuałom mógł milcząco, by tak rzec, artykułować poglądy sprzeczne z komunizmem i mobilizować ludność. W ten sposób powstała dominująca ideologia antykomunistyczna, będąca jednocześnie ideologią Polaka-katolika (zob. Turkowski 1996: 279, 282).

Ten proces okazał się szczególnie widoczny na poziomie powiatu – nawet dawni przeciwnicy kleru, Adam Mamak i członkowie organizacji „Wici”, zbliżyli się do Kościoła. Wiciowcy, chcąc uniknąć zwiększającego się wpływu aktywistów ze Związku Młodzieży Polskiej, szukali kontaktu z... Akcją Katolicką. Mamak zaś został wyciążnięty z więzienia dzięki protekcji proboszcza limanowskiego. Obok wzrostu znaczenia katolicyzmu istotnym czynnikiem stała się pozytywna pamięć państwa polskiego, które na tle PRL-u jawiło się jako państwo bardziej przyjazne obywatelom. Co więcej, krytykę sanacji po czasie zaczęto utożsamiać nie tyle z ruchem ludowym, ile z komunizmem, czego dowodzą wspomnienia mieszkańca z najstarszego pokolenia: „Nawet przed wojną tu już komunistyczna propaganda była – i moja teściowa za nimi powtarzała, że Piłsudski taki, owaki był. Ale nawet w Trójce podawali, że gdyby nie Piłsudski, to my byśmy tu wszyscy po rusku mówili”.

Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie żmiąckich partyzantów, składających przysięgę wojskową w tamtejszej kaplicy. Powtarzali oni tekst roty za przywódcą grupy, który następnie brał krzyż do ręki, a ślubujący kładli na nim dwa palce i przyrzekali, że będą bronić ojczyzny, wiernie wykonywać wszystkie rozkazy oraz strzec tajemnicy i obowiązków im powierzonych. Na końcu otrzymywali wizerunek Matki Boskiej oraz kartkę z własnym numerem i pseudonimem (informacje T. U.). Osoba współpracująca niegdyś z grupą Zelka tak opisuje główny cel partyzantów: „Walczyliśmy o wolną Ojczyznę i to, by komuna nie zabrała nam Boga”. Ten rys ich ideologii był oczywisty nawet dla tych, którzy niekoniecznie im sprzyjali: „To byli patrioci. Na pewno. Oni walczyli za tę niekomunistyczną Polskę, za wolność. Oni byli bardzo dumni z tego, że noszą broń i walczą. Pamiętam, jak wzięli mojego brata. To były bardzo religijne chodoki”.

Z jednej strony, można powiedzieć, że religijność stanowiła ich naturalną cechę, pochodzili przecież z najlepszych, a to znaczy, że również z najbardziej pobożnych domów. Z drugiej jednak strony, dopiero walka z komunizmem tak mocno połączyła religię z narodem, a jednocześnie – pogłębiła wiarę. Przed drugą wojną światową tutejsi inteligenci podczas mszy ostantacyjnie nie wchodzili do kościoła. Jeśli wierzyć Stefanowi Czarnowskiemu (1982: 366–400), po-

dobnie postępowali również młodzi mężczyźni. Dopiero w wyniku działań wojennych zwiększyła się religijność polskiej wsi – ten proces przybierał na sile w latach powojennej zawieruchy.

Członkowie partyzantki regularnie spotykali się w konspiracyjnych miejscach z ks. Bernardynem Dziedziakiem i wikarym Józefem Nowakiem z Ujanowic, aby przystąpić do spowiedzi. Proboszcz, po początkowych wątpliwościach co do ich moralnego prowadzenia się (podejrzewał ich o nocne napady na ludność okolicznych wsi), wyrażał się o nich bardzo pochlebnie (zob. KP II: 3). Regularnie również odmawiali różaniec. Osoby godne zaufania rozpoznawali przede wszystkim po symbolach religijnych. Kazimierz Augustyn, który wychował się w górnej Żmiącej i mieszkał w pobliżu domu należącego do rodzeństwa Anieli i Franciszka Oleksych, zdecydował się prosić ich o pomoc dopiero wtedy, gdy zauważył, że Franciszek, wracając ze szkoły, za każdym razem odmawiał różaniec.

Partyzanci oraz ich bliscy interpretowali walkę i śmierć w kategoriach religijnego i narodowego męczeństwa. Męczeńska śmierć zaś najmocniej łączyła elementy narodowe i religijne z tożsamością człowieka.

Symbolem tego połączenia była poruszająca śmierć Witolda Bukowca, który zginął z różańcem w ręku, spowiadając się przed matką. Tę historię opowiadano mi wielokrotnie, często ze łzami w oczach. Jej najbardziej prawdopodobną wersję na podstawie swych badań zrekonstruował Zbigniew Wierzbicki:

Jeden z tych młodych chłopców [...] Witold Bukowiec uciekał po wojnie po lasach. W bunkrze się chowali. I tak po kolei UB wszystkich wybiło. On któregoś dnia zachorował i poszedł na noc do gospodarstwa rodziców. Przebrał się za kobietę i położył na sianie w stodole. Ale znalazł się zazdrosny XY. [...] Za godzinę przybiegł już jakiś milicjant, narobił rabanu przed domem, strzelił w powietrze, przestraszony Witek wybiegł ze stodoły, a milicjant, nawet się nie zastanawiając, strzelił mu w pierś. Gdy matka jego przerażona wyszła z domu, ten zapytał się jej dopiero, do kogo strzelił.

– Do mojego syna! Do syna! Syna mi zabiłeś! – Wzięła go na ręce i zniosła do izby, tam go położyła. Za kilka chwil pojawił się milicjant, wrzeszcząc:

- Pokaż mi bandyto, gdzie jest Twoja broń!
- Tu jest. – I drżącymi rękoma wyciągnął zakrwawiony różaniec. – Tu jest, ty skurw...
- Synku, nie mów tak. Wybacz! Jezus na krzyżu wybaczył swoim oprawcom, wybacz. – Przepraszam, nie mogę mówić. Proszę pana, taka scena to jedynie dla pędzla malarza lub pióra poety.

Z kolei ostatnie słowa zastrzelonego przez UB Władysława Bukowca miały brzmieć: „Józefie, Mario”. W jego zaciśniętej dłoni Kazimierz Bukowiec, któremu UB nakazało odszukać zwłoki brata, znalazł koronkę. Było to dla niego bardzo bolesne doświadczenie, gdyż Władek został postrzelony serią z automatu, która rozerwała go na części. Musiał własnoręcznie zbierać strzępy jego ciała. Żona Kazimierza tak relacjonowała to zdarzenie:

Wiesz, kto to jest? – pytają. A on wiedział, ale nie chciał odpowiedzieć. – Wiesz! – I tak zaczęli go bić niemiłosiernie, że wszystko siniak, krew się lała, cała kałuża. Byliby go zatłukli. [...] W końcu przestali. – Włóż ciało. – Musicie mi pomóc, po co go tak zamordowaliście, dlaczego? – A tu ręka, tułów, ciało było w kawałkach – Teraz musicie mi pomóc. – I pomogli mu.

Siostra Kazimierza opisywała zaś jego stan po powrocie do domu: „to widziało się, że zwariuje. Przecie jak go wziął, to jacy strzęp ciała wyrwał. I tak przyszedł, rzucił się na łóżko i płakał. A matka mówi, żeby nie płakał, bo duszy nieśmiertelnej mu nie odebrali”. Chciał się potem zemścić na tych, których obarczał winą za śmierć brata: „Gdyby nie Bóg, wszystkich tych ludzi by powystrzelał. Ale jak wziąć ich na sumienie?”

Ci, którzy nie popierali partyzantów, przedstawiali te wydarzenia, pomijając ich religijny wymiar. Opowieść o śmierci Witolda Bukowca:

Schował się w stodole i przebrany za kobietę robił młóckę. Wpadł milicjant, bo często ten dom odwiedzali. Podejrzany był. I strzelił mu, nie zabił go od razu, tyle że jeszcze dowlekli go do domu. Nie wiadomo, jak on [milicjant] zgadł, bo to przecież nie wiadomo na pierwszy rzut oka.

[...] W Żmiącej nikt do UB nie wstępował. W ORMO chyba jeden był. Ale to ludzie się od razu od takich odsuwali. Jak raz się zwiedzieli, że jeden taki na weselu jest, to mu kazali legitymację zjeść. I zjadł.

Autor powyższych słów traktował to zajście jako przypadek, z góry wykluczając możliwość zdrady i nie wspominając o poruszających akcentach religijnych.

Niezależnie od tego, jak rzeczywiście interpretowali te zdarzenia sami ich uczestnicy, jest pewne, że ich śmierć była dla wielu symbolem powiązania narodu z katolicyzmem. Co więcej, porównywano ich śmierć z męczeństwem Chrystusa.

Czy pan myśli, że oglądając „Pasję”, nie myślałam o tym, jak katowano tych biednych chłopców? Coś strasznego to było, aż człowiek nie wie-
rzy. Co oni na ludzi mieli? Wyciskali ich jak gąbkę. Tak katowano Jezusa i od tamtego czasu nic się nie zmieniło. [...] niesprawiedliwość, niesprawiedliwość i jeszcze raz niesprawiedliwość panowała od początku świata. Pan Bóg każdemu wyrówna na sądzie, tu sprawiedliwości nie będzie. Od początku świata nienawiść jest wielka.

Po śmierci Witolda ks. Dziedziak zorganizował uroczysty pogrzeb, który stał się okazją do zmanifestowania sprzeciwu wobec polityki władz. Proboszcz opisał te wydarzenia w kronice parafialnej. Po zastrzeleniu Bukowca jego ciało przywieziono do Limanowej. „Spotkałem ten wóz na gościńcu w Krosnej i było to okropnie spojrzeć na człowieka młodego tak niewinnie, zdradziecko zabitego. Tego widoku nigdy nie mogę zapomnieć” (KP II: 3). Przez nieuwagę władz pochowano go na cmentarzu w Ujanowicach. „Pogrzeb jego stał się manifestacją tutejszej ludności dla zabitego, co było bardzo nie na rękę władzom Bezpieczeństwa (UB) i interpelowali mnie o tę manifestację. [...] Ale stało się” (KP II: 3). W następnych latach UB nie popełniło już takiego błędu – miejsca spoczynku Władysława Bukowca nikt nie zna. Nie wiadomo również, gdzie pochowano Kazimierza Augustyna.

Pamięć o zabitych nie przejawiała się jednak wyłącznie w wielkich, manifestacyjnych pogrzebach, mogła być również utrzymywa-

na przez jednostki. Gospodyni z górnej wsi nie była jedyną osobą, która opowiedziała mi tego typu historię:

Ja słyszała, jak zabili Władka, a tam niedaleko my mieli pole. To było tak wcześnie rano, potem zawsze, jakem tam była, modliłam się za jego duszę – bardzo mocno. Niemal codziennie, jak wypasałam krowy albo żęłam w polu. Zawsze się za niego modliłam. Nigdy o tym nie zapomniałam. Dawniej, dawniej my na tych Limierzach pole mieli. I raz jak szłam tam, idzie w moją stronę mężczyzna, taki czarny, tak ubrany w białej koszuli. I gdy był już przy mnie, zniknął. Dobrze, że od razu o tym nie pomyślała, ale jak potem opowiedziałam teściowej, kto rozplynął mi się w powietrzu, to powiedziała mi, że z tego, co opisuję, to wyglądał jak Władek. To był Władek. Powiedziała mi, że dlatego mi się pokazał, bo tyle się za niego modliłam.

Chciałbym zakończyć te rozważania, przywołując jeszcze raz słowa kobiety, która przeżyła śmierć Ludwika Zelka, swego brata i kuzyna, a następnie została aresztowana i skazana za współpracę z „bandą”. Jej doświadczenie w więzieniu pokazuje bowiem, jak prześladowanie komunistyczne prowadziło paradoksalnie do umocnienia powiązań między religią i narodem.

Skazali mnie na 10 lat – opowiada. – Nie wiem, co się stało, jak Bóg dał siłę, że nawet nie zapłakałam. Dopiero w nocy chlipałam pod kołdrą. Boże, jak my się wszystkie pocieszałyśmy. [...] Ja za młodu to się tą modlitwą nie przejmowałam, tylko klep-klep, pytlu-pytlu, bez zastanowienia. Mnie tylko jej wartość się ukazała, gdy byłam w więzieniu, gdy doznałam prawdziwego cierpienia. Moja koleżanka zmysły postradała. Gdyby nie to – nie różaniec, nie godzinki, nie modlitwa, co mama nas uczyła, to ja bym też oszalała. Ile człowiek w więzieniu przeżył, tego się nie da opowiedzieć. Strasznie męczyli. My na Montelupich ptakom zazdrościliśmy. Przecież nas w takich bunkrach zamykali samych. Jak ja tam siedziałam, to tak mi się wydawało, jak by mi czaszka chodziła, ruszała się. Dopiero jak zaczynałam chodzić i modlić się, to mijało. W więzieniu tak po raz pierwszy nauczyłam się modlić. Nie można było mieć różańców, medalików. Jak raz zrobiłam różaniec ze sznurka od koca i takiego chleba kleistego (jeść się go nie dało), to bym do karceru poszła za sabotaż. Znaleźli go podczas rewizji. Takie rewizje

robili, że z małej celi, gdzie my się ledwo mieściliśmy, wszystkich wywalili, wszystkie sienniki, a potem mówili, żebyśmy sobie to włożyły. Jak jeden z nich tak wziął mnie za ubranie i mówił, żebym gadała, to mu współczułam. Człowieku, co ty robisz, przecież ty mnie nie chcesz zniszczyć, tylko wiarę i Boga. Albo jak mi medalik z szyi zerwał. Jakiś ty biedny, myślałam. Oni tak chcieli ludzi zniszczyć, bo w modlitwie ostatniej pociechy szukaliśmy. Różańce lały cały czas, taka nieważność. Ale przecież Boga w ten sposób nie usuniesz. Więc trzeba się było modlić na palcach. O tak. Różaniec na palcach się odmawiało. Ale powiem panu, że cierpieć niewinnie jest łatwo. Przecież ja za tę suwerenną Polskę siedziałam.

Eksternalizacja i prywatyzacja ideologii antykomunistycznej

Do marca 1947 roku grupa Zelka działała w Żmiącej i okolicach jawnie, we wsi można było spotkać jej uzbrojonych członków, którzy próbowali namawiać kolejne osoby, żeby przyłączyły się do walki przeciw „komunie”. Ideologia komunistyczna natrafiała tutaj na tak silny opór, że po pierwszych powojennych wyborach sołtysem został kułak, i to największy we wsi, W. Symbora. Co więcej, w 1946 roku w wyborach nie uczestniczył żaden mieszkaniec gminy Ujanowice. Cała gromada solidarnie zbojkotowała głosowanie, tłumacząc, że nie weźmie w nim udziału bez wójta, tego zaś nie można było znaleźć. Sprzeciw wobec nowej ideologii przybrał zatem radykalną formę: wojny domowej, narodowego powstania.

Działalność oddziału Zelka sprawiła, że w Żmiącej nie można było znaleźć nikogo, kto otwarcie wspierałby komunistów. Co więcej, po początkowym etapie formacji grupa zaczęła działać również poza Żmiącą, utrudniając propagowanie wrogiej ideologii w całym regionie – m.in. „upominając” aktywistów partyjnych z pobliskich wsi. Taka praktyka była zgodna z działaniami miejscowej partyzantki, która już w 1945 roku zorganizowała pierwsze zamachy na przedstawicieli władzy komunistycznej (Korkuć 2002: 243). Poakowskie podziemie przez cały ten okres próbowało skłonić zwolenników nowego ustroju do zmiany stanowiska (Korkuć 2002: 387). Do podstawowych form działania należały: „atakowanie posterunków MO, patroli, małych konwojów, przeprowadzanie rekwizycji, likwida-

cja funkcjonariuszy NKWD, UB, MO i lokalnych aktywistów PPR” (Smoleń 2004: 105).

Członkowie grupy Zelka w styczniu 1947 roku udali się do pobliskiego Świdnika z zamiarem przekonania miejscowego działacza partyjnego, Jachimka, żeby odstąpił od komunistów. Następną akcja, podjęta wspólnie z „Wojskiem Polskim”, została przeprowadzona 1 marca tego roku – wybrano się wówczas do członka PPR-u, Jana Jelonka z Laskowej, który organizował siatkę prokomunistycznych instytucji na tych terenach. Jednak ta operacja, stanowiąca przykład największej siły grupy Zelka, stała się jednocześnie początkiem jej końca.

Według świadectwa jednego z gospodarzy nie była to pierwsza wizyta zmiąkłych partyzantów w Laskowej: „Ci partyzanci wielcy poszli do takiego szefa ORMÓ w Laskowej. Tyłek mu zerznąli. Masz się wypisać z ORMÓ! Chłopak się załamał i poszedł się spłakać do przełożonych. »Co się, kurwa, będziesz wypisywać? Weź pepechę. Jak następny raz przyjdą, to im z pepechy pociągniesz«”. Tak czy inaczej, 1 marca 1947 roku Zelek i jego towarzysze nie zastali Jana Jelonka w domu, nakazali więc jego żonie, żeby zaprowadziła ich do niego. Gdy dotarli na miejsce, doszło do strzelaniny, w wyniku której rany odnieśli Jan Jelonek oraz przywódca partyzantów, Ludwik Zelek. Następnego dnia Jelonek zmarł.

Z rannym Zelkiem grupa uciekła do Jaworznej, gdzie ksiądz wyspowiadał go i udzielił mu ostatniego namaszczenia. Funkcjonariusze KBW i UB ruszyli w pościg za partyzantami. Dotarli do Jaworznej w chwili, gdy cały oddział znajdował się już na wzgórzach, blisko centrum Żmiącej. Tu członkowie grupy zostawili rannego w domu rodzinnym „U Misioka”, przy gościńcu. Przed rozstaniem Zelek obiecał, że nikogo z nich nie zdradzi.

On tu z Jaworznej był niesiony od księdza. Anna Oleksy to była ciocia jego i my razem tam do nich pobiegłyśmy. Myśmy go niosły. Ja niosłam. Włożyłyśmy go na furmankę i pożegnaliśmy. Rany boskie, tego się nie da opisać [łzy]. Bo tu już było czarno od ubecji. [...] W domu Zelka na rodziców krzyczeli, że to bandyta. To nie była śmiertelna rana, strasznie krwawił, ale jeszcze o własnych siłach wszedł na samochód ubecji. Teraz można mówić, bo mnie już nie zamkną. Dreszcze, jak wspominać, czy od zimna może? (H. T.)

Zelek został ujęty w swoim domu, gdzie funkcjonariusze UB urządzili pokazowe przeszukanie, wyrzucając przez okna przedmioty, rzekomo pochodzące z kradzieży i bandytyzmu. Następnie przewieźli go do Limanowej i przesłuchiwali przez wiele godzin. Przywódca partyzantów zmarł następnego dnia, 2 marca 1947 roku. Niezależnie od tego, w Żmiącej pojawiły się plotki, że Ludwik Zelek został brutalnie zabity już w drodze. Miał o tym donieść sam furman. Według innej, bardziej prawdopodobnej wersji, to klucznik opowiedział, „jak torturowali Zelka. Jednego dnia chodził, a drugiego dnia już umęczony na śmierć. Ale nic nie powiedział. Na tyle, co on przecierpiał, nie ma słów. Ciało to była miazga, połamane kończyny, wydłubane oczy, ucięte uszy. W więzieniu wiedzieli, że tego z Laskowej zabili, a to był bardzo ważny człowiek. Musiał być”.

Po śmierci Zelka grupa zaczęła tracić inicjatywę. Jej członkowie byli przerażeni siłą, jaką użyło przeciw nim państwo. Nie mogli się już jednak wycofać. Po zastrzeleniu Jelonka z pewnością nie liczyli na łagodne traktowanie, spodziewali się raczej tortur. Z drugiej strony, zdawali sobie sprawę z tego, że nie mają szans na zwycięstwo. Mogła ich uratować jedynie trzecia wojna światowa¹⁰. Po wypadku w Laskowej skończyła się walka o wyzwolenie Polski, a rozpoczęła się walka o własne przetrwanie. Co ważniejsze, partyzanci stracili oparcie w mieszkańcach wsi. „Po Laskowej – wspomina jedna z najstarszych gospodyń – to się ich bano. [...] Naprawdę bano”. Obawiano się ich przede wszystkim dlatego, że za udzielenie im pomocy groziła kara:

Do nas przyszła policja. Tatuś mówi, że ich się nie zna, że ich się nie widziało. Mówiłam: ja z nimi nie miałam nic wspólnego. Niech się ujawnią, będą wolni, tak mu mówiła ubecja, żeby partyzantom przekazała. [...] Po Laskowej tata zakazał mi się z nimi spotykać. Wszyscy się ich bali, bo za pomoc partyzantom były wielkie kary. A tu wszyscy wo-

¹⁰ Rodzic jednego z partyzantów tym, którzy przekonywali ich, żeby się ujawnili, odpowiedział: „Ej, głupi chłopie, będzie wojna, nie ma się co ujawniać. Wnet będzie wojna, wtedy wyjdą na swoje. Niech siedzą cicho”. W tamtym czasie była to powszechna opinia (Szpakowski 1996: 61-69).

kół śledzili, obserwowali nasz dom. Mój tata poszedł do jego rodziny i powiedział, żeby już więcej nie przychodził.

Nieudana akcja zmiąckich partyzantów zbiegła się w czasie z kilkoma ważnymi wydarzeniami. Po pierwsze, władzy ludowej udało się zneutralizować większość grup militarnych na Limanowszczyźnie, w tym te największe i najbardziej niebezpieczne. Po drugie, po referendum czerwcowym komuniści zastąpili metodę kija i marchewki metodą wyłącznie kija. Nie zgadzali się już na jakiegokolwiek kompromisy, twardo zmierzając do pełni władzy. Po trzecie, służby bezpieczeństwa używały przemocy na coraz większą skalę. W latach 1945–1948 PUBP przeprowadził 130 akcji – aresztowano wówczas 398 osób, w tym 104 członków „band”, 217 współpracowników, a 23 osoby zabiło. Po czwarte, dzięki coraz dalej posuniętej infiltracji ludności władzom bezpieczeństwa udało się zwerbować kilkudziesięciu informatorów i tajnych współpracowników donoszących na członków grupy.

Zwerbowano m.in. S. F. (18 lipca 1950 roku), a potem wprowadzono go do oddziału Zelka. Do 1948 roku był on aktywnym członkiem „Wojska Polskiego”. Podczas amnestii 1948 roku ujawnił się w PUBP w Limanowej. Po aresztowaniu innych członków „bandy Janura” wyszło jednak na jaw, że zataił on fakt swego uczestnictwa w akcji w Laskowej, co zostało następnie wykorzystane do szantażowania go. Nadano mu pseudonim „Świerk”. W niecały miesiąc później zerwał jednak kontakt z UB i zaczął się ukrywać, a we wrześniu wstąpił do grupy Zelka. Po niespełna roku, 5 maja 1951 roku, został ostatecznie wyeliminowany jako tajny współpracownik, a UB zaczęło tropić go jako członka „bandy”.

Dla UB znacznie bardziej przydatnymi agentami okazali się mieszkańcy wsi. O skali nadzoru, jaki został rozciągnięty nad Żmiączę, świadczy fakt, że po dwóch latach ukrywania się Witold Bukowiec, który w kobiecym przebraniu odwiedził swoją matkę, został zabity przez patrol posterunku MO w Ujanowicach (26 kwietnia 1949 roku). Tak szybka akcja nie byłaby możliwa bez współpracy miejscowej ludności. Również do likwidacji kolejnych członków grupy musiały przyczynić się donosy zmiącan. Półtora roku później przy bar-

dzo dobrze ukrytym bunkrze na Limierzach został zabity przez UB i KBW przywódca partyzantów Władysław Bukowiec (7 września 1950 roku). Kierownictwo oddziału objął po nim Kazimierz Augustyn, któremu cudem udało się zbiec z bunkra. Potem nastąpiła seria aresztowań, co spowodowało rozbitcie organizacji: 9 października 1952 roku został zatrzymany S. F., a miesiąc później, 23 listopada, Kazimierz Bukowiec, niedziałający jednak czynnie w partyzantce. Był jej oficjalnym członkiem, lecz nie ukrywał się w lesie i pracował u siebie na roli.

Do tej pory mieszkańcy opowiadają o podejrzanych typach wystających nocą pod oknami: „Raz dostaliśmy lampę – wspomina S. U. – latarkę, taki reflektor. Pieruńsko daleko świeciła. Jeszcze dzieckiem byłem. Wychodzę z nią przed dom, świecę i patrzę. Piernik! Pod naszym oknem ktoś nasłuchuje. – Ty skurwysynku, co świecisz po oczach? – Rzuciłem się za nim w pogoń. Jak głupi, bo jak by mnie złapał, to by jeszcze mogło mi się co stać. Oni tak podsłuchiwali, czy czegoś nie mówią o bandytach, broni”.

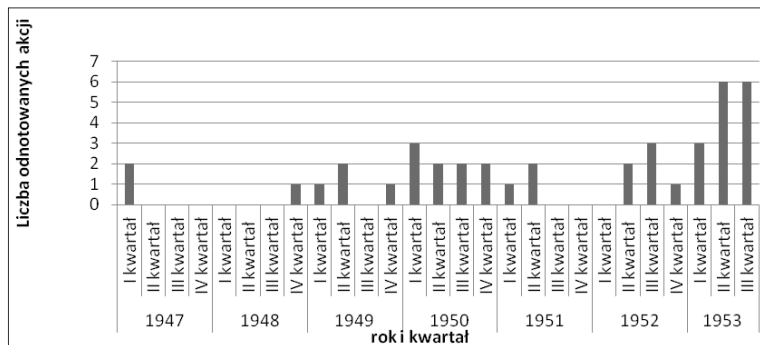
Powszechną atmosferę nieufności dobrze oddaje zasłyszany przeze mnie dowcip odnoszący się do tamtych lat: „Kiedyś tak ludzie na siebie skarżyły, a nie wolno było robić bimbru i kręcić spirytusu. Sąsiad wiedział, że drugi sąsiad na pewno doniesie, jak coś podejrzanego się będzie dziać. Wyszedł na pole z flaszką i w ogrodzie zaczął kopać dół, w którym zakopał flaszkę. Zaraz przychodzi policja, od razu wiedzieli, gdzie kopać. No i jak to policjanci: jeden łyk, drugi, trzeci, ale coś im to źle smakuje. – Gospodarzu, co wy tu macie? – Ano babka przed śmiercią kazała się obmyć, a wodę w ziemi zakopać”.

W ten sposób antykomunistyczna ideologia narodowa została odpubliczniona i co więcej – ze względu na zagrożenie stwarzane przez dzieci – zindywidualizowana. Dialog międzygeneracyjny został zerwany. „W szkole też nam zdjęcia pokazywali, pytając, czy nie widzieliśmy kogoś takiego w domu”.

Choć żmiąccy partyzanci kontaktowali się z regularnym ruchem oporu („Ogień”), po śmierci Zelka była to współpraca sporadyczna, a grupa zaczęła działać na własny rachunek. Świadczy o tym liczba nazw, pod jakimi występowała: „Wojsko Generała Andersa”, „Polskie

Siły Zbrojne”, „Narodowe Siły Zbrojne”, „Wojsko Podziemne WiN”, „Wojsko konspiracyjne Winowcy”, „Wojsko konspiracyjne Warszawy”. Czasami stosowano pseudonimy „Miecz” lub „Kmicic”. W aktach UB grupę określa się od nazwisk przywódców jako „Bandę Zelka” lub „Bandę Augustyna”¹¹.

Po śmierci Zelka przywódcą oddziału został Władysław Bukowiec. Zmianie musiała ulec cała jego taktyka. Z początku jego członkowie korzystali jeszcze z pomocy swoich rodzin, w końcu jednak wybudowali bunkier wysoko w górach, na stokach Jaworza, który służył im jako schronienie do 1950 roku. Mimo że grupa nie miała już żadnej wartości bojowej, to dalej stanowiła zagrożenie dla miejscowych przedstawicieli władzy i współpracowników UB. W aktach IPN -u odnajdujemy wykaz odnotowanych przez UB akcji grupy (il. 13).



Il. 13. Aktywność „Wojska Generała Andersa” w latach 1947–1953

Do akt UB należy podchodzić z dużą ostrożnością. Liczba odnotowanych wydarzeń może oczywiście różnić się od liczby rzeczywiście przeprowadzonych akcji. Z jednej strony, UB mógł nie rejestrować wszystkich wypadków, na przykład nie uwzględnił operacji

¹¹ Instytut Pamięci Narodowej (dalej: IPN), Opis grupy Wojsko Generała Andersa, Kr 074/98.

Zelka w Laskowej (dodałem ją więc do powyższego wykresu). Z drugiej zaś – mógł przypisywać grupie czyny przez nią niepopelnione, chcąc obarczyć ją winą za dodatkowe przestępstwa i napady. Takie nieścisłości przypuszczalnie pojawiają się w aktach UB, dotyczących działalności partyzantów po 1950 roku.

Na tej niepewnej podstawie możemy wysunąć jednak kilka hipotez. Otóż wydaje się, że pierwszymi działaniami grupy Zelka były polityczne ataki na przedstawicieli miejscowej nowej władzy. Po akcji w Laskowej jej aktywność zaczęła zupełnie zanikać. Członkowie oddziału zostali odcięci od rodzin, które do tej pory dostarczały im żywność, zostały one bowiem objęte skuteczną obserwacją służb bezpieczeństwa. Z podobnych względów partyzanci przenieśli swą działalność na tereny coraz bardziej oddalone od Żmiącej. W tym czasie ich akcje nie miały charakteru politycznego, choć z pojedynczymi wyjątkami, np. w lipcu 1951 roku Jan Zając w imieniu członków grupy zniszczył godło i afisze propagandowe oraz książki marksistowskie, „mówiąc, że to ich czyn lipcowy”.

Kres działalności grupy nastąpił 2 października 1953 roku o godzinie 14.00¹². Według oficjalnego sprawozdania UB, budzącego jednak duże wątpliwości, partyzanci planowali wtedy napad na konwój pieniędzy w Marcinkowicach i w tym celu zamieszkali u imiennika jednego z nich, S. W. Okazało się, że gospodarz – jako TW „Ropa” – współpracował z UB. W jego domu zostali otoczeni przez UB i KBW. Podczas próby ucieczki Kazimierz Augustyn został zastrzelony, a Stanisław Wideł popełnił samobójstwo. Naoczni świadkowie nie potwierdzają jednak tej wersji. Aby wyjaśnić tę sprawę do końca, potrzebne są żmudne badania archiwalne i rozmowy z osobami pamiętającymi te zdarzenia.

W wyniku walki, trwającej osiem powojennych lat, funkcjonariusze UB zastrzelili czterech żmiąckich partyzantów, ośmiu zaś trafiło do więzienia. Na uwagę zasługuje fakt, że po 1948 roku limanowskie służby bezpieczeństwa zabiły pięć osób, z czego aż cztery należały do grupy Zelka. Żmiąca może zatem słusznie uchodzić za

¹² Odpis zupełny aktu zgonu Kazimierza Augustyna (w posiadaniu brata, Józefa Augustyna).

wieś, której mieszkańcy byli najdłużej zaangażowani w działalność antysystemową.

Do 1953 roku, choć *de facto* stało się to znacznie wcześniej, władza komunistyczna wyeliminowała grupę, formułującą na arenie publicznej i politycznej hasła antykomunistycznej ideologii narodowej. Miało to poważne konsekwencje dla samej wsi.

Zabójstwa Witolda i Władysława Bukowców miały bardzo dużą moc odstrasżającą. Ci, którzy pamiętają tamten okres, mówią o przejmującej grozie, jaka ogarniała wieś wraz z każdym rajdem UB i KBW. „Więzienia to było nie do pomyślenia w świecie cywilizowanym. Były łapanki UB”. „W Limanowej dziesięć razy byłam u męża. Surowość była straszna, a ubecja gorsza niż Niemcy była”.

Gospodyni, odnosząca się do „kryjaków” raczej krytycznie, była jednocześnie zszokowana stopniem brutalności i moralnej korupcji żołnierzy:

Człowiek był jeszcze młody i głupi. Pamiętam jak dzisiaj, że był taki pogodny dzień, a pełno wojska i policjantów przyjechało po tych chodoków z lasu. I ja taka ciekawa zbiegłam na dół, do gościńca. Tam wołał mnie takie uśmiechnięte wojskowe i pokazują, żebym weszła na koło i zobaczyła, co mają ciekawego na ciężarówce. I pamiętam dokładnie, weszłam na koło, a tam leży Władek. Boże, ciemno mi się przed oczami zrobiło – w dwóch częściach.

Mieszkańców przerażało też widmo więzienia, cierpienia i tortur. H. T. wspomina:

Jak na początku wzięli Kazka, to przez miesiąc go trzymali. Myśmy z siostrą co sobotę szły do Limanowej do niego, żeby zanieść i odebrać bieliznę i patrzyłyśmy tylko, czy nie skrwawiona. Potem brat tylko popukał się w czoło – gdzie by oni dali pokazać, że w więzieniu biją. Wszystko trzeba było samemu prac. [...] Brat był katowany przez miesiąc. Poznałam go po koszuli. Jak można było brata nie poznać? Ale jak go zobaczyłam, nie mogłam go poznać. Przez miesiąc go w bunkrze trzymali, w wodzie. Ręce z tyłu zawiązane. Jadł jak pies, wydalal pod siebie. Chleb mu rzucali i musiał go nosem do ściany, żeby zjeść.

O innym przypadku opowiadał z kolei niechętny partyzantowi S.: „był tak skatowany, że trudno było go rozpoznać, całe plecy, ciało czerwone, z krwią”. Jednak i tak cała groza ukazywała się dopiero wtedy, gdy było się świadkiem prześladowań:

Na Montelupich był szpital i my tam pracowałyśmy i dopiero wtedy widziałyśmy, jak ludzi męczono. Prześcieradła były całe od krwi – najpierw na tyczkach tak się je z wodą płukało, a woda zaraz cała czerwona, dopiero potem można było zacząć je szorować. [...] Co oni na ludzi mieli. Przecież nawet mama, jak byłam w więzieniu, umarła, a mi nic nie powiedzieli. Dopiero, jak przyszła siostra, zapytałam się, co z mamą, bo wiedziałam, że na łóżku leży, a ona milczy i nic nie powiedziała, tylko łzy jej w oczach stały. A to było jeszcze gorsze żyć w takiej niepewności, jak wiedzieć. [...] Co oni na ludzi mieli! Bili po piętach, wieszali na drzwiach, o tak, że ręce omdlewały, bili do nieprzytomności. Och, szkoda mówić (H. T.).

Ponadto prześladowania nie ograniczały się jedynie do aktywnych członków partyzantki. W wielu wspomnieniach z tamtego czasu pojawiają się wzmianki dotyczące brutalnych metod stosowanych przez UB wobec mieszkańców wsi: „UB na wsi ludzi męczyło. Grzesiek dał buty partyzantom, a potem UB wbijało mu szpilki za paznokcie. U Zyty na Kaleni chłop z bandy przespał się na sianie, ktoś doniósł i jej mąż do więzienia poszedł, a to był spokojny mężczyzna, złego nigdy nic nie zrobił, figurki rzeźbił”.

Jeden z najstarszych gospodarzy, były członek AK, opowiada: „Tak się tu działo. Nie da się tego wszystkiego opowiedzieć. Mnie też [...] do Limanowej wzięli. Zbili mnie trochę, ale się wywinąłem, bo trochę im powiedziałem. – Dlaczego mnie tak niewinnie bijecie? – To było mniej więcej tak, jakbym ja pana teraz zaczął bić. Rozebrali mnie do naga i polewali zimną wodą”.

Inny gospodarz wspomina, jak ubecy zawlekli go na strych i rozebrali do naga. Tam straszili go śmiercią – wpychali mu karabin do ust i udawali, że strzelają. Następnie chwycili go jak wór za ręce i nogi i zrzucili ze strychu.

Jeden z młodych mężczyzn został wytypowany do werbunku. „Ty, ch., ty wszystko wiesz, wszystkich znasz. I tak mnie bili, że Boga zaraz bym uwiłdzał, biało mi się w oczach robiło. Ktoś wszedł i mówi: czemu go bijecie. Widzicie, nawet psy go liżą, a wy go bijecie. I wreszcie przestali mnie bić”.

Nawet ci, którzy w żaden sposób nie byli związani z działalnością antykomunistyczną, obawiali się działań UB. „Bałam się jak nigdy w życiu. Przyszło do nas UB i mówią, że bandziora chowamy w stodole, a ja, że to niemożliwe, i poszliśmy razem. A tu patrzę, jak cosi się w sianie przewraca. Pomyślałam sobie, że to jeden z tych chłopaków do nas przyszedł. Kolana pode mną się ugięły, to koniec. Wokoło pełno policjantów, karabinów kupa w siano wycelowane, ja mdleję, a patrzę, że wychodzi Głuchy Jasiek. Boże, jaka byłam szczęśliwa”.

W Żmiącej pobito wiele osób, wielu mieszkańców trafiło też do aresztu, gdzie brutalnie ich przesłuchiowano. Skala represji była tak duża, że dotyczyła niemal całej wsi i odcisnęła piętno silniejsze niż niemiecka okupacja. W porównaniu do czasów powojennych ta ostatnia jawiła się jako mniej znaczący epizod. Wieś jeszcze przez długie lata miała opinię reakcyjnej – fakt, że zelektryfikowano ją dopiero w 1968 roku, i to tylko dzięki politycznemu wstawiennictwu Wierzbickiego, był tłumaczony bandycką przeszłością społeczności. W wyniku działań aparatu bezpieczeństwa ideologia antykomunistyczna została wyparta z przestrzeni publicznej, nie mówiąc już o politycznej. Z obawy przed donosicielami nie przekazywano jej również w domach. Nastąpiła jej całkowita prywatyzacja i indywidualizacja.

Eksternalizacja i próby internalizacji ideologii komunistycznej

W latach pięćdziesiątych władza komunistyczna doprowadziła do likwidacji podmiotów propagujących ideologię antykomunistyczną. Nie oznaczało to jednak, że sama komunistyczna ideologia narodowa zostanie zaakceptowana. Wyeliminowanie wszystkich przeciwników danego systemu nie jest bowiem równoznaczne z jego zwycięstwem.

Dążąc do osiągnięcia swego celu, władza komunistyczna korzystała z mobilizacyjnego repertuaru form aktywności ruchów społecznych: wieców, masówek, świąt, rytuałów, a także ze środków masowego przekazu (Osęka 2007: 32). Z okazji zlikwidowania każdego „bandziora” urządzano publiczne zgromadzenia. Po zabiciu Władysława Bukowca w Żmiącej odbył się mały wiec. Jedna z kobiet wspomina: „Koło sklepu Bukowca wystawili, chleb rzucili i mówili: Młodzieży, zobaczcie, taki przystojny chłopak, gdyby się ujawnił, wszystko dobrze by było, a tak widzicie, co się stało”. Po tygodniu zaś zorganizowano obowiązkowy wiec nad rzeką na łące w Ujanowicach, mieli w nim uczestniczyć wszyscy mieszkańcy wsi. Oficer wojska złożył wówczas bardzo dokładne sprawozdanie ze zbrodniczej działalności „bandziora”: ilu zabił, ilu zrabował, ile domów podpalił. „Teraz spokojnie możecie iść na jarmark, do szkoły” – zapewniał. Również po śmierci Władka odbył się wielki wiec w Ujanowicach, „a tam tylko, że były bandziory, że niebezpieczna organizacja, że kradli, łazili po okolicy i napadali. Nasz ojciec szedł na niego, ale spotkał X i mu powiedziała, co będziesz szedł na te kłamstwa. Ludzie się cofali, bo znali chłopców. Nie mogli tego słuchać”.

Władza komunistyczna dążyła przede wszystkim do tego, by sami „bandyci” uznali głoszoną przez nią ideologię za swoją. W tym celu aparat bezpieczeństwa korzystał ze środków przymusu.

Naukę komunistycznego języka widać wyraźnie w listach pisanych przez więzionych. Ci, którzy nie potrafili go sobie przyswoić, nie mogli liczyć na łagodniejsze traktowanie. W związku z tym nawet początkowo nieprzejednani szybko zgadzali się na nowe reguły. Pierwszy list jednej z więźniarek do władz miał niemal wyzywający charakter, kobieta w ogóle nie umotywowała swej prośby: „Uprzejmie proszę o zastosowanie dla mnie amnestii”¹³. Pismo pozostało bez odpowiedzi. Jej kolejny list był już dowodem przyswojenia sobie języka komunistycznego, choć autorka nieprawomyślnie tłumaczyła współpracę z „bandami” „odruchem serca”, chrześcijańskim miłosierdziem („Okazałam im trochę serca jako bliźnim”)¹⁴. Wniosek

¹³ IPN, Kr 111/3565.

¹⁴ Ibidem.

został odrzucony. W trzecim liście, pisany po dwóch latach, argumentacja stała się rozbudowana, nie znajdujemy już w nim wątków, które mogłyby świadczyć o wewnętrznej niezgodzie autorki. Podobny wzór można odnaleźć w całej korespondencji, jaką skazani kierowali do władz. Ich listy sprawiają wrażenie pisanych według szablonu, czego dowodzą niemal identyczne rytualne zwroty i formuły.

Po pierwsze, autorzy podkreślają swój dystans do ludzi podziemia, stosując terminologię komunistyczną: „Ostatni raz byłam w kontakcie z bandą”; „Pomocy członkom bandy udzielałam”¹⁵; „Pragnęli zniszczyć wszystko to, co powstało w tak krótkim czasie siłą zgodnej współpracy rąk chłopca i robotnika”¹⁶; „W 1946 roku Zelek Ludwik zorganizował bandę, której celem była walka z ustrojem Polski Ludowej. [...] Augustyn poszedł do bandy, wiem, że jest w bandzie i ukrywa się przed władzami. [...] Augustyn do nas nie przychodził, bo jako bandyta nie przyjęlibyśmy go”¹⁷.

Po drugie, zaznaczają, że podejmując współpracę z „bandami”, nie kierowali się pobudkami ideowymi, tłumaczą się „pochodzeniem chłopskim”, „brakiem szkoły”, „ciężką pracą”, „terrorem band”¹⁸. „Jestem wychowana na wsi w górach, mam tylko skończone trzy oddziały wiejskiej szkoły”¹⁹. „Polityką zupełnie nie zajmowałam się” – wyjaśnia jedna z więźniarek²⁰. Często podkreślają też własną nieświadomość i niedojrzałość: „Przestępstwo, które popełniłem wobec Państwa, to jedynie z tego powodu, że byłem nieświadomiony i nie wiedziałem, czy brat należy do jakiegokolwiek bandy”²¹.

Po trzecie, autorzy nie tają swojej winy, co więcej – akcentują jej wielki ciężar: „postawiłam się poza kręgiem uczciwego społeczeństwa”, „wielką krzywdę wyrządziłam Polsce”²².

¹⁵ IPN, Kr 111/356.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ IPN, Kr 111/3565.

¹⁸ IPN, Kr 111/356.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ IPN, Kr 111/3565.

²¹ IPN, Kr 111/3560.

²² IPN, Kr 111/3565.

Po czwarte, zwracają uwagę na głębię własnej przemiany duchowej. Państwo przedstawiają jako sprawiedliwego i cierpliwego nauczyciela, któremu „korzą się u stóp” i w nadziei wyrażają „szczerą skruchę”²³. „Podczas swojego pobytu w więzieniu dopiero zrozumiałam, że popełniłam błąd, udzielając pomocy ludziom ustosunkowanym wrogo do Polski Ludowej, którzy chcieli burzyć to wszystko, co w ciągu tak krótkiego czasu powstało siłą zgodnej współpracy rąk robotników i chłopów”; „Dziś potrafię odróżniać zło od dobrego”²⁴; „Pobyt w więzieniu otworzył mi oczy. Dziś jasno widzę, po której stronie jest prawda i sprawiedliwość, a gdzie oszustwo i kłamstwo”²⁵; „Nadmieniam, że cały czas odsiadywania swojej kary staram się wydaną i uczciwą pracą naprawić swój błąd, który nieświadomie popełniłam”²⁶.

Po piąte, skazani wyrażają chęć poprawy, przy czym pojawia się tu bardzo silna retoryka patriotyczna, łącząca naród i pracę na roli z państwem: „Będąc na wolności, postaram się błędy swoje naprawić i z całych sił przyczynić się do rozbudowy naszej Ojczyzny”. Więźniowie i ich rodziny pragną „wrócić do normalnego życia i pracować dla dobra ogólnego”; „jak najprędzej wrócić do domu, by z wzmocnioną siłą w podwójnej ilości zdawać Państwu zboże i inne towary, jakie wieś może dać światu, by tym zmazać piętno, jakie na mnie ciąży”; „poświęcić resztę swoich sił dla dobra wolnej i ukochanej naszej Ojczyzny Polski”; „złączyć się w szeregu ludzi pracujących nad odbudową Polski Ludowej i wychować swoje dziecko na uczciwego człowieka”²⁷.

Służby bezpieczeństwa traktowały niski stopień rozwoju intelektualnego jako okoliczność łagodzącą. Zwracały też uwagę na skruchę i uznanie przez skazanego wyroku za słuszny, pilnie śledząc wszelkie przejawy wrogości wobec Polski Ludowej²⁸.

²³ IPN, Kr 111/356.

²⁴ IPN, Kr 111/3565.

²⁵ IPN, Kr 111/3560.

²⁶ IPN, Kr 111/3564.

²⁷ Ibidem.

²⁸ IPN, Kr 111/2563; IPN, Kr 111/3564.

W wielu przypadkach przyswojenie sobie języka komunistycznego miało jedynie charakter strategiczny – stosowano go na użytek sądów. Po powrocie z więzienia obie cytowane wyżej osoby w swoim gronie wyrażały się o komunistach jedynie źle.

Mimo całej siły państwa, mogącego skutecznie propagować ideologię narodową, władzy nie udało się doprowadzić do tego, by została ona przyswojona przez chłopów. Przede wszystkim była ona sprzeczna z ich tożsamością: katolicką i ludową, a także z ich pamięcią o państwie sanacyjnym, które w zestawieniu z PRL-em wydawało się o wiele mniej represyjne. Ponadto godziła często w interesy żmiącan, relatywnie bogatych w porównaniu z gospodarzami z sąsiednich miejscowości. O ile na więźniów funkcjonariusze UB mogli wywierać silny nacisk, o tyle znacznie trudniejszym zadaniem było przekonywanie do swoich racji mieszkańców wsi. W konsekwencji, choć ideologia komunistyczna dominowała w polityce i kulturze, to paradoksalnie w Żmiącej ulegała ona prywatyzacji i jednoczesnemu przekształceniu.

Prywatyzacja i transformacja ideologii komunistycznej

Komunistyczni ideologowie narodowi tworzyli zakładane na wsi instytucje i organizacje, takie jak UB, ORMÓ, PPR, a potem PZPR. Ale nawet te ostatnie, podobnie jak UB, w obawie o życie swych członków były zakonspirowane, oficjalnie nikt z mieszkańców nie mógł wiedzieć, kto do nich należy. Ich ideologia narodowa została więc sprywatyzowana. Gospodyni najstarszego pokolenia mówiła o bardzo bliskim znajomym: „On też podobnie, [...] że on tam nie przyczynił się do tego, bo był za młody, tylko później. Że on też tam do tego ORMa należał, nie przyznał się i nawet o nim nie wiem, czy to jest prawda, że był. Nigdy się nie przyznał. Dawno już nie żyje”. Dopiero po 1955 roku i odwilży część zakonspirowanych członków partii przyznała się do swej przynależności do niej (dwie osoby).

Przyczyną prywatyzacji ideologii komunistycznej było nie tylko zagrożenie działaniami „band”, ale też opinia wsi. Mieszkańcy nie wyrażali jej wprost – posługiwali się plotką, groźbą i ośmieszeniem. „Wieś była niechętna. Należeli do partii, to źle się o nich mó-

wiło: ten cały komunista, taki, owaki”. Jeden ze starszych gospodarzy opowiadał, że w tym czasie ludzie bali się wstępować do partii, „bo opowiadano, że jak się komuna skończy, to choćbyś schował się w najgłębszej jaskini, na najwyższej górze, w najdalszym miejscu, to i tak cię dopadną, powieszą i zabiją. Nigdy nie będziesz miał spokoju, wypatrzy ciebie wąż, zobaczy orzeł. Nie znajdziesz żadnego miejsca, gdzie mógłbyś uciec” (J. U.). Ci zaś, którzy zapisywali się do partii, byli przez ludność bojkotowani: „I na mnie by mogli tak mówić, że wspierasz komunę. Ty jesteś dwulicowcem”. Jedna ze żmiąckich gospodyń domyśla się, że o ludziach należących do PZPR-u we wsi nie mówiło się dobrze. Rzeczywiście, w gronie rodzinnym słyszałem nieraz, jak określano ich per „komuniści”, „donosiciele”, „ormowcy”; Z. to „pierdolony ubek, cap jeden” itp.

Ci, którzy wstępowali do partii, dokonywali transformacji komunistycznej ideologii narodowej, wskutek czego w niczym nie przypominała już ona kanonicznej wersji Wałacha. Przede wszystkim nikt nie uznawał ubeka za wzór Polaka. Co więcej, nawet partyjnemu było daleko do tego ideału. Nikt też nie sugerował zagranicznych powiązań „chodoków z lasu”. Ideologię próbowano pozbawić negatywnych w oczach mieszkańców wsi połączeń.

X. był sekretarzem partyjnym. Ale chciał się tego pozbyć, trza było pisać, zbierać pieniądze. I jeszcze był „partyjniok”. Namówił wtedy takie-go, co miał fizia, który nie mógł dostać od ubezpieczalni pieniędzy za spalenie chałupy, ale jak pójdzie do partii, to mu załatwią. Tak zrobił, ale trzeba było prowadzić zebrania, pisać, zbierać pieniądze, a on nie umiał. We wsi PZPR założyli, żeby prąd założyć, a jak zrobili prąd, to się rozwiązało. X. musiał za wszystkich składki opłacać. – Chcesz, żeby partia była, to płac. – Tak mu godoli. – My nie będziemy płacić. – Żeby ludzi do partii pozapisywać, obława wielka była. Z samego Sącza przyjechała (K. K.).

Najbardziej charakterystyczne pod tym względem są wypowiedzi W., która na samym początku zaznacza, że jej przynależność partyjna nie wynikała z ideowych pobudek, lecz z konieczności życiowej: „Nie miałam czasu nad tym rozmyślać”. „Dla chleba czasem do partii szli [...]. A oni tylko, żeby dziecko do szkoły szło, żeby się bu-

dowały, żeby urzędowały w nowym życiu, żeby dostać materiał budowlany, żeby jakoś to było. X. też namawiał, żeby ludzie do partii wchodzili, taki nakaz miał”. „Jak chciałeś jakieś stanowisko, to musiałeś zapisać się do partii. Chciałeś być taksjarzem, musiałeś do partii. Przed Anną Oleksy była taka dyrektorka bezpartyjna i do partii iść nie chciała. I przyszła Oleksówna. Ale ona była taka swojaczka, nikt do niej pretensji nie miał”. Przynależność do partii nie łączyła się z żadnymi niemoralnymi zachowaniami: „Nie mieliśmy z nimi kontaktu, może gdzie indziej źle się zachowywali”.

W. nie wyznawała więc żadnej ideologii komunistycznej, lecz anti-antykomunistyczną. Wbrew różnym opiniom, starała się pokazać, że religia i partia nie tylko się nie wykluczały, ale wręcz dopełniały: „Nikt do partii nikogo nie zmuszał. Ludzie mówią, że antykościelny był. Ale chciałeś iść do kościoła, szedłeś. [...] Nikt mi nie zabraniał do kościoła chodzić ani nic!”. „Nic się nam nie działo, dbali o rolników, o wszystkich dbali”. „Ja znów wszystkich partyjnych uważałam, że za ludzi takich jak i my. Religijni. Do kościoła chodzili, chrzcili dzieci. Niczym się nie różnili”. Co więcej, dawny ustrój nawet chwalono za to, że na swój sposób sprzyjał religii:

A ile księży się wykształciło za darmo! To oni o tym nie wiedzą, to sobie teraz nie pomyślą o tym? Kto ich wykształcił? Biednych! Z rodzin biednych! Nie mówimy bogatych! Biednych rodzin. [...] Ten był wykształcony za tego czasu, kiedy wykształcenie nie kosztowało. Oni sobie wykształcili ludzi, którzy ich obalili. Po prostu. Tak bywa, niestety. [...] Komunizm wykształcił ludzi na inżynierów, doktorów, księży – przecież to ten system. Tu ksiądz tak mówił, że gdyby nie komuna, bym się nie wykształcił.

W. kładzie więc nacisk nie tyle na uzasadnienie swojej pozycji ideologicznej, ile na krytykę antykomunizmu. „Kto by o tych partyjniakach źle sądził, to by źle robił. Jeden drugiego by w łyżce wody utopił”. „Czasem partyjni byli nawet lepsi niż niepartyjni”. W. nie tworzy własnej ideologii, ale raczej stara się przezwyciężyć wykluczenie, którego stała się przedmiotem. To nie ja mam rację – zdaje się mówić – to antykomuniści nie mają racji. Mimo tych strategii wypowiada też sądy, sugerujące jej ambiwalentną postawę wobec dawnego ustro-

ju: „Mój mąż też je/ był, tak samo jak i ja, tego samego zapatrywania i chwalił sobie za... tego y... ustroju... PRL-u, PRL-u”. W tym fragmencie gospodyni nie potrafiła znaleźć właściwego słowa na opisanie systemu sprzed 1989 roku. Z jednej strony, podkreślała swój pozytywny stosunek do niego, a z drugiej, wydawało mi się, że czuje przymus, by określić go jako „komunę”, stąd jej początkowe niezdecydowanie i poszukiwanie lepszego sformułowania (PRL). Wahania W. mogą brać się właśnie z tego, że negatywny obraz „komuny” był na tyle silny, że krytycznie zaczęli postrzegać ją nawet ci, którzy ją wspierali. Tak czy inaczej, pokazuje to dowodnie, że ideologia komunistyczna przeistaczała się w anty-antykomunistyczną²⁹.

Ideologia anty-antykomunistyczna zachowała jednak dwie cechy Włachowej ideologii komunistycznej: (a) negatywne widzenie „kryjaków” i (b) negatywne widzenie „kułaków”. Powodowało to, że ideologia komunistyczna traciła swoją spójność, nie odnosiła się już pozytywnie do narodu i państwa, a jedynie przejmowała elementy negatywne.

Anty-antykomunizm I. „Kułacy”

Ideologia komunistyczna z jej negatywnym stosunkiem do kułaków była przyswajana przez mieszkańców wsi, gdyż tłumaczyła dobrze doświadczenie najbardziej potrzebujących grup, pozwalając im niezależnie się od patronatu kmieci. Starszy gospodarz z dużego gospodarstwa wspomina:

Jak przyszła komuna, to cały naród chciała skłócić. Ci biedni uwierzyli, że dopiero teraz przestaną być wyzyskiwani przez kułaków, bo teraz narazie dostaną ziemię, robotę w Nowej Hucie, wykształcenie, wypłaty,

²⁹ Pojęcie anty-antykomunizmu pojawiało się w polskiej debacie publicznej zarówno w pozytywnym (Merta 2000), jak i negatywnym znaczeniu (Legutko 2000). Tutaj, czerpiąc inspirację z anty-antyrelatywizmu Clifforda Geertza, stosuję je w sensie technicznym. Anty-antykomunizm to kontrideologia antykomunizmu, która z komunizmem dzieli sprzeciw wobec ideologii antykomunistycznej, ale nie wyznaje już jego podstawowych ideałów. Transformacja komunizmu w anty-antykomunizm jest w istocie równoznaczna z jego pragmatyzacją (Walicki 2000b: 97–112).

a wcześniej to za darmo musieli robić na wyzyskiwaczy. Ja pamiętam, jak taka młoda nauczycielka z tych biednych mówiła, że teraz będzie pilnować tych wszystkich kułaków. [...] Dla małaorolnych ta komuna to było wybawienie z ucisku. Było wśród nich nastawienie przeciwko kułakom.

Tę opinię, z drugiej strony, potwierdza wypowiedź małaorolnego: „Po wojnie ci bogocze nie mogli na nas patrzeć. Mówiło się, że dziady się ucza. Źle mówiło się w domach o takich nauczycielach – o Oleksym, na przykład, i potem dzieci ich nie szanowały. Teraz tak już nie ma, ta nierówność się skończyła. Jest równość. Kiedyś bogocze nie traktowali biednych jak ludzi. Nie przejmowali się nimi, tamci najmowali sobie ludzi, ilu chcieli – za jedzenie. To, że nikt nie miał roboty, że bogaci nie szanowali”.

Dodajmy jednak, że ubogie pochodzenie nie oznaczało jednocześnie przyjęcia elementów antykułackich. Wspominany Franciszek Oleksy zaskarbił sobie wdzięczność wielu bogatszych gospodarzy. Po pierwsze, nie znienawidził rodzin partyzanckich, kiedy jego siostra za udzielanie im pomocy poszła do więzienia, a on sam był wielokrotnie przesłuchiwany przez UB. Po drugie, „mimo że z takiej biedy, do partii nie chciał iść. Przeciwnie, jak W. mi tu opowiadał, to na historii uczył ich prawdziwych rzeczy [...] i nic się nie bał. Trzeba go za to chwalić, że mimo że z takiej biedy, nie dał się komuś złapać”.

Ideologia komunistyczna mogła przemawiać do najbiedniejszych, ale stanowili oni jednocześnie grupę, która jako pierwsza po wojnie opuściła Żmiącą. Jej znaczenie było więc ograniczone. „Po wojnie otworzył się Zachód, można się było kształcić i bidocy wyszli ze wsi. Skończyło się”. Brutalne obchodzenie się z ludźmi zniechęcało do funkcjonariuszy nowego systemu nawet tych, których początkowo uznawano za jego gorących entuzjastów:

Tu po wojnie był taki Bulanda, student Uniwersytetu Jagiellońskiego – uczony człowiek. Postrzelili go i uciekł do Z. Za nim przyszło jeszcze 100 wojska i dwa karabiny maszynowe. Na drzwiach go potem nieśli. Mój ojciec z takim G. jeszcze. On taki nieuczony a prosty był i wierzył wszystkiemu, co mu komuna gadała, ta cała propaganda. Taki biedak był. I sam

biegł do Z., żeby Bulandę nieść. Cieszył się strasznie, że to taki honor, że może nieść burżuja. I potem szli z nim, ten się potknął. A ubecy go kolbami po plecach. Strasznie go obili za to, że się przewrócił. Od tego czasu zmieniły mu się zapatrywania na komunę (zob. Wałach 1971: 73).

Anty-antykomunizm II. „Bandziory”

Również drugi element ideologii komunistycznej zakorzenił się w Żmiącej: utożsamienie „kryjaków” z „bandziorami”. Było bowiem faktem, że na wsi często zdarzały się napady na gospodarzy, kradzieże pieniędzy i dobytku. Ksiądz Bernardyn Dziedzic pisał: „Niepotrzebnie pozwalali sobie oni na napady nocne na gospodarzy, aby coś od nich zabrać pieniędzy, czy dla siebie, czy dla swojej komendy, to nie wiemy” (KP II: 3). Najgłośniejszym rabunkiem był tzw. napad u Kubanka. Oto jedna z jego wersji: „Tak różnie się gada o tych partyzantach. [...] Tu obok był taki napad u Kubanka. Teściu bał się trzymać pieniądze, bo zawsze by mu się partyzanci o nie napierali. Taki strach był, więc zaniósł je do zięcia. Ci się jakoś o tym dowiedzieli i do niego, by im te pieniądze oddał, a on, że nie, że nie. Rozpoczęła się strzelanina – przestrelili mu nogę, a kula świsnęła tuż nad kołyską. Dziecko już nigdy nie mówiło, tak się przelękło”.

Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że napady się zdarzały. Nierozwiązanym problemem pozostaje jednak pytanie, kto ich dokonywał. Są tacy, którzy uważają, że nawet jeśli nie byli to tutejsi, to i oni na pewno odpowiadali za podobne rabunki gdzie indziej: „Jedni przychodzili tutaj na kradzież, ci z Tęgoborzy i Męciny, a nasi szli tam coś ukrść”. Są też tacy, którzy bezpośrednio identyfikują sprawców ze žmiąckimi chodokami: „Był tu taki Głuchy Józek, który jak zobaczył, co się dzieje, to wyskoczył i zobaczył, że przed oknem czeka następny z partyzantów i później powiedział, że to był W.” Jeszcze inni powstrzymują się od wydawania sądów: „Było coś takiego jak napad u Kubanka, strzał w kołyskę dziecka – niektórzy powiedzą wprost, że to byli oni, ci partyzanci. Ale to nie wiadomo” (P. K.). Są wreszcie tacy, którzy stanowczo temu przeczą: „To były prowokacje UB. Ci chłopcy nigdy nie kleli, a tam tylko k..., ch... Poza tym też w konspiracji nie wołaliby na siebie »Kazek!«, »Władek!«”; „Mój oj-

ciec zapytał się, dlaczego oni to zrobili, a oni się zarzekali, że w ogóle ich nawet tam nie było, że to nie oni”.

Bez dodatkowych badań archiwalnych nie można przyznać racji żadnej ze stron. Należy jednak zaznaczyć, że na tych terenach często zdarzały się napady rabunkowe dokonywane przez bandy podszywające się pod partyzantów (Korkuć 2002: 361), a także – co komplikuje sprawę – przez przebranych funkcjonariuszy UB i MO (Smoleń 2004: 111, 117). Prawdopodobieństwo, że takie grupy działały w okolicy Żmiącej, jest duże, gdyż jednym z ich pionierów był Stanisław Wałach (Korkuć 2002: 486; Wałach 1971: 186–190)³⁰. Tylko do kwietnia 1946 roku WiN zlokalizował aż szesnaście takich oddziałów, które napadały nawet na miejscowych aktywistów PPR-u (Korkuć 2002: 485). Ta metoda dawała dobre rezultaty, gdyż pozwalała UB zlokalizować „bandy”, a także dowiedzieć się, kto im pomaga. Jednocześnie członkowie grup prowokacyjnych jako „partyzanci” wymuszali pieniądze od ludności, a następnie – jako UB – aresztowali tych, którzy ich wsparli z własnej woli. Ich działania sprawiały ponadto, że ludzie odwracali się od partyzantów, a partyzanci przestawali wierzyć innym grupom. W ten sposób nieuchronnie tracili swoją bazę społeczną (Korkuć 2002: 482–485). Co więcej, oddziały partyzanckie, podobnie jak grupa Zelka, były systematycznie infiltrowane przez UB i ich poczynania, nawet bez wiedzy ich dowódców, mogły być w istocie sterowane przez służby bezpieczeństwa. Maciej Korkuć przypuszcza, że Janur został zamordowany przez swego podkomendnego z inspiracji tajnych współpracowników UB (Korkuć 2002: 571).

Na tle stosunku do partyzantów powstał bardzo silny konflikt między poszczególnymi rodzinami w Żmiącej. Dla jednych byli to bohaterowie, walczący o wolność i religię, a dla drugich zwykli przestępcy. „To bardzo trudna sprawa, skomplikowana. Są dwie strony medalu. Powiedziałbym, że ludzie podzielili się tu na pół – część widziała w nich tych, co walczyli z komuną. Część, że to taki wybryk młodości. Do tego doszli komuniści, którzy mówili, że to tylko złodzieje i bandziory – i w tę propagandę ludzie wierzyli”. Mieszkańcy starają się jednak nie zajmować żadnego skrajnego stanowiska. Jed-

³⁰ Szerzej o roli i zadaniach oddziałów prowokacyjnych zob. Korkuć (2002: 474–495).

na ze starszych gospodyń powiedziała mi: „Tak jak większość mam dwa zdania o tym. To byli złodzieje i bohaterowie – naraz”.

Tab. 16. Opis powojennej partyzantki w ideologii antykomunistycznej i anty-antykomunistycznej

Ideologia anty-antykomunistyczna	Antykomunistyczna ideologia narodowa
za młodzi	elita wsi
nie wiedzieli nic o świecie	idealiści, walka bez względu na wszystko
chojrakowali	walczą o wiarę i ojczyznę
bogoce	tacy sami biedni jak inni
zabójcy	idealiści
kradną dla zysku	nie kradli, a jak kradli, to z głodu
nie byli w AK	byli w AK
zabili ojca sześciorga dzieci	nie chcieli go zabić, zabili przywódcę partyjnego
mszczą się za czasy wojny	wieś na nich donosiła
przez nich wieś cierpiała	nie chcieli tego, ich pierwszych brano do więzienia
mogli się ujawnić	nie mogli się ujawnić
bawili się	cierpieli, uciekając, a potem w więzieniu
rodziny dostały odszkodowania	sprawcy chodzą sobie na wolności
do PZPR wstępowali biedacy	do PZPR wstępowali zdrajcy

Podczas gdy obóz broniący partyzantów twierdził, że ich przeciwnicy sami byli donosicielami i komunistami, obóz drugi odpowiadał, że zwolennicy partyzantów bogacili się na dokonywanych przez nich rabunkach. „Trzeba było tylko się ujawnić, a nie z karabinem w rękę. Ale chciało się dobrze żyć! Strzelali do chłopca, ojca ośmiorga dzieci, że się chłop do partii zapisał. Dla chleba musiał się zapisać!” (R.). Takie argumenty, zarzucające drugiej stronie kierowanie się względami materialnymi, musiały bardzo boleć. Ideologia antykomunistyczna stanowiła prawdziwą ideologię narodową, połączoną z narodem i państwem, ideologię silną – związaną z ciałem i religią, ale ideologię sprywatyzowaną. Ideologia kułacko-bandyc-

ka zaś nie była ideologią narodową, była jednak ideologią silną: międzypokoleniową, utrwaloną w książkach (jak te autorstwa Wałacha), obecną na forum politycznym oraz publicznym, często połączoną z ciałem i rodziną (gdy człowiek stawał się obiektem napaści „bandytów”). W Żmijęcej partyzantów otwarcie postrzegano jako „bandziorów”, a bogatych jako „kułaków”.

Konflikt między stronami dotyczący oceny powojennej partyzantki można ująć w schematycznej tabeli (tab. 16).

Starcie prymordializmów. Antykomunizm i anty-antykomunizm

Po pokonaniu przez państwo komunistyczne opozycji politycznej jej rolę przejął Kościół katolicki – i to on stał się obiektem najsilniejszych ataków. Ich kulminacją było uwięzienie Prymasa Stefana Wyszyńskiego w 1953 roku. Paradoksalnie, wyeliminowanie przeciwników politycznych spowodowało wzmocnienie pozycji Kościoła – od tej pory stanowił on jedyną instytucję, która mogła patronować społecznemu oporowi. Monopol władzy partii doprowadził do tego, że Kościół zdobył monopol opozycji. Stał się ostatnim niezależnym podmiotem, propagującym pod wodzą Stefana Wyszyńskiego ideologię antykomunistyczną.

Mimo sekularyzacji dóbr – Kościół wciąż dysponował szeroką bazą ekonomiczną; mimo represji politycznych – wciąż cieszył się szerokim poparciem społecznym; mimo nacisku ideologicznego – jego ideologia wciąż była przekonująca dla szerokich kręgów polskiego społeczeństwa. Ponadto stanowił rozbudowaną organizację, która mogła docierać ze swym przesłaniem przez rozrastającą się sieć parafii do wszystkich obywateli. Dzięki zaś swym rytuałom mógł skutecznie mobilizować ludność, w czym okazywał się bardzo nowatorski. W porównaniu do czasów ks. Stojalowskiego jego możliwości zostały znacznie ograniczone – nie mógł głosić swych poglądów na łamach gazet, które albo były zawieszane, albo podlegały głębokiej ingerencji cenzury, nie mógł też swobodnie korzystać z typowego repertuaru metod działania ruchu społecznego: organizować wieców, pielgrzymek, procesji itp. W takiej sytuacji od 1955 roku Kościół zaczął sięgać po nowe formy mobilizacji, takie jak: ślubowania, pere-

grynacje świętych obrazów, koronowanie obrazów Matki Boskiej, a także budowanie nowych obiektów sakralnych.

W starciu z komunizmem niebagatelne znaczenie miała walka na poziomie ideologii, która prowadziła do tego, że ideologia komunistyczna i antykomunistyczna ulegały coraz dalej posuniętej prymordializacji.

Tak jak komunistów wykluczano z narodu, a oni odpowiadali tym mocniejszą prymordialistyczną retoryką, tak z kolei komuniści wykluczali z uniwersum polskości Kościół, który przeciwstawił się tej praktyce, odwołując się do prymordialistycznych wątków. Prowadziło to do nasilającego się nasycenia prymordializmem komunistycznej i religijnej ideologii narodowej.

Tendencja do prymordializacji własnej ideologii była dodatkowo wzmacniana, gdyż ze względu na obawę przed represjami i cenzurą Kościół nie mógł artykułować swych poglądów antykomunistycznych wprost i korzystał z takich środków, jak aluzja i przemilczenie. W wypowiedziach przedstawicieli hierarchii katolickiej ważne było nie tylko to, co się mówiło, ale też to, jak się mówiło, co się sugerowało i czego się nie mówiło. Jako że Kościół nie mógł jawnie atakować komunistycznej ideologii narodowej, tym silniej musiał propagować własną prymordialistyczną antykomunistyczną ideologię narodową i tym większy nacisk kłaść na mobilizację społeczeństwa pod jej sztandarami. Ten proces najlepiej odzwierciedla teologia narodu ks. Stefana Wyszyńskiego, kardynała i prymasa Polski.

Teologia narodu ks. Stefana Wyszyńskiego jako ideologia mobilizacyjna

W historii przemian polskich ideologii narodowych teologia narodu Stefana Wyszyńskiego stanowi niezwykle doniosłą innowację³¹. Nadała ona główny rys polskiemu katolicyzmowi po drugiej wojnie światowej (Bończa-Tomaszewski 2006a; Skibiński 2007), a z jej głównych założeń korzystał także Jan Paweł II (Skibiński 2007: 270–

³¹ Teologię narodu ks. S. Wyszyńskiego jako ideologię mobilizacyjną jako pierwsza analizowała Maryjane Osa (2003). Dalej rozwijam intuicje jej doskonałej pracy.

–271, 276, 282; Bartnik 1988; Lewandowski 1989)³². Naród uzyskuje w niej boską sankcję i z „narodu” przekształca się w „Naród”. W swej pracy Wyszyński odwoływał się do dziejów Narodu Wybranego, wyznaczając sobie rolę starotestamentowego proroka. Niewątpliwy wpływ wywarło na niego piarstwo ks. Piotra Skargi, które poznał jeszcze przed wojną (Lewandowski 1989: 13, 15). Wreszcie, bardzo poważnie traktował rolę prymasa w dziejach Polski jako tego, „który czuwa od grobu świętego Wojciecha apostoła nad Chrystusowym dziedzictwem w Ojczyźnie naszej” (Lewandowski 1989: 141).

Główne zręby teologii narodu przyszły prymas sformułował w książce *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne* (Wyszyński 1993)³³. Jej spajającym elementem był bardzo silny PRYMORDIALIZM. Choć Stefan Wyszyński był świadomy, że unarodowienie Polaków nie jest zakończonym procesem („Dotąd nie zdołaliśmy związać silnymi więzami w jedność narodową warstw pracujących – robotników i oraczy”. A przecież „warstwy produkujące nie udźwigną same brzemienia życia całego narodu”; Wyszyński 1993: 281), to uważał, że NARODY SĄ WIECZNE. Ten prymordialistyczny wątek występował u niego w znacznie większym natężeniu niż choćby u Bujaka. Na podstawie egzegezy Starego Testamentu stwierdził bowiem, że ojcem każdego narodu jest Bóg, wyposażający go w specjalne posłannictwo. Początki narodu mają więc charakter

³² Podstawowe prace na ten temat to: Lewandowski (1989) i zbiór *Polska teologia narodu* pod redakcją Bartnika (1988), a zwłaszcza zawarte w nim artykuły jego autorstwa: *Problematyka teologii narodu, Naród i słowo*, a szczególnie *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego* (s. 183–238). Wymienieni autorzy traktują jednak teologię narodu z punktu widzenia teologii właśnie, przywiązując mniejszą wagę do jej społecznych konsekwencji. Na kluczowe znaczenie teologii narodu Prymasa dla rozwoju nowoczesnego narodu polskiego zwraca uwagę w swym pionierskim studium Bończa-Tomaszewski (2006a).

³³ W przedwojennych pismach Wyszyńskiego nawiązania do polskiej tradycji są jeszcze ogólne, a kategoria narodu ma znaczenie nie teologiczne, lecz filozoficzno-socjologiczne. Przełom nastąpił podczas wojny, a w szczególności, gdy Wyszyński został biskupem lubelskim (1946). Lewandowski twierdzi, że teologia narodu nie tyle odwoływała się do wcześniejszych, podobnych do niej ideologii narodowych (np. ultramontanizmu), ile wynikała z samodzielnego namysłu nad rzeczywistością społeczną (Lewandowski 1989: 17).

nadprzyrodzony. Przymierze między Bogiem a Ludem w przypadku Polski zostało zawarte przez chrzest, który dodał narodowi ducha (Lewandowski 1989: 14).

Dążąc do mobilizacji narodu, Kardynał Wyszyński rozbudził także myśl MARIOLOGICZNĄ (Bartnik 1988: 201). Tak jak Chrystus w chrzcie, tak Matka Boska wkroczyła w polskie dzieje – to „była opiekuńcza siła, która pomagała narodowi wytrwać pod Krzyżem Jezusa Chrystusa w najtrudniejszych chwilach” (Lewandowski 1989: 131). Już w 1946 roku Wyszyński poświęcił Matce Bożej najpierw diecezję i parafię w Lublinie, a następnie cały naród. „Niepokalana Dziewico! Boga Matko Przczysta! Jak ongiś po szwedzkim najeździe król Jan Kazimierz Ciebie za Patronkę i Królową państwa obrał i Rzeczpospolitą Twojej szczególnej opiece i obronie polecił, tak w tę dziejową chwilę my, dzieci Narodu polskiego, stajemy przed Twym tronem z hołdem miłości, czci serdecznej i wdzięczności. Tobie i Twojemu Niepokalanemu Sercu poświęcamy siebie, naród cały i wskrzeszoną Rzeczpospolitą” (Bartnik 1988: 201). Te wątki odnajdziemy następnie w Wielkiej Nowennie, Jasnogórskich Ślubach Narodu i Milenijnym Akcie Oddania, w wyniku których „Naród oddał się w niewolę Maryi”.

Również drugi element prymordializmu – UMORALNIENIE – był silnie obecny w wizji Prymasa. Wierzył on bowiem, że skoro narody są tworzone przez Boga, to chrześcijaństwo je wzmacnia: „Chrystus wnika coraz głębiej w dzieje narodu, opromienia i doskonali coraz bardziej jego duchowe oblicze” (Lewandowski 1989: 26). Upadek narodu jest równoznaczny z odejściem od wiary i popadnięciem w grzech. Polacy przez większość swej historii dobrze to rozumieli, dawali świadectwo Bogu, stając w obronie Kościoła, Maryi i cywilizacji chrześcijańskiej. Swoją rolę przedmurza chrześcijaństwa pokazali najpełniej pod Wiedniem w 1683 roku i pod Warszawą w roku 1920. Według Wyszyńskiego Polaków cechował szlachetny charakter, brak zaborczości, solidaryzm społeczny, walka za wolność naszą i waszą, sprzeciw wobec totalitaryzmów – zarówno wobec czerwonego, jak i brunatnego komunizmu (Wyszyński 1993: 275). Odrodzenie narodu jest równoznaczne z powrotem do korzeni i wskrzeszeniem jego chrześcijańskiego ducha, z przejściem przez kolejne

sakramenty (Lewandowski 1989: 22). Z tego powodu należy piętnować narodowe grzechy – i to Wyszyński żarliwie czynił, pragnąc wzbudzić siły w narodzie, a nie pogрузić go. Najlepszy przykład jego dobrych intencji stanowił opracowany przez niego program Wielkiej Nowenny, która miała stać się zbiorowym rachunkiem sumienia Polaków, a zarazem odnowieniem ich moralności. Była to więc ideologia bardzo silnie normatywna.

Wreszcie, Wyszyński zwracał szczególną uwagę na UJEDNOLICZENIE narodu. Dla autora *Miłości i sprawiedliwości społecznej* naród zawsze był jednością (Lewandowski 1989: 25), swoistym organizmem, którego jesteśmy członkami. Podzielony, przestaje być narodem. Dlatego dążenie do jedności i pokonywanie różnic między stanami jest patriotycznym obowiązkiem. Wyrazem tej jedności jest zaś państwo i poszanowanie dobra państwowego. Wyżej od państwa Wyszyński stawiał jednak zawsze naród, to państwo ma służyć narodowi, a nie naród – państwu (Lewandowski 1989: 19).

Według Kardynała podstawowym elementem spajającym naród jest religia katolicka i Kościół rzymski, będący jednocześnie Kościołem polskim. „Narodu zwartego w Bogu żadna siła nie zwycięży ani nie rozproszy” (Wyszyński 1993: 278). Prymas Wyszyński sugerował tym samym, że komunizm godzą w istotę polskości, a przez to nie są Polakami. Rozdział Kościoła od państwa uznawał za coś sztucznego i szkodliwego, zwłaszcza w przypadku narodu, który, jak Polacy, jest w całości narodem katolickim. Atak na naród zawsze rozpoczynał się od ataku na jego moralność, religię, na katolicyzm. W swych przemówieniach nieustannie podkreślał związek polskiej państwowości z doświadczeniami religijnymi (Lewandowski 1989: 140, 115). Od chrztu „zaczęło się jednoczenie chrześcijaństwa z polskością, Kościoła z narodem. I od tej chwili również droga Kościoła w Polsce i droga narodu polskiego – to jedna droga” (Lewandowski 1989: 116).

Odpowiednio do tej wizji Kardynał Wyszyński stworzył świętą geografę Polski: Gniezno (miejsce chrztu), Wrocław, Kraków (stolica biskupie), a przede wszystkim Częstochowa, „serce serc Polski” (Lewandowski 1989: 118–124, 130–133). W tych latach Częstochowa stawała się „centrum polskości”. Tym, którzy do niej pielgrzymo-

wali, księża za każdym razem starali się uświadomić, że „Prawdziwa Polska to nie władze w Warszawie, ale zgromadzeni pod Jasną Górą Wierni” (Thiriet 2002: 135). To, co Wyszyński sugerował, duchowni na Jasnej Górze mogli powiedzieć otwarcie: „Czyż mogą być w naszym państwie ludowym dwa narody polskie?” (Thiriet 2002: 140).

Według Prymasa naród bardzo ściśle łączy się z jednostką, z jej sumieniem i z jej rodziną. Naród to rodzina rodzin („Gdy rodziny będą zwarte, wierne, nierozzerwalne – Narodu nikt nie zniszczy”; Bartnik 1988: 212). Najsilniejszym gwarantem tego połączenia jest zaś Kościół.

W swej narracji historycznej Wyszyński odwoływał się do polskich tradycji i nadawał im ciągłość: nawiązywał do historii powstań narodowych – od konfederatów barskich począwszy, historii Piastów, Jagiellonów, I Rzeczypospolitej, a także do wątków mesjanistycznych i romantycznych (Lewandowski 1989: 128, 144). W jego ujęciu dzieje elit stawały się dziejami Narodu: „to nie są już tylko Śluby Królewskie, to są śluby i wołanie całego Narodu” (Bartnik 1988: 212). Dziedzicami historii narodowej Prymas czynił więc tych, którzy w przeszłości nie mieli z nią nic wspólnego.

Prymordializacja w Żmiącej

Prymordializm stawał się też oficjalną ideologią w Żmiącej, dokąd przenikał za sprawą Stefana Wyszyńskiego, ks. Bernardyna Dziedziaka i miejscowej inteligencji.

Ksiądz Bernardyn Dziedziak konstruował narrację, która wprost łączyła współczesną Żmiącą z osadnictwem klarysek. Otóż – jak wielokrotnie podkreślał – w akcie fundacyjnym wsi zapisano, że jeden łan ma być oddany dla kościoła, co oznaczało, że w przyszłości miała tam powstać parafia. „Przez 600 lat nie można było tego zrealizować, dopiero obecnie po sześciu wiekach wykonano ten plan z pomocą Bożą!” Mimo wszystkich dziejowych burz mieszkańcy Żmiącej mieli poczucie, że budując kościół, w istocie spełniają wolę starosądeckiej ksieni, wyrażoną przed wiekami.

Świadomość ciągłości historycznej ugruntowały dodatkowo uroczystości milenijne. Za oczywiste uznano wówczas stwierdzenie, że

naród polski powstał przed tysiącem lat. Więź religijną przedstawiano bowiem jako więź narodową. Przed peregrynacją obrazu jasnogórskiego w 1965 i 1966 roku, która odbywała się pod hasłem „Królowa Polski odwiedza swoich poddanych w tysiąclecie chrześcijaństwa”, wszystkie rodziny w parafii oddały się „Matce Bożej w niewolę miłości za Kościół”, prosząc o „umocnienie w wierze na nowe tysiąclecie”. Temu wydarzeniu towarzyszyła wzmożona aktywność artystyczno-religijna żmiącan. Zachowały się np. słowa pieśni ułożonej przez Zofię Oleksy: „Twego królowania tysiąc років temu. / Przyszłaś Matko Boża do każdego domu”. Pojawiają się w niej nawet wątki mesjaniistyczne, wybrania i powołania przez Boga: „Matko Częstochowska! / Opiekuj się nami! / Bo my lud Twój wierny / od wieków wybrany”.

W kolejnej modlitwie Zofia Oleksy ponownie połączyła naród z Bogiem: „Dzisiaj Ty, o Matko Najświętsza, Królowo Polski, raczysz odwiedzać swój lud, każdą wieś, każdy dom, by pobłogosławić wszystkim: zdrowym, chorym, starym i młodym”. Matka Boska ma ratować tych, którzy oddalili się od Kościoła, a tych, którzy pozostali mu wierni – wspierać: „Ratuj ich Matko, by nie stracili wiary, by nie odrzekli się Boga, by nie obrażali Syna Twego pijaństwem i rozpustą i innymi grzechami. Dopomóż nam Maryjo, by nasze domy były dla nich wzorem, jak żyć i pracować, by były ostoją wiary i moralności”. Wielką nadzieję na odnowę moralną Oleksy wiązała z powołaniami kapłańskimi: „Módlmy się za kapłanów. Królowo Apostołów, oddajemy Ci ich w opiekę, by ci, którzy obrali tę drogę, byli dobrymi kapłanami; daj im zdrowie i siły do pracy i spraw, by nie zrażali się trudnościami, lecz bohatercko służyli Bogu i Ojczyźnie”. „Módlmy się za naszą Ojczyznę Polskę. Królowo Polski, oddajemy Ci w opiekę cały nasz kraj z górami i lasami, z urodzajnymi polami, kwiecistymi łąkami, gwieździstym niebem; oddajemy Ci w opiekę cały Naród, naszych Biskupów, nasz rząd i wszystkich pracujących – błogosław im, o Królowo Polski. O Matko Boża, nie opuszczaj nas, bo bez Ciebie zginiemy, o Królowo Polski, prowadź nas nadal, byśmy nie zbłądzili w tej wędrówce narodów, byśmy pozostali Ci wierni”.

Akt Oddania Diecezji Tarnowskiej Matce Bożej Bolesnej głosił: „Ciebie Boże chwalimy za to, że Matka Boża Bolesna, czczona w swej

Figurze Limanowskiej i w tylu innych podobnych statuach, dopomogła ludowi Tarnowskiej Diecezji pozostać wiernym Bożej Prawdzie przez dziesięć stuleci i nie zejść na bezdroża herezji i błędu”. W akcie podkreślano więc związek narodu z ortodoksją, religią, Bożą Prawdą, Matką Boską, a w szczególności – z Matką Boską Limanowską. I mimo że diecezja tarnowska liczyła dopiero dwa stulecia, było oczywiste, że pozostawała wierna Bogu od wieków dziesięciu.

W kościele w Żmiącej został wstawiony jubileuszowy witraż. Znajdujący się pod nim napis głosi: „Królowi serc wszystkich w Tysiąclecie Chrztu Polski 966–1966”, towarzyszy mu także wspomnienie zmarłej w 1966 roku Zofii Oleksy. Taki zabieg ponownie uświadomił mieszkańcom wsi długie trwanie polskiego narodu.

Naród został również ujednociony, z pamięci społecznej wyparto fakt, że żmiącacy wcale nie utożsamiali się z polskością. Pod tym względem bardzo ciekawym elementem świadomości mieszkańców wsi jest cześć oddawana ks. Janowi Chełmeckiemu. Miejskowa inteligencja pod przewodnictwem Zofii Oleksy postanowiła upamiętnić „pierwszego żmiąckiego inteligenta” w stulecie powstania styczniowego, fundując tablicę w kościele w Żmiącej. Zofia Oleksy stawiała ks. Chełmeckiego za przykład kolejnym pokoleniom żmiąckich kapłanów: „Masz za wzór księdza Chełmeckiego / Kapłana i patriotę wielkiego”. Tablicę planowano wmurować w 1963 roku, ale udało się to zrobić dopiero pod koniec 1964 roku – dnia 29 listopada jej uroczystego odsłonięcia dokonał ks. Dziedziak. Umieszczony na niej napis brzmiał:

Ks. Dr. Janowi Chełmeckiemu ur. 1816 † 1887, Pierwszemu Kapłanowi ze Żmiącej, Prefektowi Seminarium Duchownego w Tarnowie, Profesorowi Gimnazjum św. Anny w Krakowie, Członkowi Akademii Katolickiej w Rzymie, Posłowi Sejmu Krajowego we Lwowie i do Parlamentu we Wiedniu, Działaczowi narodowemu z roku 1846 i 1863, Więzionemu przez zaborcę austriackiego, Wielkiemu Synowi Ojczyzny i wsi polskiej, w stulecie powstania styczniowego.

Wbrew początkowym planom w tekście wyrytym na tablicy nie znalazła się wzmianka o tym, że ks. Chełmecki był pierwszym inteligentem. Stało się tak na prośbę ks. Dziedziaka, który nie chciał dzielić ludności na „inteligentów” i – w domyśle – „nieinteligentów”.

Ksiądz proboszcz wygłosił wówczas okolicznościową przemowę:

I wieś wydaje wielkich ludzi. Trzeba tylko wykorzystać swe zdolności przez naukę przygotowawczą, a potem przez sumienną, ofiarną pracę, która ma na celu nie tylko własną korzyść, ale pomoc drugim, że trzeba dla świętej sprawy Bożej i narodowej cierpieć niewinnie. Niech ta tablica głosi, że byli tu w tej wsi wielcy ludzie. Niech potomni nie plamią imienia wsi polskiej pijaństwem, bitkami, nienawiścią czy innymi grzechami. Niech ta tablica głosi wszystkim, że „Fortuna się kołem toczy”, ci, co niewinnie cierpią, zawsze doczekają się wywyższenia, i niesprawiedliwi krzywdziciele swego upokorzenia według sprawiedliwości. Młodzież tutejsza kształcąca się niech patrzy na swych przodków tutaj.

Wystąpienie Dzięziaka zawierało oczywiste podteksty polityczne. Wykorzystał on bowiem kostium historyczny do zawołanej krytyki systemu komunistycznego, sprawiającego, że „trzeba dla świętej sprawy Bożej i narodowej cierpieć niewinnie”. Ta strategia zakładała jednocześnie umoralnienie i ujednolicenie narodu. Przemowa była zarazem memento dla żmiąckiej młodzieży. Ksiądz Dzięziak zespolił w niej religię z narodem, cierpieniem i wreszcie – z samą wsią. To połączenie stało się jeszcze bardziej wyraźne, gdyż odsłonięciu tablicy towarzyszyła modlitwa za ks. Chełmeckiego, a także za wszystkich – zmarłych, żyjących i przyszłych – żmiąckich księży. Jednocześnie proboszcz uczynił współczesnych mieszkańców wsi spadkobiercami Chełmeckiego, nie wspominając jednak, dlaczego Chełmecki cierpiał ani kto na niego doniósł. Pominął też fakt, że powstanie styczniowe nie zostało masowo poparte przez żmian, lecz raczej utwierdziło ich w nienawiści do Polaków.

Unieśmiertelnienie narodu mogło iść jeszcze dalej. Ksiądz Józef Nowak, dawny wikary z Ujanowic, w 1960 roku pisał do Zofii Oleksy, cytując chicagowskiego „Gościa Niedzielnego”³⁴:

A ja wam powiadam... Że mi się tak w duszy klei, że nam się narodził Pan Jezus w Polsce... nie żadnej Judei. Gdzie jak nie w Polsce biedniejsze są chłopskie strzechy? Gdzież bardziej na świecie niż u nas

³⁴ APŻ, Ks. Józef Nowak do Zofii Oleksy, Boże Narodzenie 1960 r.

potrzeba osłody, pociechy? Gdzie więcej na ziemskim padole spłynęło łez, krzywdy i bólu. Gdzie dola narodu smutniejsza?... Dlatego pokornie w dzień wigilijny będę prosił za Panią, która jest częścią cierpiącej ojczyzny... Udziel Panie szczęścia i pokoju, łask, jakich trzeba – błogosław pracy i znużonej ojczyźnie, sercu daj bogaty skarb, aby nadal dawało siłę ducha – by zniknął ból.

W tej wypowiedzi polski naród łączy się w sposób szczególny z Chrystusem i wsią polską, a także – z Zofią Oleksy, która została określona jako „częśćka cierpiącej ojczyzny”.

Komunistyczny kontrprymordializm

Władze komunistyczne nie potrafiły skutecznie przeciwstawić się retoryce mobilizacyjnej Kościoła, nie umiały bowiem stworzyć równie rozbudowanej ideologii prymordialistycznej. Wydarzenia października 1956 roku spowodowały, że miały bardzo duży kłopot z wpisaniem stworzonego przez siebie systemu w jeden, moralny i nieśmiertelny naród. Wydaje się także, że nie tylko na poziomie wsi, ale również na poziomie partii ideologia propagowana przez władze przestała być ideologią komunistyczną, przekształcając się w ideologię anty-antykomunistyczną.

Po pierwsze, po 1956 roku władze dokonywały nieustannej samokrytyki i odżegnywały się od dawnych „błędów i wypaczeń”. Tym samym została zerwana ciągłość dziejów partii. To, co miało stanowić moment inicjujący system, pierwsze lata PRL-u, doprowadziło do wynaturzeń, z których trzeba było się tłumaczyć i którym trzeba było zadośćuczynić. W gminach te tłumaczenia miały znacznie mniej porywający charakter niż pierwsze wystąpienia Gomułki. Tasiemcowe zdania, sformułowane w obcym języku nowomowy, nie mogły w żadnym razie spełnić funkcji mobilizującej. Oto na sesji otwierającej nową kadencję GRN-u w Żmieję (1958) jeden z referentów podsumowywał historię rad na tym terenie. Według niego powstała w 1954 roku GRN „mimo wszystko” zbliżyła władzę państwową do ludności i wzmocniła „więź ludu pracującego z władzą ludową”. Następnie wytłumaczył, co oznacza owo „mimo wszystko”:

Nie wszystkie Rady Narodowe w tym okresie przejściowym dały pełny wyraz w zaspokajaniu potrzeb ludności i nie zdołały powiązać tak ważnych zagadnień jak poprawa bytu ludu pracującego z wymogami państwowymi. [...] Poważną przyczyną tego, że Rady Narodowe nie były w stanie wywiązać się w pełni ze swych obowiązków wobec ludności, że nie mogły one stać się w pełni odpowiedzialnym narzędziem rozwijania inicjatywy mas w zwalczaniu biurokratyzmu i rozwijaniu kontroli społecznej – leżała w nadmiernej centralizacji naszego życia gospodarczego i systemu zarządzania, ustalonych centralnie przez poszczególne resorty, opierają się w swej działalności przeważnie przez wskaźniki na szczeblu centralnym³⁵.

Autor tych słów musiał wskazać na minione błędy, tym samym zaś odmoralniał swoją tożsamość.

Nie dość, że partia nie potrafiła skonstruować ciągłej narracji historycznej o samej sobie, to jeszcze nie umiała połączyć jej z narracją narodową. Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego jawiły się w istocie jako odpowiedź, reakcja na działalność Kościoła.

Za nieudaną należy również uznać próbę uniesmiertelnienia narodu. Lokalni przedstawiciele władzy łączyli Tysiąclecie Państwa Polskiego z osiągnięciami 20 lat Polski Ludowej³⁶. Podczas okolicznościowych przemówień podkreślali, że zostało zlikwidowane bezrobocie, dokonano elektryfikacji wsi (światło, radio, telewizja), zbudowano drogi, utworzono stałe połączenia autobusowe i zwiększono wydajność rolnictwa.

W tej ideologii polskość łączyła się nie tyle z kulturą i wartościami moralnymi, ile z infrastrukturą i modernizacją. Nie widać tutaj tendencji do umoralnienia i ujednoczenia narodu, odwołanie zaś do Tysiąclecia Państwa Polskiego było w istocie pozbawione szerszego kontekstu. Komunistyczna ideologia narodowa została więc odideologizowana.

³⁵ Referat na sesję Rady Narodowej w Żmiącej odbytą dnia 7 lutego 1958 r., Archiwum Państwowe w Krakowie (dalej: APK), Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej Żmiąca 1.

³⁶ Protokół 8 z sejmiku kulturalnego odbytego w dniu 22 maja 1966 r., APK, Prezydium Gromadzkiej Rady Narodowej Ujanowice (dalej: PGRNUj) 31.

Co więcej, Kościół wykorzystywał obchody Tysiąclecia do własnych celów: „Walczymy z tą zarzązą rozpijania ludzi z ambony, ale na razie bezskutecznie. Polska poganieje na 1000-lecie!”

Po drugie, nie powiodła się próba umoralnienia narodu w wykonaniu partii. Władze komunistyczne kojarzono raczej z niemoralnością, a w szczególności – z alkoholem, co ks. Dziedziak systematycznie akcentował. Z jednej strony, podkreślał nałogowe pijaństwo w Radzie Gromadzkiej (KP II: 148), z drugiej zaś pokazywał, jak państwo za pośrednictwem Zarządu Gminnej Spółdzielni w Laskowej czerpie korzyści z rozpijania miejscowej ludności, czemu nie przeciwstawia się nawet Milicja Obywatelska z Laskowej. Już raz – w 1956 roku – mieszkańcom udało się zlikwidować bary. Kiedy powstały plany ich przywrócenia, ks. Dziedziak był pewien swojego zwycięstwa nad partią: „Muszą ustąpić, bo postąpili źle, nie po katolicku, szkodząc duchowi Narodu Polskiego” (KP II: 148). I rzeczywiście, po bataliach sądowych władze wycofały się z tych projektów – musiały wywieźć barowe meble i usunąć kraty z okien. Ze sporów o alkohol systematycznie zwycięsko wychodził ks. Dziedziak i towarzyszące mu kobiety. Na podobnej zasadzie obchody świąt państwowych łączyły się – i łączono je – nie z jakimiś ideologicznymi treściami, lecz z zabawą ludową. W 1956 roku na pamiątkę manifestu lipcowego odbyła się jedna z takich imprez. „Młodzież podpita przy słabym świetle lamp naftowych w czasie tańców i po nich zachowywała się bardzo nieprzyzwoicie”, co ostro potępił ks. Dziedziak. Moralność łączyła się zatem z Kościołem, niemoralność – z partią.

Po trzecie, partia nie była w stanie zdefiniować narodu tak, żeby wykluczyć z niego Kościół. Skupiła się więc na państwie. W konsekwencji to Kościół wykluczał z narodu partię.

Kampania mobilizacyjna Kościoła

Po odwilży w 1956 roku Kościół rozpoczął kampanię mobilizacyjną, prymordialna retoryka służyła bowiem ostatecznie zaangażowaniu mas. Zapoczątkowało ją odnowienie Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego (sierpień 1956), a jej zwieńczeniem były obchody Tysiąclecia Chrztu Polski (1966). Kościół nie ograniczył się jednak do po-

jedynczych akcji mobilizacyjnych, lecz prowadził nieustanną kampanię w formie przygotowań do Ślubów Narodu Polskiego (1955), Roku Królowej Polski (1956–1957), a przede wszystkim do Wielkiej Nowenny Narodu (1957–1966). Za każdym razem wykazywał się niezwykleymi zdolnościami organizatorskimi i sięgał po nowatorski zestaw środków. Jego działania były wszechstronne, a swym zasięgiem obejmowały cały kraj i każdą parafię, co budziło obawy strony partyjnej, gdyż po pierwsze – Kościół nie konsultował ich z władzą, a po drugie – wyprzedziły one oficjalne przygotowania do jubileuszu tysiąclecia państwowości Polski i groziły zepchnięciem w cień świeckiego aspektu rocznicy 966 roku.

Kampanii mobilizacyjnej towarzyszył bardzo dynamiczny rozwój pobożności maryjnej, wspierany – „jako korzeń naszej mocy” – przez Kardynała Wyszyńskiego (Lewandowski 1989: 134). W praktyce duszpasterskiej hasła wierności Matce Bożej okazały się bardzo skuteczne³⁷. W parafii ujanowickiej gorącym orędownikiem kultu Maryi był ks. Dziedziak, który całe swoje życie postrzegał jako Jej poświęcone³⁸. Kult przybrał tak masowy charakter, że nie uczestniczyły w nim – i to pod naciskiem partyjnym – jedynie pojedyncze rodziny. Istotną, choć mniejszą rolę odgrywał także kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, którego propagatorami byli również Stefan

³⁷ Liczne ich ślady można odnaleźć w korespondencji Zofii Oleksy (np. APŻ, List ks. Władysława Smreki do Zofii Oleksy, 12 lutego 1957 r.). 8 września 1966 r. tak pisała do swej przyjaciółki, nauczycielki z Krakowa, Zofii Schmidt: „Opieki Matki Bożej w całym roku, w pracy nad młodzieżą, dla Polski życzy Zośka”, (APŻ).

³⁸ Jego nabożny stosunek do Matki Boskiej wiązał się z religijnym wychowaniem w rodzinie, a w szczególności z faktem, że sam został przez swego ojca oddany Jej w opiekę. Gdy przyszedł proboszcz Ujanowic wybierał się na naukę do Gorlic, jego ojciec zaimprovizował taką oto modlitwę: „O Matko Boska, dotąd trzymałem wszystkie moje dzieci pod moją ojcowską opieką, jak mogłem, tak je uczyłem, żeby były dobre. Teraz pierwsze moje dziecko uchodzi z mojej ręki poza dom rodzinny. W Twoje teraz ręce to dziecko oddaję, weźmij je w swoją opiekę i zachowaj, żeby go świat nie zepsuł”. Jak wspominał Dziedziak: „Wszyscyśmy się rzetelnie rozplakali na głos z powodu tej ojcowskiej pokornej modlitwy” (Dziedziak 1981).

Wyszyński i ks. Bernardyn Dziedziak³⁹, a wcześniej – arcybiskup August Hlond (Bartnik 1988: 201). Miał on wyjątkowe znaczenie właśnie w Żmiącej, gdzie najpierw kaplica, a potem kościół nosiły wezwanie Serca Pana Jezusa.

Przejaw rozwoju tej formy pobożności stanowiły pielgrzymki, m.in. do Częstochowy, które szczególnie wspierał Wyszyński (Bartnik 1988: 202). Po 1956 roku nabierały one coraz bardziej zorganizowanego i masowego charakteru. Ksiądz Dziedziak współorganizował pielgrzymkę Nauczycielstwa Polskiego na Jasną Górę w 1957 roku⁴⁰. W 1978 roku do Częstochowy wybrała się na „dzień Jasnogórski” żmiącka delegacja złożona z przedstawicieli wszystkich stanów, aby zaprosić Matkę Boską do swej parafii i złożyć „Adres parafii Żmiąca do Matki Boskiej Częstochowskiej”. W 1984 roku odbyła się pierwsza piesza pielgrzymka z Tarnowa do Częstochowy, w której brało udział 25 osób ze Żmiącej.

Dla mobilizacji ludności w parafii bardzo duże znaczenie miały również niezwykle uroczyste obchodzone koronacje figur Matki Boskiej: w Nowym Sączu (1963) czy w Szczyrzycu (1984), a przede wszystkim koronacja cudownej figury Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej (11 września 1966 roku) – centralny element obchodów Milenium w parafii ujanowickiej.

Do owego „Milenijnego Te Deum” Kościół przygotowywał się bardzo starannie. Już w 1964 roku figura Matki Boskiej Bolesnej w specjalnym aucie-kaplicy odwiedziła Ujanowice. Wykorzystanie tak nowoczesnych środków robiło wrażenie na parafianach, a jednocześnie sprawiało, że można było szybciej przetransportować obraz.

W grudniu 1965 roku delegacja ujanowickich parafian przywozła z Częstochowy kopię obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. W każdej wsi przebywał on przez dwa tygodnie. Na jego przyjęcie rodziny przygotowywały się modlitwą i spowiedzią przez trzy dni, korzystając przy tym z wydanej na tę okazję książeczki. Parafianie od razu wypracowali własny sposób przekazywania obrazu. Do da-

³⁹ Ojciec ks. Dziedziaka „był gorliwym czcicielem Najświętszego Serca Pana Jezusa”. Śpiewał godzinki do Serca Pana Jezusa, do świętych i do Najświętszego Serca Pana Jezusa (Dziedziak 1981).

⁴⁰ APŻ, List Bernardyna Dziedziaka do Zofii Oleksy z 3 czerwca 1957 r.

nej rodziny przychodził po niego ojciec, któremu towarzyszyli sąsiedzi niosący świece i śpiewający. Po przyjęciu obrazu modlitwa i pieśni trwały do północy, a nieraz i przez całą noc. Ksiądz Dziedziak oceniał, że była to najbardziej udana akcja duszpasterska: „Ile rodzin przy tym się pogodziło!! Były też uzdrowienia z tej okazji i dobre spowiedzi. Większość rodzin chciała mieć i Mszę św. w jej intencji w dniu nawiedzenia”.

W centralnych obchodach w Limanowej, jak szacował ks. Dziedziak, uczestniczyła niemal cała parafia. „W domach zostali tylko starzy, słabi, chorzy, małe dzieci i ci, co musieli domu pilnować. Ale dużo rodzin, po napasieniu bydła w domu, pozamykali domy i poszli do Limanowej, zostawiając dom i dobytek opiece Matki Najświętszej. Ludzie szli i w dzień, i przez całą noc. I dzięki Bogu nie było żadnego wypadku ani żadnej straty w żadnym domu. Razem z całej naszej parafii na Koronacji w Limanowej było 1467 osób”. Jednak na tym obchody bynajmniej się nie skończyły. Jeszcze przez siedem dni trwała „oktawa pokoronacyjna” – organizowano wtedy uroczyste nabożeństwa rano i wieczorem. W tym czasie odwiedziły Limanową 203 kolejne osoby z parafii⁴¹. Oznacza to, że w uroczystościach wzięło udział $\frac{2}{3}$ ludności parafii. Zgodnie z powszechną opinią obchody wywarły na zgromadzonych olbrzymie wrażenie. Według biskupów zaś „uroczystość [...] wypadła najpiękniej, najwspanialej. Blasku dodawał i teren koronacyjny, i przepiękna pogoda wrześniowa. Bogu niech będą dzięki!”.

Niezwykle istotne znaczenie miała również peregrynacja obrazu Matki Bożej Królowej Polski w 1969 roku. Przygotowania do tego wydarzenia były żmudne i trwały przez cały rok. Co więcej, parafie rywalizowały między sobą – każda z nich chciała bowiem przyjąć obraz jak najbardziej godnie i okazale. Następował też proces społecznego uczenia się, tj. adaptacji rozwiązań stosowanych w sąsiednich parafiach do warunków ujanowickich. Tutejsi wierni udawali się do innych nawiedzanych przez obraz miejsc, by przejąć te pomysły, które wydały się im najlepsze. Ksiądz Dziedziak oceniał, że z tej konku-

⁴¹ Te obliczenia są dość dokładne, gdyż wykonał je ksiądz podczas kolędy po Milenium.

rencji jego parafia wyszła zwycięsko: „Dekoracja i kościoła, i ołtarza polowego, i wszystkich dróg z całej parafii bardzo się wszystkim podobala, nie powstydziliśmy się wobec sąsiednich parafii”.

W porównaniu do 1966 roku przygotowania do uroczystości były jeszcze bardziej wszechstronne. I tak, składały się na nie: renowacja kościoła w Ujanowicach, która trwała od 1967 roku i na którą parafianie bardzo chętnie łożyli (KP II: 127); dzień modlitwy u stóp Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej (wzięło w nim udział około 800 osób z parafii); modlitwy przez czterdzieści piątków od marca do grudnia 1968 roku; pielgrzymka do Częstochowy (uczestniczyło w niej 65 osób); Nowenna Niedziel – kazania dotyczyły zbliżającego się nawiedzenia; tuż przed nawiedzeniem tygodniowe misje prowadzone przez dominikanów (nie wzięło w nich pełnego udziału jedynie około 30 osób); udekorowanie wsi i przygotowanie kościoła na nawiedzenie. „Pomoc parafian w dekoracji całej parafii na tę jedną uroczystość (wszystkich dróg i wszystkich domów) była bardzo wielka – wszyscy robili to nocami całymi, z wielkim zapałem i z całym oddaniem się sprawie, nie żalowali na to ani czasu, ani trudu, ani pieniędzy” (KP II: 131).

Samo nawiedzenie miało imponujący przebieg. Delegacja parafian została przywitana biciem dzwonów, a następnie ruszyła procesja, odśpiewano pieśni, odczytano list Wyszyńskiego i wygłoszono homilię. Na koniec wykonano pieśń *Boże, coś Polskę* (KP II: 132), po czym rozpoczęto czuwanie nocne. O północy została odprawiona kolejna koncelebrowana msza z udziałem siedmiu księży z parafii. Kazanie dotyczyło roli papieżstwa w Kościele Chrystusowym (KP II: 132). Od rana odbywały się uroczystości, w których uczestniczyli chorzy oraz dzieci przedszkolne i szkolne. Ceremonia pożegnania zgromadziła około 2 tys. osób. Parafianie na 30 udekorowanych wozach odwieźli symbole nawiedzenia do Jaworznej. Świecę nawiedzenia niósł ks. proboszcz, a Ewangelię Maryjną Jacenty Tokarz, ojciec trzech księży ze Żmiącej (KP II: 133). W kolejnej mszy wzięło udział 4–5 tys. osób. Ksiądz Dziedzic zauważył: „Nadzwyczajnych i specjalnych łask nie było w dniu nawiedzenia w tutejszej parafii, ale cała parafia była do głębi wzruszona i rozmodlona. Każdy czuł obecność Duchową Matki Najświętszej” (KP II: 133). O skali religijnego

zaangażowania świadczy fakt, że w czasie nawiedzenia i misji rozda-
no 8500 komunii.

Mobilizacja społeczna na tym się jednak nie skończyła. W następnych latach nawiedzenie Matki Boskiej upamiętniano czynami społecznymi, porządkowaniem terenów kościelnych, misjami renowacyjnymi, w trakcie których ponownie wyspowiadała się cała parafia. Do idei peregrynacji świętych symboli powracano jeszcze nie raz. W ramach przygotowań do obchodów sześćsetlecia obrazu Matki Boskiej na Jasnej Górze w 1978 roku Żmiącą nawiedził obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, w 1983 roku – figura Matki Boskiej Fatimskiej, a w 1985 roku odbyła się pięciodniowa wędrówka po żmiąckich domach sześciu wielkich obrazów Bożego Serca.

Mobilizacji społecznej służyły także prymicje księży ze Żmiącej. W kościele w Ujanowicach organizowano z tej okazji procesję, po której prymicjant był eskortowany przez banderę do swojego domu rodzinnego, gdzie urządzano ucztę dla całej wsi. Prymicjom często towarzyszyła bardzo bogata oprawa muzyczna – zapraszano wówczas chór katedralny z Tarnowa, kierowany przez księdza Pasionka ze Żmiącej.

Ksiądz Dziedziak opisuje na przykład wyjątkową mszę prymicyjną Wincentego Tokarza w 1967 roku, którą nowy kapłan odprawił z dwoma braćmi – Janem i Wojciechem. Uczestniczyło w niej ponad 40 księży. Następnie „w wielkiej paradzie wśród banderii konnej odwieźliśmy Prymicjanta do jego domu rodzinnego w Żmiącej n.d. 5 i tam było wielkie przyjęcie dla gości obcych, których było bardzo dużo, i dla miejscowych – prawie cała Żmiąca wtedy ucztowała!!!” (KP II: 127). Równie wyjątkowy charakter miały potrójne prymicje w Żmiącej, które odbyły się w 1965 roku. To wydarzenie uwieczniła Zofia Oleksy w okolicznościowym wierszyku: „Cała Parafia na ten dzień czekała / Kiedy Żmiąca czternastu księży będzie miała. / I w jednym roku trzech kapłanów wydała / Za co niech Bogu będzie chwała. [...] / Ale nie było w dziejach Żmiącej tego, / Co w dniu lipca czwartego, / Że wyświęcono trzech kapłanów, / Wykar-
mionych z żmiąckich łanów”⁴².

⁴² APŻ, wiersz Zofii Oleksy.

Kampanii mobilizacyjnej towarzyszyły też rekolekcje, które Kościół odprawiał, stosując bardzo nowoczesne metody. Na przykład podczas sześciodniowych „rekolekcji trzeźwościowych” w 1971 roku ojcowie kapucyni korzystali z przezroczy i filmów. Co więcej, lekcje antyalkoholowe odbywały się z udziałem dzieci w każdej wsi w salkach katechetycznych, co stanowiło absolutną nowość. Rekolekcyjniści wychodzili nawet poza kościół i odwiedzali wszystkie sklepy sprzedające alkohol w parafii. „Po tej wizycie uznali, że żaden z punktów sprzedaży alkoholu u nas nie jest zgodny z ustawą przeciwalkoholową – wszystkie powinny być zlikwidowane”.

Okazję do pokazania siły i jedności wsi stanowiły pogrzeby. Rangę uroczystości podnosiło przede wszystkim uczestnictwo kapłanów. Szczególny pod tym względem był pogrzeb ks. Piotra Stacha, „chluby Ujanowic”, wybitnego profesora bibliistyki, rektora Uniwersytetu Jana Kazimierza. Zofia Oleksy tak opisywała to wydarzenie: „Była to wielka manifestacja w skali narodowej. Ujanowice czegoś podobnego nie oglądały: 300 księży, 4 biskupów, rektor i dziekani KUL w togach z łańcuchami i biretami”⁴³. Manifestacyjny charakter miał również pogrzeb samej Zofii Oleksy (1966), w którym wzięło udział 22 księży.

Po 1956 roku hierarchia katolicka rozpoczęła kolejną niezwykle innowacyjną kampanię, bezpośrednio mobilizującą ludzi: budowanie kaplic i kościołów. W latach 1956–1970 najwięcej nowych świątyń wzniesiono właśnie w diecezji tarnowskiej (Gryz 2005). Ta metoda mobilizacji została doprowadzona do perfekcji przez biskupa przemyskiego Ignacego Tokarczuka, ale skutecznie stosował ją również ks. Bernardyn Dziedzic na Limanowszczyźnie. Z jednej strony, prace budowlane angażowały wiernych, a z drugiej – po ich zakończeniu odbywały się wspólnie obchodzone uroczystości, także aktywizujące ludność. Po takim „czynnie społecznym” zaś pojawiało się następne miejsce, w którym systematycznie można było prowadzić kampanie mobilizujące – nawołując do rozbudowy i upiększania nowej świątyni czy do uczestnictwa w kolejnych uroczystościach.

⁴³ APŻ, List Zofii Oleksy do Zbigniewa Wierzbickiego z 30 czerwca 1961 r.

Jeszcze w 1951 roku rozpoczęto budowę grotty Matki Boskiej z Lourdes w Krosnej, którą ukończono rok później. W tym samym roku, po zlikwidowaniu szkoły katolickiej w Strzeszycach, utworzono w jednej z sal kaplicę pod wezwaniem Niepokalanego Serca Maryi. W ten sposób ks. Dziedziak ubiegł władze partyjne, które chciały zorganizować w tym miejscu świetlicę dla młodzieży. W 1954 roku w kaplicy zbudowano ołtarz, a cztery lata później wstawiono do niej obraz Niepokalanego Serca Maryi.

W latach 1956–1959 zezwolenia na wznoszenie obiektów sakralnych nie były konieczne i tempo prac zależało jedynie od wydolności murarzy oraz dostępności materiałów budowlanych. W takich okolicznościach zaczęła się budowa kaplicy cmentarnej w Ujanowicach (wstrzymana jednak w 1956 roku, proboszcz został ukarany grzywną, a prace ukończono dopiero w 1969 roku), a przede wszystkim kościoła w Żbikowicach i – co nas najbardziej interesuje – kościoła w Żmiącej (KP II: 62).

Jeszcze w czasach stalinowskich w Żmiącej powstała oddolna idea rozbudowy kaplicy pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa⁴⁴. Mieszkańcy własnym nakładem zgromadzili deski, wapno i kamienie. Powołano nawet odpowiedni „komitet”. Nie można było jednak rozpocząć prac, gdyż państwo nie wydawało zezwoleń na budowę. Dopiero po 1956 roku nastąpiła lepsza koniunktura, choć władze nadal udzielały pozwoleń tylko „na gębę”. Ksiądz Dziedziak, którego – ze względu na jego bardzo duże doświadczenie – poproszono o nadzór nad budową, świadomie uczynił z niej wehikuł mobilizacji społecznej „w Imię Boże na Chwałę Najświętszego Serca Pana Jezusa”. „Dnia 23 marca 1958 zrobiliśmy zebranie całej gromady, na którym przedstawiłem gospodarzom, jak można dziś budować: że tylko »systemem gospodarczym«, czyli jak najwięcej przez tak zwany czyn społeczny, czyli »szarwark«. Rozwiązaliśmy »Komitet« i każdy obywatel żmiącki był członkiem Komitetu, bo budowa ma obcho-

⁴⁴ Historię kościoła w Żmiącej podaję za ks. Bernardynem Dziedziakiem, APŻ, <http://www.kuria.gliwice.pl/~jang/jang/index.php?numer=004&art=00> (12.05.2011).

dzić każdego i każdy ma się tym zajmować, a ja będę tylko te poczynania ludzi koordynował”.

Mimo niesprzyjających okoliczności prace posuwały się na-przód. Gospodarze ze Żmiącej nieodpłatnie służyli pomocą, dostarczali materiały budowlane i udzielali wsparcia pieniężnego. O ich nadzwyczajnym zaangażowaniu świadczy fakt, że zasypanie rowu odwadniającego teren, na którym wznoszono kościół, trwało tylko jeden dzień. W pracach uczestniczyło około 100 osób, mających do dyspozycji kilkadziesiąt furmanek. Do rowu wsypano prawie 500 fur kamieni. Do końca 1958 roku postawiono fundamenty (maj), mury (czerwiec) i dach (październik). W kolejnych latach kościół był systematycznie rozbudowywany i upiększany. Wzbogacił się o kolejne elementy: pancerne tabernakulum, stacje drogi krzyżowej (1960), pokrycie dachowe z blachy (1961), tablicę pamiątkową Jana Chełmeckiego (1963), witraż, monstrancję, kielichy, baldachim (1967), umeblowanie, parkiet, kolejne przedmioty liturgiczne (1969). W tym czasie odnowiono też trzy ołtarze i odmalowano świątynię. Od 1972 roku Żmiąca stała się wikarią parafialną – obsługiwał ją ksiądz wikary z Ujanowic, Julian Laskowski, który od 1964 roku regularnie odprawiał w żmiąckim kościele msze na przemian z ks. Dziedziakiem. Pod jego nadzorem w latach 1972-1974 wyremontowano plebanię i wzniesiono budynki gospodarcze. Jako że w 1961 roku władze zabroniły postawienia sygnaturki, z jej budową czekano do roku 1980. Po trzech latach wieżyczka była gotowa, zamontowano w niej również dzwony. Zdjęcia z zorganizowanej z tej okazji uroczystości zostały rozesłane do wszystkich mieszkańców Żmiącej. W te prace bardzo zaangażowali się parafianie: na 123 domy uczestniczyli w nich mieszkańcy około stu gospodarstw. „W pracach koło budowy brali udział prawie wszyscy. Nawet i z tych domów, z których nie miał kto iść do pracy, najmowano za siebie następców. Ofiarność ludzi była wielka. Byli i tacy, którzy około 30 dni przepracowali bezinteresownie”.

W 1976 roku parafia żmiącka usamodzielniała się – oficjalnie nową jednostkę administracyjną diecezji tarnowskiej utworzono cztery lata później. Pierwszym proboszczem w Żmiącej został ksiądz Adam Plichta (Kumor 1985: 599). Był to tylko jeden element inten-

sywnego rozwoju sieci parafii, który uczynił diecezję tarnowską jedną z najbardziej gęstych pod tym względem (Kumor 1985: 299–300). W 1973 roku powstał nowy dekanat ujanowicki (Kumor 1985: 558). W parafii pracowało coraz więcej kapłanów, powoływano też coraz więcej placówek duszpasterskich (Kumor 1985: 559).

Budowie towarzyszyła nieustanna kampania społeczna: roczne odpusty, dni skupienia, banderie, stawianie bram, poświęcenie budowy, odprawienie pierwszej mszy (1958), poświęcenie kościoła i wizytacja kanoniczna⁴⁵ (1959), rekolekcje przed wprowadzeniem Najświętszego Sakramentu do Kościoła (1960), pierwsza wizytacja apostołska (1970), pierwsze rekolekcje parafialne (1974), pierwsza parafialna komunია święta (1975), oddanie się rodzin zmiąckich w opiekę Najświętszemu Sercu Pana Jezusa (1976), pierwsze prymicie (ks. Edward Pasioneł)⁴⁶ (1980), rekolekcje różańcowe, konsekracja dzwonów, poświęcenie wieży i wmurowanie kamienia węgielnego (1983), uroczyste odnowienie i poświęcenie ołtarza oraz odpust z okazji setnej rocznicy poświęcenia kaplicy ku czci Serca Bożego w Żmiącej (1985).

Te wszystkie uroczystości miały charakter społecznego zrywu, który obejmował całą wieś. Podczas rekolekcji do spowiedzi przystępowali niemal wszyscy parafianie, a Najświętszemu Sercu Jezusa oddali się pod opiekę aż 103 rodziny. Mieszkańcy składali też publiczne świadectwa wiary. W trakcie wizytacji apostołskiej biskupa przywitał Józef Bukowiec w imieniu młodzieży męskiej parafii, „podając przykłady ze swego życia w wojsku, że on i inni koledzy wierni byli Panu Jezusowi”. Łączyło się to z wizją Stefana Wyszyńskiego, wspartą postanowieniami Soboru Watykańskiego II, aby angażować laikat w działania Kościoła (Bartnik 1998: 203).

⁴⁵ APŻ, List Bernardyna Dziedziaka do Zofii Oleksy z 25 maja 1959 r.

⁴⁶ Cała parafia brała udział w przygotowaniu uroczystości prymicyjnej. Na granicy parafii zrobiono bramę z napisem „WITAJ W PARAFII”, przy kościele drugą bramę z napisem „WITAJ W KOŚCIELE”, a przy domu rodzinnym z napisem „WITAJ W DOMU”. Cała droga od pierwszej bramy była udekorowana, podobnie jak kościół.

Kontrmobilizacja komunistyczna

Komunistów zaskoczyła kampania mobilizacyjna Kościoła zakrojona na tak szeroką skalę. Ich odpowiedź była spóźniona i niewystarczająca. W 1966 roku, czyli w najważniejszym roku z punktu widzenia konfliktu między państwem a Kościołem, w gromadzie Ujanowice władze nie potrafiły wykazać się dostateczną innowacyjnością. Nawet organizacją uroczystości z okazji siedemsetlecia Ujanowic w całości zajął się ks. Dziedziak (KP II: 139).

Propozycje obchodów świąt były przewidywalne: Święto Pracy, Święto Zwycięstwa i 175. rocznica uchwalenia Konstytucji 3 maja⁴⁷. Działania władz miały charakter pojedynczych akcji, a nie ciągłej kampanii. Organizowano przemówienia okolicznościowe, wieczornice połączone z ogniskami harcerskimi i występami artystycznymi. Ich zasięg z zasady był ograniczony do szkół i GRN-u, w uroczystościach przeznaczonych dla całej wsi – takich jak wiece czy spotkania z oficerami Wojska Polskiego – nie uczestniczyli wszyscy mieszkańcy. Imprezy, których celem było wywołanie oddźwięku ludności, nie miały już charakteru ideologicznego. Na przykład na Święto Zwycięstwa (9 maja) zaplanowano pokazy sprawności, turniej piłki siatkowej i festyn ludowy. W ten sposób władza prowadziła mobilizację społeczną, ale była to w istocie rzeczy kontrmobilizacja, która nie definiowała własnych celów, lecz sytuowała się w opozycji do mobilizacji kościelnej. W tym sensie stawała się antymobilizacją, mobilizacją pustą. Co więcej, w stosunku do okresu stalinowskiego obchody święta Konstytucji 3 maja stanowiły już oczywistą koncesję, sprawiającą, że ideologia komunistyczna traciła wewnętrzną spójność.

Najważniejszym elementem obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego było wybudowanie w Ujanowicach szkoły-pomnika Tysiąclecia, co odpowiadało akcji wznoszenia kościołów. W tym przypadku akcją tę podjęło państwo, a nie – lokalna społeczność, choć według oficjalnych wypowiedzi została ona częściowo sfinansowana ze środków społecznych. Jednak ogólnie rzecz biorąc, obchody były sterowane odgórnie. Sekretarz lokalnego POP-u podkreślał, że w „osią-

⁴⁷ Załącznik nr 3 do protokołu nr 17/1966 r. Program uroczystości, imprez, APK, PGRNUj 30.

gnięcia te łożony [sic!] był poważny wkład Państwa”, choć dodawał, że „inicjatywa wypływała w przeważającej mierze od miejscowych organizacji społeczno-politycznych, jak również samego społeczeństwa”. Jakie formy przybierała ta inicjatywa? Były to „postulaty wyborcze, wnioski na zebraniach wiejskich”⁴⁸.

W tym czasie Kościół coraz mniej liczył się ze zdaniem rządzących. W 1965 i 1966 roku Milicja Obywatelska nie ingerowała w przebieg uroczystości milenijnych w parafii. Jedynie władze partyjne surowo zakazały swym członkom brania udziału w obchodach i próbowały dyscyplinować nauczycieli. Pod ich naciskiem jedynie siedem rodzin z całej parafii nie przyjęło obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. „Tchórze!! [...] Tu się pokazało, że dla utrzymania się na posadzie państwowej ludzie gotowi są odstąpić od wiary, od Kościoła Świętego” – komentował ks. Dziedziak. Podobnie niezależnie postępował Kościół w 1969 roku. Przed nawiedzeniem Matki Bożej Królowej Polski Prezydium Rady Narodowej w Limanowej wzywało każdego księdza proboszcza, żeby przypomniał wiernym o zakazie urządzania publicznych manifestacji bez zezwolenia. „Ale oni swoje gadali, a my swoje robiliśmy” (KP II: 134).

W obliczu własnej słabości państwo musiało uciec się do represji – w jego działaniach brakowało jednak konsekwencji i zdecydowania. W związku z tym, zamiast do osiągnięcia celów władzy, prowadziły one raczej do kontrmobilizacji ludzi wierzących. Jednym z elementów tej akcji było usuwanie krzyży w instytucjach publicznych i szkołach, a także zakaz modlitwy. Zarządzenia państwa wywołały ponowną kontrmobilizację wiernych – rozpoczęła się walka o krzyże. Aby uniknąć protestów, nauczyciele jeszcze podczas wakacji mieli usunąć symbole chrześcijaństwa ze szkół. Mimo że ponosili za to odpowiedzialność służbową, wielu z nich nie zdecydowało się na to, powołując się na klauzulę sumienia. W Żmiącej krzyże zostały na ścianach. Jak zwykle ks. Bernardyn Dziedziak dokładnie opisał przebieg wydarzeń:

⁴⁸ Wypowiedź Aleksandra Grzegorzka, Protokół 8 z odbytego sejmiku kulturalnego w dniu 22 maja 1966 r., APK, PGRNUJ 31, s. 3.

Groziły władze szkolne powiatowe zwolnieniem z posad; wielu powiedziało: zwolnijcie nas, a nie łamcie naszych sumień. Nauczyciele byli również pod presją rodziców, którzy nie pozwalali zdejmować krzyżów ze ściany sali szkolnej. Powiatowe władze administracyjne i szkolne wiedziały, że nauczyciele nie uczynią tego i krzyże nadal w klasach wisiały, dlatego wysłano milicjantów z Limanowej, którzy przyjeżdżali autami, podjeżdżali pod szkoły i oni zdejmowali krzyże; wtedy zbiegali się ludzie (ojcowie i matki), odbierali im krzyże i wieszali z powrotem. Milicja tych ludzi spisywała i wzywała do urzędów, tutaj na komendę i do Limanowej.

Szczególną formę oporu zastosowano w Żmiącej:

Wracali chłopcy od poboru do wojska z Limanowej, a byli podpici. Dowiedzieli się, że do Żmiącej przyjechało auto i krzyże w szkole pozdejmowali ze ściany i wiozą ze sobą w aucie. Zagrodzili furmanką i koniem drogę, auto osobowe musiało stanąć, a oni rzucili się do auta i wołają: „oddać krzyże, bo jak nie, to zepchniemy tę waszą biedronkę w potok” (to znaczy auto osobowe tak ośmieszająco nazwali, bo podobne jest do robaka biedronki) – a wysokość była ze 2 metry. Ludzie obecni w aucie zapamiętali sobie tych chłopców i furmana i potem nałożyli im grzywnę. Furmanem był Rosiek Jan nr 44 z Brzegu, wyznaczili mu kary 3000 zł, miał je przy sobie i zaraz zapłacił, mówiąc: „O, za Pana Jezusa to ja chętnie to płacę, bo On mi więcej wart”. Inni chłopcy dostali mniejsze kary. Milicja uczepiła się faktu, że oni byli podpici!

Zastosowano również mniej konfrontacyjną i bardziej nieformalną strategię oporu wobec zarządzeń władz. „Matki pokupiły swoim dzieciom szkolnym małe krzyżyki i zawiesiły na szyi na wierzchu na ubraniu. Toteż kiedy wezwano do Limanowej niejaką Pelagię Oleksy z Sechnej nr 82, żeby ją za opór ukarać, to ona im w Limanowej tak powiedziała: »Wyście krzyże usunęli, ale my i tak wygrały tę wojnę o krzyże, bo dawniej w całej naszej szkole było 4 krzyże tylko, po jednym w każdej sali szkolnej, a dziś jest ich 120. To znaczy tyle, ile dzieci, bo każde dziecko ma krzyżyk na sobie«”.

Książd Dziedziak musiał nieco zrewidować swoją sceptyczną ocenę parafian: „Ta walka o krzyże była godna pierwszych wieków chrześcijańskich!”. Próba sprywatyzowania religii doprowadziła do

tęgo, że zrobiła się „przepaść między katolickim społeczeństwem a władzą ludową w Polsce”.

Tożsamości

Z czasów PRL-u Żmiąca wychodziła jako wieś bardzo religijna – niemal wszyscy jej mieszkańcy wyznawali polsko-katolicką ideologię narodową. Główne podziały dotyczyły tych, którzy głosili antykomunistyczną ideologię narodową, i tych, którzy przeciwstawiali jej ideologię anty-antykomunistyczną, oraz tych, którzy uznawali partyzantów za bohaterów, i tych, którzy uważali ich za bandytów. Ten rozłam stał się tak głęboki dlatego, że obie ideologie były realistyczne, a przede wszystkim odpowiadały doświadczeniu wsi (tab. 17).

Tab. 17. Realizm ideologii antykomunistycznej i anty-antykomunistycznej

Spójność ideologii	Ideologia antykomunistyczna	Ideologia anty-antykomunistyczna
Ideologia jest zgodna z celami jej nadawcy.	tak	nie (komuniści mieli inne cele)
Ideologia jest zgodna z jego tożsamościami	tak	nie (niezgodna z tożsamością komunistyczną)
Nadawca ma odpowiednie środki do propagowania ideologii	nie (brak instytucji i ruchów społecznych)	nie (brak instytucji i ruchów społecznych)
Ideologia zawiera wykluczające się żądania	nie	nie
Ideologia jest zgodna z celami chłopów.	tak (przeciw ingerencji państwa)	tak (przeciw bandytyzmowi)
Ideologia jest zgodna z ich tożsamością	tak (ideologia polsko-katolicka i chłopska)	tak (ideologia antykułacka)
Chłopi stosują środki oporu wobec ideologów	tak (nieformalne środki oporu)	tak (nieformalne środki oporu)
W oczach chłopów ideologowie są wiarygodni	tak (mieszkańcy wsi)	tak (mieszkańcy wsi)

Przyjrzyjmy się teraz internalizacji ideologii narodowej z punktu widzenia podmiotów. Jak walki między państwem i Kościołem przekładały się na socjalizację do narodu? Żeby zbadać, w jaki sposób zmieniały się strategie socjalizacji w ostatnim półwieczu, zreplikowałem procedurę Wierzbickiego, pytając po 50 latach: „Kto/co uświadomił(o) Panu(i), że jest Pan(i) Polakiem?” (tab. 18).

Tab. 18. Czynniki nacjonalizujące 1948-1989 (N = 23)

Książki	1
Nauczyciel	1
Ksiądz	1
Emigracja	1
Gazety	-
Rodzina	16
Wydarzenia dziejowe	-
Szkoła (instytucja)	14
Religia (instytucja)	1
Telewizja	1
Oczywistość	8

W porównaniu do badań Wierzbickiego można zauważyć trzy różnice. Po pierwsze, na czołowym miejscu znalazła się pomijana przed drugą i pierwszą wojną światową rodzina. Proces familiaryzacji narodu znacznie się posunął. Podobnie wyraźny stał się proces instytucjonalizacji narodu, konkretne jednostki są wymieniane o wiele rzadziej niż przedtem. Po drugie, wydaje się, że zanikła rola druku: gazet i książek, a także – religii i ważnych wydarzeń dziejowych. Za to swoją obecność po raz pierwszy zaznaczyły media (telewizja). Po trzecie, część respondentów uznała pytanie o polskość za nieoczywiste. Polakiem po prostu się jest. Nie zastanawiamy się nad tym. Traktujemy swoją polskość jako coś naturalnego i nie potrafimy wskazać na żaden konkretny czynnik, który nas unarodowił: „Nie wiem, co na to odpowiedzieć, czuję, że było to zawsze”;

„Trudno powiedzieć, że ktoś albo coś, to jest cały szereg lat, całe wychowanie”; „Nie było konkretnego momentu, od małego było oczywiste, że urodzili się na ziemi polskiej, nawet nie myślało się i nie wiedziało o innych nacjach”. Ten proces możemy nazwać nacjonalizacją własnego „ja”. Polakiem jest się „od zawsze”. Reakcje ankietowanych upodobniły się do tych, jakie wywoływałyby pytania o innego rodzaju znaturalizowane kategorie: Jak to się stało, że jest Pani kobietą? Kto uświadomił Panu, że jest Pan mężczyzną? Narodowość stanowi więc coś tak naturalnego, że trudno uświadomić sobie cały proces, który wiódł do jej ukształtowania. Pytanie o proces powstawania narodowości burzy rutynę, wywołuje śmiech, zakłopotanie, a nawet irytację: „Polakiem jestem, nie Ukraińcem”; „Nikt mi tego nie wciskał”; „Murzyn to kuriozum”; „Zostawmy to, a następne pytania też takie głupie?!?”

Epilog: ku wolności

W latach osiemdziesiątych ideologia antykomunistyczna coraz częściej była upubliczniana. W 1981 roku krzyże wróciły do szkół i miejsc publicznych. W listopadzie „rodzice i dzieci szkolne samorzutnie pozawieszali krzyże w klasach szkół tutejszej parafii i nikt im w tym nie przeszkadzał u nas”. Najważniejszym wydarzeniem stało się jednak postawienie Krzyża Jubileuszowego. Doszło tu do rywalizacji między gospodarzami z Kobyłczyny i Sechnej, którzy bez zezwolenia postanowili wzniesić krzyż w Ujanowicach. Ksiądz Dziedziak ze wzruszeniem wspominał te chwile:

Nim się gospodarze z Kobyłczyny naradzili u kogo uciąć dęba na ten krzyż, to za 2 dni (bo w sobotę w południe) Sechlaki przywieźli do Ujanowic krzyż nowy, gotowy, prosząc o wskazanie im miejsca, gdzie mają ten nowy krzyż wkopać, aby już nie stał na chodniku. [...] W niedzielę 18 listopada urządziłem poświęcenie tego krzyża, ogłaszając z ambo-ny, że poświęcenie będzie prywatne w cichości, bez śpiewów, aby nas nie pociągano do odpowiedzialności za urządzenie nielegalnego zebrania. Ledwie po Prymarii podszedłem ku krzyżowi i tam ubieram

komżę i stułę, a tu wszyscy obecni w kościele chłopi całą chmarą przyszli pod ten krzyż i gdy skończywszy modlitwę liturgiczną, pokropiłem wodą święconą ten krzyż i uklękawszy, ucałowałem ten krzyż, wszyscy obecni tam chłopi, idąc w kolejce, to samo czynili przez dłuższy czas, ku zdumieniu urzędników gminy naszej Laskowa, którzy na to patrzyli. Była to rzeczywiście godzina Podwyższenia sponiewieranego dotąd Krzyża świętego!! Jednak Krzyż zwyciężył i ostał się w tym miejscu!! Nawet lepszym i dogodniejszym!!

Nie była to oczywiście jeszcze manifestacja polityczna, gdyż brakowało podmiotu, który taką manifestację mógłby na wsi zorganizować. „Solidarność” traktowano bowiem dość podejrzliwie. Główny kłopot polegał na tym, że nie było pewności, czy jest to autentyczny ruch oporu. Powszechna opinia brzmiała: „Tu było tak, że z PZPR od razu zapisywał się do »Solidarności«. Towarzyszu, macie zapisać się do Solidarności. I to Wałęsę zgubiło, jak przyszedł do władzy, to wokół siebie miał samych komunistów”. „Żeby coś dostać, to się musiało zapisać albo do partii, albo do »Solidarności«. Komuniści przechodzili po prostu na drugą stronę”. Sami działacze „Solidarności” narzekali, że wstępowali do niej ludzie prosto z partii, bez żadnych wyrzutów sumienia. „Pójdzie nawet taki na pielgrzymkę, do komunii, a później patrzysz – jakby nie ten człowiek”. Jeden z gospodarzy podsumował tę rzeczywistość sentencjonalnie: „W Polsce to jest wszystko za bardzo wymieszane. W jednej rodzinie ksiądz, ubowiec i bezpartyjny”.

Do Żmiącej sprowadziła się nawet para opozycjonistów, nie wzbudzili oni jednak zaufania tutejszej ludności. „Tacy wielcy patrioci. Się widziało, że to Bóg wie, kto oni są. Kupili dom na dole, ale się takie bezbożniki okazali, że ludzie ich bardzo znienawidzili. Jak oni się tłukli w niedzielę – remont robili, a do kościoła nie poszli. Było jeszcze na córę, że bezbożników tu przysłała i Żmiąca psuje”.

Na pierwszą artykulację ideologii antykomunistycznej należało jeszcze poczekać do 1985 roku, gdy z inspiracji i fundacji Michała Rogalskiego, ps. „Mira”, ks. Bernardyn Dziedział postawił pomnik na Cuprówce w miejscu, gdzie podczas drugiej wojny światowej ukrywał się jej fundator. Początkowo Rogalski chciał wybudować kapliczkę, ale nie otrzymał na to zezwolenia, gdyż istniały już kościo-

ły w Jaworznej i Żmiącej. Zaprojektowanie inskrypcji, która miała znaleźć się na pomniku, fundator powierzył ks. Bernardynowi Dziedziakowi. Ostatecznie uzgodnili następujący tekst:

POD TWOJĄ OBRONĘ UCIEKAMY SIĘ
 ŚWIĘTA BOŻA RODZICIELKO,
 KRÓLOWO POLSKI.

ŚWIĘTY MICHAŁE ARCHANIELE
 BROŃ NAS W WALCE

NA PODZIĘKOWANIE PANU BOGU
 ZA OCALENIE I SZCZĘŚLIWE
 PRZETRWANIE TUTAJ OKUPACJI
 ORAZ KU PAMIĘCI POLEGŁYCH
 ZA OJCZYZNĘ KOLEGÓW BŁAGAJĄC
 PANIE ZBAW ICH DUSZE
 WŁADYSŁAW BUKOWIEC
 WINCENTY BUKOWIEC
 KAZIMIERZ URYGA
 LUDWIK ZELEK

FUNDATOR MICHAŁ ROGALSKI
 MIRA

W 1985 roku nazwiska miejscowych członków poakowskiej partyzantki zostały zasłonięte żelazną tablicą. AK mogła już zostać do wartościowana, leśni – jeszcze nie. Po czterdziestu latach ideologia antykomunistyczna nie tylko została upubliczniona, ale także utrwalona w najbardziej reprezentacyjnym pomniku, ustawionym na widokowym wzgórzu, górującym nad Żmiącą. Budowa kapliczki była ostatnim projektem, jaki zrealizował przed śmiercią ks. Dziedziak. Po pierwszym nabożeństwie zmarł. Promotorami mszy patriotycznych stali się odtąd ks. Jan Bukowiec, brat zamordowanego Władka, i obecny proboszcz, ks. Józef Trela (od 1991 roku).

Prymordializacja. Chłop źmiącki w III Rzeczypospolitej (1989–)

Okres PRL-u był naznaczony najpierw przez konflikt między komunizmem a antykomunizmem, a następnie między antykomunizmem a anti-antykomunizmem. W III RP ten antagonizm został w dużej mierze przewyżczony, a proces prymordializacji – doprowadzony niemal do końca. Jak pamiętamy, Franciszek Bujak przyjechał do Źmiącej przekonany o tym, że naród jest jeden, moralny i nieśmiertelny. Choć chłopci jasno dawali mu do zrozumienia, że nie wierzą w taką wizję narodu, po 100 latach w pełni przejęli Bujakowe twierdzenia. Naród, który jeszcze na początku XX wieku istniał, stał się rzeczywistością. Naród, który był przez chłopów uznawany za zagrożenie, stał się moralny. Naród, który został podzielony po drugiej wojnie światowej, stał się jeden.

1. Kontekst społeczny. Po 1989 roku zmieniła się struktura możliwości działań wszystkich podmiotów społecznych. Stosunki w państwie uległy demokratyzacji. Pojawiły się konkurujące ze sobą partie polityczne. Wraz z likwidacją służby bezpieczeństwa zmniejszyła się siła państwa, ale zyskało ono dzięki temu szerszą legitymizację swojej władzy. Kościół wyszedł z PRL-u jako instytucja ciesząca się najwyższym autorytetem społecznym, odzyskał część odebranych mu wcześniej dóbr, do szkół powróciła religia, uchwalono ustawę o ochronie życia, podpisano konkordat. Dominująca w Źmiącej polsko-katolicka ideologia antykomunistyczna stała się bardziej akceptowalna. Uwolnienie rynku sprawiło zaś, że na wsi znacznie podwyższył się standard życia, choć rolnicy utracili stabilność zarobku kojarzoną z czasami PRL-u.

2. Relacje społeczne. Mieszkańców wsi w dalszym ciągu łączą silne związki z Kościołem i państwem, lecz dochodzi do tego jeszcze trzeci ważny podmiot – Europa. Stosunek do Kościoła jest bar-

dzo pozytywny, stosunek do państwa zaś, podobnie jak do Europy, ma ambiwalentny charakter. Żmięcanie nie stosują jednak żadnych formalnych środków oporu. Ich żądania są kanalizowane przede wszystkim przez parlament, a także wyrażane w *everyday forms of resistance*.

3. Tożsamości. Relacja z Kościołem prowadzi do ciągłego utrzymywania tożsamości katolickiej, relacja z państwem (przede wszystkim przez partie polityczne) – do utrzymywania tożsamości narodowej z elementami antypaństwowości. Dotychczas powiązania z Europą nie sprawiły, że ukształtowała się silna tożsamość europejska; możemy raczej mówić o tożsamości antyeuropejskiej. Każda z tych relacji sprzyja procesom umoralnienia, unieśmiertelnienia i ujednoczenia narodu. Wymienione podmioty nie kwestionują bowiem tego, że naród jest moralny, jeden i nieśmiertelny. Nie pojawiła się również żadna grupa czy instytucja społeczna, która propagowałaby wśród mieszkańców anty- czy też nieprymordialistyczną wizję narodu.

Podczas gdy Kościół i państwo zaczęły uznawać nieśmiertelność za oczywistą cechę narodu, równie oczywiste nie stało się dla nich bynajmniej jego umoralnienie i ujednoczenie. Kluczowy bowiem przed 1989 rokiem podział na antykomunistów i anty-antykomunistów ci pierwsi przedstawiali jako podział na Polaków, którzy pozostali wierni „idei Polski”, oraz tych, którzy ją zdradzili. Umoralnienie narodu powodowało więc wytyczenie granicy między Polakami i nie-Polakami. Tak też było odbierane przez tych, którzy głosili ideologię anty-antykomunistyczną. Choć to rozróżnienie wciąż się utrzymuje, to w ostatnich latach można zauważyć tendencję do ujednoczania narodu. We wsi powojenny konflikt polsko-polski (komunistyczno-antykomunistyczny) został sprywatyzowany, a próby jego upublicznienia i upolitycznienia podejmowane od końca lat osiemdziesiątych zakończyły się niepowodzeniem. Na arenie publicznej i politycznej nie pojawiają się żadne poważne grupy i instytucje, które by go artykułowały. Mamy więc do czynienia z ciekawym paradoksem – w najbardziej konserwatywnej wsi w Polsce ideologia antykomunistyczna traci swój antykomunizm.

Kontekst społeczny

Wraz z powstaniem III RP w Żmiącej po raz kolejny radykalnie zmienił się kontekst społeczny: zarówno polityczny, jak i ekonomiczny oraz kulturowy. Co ciekawe, mieszkańcom trudno określić jednoznacznie, kiedy „komunizm” upadł. Na 37 osób, urodzonych przed 1980 rokiem, które zapytałem o to w wyrwykowej ankiecie, zaledwie 1/3 (13 osób) potrafiła dokładnie przypomnieć sobie ten moment. „Solidarność”? „Już jak były strajki, to wydawało mi się, że to upada”. Okrągły stół? Z jednej strony, dla części mieszkańców, owszem, niósł „radość, że nareszcie naród polski będzie wolny”. „Człowiek się cieszył, że to się pokojowo odbyło, że komuniści oddali władzę, chociaż mieli wojsko”. Z drugiej strony jednak, słychać głosy, że „niby była to przerwana komuna, a oni i tak dalej między sobą uzgodnili, co i jak”. „Dogadali się z Wałęsą, że dalej będzie komuna. Czuję rozgoryczenie i złość, zwłaszcza że sama na Wałęsę głosowałam”. W opiniach żmiącaków pobrzmiwają nawet dalekie echa Sienkiewicza: „Okrągły stół kojarzy mi się z potężnym tortem, który kroją”. Choć momentu przełomu nie można wskazać, przełom niewątpliwie nastąpił.

Kontekst polityczny. Demokratyzacja

Pierwszą poważną zmianę przyniosły wybory czerwcowe, jeszcze nie w pełni wolne, ale powszechne, równe, tajne i bezpośrednie – rozpoczęły one proces demokratyzacji państwa. *Novum* stanowił już sam fakt, że podczas głosowania w Żmiącej mężem zaufania został mężczyzna związany z „Solidarnością”, który wspomina: „byli i lewicowi [mężowie zaufania] też, ale potem przy pierwszym [zebraniu] chyba się wszyscy wycofali i potem już żaden z nich nie był. Mogłeś się spokojnie przyglądać”. Zdarzały się jednak także pewne momenty ciągłości: „Komisja, no to liczyli wyniki wyborów do rana, pili przy tym. Tak to było. Cały dzień pili”. Mimo to tym razem „już szans nie było zacyganic”. Na tym właśnie polegała najważniejsza zmiana – wybory stały się uczciwe.

Demokratyzacja nastąpiła również na poziomie władzy we wsi. Znakiem nadejścia nowych porządków, a jednocześnie „rozliczenia” z przeszłością, było zebranie wioskowe w 1989 roku, gdy „wyprano publicznie wszystkie brudy”, odwołano sołtysa ze Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego, a władzę przejęli ludzie związani z „Solidarnością”. „Nie było nic poza oczy”.

W pełni wolne wybory odbyły się w 1990 (prezydenckie) i 1991 roku (parlamentarne). Przeciw sobie stanęły wówczas konkurencyjne partie i kandydaci. Tym samym polska scena polityczna spluralizowała się – następował podział elit, rywalizujących o poparcie społeczne. Proces konsolidacji demokracji zakończył się zaś w 1997 roku (Grabowska i Szawiel 2001).

Zmiana była wyczuwalna także w codziennych interakcjach. Dawna nieformalna struktura zależności rozpadła się. Po 1989 roku ludzie nie odczuwali już obawy przed otwartymi rozmowami o polityce i przed krytykowaniem osób sprzyjających niegdyś poprzedniemu systemowi. Z., któremu do tej pory wszyscy kłaniali się z daleka,

pod koniec życia się upokorzeń najadł, ludzie go nie szanowali, już władzy nie miał. Nic nie mógł zrobić. [...] K. przysiadł się raz do Z. w autobusie i zaczął mu gadać. A jak on gadał, to albo była cisza, bo wszyscy słuchali, albo się wszyscy śmiali. I wtedy tak zaczął mówić na cały głos, wszyscy słuchali, a wszyscy znali go, i wygarnął mu wszystkie przewinienia, co jego synowie złego zrobili. Z. milczał i tak się trząsł, nic nie mógł zrobić, władza się skończyła. I wysiadł wcześniej niż na własnym przystanku, bo tak się zdenerwował i dalej poszedł piechotą. Przy tych wszystkich ludziach, którzy go znali, to wstyd był okropny.

Oznaczało to, że państwo zasadniczo przestało stosować represje wobec społeczeństwa – czy to przy pomocy policji, czy służb specjalnych. Pojawiła się wolność słowa.

Polityczna rola Kościoła i szerzej: katolików zwiększyła się. Do szkół powróciły religia i symbol krzyża. Kościół odzyskał część swojego upaństwowionego wcześniej majątku. Uchwalono ustawę o ochronie życia. Powstały kolejne katolickie gazety i periodyki, a także stacje radiowe (Radio Maryja). Jednak po burzliwych debatach („zimna wojna religijna”) początku lat dziewięćdziesiątych, po

podpisaniu konstytucji (*invocatio Dei*) i konkordatu, emocje powoli opadały.

Według powszechnej opinii tym zmianom towarzyszyły entuzjazm i nadzieja. „Wydawało się, że starczy kilka lat – jak w Niemczech!”, lecz później „każdy się zawiódł”, gdyż wieś ogarnął kryzys gospodarczy. Mimo pewnych oznak przełomu wielu zmiącaków podkreślało również fakt, że na poziomie lokalnym ludzie związani z poprzednim systemem zachowali swoje wpływy. „W gminie panuje opcja lewicowo-nauczycielska”. „W polityce ekipa się nie zmieniła od przed 89 roku. Znam tylko jednego porządnego partyjniaka. To chyba ewenement na skalę ogólnopolską”. Zwracano przy tym uwagę na S., „który rządzi i którego nikt nie ruszy. Ze wszystkimi pije. Ze wszystkimi jest na ty”. Może sobie w związku z tym na bardzo wiele pozwolić: „Zbiegł z miejsca wypadku, bo był tak pijany, że się ledwo na nogach trzymał”.

Takie głosy stały się jeszcze powszechniejsze, gdy prowadziłem badania pod koniec rządów Leszka Millera. Często słyszałem wtedy sentencjonalne powiedzenie: „komuna była, jest i będzie”. Jedna ze starszych mieszkanki podejrzewała nawet, opierając się na doświadczeniu ostatniego półwiecza, że komuniści pod wodzą „Kancelarza” „wykończyli i zabili poprzedniego premiera”, tj. Jerzego Buzka. „Wszędzie ta komuna. Była komuna i jest komuna”. Na szczęście zobaczyła go ostatnio w telewizji. Najwyraźniej nic złego mu się nie stało, bo „uczy na wyższych uczelniach”.

Przełom – według wielu moich rozmówców – pominąwszy krótki okres rządów Jana Olszewskiego (1992), wiązał się dopiero z wyborami w 2005 roku, wygranymi przez Prawo i Sprawiedliwość (PiS). „Jak do Wrocławia jeździmy, to kiedyś jeszcze mówili, żeby na komunę głosować, a teraz wszyscy po sobie uszy kładą, wnet by sobie je przydeptali, a jeszcze wcześniej mówili, żebyśmy najchętniej do kościółka sobie poszli. Ale teraz przyznają nam rację. Jak ktoś w Boga nie wierzy, to niczego się nie boi, wszystko pod siebie”. Jednak po krótkim interludium IV RP znów powstała obawa, że wraca stare. „Tusk to jest pół komucha, albo nawet cały”. „Dla mnie liberał i komuch to to samo”. Czasami porównanie Tuska z komuną wypadało na jego niekorzyść: „Nie wiem, czy liberałowie nie są jeszcze

gorsi niż komuniści. Po komunistach wiedziało się, czego się po nich spodziewać. A co zrobią liberałowie – tego nie wiadomo”.

Kontekst kulturowy. Podział postkomunistyczny i kultura transformacji

Od 1989 roku w Polsce mamy do czynienia nie tyle z jedną panującą ideologią, ile z nieustannym konfliktem ideologii. Pierwszy wymiar owego konfliktu dotyczy rozróżnienia na lewicę i prawicę (Grabowska i Szawiel 2001), które w polskich realiach przekłada się na podział postkomunistyczny, tj. podział na zwolenników IDEOLOGII POSTKOMUNISTYCZNEJ, powtarzającej główne przesłanki anty-antykomunizmu, i zwolenników IDEOLOGII ANTYKOMUNISTYCZNEJ (Grabowska 2004)¹. Ma on silne zakorzenie społeczne i jest czymś oczywistym dla samych uczestników sceny publicznej, którzy spontanicznie dzielą ją na stronę posierpniową, postsolidarnościową, antykomunistyczną oraz postkomunistyczną, postpeerelowską (zob. np. Gawin 2000). Ideologia postkomunistyczna łączy się z negatywną oceną transformacji ustrojowej i pozytywną (bądź łagodną) oceną PRL-u i PZPR-u, a także z poglądami lewicowymi, ideologia antykomunistyczna zaś – z pozytywną oceną „Solidarności” i transformacji ustrojowej oraz z poglądami prawicowymi i wyższymi wskaźnikami religijności (Grabowska 2004: 149).

Podczas gdy podział na postkomunizm (anty-antykomunizm) i antykomunizm ma swoje korzenie w przeszłości, drugi podział jest wynikiem procesów transformacji. Można go ująć jako przeciwstawienie, z jednej strony – LIBERALIZMU (Kennedy 2002; Szacki 1994), a z drugiej – ANTYLIBERALIZMU, ROMANTYZMU (Gawin 2000) czy też POPULIZMU (Ziółkowski 2001). Ów specyficzny liberalizm Michael Kennedy (2002) określa mianem kultury transformacji (*transition culture*), charakterystycznej dla wszystkich krajów

¹ Choć część badaczy (np. Walicki 2000b: 97–112) sprzeciwia się użyciu terminu „postkomunizm” w odniesieniu do okresu po 1989 r., uważając, że należy go stosować wyłącznie w odniesieniu do okresu po 1956 r., to w polskim dyskursie publicznym to pierwsze znaczenie postkomunizmu stało się powszechne (zob. Merta 2000: 277–278), podobnie jak na Zachodzie (zob. Kennedy 2002), i doczekało się poważnej literatury naukowej (zob. Grabowska 2004; Szacki 1994).

wychodzących z realnego socjalizmu, a w szczególności dla architektów i beneficjentów przemian ustrojowych (zob. też Hałas 1999). Jest to ideologia mobilizująca, która ma służyć płynnemu przejściu od autorytaryzmu i socjalizmu do demokracji i kapitalizmu. W tym celu posługuje się binarnymi kodami, silnie wartościującymi. Komunistyczna przeszłość jest przedstawiana jako bezwzględnie zła (autorytarna, niewolna, rządzona przez niesprawiedliwe mechanizmy gospodarcze), liberalna przyszłość zaś jako bezwzględnie dobra (demokratyczna, wolna, oparta na sprawiedliwych mechanizmach rynkowych). Ci, którzy wspierają tak rozumianą transformację, są ukazywani jako moralni, zjednoczeni i zaangażowani (*Worthy United Committed* – WUC), ci zaś, którzy nie akceptują kierunku przemian, jako źli, sfrustrowani, nieprzystosowani do nowych czasów. W tym kontekście przeciwstawia się Europę oraz społeczeństwo obywatelskie (moralne, otwarte, nowoczesne, dynamiczne, pozbawione konfliktów) religii i narodowi (niemoralnemu, zamkniętemu, anachronicznemu, statycznemu, wywołującemu konflikty społeczne). Podział na liberalizm i populizm można również umownie przedstawić jako podział na „okcydentalistów” i „słowianofilów” (U. Kurczewska 2000) albo – jak ujął to w niezapomnianych frazach Marek Ziółkowski (2001) – jako podział na zwolenników „ładu uniwersalistyczno-rynkowo-osiągnięciowo-indywidualistyczno-antyegalitarnego” i zwolenników „ładu partykularystyczno-opiekuńczo-rozszczeniowo-tradycyjno-wspólnotowo-egalitarnego”.

Ze złożenia tych ideologii otrzymujemy następującą „czwórpołówkę” (tab. 19):

Tab. 19. Typy ideologii po 1989 roku

	Liberalizm	Populizm
Antykomunizm	liberalny antykomunizm	populistyczny antykomunizm
Postkomunizm	liberalny postkomunizm	populistyczny postkomunizm

Przez ostatnie dwadzieścia lat głównymi stronami konfliktu byli, jak się wydaje, zwolennicy liberalnego postkomunizmu (LP) i populistycznego antykomunizmu (PA). Podczas gdy wyznawcy PA krytykowali zarówno PRL, jak i przebieg transformacji, wyznawcy LP kładli nacisk na udane negocjacje okrągłostołowe i sprawne reformy gospodarcze. Pierwsi posługiwali się hasłami silnej narodowej ideologii polsko-katolickiej, drudzy zaś unikali odwołań do narodu i chętniej nawiązywali do retoryki europejskości, nowoczesności i obywatelskości.

Wykazanie, która strona była silniejsza, wymagałoby osobnych badań, polegających w pierwszym rzędzie na przyporządkowaniu poszczególnych grup i instytucji danej opcji ideologicznej, z uwzględnieniem wszystkich transformacji. Na podstawie badań zespołu Joanny Kurczewskiej można jednak wysunąć mocne hipotezy. Otóż wydaje się, że polska elita polityczna porzuciła ideologię narodu kulturowego na rzecz ideologii narodu państwowego (Mocek 2000: 171). Dariusz Gawin pisze nawet o zastąpieniu ideologii narodowej ideologią obywatelskości. Oznacza ona „skrócenie horyzontu przeszłości”, tj. porzucenie narracji historycznej (odłączenie), położenie nacisku na europeizację, modernizację i państwo (połączenie i wzmocnienie) (Gawin 2000: 184–185, 188).

Z tego punktu widzenia silniejszą ideologią byłyby więc LP, a w defensywie znalazłyby się ideologia antykomunistyczna i antytransformacyjna, łączące się w polsko-katolicką ideologię narodową. Potwierdzają to analizy Barbary Fedyszak-Radziejowskiej (2000) i Izabelli Bukraby-Rylskiej (2000), które dowodzą, że w przestrzeni publicznej i politycznej polską wieś standardowo ukazywano jako nieprzystosowany do nowych czasów zaścianek, obarczony „barierami mentalnościowymi”. Podobnie krytykowana była ideologia polsko-katolicka (zob. Śpiewak 2000: 363–479)²; odżegnywali się od niej prominentni przedstawiciele tzw. Kościoła otwartego, kojarząc ją z „niebezpieczeństwem nacjonalizmu” (Tadeusz Pieronek,

² Ten proces został wnikliwie opisany w książce Gowina (1995) i w zbiorze artykułów pod redakcją Śpiewaka (2000), zob. zwłaszcza głosy Adama Michnika, Czesława Miłosza, Rafała Grupińskiego, bezpośrednio analizujące pojęcie Polaka-katolika (Śpiewak 2000: 394–399, 484–486, 612–615).

w: Śpiewak 2000: 419) i duchem Romana Dmowskiego (Józef Tischner, w: Śpiewak 2000: 525). Najważniejszym wyrazicielem ideologii polsko-katolickiej stała się rozgłośnia Radio Maryja, a jej najbardziej spójny wykład możemy znaleźć w książce ks. Czesława Bartnika *Idea polskości* (2001).

Powyższy opis odpowiada postawom części mieszkańców Żmiącej. Często bowiem odczuwają oni stygmat kultury transformacji – i odczuwają go jako bolesny. „Bo dlatego to tak nazywają tę wieś, że CIEMNOGRÓD [wyróżn. – M. Ł.], całe to południe, bo jak jest wiara, to jest i ciemnogród. Ciemnogród! Jak nie ma wiary, to jest dupa zbita. To tak jest. To szczególnie widać po tych pegeerowskich wsiach. [...] Jak już wiary nie ma, to nic nie ma. Na tym rzecz polegała. Komuna cały czas tego chciała. A jakby zniszczyli wiarę, to by wszystko zniszczyli. Potem to już jest po ptokach. Nie ma”. Są przy tym świadomi, że elity transformacji (np. socjologowie) autentycznie obawiają się ciemnogrodu: „Boi się pan górali?” – zapytał mnie M. G., uważnie patrząc mi w oczy. „Górale to lud pobożny. To jeszcze tylko Podhale jakoś sprawia, że ta Polska jeszcze się trzyma”.

Wielu mieszkańców wsi uważa Radio Maryja za propagatora bliskiej im ideologii: „Tylko w Radiu Maryja jeszcze prawdę mówią, a wszędzie indziej cyganią. Nie powiedzą ci, jak jest” (F. P.); ma też poczucie, że rozgłośnia jest w Żmiącej bardzo popularna. Stary gospodarz: „Gdyby stare dziadki i babcie nie miały rent, to by Radia Maryja nie było, w jeden dzień by je zamknęli. Zaskoczony byłem, że jedynie 4% Polaków słucha Radia Maryja. Myślałem, że o wiele więcej”. „Dzięki niemu jest jeszcze Polska” – dodała jego sąsiadka.

Jednocześnie żmięcianie są przekonani, że ideologia polsko-katolicka nie tyle nie jest powszechnie wyznawana, ile raczej jest powszechnie nieakceptowana: „Hasła religijne i patriotyczne zostały wyśmiane, zdyskredytowane, teraz już żadna poważna siła nie będzie się do nich odwoływać. Nie wiem, czy to nie było zamierzone” (inteligent, J. T.).

Kontekst ekonomiczny. Kapitalizm hybrydowy

Rok 1989 oznaczał także przewrót w stosunkach ekonomicznych – stopniowo następowała przemiana chłopów w rolników, zapoczątkowana jeszcze w okresie PRL-u (Turowski 1992: 195–201), a następnie coraz dalej posunięta specjalizacja i w końcu dezagraryzacja (zob. Bański 2007: 114, 121, 203–234; Gorlach 2004: 236–269). Z perspektywy czasu mieszkańcy Żmiącej często narzekają dziś na zubożenie, na to, że ledwie wiążą koniec z końcem. Według nich mniej opłacalna stała się produkcja rolna. „Po roku 89 najlepsze gospodarstwa poupadały, bo taka była polityka Balcerowicza”. W trakcie moich badań wielokrotnie słyszałem sakramentalne sformułowanie „to się nie opłaci”; sformułowanie, które – w opinii moich rozmówców – nie pojawiało się w latach PRL-u. Kryzys doprowadził do tego, że w Żmiącej z roli utrzymuje się jedynie 4–5 gospodarstw. Wiązała się z nim duża emigracja „za chlebem” do miast i za granicę. „Teraz ludzie żyją jak nomadzi” – mówi miejscowy inteligent. „Tracą swoją ojczyznę, ojcowiznę. XY to wyjątek. Po co on pole uprawia? Przecież mógłby taniej ziemniaki kupić, a on haruje od rana do nocy. [...] Ale się ziemi odłogiem zostawiać nie godzi. Ona ma rodzić!” Jeden z emigrantów opowiadał mi, że „każdy tęskni za ojcowizną”, ale zarabiać trzeba. Warunki jego pracy w mieście były jednak dalekie od zadowalających: „Zaczęła się tragedia. Zabezpieczenia socjalne zabrane. Teraz robisz, ile ci powiedzą, że masz robić. Nie żadne tam osiem godzin. I spóźniają się z zapłatą albo nie płacą wcale”.

Ci, którzy zostają na roli, zastanawiają się, czy będą mieli następców. „Kto będzie pracował tak jak my? [...] Czy następni będą mieli dość siły, żeby na gospodarce pracować? Bo tak jak my pracujemy – to cały czas”. Rolników szczególnie razi to, że ziemia, niegdyś tak cenna, dziś jest nieuprawiana. „Ja za tatą szedłem, żeby wszystko ściąć, żeby się nic nie zmarnowało. A teraz wszystko leży ugorem”. Na podobnej zasadzie chłop starej daty krytycznie ocenia swojego sąsiada: „Jak jego ojciec karczył wszystko, każdy kawałek trzeba było wykarczować, a on już nic nie robi, rentę bierze i wszystko zarasta. To jedno pokolenie tak harowało, a następne już nic nie robi. Ta praca to już się tylko jednemu pokoleniu przydała. Ja do siebie w ogóle nie

chcę chodzić, nie chcę patrzeć, jak wszystko marnieje. To te renty ludzi z ziemi wybodły. Jak mają rentę, nie chce im się już więcej pracować”. Inny gospodarz opowiadał mi z bólem, jak kiedyś chłopci uprawiali ziemię nawet w najbardziej niedogodnych miejscach, wyraził jednak profetyczną nadzieję, że „jeszcze przyjdzie taki czas, że wszyscy znów wrócimy na wieś i będziemy obrabiać pagóry. Ludzi jeszcze przyciśnie bieda i zaczną uprawiać ziemię. Ziemia będzie znów dużo warta”. Podobnie zagadkowo wypowiadał się cytowany już mężczyzna: „Ale wszystko się wróci, zobaczysz. Kiedyś dwory i kler rządził i się skończyło. Potem przyszła komuna i też się skończyła. I teraz też się zmieni – i komuna kiedyś wróci, i kler”.

Ze wszystkich znanych mi osób ze Żmiącej tylko jeden gospodarz, świadomie grając ze skryptem „u mnie gorzej”, twierdzi, że idzie mu dobrze, czym zawsze wzbudza moją wesołość, a także pewną irytację innych. Sam jednak podkreśla, że znacznie zmniejszyła się opłacalność sadownictwa i ogrodnictwa (wiśnie, jabłka, agrest, truskawki) oraz hodowli trzody (bydło, świnię). W wielu przypadkach narzekanie jest więc w pełni usprawiedliwione. Ludzie rzeczywiście muszą liczyć się z każdym groszem. Pewnego dnia spotkałem w lesie wzburzonego gospodarza, który skarżył mi się, że „gmina dobiła się u niego o podatek 80 zł. – Miesięcznie? – Nie, rocznie! Nigdy im tego nie dam”.

Jedną z przyczyn relatywnego zubożenia wsi stanowi fakt, że w istocie bardzo podniósł się standard życia jej mieszkańców. W latach dziewięćdziesiątych do Żmiącej doprowadzono gaz, wodociąg, linię telefoniczną. Nastąpiła rozbudowa i renowacja szkoły.

Wszystkim się wydaje, że za komuny wszystko mieli. Mieli! Ale co z tego, jak towaru nie było, samochodów nikt za komuny nie miał. Standard życia się podniósł i tu uderzyło, bo niech teraz ludzie oddadzą prąd, gaz, telefon, samochody, ciągniki, niech robią wołami i niech zarobi to, co ma, i żadnych kosztów, to praktycznie może się nastawić na konsumpcję, na życie takie. A tak to życie strasznie podrożało, życie się zmieniło i teraz jest wygoda, człowiek teraz robi przede wszystkim na wygody. Na opłaty na takie.

Tę opinię wypowiedział raczej zamożny mieszkaniec Żmiącej. Jednak zgadzają się z nią nawet ci, którzy pochodzą z rodzin ubogich: „Jaka tam bieda? My na chleb nie mieli. My cały czas ziemniaki jedli. Ja dopiero w drugiej klasie buty dostał, a tak to na boso szedł. Całą drogę. A potem te trzewiki musiałem jeszcze rzucić, jak ze służby uciekłem. Takie żółte trzewiki. Teraz to jest bardzo dobrze. Nie można tego porównywać. Chleb jest, wszystko jest. Za 500 zł spokojnie można wyżyć”.

Wreszcie, mieszkańcy dość powszechnie dostrzegają, że w nowym systemie gospodarczym wcale nie ma równości. Zwracają uwagę przede wszystkim na korupcję i kapitalizm polityczny. O rządach SLD wyrażano takie opinie: „Do reszty wyprzedali Polskę. Chcieli, więc mają. Jeszcze tylko 212 zakładów jest do wyprzedania, więc ile już poszło? Jak to może być? Tutaj rolnik nie sprzedaje miedzy, a co to tam, a oni wyprzedają to, co najcenniejsze”; „Już tej Polski nie ma nic. Jeszcze żaden rząd tak Polski nie wyniszczył. Tu już nie ma nic, wszystko rozkradli”. W tym kontekście najczęściej przywoływany jest fakt uwłaszczenia pobliskiego banku spółdzielczego. Mieszkańcy często powtarzają, w jaki sposób zostały przeprowadzone wybory na jego dyrektora: „Zebrała się rada banku, w której dwóch przedstawicieli miało prawicowy rodowód, a dwóch – lewicowy. Przyszedł prikaz, że kolejnym dyrektorem ma zostać były sekretarz komitetu powiatowego partii – W. Chociaż dwa głosy były przeciwko dwóm głosom, W. dyrektorem został”. Jeśli ktoś nie otrzymywał kredytu, mógł skomentować, że „to przez tego komucha”. Według moich respondentów kapitalizm polityczny nie ogranicza się jedynie do byłych działaczy PZPR-u, lecz dotyczy przede wszystkim PSL-u, partii bardzo silnej w regionie. Na podobnej zasadzie bodźce gospodarcze dla firm nie zawsze mają charakter wolnorynkowy: „Ja robiłem w specjalnej strefie, to jest jeden wielki przekręt. Oni się na tyle wzbogacili, że ich teraz nic nie ruszy. Przywozili tam części, a tam tylko składali. 10 lat bez podatku. Na górze kradną, a tutaj ci życie nie dają”. Z korupcją mieszkańcy Żmiącej najczęściej spotykali się w szpitalach. Mogłem zresztą przekonać się o tym na własne oczy, widziałem bowiem kolejkę ludzi z kopertami do gabinetu ordynatora. Jednak nawet łapówka nie zawsze pomaga: „Jak mu dasz [...], to

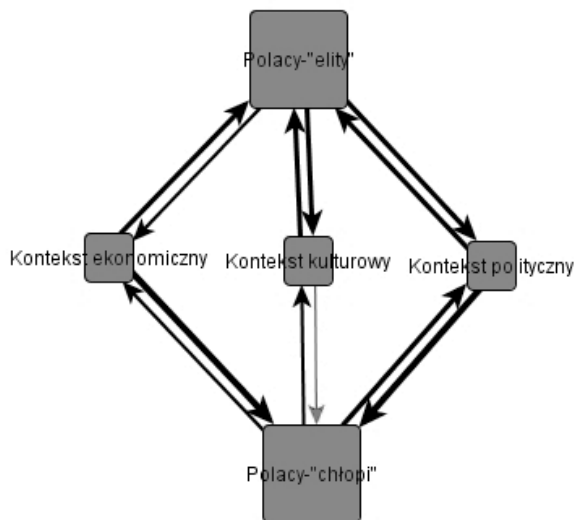
od razu zapewnia, że zwróci uwagę. A na drugi dzień przechodzi tak jak gdyby nigdy nic”; „Na wszystko trzeba czekać miesiącami, a lekarzowi i tak trzeba wsunąć. 50 zł to za mało, a i za 100 zł wnetki nie chciałby spojrzeć. Przecież za co oni stawiają sobie te domy?”

W powyższych wypowiedziach często jest zawarte przeświadczenie, że w procesie przemian gospodarczych wieś została zmarginalizowana i że powstały system stanowi połączenie wolnego rynku z regułami niejawnymi. Posługując się sformułowaniem Witolda Morawskiego, można powiedzieć, że jest to KAPITALIZM HYBRYDOWY (Morawski 1998).

Należy też zaznaczyć, że system ekonomiczny uległ kolejnej transformacji dzięki Unii Europejskiej i środkom przed- oraz poakcesyjnym, a także dzięki możliwości pracy na nowo otwartych rynkach (zob. „Wieś i Europa” w tym rozdz.).

Podsumowanie

W porównaniu do okresu PRL-u kontekst społeczny stał się znacznie bardziej sprzyjający. O ile kontekst ekonomiczny i polityczny ułatwiają chłopom bogacenie się (nawet jeśli muszą przestać być chłopami) i realizowanie własnych roszczeń politycznych (np. za pośrednictwem reprezentacji parlamentarnej), o tyle kontekst kulturowy nie sprzyja artykulacji ich ideologii. Na poziomie elit kulturowych utrzymują się bowiem silne antywiejskie stereotypy. Zmiana kontekstu sprawiła, że znacznie zwiększyła się podmiotowość chłopów, choć sama wieś nie przypomina już wsi sprzed 20 lat (il. 14).



Il. 14. Kontekst społeczny i podmiotowość wsi po 1989 roku

Relacje społeczne

Po 1989 roku życie mieszkańców wsi obejmowało relacje z Kościołem, państwem i Europą. Każda z nich miała inny charakter i inną historię. Stosunek do Kościoła wciąż był pozytywny, stosunek do państwa stał się ambiwalentny, podobnie jak stosunek do Europy.

Wieś i Kościół

W rozdziale 1 przedstawiłem Żmiącą jako najpobożniejszą wieś w Polsce. Tutaj chciałbym wskazać na zmieniające się formy religijności. Z jednej strony bowiem mamy do czynienia z procesami osłabiania związku z Kościołem, a z drugiej – wzmacniania³.

³ O przemianach religijności wsi pisałem w Łuczewski (2008a). Zob. też rozważania na ten temat w szerszym kontekście aksjologii: Styk (1999: 123–137).

Mieszkańcy Żmiącej uświadamiają sobie nasilający się proces sekularyzacji, mają bowiem poczucie, że religia znalazła się w odwrocie i że ten niekorzystny trend może dotrzeć również do nich: „Ludzie w miastach tracą wiarę, nie wspominając już o Zachodzie. Ale nawet w samej Żmiącej coraz gorzej się robi”. O oczekiwaniu na tę nieuchronną zmianę świadczy słówko „jeszcze”: „Żmiąca się JESZCZE trzyma” – mówią. „Tu jest prawie jak u Pana Boga za piecem”; „Tu JESZCZE jest tak, ludzie są religijni, ale w Limanowej, w mieście, tylko starzy chodzą. W niedzielę to jeszcze młody pójdzie, jak go starzy wyciągnie, ale tak, to by w ogóle nie chodzili”; „To zło się zbliża, tu JESZCZE lud pobożny”. Znajdują się nawet prawdziwi katastrofiści: „Tutaj w następnym pokoleniu, tym, które teraz rośnie, kościoły będą puste. Jak na Zachodzie”.

Również miejscowi kapłani zdają się potwierdzać pesymistyczne diagnozy. Podczas nieformalnego spotkania w 2006 roku zwracali uwagę na zmniejszenie się religijnej żarliwości ludu. Wspominając obchody Milenium w Limanowej, księża stwierdzili, że dziś nie mogłyby one w żadnym razie liczyć na tak duże zainteresowanie jak przed czterdziestu laty. O tym, że jest tak w istocie, mogłem przekonać się, gdy obserwowałem pamiątkę i odnowienie Jasnogórskich Ślubów Narodu w żmiąckim kościele. W mszach przygotowujących do tej uroczystości wzięło udział bardzo mało osób, w tym tylko jedna z młodszego pokolenia.

Przeświadczenie o istnieniu sekularyzacyjnego trendu nie jest nieuzasadnione. Mogą o nim świadczyć niektóre wskaźniki religijności. Bujak (1903: 139–140) podkreślał, że w Żmiącej „każdy, kto wyrósł z lat dziecińczych, należy do bractwa szkaplerznego i różańcowego i odmawia koronki i różańce” – dziś nie możemy już tego powtórzyć. Według oficjalnych danych w Żmiącej istnieją następujące organizacje religijne: Dzieci Maryi (25 osób), Liturgiczna Służba Ołtarza (30 osób), Trzeci Zakon św. Franciszka (30 osób), Arcybractwo Archanioła Michała (kilkanaście rodzin) i Żywy Różaniec (200 osób)⁴.

⁴ Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. 2006. *Wykaz parafii w Polsce*, t. 2: *Diecezje od P do Z*. Warszawa, <http://www.iskk.ecclesia.org.pl> (12.05.2011), s. 689. Są to oczywiście imponujące odsetki, zwłaszcza jeśli porównuje się je z ogólnopolską przynależnością do organizacji religijnych, która nie przekracza 3%.

Współczynniki zaangażowania religijnego są więc wciąż bardzo wysokie, ale nie dorównują tym opisywanym przez Bujaka.

Bujak twierdził dalej, że zmięcanie „posty i spoczynek niedzielny ściśle zachowują” (1903: 139–140). Dziś jest z pozoru podobnie. W okresie postu starsi nie piją alkoholu, a dzieci nie jedzą słodyczy. Moi gospodarze pytali mnie, czy i jak poszczę, uważali to bowiem za coś oczywistego. Sam zaś, często o tym zapominając, popełniałem *faux pas* i proponowałem wypicie piwa w czasie zakazanym. W pobliskiej Limanowej, obserwując rozmowę młodych chłopaków, usłyszałem następujące *dictum*: „Ja w poście to kurwa nie piję więcej niż trzy razy!”. Nawet wyrostki, które gdzie indziej po prostu piłyby bez zastanowienia, tutaj, po pierwsze, wiedzą, że jest post, a po drugie, ograniczają spożycie trunków. Mimo tych pocieszających wskaźników Bujak nie mógłby powtórzyć swoich ustaleń. Ja sam widywałem osoby niezachowujące postu. Zbulwersowani zmięcanie mówili często: „Ja nie rozumiem, to przecież jakiś niesmak, że w Środę Popielcową młodzież je mięso”. Oburzali się również na tych, którzy choć „w kościele pierwsi”, nie przestrzegają spoczynku niedzielnego.

Między pokoleniami istnieją znaczące różnice w religijności. Młodszy z zasady odcina się od Radia Maryja. Tutejsza młodzież, nawet z najbardziej pobożnych, „radiomaryjnych” domów, krytykuje ojca Tadeusza Rydzyka, a przynajmniej próbuje zachować dystans wobec niego. Charakterystyczną reakcją zanotowaliśmy podczas jednego z wywiadów. Gdy respondentka chwaliła Telewizję TRWAM, jej córka, patrząc porozumiewawczo na ankietera, westchnęła, przywołując imię Jezusa, i spojrzała w górę w geście bezradności. Ponadto młodzi nie uczęszczają do kościoła w dni powszednie, wyjąwszy msze odprawiane w intencji ich rodziny. Nie przychodzą również na niedzielne nabożeństwa przed czasem, by zmówić różaniec, ba, często w ogóle nie wchodzi do świątyni – stoją pod murkiem lub na ulicy. Jedna ze zmięcańek śmiała się, że „im bliżej mszy, tym bardziej modne baby przychodzą, najpierw same z chustami, potem bez chust, a na końcu w pasemkach!”.

W Żmiącej słyszałem krytykę postawy młodzieży: „Chodzą do kościoła, tak żeby matka się nie złościła, żeby ludzie nie gadali, ale już do środka nie wejdą. Naski ksiądz to jest za dobry, nikomu nic

nie powie, żeby się nie obraził”. Gdy podczas wywiadu grupowego z młodzieżą poruszyłem ten temat, jeden z chłopaków z irytacją stwierdził, że ci, którzy teraz najbardziej narzekają na młodych i są pierwsi w kościele, za młodu sami byli dalecy od ideału („co i co zrobili”). W tych słowach jest wiele racji. Dystans młodzieży wobec Kościoła nie jest niczym nowym. Przeciwnie, pod tym względem nic się nie zmieniło od przełomu XIX i XX wieku, który opisywał Stefan Czarnowski (1982: 395): „Młodociani są przeważnie religijnie bierni, jeśli nie wręcz obojętni, chyba że przez miejscowego kapłana zostaną szczególnie zachęceni [...]. Jeśli chodzi w niedzielę do kościoła, to daje często do zrozumienia, że czyni to dla spotkania innych, nie wchodzi do wnętrza, czasami nawet zachowuje się ostentacyjnie lekceważąco, paląc, rozmawiając głośno i śmiejąc się podczas nabożeństwa”.

Zróźnicowanie religijności widać również w poszczególnych częściach Żmiącej. Środek i góra wydają się bardziej tradycyjne. W górnej wsi ludzie, wchodząc do domu, częściej chwalą Boga („niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”), a w dolnej przeważa świeckie „dzień dobry”. Gdy w jednym z gospodarstw położonym powyżej kościoła pozwoliłem sobie na skrótowe przywitanie: „Niech będzie pochwalony”, spotkałem się z natychmiastową reakcją: „Kto?”, która w jasny sposób sugerowała, że popełniłem poważny błąd. Zupełnie zdezorientowany, próbowałem wyjaśnić, że „chciałem przywitać pana”, ale moje tłumaczenia zostały przerwane: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!”. Odtąd już nigdy nie zapomniałem, że trzeba używać pełnej formuły. Taka sytuacja nie zdarzyłaby się na dole, gdzie ludzie raczej z ironią traktują swych sąsiadów z góry. Wreszcie, mieszkańcy górnej wsi częściej uczestniczą również w nabożeństwach majowych, a także lepiej przyjmują kolędników.

W żmiąckiej religijności nastąpiły też pewne zmiany jakościowe. Podczas gdy ksiądz Dziedzic wpływał dyscyplinująco na kościelną modę, dziś – rzecz jeszcze niedawno nie do pomyślenia – do kościoła niektóre dziewczyny zakładają bardzo krótkie spódnice.

Kościół przestaje być również niekwestionowanym źródłem autorytetu społecznego: noszenie obrazów w święta nie jest jak kiedyś traktowane jako wielkie wyróżnienie, lecz staje się ciężkim obowiązkiem („dziewczyny trzeba za uszy wyciągać”).

Wraz ze zmierzchem klasy chłopskiej na znaczeniu tracą święta związane z uprawą roli, zamierają dawne religijne zwyczaje. Religia wycofuje się z dnia powszedniego (codzienna modlitwa *Anioł Pański*, różaniec, godzinki, śpiewy religijne, chwalenie Boga przy spotkaniu) i coraz częściej staje się sprawą odświętną, wyjątkową (msza niedzielną, pierwsza komunія święta, odpust, pielgrzymka, Lednica). Jedna z gospodyń narzekała przy mnie, że „mama jeszcze śpiewała godzinki przy krowach, dojąc, jak ktoś robił cosik, to śpiewał”, a dziś te tradycje zanikają.

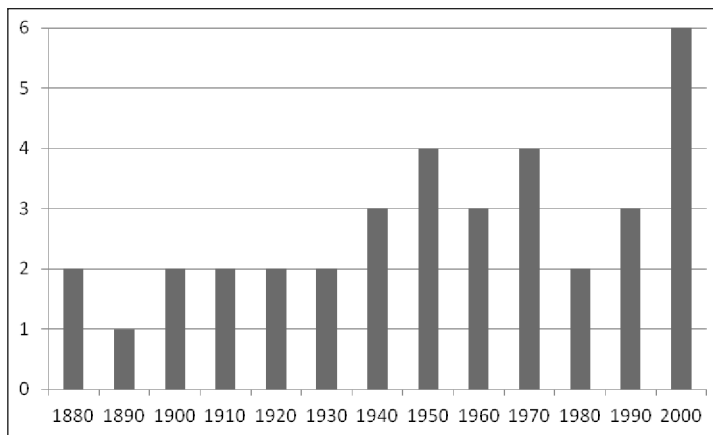
Sam katolicyzm zaś nie zawsze jest rozumiany ortodoksyjnie:

– Jestem katolikiem – twierdzi poszukujący dwudziestolatek z pobliskiej wsi – chodzę do kościoła, w Limanowej chodziłem kiedyś częściej niż raz w tygodniu, po prostu po szkole się szło do kościoła. Jestem katolikiem, ale czytałem, że w przeszłości było więcej osób takich, jak Chrystus, a nawet większych niż on. Czytałem, że możesz być zbawiony już na ziemi, tylko musisz oczyścić swój organizm. Jeśli to ci się uda, dostąpisz zbawienia. Co ci powie ksiądz? W ogóle księży nie słuchaj. Mają baby i nadwagę. W ogóle źle się odżywiają.

Wreszcie, w Żmiącej pojawiają się inne wyznania, które próbują przewyciężyć monopol katolicyzmu. Mogłem się o tym przekonać, gdy chodziłem po domach – czasami mieszkańcy brali mnie za świadka Jehowy („kociarza”). Choć nikt we wsi na razie nie zmienił religii, to w pobliskiej Pisarzowej jeden z gospodarzy „nawrócił się na jehowizm”, a nawet doszedł do wysokich godności, został bowiem „biskupem”. „Proboszcz obiecał mu siano za pomoc w robotach, a kiedy w lutym się po nie zgłosił, to ksiądz mówi, że ni ma i że mu ni da. I co tu robić? Jak to ni ma? Krowa nie ma czego jeść, ale sprzedać nie można, a znów pieniędzy na paszę nie mają. I spotkał wtedy takiego świadka Jehowy – widzisz, mówi, wy w jedno wierzycie, a drugie robicie”. Taki był początek jego nawrócenia.

Bardziej jednak niż o osłabieniu katolicyzmu wolałbym mówić o zmianie jego form. Możemy bowiem znaleźć takie wskaźniki, które dowodzą wręcz rozwoju religijności. Po pierwsze, ludzie zauważają, że w porównaniu do okresu komunizmu więcej osób chodzi do kościoła. Drugą oznaką wzrastającej aktywności religijnej mieszkań-

ców Żmiącej jest budowa kapliczek. Ten trend przybrał znacznie na sile w ostatnim czasie, kiedy powstało sześć kapliczek, a zatem więcej niż łącznie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. W historii wsi jeszcze nigdy nie budowano tak wielu obiektów sakralnych jak dziś (il. 15).



Il. 15. Liczba kapliczek zbudowanych w Żmiącej

Źródło: Uryga 2005.

Czymś zupełnie bezprecedensowym były prace wokół żmiąckiego kościoła. Miejskowy proboszcz, ks. Józef Trela – w przeciwieństwie do swoich poprzedników – nie tylko przestał wymagać od parafian wpłat na utrzymanie świątyni, ale również sam – według powszechnej opinii – zaczął łożyć na ten cel z własnych oszczędności. W tej sytuacji nie nastąpił jednak spadek mobilizacji mieszkańców, lecz przeciwnie – jej wzrost. Niektórzy gospodarze postanowili bowiem odnowić w Żmiącej zwyczaj kolędowania dorosłych – stali się tym samym konkurencją dla kilkudziesięciu (!) dziecięcych grup kolędniczych. Do sprawy podeszli bardzo profesjonalnie, dzięki czemu nie tylko byli chętnie przyjmowani w samej wsi, ale także odnosili sukcesy w kolejnych konkursach kolędniczych, zdobyli na-

wet złoty medal w Bukowinie Tatrzańskiej. Kolędownali przez sześć lat, a zarobione pieniądze przeznaczyli na naprawę chodnika, budowę cmentarza i odwodnienie terenu. Wreszcie, zdecydowali się na postawienie nowego domu parafialnego, który miał służyć potrzebom wsi. Ksiądz z rozbawieniem, ale i z dumą wspomina, że „w dwa lata plebanię taką postawili, a ja powiedziałem, że ani grosza nie dołożę – i w dwa lata wybudowali. [...] W najważniejszych momentach ludzie potrafią się łączyć. Wszyscy prawie zapłacili na budowę plebanii; nie, może nie wszyscy, ale nie wszyscy mają pieniądze”. Uzbierano około 300 tys. zł, również dlatego, że proboszcz nie dotrzymał danego słowa i „dołożył się” jednak. W maju 2005 roku rozpoczęła się budowa, a w czerwcu następnego roku plebania została umeblowana. Choć ksiądz początkowo nie wierzył w powodzenie przedsięwzięcia, podejrzewając, że tak duże wyzwanie będzie prowadziło do konfliktów, sam dziś mieszka w najbardziej nowoczesnym domu parafialnym w regionie. Wizja pełnej harmonii wsi byłaby jednak złudna, są bowiem i tacy, którzy obiecali, że na plebanię nigdy nie wejdą.

Kluczem do sukcesu okazała się działalność rady parafialnej, w której zasiadało dziewięć osób, przedstawiciele każdego ziemskiego osiedla, wyznaczonych przez zebranie wiejskie niezależnie od ideologicznych zapatrywań, odpowiedzialnych za pozyskiwanie funduszy. Niezwykle ważna była również osobowość samego proboszcza, który, choć krytykowany za swoją miękkość charakteru, uchodzi za wzór kapłana: „Nasz ksiądz to, można powiedzieć, taki święty za życia. [...] Sam gotuje te zupki w proszku. Na rowerku jeździ. Telewizor wyrzucił. Plebanii nie chciał, mówi, że to dla następnych, bo tu ludzie biedni, starsi i zamiast budować plebanię, to lepiej dać zapomogi rodzinne”. Swoim ascetycznym trybem życia proboszcz ujął mieszkańców. „Pyta się mnie raz [...], co zrobić, żeby nauczyciele mieli autorytet. – Co zrobić? – Porównajcie się do księdza Józefa i Y. – mówię. – Józef miał już po pół roku autorytet, którego Y. przez wiele lat nie mógł zdobyć. Dlaczego? Bo pracuje. Nic nie mówi i pracuje”. Proboszcz, jak słyszałem, bywa krytykowany w prywatnych rozmowach, sam jednak nigdy nie byłem ich świadkiem. Nawet osoby niezbyt sprzyjające Kościołowi chwalą swego kapłana. „Ten nasz to wyjątek. Wśród księży jest tylko 10% z prawdziwym powołaniem, a 5%

to margines. Reszta to lenie i biznesowcy. Trzeba powiedzieć prawdę, jak jest”.

Wies i państwo

W oczach mieszkańców wsi państwo jest spersonalizowane, składa się z ludzi, a nie abstrakcyjnych instytucji. W moich rozmowach często pojawiała się metafora dobrego i mądrego gospodarza, który byłby zdolny do rządzenia („musi być mądry facet, który krajem pokieruje”). Kogoś takiego jednak na razie nie ma. Zamiast tego żmiąkanie często skarżą się na brak uznania ze strony państwa. Co to jest uznanie? Odwołując się do rozważań Charlesa Taylora (1995: 17), można powiedzieć, że grupa A jest uznawana przez grupę B, jeśli: (a) grupa B wie, że grupa A istnieje, (b) grupa B wysłuchuje grupy A i (c) grupa B rozumie grupę A.

Według mieszkańców Żmiącej proces uznania ich przez państwo zatrzymał się na pierwszym etapie. Władza nie tylko ich nie rozumiała, nie tylko ich nie wysłuchiwała, ale nawet w ogóle ich nie dostrzegała. Gorzej – okazała im lekceważenie. „Miller to najwyczajniej majaczy i ten uśmiech, cały czas się śmieje jak głupek jakiś. Ja już na to nie mogę patrzeć, najchętniej bym w ten telewizor strzeliła, jak go widzę. Niech pójdzie w pierony”.

Charakterystyczna wypowiedź o przedstawicielach władzy brzmiała: „tutaj taki jeden z drugim powinien przyjechać i zobaczyć”. Gdy zapytałem po wyborach 2007 roku, czy ktoś z polityków odwiedził Żmiącą, wzbudziłem wesołość: „A kto by do takiej Żmiącej przyjechał!?” Jedyni politycy, jacy się tu pojawiają, przyjeżdżają na uroczystą mszę na Cuprówkę (LPR), lecz nie prowadzą żadnej agitacji.

Poczucie marginalizacji mieszkańcy artykułują również w bardziej rozbudowany sposób:

Co to jest w tym Sejmie? Oni nic nie robią. Ja nie rozumiem – ludzie się tyle modlą, dają do zrozumienia, że władza powinna dbać o Polskę, coś robić, myśleć. A oni nic nie robią. Ja bym ich wszystkich porozstrzeliwała, poprzeganiała po górskich lasach, niech karczują, tną,

niech coś zrobią. Zobaczą, jak ludzie harują. Ja tego nie rozumiem! Cały naród niszczą, majątek trwonią, tak robią, że jedni mają wszystko, a drudzy – nic.

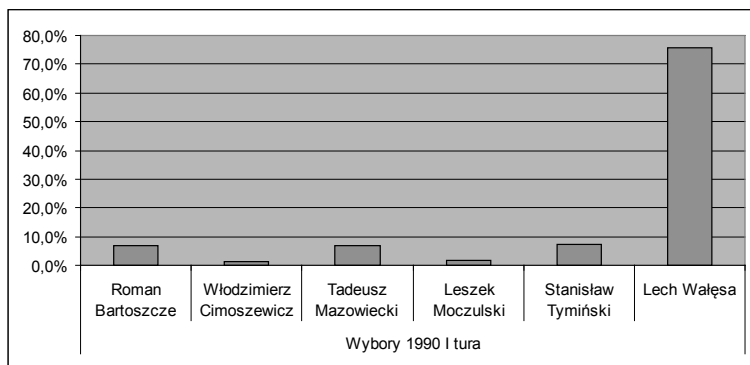
Owo poczucie można również odreagować humorem. Rozmowa starszego małżeństwa:

- Ja bym chciała, żeby ten Miller tutaj tak przyjechał i zobaczył, ile ludzie mają i za ile żyją. Z życiem by pewnie nie wrócił.
- E, babki od razu wykupiłyby cały zapas ciasta z piekarni, a ty byłabyś pierwsza, żeby mu upiec ciasto i obsłużyć.
- Ja bym mu pierwsza przylała w ten głupi łeb!

Co gorsza, nie bardzo widać nadzieję na poprawę sytuacji.

- Tylko Lepper mówi, jak jest naprawdę, że wszyscy kradną.
- On tylko na krzyku pozycję zdobywa, jak by przyszło co do czego, to nic by nie zrobił. On jest taki sam jak oni.

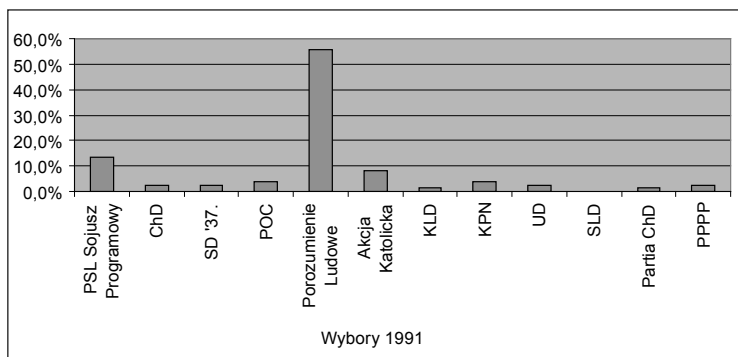
Ze względu na absolutny brak uznania przez państwo mieszkańcy Żmiącej wiązali nadzieje z partiami antysystemowymi, które zapowiadały całkowite przekształcenie obowiązującego ładu. Takie obietnice składały zaś partie prawicowe.



Il. 16. Wyniki wyborów prezydenckich w Żmiącej w 1990 roku

O hegemonii partii prawicowych w Żmiącej pisałem w rozdziale 1 (podrozdz. „Najbardziej konserwatywna wieś w Polsce”), teraz przedstawię tę kwestię dokładniej, jednocześnie zwracając uwagę na godny pożałowania los partii lewicowych. Rozpocznijmy od pierwszych wyborów, które zainicjowały proces pluralizacji polskiej sceny politycznej: wyborów prezydenckich 1990 roku (wojna na górze). W Żmiącej nie obserwowano zbyt dużego pluralizmu, gdyż w pierwszej turze na Lecha Wałęsę zagłosowało 75,6% mieszkańców, a w drugiej 97,3% – co stanowiło odsetek zupełnie niespotykany w krajach demokratycznych (il. 16).

Wałęsa rozpoczął dobrą passę kandydatów prawicy w wyborach prezydenckich. W 1995 roku ponownie zwyciężył w Żmiącej (73,2% w pierwszej turze, a 87,1% w drugiej). W 2000 roku godnie zastąpił go Marian Krzaklewski (55,4%), choć niższy odsetek głosów nań oddanych świadczył o pewnym zniechęceniu do prawicy. Nie takim jednak, by odwrócić się od niej zupełnie. Wałęsowy rekord powtórzył się dopiero w przypadku Lecha Kaczyńskiego, który – jak pamiętamy – uzyskał tutaj 91% głosów w drugiej turze.

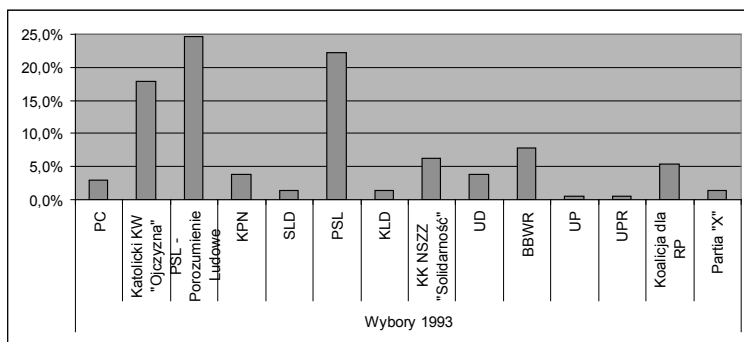


Il. 17. Wyniki wyborów parlamentarnych w Żmiącej w 1991 roku

W pierwszych wolnych wyborach parlamentarnych z wynikiem 55% bezapelacyjnie zwyciężył Komitet Wyborczy Porozumienie Ludowe, gromadzący antykomunistycznych działaczy chłopskich, czę-

sto wywodzących się z Solidarności Rolników Indywidualnych. Poważniejszym wynikiem, sięgającym około 10% głosów, mogły poszczycić się jeszcze PSL i Wyborcza Akcja Katolicka. SLD nie zdobył wtedy żadnego głosu (il. 17).

W kolejnych wyborach wciąż bardzo dużym poparciem cieszyło się Porozumienie Ludowe (25%), lecz zwycięstwem musiało podzielić się z Katolickim Komitetem Wyborczym „Ojczyzna” (18%), a przede wszystkim z PSL-em, który bardzo urósł w siłę (22%). Szczególnie ten ostatni wynik świadczył o zniechęceniu do „Solidarności” i poszukiwaniu stabilności w starym, dobrym PSL-u. „A na kogo głosować? [...] – pyta retorycznie działacz społeczny z czasów PRL-u. – Powiedziałam, żeby głosował na partię chłopską. ZSL. – ZSL? – zdziwiłem się. – No, ten PSL” (il. 18).

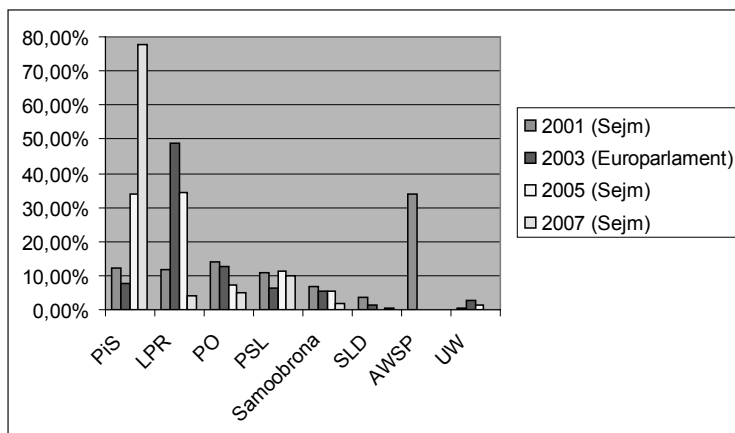


Il. 18. Wyniki wyborów parlamentarnych w Żmiącej w 1993 roku

Była to ostatnia wygrana ludowców w Żmiącej, ich elektorat został bowiem przejęty przez AWS, do której weszli działacze Porozumienia Ludowego. W 1997 roku AWS zdobyła niemal 73% głosów, następne w kolejności partie – PSL i UD około 7%. Jeszcze cztery lata później AWS Prawica, która w Polsce nie przekroczyła progu dla koalicji (5%), w Żmiącej święciła niemal 34-procentowy triumf. Z kolei lewica SLD-UP w całym kraju zdobyła 41% głosów, a w Żmiącej nie

przekroczyła nawet progę wyborczego (3,7%). Po wyborach 2001 roku partia ta utraciła jakiegokolwiek wpływy. W 2003, 2005 i 2007 roku głos na nią oddały razem trzy osoby, czyli mniej niż na różne inicjatywy Janusza Korwin-Mikkego. Swą marginalną pozycję lewica przewyciężała po części dzięki urokowi Aleksandra Kwaśniewskiego, który w dwóch turach w 1995 roku uzyskał tutaj odpowiednio 15 (5,5%) i 40 (12,9%) głosów. Był to szczyt jego powodzenia, gdyż pięć lat później w pierwszej turze zagłosowały nań 33 osoby (12,2%), choć należy przypuszczać, że gdyby doszło do drugiej tury, Kwaśniewskiego poparłoby więcej mieszkańców wsi.

Na koniec przeanalizujmy jeszcze wyniki wyborów z ostatnich kilku lat, gdy powoli dochodziło do stabilizacji polskiej sceny politycznej. Od 2001 do 2007 roku PiS wykonało długi marsz do serc żmiąckich wyborców, uzyskując pozycję hegemonu, który zdobył poparcie niemal 80% mieszkańców (il. 19).



Il. 19. Wyniki wyborów parlamentarnych w Żmiącej od 2001 do 2007 roku

Należy uznać, że partie prawicowe kanalizują i artykułują niezadowolone oraz polityczne roszczenia mieszkańców wsi. W ten sposób żmiącanom choć częściowo udaje się przewyciężyć poczucie ignorowania przez władzę.

Wieś i Europa

Do Żmiącej przyjechałem po raz pierwszy w 2002 roku – dość powszechnie uważano wówczas, że mój pobyt jest związany ze wstąpieniem Polski do Unii Europejskiej: „A pan to tutaj tak krąży, żeby zobaczyć, co ludzie o Unii myślą?”. Już wtedy Europa stawała się ważnym punktem odniesienia dla wsi. Ten proces nabrał rozpędu po referendum akcesyjnym. W 2004 roku, podczas mojej kolejnej wizyty, rozmowy o wejściu do UE stały się czymś naturalnym, a temat „Unia” często rozpoczynał konwersację: „Ja cię znam” – spochmurniał na mój widok starszy mężczyzna. „Chodzisz po ludziach i pytasz o Unię. Ja pierdolę takie pytania. Ode mnie nic się nie dowiesz. Taka jest ta Unia!”. Nie była to na szczęście jedyna reakcja na moją obecność we wsi. Czasem traktowano mnie bowiem jako eksperta: „A to pan taki światowy, to niech pan powie, jak to będzie”; „Jak to będzie z tą Polską?”; „A jak pan myśli, jak to będzie w Unii? Bo ja myślę, że nie za bardzo”.

Przed majem 2004 roku wieś żyła jakby w cieniu zbliżającej się akcesji, często dopatrując się przyczyn różnych zjawisk właśnie w nadchodzącej UE. Unia nabierała w ten sposób cech Arystotelesowskiej przyczyny celowej: „Kilkanaście lat byłem na rencie, a teraz mi mówią, że jestem zdrowy. Żona straciła pracę przed emeryturą. Taka jest ta Unia. Nie mamy nic, wszystko skurwysyny zabrały”; „Ludzie się dopiero obudzą po pierwszym maja, jak wszystko zdrożeje. Mamy w Polsce najwyższy VAT na budownictwo w całej Europie. Wtedy się obudzą”. Obaj moi rozmówcy tłumaczyli akcesją zjawiska, które nie miały z nią nic wspólnego. Pokazuje to jednak, jak istotna w ich świadomości stała się rola Unii Europejskiej.

W Żmiącej przeważała niechęć i niepewność. Negatywna ocena Unii wiązała się najprawdopodobniej z kryzysem gospodarczym: „Jeszcze pięć lat temu ludzie do tej Unii ciągnęli, a teraz jest tak źle, że uciekają. To nic dobrego nie będzie. Podatki idą w górę, a pensje w dół”. Pierwszy powód krytycznego stosunku do UE stanowiła więc obawa przed ubóstwem, przed tym, że „pójdziemy na dziady”. Nie byli od niej wolni nawet ci, którzy za Unią głosowali: „Nie wiadomo,

jak to będzie. Nikt by nam nie dał pieniędzy, ale ile dopłat będzie – nie wiadomo. Może na sady? Na pewno wezmą SAPARD”.

Drugi powód to brak uznania Polski przez pozostałe kraje członkowskie: „My nic nie mamy do powiedzenia. Kto nie ma miedzi, ten cicho siedzi”; „My teraz do tej Unii to na kolanach wchodzimy. [...] Jakże tak można? Na kolanach?”. Byłego działacza „Solidarności” irytowała zwłaszcza retoryka „wchodzenia do Europy”: „Też takie śmieszne, że mówią, że wracamy do Europy. My w Europie jesteśmy!”.

Po trzecie, Unia jest łączona z uciążliwymi zaleceniami i biurokracją. Pozbawiają one rolnika poczucia własności: „Ludzie tracą poczucie, że bydło należy do nich, bo nie mogą go na przykład zabić”. We znaki daje się również ekologiczne ustawodawstwo: „Ta ekologia, niby wszystko ma być czyste, a jak gnojownik szedł do strumienia, to pstrągów potąd było. Taka tam ekologia, a nawozów tyle dają, że wszystko przez noc rośnie”. Szczególnie irytujące są konsekwencje uczestnictwa Żmiącej w programie „Natura 2000”, z którym wiąże się ochrona nietoperzy. Ta zaś wymaga zaprzestania naprysków, bez których z kolei nie może obejść się tutejsze sadownictwo: „Te gacki to nas chyba skończą”.

Po czwarte, nie mniej istotne jest negatywne skojarzenie UE z liberalizmem obyczajowym: „Może nas jeszcze nie pozabijają, jak wejdziemy do tej Unii?” – poważnie zastanawiała się starsza sąsiadka z sąsiadem. „W tej Unii to aborcja, a nam starym zabójcze zastrzyki wstrzykną”. „Czy to kto widział, że facet z facetem albo babka z babką? Przyjemne to? Ludzie już pogłupieli do reszty”. Obyczajowym innowacjom przeciwstawia się zasady panujące na wsi: „Ludzie biedne to żadnych aborcji nie dokonują. Jak to tak można dziecko zabić? [...] A w miastach ludzie bogate to inaczej to wygląda. To nienormalne jest”.

Kolejny powód to połączenie UE z sekularyzacją i sprzeciwem wobec chrześcijaństwa, jakie dały o sobie znać w trakcie debat o preambule do Konstytucji Unii Europejskiej: „Unia z [...] brakiem Boga – to skandal!”. Rozmowa matki i córki:

– Jak wejdziemy do tej Unii, to chyba podatek nałożą na tych, którzy chodzą do Kościoła. Chodzisz? Płać.

- Mamo, przecież już raz tak było za komuny.
- Ano było, ano było.
- Wy też kolegium dostałyście.
- Tak, tak. Przyjechał taki do szkoły i kazał wszystkie krzyże zdejmować. A my się nie zgodziliśmy.

Wreszcie, w obliczu wstąpienia Polski do UE pojawiał się strach przed emigracją i upadkiem demograficznym Polski, w szczególności przed tym, że opuszczą ją elity: „No jak to będzie, jak wszyscy mądrzy ludzie wyjadą, kto tu zostanie? Tylko sami tacy ciemni jak my. Kto tutaj będzie? A my przecież jesteśmy narodem, co kultura w nim kwitła, ludzie inteligentni byli. Maria Skłodowska, Słowacki, Mickiewicz. Przecież papież – jaki jest wykształcony. No i kto będzie po nich – wszyscy wyjeżdżają?”. I dwie krótkie puenty: „W kraju zostaje sam szmelc”; „Przecież to z tej Polski tylko szkielet zostanie”.

W oczach moich rozmówców ideologię europejską konstruowano jako przeciwstawienie ideologii polsko-katolickiej, jako zagrożenie dla dobrobytu i przetrwania narodu. Pojawiały się paralele z systemem komunistycznym, a nawet okupacją hitlerowską. Okazją do czynienia tego typu połączeń jest kolczykowanie – po raz pierwszy kazano bowiem kolczykować krowy właśnie „za Niemca”.

W takiej sytuacji środkiem oporu wobec Unii staje się humor: „Przy tej Unii i dopłatach chłopcy się śmieją”. Przeważają żarty, które do absurdu sprowadzają różnorakie rozporządzenia: „W Unii jest straszna biurokracja. Wszystko trzeba robić, kolczykować, pisać ojca, matkę, rodowód, rasę, żeby krowa dostała ten paszport. Dobrze, że nie trzeba dawać imion i wołać chrzestnego”. Również liberalizm obyczajowy jest przedstawiany w karykaturalnej formie: „Za kilka lat będą tu chodzić baby do połowy gołe!”.

Jednak z Unią wiązać się także pewne nadzieje, stanowiące odwrotność obaw. Wśród mieszkańców można znaleźć osoby, które reprezentują kulturę transformacji. Jedna z nich podkreśla, że z Unią łączy się modernizacja: „A czy taki XY mógłby sobie pozwolić na taki ciągnik? Kto by mu połowę zapłacił?”. Eurosceptyczną postawę tłumaczy zaś tym, że XY „nie jeździł po świecie, a ja trochę świata zwiedziłem. Nie skończył wyższych szkół, nie był w wojsku. Cały

czas na miejscu i to Radio Maryja”. Z tego punktu widzenia emigracja nie jest zagrożeniem dla wsi (wyludnienie), ale szansą na znalezienie pracy i pomoc rodzinie. Wejście do Unii nie musi zniszczyć Polski, lecz zagwarantuje jej bezpieczeństwo (takie głosy pojawiały się zwłaszcza po atakach terrorystycznych w Hiszpanii) i perspektywę rozwoju gospodarczego, czego przykładem było już wykorzystanie środków z funduszu SAPARD w Żmiącej (pięciu gospodarzy).

Co ciekawe, nawet uzyskanie od Unii dużego wsparcia finansowego bynajmniej nie prowadzi do euroentuzjazmu. Zdarzało się nawet, że osoby, które najbardziej korzystały z pomocy przedakcesyjnej, głosowały przeciwko wejściu do UE. W każdym razie podkreśla się raczej uciążliwą biurokrację programu unijnego niż wynikające z niego korzyści finansowe:

Ja brałem dwa razy ten SAPARD. Teraz jest coraz gorzej, ale też się staram o jakieś dopłaty, ale jest trudniej. [...] W tej chwili nasi urzędnicy chyba sami nie wiedzą, czego żądać od rolników. Ogólnie ja bym powiedział tak, rolnik polski był przygotowany, przeżył wszystkie systemy. [...] Taki system jak był komunistyczny, to gdzie indziej były kołchozy, a tutaj sobie ludzie dali radę. Teraz też sobie dadzą radę. Niech tylko nam dadzą ceny. Nie chodzi nam wcale o dopłaty. Z tych dopłat to tak naprawdę rolnik nie korzysta nic.

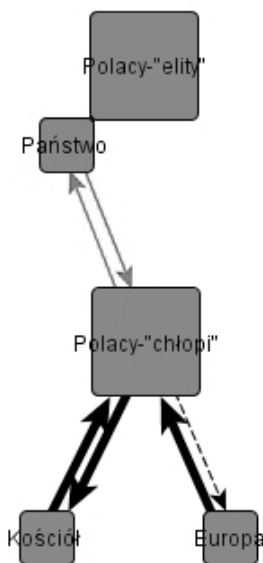
Inny przedsiębiorczy gospodarz twierdzi jednak, że „z tym SAPARDEM to kupa chodzenia i załatwiania papierów. Ale za te 35 tys. zł można się pomęczyć”.

Mimo eurosceptycznej atmosfery Żmiąca, obok Laskowej, była jedyną wsią w gminie, w której zwolennicy przystąpienia do UE uzyskali – co prawda nieznacznie – przewagę. Niemal 51% mieszkańców zagłosowało w referendum na „tak”, co stanowiło dla mnie pewne zaskoczenie. Niespodziewany wynik referendum można jednak wytłumaczyć faktem, że sympatycy UE w codziennym życiu nie głosili otwarcie swych proeuropejskich poglądów, w przeciwieństwie do eurosceptyków jawnie krytykujących Unię, i w związku z tym to nie oni nadawali ton we wsi, ale także tym, że frekwencja w głosowaniu była bardzo niska. Mogłoby to sugerować, że innym środkiem oporu wobec UE jest wycofanie się do sfery prywatnej. Jeden z męz-

czyn, który pracował za granicą, stwierdził, że „musimy wejść do Unii, ale tak przeczekać to wszystko”.

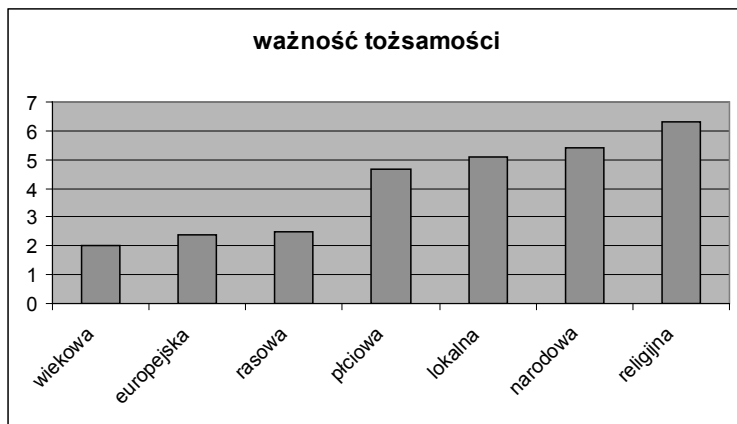
Podsumowanie

Po 1989 roku najważniejszym punktem odniesienia dla wsi pozostał Kościół. Relacje z nim były intensywne i pozytywne. Mieszkańcy aktywnie włączali się w życie religijne parafii. Z kolei polityka Unii Europejskiej zaczęła odgrywać coraz większą rolę, lecz zmiękanie odnosili się do niej ambiwalentnie. Nie mogli oni bowiem jej współkształtować; korzystali z jej programów pomocowych, ale nie mogli ich zmieniać zgodnie z własnym interesem i wartościami. W tym czasie, w porównaniu z PRL-em, związki z państwem znacznie się osłabiły. Władza wycofała się z bezpośredniej ingerencji w życie wsi, wzajemne relacje pozostały jednak negatywne (il. 20).



Il. 20. Relacje społeczne po 1989 roku

W związku z tym, że Kościół nadal stanowił najważniejszą nacjonalizującą instytucję we wsi, wciąż dominowała w niej polsko-katolicka ideologia narodowa, niemal powszechnie akceptowana przez mieszkańców. Dowodzi tego wrywkowa ankieta (N = 47), w której wraz z moim zespołem badawczym zastosowałem metodę I-sort, prosząc respondentów o wybranie najważniejszych dla nich określeń („jestem katolikiem”, „jestem Polakiem”, „jestem żmiąckim”, „jestem kobietą/mężczyzną”, „jestem biały”, „jestem Europejczykiem”, „jestem ...latkiem/latką”). Najważniejsza okazała się tożsamość religijna, wskazywana najczęściej albo na pierwszym (7 pkt), albo na drugim miejscu (6 pkt), następnie narodowa (5,5 pkt) i lokalna (5,1 pkt), płciowa, rasowa, a dopiero potem europejska (2,2 pkt) i wiekowa (il. 21).



Il. 21. Ważność tożsamości mieszkańców Żmiącej

Przemiany ideologii narodowych

Dominacja ideologii polsko-katolickiej w Żmiącej, stanowiąca dziedzictwo PRL-u, łączy się z dwoma procesami prymordializacyjnymi, jakie zachodziły po 1989 roku: unieśmiertelnieniem i umoralnie-

niem narodu, jej osłabienie zaś – z procesem trzecim: ujednoliceniem.

Unieśmiertelnienie narodu

Do 1989 roku wszystkie elity a- i antynarodowe (imperialne, komunistyczne) uległy albo transformacji (komuniści), albo zostały wyeliminowane (cesarscy lojaliści) z poziomu zarówno państwowego, jak i lokalnego. Głosząc ideologię prymordialistyczną, Kościół nie natrafiał na żadną kontrideologię. Co najwyżej państwo komunistyczne przeciwstawiało Kościołowi własną wersję prymordializmu, lecz nie próbowało kwestionować samego prymordializmu. Po 1989 roku nie pojawił się żaden konkurencyjny podmiot – nie stała się nim również UE – który propagowałby nieprymordialistyczną wizję historii.

W konsekwencji, o ile w czasach Bujaka jedynie margines wioski (kilka–kilkanaście osób) miał poczucie tożsamości narodowej, o tyle już pięćdziesiąt lat później Wierzbicki spotkał niewiele osób uświadomionych w życiu dorosłym, a coraz większa liczba respondentów próbowała dowieść, że żmiącaki zawsze byli Polakami. Na początku XXI wieku nie dość, że wszyscy twierdzą, że „Galicja zawsze polska!”, to jeszcze utrzymują, że w XIX wieku mieszkańcy Żmiącej byli większymi patriotami niż obecnie.

Religijne korzenie narodu

Związek narodu z religią, który sprawia, że naród jest unieśmiertelniany, zauważył już Zbigniew Wierzbicki. Podczas jego badań mówiono na przykład na luteranów (lutrów): „To Niemce, bo nie wierzą”, a potem także: „To nie Polak, bo nie wierzy”. To przeświadczenie było również dalej generalizowane: „Jeśli wierzy, jest Polakiem”. „W młodości – pisał Antoni Górszczyk z Pisarzowej – przekonywał mnie parobek mojego ojca, że cysorz jest Polakiem, bo jest katolikiem” (Wierzbicki 1963: 190). Także po latach nasi respondenci utożsamiali polskość z religią; pytani o polskość dawnych mieszkańców wsi, odpowiadali: „Byli dobrymi katolikami”; „Więcej wtedy

ludzie szanowali polskie pieśni, nabożeństwa”; „Ziemia, przywiązanie do wiary było wtedy większe”; „Ludzie szkół nie mieli, ale wiedzieli, co to jest Polska – tutaj mieszkała św. Kinga”.

Utożsamienie narodu z religią sprawia, że naród zyskuje automatycznie starożytny rodowód. Starszy gospodarz wspomina: „Ja zapamiętałem to, co ksiądz powiedział, żebyśmy nie odcinali się od swoich korzeni, jeśli młode pokolenie odciąć od korzeni, to nie ma nic, to następne nie przetrzymają, zmienią się, zginą. Tak jak z drzewem. To jest nasza wiara od pokoleń, nasza ziemia – nie można tego zaprzepaścić. [...] Tutaj każdy korzeniami od dziada pradziada wrosnięty w ojczyznę. [...] Tutaj to wszystko nasze od wieków”. W tej wypowiedzi wiara i patriotyzm ściśle łączą się ze sobą, a ich związek sięga „dziadów, pradziadów”.

W tym duchu jeden z partyzantów antykomunistycznych skonstruował złożoną narrację historyczną: „Weźmy śluby Jana Kazimierza w Częstochowie w 1666 roku. Zdjął koronę i powiedział Matce Boskiej, by ją przyjęła. A Matka Boska mu odpowiedziała (to nie jest bujda), że ją bierze i odtąd będzie Królową Polski. Więc ona jest Królową Polski nie dlatego, że my ją wybraliśmy, lecz dlatego, że ona nas wybrała”. Pojawia się tu więc odniesienie do teologii narodu Stefana Wyszyńskiego. Autor zwraca uwagę na kolejne wydarzenia, do których odwoływał się Prymas: „Sobieski szedł na Wiedeń i zatrzymał się w Piekarach i Częstochowie. I prowadził go przez Wiedeń aż do samego kościoła biały gołąb. Ale to nie był gołąb. To był Duch Święty. Mi też się Duch Święty ukazał. Jak byłem w więzieniu, przyleciał do mnie gołąb”. Wreszcie: „Weźmy rok 1920. To był cud. To był prawdziwy cud, a nie jak niektórzy mówią. 15 sierpnia ukazała się Matka Boska. Mój tato był wtedy i widział to, bo też walczył. Ale Matka Boska nie ukazała się tylko Polakom, ale też Rosjanom. Mówili: Jak my mieliśmy z nimi walczyć, skoro Matka Boska ochroniła ich swoim płaszczem?”. W narracji partyzanta Polacy stawali się narodem wybranym:

Pan Jezus powiedział św. Faustynie, już teraz świętej, że jeśli Polacy, nasz naród, się opamiętają, to zostaną wywyższeni. Taka wielka obietnica. Ja wierzę, że Polska przyjdzie piękna. Ale to nie w naszym

pokoleniu, nie w pokoleniach naszych wnuków. Polska powinna być dumna, że taka prosta zakonnica przyszła na świat tutaj, a Łagiewniki w Krakowie, kiedyś mała, nieznacząca wieś, jest teraz światową stolicą miłosierdzia. [...] Polska będzie piękna, ja w to wierzę. Ale trzeba się dużo, bardzo dużo modlić.

Pewnym skrajnym wyrazem tej tendencji była moja rozmowa z gospodarzem z najstarszego pokolenia. Pretekstem do niej stał się film *Asterix*. Już na początku B. odniósł się bardzo negatywnie do scen, ukazujących, jak pod ciosami Asterixa i Obelixa Rzymianie szybowali nieraz kilkaset metrów: „To film zbyt brutalny dla dzieci. No i są węże!”. W końcu jednak zainteresował się samą fabułą:

- A ci, którzy tak mocno biją, to kto to?
- To Gallowie.
- Kto?
- Tacy starożytni Francuzi – próbowałem tłumaczyć.
- Aha, a ci w zbrojach?
- To Rzymianie.
- A kto to są?
- To byli tacy dawni Włosi.

Moje wyjaśnienia zdawały się satysfakcjonować B. Coś jednak nie dało mu spokoju. Po chwili stwierdził zdecydowanie:

- Nie lubię Włochów!
- Przyznam, że nie oczekiwałem takiej zdecydowanej oceny z jego strony:
- Dlaczego?
 - Oni byli strasznie okrutni dla Polaków.
 - Włosi? Dla Polaków? – Nie potrafiłem jakoś odnaleźć w pamięci krwawego konfliktu polsko-włoskiego.
 - No jak to? Okropnie ich męczyli. – Tym razem B. był zniecierpliwiony. – Nie wiesz o tym? Polacy ginęli w najgorszych torturach!
 - Ale jak? – Moja wiedza historyczna wciąż wydawała się zbyt ograniczona.
 - Jak? Jak? Rzucali ich lwom na pożarcie!
 - A! – Zrozumiałem wreszcie. – Pierwsi chrześcijanie.
 - No przecież mówię, Polacy.

Takie wypowiedzi świadczą o tym, że mieszkańcy musieli zapomnieć o nienarodowej przeszłości wsi. Wyczuwa się w nich także

wpływ powieści *Quo vadis*, a być może nawet filmu stanowiącego jej adaptację, w którym pierwsi chrześcijanie mówili wszakże po polsku. W Zmiącej możemy prześledzić ten proces w bardzo dużym przybliżeniu.

„Polaków bardzo nienawidzili”

Wieś galicyjska stawała się wsią polską na oczach Franciszka Bujaka, to znaczy od końcowych dekad XIX do początkowych dziesięcioleci XX wieku. Już wtedy Bujak rozważał rolę pamięci w rozwoju narodowym. Otóż, czy to z własnego doświadczenia, czy z opowiadań starszych, znał on chłopów, nieraz bardzo aktywnych w rabacji 1846 roku, którzy na samo tylko wspomnienie Polski wpadali w gniew. Po półwieczu jednak – notował – „ci ludzie jakby zapomnieli o tym, zbladło w ich oczach krwawe widmo przeszłości, mgłą się okryło pod wpływem słyszanych i czytanych artykułów patriotycznych w »Przyjacielu Ludu« i w »Kalendarzu« K. Wojnara. Ból pańszczyźnianych chłopów ukoili wnuki śpiewające *Jeszcze polska nie zginęła* i inne narodowe pieśni” (Bujak 1904: 48). Mamy zatem do czynienia z zadziwiającym przeistoczeniem rabantów w patriotów.

To fundamentalne przejście od chłopów pańszczyźnianych do obywatela dokonało się w życiu jednego pokolenia. „Lud nasz w latach osiemdziesiątych nie miał jeszcze pojęcia o państwie, do którego przynależy, ani o swojej ojczyźnie, której służyć powinien. [...] Obecnie w prawie każdym zakątku kraju spotkać można między ludem gorących patriotów, którzy siłą uczucia i podniosłością jego imponują. Jak taki człowiek mówi o niewoli narodu lub o państwie, to się zżyma i trzęsie od pasji” (Bujak 1904: 46–48).

Bujak wskazuje więc na niezmiernie ciekawy proces – ci sami ludzie, którzy w młodości tropili i zabijali panów-Polaków, mogli na starość stawać się chłopami-Polakami i zapominać o swoich antypolskich czynnościach. Badacz dowodzi, że nie tylko przeszłość wpływa na teraźniejszość, ale także teraźniejszość wpływa na przeszłość. Bo to, co czytamy i z kim rozmawiamy, oddziałuje na naszą interpretację tego, kim byliśmy.

Niestety, nie mamy tego rodzaju świadectw ze Żmiącej – Bujak nie pisze o żadnych rabantach, udających się u schyłku swego żywota do narodowej Canossy. Należy raczej przypuszczać, że takich przypadków po prostu nie odnotował. Ludzie nadal otwarcie krytykowali bowiem Polaków, których, tak jak Chełmeckiego, „bardzo nienawidzili”.

„Jak można było nie uważać się za Polaka?”

Wiele śladów zapominania o swojej antynarodowej czy anarodowej przeszłości przez tych samych ludzi znajdziemy natomiast w powtórnej monografii Zbigniewa Wierzbickiego. Choć autor nie zajmuje się procesem unieśmiertelniania narodu jako takim, traktując go nie jako element konstytuujący proces narodotwórczy, lecz jako złudzenie poznawcze, które należy zdekonstruować, to jego praca dostarcza nam szeregu bardzo ważnych spostrzeżeń.

Po pięćdziesięciu latach od badań Bujaka Wierzbicki nie potrafił już określić, ile osób w Żmiącej było uświadomionych narodowo na początku XX wieku. Mógł jedynie kierować się zdawkowymi uwagami Bujaka i szacunkami „na oko” Walentego Gawrona, miejscowego działacza ludowego, według których przed 1918 rokiem w powiecie limanowskim jedynie 10% mężczyzn i 5% kobiet miało poczucie przynależności do narodu, a w Sowlinach, jego rodzinnej wsi, odpowiednio 5% i 1%. W obliczu tak ogólnych i szczątkowych informacji Wierzbicki spróbował ustalić liczbę Polaków *ex post* na podstawie wywiadów z osobami, które wychowywały się w czasach Bujaka, wszakże wiele z nich jeszcze żyło. Teoretycznie ich przytłaczająca większość powinna potwierdzić obserwacje Bujaka o braku uświadomienia narodowego, a nie więcej niż kilka procent – twierdzić, że oni sami lub ich rodzice byli świadomi, do jakiego narodu należą. Wierzbicki otrzymał jednak wyniki zupełnie niezgodne z tymi oczekiwaniami. W retrospektywie masy nie-Polaków z jednostkami uświadomionymi narodowo (Bujak) zamieniły się w masy Polaków z jednostkami nieuświadomionymi narodowo (Wierzbicki o czasach Bujaka).

Przyjrzyjmy się bliżej temu procesowi. Rozmówcy Wierzbickiego nie tylko zapewniali, że i oni sami, i ich rodzice byli Polakami,

ale także DZIWIŁI SIĘ, że mogłoby być inaczej. Autor zanotował kilka wypowiedzi gospodarzy, którzy pytali zdumieni: „Jak można było nie uważać się za Polaka?” (Wierzbicki 1963: 186). Ta reakcja wskazuje na to, że dla mieszkańców Żmiącej w ciągu zaledwie pół wieku naród stał się czymś oczywistym i naturalnym. Nie potrafili już sobie wyobrazić, że naród mógłby w ogóle nie istnieć.

W wrywkowej ankiecie z 30 osobami z różnych gospodarstw tylko cztery (!) stwierdziły, że „ich rodzice lub oni sami nie czuli się Polakami”. Jednak nawet te wypowiedzi były opatrzone pewnymi uzupełnieniami, wskazującymi na proces unieśmiertniania narodu. Według relacji Wierzbickiego jeden z respondentów odparł, że jego rodzice „nie uważali się za Polaków, a raczej za Galicjaków”. Partykuła „raczej” osłabiała zaś zdecydowaną wymowę pierwszego zdania. Rodzice respondenta nie byli po prostu Galicjakami, a jedynie RACZEJ Galicjakami. Ten proces widać jeszcze dokładniej w następnej wypowiedzi: „Moi rodzice czuli się Polakami, ale używało się nazwy Galicjaki”. Badany zakłada, że choć jego rodzice nie mówili o sobie „Polacy”, to jednak czuli się Polakami; mimo że określali siebie jako „Galicjaki”, to w istocie mieli na myśli to, że byli Polakami. W ten sposób respondenci wbrew przytaczanym przez siebie faktom wstecznie unaradawiali własnych przodków (Wierzbicki 1963: 186–188).

Interesująca jest również trzecia wypowiedź: „Nikt nie mówił i nie myślał o Polsce. Dopiero w r. 1918 zrozumiałam, że jestem Polką” (Wierzbicki 1963: 186–188). To jedyne stwierdzenie, które zgadza się ze spostrzeżeniami Bujaka. Badana sądzi bowiem, że nie tylko mniejszość, ale że wręcz NIKT nie był uświadomiony narodowo. Jak wyjaśnić tak odrębną opinię? Wydaje się, że odpowiedzialny za to jest fakt, że sama respondentka zdała sobie sprawę ze swej przynależności narodowej dopiero w 1918 roku, a więc jako osoba dorosła. Skoro pamiętała, że sama stała się Polką wraz z nastaniem niepodległego państwa, tym bardziej musiała zakładać, że Polakami nie byli jej rodzice.

Do tego dochodzi jeszcze jedna bardzo ciekawa okoliczność. Respondenci nacjonalizowali nie tylko starsze pokolenie, które według świadectwa Bujaka miało wrogie nastawienie do wszelkiej idei narodowej, lecz także samych siebie. W trakcie swych badań Bujak roz-

mawiał też z najmłodszymi – z dziećmi uczęszczającymi do szkoły w Ujanowicach, a więc z przedstawicielami TEGO SAMEGO pokolenia, z którym po półwieczu rozmawiał Wierzbicki. Jednak podczas gdy Bujakowi demonstrowali oni „całkowitą obojętność do sprawy narodowej” (Bujak 1903: 131), w oczach Wierzbickiego stawali się uosobieniem ideologii narodowej, dziwiąc się, że w ogóle można było nie być Polakiem. Podkreślmy: byli to ludzie z tej samej grupy wiekowej, badani w dwóch okresach. Ci sami ludzie byli obojętni wobec polskości w czasach Bujaka, by traktować ją jako coś naturalnego w czasach Wierzbickiego.

Koniec końców, ze wspomnień Żmiącan wynikałoby, że – jak pisze Wierzbicki – za życia Bujaka jedynie 13% ludności Żmiącej uświadamiało sobie swą przynależność do narodu polskiego. „Czyżby więc sąd Bujaka oparty na obserwacji wsi w latach 1901–1902 był mylny?” – pyta retorycznie autor powtórnej monografii Żmiącej (Wierzbicki 1963: 188).

„Galicja zawsze polska!”

W naszych badaniach postanowiliśmy pójść tropem ostatniej monografii i zapytać ludzi o to, czy dawni mieszkańcy Żmiącej – oczywiście, nie mogliśmy pytać już o rodziców – uznawali się za Polaków. Na 47 wrywkowo przebadanych osób, którym zadaliśmy pytanie: „Przenieśmy się teraz o ponad 150 lat w przeszłość, tzn. do około roku 1840. Jak Pan(i) myśli, czy wtedy mieszkańcy Pana(i) miejscowości uważali się, czy też nie uważali się za Polaków?”, tylko jedna odpowiedziała przecząco. Była to młoda, kilkunastoletnia osoba, niepotrafiąca jednak uzasadnić swojego stanowiska. Co ciekawe, wszyscy, którzy odpowiadali „nie wiem”, czyli pięć osób, podobnie jak ona urodzili się po 1975 roku. Ich niepewność mogła zatem brać się stąd, że potraktowali to pytanie jako szkolny sprawdzian własnej wiedzy historycznej, a nie normalne pytanie kwestionariuszowe, podejrzewając, że ma ono jakieś drugie dno. Charakterystyczne, że w dalszej części wywiadu podkreślali, że nie lubią historii, a po odpowiedzi „nie” respondentka odmówiła odpowiadania na pytania dotyczące przeszłości.

Po uwzględnieniu tych zastrzeżeń mielibyśmy zatem (niemal) 100% odpowiedzi wskazujących na wieczność narodu. W porównaniu do ankiety Wierzbickiego kategoria osób świadomych tego, że naród jest relatywnie nowym wynalazkiem, zanikłaby zupełnie. Po prostu nikt nie pamiętał ani ze swojej młodości, ani z opowiadań przodków napomknął o nienarodowej przeszłości Zmiąckej.

Chcąc wytłumaczyć, skąd bierze się przekonanie badanych o trwałości narodu, zapytaliśmy ich, czy kiedykolwiek zastanawiali się nad tym. Jako że na to pytanie 80% respondentów odpowiedziało negatywnie, możemy z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że opinie na ten temat nie wynikają z pogłębionej refleksji, lecz są po prostu wynikiem rzutowania teraźniejszego stanu na przeszłość. Wątpliwa wydaje się przy tym hipoteza Wierzbickiego, że zapewne chodzi także o utrzymanie pozytywnego obrazu siebie. Pytanie o stan sprzed ponad półtora wieku nie dotyczy samooceny badanych w podobnym stopniu co pytanie o nich samych czy ich rodziców.

Kolejnym krokiem w porównaniu czasu obecnego z latami pięćdziesiątymi było sprawdzenie, jak ankietowani reagowali na zadawane im pytania. Oczywiście, z racji tego, że każdy ankietowany kodował swoje obserwacje w sposób niezestandaryzowany, nie są one zapewne wystarczająco rzetelne. Niemniej jednak na ich podstawie możemy wyrobić sobie ogólny pogląd na reakcje respondentów.

Cóż się okazuje? Podobnie jak w przypadku badań Wierzbickiego, kilku ankietowanych na pytanie o narodowość zmiącaków w 1840 roku zareagowało śmiechem i zdziwieniem, co świadczy o tym, że nasze poszukiwania burzą codzienną rutynę, a naród stał się czymś naturalnym. Wskazywałyby na to także rejestrowane wahanie i przedłużające się zastanowienie. Ankietowani odpowiadali: „przecież nie byli Ukraińcami!” czy „A kto miał tu mieszkać? Niemcy? Polacy chyba tu cały czas mieszkali”. Te wypowiedzi dowodzą, że respondenci nie wyobrażają sobie świata bez kategorii narodowych. Jeśli nie było Polaków, to musieliby być przedstawiciele jakiegoś innego narodu. Nie pojawia się nawet myśl, że społeczność mogła w ogóle nie mieć tożsamości narodowej.

Wielu badanych przesadnie wyrażało swe przekonania, używając słów: „na pewno!”, „oczywiście!”, „na sto procent” itp. Choć Wierzbicki nie zwrócił uwagi na tę kategorię odpowiedzi, to jest ona jedynie odwrotnością śmiechu i wahania. Tak jak te ostatnie stanowią wyraz zaburzenia rutyny codzienności, tak „stuprocentowa pewność” jest wyrazem jej przywracania.

W przeciwieństwie jednak do czasów Wierzbickiego respondenci zaczęli udowadniać, że sama Galicja jest dzielnicą polską, arcy-polską, a w przeszłości miała jeszcze bardziej polski charakter niż teraz: „To były rdzennie polskie tereny”; „Galicja zawsze polska!”; „Zawsze byli Polakami”; „100 czy 200 lat temu zawsze tu byli Polacy”; „Uważali się za Polaków, zawsze była polskość na tym terenie”; „Żmiałaki były Polakami jeszcze bardziej niż teraz!”. Galicję jako przestrzeń nie tylko znacjonalizowano, ale także uczyniono z niej prototyp przywiązania do narodu, przeszłość zaś nie tylko znacjonalizowano, ale także uczyniono z niej niemal złoty wiek patriotyzmu. W tych wypowiedziach pojawiało się określenie czasu: „zawsze”, a zatem nie 100 czy 200 lat temu, lecz „od zarania”. W niecały wiek naród stał się faktem, którego początki giną w pomrokach dziejów.

Przykładem tej zmiany jest rodzina Chełmeckich, dziś bardzo dumna ze swojego utytułowanego przodka, Jana. Co więcej, jej członkowie podkreślają – za Wierzbickim – że Chełmecki to szlacheckie nazwisko. Tak jak niegdyś prefekt był atakowany przez swych ziomków za to, że trzyma z polską szlachtą, tak dziś jego potomkowie ową szlacheckość akcentują. Zatarły się również wspomnienia rabacji galicyjskiej jako konfliktu między panami-Polakami a cesarskimi chłopami. Dziś nawiązania do tamtych czasów pojawiają się sporadycznie. Jednak nawet wtedy podkreśla się jedynie spór między warstwami: „Tutaj na Sędziówce chłopci różnili pana piłą. Jeden do drugiego mówi, żeby powoli różnić, bo to dobry pan był”; „Kiedyś na Oślaku mieszkał taki Gawron i opowiadał, że z Laskowej z dworu uciekali i na Oślaku chowali zegarki, pieniądze, biżuterię. Ale chłopci złapali pana i – tak mi gadał – cięli go żywcem drewnianą piłą. To chyba podczas jakiejś wojny było”.

Umoralnienie narodu

Z dominacją ideologii narodowo-katolickiej wiąże się także proces umoralnienia narodu. Jest to bowiem ideologia narodowa, która ma bardzo silnie normatywny charakter. Nie tylko opisuje rzeczywistość, ale także chce ją zmieniać według modelu. Konstruuje nie tylko przeciętny prototyp Polaka, ale przede wszystkim jego wzór (prawdziwy Polak) i stereotyp (zdrajca). Pozytywny prototyp Polaka-katolika został zinternalizowany przez mieszkańców Żmiącej i w ich świadomości funkcjonuje jako wzorzec, pozwalający oceniać poszczególne jednostki jako bliższe bądź dalsze rdzenia polskości, jako bardziej lub mniej polskie, jako bardziej lub mniej moralne. Na podstawie tego prototypu żmiąkanie dokonują swoistej CZYSTKI MORALNEJ, usuwając poza nawias narodu tych, którzy są oddaleni od ideału Polaka-katolika. O ile Bujak włączał do narodu nawet tych, którzy się za Polaków nie uważali, o tyle jego żmiąccy spadkobiercy niekiedy wyłączają z narodu nawet tych, którzy się za Polaków uważają.

Katolicyzm jako wskaźnik moralności

W Żmiącej przestrzeganie praktyk religijnych jest oznaką tego, jakie wartości dana jednostka wyznaje. Ci, którzy nie chodzą do kościoła, są traktowani z dużą podejrzliwością i rezerwą. O jednym byłym funkcjonariuszu milicji usłyszałem: „To kompletny niedowiarek, do kościoła nie wejdzie. Zwariował chyba, w Kobierzynie go zamknęli”.

Z kolei tym, którzy do kościoła chodzą, udziela się kredytu zaufania. „Ale ma pan żonę dobrą” – z dumą słuchałem. „Taka pobożna, wierząca, to na pierwszy rzut oka widać, dobrze jej z oczu patrzy. Nie struga jakiejś pani, nie taka miastowa, ino taka jak nasza ze wsi. Żadnych tam kreacji, ubiorów, nie ma komedii nijakich”.

Oczywiście, samo chodzenie do kościoła nie wystarczy. Stanowi tylko podstawowy wskaźnik moralności jednostki, który musi zostać uzupełniony przez przykład jej życia. O Zbigniewie Wierzbickim krążyły niesprawdzone pogłoski:

- Ale nie było wiadomo jakiego jest wyznania – starszy gospodarz uśmiecha się tajemniczo.
- A to nie katolik?
- Do kościoła niby chodził, ale jakiego był wyznania, nie wiedzieliśmy. Różnie się gadało.

Co więcej, zasłanianie się religią może być bardzo negatywnie odbierane: „Wałęsa to cały czas z tą Matką Boską chodził, a nic mądrego nie zrobił. [...] To było tak, że Gorbaczow dążył do zmian, Ameryka naciskała, a papież ich pouczył”. Podobne zdanie usłyszałem w górnej wsi: „Co to z tego, że Kaczyński jest katolik? Wałęsa też był katolik, Maryję miał na klapie, kaplicę budował w Belwederze, ale co z tego, jak z Maryją wojował, z o. Rydzykiem. Boże, jak kiedyś ludzie się cieszyli, że taki pobożny wybory wygrał, jak za nim głosowali, wszystkie babcie i dziadki. I mieli. Co Wałęsa zrobił dobrego? Nic”. Nie wystarczy zatem zadeklarować, że jest się katolikiem, trzeba jeszcze być „dobrym chłopem”.

Religijność jest ważnym wskaźnikiem moralności również na poziomie politycznym: „Czemu tę Polskę tak zawsze niszczone?” – pyta mnie 80-letnia kobieta. „Czy u władzy nie mogą być ludzie wierzący, patriotyczni? Bezbożni rządzą i zgorzenie sięją. Dzisiaj nie jest inaczej. Jak komuna rządziła, tak dalej rządzi. [...] Dajcie bożym pokojem odetchnąć, a nie cały czas poniewieranie”. „W Unii społeczeństwo jest bezbożne” – dodaje rolnik w średnim wieku. „Boga nie chcą, a bez Boga daleko się nie zajdzie”. Nie są to tylko pobożne stwierdzenia, ale wnioski wynikające z niszczącego doświadczenia komunizmu, a także III RP. Skoro rządy bezbożnych niszczyły Polskę i katolicyzm, rządy Polaków-katolików powinny ją odbudować.

Katolicyzm łączy się również z obywatelskością. Podczas kampanii parlamentarnej 2005 roku ksiądz przypominał na mszach o obowiązku uczestniczenia w wyborach. Ludzie zaś szli do urn w czterech falach (przed i po rannej mszy, przed i po sumie), odświętnie ubrani. Gdy nie poszedłem oddać głosu, jedna z zaprzyjaźnionych ze mną kobiet powiedziała mi wprost: „Jesteś niedobrym Polakiem, bo nie zagłosowałeś”.

Prototypy

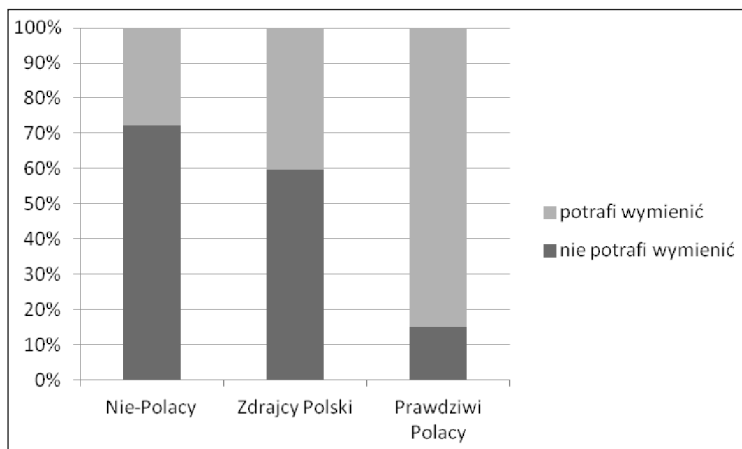
Analizę procesu umoralnienia narodu rozpoczęliśmy od próby zrekonstruowania prototypu narodowego i antynarodowego. W tym celu w wyrwykowej ankiecie przeprowadzonej na próbie 47 osób zadaliśmy następujące pytania:

a) Proszę wymienić jakieś osoby publiczne, mieszkające w Polsce, o których mógłby/mogłaby Pan(i) powiedzieć, że nie są Polakami;

b) Proszę wymienić jakieś osoby publiczne, o których mógłby/mogłaby Pan(i) powiedzieć, że są prawdziwymi Polakami;

c) Proszę wymienić jakieś osoby, o których mógłby/mogłaby Pan(i) powiedzieć, że zdradziły Polskę.

Jak można było przewidzieć, zasady jedności i moralności wchodziły ze sobą w konflikt. Podczas gdy absolutna większość respondentów bez trudu potrafiła wymienić „prawdziwego Polaka”, w przypadku pytań o zdradę i nie-Polaków unikała odpowiedzi. Wskazanie na pozytywne wzory Polaka nie sprawiało badanym żadnych problemów, wzbraniaли się jednak przed kwestionowaniem czyjejś polskości lub sugerowaniem zdrady narodowej (il. 22).



Il. 22. Skłonność do wykluczania i zaliczania do uniwersum polskości

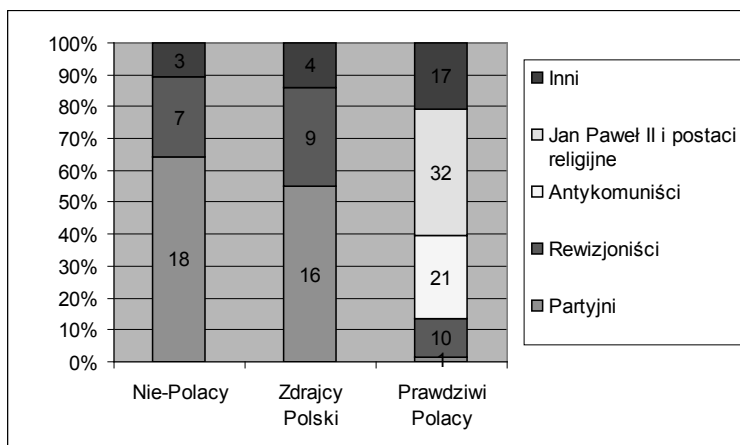
Z tym ważnym zastrzeżeniem przyjrzyjmy się prototypom, jakie konstruowali nasi respondenci. Ich odpowiedzi pogrupowaliśmy w pięć kategorii (il. 23):

a) „partyjni” – osoby, które należały do PZPR-u do 1989 roku (Kwaśniewski, Jaruzelski itd.);

b) „rewizjoniści” – dawna lewica laicka (Kuroń, Michnik, Gross, Geremek itd.);

c) „antykomuniści” – prawicowi przeciwnicy porozumień okrągłego stołu, aktywiści PiS-u (Kaczyński, Marcinkiewicz, Ziobro itd.);

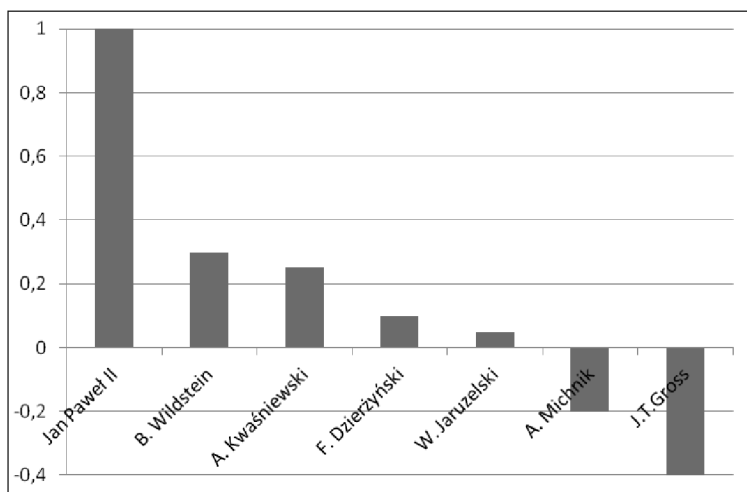
d) „postaci religijne” – Jan Paweł II, Popiełuszko, Wyszyński.



Il. 23. Prototypy polskości

Podczas gdy partyjni i rewizjoniści stanowią negatywny prototyp polskości, antykomuniści i postaci religijne stanowią prototyp pozytywny. Szczególne miejsce zajmuje Jan Paweł II, który z reguły był wymieniany jako prawdziwy Polak na pierwszym miejscu (w dziewiętnastu przypadkach). Innymi słowy, prawdziwy Polak to Polak-katolik-antykomunista, Polak nieprawdziwy zaś to komunista-rewizjonista. Aby przyrzeć się temu interesującemu zjawisku

jeszcze bliżej, zdecydowaliśmy się postawić naszym badanych przed prowokacyjnym zadaniem: „A teraz chciał(a)bym przedstawić Panu(i) listę znanych osób. Proszę powiedzieć, czy daną osobę określił(a)by Pan(i), czy też nie określił(a) jako Polaka?”. Wyciągając średnią odpowiedź (1 punkt za „tak” i -1 za „nie”/liczba odpowiedzi „tak” i „nie”), otrzymaliśmy następujący indeks polskości (il. 24).



Il. 24. Indeks polskości

Jak widać, nikt nie miał wątpliwości co do polskości Jana Pawła II. Stanowi on wzór Polaka *par excellence*. W niektórych wypowiedziach papieża uznawano wręcz za „następcę Pana Boga na ziemi”.

Polskość pozostałych osób budzi już wątpliwości. Kwaśniewski: „No i teraz znowu Kwas jest w Izraelu. To chyba Żyd jakiś jest – do swoich pojechał. Znów przeprasza”. Jaruzelski: „Weźmy stan wojenny – jak można było wydać wyrok na własny naród jak Jaruzelski? A potem się śmieje, do dziś się śmieje i jest zadowolony”. Ową niepewność można wytłumaczyć tym, że wszystkie inne postaci są oddalone w mniejszym lub większym stopniu od prototypu Polaka-katolika.

Najciekawsze wydaje się porównanie Bronisława Wildsteina z Adamem Michnikiem i Janem Tomaszem Grossem, uczestnikami laickiej antykomunistycznej opozycji. Zauważmy jedynie na marginesie, że Wildstein i Gross dla ponad 40% mieszkańców Żmiącej są postaciami nieznanymi, Michnik zaś jest znacznie bardziej wyrazisty. Choć każdy z nich ma korzenie żydowskie, to Wildstein przez większość jest uznawany za Polaka, a dwaj pozostali są już zaliczani do nie-Polaków. Należy to wytłumaczyć tym, że Wildstein znajduje się znacznie bliżej centrum polskości (prawicowiec) niż Michnik i Gross („różowi”). Podobnie można wyjaśnić niskie wyniki Kwaśniewskiego, Dzierżyńskiego i Jaruzelskiego („czerwoni”), choć ciekawe, że są oni w większym stopniu postrzegani jako Polacy niż „rewizjoniści”. Wydaje się, że duże znaczenie – oprócz prototypu – ma także możliwość przypisania komuś innych niż polskie korzeni, a więc element wnioskowania logicznego („Jeśli ktoś nie ma polskich korzeni, nie jest Polakiem. A. M. nie ma polskich korzeni. A. M. nie jest Polakiem”). Wskutek tego operacja wykluczenia Michnika z narodu jest o wiele łatwiejsza niż wykluczenie Dzierżyńskiego, „wielkiego Polaka, który wybił największą ilość Rusków”. Michnik i Gross są ponadto postrzegani jako osoby, wciąż stanowiące zagrożenie dla Polski, zwłaszcza przez czarną propagandę na arenie międzynarodowej.

Wykluczanie i zaliczanie do uniwersum polskości

W życiu codziennym w Żmiącej nieustannie są podejmowane próby utożsamienia kogoś z pozytywnym prototypem Polaka. Poniżej przytoczę dwa fragmenty międzygeneracyjnego dyskursu.

W pierwszym inteligent pochodzący ze Żmiącej w rozmowie z dwójką młodych badaczy zaprzeczył, jakoby „wypadek w Laskowej” w ogóle miał miejsce. Skądinąd dotarła do mnie jednak informacja, że doskonale wiedział o tym wydarzeniu. Mamy zatem do czynienia ze – świadomym czy nieświadomym – zabiegiem idealizacji przeszłości. Prowadzący wywiad próbowali standardowo dopytać o zabójstwo Jana Jelonka:

B1: A przed tym, tym zabójstwem / – S. wchodzi w słowo i uzupełnia: – Zelka.

B1: Zabójstwem / nie zabójstwem / tegoooo organizatoraaa /

S.: Wincentego / nie Wince / Ludwika Zelka. Ludwika Zelka. [...]

S. zakładał, że jedyne zabójstwo, do jakiego doszło, to zabójstwo Ludwika Zelka. Nie brał w ogóle pod uwagę wcześniejszego wypadku w Laskowej, który spowodował serię wydarzeń, prowadzących do śmierci Zelka. Badacze ponowili próby:

B2: Tak. Ten, którego zamordowali najpierw. Y tegooo /

B1: To był jeden taki wypadek po prostu, żeee, żeeee, że go zamo / za / za / . Naczy tam, że go tam [zastrzelili?], nie?

B2: Tego organizatora tej spółdzielni. [...] Jakiś człowiek, który miał organizować tutaj spółdzielnię rolniczą. Którego właśnie zamordowali.

Dwaj badacze prowadzący wywiad zostali zupełnie zbici z tropu, wobec czego nie potrafili zapytać otwarcie o zabójstwo w Laskowej. S. po prostu ich nie rozumiał.

S.: Aaa, nie. Zabity został wójt Chrzan, to był jedyny przypadek, że AK wymierzało sprawiedliwość. Wójt ujanowicki.

B1: On właśnie, on był właśnie związany z władzami komunistycznymi.

Ankieter próbował umiejscowić wydarzenia w czasie. Zauważmy, że zamordowanie wójta Mateusza Chrzana S. określał jako „wymierzanie sprawiedliwości”, zakładał tym samym, że przemoc AK była zawsze usprawiedliwiona.

S.: On / To było w czasie okupacji jeszcze.

B2: A nie, nie, to po wojnie. Po wojnie.

S.: Nie było zabójstw / Było jedno zabójstwo w czasie zabawy. Ale było w Żbikowicach.

B2: W Żmiącej nic, nic takiego nie było?

Narrator po dłuższym wywodzie podsumował: „W 1946 roku Ludwik Zelek, tenże student AGH, został zabity, żywy jeszcze, z Kamionki,

według relacji furmana, którego najęto, zakłuty w czasie drogi. To spowodowało”. Na to B2 wszedł mu w słowo: „Jak to dokładnie wyglądało?”. Badacze zrezygnowali więc z dalszego dopytywania o wypadek w Laskowej i rozpoczęli nowy wątek. Z tego wywiadu wynika, że zabójstwo było tylko jedno – zabity został partyzant.

Drugi przypadek jest ciekawszy – przedstawiciele młodszej generacji dokonują retrospektywnej idealizacji partyzantów i próbują przekonać do tego osobę z najstarszego pokolenia, która doskonale ich znała, skądinąd bardzo im bliską i należącą do obozu antykomunistycznego. Zapytana przeze mnie o czasy powojenne, babcia – naoczny świadek tamtych zdarzeń – była naprowadzana przez swego syna i wnuczkę na prawidłową odpowiedź. Na początku zapytałem o napad w jednym z gospodarstw, którego rzekomo dokonała żmiąćka partyzantka. Uczyniłem to z pewnym wahaniem, wiedziałem bowiem, że rodziny partyzantów są bardzo drażliwe na tym punkcie i mogą uznać, że trzymam stronę antypartyzancką. Gdy niedosłyszająca babcia nie rozumiała mojego pytania, poprosiła swojego syna o powtórzenie go:

Ja: Bo ludzie też y gadają czasami, że były tam jakieś napady, że / tam właśnie napad u Kubanka.

Babka: Powtóż. Nie zrozumiałam.

Syn: [do mnie] Że u Kubanka był napad?

Ja: Tak, tak, że niby ci partyzanci to tacy y bandyci byli.

W tym momencie babka powróciła do oceny UB przez społeczność wsi: „Raczej ludzie byli nastawieni źle, że biją”. Jej syn najpierw ją poprawił, a następnie sparafrazował moje pytanie:

S: Ale / [w domyśle: nastawieni] do partyzantki. Bo jak chodzili, bo jak nie mieli co jeść, że do Kubanka przyszli, że im tam cosik wzioli. Nio? Partyzontka, było coś takiego? [...] No ale były takie sytuacje, że zaszły do chłopca i tam cosik wzięły na siło?

Syn nie użył jednak mojego sformułowania „napad u Kubanka”, które skądinąd często słyszałem w Żmiącej, lecz tłumaczył matce, że skoro partyzantka chodziła, to jest zrozumiałe, że musiała się

czymś żywić – nie mieli co jeść, więc musieli „cosik wziąć”. Sugerował też, że w takich przypadkach dopuszczali się przemocy. Wnuczka pominęła zupełnie to zastrzeżenie i krzyczała do babci, że w hipotetycznych napadach chodziło o wyżywienie: „Jedzenie!!!”.

S: Rozumiecie, że do Kubanka zaszli, że im cosik wzięli, ta partyzantka u Kubanka. Pamiętacie takie cosik?

Babka zaczęła w końcu rozumieć, o co chodzi, i odpowiedziała, że jedyny przypadek użycia siły przez partyzantów to pobicie przez nich człowieka, którego podejrzewali o donosicielstwo: „No to tego jednego ino zbili”.

Syn jednak ponownie ją poprawił i zwrócił uwagę, że nie chodzi o bicie, tylko o szukanie pożywienia: „Ale chodzi mi o jedzenie, jak zaszli”.

Babcia nie dawała za wygraną i powracała do wątku bicia ludzi ze wsi przez partyzantów, prawidłowo interpretując intencje mojego pytania: „Bili go, chodzi o bicie”.

Po raz ostatni powtórzyła się ta sama sekwencja: syn dopytywał, już poirytowany, o to, czy „wzięli im cosik”, co uszczegółowiła wnuczka, podkreślając dwa razy, że „chodzi o jedzenie!!”:

S: Mama, nie chodzi mi o X.! Chodzi mi o to, jak zaszli do Kubanka. Czy wzięli im cosik?

Wnuczka: Jedzenie, jedzenie! [...]

B: O Kubanku nic nie słyszałam.

Babka przyznała zatem, że zdarzyło się jedno pobicie, jej syn w pytaniu o „napad” od razu sugerował, że jego przyczyną mogła być chęć zdobycia jedzenia lub ewentualnie zabrania czegoś nieznaczącego, wnuczka zaś podkreślała, że mogło chodzić tylko o jedzenie.

Obok utożsamiania przodków z pozytywnym prototypem Polaka w Zmiącej zdarzają się również przypadki wykluczania ze wspólnoty, także dokonywanego przez najmłodsze pokolenia. Postawę jednego z nieżyjących gospodarzy tłumaczyła mi pewna gospodyni:

- Z. nie lubił tych partyzantów, bo jego ojca okradli. – Na to wtrąca się jej syn. – A to nie dlatego, że donosił?
- Nie, raczej nie.
- Bo jak tak, to mu się należało więcej!
- Nie, nie donosił chyba.

Następuje przy tym ciekawy proces upraszczania wspomnień i wpływania na wspomnienia starszego pokolenia przez młodych. Podczas gdy pierwsi mają jeszcze jakieś wątpliwości, drudzy są już pewni i ferują jednoznaczne sądy: był donosicielem. Co ciekawe, pod wpływem pytania syna ankietowana nieco modyfikuje swoje zdanie: nie jest już na sto procent pewna, że gospodarz nie donosił (co byłoby zresztą niemożliwe z racji jego młodego wieku w tamtych czasach), i mówi, że „raczej nie donosił”, „chyba nie donosił”.

Ujednolicenie narodu

Od 1989 roku praktyka umoralnienia narodu jest krytykowana, pojawiają się bowiem kontradeologie, w tym przede wszystkim kultura transformacji, które kwestionują zasadność połączenia katolicyzmu z polskością. Zauważmy, że wzór Polaka-katolika nie jest jedynym prototypem. W istocie mieszkańcy Żmiącej częściej postrzegali „rewizjonistów” jako prawdziwych Polaków niż nie-Polaków. Co więcej, jako prawdziwy Polak został też wymieniony Aleksander Kwaśniewski. Prototypy polskości wchodzi więc ze sobą w konflikt, a o to, kto zostanie uznany za prawdziwego Polaka, toczy się nieustanna walka.

Strategią kwestionującą umoralnienie – ważniejszą niż proponowanie na miejsce jednego prototypu prototypu konkurencyjnego – jest ujednolicenie narodu. Odbieranie komuś prawa do określania siebie mianem Polaka czy uznawanie go za zdrajcę samo w sobie jest odczytywane jako niemoralne i spotyka się z oporem, zmierzającym do tego, by ponownie włączyć banitę do uniwersum polskości. Próbuje się więc znieść moralny, normatywny charakter ideologii narodowej i uczynić z niej jedynie sposób opisu świata, a nie jego zmiany, to znaczy, mówiąc za Ossowskim, przekształcić naród-przymiotnik (prototyp) w naród-rzeczownik (kategoria logiczna).

Napięcie między umoralnieniem a ujednoliceniem narodu

Między umoralnieniem a ujednoliceniem narodu istnieje silne napięcie. Zasada jedności jest konkurencyjna wobec zasady moralności. Skoro naród jest jeden, nie można wprowadzać w nim podziałów; jeśli jest zaś moralny, należy usunąć z niego ludzi niemoralnych. Granice między polskością a niepolskością są negocjowane. W trakcie naszych wywiadów udało się nam zarejestrować konwersację, która to dowodnie pokazuje. Respondentka K. na początku rozmowy z trzema studentami obwiniła elity okrągłostołowe o kryzys, w jakim znalazła się Polska, a także o zakłamywanie historii, po czym spuentowała: „Może Michnik pójdzie do nieba wnet, to może się jakoś to zmienić. Ale wątpię”.

Po tej wypowiedzi nastąpiła dłuższa pauza. Prowadzący wywiad nie mieli pojęcia, jak na nią zareagować, zabrzmiało to bowiem tak, jakby K. życzyła szybkiej śmierci Michnikowi. Uzupełniła więc swą wypowiedź: „Powiedział, że pójdzie do nieba”.

B1: Kto?

K.: Michnik.

B1: Powiedział, że pójdzie do nieba?

K.: Tak. Czytałam wywiad z nim z ks. Tischnerem. To wie pan, ile to lat już? Była rozmowa. Michnik powiedział: Nie mam najmniejszej wątpliwości, że mnie Chrystus przyjmie [śmiech]. No nie mogłam tego prze / [śmiech] przetrwać, jak to przeczytałam [śmiech].

W tym momencie prowadzący wywiad wyszedł ze swojej neutralnej roli, by zakwestionować całkowicie negatywny obraz Michnika, skazanego na wieczne potępienie:

B1: No nie, ale Michnik w latach 80. porządny był.

K.: Tak, tak. Ale teraz jak się zachowuje? Jak nie-Polak. Jak nie-Polak!

Do rozmowy włączyła się druga osoba, która nie zgadzała się z opinią K.:

B2: Czemu jak nie-Polak?

K.: Nie-Polak. Bo Polak tak by się nie zachowywał.

B2: Jak jest redaktorem naczelnym „Gazety Wyborczej”, to nie znaczy, że jest nie-Polakiem.

K.: Żeby tak, żeby tak szkodzić.

B2: On po prostu reprezentuje inną opcję polityczną.

K.: Tak, tak!

Ten fragment kończy się pozorną zgodą. Tak, Michnik prezentuje inną opcję polityczną. Jednak to, co dla B2 stanowi różnicę polityczną, dla K. jest różnicą narodową. W jej oczach działalność Michnika jest opcją polityczną, ale nie jest opcją w polityce polskiej, w której nie ma miejsca na „szkodzenie”, w domyśle: kalandria własnego gniazda. K. wyjaśniła następnie, jakie są prawdziwe korzenie poglądów Michnika, przy czym przejęczyła się, mówiąc, że sama też nie jest Polakiem:

A dlaczego? Przecież ja uważam. Ja nie jestem Pola / ghm politykiem, broń Boże. Ale ja uważam, że jak był okres komuny, to byli ludzie, odpowiedni do tego ludzie, nastawieni na to, którym się to podobało. A teraz przyszła inna opcja, to oni powinni się wycofać. Wycofać się, niech znowuż inni rządzą. [...] Czy to jest prawdziwy Polak? To, to nie jest prawdziwy Polak. Nie wiem, jak go nazwać.

Mamy już zatem pierwsze przybliżenie: Michnik nie jest Polakiem, ponieważ jest komunistą, stanowi niejako symbol dawnego zła. Jednocześnie pod wpływem krytyki i oporu słuchaczy K. zmodyfikowała swoją zdecydowaną opinię o Michniku jako nie-Polaku. Zaproponowała, że nie jest on jedynie prawdziwym Polakiem. W końcu poszła jeszcze o krok dalej i ograniczyła swoje początkowe twierdzenie do tego, że nie mogłaby nazwać Michnika patriotą. Wyrażenia „patriota”, „prawdziwy Polak” i „Polak” płynnie przechodzą jedno w drugie. Takie rozumienie jest bardzo częste, o czym świadczy to, że jeden z rozmówców K. w innym wywiadzie zadał pytanie: „Czy czujesz się patriotą?”, które następnie sparafrazował: „Czy czujesz się Polakiem? [...] Wstawiłbyś się za Polską, za krajem. Na pewno, nie?”. Tymczasem K. kontynuowała:

A już jakiś patriotą, to już absolutnie nie. Przecież oni wysyłają / oczerniają Polskę. Wysyłają do niemieckiej gazety, i to jeszcze jakiegoś

brukowca, bo porządna gazeta by tego nie przyjęła. To jest ładnie? To jest uczciwie? No nie! To już nie jest patriotyzm. Ja uważam, że patriotyzm to tak, żeby dla Polski nie szkodzić, a wszystko robić uczciwie.

Respondentka była już wyraźnie podirytowana ciągłą niezgodą swoich rozmówców. W końcu pozornie uznała, że Michnik jest Polakiem: „Polacy to zrobili, no a cóż Geremek, też tam się coś ofiarował. A to jest ładnie?”. Jednak skończyła już zdecydowanym akcentem: „Dlaczego Żydzi nam szkodzą? A przecież tyle Polaków zginęło, jak ratowali Żydów”.

Ostatecznie okazuje się, że „inna opcja polityczna Michnika” wywodzi się, po pierwsze, z „komuny”, a po drugie, z jego żydowskich korzeni. Porównanie tej oceny z oceną Wildsteina wskazywałoby, że jeśli ktoś krytykuje tradycję narodowo-katolicką i ma żydowskie korzenie, to postępuje tak ze względu na swoje pochodzenie, a jeśli ją wspiera, to czyni to pomimo niego.

W powyższej rozmowie, choć była ona prowadzona z zachowaniem wszelkich zasad kurtuazji (pamiętajmy, że był to wywiad), niezgoda z poglądami respondentki powodowała zdenerwowanie zarówno jej, jak i samych badaczy. Podczas innego wywiadu, gdy matka zaczęła wymieniać, kto gnoił Polskę, jej córka również reagowała nerwowo i próbowała łagodzić ten mocny sąd. W końcu całą sprawę obie panie obróciły w śmiech. Kiedy matka, widząc zdjęcie z powstania warszawskiego, odpowiedziała: „to szatan, oto, co czuję”, córka skrzyżowała ręce na piersiach, jakby próbując zdystansować się od patosu rodzicielki. Gdy matka nazwała szwaczki oplakujące Stalina „głupimi krowami”, córka tragiczowała, że będzie musiała się wstydzić, że dr Łuczewski to opisze i będzie obciach.

Tego typu dyskusje należą raczej do wyjątków. W dniu codziennym dominuje tendencja do prywatyzowania własnych poglądów. W sytuacjach naturalnych, kiedy ludzie nie muszą dostosowywać się do tak wysokich standardów konwersacji jak w przytoczonym wywiadzie, spory o polskość mogą doprowadzić do głębokich konfliktów. Zwłaszcza gdy „chłopy popijają”. Pewnego sierpniowego wieczoru miejscowi studenci i licealiści spotkali się na ognisku suto zakrapianym piwem i śliwovicą. Bardzo szybko doszło do kłótni dotyczą-

cej spraw światopoglądowych między dwoma mężczyznami – M. ze Żmiącej i W. z Laskowej. Reszta obecnych nie chciała przysłuchiwać się tej wymianie zdań, więc kilkakrotnie prosiła o zmianę tematu i próbowała uciszyć żmiącaka, który poruszał coraz to nowe sporne kwestie polityczne. W pewnym momencie atmosfera rozluźniła się, a wszyscy zaczęli śpiewać *Rolnik sam w dolinie, Rolnik nigdy nie zginie, Na traktorze rolnik* itp. Kiedy wydawało się, że kryzys został zażegnany, a do polityki nikt już nie będzie wracał, pojawił się temat zdrady narodowej. M. określił pułkownika Kuklińskiego jako „bohatera narodowego”. Wtedy do rozmowy włączył się trzeci mężczyzna, T., który twierdził, że przez swą decyzję Kukliński skazał na śmierć dwóch swoich synów: „Pułkownik, dokonując zdrady PRL-u, któremu przysięgał wierność, był świadomy tego, że wobec niego samego i jego rodziny zostaną wyciągnięte najsurowsze konsekwencje, w tym wyrok śmierci, a dożywotnia ochrona CIA była zagwarantowana tylko jemu”. M.: „Sprawa państwowa i patriotyczny obowiązek są ważniejsze niż rodzina. Miejscowi partyzanci również skazali swoje rodziny na niebezpieczeństwo, a nawet śmierć”.

Kiedy T. po raz kolejny zasugerował, że tylko ktoś nieodpowiedzialny może narażać swą rodzinę na śmierć, poparł go W. Wówczas wściekły M. porównał W. do psa. Impreza bardzo szybko się skończyła, W. się obraził, a M. został odwieziony do domu.

Nie chcąc narażać się na tego typu sytuacje, mieszkańcy Żmiącej unikają bezpośredniej konfrontacji. Co więcej, także lokalne instytucje, które głosiły umoralnienie narodu, znalazły się w odwrocie. Dziś na forum wsi nikt nie występuje więc z hasłami, wprowadzającymi podziały w obrębie polskości.

Cuprówka

Pierwszą instytucją, która przestała otwarcie umoralniać naród, tak żeby dowartościować antykomunistów i potępić komunistów, jest Cuprówka. Początkowo wydawało się jednak, że odprawiane tam uroczyste nabożeństwo doprowadzi do zaznaczenia się głębokich podziałów w narodzie. W 1989 roku została bowiem zdjęta z pomnika postawionego na wzgórzu tablica, która do tej pory przysłania-

ła nazwiska uczestników antykomunistycznej partyzantki: Ludwika Zelka, Witolda i Władysława Bukowców, Kazimierza Urygi (właścivie Augustyna), na pomniku umieszczono także ich ozdobne zdjęcia i złote tabliczki. Jako że za organizację mszy był odpowiedzialny miejscowy proboszcz, ks. Jan Bukowiec, wszystko to razem sprawiło, że w powszechnym odbiorze kapliczka stała się nie tyle miejscem upamiętnienia wojennej i powojennej partyzantki, ile przede wszystkim partyzantki powojennej. Ksiądz Bukowiec tak wyjaśniał mi swoje motywacje: „Dziś już tego patriotyzmu nie ma, ci ludzie, którzy walczyli za wolność, zginęli. Ta msza na Cuprówce jest taką próbą dania odtrutki na komunistyczną propagandę”. Doprowadziło to do niemal publicznego konfliktu. Ludzie „obrażają się o tablicę na Cuprówce, że ci za wiarę i ojczyznę walczyli. A gdzie to za ojczyznę walczyli?! Za młodzi byli. Jak się o pieniądze napierali i dziecko w kołysce strzelali!”

Tę sytuację opisał jeden z bystrych obserwatorów młodego pokolenia: „Jedni mówią, że to byli bandyci, a drudzy mówią, że to byli patrioci. [...] Jak rozmawiam z kimś, to on mówi, że to byli patrioci, że [...] popiera to w zupełności, zgadza się z tym, a spotkałem się z ludźmi tutaj ze wsi, którzy mówią: bandyci, bandyci, zabójcy i gdzie to w ogóle takie wariaty!”

Cuprówka stała się przyczyną otwartych sporów od momentu powstania pomnika. Jeden z potomków rodziny upamiętnionej na tablicy wspomina, że wielokrotnie spotykał się z negatywnymi komentarzami, gdy szedł na wzgórze: „- Ej, gdzie wy idziecie? Jesteście porąbani? Zabójcy. Bandyci. - [...] Zawsze było tak. - Gdzie pójdziesz? Gdzie pójdziesz?”. Również ks. Józef Trela został skrytykowany za promowanie „bandziorów”. Opowiadały o tym dwie kobiety, śmiejąc się nerwowo: „Ksiądz zawsze delikatny człowiek, nadczołowiek, żeby nikogo nie urazić, żeby tak kompromisowo powiedzieć. A pamiętasz, jak Z. powiedział mu, że to żadni bohaterzy nie byli, ino bandyci? Wygarnął mu wprost, że to byli złodzieje”.

Taki opór wobec ideologii antykomunistycznej nie ograniczał się jedynie do sytuacji *face-to-face*. Niektórzy mieszkańcy Żmiącej zwracali uwagę na fakt, że podczas samej mszy dochodziło do pewnych zaburzeń: „Jak jest ta msza, to jedni słuchają, a drudzy się śmieją, bo

przecież pamiętają; wielu jeszcze żyje, którzy wiedzą, jakie są rzeczywiste fakty. I się śmieją”. Z perspektywy czasu trudno stwierdzić, jaki charakter miały te zachowania. Uczestnicząc dwukrotnie w nabożeństwie, nie zauważyłem żadnych poważnych oznak niezadowolenia. Jeden raz tylko podsłuchałem młode małżeństwo, które wymieniało między sobą uwagi, ale nie tak, żeby w jakiś sposób zakłócać mszę czy przeszkadzać innym: „Dlaczego nie powie, za co zginęli?”; „Tym wszystkim rządzi ksiądz X., on im wszystkim gada, co mają gadać, i tylko powtarzają”; „Będę musiała pójść do księdza i mu wszystkim wyjaśnić, bo trzeba powiedzieć całą prawdę”.

W przeszłości tego typu wypowiedzi były podobno znacznie częstsze: „Raz wygwizdywali księdza, jak mówił, że chłopaki z lasu to bohaterowie”; „Ludzie mruzczeni podczas mszy na Cuprówce, bo byli wypisani ludzie, co chodzili i grasowali”.

Podczas kazań, jak zauważył jeden z księży, „trzeba uważać. Ja w swoim kazaniu powiedziałem, że krew męczenników przyniosła owoc – kapłanów, przyniosła wiele łask bożych, których doświadczyła Żmiąca, ale także krew męczenników poróżniła ludzi. Ks. Treła już następnego dnia dostał anonim, że są dwie strony medalu”.

Część mieszkańców bojkotowała uroczystości; można powiedzieć, że głosowała nogami. We wsi, gdzie każdy zna każdego, taka nieobecność stanowiła niemal manifestację. Równie znaczące było to, że we mszy nie uczestniczyli wszyscy księża rodacy ze Żmiącej. Kilku moich rozmówców zwracało również uwagę na ustawienie ludzi. Najbardziej antykomunistyczni mieli siedzieć w pierwszych rzędach, a – jak się wyraził jeden z respondentów – „ormowcy tylko kukają z lasu”. Według niego przychodzą oni na nabożeństwo wyłącznie po to, żeby wysłuchać, co się tam mówi, a następnie krytykować między sobą.

Taki obraz nie jest jednak do końca prawdziwy. W mszach odprawianych na Cuprówce nie brał też udziału brat jednego z zamordowanych, tłumacząc, że „ci, którzy donosili, są teraz w pierwszych rzędach, na Cuprówkę chodzą i chodzą z honorem”. Według niego na nabożeństwach pojawiali się ci, którzy w ogóle nie powinni w nich uczestniczyć. „Nie lubiał iść na Cuprówkę – choć tam zapisane nazwisko brata – ale chodzą tam tacy, którzy na nich donosili”. Nawet były członek partii nosił podobno feretron.

Kulminację sporu stanowiło zdjęcie z pomnika tabliczek i fotografii „żmiąckich chłódków”. Gdy fundator, Michał Rogalski, dowiedział się, że Cuprówka stała się nie tyle miejscem upamiętnienia AK, ile walk powojennych, o których nic nie wiedział, sam bowiem nie znał upamiętnionych, poprosił proboszcza Żmiącej o usunięcie zdjęć i tabliczek. Zastrzegł przy tym, że na pomniku mogą znaleźć się tylko jego własne fotografie lub podobizny druhów, gospodarzy i ks. Dziedziaka. Na tę decyzję mogły również wpłynąć homilie, skupiające się na czasach powojennych, a samemu „Mirze” poświęcające „jedynie kilka słów”. Szeroko to potem w Żmiącej komentowano: „Facet, który fundował pomnik, nie chciał ich dołączać do tych bohaterów”; „Są tacy, którzy bardzo się cieszyli, jak odkręcono zdjęcia na Cuprówce”. Księża na kolejnych mszach tłumaczyli zaś, że fundatorowi „pomieszało się chyba, że kazał usuwać te zdjęcia. Ale trzeba mu wybaczyć, że jest już stary”.

Obecnie sam fakt, że ktoś chodzi lub nie chodzi na Cuprówkę, ma coraz mniejsze znaczenie. Nawet ci, którzy wcześniej nie uczestniczyli we mszy, w pewnym momencie zmienili zdanie, gdyż samo nabożeństwo, zwłaszcza po usunięciu tablic, straciło wymiar antykomunistyczny, a stało się świętem nienazwanego z imienia i nazwiska bohaterstwa i patriotyzmu, a nawet – po prostu miłym wydarzeniem sierpniowej niedzieli: „Teraz wszyscy tak chętnie patrzą na tą Cuprówkę, wiesz tak spoko”.

„Solidarność”

Drugim podmiotem, mogącym propagować ideologię antykomunistyczną, była „Solidarność”, która w Żmiącej powstała w 1989 roku, tuż przed wyborami. Jak tłumaczył mi jeden z jej głównych działaczy, „ta »Solidarność Rolników« była taka, rolnik się nigdy tak nie zorganizuje jak zakład pracy, zakład pracy to jest tysiąc ludzi, a tu na takiej gminie szukaj. Tysiąc rolników to jest na całej gminie i weź to teraz zorganizuj, zajęty robotą”. Mimo to w Żmiącej ruch cieszył się bardzo dużym poparciem. „Taki entuzjazm był na początku. Na takiej wsi to tu nikt nie kalkulował, wszystko było spontaniczne i wydawało się, że wow... rozumiesz, no wszystko dobrze”.

Do głównych aktywistów „Solidarności” należeli potomkowie rodzin antykomunistycznych: T. R. (ojciec męczony w areszcie), H. T. (matka w więzieniu, wujkowie zabici), P. B. (ojciec w więzieniu, wujkowie zabici). Do tego doszło jeszcze kilka osób: J. L. (brat opozycjonista zabity w latach osiemdziesiątych w niewyjaśnionych okolicznościach) i S. N. (przybysz z Michalczowej, wżeniony w antykomunistyczną rodzinę).

W 1989 roku H. T. został sołtysiem wsi, T. R. sekretarzem gminy, a S. N. radnym. Nadawali oni ton życiu wsi do 1999 roku, utrzymując swój wpływ także po wyborach w 1994 roku, które wygrał J. P. (H. T., uzyskawszy największą liczbę głosów, został członkiem rady sołectkiej w Żmiącej). Członkowie „Solidarności” skupiali się jednak na działalności społecznej, a nie politycznej – starali się o doprowadzenie do wsi gazu, linii telefonicznej, zaangażowali się w budowę wodociągu, renowację i rozbudowę szkoły. Nie próbowali otwarcie artykułować konfliktu między antykomunistami a anty-antykomunistami. Co więcej, po wyborach 1999 roku, do których stanął tylko jeden kandydat, J. P., ludzie z „S” powoli wycofywali się z życia publicznego. J. L. wspomina: „Przez 6 lat robiłem w polityce, ale to jest bagno. Jak stamtąd odszedłem, to odetchnąłem”. „Ja już czwarty rok [od 2003 roku] w życiu tej publicznej wsi się nie interesuję, bo niby po co. Po co mi się tu użerać, jak i tak nic się nie zmieni, dawniej zwoływali co chwilę zebrania, kłócili się o kawałek drogi, o to, o siamto, a teraz nikt się nic nie pyta. To po co ja mam się tym denerwować. Ja mam co robić; to lepiej się spokojnie przespać czy w piłkę zagrać, bo to na zdrowie wyjdzie”. Ci, którzy wciąż próbują działać, musieli dostosować się do „nauczycielsko-lewicowych” zasad panujących w gminie, odpolitycznili się.

Członkowie „S” odchodzili z życia publicznego w atmosferze podejrzeń: „Na początku mnie się wydawało, że wszyscy będą [w »Solidarności«,], ale za chwilę by cię wytykali. Tak jakbyśmy to my chcieli »Solidarność«, tak jakbyśmy to my byli winni za całą tą »Solidarność«. Ludzie porównywali „S” do „bandy”, a jej działaczy do „bandziorów”: „Jasne, że to jest banda. Normalne, że tak mówili”. W ten sposób, pod wpływem ideologii anty-antykomunistycznej, mieszkańcy Żmiącej zaczęli negatywnie postrzegać członków ruchu.

Do tego doszły oskarżenia, że „pierwsi w kościele”, ale na siebie robili. Po 1999 roku władzę objęła opcja bliższa anty-antykomunizmowi, która utrzymuje ją do tej pory (sołtys J. R.). „S” zniknęła z krajobrazu wsi, a jej dawni zwolennicy przenieśli się do rady parafialnej, jednak i ona ze względu na swój światopoglądowy pluralizm i inne cele nie jest w stanie artykułować ideologii antykomunistycznej na forum publicznym.

Kościół i szkoła

Takiej funkcji nie spełniają również szkoła i Kościół. Nauczyciele nie zajmują się powojenną historią wsi, skupiając się na tajnym nauczaniu. Co ciekawe jednak, propozycja, żeby nową patronką szkoły – zamiast Tadeusza Kościuszki – została Zofia Oleksy, została odrzucona.

Wczoraj rozmawialiśmy o szkole, tajnym nauczaniu i historii i o ludziach, którzy są słynni w Żmiącej, padło pytanie, czemu Zofia Oleksy nie jest patronką szkoły. Sprawa nie jest prosta, idzie jeszcze o czasy, o których ludzie [...] nie chcą mówić, czasy komuny. Ale moim zdaniem władze wsi nie zrobiły wszystkiego, co mogły, aby mieć naszą patronkę. Bo przecież Kościuszko, choć postać wielka, nie ma żadnego związku ze Żmiącą.

Zofia Oleksy dość jednoznacznie kójarzy się bowiem z ideologią antykomunistyczną. Bardzo przy tym wzmacnia pamięć o niej tutejszy proboszcz. Nie jest to jednak pamięć niekontrowersyjna: „Jak ksiądz mówi o Zofii Oleksy czy ks. Dziedziaku, to w tylnych rzędach sarkają. Nie jestem głucha”.

Sam tutejszy kapłan nie propaguje ideologii antykomunistycznej. Jest to o tyle ciekawe, że bardzo przykłada się do organizacji obchodów upamiętniających żmiącką partyzantkę, a jego prywatne stanowisko wobec partyzantów jest znane: „Proboszcz robi z nich bohaterów [...], że za wiarę i ojczyznę zginęli”; „broni i gospodarzy, i dwory. [...] I przez to go nie wszyscy lubią”. Jednak w żadnej z wkładek dołączanych co tydzień do „Niedzieli” nie znajdziemy wzmianki o powojennych walkach. Jeden z gospodarzy tłumaczy, że

„jeśliby [ksiądz] coś o nich napisał, to zaraz u siebie by miał takich, co się z tym nie zgadzają”.

Z kolei proboszcz tłumaczy fakt, że nie porusza tych tematów, brakiem pewności: „Wie pan, z księdzem to się nie rozmawia o poważnych rzeczach, tylko o gospodarce, o pogodzie. Nie chcą o tym gadać, bo nie za bardzo się wyznają, na czyjej stronie ja jestem”; „Ja z ludźmi na ten temat nie rozmawiam”. Co więcej, jest przeciwny powracaniu do przeszłości: „Gdyby pytać ludzi, to się otwiera stare rany i tworzy nowe podziały”; „Lepiej tego nie badać. Prawdy się nie dojdzie [bez archiwów]. A hipotez opisywać nie warto. Można spisać relacje, jedni tak mówią, drudzy inaczej, tyle procent tak, tyle procent tak. Ale nie więcej”. Podobną opinię powtórzył w rozmowie z Magdaleną Mike, inną badaczką Żmiącej: „Bardzo ważny był w czasie wojny ruch oporu, ale to jest niedopracowane, bo jak ktoś był prześladowany, to nie chciał potem o tym opowiadać. [...] Ja myślę, że to jest jeszcze za wcześnie na podejmowanie takich tematów. [...] To jest taka historia, która dzieli. Jedni uważają, że mieli rację, inni uważają, że to oni mają rację. Te podziały są utrwalone z pokolenia na pokolenie. Dlatego mnie się zdaje, że tej tematyki lepiej jeszcze nie tykać”.

Nauka

Odpublicznieniu konfliktu służyły także książki. Mimo że Zbigniew Wierzbicki prowadził swoje badania terenowe od 1952 roku, w jego pracy znajdziemy jedynie kilka zawołowanych wzmianek dotyczących najbardziej dramatycznych wydarzeń w całej historii Żmiącej. Jest to oczywiście spowodowane klimatem politycznym, w jakim działał. Rzeczą politycznie niepoprawną, a przede wszystkim niebezpieczną byłoby pisać wtedy o podziemiu niepodległościowym i nie potępiać go jako czynnika reakcyjnego. Tego zaś Wierzbicki nie chciał czynić, zdecydował się więc pominąć dzieje polityczne po 1945 roku (rozmowa w styczniu 2005). Dopiero w 2008 roku skończył artykuł na temat powojennych walk, nie wzbudził on jednak szerszego zainteresowania wśród mieszkańców wsi (Wierzbicki 2008). Najbardziej istotna dla stworzenia obrazu przeszłości Żmiącej jest zatem jej monografia. Najwięcej informacji o tym okresie

możemy znaleźć w podrozdziale „Po październiku 1956” (Wierzbicki 1963: 133–134):

Rok 1956 został przyjęty przez ludność wsi bardzo przychylnie. [...] Wszyscy natomiast z zadowoleniem, a rodziny i krewni z radością powitali przedterminowo zwolnionych, dzięki amnestii, ośmiu skazanych w poprzednich latach na długoletnie więzienie za „pomoc bandom leśnym”. Również wszyscy pozytywnie ocenili większą wolność słowa, która przyniosła rzeczywiście istotne odprężenie psychiczne. Wypowiedź K. T., bezrolnego murarza, znanego z radykalnych przekonań i sympatii dla Polski Ludowej, wyraża bez wątpienia stosunek wielu ludzi w Żmiącej do okresu minionego. Określając rządy sanacji jako okres „ucisku” [które rozumiał jako trudności w uzyskaniu pracy – przyp. M. Ł.], dodaje [...] „ale tych z UB też nikt nie chwali [...]. Ludzi to męczyło, że tego nie wolno pedzieć lub co inszego, a nie wiadomo co”.

Z przytoczonego fragmentu wynika więc, że rok 1956 przyniósł odprężenie, lecz nie wiadomo, co było przyczyną wcześniejszych napięć: mamy opis odwilży, a nie mamy opisu zimy. Po 1956 roku ludzie wracają z więzień, ale w świetle dotychczasowej narracji nie jest jasne, dlaczego się tam znaleźli. Tutaj po raz pierwszy pojawia się wytłumaczenie: „pomoc bandom leśnym”. Autor ujmuje jednak to wyjaśnienie w cudzysłów, jako oficjalną wersję, tym samym dystansując się od niej. Co więcej, okazuje się, że byli więźniowie mieli we wsi rodziny i krewnych, a więc mieszkali w Żmiącej. Interesujące jest to, że autor opisuje wieś jako jedność, która jako taka cieszy się ze zwiększonej wolności słowa. Nie tłumaczy jednak, dlaczego wcześniej swoboda wypowiedzi była ograniczona, tak jakby system był wszechpotężny, jakby nie korzystał z bogatej armii pomocników. Mówiąc o wszystkich, Wierzbicki usuwa poza ich nawias tych, którzy mogli donosić. Choć nie porusza problemu dwóch skonfliktowanych ideologii narodowych, to pozostawia wolne pole do interpretacji: „Lata te, a można je śmiało nazwać latami trudnymi i burzliwymi, oczekują swego historyka”.

Również kolejni badacze nie podejmowali tego tematu. W rozmowie ze mną ks. Zdzisław Chlewiński (wywiad w lutym 2006), który za namową Zbigniewa Wierzbickiego w latach siedemdziesią-

tych prowadził w Żmiącej pionierskie badania z zakresu psychologii moralności, wspominał, że była to wtedy wieś nad wyraz gościnna, sama w sobie wydała mu się spokojna i cicha, a żadnych sporów nie udało mu się dostrzec. W pamięci szczególnie silnie utkwiła mu wspianała uczta, urządzona dla uczestników jego badań przez miejscowe Koło Gospodyń Wiejskich. Kiedy zapytałem go wprost o partyzantkę powojenną, odparł, że nic o niej w tym czasie nie mówiono. W żadnej z prac dotyczących Żmiącej, powstałych przed 1989 rokiem, konflikt między ideologią antykomunistyczną a komunistyczną nie został opisany.

Przełamała to dopiero *Żmiąca* Małgorzaty Sromek (1999), która poświęciła dłuższy passus powojennej partyzantce, wyraźnie opowiadając się po stronie antykomunistycznej. Swoją wywód rozpoczęła od stematyzowania konfliktu: „Mieszkańcy Żmiącej są podzieleni co do opinii o podziemiu niepodległościowym w latach okupacji, jak również w sprawie opinii o organizacji antykomunistycznej, działającej tu w latach 1946–1953” (Sromek 1999: 183). Zwróćmy uwagę, że autorka podkreśla ciągłość partyzantki, poglądy ludności na temat dwóch okresów walk – przed i po 1945 roku – rozpatruje łącznie. Jako przyczyny owego podziału wymienia cztery zjawiska:

- a) nie każdy z akowców spełniał wysokie standardy AK;
- b) pod AK podszywały się różne grupy bandyckie;
- c) Niemcy określali Polaków jako bandytów (co było prawdą, zob. wspomnienie ze Starej Wsi, w: *Wieś polska 1939–1948*: 311);
- d) za czasów stalinowskich Polaków również określano jako bandytów.

Obok ciągłości partyzantki autorka zakłada ciągłość okupacji, przyznając, że w AK mogły znaleźć się czarne owce, samą organizację postrzega jednak jako moralną. Ci zaś, sugeruje Sromek, którzy określali akowców i powojennych partyzantów jako bandytów, po prostu ulegali wrogiej Polakom propagandzie – hitlerowskiej i stalinowskiej. „Tak też podzieliła mieszkańców – pisała dalej – sprawa wybudowania pomnika na Cuprówce przez ks. Bernardyna Dziedziaka dla »męczenników słusznej sprawy«, na co inni pod wpływem złej propagandy przypominali, że kiedyś nazywano ich bandytami” (Sromek 1999: 184).

W następnym fragmencie autorka podaje powody, dla których powojenna partyzantka powinna być upamiętniana. Ich działania wspierał Kościół i uznani, cieszący się wręcz opinią świętości duszpasterze. Krytykować partyzantów to równocześnie kwestionować wybitnych księży: „Ks. B. Dziedziak, który był kapelanem konspiratorów, za co groziła mu nawet kara śmierci, w Kronice Parafialnej pozytywnie się o nich wyraża, w przeciwnym wypadku nie podejmowałby inicjatywy budowania pomnika. Również ks. Nowak, ówczesny wikariusz w Ujanowicach, który w wielkiej konspiracji udzielał im pomocy duchowej i materialnej, twierdził, że nie byli to przestępcy, lecz grzesznicy, tak jak każdy człowiek” (Sromek 1999: 184). Wreszcie, autorka mówi wprost, że ludzie niechętni partyzantce byli po prostu donosicielami: „Złą opinię podtrzymują zwłaszcza ci, którzy pomagali w ich likwidacji, o czym również wszyscy wiedzą” (Sromek 1999: 184).

Nie wydaje się jednak, by książka Małgorzaty Sromek mogła upublicznić konflikt. Mimo że widziałem ją w wielu domach, to ich mieszkańcy raczej jej nie czytają. Przynajmniej nikt przy mnie jej nie komentował. Wyjątkiem był starszy gospodarz, który w jednej z rozmów ze mną energicznie zaatakował Sromek: „Ona tylko pisze pod swoją rodzinę”; „To niby partyzanci i bohaterowie byli. Jacy partyzanci? Bandy złodziejskie! Nic więcej! Takie i to podczas wojny były, [...] ale szczególnie po wojnie się ich namnożyło”.

Nie oznacza to wcale, że książki nie odgrywają żadnej roli w walce ideologii. Przeciwnie, obie strony konfliktu dążą bowiem do tego, by utrwalić własną wersję przeszłości: „Mówisz jedno, a tu książka napisana i nic nie zmienisz. Ale jak było, tak było”. Stąd miejscowi próbują przekonać mnie do danej ideologii i wpłynąć na to, co znajdzie się w mojej pracy. Jeden z gospodarzy, reprezentujący anty-antykomunistyczną część wsi, upominał mnie: „Jak będzie pan pisał, to tak jak drzewo rośnie, od korzenia, a później coraz wyżej, nie można pisać tylko o liściach. [...] W tej książce to ma być prawda”. I on uważał, że sprywatyzowanie anty-antykomunistycznego dyskursu we wcześniejszych publikacjach było zjawiskiem negatywnym: „Wierzbicki napisał książkę, ale tylko tak, jakby kto po czubkach drzew przeleciał”. Skądinąd obawiałby się pracy Wierzbickiego

na ten temat, gdyż podejrzewał go o sprzyjanie stronie antykomunistycznej: „Teraz też pisze. A niech se pisze, to tak do faktów się ma, że cię pieron. Ludzie wiedzą, jak było, opowiadają. [...] Jak tu ostatni raz był Wierzbicki, to my tam siedzieli. A ja mu mówię: że może sobie pisać, co chce, ale ludzie wiedzą, że to, co on pisze, z rzeczywistością się nie zgadza. To później już nic nie mówił”. Na razie jednak żadna książka nie wyartykułowała konfliktu, żadna narracja historyczna nie otrzymała jeszcze certyfikacji naukowej.

Prywatyzacja ideologii antykomunistycznej i anti-antykomunistycznej

Konflikt między wyznawcami przeciwnych ideologii trwa w zasadzie do dzisiaj, lecz pozostaje niewyartykułowany, zwłaszcza skrzętnie skrywa się go przed zewnętrznym obserwatorem. Ten podział jest niejako tajemnicą społeczności – mieszkańcy otwierają się przed badaczem dopiero po pewnym czasie, między słowami, stopniowo. Chociaż od mojego pierwszego pobytu w Żmiącej, tj. od 2002 roku, zatrzymywałem się regularnie u rodziny, która najwięcej ucierpiała w wyniku powojennych walk, to długo trwało, zanim dowiedziałem się o tym – i to od krytyków partyzantki. Przyczyny tego stanu rzeczy są złożone, być może najlepiej podsumowała je kobieta ze średniego pokolenia: „Ludzie na początku nie mówili ci o podziałach we wsi, no bo wieś jest przecież jak rodzina, swoich brudów przy obcych się nie pierze” (A. B.).

Mieszkańcy Żmiącej nie chcieli mówić o przeszłości z obawy przed upublicznieniem swych poglądów. Bardzo często spotykałem się z takimi opiniami: „Trudno się wypowiadać. Jedni mówią tak, drudzy inaczej”; „Ja o tym nic nie wiem, nie będę gadać, a choćbym i wiedziała, nie powiem. To przeszłość”. Wszechobecny jest strach przed niesprawiedliwą obmową i niepotrzebnym podziałem wioski: „Teściu mówił, jak chłopcy gadały o polityce, że polityka to najgorsza kurwa – przez nią nawet przyjaciele mogą się pokłócić”.

To, że podziały nie są artykułowane w przestrzeni publicznej, bardzo dobrze ujawniła rozmowa z grupą kobiet, którą dobrałem m.in. ze względu na różną ocenę przeszłości. Znajdowały się w niej osoby zarówno bardzo dobrze wypowiadające się o partyzantach,

jak i ostro krytykujące ich działalność. Jakież więc było moje zdziwienie, gdy na koniec spotkania zapytałem wprost o bolesne fakty z przeszłości, które podzieliły Żmiącą, a jedna z kobiet od razu odparła, że Żmiąca wcale podzielona nie jest, że „wszystkie żmiącaki to jedna rodzina, konfliktów nie ma żadnych”. Skądinąd, kiedy rozmawiałem z nią indywidualnie, przyznawała, że sama pomagała partyzantom i wyznawała ideologię antykomunistyczną.

Szczególnie niechętnie mieszkańcy Żmiącej wypowiadają się o przeszłości w towarzystwie osób trzecich, których nie znają, zwłaszcza wtedy, gdy istnieje podejrzenie, że ich słowa są nagrywane. Dowodzi tego porównanie moich długoletnich badań z badaniami Magdaleny Mike, które autorka przez krótki okres prowadziła w tym samym czasie co ja⁵. Z jej analiz – poświęconych tradycji i nowoczesności oraz obrazowi wsi w oczach jej mieszkańców – wyłania się Żmiąca jako oaza spokoju. Taka wyidealizowana wizja jest w istocie autoportretem wsi, tworzonym na użytek zewnętrznego obserwatora. To, że socjologowie powielają ją w swoich pracach, wiąże się z tym, że sama wieś przed badaczami chce się przedstawić w taki właśnie sposób. Oto na przykład jeden z ankietowanych Magdaleny Mike ograniczył się do zachwalania gór okalających Żmiącą, natomiast podczas nienagrywanej rozmowy ze mną nalegał na to, że bym odwiedzał jego sąsiadów, bo tutaj mi „ludzie powiedzą, jak jest naprawdę, bo nie było tak, jak D. gada, że to byli wielcy bohaterowie, akowcy”. Zastrzegł jednak, żeby jego opinii nie upubliczniać: „o takich rzeczach nie powinno się mówić. Ale tak jest – tutaj się nieciekawie działo” (W. S.).

Z podobną sytuacją miałem do czynienia przy okazji dwóch wywiadów z tą samą osobą, ale przeprowadzonych w różnym czasie (pierwszy wywiad był nagrywany, a drugi – nie). Rozmowa dotyczyła powojennej partyzantki:

– Mówili... różnie, no mówili różnie. Ja nie mogę tego y komentować, potwierdzać.

⁵ Chciałbym podziękować Magdzie za to, że mogłem skorzystać z empirycznego materiału i jej pouczającej pracy magisterskiej.

- A co mówili?
- Bo jak ja y nie byłam przy nim, co on robił, więc po co mi tego?
- A co mówili takiego?
- No że, że na złodziejce to wszystko się opierało, że tam. Y Zabijali, i że tam, no bo w Laskowej był taki przypadek, że, że tam / okradali ludzi, no, no, no takie mówili, no. Byli tacy naoczni, że go rozpoznali. U nas tego nie było. U nas [...] nie mieli co / ani rabować.
- Ale jak on przychodził, to on, on tak mówił?
- A to ludzie, ludzie. E, no! On był bardzo uprzejmy i grzeczny. [...]
- A jak Pani ocenia tych chłopców, ogólnie?
- Ogólnie już powiedziałałam. Nie mogę im nic ubliżyć. Jak przyszli, grzecznie się zachowali. Grzeczni byli, a i co robili poza moimi oczami, to mi jest trudno powiedzieć.
- Ale teraz pani żal generalnie, teraz już?
- No.
- No z tego powodu, co się stało, co ich spotkało i w ogóle.
- No pewno, że tak! No tak, no tak.

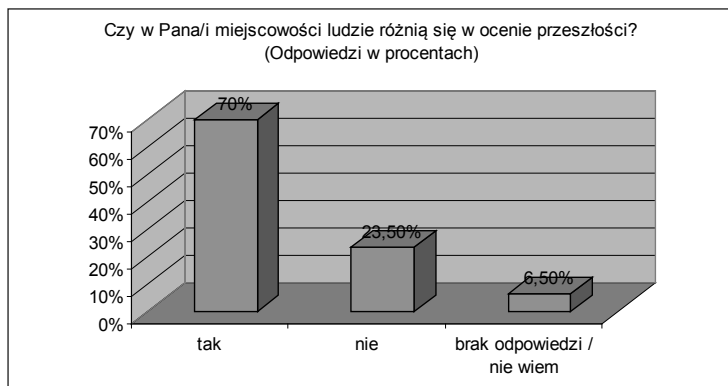
W pierwszym wywiadzie respondentka wstrzymywała się od oceny partyzantów i dystansowała się od tych, którzy powiedzieliby o nich złe słowo. Co więcej, bardzo dobrze wspominała spotkania z nimi, a na sugestię badacza zapewniała, że jest jej bardzo żal z powodu ich losu. Niemniej jednak zaznaczyła mimochodem, że partyzanci w jej domu „nie mieli co rabować”. W nienagrywanym wywiadzie, który w zasadzie był jedynie niezobowiązującą rozmową, przy okazji wątku partyzanckiego respondentka zapytała swojego syna:

- Jedni mówili, że to partyzanci, a inni – no jak to nazwać, [...] no jak? – Nie dokończyła, sugerując, że byłoby to wyrażenie obraźliwe. – [...] Mieli na wszystko – na występy, na kielbasy, na chleb. Nie byłam przy tym, nie widziałam, nie wypowiadam się. Mogę mówić tylko za siebie. Tak jak ja myślę. Ale nie wiadomo było, skąd tyle pieniędzy mieli. [...] Niektórzy im zazdrościli: My nic nie mamy, z czym do kobiet pójdziemy? A ci [...] przychodzili i wszystko mieli, po tej Laskowej wydało się, skąd to było.

W tej wypowiedzi zwraca uwagę fakt, że na początku kobieta nie dawała wiary oskarżeniom o kradzież – podobnie jak w pierwszym

wywiadzie – jednak na końcu przychyliła się do nich. Nie powiedziała, że byli ludźmi nieuczciwymi, lecz podała fakty, które muszą do tego wniosku prowadzić.

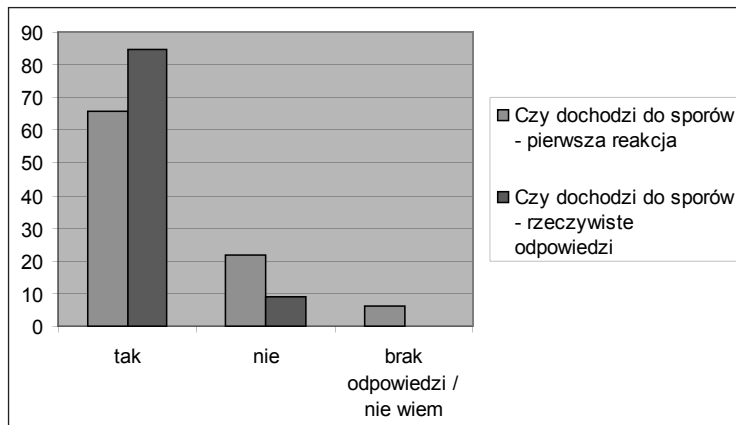
Chcąc dokładniej przyjrzeć się temu podskórnemu konfliktowi, zapytaliśmy w wyrywkowej ankiecie (47 osób), czy w Żmiącej ludzie różnią się w ocenie przeszłości. Ponad ⅔ badanych odpowiedziało twierdząco (il. 25).



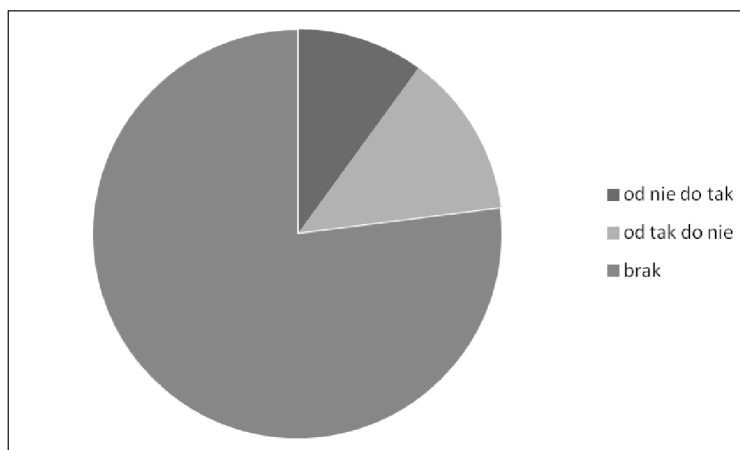
Il. 25. Różne oceny przeszłości

Co ciekawe, w wielu przypadkach okazywało się, że mimo początkowej negatywnej odpowiedzi w dalszej części wywiadu ludzie zaczęli przedstawiać te różnice (il. 26).

Jak widać, ogólnie znacznie więcej osób wspominało o różnicach poglądów, zupełnie zaś zanikła kategoria „nie wiem/brak odpowiedzi”, a kategoria „nie” pojawiała się zdecydowanie rzadziej. Odpowiedzi negatywne były przy tym formułowane przez najmłodszych respondentów (ur. po 1975 roku) oraz tych, którzy utrzymywali, że owszem, kiedyś istniały jakieś różnice, ale zatarły się one w miarę upływu czasu.



Il. 26. Spory dotyczące przeszłości

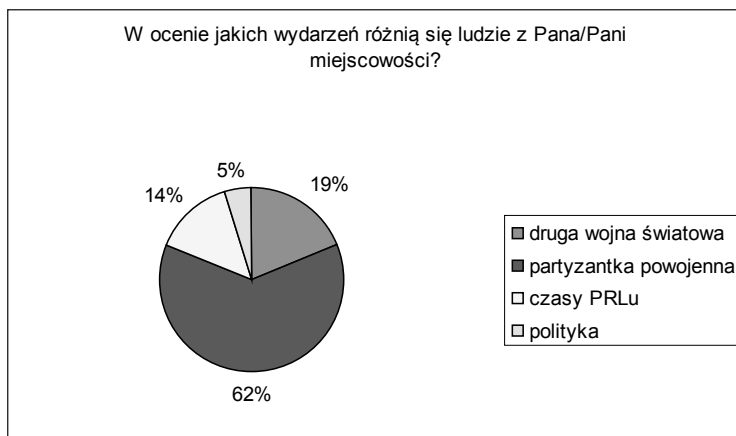


Il. 27. Strategie wypierania

Z drugiej strony jednak, ci, którzy potwierdzali, że dochodzi do sporów, czasami odmawiali odpowiedzi lub zasłaniali się niewiedzą w dalszym ciągu wywiadu. Zarówno zaprzeczanie konfliktowi, jak i niechęć do „wchodzenia w szczegóły” były przez nas traktowane

jako objawy wypierania pamięci o przeszłości. Spośród osób, które przechodziły od „tak, jest konflikt” do „nie, nie wiem, czego on dotyczy”, kodowaliśmy tylko te, co do których byliśmy pewni, że o powojennym konflikcie wiedziały. Otrzymałiśmy rozkład, wskazujący, że blisko ¼ ankietowanych w jakiś sposób chciała uniknąć rozmowy o przeszłości (il. 27).

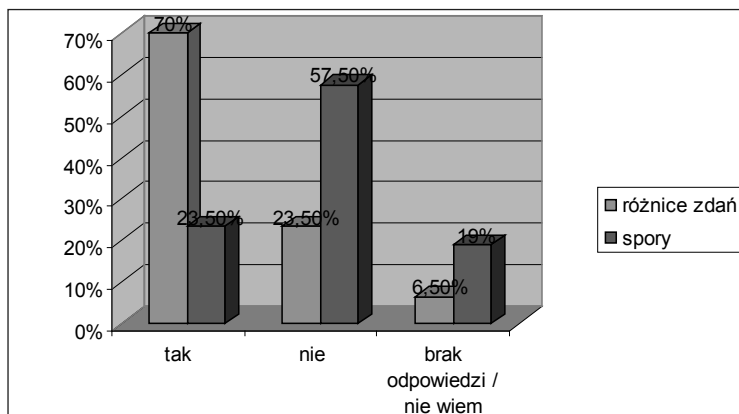
Kluczowe okazało się pytanie, czego dotyczy różnica zdań. Zgodnie z naszymi przewidywaniami większość osób, które wprost lub nie wprost mówiły o konfliktach, wskazała na powojenną partyzantkę: blisko ⅔. Jeśli jednak przyjrzymy się pozostałym kategoriom, okaże się, że i one mogą być związane z partyzantką (il. 28). Po pierwsze, ludzie często nie rozróżniają partyzantki wojennej i powojennej. Po drugie, partyzantka powojenna działała w czasach PRL-u. Po trzecie wreszcie, partyzantka była sprawą jak najbardziej polityczną.



Il. 28. Spory dotyczące partyzantki powojennej

Skoro ludzie inaczej oceniali przeszłość, to zakładaliśmy, że powinno się to w jakiś sposób manifestować, a więc powinno dochodzić do sporów między stronami. Okazało się jednak, że choć mieszkańcy dostrzegali, że we wsi istnieją różnice w ocenie przeszłości, to

znacznie rzadziej zauważali jakieś konflikty na tym tle. Możemy zatem zakładać, że różnice zdań nie są artykułowane w przestrzeni publicznej (il. 29).



Il. 29. Różnice zdań oraz spory dotyczące przeszłości

Potwierdzeniem powyższej hipotezy były odpowiedzi, jakich udzielali respondenci podczas wywiadów biograficznych lub badań kwestionariuszowych (część jakościowa). Ci, którzy twierdzili, że nie dochodzi do sporów, czynili tak z trzech względów.

Po pierwsze, ograniczanie rozmów do grona osób, które mają taką samą opinię: „Nie mówi się, żeby nie urazić, bo ludzie obrażliwi”; „Mało dyskutuję z ludźmi, moi znajomi ze Żmiącej akurat się zgadzają. Są zwady na temat tych partyzantów, ktoś w końcu powinien to wyjaśnić, czy to byli patrioci, czy zwykli bandyci. Dziś to chyba nie tak trudno to wyjaśnić”; „Jak się nie podoba, to się nie odzywa, myśli swoje, ale się nie kłóci”; „Każdy ma swoje zdanie po prostu i zachowuje je dla siebie”.

Po drugie, brak okazji do sporów. Konflikt między antykomunizmem a anti-antykomunizmem nie może wejść do sfery publicznej, ponieważ sama sfera publiczna zanika. Jednym ze wskaźników tej zmiany jest fakt, że „ludzie ze sobą nie gadają”: „To nawet, jak się

widzi sąsiada – mówi sędziwa gospodyni – to się kończy: – Cześć, cześć. – Chcesz iść do sąsiadki, a od razu się ciebie pyta – Co chceta? – Aha. No to: to i to. – I idziesz. Już nie dzwonią do siebie, tylko co najwyżej krzyknie przez okno, bo jej żal na telefon”. Inny mieszkaniec Żmiącej jest sceptyczny wobec więziotwórczej roli telefonu: „Jak by ludzie mogli pić przez telefon, to by w ogóle się już ze sobą nie spotykali”. Z kolei jeden ze starszych gospodarzy celowo nie dzwoni do sąsiadów, odwiedza ich natomiast bez zapowiedzi, aby kontynuować dawną tradycję. Kobieta z najstarszego pokolenia puentuje ze smutkiem: „Tak naród jakby obojętnie, każdy sam dla siebie”. Jako że nie ma sfery publicznej, nie mogą pojawić się w niej konflikty. „Kiedyś to baby z różnych części wsi się kłóciły, że na całą wieś szło. Dziś już tego nie ma. Ludzie się zamykają, nie mówią wszystkiego”. W konsekwencji „nie ma czasu na spory”; „Coraz mniej czasu na poważną dyskusję. Tak żeby zaprosić tych z prawa i tych z lewa, nikt by się nie odważył. Nawet z okazji spotkań rodzinnych, chrzciny, wesela, raczej się na te tematy nie rozmawia”.

Po trzecie, ideologia antykomunistyczna i anty-antykomunistyczna nie tylko są prywatyzowane, ale także indywidualizowane, tzn. nie przekazuje się ich w dyskursie międzygeneracyjnym. Konflikt staje się sprawą przeszłości i nie dotyczy już młodych pokoleń: „Starsi poumierali, a młodzi nie pamiętają”; „młodzi nie wiedzą, jak kiedyś było”; „za dużo czasu upłynęło, tylko starsi się nie zgadzają”. Gdy zastanawiałem się nad tym zjawiskiem, jeden z gospodarzy stwierdził: „50 lat nie można było gadać i się dziwisz? Przecież ludzie bali się opowiadać nawet swoim dzieciom, co przeszli”. Co ciekawe jednak, odnosi się to również do rodzin anty-antykomunistycznych. Choć w jednej z nich matka zapewniała mnie, że opowiedziała swoim dzieciom „prawdę o partyzantce”, to jej syn w rozmowie ze mną utrzymywał, że w Żmiącej żadnego konfliktu nie ma i wyraźnie nie chciał rozwijać tego tematu. Indywidualizacja dyskursu narodowego wynika, z jednej strony, z braku czasu („Wiesz, jak to jest, tylko wio i wio. Nie ma czasu kiedy z dziećmi pogadać”), a z drugiej, z tendencji do unikania drażliwych kwestii. Charakterystyczna pod tym względem jest wymiana zdań między osobami z najstarszego i średniego pokolenia:

- Ja w rodzinie nie mówię o tym wszystkim.
- Ja bym nie umiała tego panu powiedzieć, słyszeć się słyszało, ale ja się dopiero teraz mamy dopytuję. Też nie wiem.

Skrajnym przypadkiem indywidualizacji był *casus* pewnej rodziny, w której babcia nikomu nie opowiadała, że jej mąż został śmiertelnie postrzelony w trakcie działań Urzędu Bezpieczeństwa przeciw partyzantom i że nigdy nie ustalono, kto wystrzelił śmiertelną kulę: ubek czy partyzant. Kiedy próbowałem z nią na ten temat porozmawiać, powiedziała: „bieda przed i po wojnie była. Dziś najlepiej, bo można kupić co się chce”. Gdy zaś zapytałem wprost o czasy powojenne, stwierdziła tylko, że „po wojnie było gorzej”, i nie chciała rozwijać tematu. Jej wnuczka dowiedziała się, jak umarł jej dziadek, od innych: „Nie wiadomo, kto strzelał, ale dziadek miał z tyłu kulę, więc pewnie ubowcy. W domu się o tym nie mówiło. Być może po to, żeby nie było, że babcia ma pretensje”.

Spotkania wyznawców przeciwnych ideologii należą do rzadkości. Jednak nawet, gdy zdarza się taka sytuacja, często jedna ze stron nie wypowiada własnego zdania: „Ja bym w ogóle z nim nie gadał. Nie ma po co. Ale on gadał i gadał. [...] Najgorsze dwie godziny w życiu. Myślałem, że zgłupieję. A tu cały czas o tych bandziorach. [...] Słuchałem i nie odzywałem się. Makabra”. Kiedy zaś dochodzi do wymiany poglądów między przedstawicielami dwóch obozów, emocje sięgają zenitu:

- Lepiej tego w ogóle nie badać. Ludzie już poumierali, nikt z nich nie żyje – rozpoczęła starsza kobieta, na co jej sąsiad krótko odparł:
- Ja tych partyzantów to nie lubię, ostatnią krowę nam wzięli. [...] A potem jeszcze w nocy ziemniaki nam ukradli. Taki ciężki my przednówek mieli, ledwo my wyżyli.
- Co ty mówisz? – oburzyła się kobieta. – Ty musiałbyś za rękę chwycić i zobaczyć! Noc była, nic nie widziałeś!
- Ojciec był, mówił, słyszał. Ludzie pamiętają, jak było.

Rozmówcy rozeszli się w niezgodzie, a potem nie widziałem już, żeby wrócili do tego tematu. W tym przypadku zostały zranione uczucia rodziny antykomunistycznej, jednak podobny proces czę-

sto zachodzi również w drugą stronę, tzn. łatwo można urazić rodziny anty-antykomunistyczne. Podczas jednej z alkoholowych biesiad T. przełamał tabu i zaczął opowiadać, kto we wsi był donosicielem: „B. chodził za chłopakami, podsłuchiwał pod oknami”. Słyszając to, jeden z młodych mężczyzn podszedł do nas: „O widzę, że tam są ciekawe rzeczy” – i po chwili wtrącił się: „T., ty tak mówisz, że B. był ubekiem i donosicielem, patrz, a tu jest B.” – i wskazał na jednego z młodych chłopaków, dając do zrozumienia, że pochodzi z rodziny donosicieli. Ktoś szybko rzucił, że to przecież nie ten B. W. jednak już tego nie usłyszał. Nastąpiła konsternacja, a W. zaczął przepraszać B. Próbował mu podać dłoń, tamten zaś – choć nie miał nic wspólnego z domniemanym donosicielem – milczał obrażony i nie chciał nawet wstać.

Próby upublicznienia konfliktu prowadzą więc do niezręcznych sytuacji, w których do głosu dochodzą silne emocje i urażona duma. Jest to bez wątpienia jeden z powodów, dla których zdarzają się one nadzwyczaj rzadko. Ja przynajmniej byłem świadkiem (bądź słyszałem o nich) jedynie kilku takich rozmów.

Z Polaków Niemcy

W konsekwencji w przestrzeni publicznej jest prezentowana wizja spójnego, jednego, homogenicznego narodu. Przenika ona niekiedy również do dyskursu międzygeneracyjnego, i to po dwóch stronach. Dzieci i wnuki „partyjnioków” nie wiedzą o przeszłości swoich przodków, a wnuki rodzin antykomunistycznych nie wiedzą, z kim walczyli partyzanci. W tym kontekście udało się nam odkryć, że część najmłodszego pokolenia nie może sobie wyobrazić, że po wojnie w Żmiącej mógł istnieć jakiś spór między Polakami.

Świadczy o tym także moja rozmowa z siedmioletnią Agnieszką, która postanowiła podzielić się ze mną ważną informacją:

- Wiesz, że brata mojej babci zamordowali? Tam w lesie. Tam jest krzyż, gdzie była krew brata, bo nie wiadomo, gdzie jest ciało.
- A kto go zabił?
- Nie wiem. – Milczy. – Znaczy się, ubowcy!
- A kto to są ubowcy?

- Nie wiem.
- A czy są źli, czy dobrzy?
- Źli! – odpowiedziała bez zastanowienia i od razu uzupełniła: – Ale oni nie mieszkają w Polsce.

Dzieci zakładają więc, że ci, którzy zabijali Polaków, sami nie mogli być Polakami. Podobną wypowiedź usłyszałem od dwunastoletniego chłopca, który stwierdził, że po wojnie w Żmiącej „zabijali Niemcy, znaczy Hitler, znaczy Stalin”. Co ciekawe, takie wyobrażenie narodu nieraz objawia się w skrajnej formie – w takich sytuacjach wypadki powojenne są uznawane za wypadki wojenne, a walka Polaków z Polakami staje się walką Polaków z Niemcami. W tym kontekście istotne są relacje z wywiadów z trzema pokoleniami jednej rodziny, która została bardzo silnie naznaczona przez komunizm: brata babci zastrzelono, a jej mąż przeżywał w więzieniu.

Rozpocznijmy od relacji pokolenia średniego (ur. 1952). Rozmowa dotyczyła czasów „Solidarności” i antykomunizmu niektórych rodzin: „A te poglądy zdecydowane to skąd się biorą?”:

- Słuchaj, to wszystko wiąże się z tymi czasami powojennymi, wszystko zostaje w rodzinie, przecież słuchasz, co rodzice mówią, jak ojciec siedział, wylatali go, to co, ja miałem komunę kochać? Przecież to bez sensu. Za nic.
- A za co go wylatali?
- To chodziło o to, że uciekali, że uciekali [partyzanci] – Władek – i oni [KBW] myśleli, że uciekał brat mamy – Witek, a uciekał Władek, [...] szedł boso, przeleciał, a oni go widzieli przez lornetkę i za śladami szli, przyszedł pod okno, to ojciec mu buty dał i uciekał. Przyszedł boso, a uciekł w butach, mówili, że pomagał szwagrowi. Ojciec siedział długo, z trzy miesiące.

Zauważmy, że narrator nie powiedział, kto zadręczył jego ojca – jest to dla niego oczywiste. Przejdźmy do narracji pokolenia najstarszego; wywiad przeprowadzała wnuczka:

- A druga wojna, co dziadek buty dawał?
- Który dziadek?
- No nasz, co jakiś szedł boso i pukał do okna i dziadek dał mu buty?

Babcia nie mogła zrozumieć pierwszego pytania, gdyż sytuacja, o którą zapytała wnuczka, zdarzyła się po wojnie, a nie – podczas wojny. Skorygowała ją:

– No to było po wojnie już partyzantka. [...] Ci uciekali, bo poszli do Laskowej [...] i tam się strzelali i on się bronił, postrzelali tego „Misio-ka” Zelka i postrzelonego z Laskowej go chłopcy nieśli przez Jaworzna do spowiedzi do księdza, a NIEMCY już [...] przyszedli za nimi po śladach.

Teraz z kolei wnuczka nie mogła zrozumieć wypowiedzi babki: nie wiedziała, o jaki okres chodzi ani o kogo chodzi. Babcia traktowała wszystko jak oczywistość, której nie trzeba tłumaczyć, wnuczka natomiast miała kłopoty z podążaniem za podstawową rekonstrukcją chronologii. Zauważmy jednak niezwykle ciekawą rzecz: w narracji babci zamiast komunistów czy ubeków pojawili się Niemcy. Jest to ewidentna pomyłka, wnuczka zaś, nie wiedząc zbyt wiele o tamtych czasach, nie musiała wcale zdawać sobie z tego sprawy. Babcia kontynuowała:

– No i tak się zaczęła ta uciekinierka ich. Ale to już było po wojnie, jak Rusczy byli. Po wojnie z Niemcami, to było w 1945 roku. Kończyła się wojna. [...]
– No i dziadka wtedy zamknęli za to, że dał te buty?
– Zamknęli. To my się jeszcze nie ożenili.
– No to mniejsza z tym.

Wnuczka próbowała zakończyć wątek, jednak babcia opowiadała dalej:

– I on uciekał tu na dół na boso, a to był styczeń, ale nie było śniegu ino roztopa. I on przyleciał do nas, bo tatę znał i stanął tu pod izdebką i wołał „Józek, Józek, dałbyś mi buty?”. [...] A rano my powstały, dziadek zbłądł jak szmata, całe wojsko szło do nas za śladami.

Podobnie jak w przypadku wypowiedzi przedstawiciela średniego pokolenia nie padają tutaj określenia, kto był w owym wojsku i jakiej

narodowości było to wojsko. Raz jest mowa o Ruskach, raz o Niemcach, raz Niemcy byli przed wojną, a raz również po wojnie. W opowiadaniu wnuczki (nagrany przed wywiadem z babcią) z opowieści o dziadku pozostaje tylko wspomnienie o butach:

– W ogóle na początku to babcia mieszkała na Trafice, to było tak, że pradziadek, że NIEMCY go gonili, nie, bo on się gdzieś chciał schować i przebrał się za kobietę, oni wpadli do domu i od razu gdzie on jest, on tam gdzie tam na strychu siedział i, nie pamiętam jak to było dokładnie... Wiem, że go wzięli, wyciągnęli ze stodoły i rozstrzelali, on się później ukrywał po potokach, po wszystkich, aż go w końcu rozstrzelali... [...] A z dziadkiem było tak, że dziadek był w więzieniu długo dlatego, że w zimie było tak, że przyjechał jakiś NIEMIEC, ktoś tutaj uciekał w każdym razie przed tymi NIEMCAMI i pukał do okna w nocy, dajciez mi buty jakie, bo bez butów jestem, NIEMCY przyszli, że ślady są tutaj, że ślady są pod oknem, czy ktoś tu był, tak nie było nikogo nie, no ale w końcu coś tam było... Ktoś powiedział, że buty dał, no i zamknęli dziadka za to.

Dla wnuczki jest już oczywiste, że jej rodzinę prześladowali Niemcy i że to oni zamykali ludzi w więzieniach. Można postawić hipotezę, że nawet w najbardziej antykomunistycznym domu następuje zerwanie przekazu międzypokoleniowego. Paradoksalnie miejsce rodzinnej, prywatnej ideologii antykomunistycznej zajmuje ideologia, według której jedynymi wrogami Polski są Niemcy. Wojna wewnątrz narodu zostaje przedstawiona jako wojna między narodami. Naród odzyskuje swoją jedność.

Tożsamości

Próbując ustalić, jak wygląda internalizacja ideologii narodowej w tym ostatnim okresie, nie musiałem już polegać na retrospekcjach badanych. Mogłem bowiem zanalizować proces nacjonalizacji dzieci⁶.

⁶ Pomimo pionierskich prac Jahody (1963), Barretta (2002), Hirschfelda (1998), a w Polsce – Szackiej (1987) i Mędrzeckiego (2002), badania nad socjalizacją do narodu wciąż pozostają na marginesie zainteresowań naukowców.

W swojej monografii Bujak (1903: 132) stwierdził:

Wśród młodszego pokolenia, które do szkoły w Ujanowicach licznie uczęszczało, nie spotyka się wprawdzie podobnych odpowiedzi [urywanie rozmowy jako reakcja na przekonywanie, że są Polakami – przyp. M. Ł.], ale za to zupełną obojętność dla sprawy narodowej. Zdaje ono sobie nieco sprawę z tego, co to jest naród i do jakiego narodu należy, ale czuje się obcą do innych klas społecznych. Na pytania lub opowiadania na ten temat otrzymuje się najczęściej odpowiedzi: „no i cóż tam z tego” lub „mnie tam to nie w głowie”.

Powyższe spostrzeżenia dowodzą więc, że wśród tamtejszych dzieci rozwijała się świadomość narodowa („jestem Polakiem”), lecz była to pusta, abstrakcyjna identyfikacja. Dzisiaj socjalizacja do narodu rozpoczyna się znacznie wcześniej. Co więcej, wydaje się, że dzieci najpierw przywiązują się do narodu emocjonalnie, a dopiero później kształtuje się ich narodowa tożsamość.

Matki-Polki-prymordialistki

Przeprowadzone przeze mnie badania kwestionariuszowe, w których wzięły udział dzieci ze Żmiącej (razem 69 osób, podzielonych na dwie grupy: 35 dzieci zerówka–klasa druga i 34 dzieci klasa trzecia–szósta), dowiodły, że dzieci od klasy trzeciej wzwyż:

- a) mają świadomość, że Polska i Polacy istnieją (100%);
- b) statystycznie częściej dokonują spontanicznego (44%) i wymuszonego (97%) samoopisu w kategoriach narodowych, a także opisują się jako polskie (91%).

Niemniej jednak ukształtowanie świadomości narodowej w trzeciej klasie jest zwieńczeniem długiego procesu, który rozpoczyna się znacznie wcześniej. W klasach młodszych 60% dzieci słyszało o Polsce, 83% – o Polakach, 69% zaś wiedziało, że pochodzi z Polski, wreszcie, 86% określało się jako „bardzo” bądź „trochę polskie”. W klasach najmłodszych jedynie od 14% do 40% młodych respondentów było nieuświadomionych narodowo. Początkowe efekty narodowego wychowania można bowiem zaobserwować już w drugim roku życia. Jedna ze żmiąckich dziewczynek, dwulatka, niosła flagę

polską, krzycząc: „Polsza, Polska”. Dwuipółletnia Madzia zaś, przeglądając album z Janem Pawłem II i Josophem Ratzingerem, wskazała na tego pierwszego, mówiąc: „Papież Polak”. Takie sytuacje ze śmiechem wspominają wychowawcy⁷.

Skoro dzieci stają się Polakami w okresie przedszkolnym, należy przyrzeć się przede wszystkim strategiom ich nacjonalizacji stosowanym w rodzinie. W tym celu przeprowadziliśmy wśród zmięćkanych mam i babć 36 wrywkowych ankiet na temat wychowania do życia w narodzie.

Okazało się, że matki podchodzą do narodowości swoich dzieci tak samo, jak Bujak podchodził do narodowości zmięćkaków: oni już są Polakami, wystarczy, że to sobie uświadomią. Matki nie wychowują bowiem dzieci na Polaków w sposób świadomy. Cały ten proces przebiega w zasadzie niezauważenie. Z kilkoma wyjątkami, mamy, wychowując swe dzieci, nie myślą o ich polskości. Jedna z nich tak to ujęła: „samo się robi”.

Nie wynika to oczywiście z jakiegoś antynarodowego nastawienia galicyjskich matek, wręcz przeciwnie – naród jest dla nich czymś tak powszednim, tak oczywistym, że w ogóle o nim nie myślą. Socjalizacja do narodu stanowi coś tak naturalnego, że po prostu nie zwraca się na nią żadnej uwagi. Świadczą o tym reakcje badanych na pytanie: „Jak Pan(i) myśli, czy Pana(i) dzieci, kiedy miały kilka lat, uważały się, czy też nie uważały się za Polaków?”.

Zdecydowana większość mam (32) odpowiedziała na to pytanie twierdząco. Chcąc wiedzieć jednak, co się za tym kryje, rejestrowaliśmy ich reakcje. Co ciekawe, gdy na powyższe pytanie mamy odpowiadały negatywnie (4), czuły, że muszą się z tego wytłuma-

⁷ Te wnioski są systematycznie potwierdzane w literaturze przedmiotu, która dowodzi, że świadomość narodowa zaczyna kształtować się już w okresie przedszkolnym (zob. Barrett 2000). W swoich pionierskich badaniach Jahoda (1963) wykazał, że w wieku pięciu lat (w Szkocji, próba dzieci z Glasgow) dzieci mają nikłą wiedzę o własnym kraju – nierazdko nie potrafią nawet podać jego nazwy. Sześciolatki, choć stykały się z terminem „Szkocja”, często nie bardzo wiedziały, do czego się on odnosi. Kiedy pytano je, co to jest Szkocja, odpowiadały: „Szkocja jest stolicą Edynburga. Leży w Glasgow” albo „Urodziłem się tam, to nazwa miasteczka, zaraz za Glasgow”. Zdarzały się też pojedyncze przypadki, że dzieci w wieku dziesięciu i jedenastu lat nie wiedziały, czym jest Szkocja.

czyć. Prawdopodobnie działała tu zasada dobrego respondenta, który chce pokazać się badaczowi z jak najlepszej strony. Jako że powszechna opinia głosi, że nasze dzieci są Polakami, nie zgadzając się z nią, musimy to w jakiś sposób wyjaśnić. W tym kontekście wszystkie wskazywały na szkołę jako na instytucję, która ostatecznie dokona socjalizacji dzieci do narodu: „Świadomość narodowa pojawia się raczej w szkole”; „Moje dzieci jeszcze się tym nie interesują; sądzę, że na to są za małe, mają sześć i trzy lata”; „Nigdy się ich nie uświadczało, więc jak nie chodziły do szkoły, to chyba nie wiedziały”.

Takie odpowiedzi stanowiły jednak absolutną rzadkość. Zdecydowana większość ankietowanych odpowiadała bowiem na zadane pytanie pozytywnie, komentując, że jest to przecież oczywiste, albo zapewniając: „Od samego początku wiedziały, że są Polakami”; „Dzieci wiedzą od małego, że są Polakami”; „Zawsze tak było”; „Tylko to wiedzą, nigdzie w życiu nic innego niż to, że są Polakami, nie wiedziały”. Część respondentek reagowała także śmiechem, śmiały się również dzieci – w wieku około dziesięciu lat – które skrycie podsłuchiwały, co powie o nich mama.

Niektóre wypowiedzi cechowała niepewność. Wystąpiły interesujące przypadki ambiwalencji – po zdecydowanie afirmatywnej odpowiedzi mamy zaczynały mieć wątpliwości. Charakterystyczna jest tutaj odpowiedź respondentki, która po uznaniu pytania o polskość dzieci za oczywiste, została poproszona o uzasadnienie swojego sądu: „Nie wiem, nie potrafię tego określić”. Podobnie inna mama uniknęła wyjaśnienia swego stanowiska, mówiąc: „Zawsze były Polakami! Jak to powiedzieć? Swojej ojczyzny się nie wybiera. Ja też byłam w Szwecji, ale w Polsce jest lepiej, bo jest normalnie”.

W kilku przypadkach mamy próbowały wycofać się ze swojej pierwszej odpowiedzi lub w jakiś sposób ją uzupełnić. Jedna wyraziła zdziwienie: „Trudno powiedzieć, może dopiero od zerówki, od świadomości?”. Inna stwierdziła po namyśle, że jednak „nie, nie uważały się za Polaków, przed szkołą raczej się nie uważały”. Matka szczęciorga dzieci opatrzyła zaś swoją odpowiedź zastrzeżeniem: „To zależy – które. Większość się uważała, część była za małych, w zależności od wieku”. Potem jednak dodała wyjaśnienie – lekko podirytowana – które sugerowało, że jej dzieci były Polakami niezależnie od

wieku: „gadają przecież po polsku!”. Utożsamiła więc świadomość narodową z opanowaniem języka narodowego – jest to mechanizm dobrze nam już znany.

Po udzieleniu odpowiedzi większość mam przechodziła płynnie do kolejnych kwestii, ujawniających jednak, że nie miały one wyrobionego zdania na temat polskości swych dzieci. Te wszystkie wątpliwości i wahania doskonale pokazują, że choć naród z pozoru wydaje się czymś oczywistym, normalnym i naturalnym, w rzeczywistości wcale taki nie jest.

Skąd wynikało przeświadczenie matek, że ich dzieci niemal od urodzenia miały świadomość, że są Polakami? Ich odpowiedzi nie wynikają bynajmniej z dogłębnej refleksji nad socjalizacją pociech ani z dokładnej obserwacji ich zachowań. Jedynie sześć osób stwierdziło, że w ogóle zastanawiało się nad tym, czy ich dzieci mają poczucie przynależności do narodu polskiego, reszta odpowiedziała, że „nie myślało się o tym, było to oczywiste, że dzieci uważają się za Polaków”. Mimo to *ex post* matki czerpały swoją pewność z kilku źródeł, analogicznych do kryteriów, które przyjmował Bujak.

Najczęściej zwracały więc uwagę nie na dzieci, lecz na... siebie; wskazywały nie na konkretne zachowania pociech, lecz raczej na własne intencje i działania. Najpowszechniejszym założeniem było: dzieci są Polakami, ponieważ wychowywaliśmy je na Polaków. Matki zakładały, że skoro „gada się do dzieciaków po polsku” i mówi im się o Polsce, to automatycznie stają się one Polakami. Skoro „byliśmy dumni, że jesteśmy Polakami”, to i dzieci są dumne („Człowiek się czuje Polakiem i cieszy się, że jest Polakiem. I jestem dumna z tego i Ojca Świętego”). Jedna z respondentek wykrzyknęła nawet: „My są z Polski!”, co miało oznaczać, że skoro jesteśmy z Polski, to jest oczywiste, że i nasze dzieci są z Polski.

Dopiero w dalszej kolejności matki wymieniły szereg zachowań dzieci, interpretowanych przez nie jako przejawy ich świadomości narodowej:

- a) recytacja wierszy narodowych,
- b) rozpoznawanie symboli narodowych,
- c) emocjonalny związek z narodem,
- d) pielęgnowanie tradycji narodowych.

Najczęściej wskazywały na wiersze, które dzieci deklamują, przede wszystkim *Kto ty jesteś?* Oczywiście, fakt, że dziecko zna na pamięć i potrafi powtórzyć kilka zwrotek jakiegoś patriotycznego utworu, nie oznacza jeszcze, że sam wiersz rozumie i automatycznie przejmuje ideały przez niego propagowane. Niemniej jednak może to być bardzo efektywny sposób socjalizacji do narodu.

Matki zwracały również uwagę na to, że dzieci rozpoznają flagę i barwy narodowe, a także wykazują czasem bardzo głębokie emocjonalne przywiązanie do narodu: kibicują polskim drużynom i niechętnie opuszczają kraj. Jedna matka z dumą podkreślała, że jej dzieci będą bronić polskości za każdą cenę: „Jakby kto co złego powiedział o Polsce, zadrapałyby na śmierć!”. Dwaj młodzi chłopcy – osiem i dziewięć lat – ochoczo potwierdzili słowa mamy: „Lagę się bierze, widły i się zdepta! Charub się bierze i tyła!”. Matki często nie zdawały sobie sprawy z tego, że fakt, że dzieci chcą bronić Polaków, wcale nie oznacza, że one same wiedzą, że są Polakami. Na przykład jeden z chłopców, który najgłośniej obiecywał zniszczyć każdego przeciwnika Polski, przez długi czas w ogóle nie uważał się za Polaka. Kiedy zapytałem go, kim są Polacy i Polska i czy sam jest Polakiem, nie był wcale o tym przekonany. Polaków kojarzył z występami polskich piłkarzy w telewizji, jednak sam raczej się z nimi nie utożsamiał. Gdy oglądaliśmy mecz, wszedł bardzo pewnym krokiem do pokoju i zapytał: „gdzie grają nasi?”. Zaraz potem dopytałem go, kim są „nasi”, lecz nie potrafił tego wytłumaczyć.

Wreszcie, matki zwracały uwagę na polskie tradycje, które dzieci aktywnie kulturywują: chodzenie po kolędzie czy modlitwę. Choć potraktowały te zwyczaje jako coś charakterystycznego dla polskiej kultury, to przecież nie przekładają się one automatycznie na świadomość narodową.

Ostatnia grupa wskaźników, wykorzystywana przez rodziców w określaniu świadomości narodowej dzieci, to tak obiektywne czynniki, jak język, którym się posługują, oraz miejsce ich zamieszkania. Mniejszość matek zwróciła uwagę na emigracyjne doświadczenie swych dzieci – to, że mają znajomych poza granicami kraju albo że same przez jakiś czas przebywały za granicą. Rodzice zakła-

dają, że skoro dziecko urodziło się w Polsce i mówi po polsku, to jednocześnie wie, że jest Polakiem.

Codzienna prymordializacja

Choć dzieci nie stają się Polakami w wyniku świadomego patriotycznego wychowania, to jednocześnie wychowawcy są ideologami narodowymi w każdym calu. Bujak, widząc nieuświadomionych narodowo chłopów, od razu próbował naprawić ich tożsamościowy błąd i przekonać, że są Polakami – jego dzisiejsi następcy czynią tak samo. Mimo że nie zauważają na co dzień praktyk nacjonalizujących, to jednocześnie każdy dzień jest nimi przesiąknięty.

Chcąc odsłonić tę sferę, stosowaliśmy w naszych badaniach pewnego rodzaju prowokacje.

- Marcin, a ty słyszałeś o Polakach? – spytałem pięcioletniego chłopca, pochodzącego z bardzo patriotycznej rodziny.
- Tak.
- A jacy oni są?
- Nie wiem.
- O Polakach umiesz coś opowiedzieć? [...]
- Widziałem ich.
- Gdzie?
- Nie wiem.
- A ty jesteś Polakiem?
- Nie.
- A lubisz Polaków?
- Nie.

Kiedy stwierdziłem, że Marcin – choć o Polakach słyszał – nie zinternalizował dotąd ideologii narodowej, powtórzyłem moje pytania przy jego rodzeństwie:

- No to jak jest? Jesteś Polakiem czy nie?
- Nie, nie chcę być – odpowiedział zdecydowanie. Jego dwudziestoletni brat, przysłuchując się tej wymianie zdań, nie mógł uwierzyć w to, co mówi malec, spróbował natychmiast skorygować oczywisty błąd:

- Marcin, nie chcesz być Polakiem? To chcesz, żeby Żydzi w Polsce rządili? – Marcin nie odpowiedział.
- A Twój tata? – kontynuowałem.
- Jest.
- A dlaczego?
- Bo po polsku mówi.
- Ale przecież ty też mówisz po polsku.
- Ale inaczej. Nie tak jak tata.
- A ty, Marek (6 lat), jesteś Polakiem?
- (śmiech) Taaaaak!
- Dlaczego?
- Bo się w Polsce urodziłem.
- A Marcin mówi, że nie jest Polakiem. A też się w Polsce urodził.
- No to kim jest? Ruskiem?! Marcin, jesteś Polakiem?!
- Jestem.

Strategie nacjonalizujące rodzeństwa przybierają różne formy – od śmiechu po wywieranie presji moralnej. Dwa razy, jako negatywne punkty odniesienia, zostały przywołane konkurencyjne grupy narodowe (Żydzi i Ruski), co miało być zabiegiem retorycznym, który spowoduje, że Marcin przyzna jednak rację naciskającym nań braciom. Jednocześnie widać dobrze, że dla rodzeństwa świat jest już światem narodów. Nie możesz być a- czy antynarodowy. Musisz być Polakiem, Żydem albo Ruskiem. Innej możliwości nie ma.

Dzięki strategiom rodzeństwa mały Marcin zmienił zdanie i zaczął twierdzić, że ostatecznie jednak jest Polakiem. Dziecko uważa więc, że tożsamość narodowa stanowi rzecz płynną i nieokreśloną, można ją dowolnie przyjmować i zmieniać. Niestabilizowane pojmowanie narodu przez Marcina prowadziło do komicznych dla dorosłych sytuacji: „Raz przychodzi – opowiada jego mama – i mówi mi, że chciałby być Francuzem. – Dlaczego? – Bo mógłbym kłaść nogi na stół i skakać po stole. [...] Bo ty mi nigdy nie pozwalasz. – Okazało się, że przez dwie godziny bawili się ze swoim równolatkiem z Francji. [...] Ten Francuz to właśnie skakał po stole i stąd mu się to wzięło. – Marcin, no to kim jesteś? – zwróciła się do niego. – Polakiem czy Francuzem? – Nie”.

Ponownie rozmowa w gronie rodzeństwa:

- Jasiu (5 lat), słyszałeś o Polsce? – pytam.
- Tak.
- A co to jest Polska? – Jasiak milczy.
- Polska! – Podpowiada mu jego dwunastoletnia siostra – Polska, flaga biało-czerwona! – Woła swojego drugiego brata. – Józek, Jasiak nie wie, że jest Polakiem!
- A Ty jesteś, Józek (8 lat)?
- Nie wiem, chyba tak.
- A dlaczego?
- Bo się w Polsce urodziłem.

Mamy tutaj wspaniałą próbkę dyskusji rodzeństwa na temat przynależności narodowej. Osoba, która nie jest uświadomiona narodowo, została wyśmiana. Aby zaś wytłumaczyć najmłodszemu bratu, czym jest Polska, dziewczynka przywołuje najpopularniejszy narodowy symbol. Podobnie reagowali nauczyciele, kiedy mówiłem im, że wielu uczniów nie zdaje sobie sprawy z własnej tożsamości narodowej. „No jak to? Przecież uczy się ich o Polsce. Pokazuje im się flagę, znają mapę”.

Kolejny przykład – tym razem do akcji wkraczają rodzice. Kiedy jednej z matek powiedziałem, że jej czteroletni syn Włodek twierdzi, że nie jest Polakiem, ta była jednocześnie rozbawiona i zaskoczona.

- Włodek, jesteś Polakiem? – Chce się upewnić.
- Nie jestem!
- Jak to nie jesteś Polakiem? – Matka próbuje oponować i zaraz potem korzysta ze strategii naprawczej. – „Kto ty jesteś? Polak mały. Jaki znak twój? Orzeł biały”. Jak ty możesz mówić, że nie jesteś Polakiem? – kończy z wyrzutem.

Wiersz *Polak mały* ma pomóc Marcinowi w zrozumieniu tego oczywistego faktu, że jest Polakiem. Matka, która nie wyobraża sobie już świata bez narodu, wywiera też na dziecko moralny nacisk: „Jak ty możesz mówić, że nie jesteś Polakiem?”. Rodzicom nie chodzi jednak wyłącznie o to, żeby dzieci miały poczucie identyfikacji narodowej, chcą także wpoić im przywiązanie do narodu. Gdy oglądaliśmy mecz, do naszego pokoju weszła czteroletnia dziewczynka:

- Tato, którzy są nasi?
- Ci biało-czerwoni.
- Którzy?
- No, biało-czerwoni.
- A za kim jesteś? – zadaję standardowe pytanie.
- Za nikim.
- Jak to za nikim? – zdziwił się ojciec. – Za naszymi musisz być! Choć się najgorzej działo, musisz być za naszymi.

Z kolei pięcioletnia Agata nie miała już kłopotów z udzieleniem prawidłowej odpowiedzi. Oglądamy całą rodziną mecz Francja-Włochy. Pytam:

- Agata, za kim jesteś?
- Za naszymi!
- A którzy są nasi?
- Ci! – Dziewczynka najpierw pokazuje Francuzów, a kiedy wszyscy się śmieją, Włochów.

Te przykłady dowodzą olbrzymiej pracy społeczeństwa, które zmierza do skorygowania błędnych opinii dzieci na temat tożsamości narodowej. Są w nią zaangażowani i rodzice, i nauczyciele, i rodzeństwo, i socjologowie. Pewnego dnia ni stąd, ni zowąd sześćcioletni Wacek zapytał mnie:

- Małysz mieszkał w Żmiącej?
- Dlaczego? – zdziwiłem się.
- A bo jest Polakiem.
- Dlaczego?
- Bo Stefan Moeller mówi, że jak Małysz wchodzi na skocznię, to cała Polska skacze. – Roześmiałem się:
- A ja kim jestem? – zapytałem. – Polakiem?
- Nie, pisarzem.
- A ludzie w Poznaniu?
- To łysole, tacy łysi.
- E, Wacek, coś kręcisz, to jak jest?
- Nie wiem.
- A Małysza lubisz?

- Lubię.
- A dlaczego?
- Bo jest Polakiem.

Można powiedzieć, używając słów Floriana Znanieckiego (2001, t. 1: 10), że dzięki codziennej prymordializacji naród „przeszedł ewolucję od typu grupy, rekrutującej się drogą doboru, do typu grupy, rekrutującej się przez przyrost naturalny”. Oznacza to, że nie trzeba już prowadzić żadnej świadomej akcji przekonującej dzieci, że są Polakami lub że powinny być dumne ze swej przynależności do narodu polskiego, gdyż stają się one częścią wspólnoty narodowej niejako naturalnie, bez zaplanowanej polityki władz, szkoły czy rodziny. Pradziadkowie, dziadkowie i rodzice byli Polakami, zatem i przedstawiciele najmłodszego pokolenia stają się Polakami. Nic dziwnego więc, że często może się wydawać, iż grupa narodowa reprodukuje się właśnie przez przyrost naturalny.

Zakończenie

Najwyższy czas podsumować zagadnienie rozwoju narodu w Żmiącej. Podkreślę jeszcze raz, że nie możemy na tej podstawie formułować daleko idących uogólnień, gdyż proces narodotwórczy przebiegał inaczej na pozostałych obszarach Galicji (np. w dobrach królewskich, miejscowościach położonych bliżej miast; zob. Kwaśniewicz 1970); inaczej w zaborze pruskim, gdzie tożsamość narodu chłopów ukształtowała się przynajmniej o jedno pokolenie wcześniej (zob. Kozłowski 1997: 58; Słowiński 1995: 30–31; Topolski 1996: 157–165, 283), inaczej wreszcie w zaborze rosyjskim, gdzie tożsamość narodowa rozwijała się w tym samym czasie co w Galicji, ale – podobnie jak w zaborze pruskim – w zasadniczo niesprzyjającym kontekście religijnym i narodowym (zob. Krisan 2008). W Żmiącej inny jest również punkt dojścia – dominująca we wsi ideologia to polsko-katolicka ideologia narodowa, której wpływy w pozostałych regionach kraju wydają się znacznie słabsze.

Z drugiej strony, historia Żmiącej nie różniła się w zasadzie od tego, co działo się na terenach polskich. Podobnie jak w innych wsiach przed rozbiorami, chłopci zostali odseparowani od warstw wyższych, co uniemożliwiło rozprzestrzenianie się tożsamości narodowej (Chałasiński 1979: 187–189; Struve 2005: 31–77; Żarnowski 1978: 12). Na przełomie XVIII i XIX wieku zaostrzył się konflikt chłopsko-szlachecki, który w Galicji prowadził do regresu polskiej świadomości narodowej (Łepkowski 1989: 25) i zastępowania jej przez monarchizm (Baczkowski 1999: 90–91; Bartkowski 2003: 134; Kieniewicz 1982: 63–64), a później przez ideologię polsko-monarchiczną (Daszyk 1994, 1999; Łepkowski 1989: 25; Pijaj 2004). Następnie proces unarodowienia warstw chłopskich w Żmiącej – uznawanej, jak pamiętamy, za „oddalony od reszty świata zaścianek” (Bujak 1903: 6) – przebiegał co prawda wolniej niż gdzie indziej, jednak jego kierunek pozostawał ten sam. Jak szacuje Tadeusz Łepkowski (1967: 508), około 1870 roku jedynie „30–35% ludzi mówiących po

polsku, a także pewna liczba tych, co po polsku mówiła słabo lub bardzo słabo, czuło się i uważało za Polaków, za część narodu polskiego”. W tym czasie w Żmiącej były to jednostki. Na pozostałych terenach skokowy wzrost świadomości narodowej notujemy w latach 1880–1920. Choć na początku XX wieku chłop-patriota polski wciąż stanowił bardziej wyjątek niż typowe zjawisko (Żarnowski 1978: 13), to można przypuszczać, że do pierwszej wojny światowej polską ideologię narodową przyswoiło sobie 75–80% polskojęzycznej populacji (Łepkowski 1989: 25; zob. też Krisan 2008: 10; Mędrzecki 2002: 203). Wydaje się, że w Żmiącej ten współczynnik nie był jeszcze tak wysoki. Żmiąkanie przypominali pod tym względem raczej osoby urodzone w latach 1908–1911, przebadane przez Włodzimierza Mędrzeckiego (2002: 154), w ogóle nieporuszające w swych wypowiedziach kwestii narodu. A zatem w II RP proces unarodowienia trwał nadal, ale obok niego coraz ważniejsza stawała się walka między ideologiami narodowymi, którą opisał w swej klasycznej pracy Józef Chałasiński (1984), wyróżniając ideologię pańską i chłopską, przy czym ta pierwsza przybierała formę albo kościelną, albo państwową. Ostatecznie proces unarodowienia polskojęzycznej populacji, również w Żmiącej, zakończyła dopiero druga wojna światowa (Łepkowski 1989: 25; Żarnowski 1978: 13): „wojna obronna 1939 roku i walka z okupantem praktycznie wyeliminowały problem poczucia odrębności chłopów w stosunku do narodu, państwa, dały wyraz poczuciu wspólnoty i kontynuowania tradycji narodowej” (Siekierski 1992: 150). Podobnie jak dla innych części kraju, dla Żmiącej czasy komunizmu oznaczały dalszy ciąg walk ideologicznych, tym razem między państwową a antykomunistyczną ideologią narodową (zob. Łepkowski 1989: 32), związaną przede wszystkim z Kościołem katolickim (Jarosz 2000). Ze względu na represje państwa i partyzantkę antykomunistyczną miały one bardzo brutalny przebieg i głęboko podzieliły wieś. Wreszcie, po powstaniu III RP ta walka trwała nadal, przy czym określano ją jako „podział postkomunistyczny” (Grabowska 2004) czy „kulturę transformacji” (Kennedy 2002). Jeśli zaś chodzi o prymordializm, który odnoszę do ostatnich dwóch dekad, zjawiska unieśmiertelnienia (zob. np. Kizwalter 1999: 19–41), umoralnienia i ujednolicenia narodu nie mają w Polsce wyjątkowe-

go charakteru (zob. np. Kurczewska 2000: 179–228; Ossowski 1984: 94–101). Jeśli niektórzy z nas wierzą dziś, że polski naród jest jeden, wieczny i moralny, oznacza to, że są takimi samymi prymordialistami jak mieszkańcy Żmiącej.

Dzieje wsi leżącej w Beskidzie Wyspowym nie są czymś egzotycznym. Przeciwnie, właśnie tego typu historie składają się na to, co nazywamy historią Polski. Kiedy przyjrzymy się jej bliżej, zobaczymy, że tylko dzięki małej historii może toczyć się historia wielka (Strzelecki 1990: 32). Oto rodzina Zelków, która wslawiła się wygranym w Wiedniu procesem z Brunickim. Wierny cesarzowi wójt, Jan Zelek, w 1846 roku był głównym adwersarzem Jana Chełmeckiego, pierwszego Polaka ze Żmiącej. Z tego czasu pochodzi legenda, że Chełmecki przeklął rodzinę Zelków, mówiąc, że nie wyjdzie z niej żaden ksiądz. Pokolenie później pierwszym posłem ze Żmiącej został Wojciech Zelek – jak możemy przypuszczać – nadal reprezentujący ideologię imperialną. W kolejnym pokoleniu odnajdujemy Antoniego Zelka, członka ruchu ludowego. Przed 1914 rokiem w domu Zelków znajduje się szkoła, stanowiąca jeden z kanałów polonizacji. Podczas pierwszej wojny światowej, po powrocie z seminarium jezuickiego, Ludwik Zelek sam zaczyna prowadzić szkołkę w Żmiącej, a jego brat Stanisław w dwudziestolecie międzywojennym staje się jednym z najważniejszych miejscowych przywódców politycznych. Wreszcie, pokolenie później Ludwik Zelek staje na czele żmiąckiej antykomunistycznej partyzantki. Podobną historię miała inna znamienita żmiącka rodzina – Bukowcowie. Wywodzi się ona z kmieci z pobliskiej Kamionki Małej (zob. Kołodziej 2004: 62). Zapewne należał do niej Józef Bukowiec, urlopnik, który wziął udział w rabacji. W Żmiącej mieszkał pochodzący z tej rodziny Piotr Bukowiec, członek ruchu ludowego. Jego syn Józef był, obok Stanisława Zelka, jednym z najważniejszych przedstawicieli polityki lokalnej w międzywojniu. Z kolei synowie Józefa, Kazimierz i Władysław, przystąpili do oddziału partyzanckiego Ludwika Zelka. Wreszcie, syn Kazimierza Bukowca – Piotr w latach osiemdziesiątych zaangażował się w działalność Solidarności Rolników Indywidualnych, a w 2011 roku został sołtysem wsi. W ten sposób historia obu rodzin zatoczyła koło: od cesarskości do polskości.

Podsumowanie naszych badań nie przybierze formy zwięzłego zaprezentowania wniosków, jakie płyną z każdego rozdziału, lecz będzie stanowić przede wszystkim próbę ukazania ich znaczenia dla teorii narodu. W szczególności na tle dominujących nurtów – prymordializmu, modernizmu, etnosymbolizmu i konstruktywizmu – przedstawię integralną teorię narodu oraz jej silne strony. W zgodzie z wcześniejszymi rozważaniami skupię się na definicji, opisie i wyjaśnieniu narodu.

Definicja narodu

Na początku zdefiniowałem naród jako zbiór ideologów narodowych, by w rozdziałach empirycznych pokazać, że taka definicja stanowi bardzo dobrą podstawę do analizy rozwoju narodowego jako takiego. W porównaniu z konkurencyjnymi powyższa definicja jest pełniejsza. Podczas gdy prymordializmowi, etnosymbolizmowi i modernizmowi bliższe są definicje obiektywistyczne, ujmujące naród w kategoriach wspólnoty, a konstruktywizm widzi naród raczej w kategoriach subiektywistycznych, tj. jako ideologię, teoria integralna próbuje łączyć te przeciwstawne intuicje. Przychylając się do opinii konstruktywistów, że nie ma narodu bez ideologii narodowej, nie zgadzam się jednak ze stwierdzeniem, że naród jest ideologią narodową, pozbawioną materialnych korelatów i istniejącą jedynie w głowach ludzi. Z kolei przyjmując – za nurtami obiektywistycznymi – że naród jest wspólnotą, nie akceptuję wniosku, że musi to być wspólnota określonego rodzaju, np. wspólnota charakteru (prymordializm), komunikacji (modernizm) czy kultury (etnosymbolizm). Rozpaczynam bowiem od definicji minimalistycznej: naród stanowi wspólnotę ideologów narodowych, która ma pogodzić elementy subiektywistyczne (ideologia) z obiektywistycznymi (wspólnota). Nie przesądzam tu w żadnym razie, jakiego typu jest to wspólnota. Ideologowie narodowi nie muszą tworzyć jednej *happy family*, równie często zdarza się, że wchodzi z sobą w gwałtowne konflikty. Z tego względu w przypadku Polski powinniśmy mówić nie tyle o wspólnocie ideologów narodowych

i nie tyle o narodzie polskim, ile o wspólnotach ideologów narodowych i o narodach polskich.

Tak jak definicja narodu jako zbioru ideologów narodowych jest bardziej ogólna niż definicje konkurencyjne, tak może ona prowadzić do głębszego ujęcia zjawisk narodowych. W szczególności teoria integralna formułuje pełniejszą definicję ideologii narodowej przez wskazanie na jej trzy wymiary: tożsamość narodową (zinternalizowana ideologia narodowa), dyskurs narodowy (eksternalizowana ideologia narodowa) i ideologię narodową jako taką (zobiektywizowana ideologia narodowa). Podczas gdy etnosymboliści, prymordjaliści i moderniści skupiają uwagę na tożsamości narodowej, konstruktywiści na plan pierwszy wysuwają obiektywną ideologię narodową i dyskurs narodowy. Tymczasem teoria integralna, zamiast opowiadać się po którejsz ze stron, uwzględnia racje wszystkich.

Definicja integralna pozwala również skonstruować bardziej zniuansowany obraz prymordializmu. W tej perspektywie prymordializm jest bowiem zjawiskiem, które należy badać, a nie krytykować, i które jest bardziej skomplikowane, niż wydaje się zarówno prymordialistom, jak i ich zdecydowanym przeciwnikom. Wyróżniłem jego trzy podstawowe komponenty i udowodniłem, że nie musi on być równoznaczny z wyobrażeniem narodu jako homogenicznej grupy o jasno określonych granicach, naród można również postrzegać jako grupę, składającą się z członków będących bardziej lub mniej Polakami i niemającą w związku z tym wyraźnych granic. Okazuje się więc, że krytycy, którzy oskarżają prymordializm o uleganie niebezpiecznym poznawczym uproszczeniom, sami prymordializm upraszczają.

Zaznaczmy jednak, że definicja integralna nie wyklucza analiz charakteru narodowego, kultury narodowej czy komunikacji narodowej. Moje badania wykazały, że u kresu rozwoju narodowego zmięcka wspólnota ideologów narodowych wyznaje jedną religię, posługuje się jednym językiem oraz głosi jedną wiarę w spójność, nieśmiertelność i moralność narodu, czyli ma cechy narodu, określane przez obiektywistyczne definicje. Nie traktuje jednak żadnego z tych elementów jako zmiennej wyjaśniającej, lecz jako zmienną wyjaśnianą.

Opis narodu

Druga przewaga teorii integralnej nad teoriami konkurencyjnymi dotyczy opisu rozwoju narodowego. Te ostatnie albo ten temat pomijają (konstruktywizm, prymordializm), albo rozwijają w niewystarczającym stopniu (etnosymbolizm, modernizm). Wyższość integralnej teorii narodu polega na tym, że, po pierwsze, nie poprzestaje ona na podziale dychotomicznym: społeczeństwa agrarne → wspólnoty narodowe (modernizm) lub grupy etniczne (etnie) → społeczeństwa narodowe (etnosymbolizm), a po drugie, nie ogranicza się do analizy unarodowienia, lecz pokazuje, że równie ważna jak tożsamość narodowa (nacjonalizacja) jest wiara w jedność, nieśmiertelność i moralność narodu (prymordializacja).

Na miejsce podziału dychotomicznego teoria integralna wprowadza podział wielostopniowy, modyfikowany w zależności od przypadku. Za jej pomocą ująłem rozwój narodowy Żmiącej w sześć, częściowo nachodzących na siebie, etapów: (a) etap MARGINALIZACJI, który trwał do 1770 roku, chłop pozostawał wtedy całkowicie poza narodem, choć w tym czasie ukształtowała się jego tożsamość religijna i klasowa; (b) etap IMPERIALIZACJI, trwający do 1846 roku, chłop stał się wówczas „chłopem cysarskim”; (c) etap DYMORFIZMU NARODOWEGO, do 1918 roku, polityczne elity wiejskie przyswoiły sobie tożsamość narodową, ale artykułowały ją jedynie wobec ruchu narodowego, ukrywając ją przed samą wsią; (d) etap TRZECH NARODÓW, do 1945 roku, we wsi dominowały trzy skonfliktowane ideologie narodowe: polsko-chłopska, polsko-katolicka i polsko-państwowa; wieś uległa całkowitemu unarodowieniu; (e) etap POLAKA-KATOLIKA, do 1989 roku, ideologia katolicka stała się najsilniejsza, nastąpił podział wsi na część antykomunistyczną (bardzo mocno związaną z polsko-katolicką ideologią narodową) oraz część anty-antykomunistyczną; (f) etap PRYMORDIALIZACJI, po 1989 roku naród w Żmiącej został unieśmiertelniony (zapomnienie początków narodu, utożsamienie narodu z religią i pobożnością), ujednolicony (wyparcie konfliktu między antykomunistami a anty-antykomunistami) i umoralniony (na podstawie prototypu Polaka-katolika).

Skupiając się odpowiednio na poziomie środowiska, relacji społecznych i jednostki, możemy dalej pogłębiać opis rozwoju narodowego.

Po pierwsze, na poziomie kontekstu kulturowego (zobiektywizowana ideologia narodowa) możemy wyróżnić DOMINUJĄCE IDEOLOGIE narodowe i kontrideologie: ideologia sarmacka i ideologia barzan, ideologia imperialna (kontrideologia: ideologia radykalnych demokratów), ideologia polsko-cesarska (kontrideologie: ideologia ultramontan, ks. Stojałowskiego i ruchu ludowego), ideologia sanacyjna (kontrideologie: ideologia polsko-katolicka i polsko-chłopska), ideologia komunistyczna (kontrideologia: polsko-katolicka ideologia antykomunistyczna), ideologia postkomunistyczno-liberalna (kontrideologia: ideologia antykomunistyczno-tradycyjna). Widać tutaj wyraźnie, jak kolejne dominujące ideologie natrafiają na kontrideologie, a następnie są zastępowane przez ideologie nowe.

Po drugie, na poziomie relacji społecznych (dyskurs narodowy) możemy wskazać na różne ŚRODKI OPORU wobec polskości: (a) w pierwszym okresie chłopci znajdowali się poza uniwersum polskości; (b) w drugim okresie stosowali wobec polskości polityczne formy oporu, w tym przemoc fizyczną (rabacja); (c) w trzecim okresie przeważały codzienne formy oporu (obmowa, pogłoska, wyśmiewanie, unikanie kontaktów z „Polakami”); (d) w II RP polskość była coraz bardziej akceptowana, niemniej pojawił się silny konflikt między trzema ideologiami narodowymi: chłopską, państwową i religijną, który doprowadził, przez stosowanie nieformalnych środków oporu, do wyeliminowania ideologii państwowej; (e) okres PRL-u rozpoczął się politycznym oporem wobec narzuconej ideologii komunistycznej (wojna domowa), po czym w wyniku coraz silniejszych represji państwa opór ten zmienił swą formułę na niepolityczną (obmowa, groźba, wyśmiewanie „komunistów”); (f) po 1989 roku opór wobec nowej dominującej ideologii, którą nazwałem postkomunistyczną, jest wyrażany przez demokratyczne wybory.

Po trzecie, na poziomie jednostki (tożsamość narodowa) możemy uznać, że PRZYSWOJENIE IDEOLOGII NARODOWEJ jest spowodowane różnymi czynnikami, które systematycznie zmieniają się w czasie. Podsumujmy je krótko (tab. 20).

Tab. 20. Czynniki nacjonalizujące w poszczególnych okresach

Czynniki nacjonalizujące	Przed 1918 r. N = 13	Lata 1918– –1945 N = 23	Przed 1948 r. N = 23	Lata 1948– –1989 N = 23	Po 1989 r. N = 9
Oczywistość	–	–	2	8	1
Telewizja	–	–	–	1	–
Religia (instytucja)	–	6	–	1	1
Szkoła (instytucja)	–	17	6	14	1
Wydarzenia dziejowe	1	7	–	–	–
Rodzina	1	2	5	16	9
Gazety	2	2	–	–	–
Emigracja	2	–	–	1	–
Książki	6	3	1	1	–
Nauczyciel	7	–	1	1	1

W każdym okresie możemy wskazać na dominujący sposób internalizacji ideologii narodowej: (a) cud (ukształtowanie tożsamości narodowej jest wynikiem wyjątkowego zbiegu okoliczności – przykład Chełmeckiego); (b) indywidualizacja (podmiotami nacjonalizującymi są jednostki: nauczyciele i księża); (c) instytucjonalizacja (podmiotami nacjonalizującymi są instytucje: szkoła, Kościół); (d) familiaryzacja (podmiotem nacjonalizującym jest najbliższa rodzina); (e) oczywistość (jednostki przestają zauważać proces unarodowienia, naród staje się dla nich oczywistością).

W każdym przypadku, na poziomie kontekstu społecznego, relacji społecznych i jednostek, opis rozwoju narodu staje się pełniejszy od opisów, jakie możemy znaleźć w literaturze przedmiotu. Złożenie tych trzech poziomów dowodzi, że rozwój narodowy jest skomplikowanym procesem, który dotyczy tożsamości narodowej, dyskursu narodowego i ideologii narodowej *tout court*. Pominiecie któregośkolwiek z tych wymiarów zubożyłoby naszą perspektywę poznawczą.

Wyjaśnienie narodu

Trzecia przewaga integralnej teorii narodu polega na tym, że dostarcza ona pełniejszego wyjaśnienia zjawisk narodowych. Po pierwsze, łączy elementy obiektywne (jak czyni to prymordializm, etnosymbolizm, modernizm) z subiektywnymi (konstruktywizm); po drugie, przeszłość z teraźniejszością (na czym skupiają się prymordializm i etnosymbolizm), oraz, po trzecie, sferę mikro ze sferą makro (modernizm, konstruktywizm) (tab. 3).

Obiektywizm–subiektywizm

Wyjaśniając rozwój narodowy w Żmiącej, zgodnie z teorią integralną brałem pod uwagę elementy obiektywne, tj. kontekst społeczny i relacje między aktorami społecznymi, oraz elementy subiektywne, tj. przekonania i działania samych jednostek. W ten sposób unikałem zarówno deterministycznej, socjologicznej, jak i woluntarystycznej wizji rzeczywistości społecznej. Teorie narodu, które pomijają autonomię jednostki lub obiektywne uwarunkowania społeczne, z konieczności stają się teoriami niepełnymi. W istocie jest to podstawowe ograniczenie dominujących teorii narodu.

Prymordializm podkreśla obiektywną przynależność aktorów społecznych do wspólnoty i z charakteru tej wspólnoty wyprowadza charakter jej członków, negując tym samym ich autonomię. Jednak chłopci przez bardzo długi czas sprzeciwiali się polskiej ideologii narodowej, a gdy ją sobie wreszcie przyswoili, wciąż mieli do wyboru jej różne wersje. Niezależności aktorów nie można podważyć. Uwidaczniała się ona bezpośrednio w oporze wobec narzucanych ideologii – czy to w formie rabacji, czy „turbowania” polskich agitatorów, wyśmiewania się z chłopów, którzy nabyli chłopską tożsamość, czy w końcu dymorfizmu narodowego.

Modernizm, który kładzie nacisk na procesy modernizacyjne, rolę instytucji państwowych i industrializacji, również prezentuje zbyt deterministyczną, choć już nie tak statyczną, wizję rzeczywistości. Wydaje się bowiem zakładać, że aktorzy społeczni w warunkach nowoczesności niejako automatycznie uświadamiają sobie swą

przynależność narodową. W konsekwencji nie jest w stanie zrozumieć, że pierwsze ideologie narodowe pojawiły się na długo przed industrializacją (barzanie, radykalni demokraci), że posługujący się językiem polskim nacjonalizatorzy i modernizatorzy byli odrzucani przez chłopów, że zwiększająca się mobilność włościan (pobór do armii cesarskiej) prowadziła raczej do ich imperializacji niż nacjonalizacji, że dążenie do zmodernizowania wspólnot wiejskich zwracało je przeciwko żydom, ale nie skutkowało od razu rozwojem tożsamości narodowej, że elity wsi, uczestniczące w największym stopniu w wymianie towarowej, były jednocześnie najbardziej odporne wobec idei narodowych. Niezrozumienie tych wszystkich zjawisk jest spowodowane przeoczeniem fundamentalnego faktu, że ludzie nie są bezwolnymi aktorami, ulegającymi automatycznie naciskom modernizacji.

Etnosymbolizm również pada ofiarą deterministycznej wizji społeczeństwa, podkreślając rolę przednowoczesnych wspólnot etnicznych, opartych na wspólnej religii i języku. Jednak przejście między grupą etniczną a grupą narodową wcale nie jest płynne. Na przykładzie Żmiącej można dowieść, że (polski) naród nie tyle kształtuje się na podstawie (polskich) więzi etnicznych, ile często wbrew nim. W Galicji Zachodniej silne związki etniczne nie prowadziły wcale do szybszego, lecz do późniejszego powstania narodu. Etniczność polskojęzycznych, katolickich chłopów sprawiała bowiem, że – jako „potencjalni” Polacy – w chwili rozwoju ruchów narodowych w XIX wieku stali się obiektem zainteresowania jedynie polskich patriotów, a nie na przykład ukraińskich. Tymczasem konflikt między polskimi patriotami a chłopami, który trwał z mniejszym lub większym nasileniem do pierwszej wojny światowej, nie sprzyjał przejmowaniu ideologii narodowej. Skoro włościanie nie ufali polskim agitatorom, a jednocześnie polska ideologia była jedyną ideologią narodową do nich kierowaną, z konieczności przyswoili ją sobie stosunkowo późno, przy dużym oporze. Inaczej niż w Galicji Wschodniej, gdzie konflikt między Polakami a rusińskimi chłopami mógł zostać wyartykułowany w języku ukraińskiej ideologii narodowej, polskojęzyczni, katolicki chłopci nie przejmowali żadnej ideologii narodowej. Tak należy tłumaczyć fakt, że Żmiąca uległa nacjonalizacji później niż

gros wsi wschodniogalicyskich – etnicznie ukraińskich (zob. Himka 1988). Etniczności, w tym religii, w żadnym razie nie należy więc traktować jako przyczyny narodu, lecz jako kontekst jego powstania. Trzeba również zaznaczyć, że katolicka ideologia narodowa była zaledwie jednym z typów ideologii narodowej i dopiero po drugiej wojnie światowej stała się typem dominującym.

Z kolei konstruktywizm, zwłaszcza w swojej skrajnej postaci (zob. Baumann 1999), prezentuje zbyt woluntarystyczną wizję rzeczywistości. Tożsamość jednostki nie jest bowiem nieskończenie płynna, nie może ona dowolnie wybierać między konkurencyjnymi ideologiami. Na ograniczenia jej wolności słusznie wskazuje etnosymbolizm i modernizm. Po pierwsze, konkurencyjne ideologie narodowe już istnieją, stanowią część kontekstu kulturowego, niepoddającego się łatwo woli jednostek. Po drugie, polskojęzyczni chłopci stali się w końcu Polakami, więcej – nie mogli stać się kimkolwiek innym. Należy przyznać rację etnosymbolistom, którzy zwracają uwagę na ważność kultury i etniczności, choć niezupełnie trafnie identyfikują mechanizmy przyczynowe między nimi a narodem. Z kolei moderniści nie mylą się, wskazując, że naród, w Polsce tradycyjnie oddzielany od państwa, pozostawał z państwem w bardzo silnym związku. Polscy nacjonałiści zawsze działali w warunkach definiowanych przez państwo. W tym sensie ojcem polskiego narodu może być więc zarówno Józef II czy Bolesław Bierut (którzy kształtowali kontekst polityczny), jak i Tadeusz Kościuszko oraz Kardynał Wyszyński (którzy w nim działali).

Przeszłość–teraźniejszość

Biorąc pod uwagę znaczenie analiz diachronicznych, zgadzam się z etnosymbolistami i prymordialistami, którzy patrzą na rzeczywistość społeczną z perspektywy długiego trwania. Integralna teoria narodu umożliwiła mi zbudowanie spójnej narracji, obejmującej okres przedrozbiorowy, rozbiory, dwie wojny światowe, II Rzeczpospolitą, wreszcie PRL i czasy nam współczesne. Jakakolwiek próba wyjaśnienia powstania i rozwoju narodu, która abstrahowałaby od jego przeszłości, jest skazana na niepowodzenie. Nie ma terażniej-

zości bez przeszłości. Przeszłość określa to, czym grupa chce być (jej wartości i cele), oraz to, czym jest (jej tożsamości); to, jakimi środkami dysponuje, oraz to, jakie są relacje między nią a innymi aktorami społecznymi. Bez uwzględnienia tych wszystkich elementów nie będziemy potrafili wytłumaczyć, dlaczego dane ideologie narodowe są przyswajane albo odrzucane.

Do narracji historycznej musimy sięgać po to, aby skonstruować prawidłowe, pełne wyjaśnienie, które pokaże nie tylko, że narody powstają, ale przede wszystkim – jak powstają. Moja argumentacja kieruje się tym samym szczególnie w stronę modernistów i konstruktywistów, którzy nie interesują się genezą narodu i w konsekwencji nie potrafią w pełni wytłumaczyć zjawisk społecznych. To na przykład, że zmiący chłopci odrzucali narodową ideologię radykalnych demokratów pokroju Dembowskiego, nie było spowodowane jedynie nieobecnością procesów modernizacyjnych, ale przede wszystkim tym, że obie grupy weszły ze sobą w konflikt, a ideologia Dembowskiego okazała się dodatkowo niespójna z tożsamością grupy wiejskiej, z jej katolicyzmem i monarchizmem. Bez odwołania do historii nie możemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się stało. Dopiero cofając się w przeszłość, jesteśmy w stanie pokazać, w jaki sposób chłopci przyswoili sobie ideologię katolicką (do lat siedemdziesiątych XVIII wieku) i ideologię monarchiczną (od lat siedemdziesiątych XVIII wieku), a z drugiej strony – w jaki sposób polska emigracja przyswoiła sobie ideologię antykatolicką i antymonarchiczną. A zatem tylko w przeszłości możemy znaleźć wyjaśnienie, dlaczego chłopci wyznawali antypolską ideologię i dlaczego ich relacje z Polakami były antagonistyczne. Na podobnej zasadzie bez odwołania do katolicyzmu nie da się wytłumaczyć procesów prymordializacji. To zaś ponownie każe nam cofnąć się do XVIII wieku. Jeśli pominęlibyśmy te fundamentalne elementy wyjaśniania, nasze wnioskowanie, choć mogłoby być (częściowo) prawdziwe, wciąż pozostawałoby niepełne.

Dzięki perspektywie długiego trwania wychodzimy poza dominujący w socjologii prezentyzm, krytykowany przez Norberta Elias (1996: 44): „Nie jest dziś w zwyczaju łączenie [...] obecnego habitusu narodowego danego społeczeństwa z jego – jak się to nazywa – »historią«, szczególnie rozwojem państwa. Wielu ludzi zdaje się milczą-

co podzielać następujący pogląd: »Co było w XII, XV, XVIII wieku, minęło. Co mnie to obchodzi?«. Współczesne problemy danej grupy współokreśla jednak w rzeczywistości jej wcześniejszy los, jej pozabawiona początku geneza».

Makro–mikro

Prezentowany tu model wyjaśniania za pomocą mechanizmów środowiskowych, społecznych i kognitywnych pozwolił mi z kolei wyróżnić związki przyczynowe między poszczególnymi poziomami analizy.

Dominujące teorie narodu nie zwracają systematycznie uwagi na mechanizmy środowiskowe i albo je pomijają (prymordializm), albo upraszczają (modernizm, konstruktywizm i etnosymbolizm). Podczas gdy modernizm i konstruktywizm podkreślają znaczenie gospodarki i ekonomii, etnosymbolizm na pierwszy plan wysuwa kulturę. Należy jednak uwzględnić każdą tę sferę. Co więcej, teorie te sugerują, że gospodarka, ekonomia i kultura bezpośrednio wpływają na aktorów społecznych. Tymczasem tworzą one jedynie przestrzeń możliwości działania aktorów, którzy zawsze mają prawo wyboru. Polityka nie determinuje zachowań chłopów, lecz jedynie umożliwia bądź utrudnia realizowanie ich roszczeń. System gospodarczy nie zniewala ich, lecz sprawia, że łatwiej bądź trudniej przychodzi im bogacenie się. Kontekst kulturowy nie przekłada się wprost na ich ideologię, lecz odpowiada za to, czy jest im łatwiej, czy trudniej artykułować własne poglądy.

Ograniczenia dominujących teorii narodu ujawniają się zwłaszcza w przypadku kontekstu politycznego, który zwykle jest sprawdzany do siły państwa. Wbrew temu starałem się dowieść, że należy zwracać uwagę na przynajmniej cztery jego elementy: represyjność państwa, homogeniczność populacji, otwartość systemu politycznego i podziały elit. Nie odpowiemy na pytanie, jaka jest siła chłopów jako grupy i dlaczego jest taka, jaka jest, jeśli najpierw nie zanalizujemy każdego elementu kontekstu politycznego, a także kontekstu kulturowego i gospodarczego.

Podsumowując rozważania zawarte w poprzednich rozdziałach, zmiany kontekstu społecznego i wpływające z nich zwiększenie bądź ograniczenie podmiotowości chłopów możemy ująć w schematycznej tabeli (tab. 21).

Tab. 21. Kontekst społeczny i podmiotowość wsi w poszczególnych okresach

		Do 1770 r.	Lata 1770–1846	Lata 1846–1918	Lata 1918–1945	Lata 1945–1989	Lata 1989–2009
Kontekst polityczny	represyjność państwa	+	++	++	++	++++	++
	homogeniczność populacji	-	-	+	+	+	++
	otwarcie systemu	-	+	++	++	-	+++
	podziały elit	-	+++	++	+++	-	+++
Kontekst kulturowy	sprzyjający chłopom?	-	++	++	++	-	++
Kontekst ekonomiczny	sprzyjający chłopom?	-	++	+++	++	+	+++
Podmiotowość chłopów/wsi		-	+	++	+++	+	+++

Tabela 20 ukazuje wpływ kontekstu społecznego na podmiotowość chłopów i wsi. Kierunek wpływu przedstawiam schematycznie za pomocą znaku minus (wpływ negatywny) i plus (wpływ pozytywny), a siłę wpływu za pomocą mniejszej lub większej liczby znaków. Do 1945 roku siła chłopów nieustannie rosła, co było spowodowane przede wszystkim stopniowym otwieraniem systemu (demokratyzacja) i pogłębiającymi się podziałami w obrębie elit politycznych. To z kolei sprawiało, że chłopom łatwiej znaleźć sprzymierzeńców, którzy pomogliby im w realizacji ich roszczeń. Kontekst ekonomicz-

ny i kulturowy również stawały się coraz bardziej sprzyjające. Dopiero okres PRL-u gwałtownie zahamował ten trend i w konsekwencji bardzo poważnie ograniczył możliwości działania chłopów. Wreszcie, rok 1989 przyniósł kolejne otwarcie, a co za tym idzie – zwiększenie się podmiotowości chłopów.

Integralna teoria narodu uwzględnia także mechanizmy społeczne, tj. relacje między aktorami. Pozostałe teorie mają tendencję do skupiania się bądź na elitach (modernizm, konstruktywizm), bądź na masach (etnosymbolizm, prymordializm). Naszą uwagę powinniśmy więc kierować zarówno na elity, jak i masy. Ideologiem narodowym może być bowiem każdy: Adam Mickiewicz, Franciszek Bujak, Stanisław Uryga, mama małego Janka i sam Janek. W tym duchu teoria integralna wskazuje na wielość aktorów społecznych na płaszczyźnie wertykalnej – (a) elity imperialne, (b) elity narodowe, (c) elity ruchu ludowego, (d) elity wiejskie, (e) chłopci – jak również na płaszczyźnie horyzontalnej (konkurujące ze sobą grupy ideologów narodowych czy to na terenie wsi, czy to w narodowej przestrzeni publicznej). Teoria integralna bada dalej, jaki jest charakter tych relacji: czy są one silne, słabe, przyjazne, czy antagonistyczne. Najlepszym zaś tego wskaźnikiem są drogi realizacji roszczeń chłopów: droga sądowa, parlamentarna, nieformalne środki oporu czy też przemoc fizyczna. Podsumujmy wywody z poprzednich rozdziałów w kolejnej tabeli (tab. 22). Wynika z niej, że nieformalne środki oporu i przemoc są stopniowo wypierane przez drogę sądową i parlamentarną. Innymi słowy, konflikt społeczny ulega usądowieniu i parlamentaryzacji. Rośnie również siła relacji chłopów z elitami narodowymi, co świadczy o tym, że stali się oni integralną częścią narodu. Ponadto same te relacje, ze słabych, nacechowanych obojętnością (do 1770 roku), przekształcały się w silne relacje antagonisticzne (do 1846 roku), następnie (1846–1945) w relacje nieufności, choć chłopci mieli już swoją reprezentację polityczną (ruch ludowy). W PRL-u możemy mówić o relacji ambiwalentnej, z przewagą antagonizmu. Podobną ambiwalencję, choć już bez porównywalnego konfliktu, możemy zaobserwować po 1989 roku.

Tab. 22. Środki oporu wobec ideologii narodowych oraz relacje między wsią a elitami w poszczególnych okresach

	Do 1770 r.	Lata 1770–1846	Lata 1846–1918	Lata 1918–1945	Lata 1945–1989	Lata 1989–2009
Nieformalne środki oporu	+++	+++	+++	++	+++	-
Przemoc	-	-	+++	++	+++	-
Droga sądowa	+++	+	++	++	-	+++
Droga parlamentarna	-	-	+	++	-	+++
Siła relacji między elitami polskimi a chłopami	-	-	+	++	+++	+++
Relacje pozytywne (+)/ negatywne (-)	-	---	-	-	--- / +	- / +

Wreszcie, o ile teoria integralna poważnie traktuje mechanizmy kognitywne, o tyle pozostałe teorie, z wyjątkiem konstruktywizmu, je pomijają. Sam konstruktywizm zaś raczej głosi ich ważność, niż dogłębnie je analizuje. Konstruktywiści nie dostarczają wyczerpujących analiz procesów prymordializacji i socjalizacji do narodu; nie odpowiadają na pytanie, jak przebiega kształtowanie się tożsamości narodowej w poszczególnych okresach. Wbrew temu teoria integralna opisuje złożone mechanizmy poznawcze, jakie leżą u podłoża procesów prymordializacji (kategoryzacje logiczne vs. prototypowe), a także zwraca baczną uwagę na procesy uczenia się narodu. Jak dowodziłem wcześniej, chłopci akceptowali te ideologie, które były realistyczne, to znaczy, zgodnie z moją konceptualizacją, te, które były spójne. Oceniając realizm poszczególnych ideologii (tab. 23), dla jasności skupiłem się jedynie na czterech wymiarach spójności, odpowiedzialnych ostatecznie za to, czy dana ideologia jest odrzucana, czy akceptowana.

Tab. 23. Realizm i akceptacja ideologii narodowych w poszczególnych okresach

Ideologia	Sarmacka	Barska	Imperialna	Demokratyczna	Ultramontańska
Spójność ideologii z celami wsi	---	--	+++	+ / -	++
Spójność ideologii z tradycją wsi	+	+	++	---	++
Opór wsi wobec ideologii	++	++	-	+++	+
Zaufanie do ideologów	-	---	+++	---	+
Akceptacja ideologii narodowej	nie	nie	tak	nie	częściowo (elity)

Ideologia	Sanacyjna	Ludowa	Religijna	Komunistyczna	Polak-katolik
Spójność ideologii z celami wsi	- / +	+++	++	--	+++
Spójność ideologii z tradycją wsi	-	++	+++	---	+++
Opór wsi wobec ideologii	++	+	+	+++	+
Zaufanie do ideologów	-	++	++	---	+++
Akceptacja ideologii narodowej	nie	częściowo	częściowo	nie	tak

Złożenie mechanizmów środowiskowych, społecznych i kognitywnych pozwala nam w pełni wyjaśnić powstanie tożsamości narodowej i odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wieś przyjmuje taką,

a nie inną ideologię narodową. Mechanizmy środowiskowe tłumaczą, jaka jest siła poszczególnych aktorów społecznych (podmiotowość), mechanizmy społeczne – jakie są relacje między aktorami (silne/słabe, przyjazne/antagonistyczne), a mechanizmy kognitywne – jakie ideologie są ostatecznie przyswajane. Jak widać, ideologie realistyczne, takie jak imperialistyczna i polsko-katolicka, są powszechnie akceptowane, podczas gdy ideologie nierealistyczne – komunistyczna i demokratyczna – są powszechnie odrzucane. Jeśli chodzi o ideologię prymordialistyczną, która zaczęła dominować po 1989 roku, to jest ona przyjmowana przez wszystkich aktorów społecznych i przekazywana – za pośrednictwem rodziny i mediów – na bardzo wczesnych etapach rozwoju. Powoduje to, że nawet dzieci zaczynają ją postrzegać jako coś oczywistego.

Naród jako efekt odwrócenia

Podstawową przewagą integralnej teorii narodu jest to, że w analizie życia społecznego pozostawia miejsce zarówno na wolność, jak i determinizm. Rzeczywistość społeczna nie ulega bowiem ani zachciankom jednostek, ani sile struktur. Dzięki temu zjawiska narodowe pozostają dynamiczne i wciąż stanowią zagadkę dla ideologów narodowych, jak również samych teoretyków. Zwróćmy uwagę na kilka procesów, których nie sposób zrozumieć w perspektywie dominujących teorii, niedoceniających albo autonomii jednostki, albo siły kontekstu społecznego.

Czerpiąc inspirację z teorii Roberta Mertona (1982), możemy spojrzeć na sukces (+) i porażkę (-) ideologów narodowych przez pryzmat środków, jakimi dysponują, i celów, jakie udaje im się osiągnąć. Mamy cztery możliwości (tab. 24). Po pierwsze, ideolog może przekonać chłopów do własnej ideologii (+) przy użyciu zakładanych przez siebie środków (+). Po drugie, może przekonać ich do własnej ideologii (+), nie korzystając ze środków, z których chciał korzystać (-). Po trzecie, może nie przekonać chłopów do swojej ideologii (-) pomimo środków, jakich użył (+). Po czwarte wreszcie, ideologowi narodowemu może nie udać się osiągnąć zakładanych celów (-) i zastosować zakładanych środków (-).

Tab. 24. Związek środków i celów w propagowaniu ideologii narodowych

Lp.	Środki	Cele	Efekt
1	+	+	świadomy sukces
2	-	+	sukces przez przypadek
3	+	-	porażka przez przypadek
4	-	-	świadoma porażka

Dominujące teorie narodu mają tendencję do pomijania kwestii celów i środków aktorów społecznych, gdyż zwracają uwagę przede wszystkim na kontekst społeczny, a nie na aktorów. Jeśli naszą uwagę skupimy na tych ostatnich, zobaczymy, że gra między strukturą a podmiotowością najlepiej uwidacznia się w drugim i trzecim przypadku. Mamy w nich do czynienia z dwoma EFEKTAMI ODWRÓCENIA (Boudon 2008, 2009), które nazwałem: (a) sukcesem przez przypadek i (b) porażką przez przypadek. Krótko mówiąc, podmioty, wskutek uwarunkowań zewnętrznych, dążąc do swojego celu, mogą uzyskiwać efekty odwrotne do zamierzonych, a nie dążąc do swego celu, mogą go osiągnąć.

Najlepszym przykładem sukcesu przez przypadek jest imperia-lizacja chłopca (do 1846 roku). Otóż, jak pamiętamy, cesarstwo austriackie starało się uczynić z chłopca galicyjskiego obywatela, przy czym środkami do osiągnięcia tego celu miały być uwłaszczenie, upaństwowienie sądów i wprowadzenie powszechnej edukacji. Deficyt budżetowy spowodował jednak wycofanie się państwa z tych reform. Mimo to zadanie zrealizowano: chłop został zimperializowany. Brak reform doprowadził bowiem do tego, że systematycznie zaostrzały się konflikty między polską szlachtą a chłopami, skądinąd umiejętnie podsycane, które mógł rozwiązać jedynie cesarz. Stąd tak silna wiara w jego wstawiennictwo i tak silne z nim utożsamienie.

Częstszym efektem odwrócenia jest jednak porażka przez przypadek. Weźmy dwa wymowne przykłady. Edward Dembowski za-

miast do powstania przeciw Austrii doprowadził chłopów do powstania przeciw niemu samemu. Mimo całej swej żarliwości i wszystkich swych wysiłków nie tylko nie porwał włościan do rewolucji narodowej, ale nawet nie nawrócił ich na polskość. Stało się tak dlatego, że warstwą najbardziej wrażliwą na hasła narodowe okazało się nie chłopstwo, lecz drobna szlachta i kler katolicki. Co więcej, drobna szlachta była silnie skonfliktowana z chłopami, co tych ostatnich z miejsca nastawiło negatywnie do agitacji patriotycznej. Mobilizacja pod sztandarami narodowymi porwała więc nie tych ludzi, których Dembowski chciał zaktywizować, a obróciła przeciwko niemu warstwę, na której najbardziej mu zależało.

Na podobnej zasadzie również komuniści nie odnieśli sukcesu w rozpowszechnianiu swojej wersji ideologii narodowej. Ich celem było wykorzenienie ideologii religijnej i narzucenie ideologii komunistycznej, korzystali przy tym z rozmaitych i silnych środków, z przymocą fizyczną włącznie. Niezamierzonym efektem ich działań stało się powstanie dominującej ideologii polsko-katolickiej. Jak do tego doszło? Z jednej strony, w oczach chłopów poczynania komunistów zagrażały dobrobytowi wsi (kolektywizacja), a z drugiej – uderzały w podstawy tożsamości jej mieszkańców (katolicyzm i chłopskość). W tym sensie ideologia komunistyczna nie była spójna. Komunistom udało się jednak wyeliminować niezależny ruch chłopski, którego działacze przed wojną często głosili antyklerykalne poglądy. W konsekwencji szukali oni schronienia w Kościele katolickim, co wymagało wyciszenia wątków antyklerykalnych i przyjęcia religijnej ortodoksji. Komuniści, walcząc z katolikiem i chłopem, stworzyli zatem Polaka-katolika. Z drugiej strony, niezamierzonym skutkiem ich działań było powstanie ideologii anti-antykommunistycznej, która przyswoiła jedynie dwa elementy ich ideologii, najbardziej odpowiadające doświadczeniu wsi: niechęć do bogatych i partyzantki antykomunistycznej.

Efekty odwrócenia pokazują dowodnie, że zrozumienie zjawisk narodowych wymaga wyjścia poza teorie deterministyczne i woluntarystyczne i skoncentrowania się na teorii integralnej, która oddaje sprawiedliwość zarówno sile kontekstu społecznego oraz relacji społecznych, jak i autonomii jednostki.

Jakie znaczenie ma to dla teorii narodu? Moja analiza dowodzi, że główne teorie narodu – prymordializm, etnosymbolizm, modernizm i konstruktywizm – nie tyle nie mówią prawdy, ile nie mówią całej prawdy. Każda z nich ma dobre strony. W Żmiącej prymordialiści mogą wskazać na silne połączenie narodu z religią, a także na wiarę jej mieszkańców w wieczność, moralność i jedność wspólnoty narodowej. Etnosymboliści podkreślą długie trwanie narodu i niezaprzeczalny fakt, że polska grupa etniczna, tj. polskojęzyczni chłopci wyznania katolickiego, przekształciła się w część polskiego narodu. Moderniści pokażą, że unarodowienie chłopów w Żmiącej jest kwestią ostatnich stu lat. Konstruktywiści zaś będą rozvodzić się nad wielością wyobrażeń narodu i jego płynnymi granicami, akcentując jednocześnie ekskluzywny i antyobywatelski charakter ideologii narodowej, a w szczególności – prymordializmu. Każda perspektywa pozostaje jednak ograniczona. Aby w pełnym stopniu zdefiniować, opisać i wytłumaczyć zjawiska narodowe, musimy odwołać się do integralnej teorii narodu, która łączy wszystkie trafne intuicje teorii konkurencyjnych i wychodzi poza ich ograniczenia.

Historia Polski widziana z dołu

Na podstawie powyższych rozważań spróbujmy na koniec skonstruować schematyczną narrację, która opíše i wyjaśni rozwój narodu w Żmiącej od czasów najdawniejszych.

1. Dlaczego w ogóle powstały ideologie narodowe? Był to wynalazek elit, które miały na celu mobilizację społeczną polskojęzycznego, katolickiego chłopstwa przeciw zaborcom.

2. Dlaczego nie przeniknęły one od razu do chłopów? Konfederaci barscy, mimo pierwszych oznak demokratyzacji ideologii narodowej, nie propagowali jej wśród ludu (kontekst kulturowy). Zarówno I Rzeczpospolita, jak i Austria były państwami słabymi (kontekst polityczny), które nie wpływały na zmianę stosunków feudalnych

między dworem a wsią (kontekst ekonomiczny), co prowadziło do rosnącej niechęci chłopów. Aktywnie występowali oni przeciw ideologom narodowym, stosując zróżnicowane formy oporu, popierane dodatkowo przez cesarstwo austriackie (relacje społeczne). W konsekwencji chłopci internalizowali – zamiast ideologii narodowej – ideologię imperialną.

3. Dlaczego w takim razie ideologia narodowa w ogóle została przez lud przyswojona? Pojawili się aktorzy społeczni, którzy kierowali swoją ideologią narodową wprost do chłopów: demokraci i ludowcy, dysponujący coraz lepszymi środkami docierania do mieszkańców wsi (kontekst kulturowy). Państwo austriackie w dobie autonomii Galicji stało się silniejsze i bardziej demokratyczne, nastąpiła polonizacja elit politycznych, cesarstwo zaprzestało podsyłania oporu chłopów wobec Polaków, a sami chłopci wyznający ideologię imperialną zostali wyparci przez Polaków z parlamentu (kontekst polityczny). Wieś stopniowo bogaciła się i coraz częściej wchodziła w konflikt z żydami (kontekst ekonomiczny). Sprzyjało to z kolei wyciszeniu antagonizmów między Polakami a chłopami, z czego skorzystał ks. Stojałowski, który zaczął mobilizować włościan pod skuteczniejszymi niż imperialne hasłami narodowymi (relacje społeczne). W rezultacie elity wiejskie przyswoiły sobie ideologię narodową.

4. Jak wyglądał rozwój narodu w II Rzeczypospolitej? Niepodzielnie panowały w niej polskie ideologie narodowe (kontekst kulturowy), występujące w trzech podstawowych wersjach: sanacyjnej (ideologia państwowa), katolickiej (ideologia religijna) i chłopskiej (ideologia klasowa). Możliwość działania chłopów była jednak systematycznie ograniczana przez system polityczny (kontekst polityczny) i kryzys gospodarczy (kontekst ekonomiczny). Prowadziło to, z jednej strony, do mobilizacji wiejskich „dołów”, a z drugiej, do „przetłumaczenia” dotychczasowych konfliktów „międzynarodowych” (chłopci vs. Polacy) na konflikty „wewnątrznarodowe” (polscy chłopci vs. polscy panowie) (relacje społeczne; zob. Chałasiński 1984). W konsekwencji cała wieś została znacjonalizowana, przy czym przeważały ideologie katolicka i chłopska.

5. Po interludium związanym z wojną światową, na skutek presji wywieranej przez państwo komunistyczne – zarówno ekonomicz-

nej, politycznej, jak i ideologicznej (kontekst społeczny) – podmiotowość chłopów uległa znacznemu ograniczeniu, a stosunki między nimi a władzą stały się antagonistyczne (partyzantka; relacje społeczne). Rezultatem tych procesów było przekształcenie się dotychczasowych różnych ideologii w ideologię antykomunistyczną, która przeciwstawiała się narodowej ideologii komunistycznej. Jedynie część mieszkańców przyswoiła sobie komunistyczną ideologię narodową, ale na tyle wybiórczo, że w ogóle straciła ona swój charakter narodowy i anty- czy też areligijne podteksty. Dwa elementy, jakie zostały zinternalizowane, to negatywne stereotypy „kułaka” i „bandziora” (ideologia anty-antykomunistyczna).

6. Jaki jest ostateczny wynik rozwoju narodu po 1989 roku? Prymordializacja: ujednoczenie narodu, któremu towarzyszyło jednocześnie umoralnienie i unieśmiertelnienie narodu. Dlaczego? Wszyscy aktorzy społeczni wyznają ideologię prymordialną (kontekst kulturowy). Dawne gwałtowne spory między ideologami antykomunistycznymi a anty-antykomunistycznymi zostały sprywatyzowane. Mimo podejmowanych prób upublicznienia ideologii antykomunistycznej opór wobec niej sprawił, że wyjąwszy Cuprówkę, w sferze publicznej wsi jest ona nieobecna (relacje społeczne). Tak jak przed stu laty prymordialistą był jedynie Franciszek Bujak, tak dziś jest nim każda zmiąćka matka. W konsekwencji dzieci przyswajają sobie ideologię prymordialną bardzo wcześnie.

Z tych rozważań możemy wyciągnąć kilka bardziej ogólnych wniosków, podważających tradycyjną wizję polskich dziejów.

Z punktu widzenia kontekstu społecznego możemy powiedzieć, że zmiąćkanie stali się prymordialistami, ponieważ zawsze byli katolikami. A zawsze byli katolikami, ponieważ nie pojawił się żaden podmiot, który mógłby zakwestionować siłę Kościoła. W krajach Zachodu za taki podmiot uznawano przede wszystkim państwo, jednak w Polsce państwo przez stulecia pozostawało na tyle słabe (nawet państwo zaborcze), że nie potrafiło osłabić roli katolicyzmu. W konsekwencji wszystkie ideologie narodowe musiały brać pod uwagę polską religijność, a ostatecznie – dostosowywać się do niej.

Z punktu widzenia relacji społecznych wolno nam twierdzić, że polski naród kształtował się w konflikcie nie tyle z zewnętrznymi

mi agresorami, ile z samym sobą. Chodzi tu o spór między różnymi ideologiami narodowymi, między Polakami-katolikami a Polakami-antykatolikami czy między komunistami a antykomunistami. W ten sposób podważam tradycyjny pogląd, który kładł nacisk na to, że zbitka „Polak-katolik” ukształtowała się jako wynik oporu wobec protestanckich Niemiec i prawosławnej Rosji. W tej perspektywie bowiem nie wyjaśnilibyśmy, dlaczego to wyrażenie pojawiło się w arcykatolickiej Austrii.

Z punktu widzenia ideologii narodowych nasz ostateczny wniosek mówi, że chłopci stali się Polakami-prymordialistami dzięki Josephowi de Maistre. Jego ideologia została przejęta przez polskich ultramontanów i ks. Stojałowskiego, który sięgając po metody działania ruchu społecznego, przekazał ją wsi. Z moich wywodów wyłania się więc nowa wizja rozwoju polskich ideologii narodowych. Zgodnie bowiem z dominującym poglądem ideologie emancypacyjne miały największe znaczenie dla nacjonalizacji mas chłopskich. Wbrew temu staram się wykazać, że w procesie unarodowienia mas najistotniejszą rolę odegrały ideologie konserwatywne. Zamiast obowiązującego szablonu: „reformatorzy szlacheccy → Kościuszko → romantyzm → radykalni demokraci → ruch ludowy (progresywny)” proponuję zatem konkurencyjny schemat: „barzanie → ultramontanizm → ruch ludowy (konserwatywny)” (zob. np. Janik 1936; Lewandowski 1996; Michałowski 1996). W tym sensie Kościuszko nie miał żadnego wpływu na rozwój ideologii narodowej wśród chłopów. Był on nie tyle przyczyną unarodowienia mas, ile jego skutkiem. Chłopci odwoływali się bowiem do jego dziedzictwa wtedy, gdy już byli Polakami.

Wreszcie, z punktu widzenia socjalizacji i tożsamości narodowej, żmiąćcy są prymordialistami, ponieważ prymordialistkami są ich matki. To, co nie udało się Bujakowi, udaje się więc każdej żmiąckiej gospodyni.

Niezależnie jednak od tego, jakie drogi wiodły do prymordializmu w Żmiącej, prymordializm stał się faktem. I niezależnie od tego, jak bardzo mylił się Franciszek Bujak jako naukowiec, ostatecznie to on – jako ideolog – miał rację.

Z całego serca ci życzę, żebyś napisał, że jest taka wioska, z której wielu dobrych ludzi wyszło, bardzo dobrych, ludzi pobożnych i wykształconych. Najwięcej stąd jest kapłanów, ale już nie o kapłanów chodzi. Tu są ludzie dobrzy, nikt cię nie obmówi, każdy dobrze życzy. Teraz z życiem koniec. Napisz, że jest taka wioska, która dla Boga żyje. Chrystus tu króluje od stu lat, najpierw w tej kapliczce, gdzie ślub brała. Stąd bardzo dobrzy ludzie, króle Polski! Nie wiem, jak to powiedzieć, inni by lepiej powiedzieli, ja nieuczona. Pewno, są tacy, którzy nie są święci, wszyscyśmy grzeszni. Mówię ci to, zanim umrę.

Siedemdziesięcioletnia kobieta leżała w łóżku, a ja trzymałem jej dłoń. Gdy była zdrowa, przypominała wiecznie zabieganą dziewczynkę. Co rano szła dziarskim krokiem do kościoła, potem pielowała grządki, ubijała masło, uczyła mnie stawiać kopy siana (wszystkie padły przy najbliższej burzy), strofowała dzieci, zaglądała do kuchni, wszędzie było jej pełno. O minionej młodości wciąż przypominały jej wesołe oczy, mocny, długi warkocz i śmiech, który nagle wypełniał całą izbę.

Jej choroba zaczęła się tak samo beztrąsko, jak wszystko, co robiła. Chciała zebrać kwiaty rosnące za wysokim ogrodzeniem. Przystawiła drabinę. Wspięła się i runęła z wysokości na lewy bok. Prosto na rozrusznik, który podtrzymywał przy życiu jej dziewczęce serce. Myślała, że umiera, i prosiła mnie, żebym napisał o jej wsi tak, jak potrafię najlepiej.



Fot. 1. Autor i fotograf w „komisariacie” na Cuprówce (fot. Karol Krukowski)



Fot. 2. Mieszkańcy Żmiącej po mszy na Cuprówce (fot. Karol Krukowski)





Fot. 3. Ksiądz proboszcz Józef Trela, wspomóżyciel „zagubionych socjologów”, przed swoją dawną plebanią (fot. Karol Krukowski)



Fot. 4. Na Oślaku. Ostatnia chata kryta strzechą, której już nie ma (fot. Karol Krukowski)



Fot. 5. Koszenie łąki w górnej wsi (fot. Jolanta Cuske)



Fot. 6. Zwózka siana w górnej wsi (fot. Jolanta Cuske)



Fot. 7. Procesja Bożego Ciała w Żmiącej (fot. Kazimierz Bukowiec)



Fot. 8. Wieniec dożynkowy (fot. Kazimierz Bukowiec)



Fot. 9. Kolęda (fot. Kazimierz Bukowiec)

Nota bibliograficzna

Fragmety tej książki były wcześniej publikowane w następujących pracach autora:

Bujak w Żmiącej – albo jak zrozumieć galicyjskich chłopów. 2012, w: Tomasz Rakowski, Anna Malewska-Szałygin (red.). *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań.* Warszawa, s. 280–293.

Integralna teoria narodu. 2012. „Studia Socjologiczne” 2, s. 27–46.

Naród jako ruch społeczny. 2011. „Studia Socjologiczne” 3, s. 55–72.

Nation as a Perverse Effect. 2011, w: Adriana Mica, Arkadiusz Peisert, Jan Winczorek (red.). *Sociology and the Unintended. Robert Merton Revisited.* Frankfurt am Main, s. 237–249.

The Polish Peasant in Theory and Practice. 2011. „Acta Poloniae Historica” 104, s. 151–173.

Popular religion as morality, interpretation, and process. 2007. „Ethnologia Polona” 28, s. 5–21.

Prymordializacja. Przemiany polskiej tożsamości narodowej po 1989 roku. 2011, w: Marta Bucholc, Sławomir Mandes, Tadeusz Szawiel, Joanna Wawrzyniak (red.). *Polska po 20 latach wolności.* Warszawa, s. 337–355.

Revisiting Znaniecki, Boudon and Polish Peasants. 2009, w: Raymond Boudon. *A Life in Sociology*, vol. 4. Oxford, s. 295–315.

Socjologia narodu w kryzysie. Krytyczne wprowadzenie. 2010. „Studia Socjologiczne” 4, s. 7–35.

The Żmiąca effect. One Hundred Years of Village Monographs in Poland. 2008. „Österreichische Zeitschrift für Soziologie” 1, s. 89–94 (z I. Bukrabą-Rylską).

Bibliografia

- Adamczyk Mieczysław (red.). 2010. *Dla dobra rządu chłopskich dusz: wiciarz, ludowiec, nauczyciel, uczony. Księga poświęcona pamięci Profesora Józefa Ryszarda Szaflika*. Warszawa.
- Alexander Jeffrey. 2006. *The Civil Sphere*. Oxford.
- de Almeida Miguel Vale. 2000. *Instrumental Primordialism? The Politics of Representation among a Black Cultural Group in a Town of Bahia, Brazil*. Workshop "Rethinking Primordialisms: Kinship, Religion, and Ethnicity in the Formation of Modern Nationalism", 6th EASA Conference, Cracow, Poland, 26–29 July, <http://site.miguelvalededealmeida.net/wp-content/uploads/instrumental-primordialism.pdf> (12.05.2011).
- Anderson Benedict. 1997. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Kraków.
- Armstrong John. 1982. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill.
- Armstrong John. 1995. *Towards a theory of Nationalism: consensus and dissensus*, w: Sukumar Periwal (ed.). *Notions of Nationalism*. Budapest, s. 34–43.
- Assmann Jan. 1995. *Collective Memory and Cultural Identity*. „New German Critique” 65, s. 125–133.
- Augustyniak Urszula. 1989. *Koncepcje narodu i społeczeństwa w literaturze plebejskiej od końca XVI do XVII wieku*. Warszawa.
- Baczo Bronisław. 1954. *Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Dokumenty i pisma*. Warszawa.
- Baczkowski Michał. 1999. *Galicjanie w armii austriackiej wobec wydarzeń lat 1848–1849*, w: Andrzej Bonusiak, Marian Stolarczyk (red.). *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 12: *Galicja w 1848 roku: demografia, działalność polityczna i społeczna, gospodarka i kultura*. Rzeszów, s. 89–98.
- Banac Ivo, Verdery Katherine. 1995. *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*. New Haven.
- Banach Ryszard. 1977. *Wychowanie w Seminarium Pastoralistów w Bochni i Tarnowie (1822–1838)*. „Tarnowskie Studia Teologiczne” 6, s. 217–242.
- Banach Ryszard. 1996. *Seminarium Duchowne w Tarnowie w 1846 roku*. „Rocznik Bocheński” 6, s. 111–122.
- Bański Jerzy. 2007. *Geografia rolnictwa Polski*. Warszawa.

- Barański Marek. 1992. *Dominium sądeckie: od książęcego okręgu grodowego do majątku klasztoru klarysek sądeckich*. Warszawa.
- Barrett Martin. 2000. *Children's knowledge and feelings about countries and national groups: A brief review of literature*, <http://www.psy.surrey.ac.uk/staff/papers/mb-litrev.html> (15.05.2011).
- Bartkowski Jerzy. 2003. *Tradycja i polityka: wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*. Warszawa.
- Bartnik Czesław (red.). 1988. *Polska teologia narodu*. Lublin.
- Bartnik Czesław. 2001. *Idea polskości*. Radom.
- Barycz Henryk (red.). 2007. *Historia Starego Sącza od czasów najdawniejszych do 1939 roku: praca zbiorowa*. Stary Sącz.
- Batowski Henryk. 1982. *Rozpad Austro-Węgier*. Kraków.
- Bauman Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa.
- Baumann Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. London–New York.
- Bazielich Wiktor. 1957. *Zeznania niektórych uczestników powstania chochołowskiego*. „Rocznik Sądecki” 3, s. 349–375.
- Bednarzak-Libera Mirosława. 2010. *Oświata w poglądach i działalności księdza Stanisława Stojałowskiego (1845–1911)*, w: Mieczysław Adamczyk (red.). *Dla dobra rządu chłopskich dusz: wicariusz, ludowiec, nauczyciel, uczony: księga poświęcona pamięci Profesora Józefa Ryszarda Szaflika*. Warszawa, s. 95–124.
- Beissinger Mark. 1998. *Nationalisms that bark and nationalisms that bite: Ernest Gellner and the substantiation of nations*, w: John A. Hall (ed.). *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, s. 169–190.
- Bender Ryszard. 1975. *Chrześcijaństwo w polskich ruchach demokratycznych XIX stulecia*. Warszawa.
- Benford Robert D. 1993. *Frame Disputes within the Nuclear Disarmament Movement*. „Social Forces” 71, s. 677–701.
- Benford Robert D., Snow David A. 2000. *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*. „Annual Review of Sociology” 26, s. 611–639.
- Berger Peter L. 1985. *Tożsamość jako problem socjologii wiedzy*, w: Andrzej Chmielecki i in. (red.). *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa, s. 477–489.
- Berger Peter L. 1997. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. Włodzimierz Kurdziel. Kraków.

- Berger Peter L., Luckmann Thomas. 1983. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. Józef Niżnik. Warszawa.
- Bernacki Włodzimierz. 1997. *Jednostka. Naród. Niepodległość. Myśl polityczna demoliberalów galicyjskich (1882–1905)*. Kraków.
- Białecki Konrad. 2003. *Kościół Narodowy w Polsce w latach 1944–1965*. Poznań.
- Biedroń Tomasz. 1999. *Obóz narodowy w powiatach: limanowskim, nowosądeckim i nowotarskim (1918–1939)*. „Rocznik Sądecki”, t. 27, s. 70–94.
- Biedroń Tomasz (red.). 2002. *Limanowa. Dzieje miasta*, t. 2: 1945–1989. Kraków.
- Billig Michael. 2008. *Banalny nacjonalizm*. Tłum. Maciej Sekerdej. Kraków.
- Blajda Czesław. 1963. *Kultura materialna*, w: Zbigniew Wierzbicki. *Żmijca w pół wieku później*. Wrocław, s. 434–446.
- Bobińska Celina (red.). 1957. *Studia z dziejów wsi małopolskiej XVIII wieku*. Warszawa.
- Bogusławski Bolesław. 1974. *Maresz Antoni, ks.*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 19. Kraków.
- Bojko Jakub. 2003. *Gorące słowa. Wybór pism*. Kraków.
- Boksański Zbigniew. 1999. *Tożsamość narodowa w perspektywie transformacji systemowej*, w: P. Sztompka (red.). *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Warszawa, s. 291–307.
- Boksański Zbigniew. 2001. *Stereotypy a kultura*. Wrocław.
- Boksański Zbigniew. 2007. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa.
- Bonusiak Andrzej, Marian Stolarczyk (red.). 1999. *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 12: *Galicja w 1848 roku: demografia, działalność polityczna i społeczna, gospodarka i kultura*. Rzeszów.
- Bonusiak Włodzimierz, Buszko Józef (red.). 1994. *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 1. Rzeszów.
- Boncza-Tomaszewski Nikodem. 2005a. *Polskojęzyczni chłopci? Podstawowe problemy nowoczesnej historii chłopów polskich*. „Kwartalnik Historyczny” 2, s. 91–111.
- Boncza-Tomaszewski Nikodem. 2005b. *Kultura niepiśmienna i jej wrogowie – problemy „oralności” wsi polskiej w XIX wieku*. „Lud” 89, s. 71–90.
- Boncza-Tomaszewski Nikodem. 2006a. *Narodziny Polski Ludowej*. „Fron-da” 39, s. 12–33.
- Boncza-Tomaszewski Nikodem. 2006b. *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości narodowej w II połowie XIX i na początku XX w.* Wrocław.
- Borkowski Jan. 1974. *Wyklęci sprawiedliwi*. Warszawa.

- Borkowski Jan i in. 1970. *Zarys historii polskiego ruchu ludowego*. Warszawa.
- Boudon Raymond. 1998. *Mechanisms without black boxes*, w: Peter Hedström, Richard Swedberg (ed.). *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge–New York, s. 172–203.
- Boudon Raymond. 2001. *The Origin of Values: Sociology and Philosophy of Beliefs*. New Brunswick.
- Boudon Raymond. 2008. *Efekt odwrócenia. Niezamierzone skutki działań społecznych*. Tłum. Agnieszka Karpowicz. Warszawa.
- Boudon Raymond. 2009. *Logika działania społecznego*. Tłum. Krzysztof Kowalski. Kraków.
- Brodala Marta, Lisiecka Anna, Ruzikowski Tadeusz. 2001. *Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*. Warszawa.
- Brodowska Helena. 1984. *Chłopi o sobie i Polsce*. Warszawa.
- Brodowska Helena (red.). 1989. *Gmina wiejska i jej samorząd*. Warszawa.
- Brubaker Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge.
- Brubaker Rogers. 1998. *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Tłum. Jan Łuczynski. Warszawa–Kraków.
- Brubaker Rogers. 2002. *Ethnicity without Groups*. „Archives Européennes de Sociologie” 43 (2), s. 163–189.
- Brubaker Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge.
- Brubaker Rogers, Cooper Frederick. 2000. *Beyond “Identity”*. „Theory and Society” 29 (1), s. 1–47.
- Brubaker Rogers, Feischmidt Margit, Fox Jon, Grancea Liana. 2006. *Nationalist politics and everyday ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton.
- Brubaker Rogers, Loveman Mara, Stamatov Peter. 2004. *Ethnicity as Cognition*. „Theory and Society” 33, s. 31–64.
- Buchowski Michał. 1995. *Monografia wielkopolskiej wsi Dziekanowice. Międzychód*.
- Bujak Franciszek. 1901. *Maszkienice. Wieś powiatu brzeskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne*. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1902. *Limanowa. Miasteczko powiatowe w zachodniej Galicji. Stan społeczny i gospodarczy*. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1903. *Zmięca. Wieś powiatu limanowskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne*. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1904. *Wieś zachodniogaliczyjska u schyłku XIX wieku*. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1905. *Studia nad osadnictwem Małopolski*. „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności”. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1908–1910. *Galicja*, t. 1–2. Kraków.

- Bujak Franciszek. 1914. *Maszkienice. Wieś powiatu brzeskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne. Rozwój od r. 1900 do 1911*. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1919. *The Jewish Question in Poland*. Paris.
- Bujak Franciszek. 1924. *Studja historyczne i społeczne*. Warszawa.
- Bujak Franciszek. 1927. *Drogi mojego rozwoju umysłowego*. „Nauka Polska”, t. 6. Warszawa.
- Bujak Franciszek. 1930. *Kultura ludowa*. Kraków.
- Bujak Franciszek. 1949. *Państwo i naród polski w XI wieku*. Warszawa.
- Bujak Franciszek. 1984 [1930]. *Nauka i społeczeństwo. Szkice z dziedziny naukoznawstwa*. Warszawa.
- Bukraba-Rylska Izabella. 2000. *Bariery świadomościowe w procesie integracji – propozycja myślenia odwrotnego*, w: Eugeniusz Kośmicki i in. (red.). *Problem barier świadomościowych na wsi wobec integracji Polski z Unią Europejską*. Poznań, s. 59–73.
- Bukraba-Rylska Izabella. 2004. *Sto lat monografii wsi w Polsce: studium jubileuszowe*. „Wieś i Rolnictwo” 4, s. 160–174.
- Bukraba-Rylska Izabella. 2008. *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa.
- Burawoy Michael. 1998. *The Extended Case Method*. „Sociological Theory” 16 (1), s. 4–33.
- Burawoy Michael. 2000. *Introduction. Reaching for the Global*, w: Michael Burawoy (ed.). *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley–Los Angeles–London, s. 1–40.
- Burawoy Michael. 2001. *Manufacturing the global*. „Ethnography” 2 (2), s. 147–159.
- Burawoy Michael. 2003. *Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography*. „American Sociological Review” 5, s. 645–679.
- Burszta Józef. 1972. *Kultura wsi od końca XVIII do początków XX w.*, w: Stefan Inglot (red.). *Historia chłopów polskich*, t. 2. Wrocław, s. 628–672.
- Buszko Józef. 1957. *Wpływ reform józefińskich na charakter walki klasowej na wsi*, w: Celina Bobińska (red.). *Studia z dziejów wsi małopolskiej XVIII wieku*. Warszawa, s. 543–578.
- Buszko Józef. 1989. *Galicja 1859–1914. Polski Piemont?*. Warszawa.
- Cakle John (red.). 1992. *The social origins of nationalist movements*. London–Beverly Hills.
- Calhoun Craig. 1993. *Nationalism and ethnicity*. „Annual Review of Sociology” 19, s. 211–239.
- Calhoun Craig. 2007. *Nacjonalizm*. Tłum. Bohdan Piasecki. Warszawa.
- Cała Alina. 2005. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa.
- Car Stanisław. 1996. *Polska koncepcja autorytaryzmu*. Warszawa.

- Chałasiński Józef. 1935. *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*. Poznań.
- Chałasiński Józef. 1979. *Drogi awansu społecznego robotnika. Studium oparte na autobiografiach robotników*. Warszawa.
- Chałasiński Józef. 1984. *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*. Warszawa.
- Chełmecki Jan. 1879. *Posłanie do wyborców*. Kraków.
- Chełmecki Jan. 1883. *Posłanie do wyborców gmin wiejskich pow. limanowskiego od byłego posła na Sejm Krajowy*. Kraków.
- Chełmecki Jan. 1885. *Posłanie do wyborców gmin wiejskich powiatu N. Sandeckiego, Nowatorskiego, Limanowskiego i Grybowskiego od X. Jana Chełmeckiego, byłego posła do Rady państwa*. Kraków.
- Chlebowczyk Józef. 1975. *Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początku XX w.)*. Warszawa.
- Chlebowczyk Józef. 1983. *O prawie do bytu małych i młodych narodów: kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*. Warszawa.
- Chlewiński Zbigniew. 1980. *Dystans społeczny wobec wyznawców religii oraz innych narodowości*. „Przegląd Socjologiczny” 32 (1), s. 157–179.
- Chlewiński Zbigniew. 1982. *Charakterystyka religijności wiejskiej*. „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 10, s. 115–150.
- Chlewiński Zbigniew. 1983a. *Autoportret życia religijno-moralnego mieszkańców wsi*. (Badania psychosocjologiczne wsi Zacisze), w: Jan Piwowarski (red.). *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Wrocław, s. 307–332.
- Chlewiński Zbigniew. 1983b. *Religijność mieszkańców wsi a dystans*. „Przegląd Powszechny” 7–8, s. 120–136.
- Chlewiński Zbigniew. 1984a. *Religijność a neurotyzm i ekstrawersja. Badania a neurotyzm i ekstrawersja*. „Studia Socjologiczne” 3, s. 179–197.
- Chlewiński Zbigniew. 1984b. *Czy tylko w Zmiącej? Mieszkańcy wsi wobec przemian w Kościele*. „Więź” 6, s. 46–50.
- Chojnowski Andrzej. 1979. *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*. Wrocław.
- Chotkowski Władysław. 1905. *Historia polityczna dawnych klasztorów pańieńskich w Galicyi. 1773–1848*. Kraków.
- Chrobaczyński Jacek. 1983. *Uwagi o realizacji procesu dydaktyczno-wychowawczego w tajnym nauczaniu 1939–1945*. „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych” 29, s. 49–70.
- Chrobak Tadeusz. 1998. *Filozoficzne przesłanki agraryzmu*. Rzeszów.

- Ciepielowski Jerzy. 1965. *Wież polska w latach wielkiego kryzysu 1929–1935. Materiały i dokumenty*. Warszawa
- Collins Randall. 1994. *Why the Social Sciences Won't Become High-Consensus, Rapid-Discovery Science*. „Sociological Forum” 9, s. 155–177.
- Collins Randall. 1999. *Socially unrecognized cumulation*. „The American Sociologist” 30, s. 41–61.
- Conversi Daniele. 2004. *Resisting primordialism (and other -isms)*, w: Daniele Conversi (ed.). *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*. London, s. 269–290.
- Cress Daniel M., Snow David A. 2000. *The outcomes of homeless mobilization: the influence of organization, disruption, political mediation, and framing*. „The American Journal of Sociology” 105, s. 1063–1104.
- Czarnowski Stefan. 1982. *Wybór pism socjologicznych*. Warszawa.
- Czemeryński Kornel. 1870. *O dobrach koronnych byłej Rzeczypospolitej Polskiej*. Lwów.
- Czyński Edward. 1887. *Etnograficzno-statystyczny zarys liczebności i rozszlądlenia ludności polskiej*. „Wisła” 1, s. 8–14.
- Dabrowski Patrice. 2004. *Commemorations and the Shaping of Modern Poland*. Bloomington.
- Daszyk Karol Krzysztof. 1997. „Mnóstwo Kainów jest pośród nas”. Rok 1846 i demitologizacja romantyczno-rewolucyjnej tezy o ludzie jako przysłym wskrzesicielu Polski, w: Marian Drozdowski (red.). *Rewolucja czy praca organiczna drogami do niepodległości? W 150. rocznicę wydarzeń 1846 r.* Poznań, s. 165–185.
- Daszyk Krzysztof. 1994. *Między polską racją stanu a habsburskim mitem. Dom Habsburgów w galicyjskiej myśli politycznej doby autonomicznej*, w: Włodzimierz Bonusiak, Józef Buszko (red.). *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 1. Rzeszów, s. 69–82.
- Daszyk Krzysztof. 1999. *Zanim Franciszek Józef stał się naszym dobrym cesarzem. Polacy z Galicji wobec Austrii i Habsburgów w latach 1848–1860*, w: Andrzej Bonusiak, Marian Stolarczyk (red.). *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 12: *Galicja w 1848 roku: demografia, działalność polityczna i społeczna, gospodarka i kultura*. Rzeszów, s. 119–148.
- Dąbrowski Stanisław. 1991. *Doktryna społeczna Kościoła katolickiego wobec wsi i chłopów. Aspekty historyczne*. „Więś i Państwo” 3–4, s. 32–42.
- Deák István. 1990. *Beyond nationalism: a social and political history of the Habsburg officer corps, 1848–1918*. New York.
- Dembiński Stefan. 1896. *Rok 1846. Kronika dworów szlacheckich zebrana na pięćdziesięcioletnią rocznicę smutnych wypadków lutego*. Jasło.
- Dembowski Edward. 1979. *Pisma społeczne i polityczne*. Warszawa.

- Dereń Bolesław. 1998. *Polskie Stronnictwo Ludowe w Krakowskiem 1945–1947*. Warszawa.
- Deutsch Karl W. 1966 [1953]. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge.
- Dietl Józef. 1861. *Nie bójmy się włościan: głos Obywatela z pod [sic!] Tuchowa*. Kraków.
- Djakow Włodzimierz. 1981. *Konspiracja w Królestwie Polskim w latach 1839–1845*, w: Włodzimierz Djakow i in. (red.). *Rewolucyjna konspiracja w Królestwie Polskim*. Edward Dembowski. Wrocław, s. 3–59.
- Dobrowolski Kazimierz. 1931 [1914]. *Dzieje wsi Niedźwiedzia w powiecie limanowskim do schyłku dawnej Rzeczypospolitej*. Lwów.
- Dobrowolski Kazimierz. 1966. *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław.
- Dobrzański Stanisław. 1972. *Biskup Antoni Galecki, wikariusz apostolski krakowski 1862–1879*. Warszawa.
- Domagalski Kazimierz. 2000. *Frédéric Le Play*, w: Kazimierz Domagalski. *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*. Ząbki, s. 134–147.
- Drozdowski Marian (red.). 1997. *Rewolucja czy praca organiczna drogami do niepodległości? W 150. rocznicę wydarzeń 1846 r.* Poznań.
- Dubiel Artur S. 1987. *Miasteczko nad Szwedką. Ze wspomnień i przekazów*. Warszawa.
- Duda-Dziewierz Krystyna. 1938. *Wieś małopolska a emigracja amerykańska*. Warszawa.
- Dulczewski Zygmunt. 1953. *Walka o szkołę na wsi galicyjskiej w świetle stenogramów Sejmu Krajowego 1861–1914*. Warszawa.
- Dunarowski Władysław. 1949. *Ciężar rąk*. [b.m.w.].
- Dunarowski Władysław. 1957. *Maska na twarzy*. Warszawa.
- Dunarowski Władysław. 1960. *Wzgórze lśniących cesarzy*. Warszawa.
- Dunarowski Władysław. 1974. *Dom pod winogronami*. Warszawa.
- Dunin-Wąsowicz Krzysztof. 1952. *Czasopiśmiennictwo ludowe w Galicji*. Wrocław.
- Dunin-Wąsowicz Krzysztof. 1956. *Dzieje Stronnictwa Ludowego w Galicji*. Warszawa.
- Dunin-Wąsowicz Krzysztof. 1959. *Jan Stapiński. Trybun ludu wiejskiego*. Warszawa.
- Dyłałowa Hanna. 1993. *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*. Lublin.
- Dziedziak Bernardyn. 1981. *W hołdzie wdzięczności i miłości moim przeznacnym Rodzicom*, w: Zofia Walkiewicz (red.). *Sylwetki Matek Kapłanów*. Poznań–Warszawa.

- Edgar Adrienne. 2005. *The Fragmented Nation. Genealogy, Identity and Social Hierarchy in Turkmenistan*, w: Paul R. Spickard (ed.). *Race and nation: Ethnic systems in the Modern World*. New York, s. 257–272.
- Eisenbach Artur. 1988. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*. Warszawa.
- Elias Norbert. 1996. *Rozważania o Niemcach. Zmaganie o władzę a habitus narodowy jego przemiany w XIX i XX wieku*. Tłum. Roman Dziergwa, Jerzy Kałużny, Izabela Sellmer. Poznań.
- Eller Jack, Coughlan Reed. 1993. *The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments*. „Ethnic and Racial Studies” 16, s. 185–202.
- Elster Jon. 1998. *A plea for mechanisms*, w: Peter Hedström, Richard Swedberg (ed.). *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge–New York, s. 45–73.
- Esser Hartmut. 2005. *Die Rationalität der Werte. Die Typen des Handelns und das Modell der soziologischen Erklärung*, w: Gert Albert i in. (Hrsg.). *Das Weber-paradigma: Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen, s. 153–187.
- Fedyszak-Radziejowska Barbara. 2000. *Rolnicy i mieszkańcy wsi wobec perspektywy integracji Polski z Unią Europejską – bariery świadomościowe czy obiektywne uwarunkowania*, w: Eugeniusz Kośmicki i in. (red.). *Problem barier świadomościowych na wsi wobec integracji Polski z Unią Europejską*. Poznań, s. 15–35.
- Fierich Jerzy. 1936. *Przeszłość wsi powiatu ropczyckiego w ustach ich mieszkańców*. Ropczyce.
- Franzosi Roberto. 1998. *Narrative analysis or why (and how) sociologists should be interested in narrative*. „Annual Review of Sociology” 24, s. 517–554.
- Fras Zbigniew. 1997. *Demokraci w życiu politycznym Galicji w latach 1848–1873*. Wrocław.
- Galicja od pierwszego rozbioru do Wiosny Ludów, 1772–1849: wybór tekstów źródłowych*. 1956. Red. Marian Tyrowicz. Kraków.
- Garbacik Józef. 1938. *Tarnowiec: gmina zbiorowa powiatu jasielskiego. Szkic historyczny*. Kraków.
- Garlicki Andrzej. 1966. *Powstanie Polskiego Stronnictwa Ludowego Piast 1913–1914*. Warszawa.
- Gawin Dariusz. 2000. *Od romantycznego narodu do liberalnego społeczeństwa*, w: Joanna Kurczewska (red.). *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa, s. 181–206.
- Geertz Clifford. 1963. *The integrative revolution: primordial sentiments and*

- civil politics in the New States*, w: Clifford Geertz (ed.). *Old Societies and New States*. New York, s. 43–71.
- Geertz Clifford. 1993. *Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity*. Speech delivered at Collegium Budapest, Budapest, 13 December, http://www.colbud.hu/main_old/PubArchive/PL/PL07-Geertz.pdf (12.05.2011).
- Geertz Clifford. 1998. *Religia jako system kulturowy*, w: Władysław Piwoński (red.). *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków, s. 40–68.
- Gellner Ernest. 1991. *Narody i nacjonalizm*. Tłum. Teresa Hołowska. Warszawa.
- Gellner Ernest. 1994. *Encounters with Nationalism*. Oxford.
- Gerring John. 1999. *What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences*. „Polity” 31 (3), s. 357–393.
- Gerring John, Barresi Paul A. 2003. *Putting Ordinary Language to Work: A Min-Max Strategy of Concept Formation in the Social Sciences*. „Journal of Theoretical Politics” 15 (2), s. 201–232.
- Giesen Bernhard. 2001. *National Identity and Citizenship. The Cases of Germany and France*, w: Klaus Eder, Giesen Bernhard (ed.). *European Citizenship: Between National Legacies and Postnational Projects*. Oxford, s. 36–57.
- Giesen Bernhard. 2004. *The Trauma of Perpetrators*, w: Jeffrey Alexander i in. (ed.). *Cultural Trauma and Collective Identity*. New Haven, s. 112–154.
- Gil-White Francisco J. 1999. *How thick is blood? The plot thickens...: if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy?* „Ethnic and Racial Studies” 22, s. 789–820.
- Ginzburg Carlo. 1989. *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* Tłum. Radosław Kłos. Warszawa.
- Glassl Horst. 1975. *Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772–1790)*. Wiesbaden.
- Goćkowski Janusz, Walicki Andrzej. 1977. *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*. Warszawa.
- Golczewski Frank. 1981. *Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922: eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa*. Wiesbaden.
- Golian Zygmunt. 1878. *List otwarty do Xiędza Ruczki. Deputowanego do rady państwa. Plebana z Dyecezyi Tarnowskiej*. Kraków.
- Goodwin Jeff, Jasper James M. 1999. *Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory*. „Sociological Forum” 14 (1), s. 27–54.
- Gorlach Krzysztof. 2004. *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*. Warszawa.

- Gowin Jarosław. 1995. *Kościół po komunizmie*. Kraków.
- Górszczyk Antoni. 1971. *Pisarzowa. Głody i epidemie w Limanowskim*, w: Piotr Kaleciak (red.). *Materiały etnograficzne z powiatu limanowskiego*. Wrocław, s. 53–73.
- Grabowska Mirosława. 2004. *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*. Warszawa.
- Grabowska Mirosława, Szawiel Tadeusz. 2001. *Budowanie demokracji*. Warszawa.
- Grabski Władysław. 1987. *Wybór pism*. Warszawa.
- Green Christopher D., Vervaeke John. 1997. *But what have you done for us lately? Some recent perspectives on linguistic nativism*, w: David Martel Johnson, Christina Erneling (ed.). *The future of the cognitive revolution*. Oxford, s. 149–163.
- Grodziski Stanisław. 1971. *Historia ustroju społeczno-politycznego Galicji: 1772–1848*. Wrocław.
- Grodziski Stanisław. 1978. *Franciszek Józef I*. Wrocław.
- Grodziski Stanisław. 2007. *Studia galicyjskie: rozprawy i przyczynki do historii ustroju Galicji*. Kraków.
- Grosby Steven. 1994. *The verdict of history: the inextinguishable tie of primordiality – a response to Eller and Coughlan*. „Ethnic and Racial Studies” 17, s. 164–171.
- Gryz Ryszard. 2005. *Sytuacja w budownictwie sakralnym na polskiej wsi w latach 1956–1970*. *Wybrane problemy*, w: Grzegorz Miernik (red.). *Wież w Polsce Ludowej*. Kielce, s. 87–93.
- Grześkowiak-Krwawicz Anna. 1998. *Niech się nie znajdzie niewolnik w granicach Rzeczypospolitej. Sprawa chłopska w publicystyce Kołłątaja w czasie Sejmu Czteroletniego*, w: Magdalena Ślusarska (red.). *Dwór, plebania, rodzina chłopska. Szkice z dziejów wsi polskiej XVII i XVIII wieku*. Warszawa, s. 7–26.
- Grześkowiak-Krwawicz Alicja. 2006. *Regina Libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*. Gdańsk.
- Grzybowski Konstanty. 1959. *Galicja 1848–1914. Historia ustroju politycznego na tle historii ustroju Austrii*. Kraków.
- Gurnicz Antoni. 1963. *O równą miarkę dla chłopów. Poglądy i działalność pierwszej chłopskiej organizacji politycznej w Polsce, Związku Stronnictwa Chłopskiego 1893–1908*. Warszawa.
- Gurnicz Antoni. 1967. *Kółka rolnicze w Galicji. Studium społeczno-ekonomiczne*. Warszawa.
- Guściora Franciszek. 1929. *Trzy Kurzyny: wsie powiatu niskiego*. Puławy.
- Hałas Elżbieta. 1999. *Transformacja w wyobraźni zbiorowej*, w: Piotr Sztomp-

- ka (red.). *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Warszawa, s. 69–87.
- Hampel Józef. 1974. *Początki ruchu ludowego w powiecie Dąbrowa Tarnowska*, w: Feliks Kiryk, Zygmunt Ruta (red.). *Dąbrowa Tarnowska: zarys dziejów miasta i powiatu*. Warszawa, s. 297–315.
- Hampel Józef. 1994. *Chłopi i ludowcy wobec kwestii narodowej w Galicji*, w: Kazimierz Karolczak (red.). *Galicyjskie dylematy: zbiór rozpraw*. Kraków, s. 7–17.
- Handelsman Marceli. 1973. *Rozwój narodowości nowoczesnej*. Warszawa.
- Hastings Adrian. 1997. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge.
- Hechter Michael. 1999. *Containing Nationalism*. Oxford.
- Hedström Peter, Swedberg Richard (ed.). 1998. *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. New York.
- Himka John-Paul. 1988. *Galician Villagers and the Ukraine National Movement in the Nineteenth Century*. New York.
- Hirschfeld Lawrence A. 1998. *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (red.). 2008. *Tradycja wynaleziona*. Tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń. Kraków.
- Hoff Bogumił. 1888. *Lud cieszyński: jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Seria 1: *Górale Beskidów zachodnich*, t. 1: *Początki Wisły i Wiślanie*. Warszawa.
- Hołda Renata. 2008. „Dobry władca”: *studium antropologiczne o Franciszku Józefie I*. Katowice.
- Hroch Miroslav. 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge–New York.
- Hutchinson John. 2004. *Myth against myth: the nation as ethnic overlay*. „Nations and Nationalism” 10 (1–2), s. 109–124.
- Inglot Mieczysław. 1977. *Narodowość a literatura w polskiej krytyce literackiej okresu romantyzmu*, w: Janusz Goćkowski, Andrzej Walicki. *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*. Warszawa, s. 61–83.
- Inglot Stefan. 1970. *Działalność naukowa profesora Franciszka Bujaka ze szczególnym uwzględnieniem wsi*. „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” 25, s. 3–14.
- Inglot Stefan. 1972. *Historia społeczno-gospodarcza chłopów polskich w zaborze austriackim*, w: Stefan Inglot (red.). *Historia chłopów polskich*, t. 2. Warszawa, s. 161–199.

- Jachymek Jan. 1982. *Mysł polityczna Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie” 1918–1931*. Lublin.
- Jachymek Jan. 1991. *Polskie Stronnictwo Ludowe Lewica 1913–1924. Studium o powstaniu, działalności i rozkładzie ugrupowania politycznego*. Lublin.
- Jahoda Gustav. 1963. *The development of children's ideas about country and nationality*, part 1. „British Journal of Educational Psychology” 33, s. 47–60.
- Jahoda Gustav. 1964. *Children's concepts of nationality: A critical study of Piaget's stages*. „Child Development” 35, s. 1081–1092.
- Jakubowska Barbara. 1995. *Ruch ludowy wobec przeszłości narodowej (do 1939 r.)*. Warszawa.
- Jakubowski Wojciech. 2000. *Chłopi polscy 1944–1948. Perspektywa psychohistoryczna*. Pułtusk–Warszawa.
- Janczak Julian. 1972. *Środowisko geograficzne ziem polskich w okresie zaborów*, w: Stefan Ingłot (red.). *Historia chłopów polskich*, t. 2. Warszawa, s. 5–26.
- Janik Michał. 1936. *Na drogach myśli ludowej. Studja historyczno-literackie*. Lwów.
- Janowski Maciej. 1996. *Inteligencja wobec wyzwań nowoczesności. Dylematy ideowe polskiej demokracji liberalnej w Galicji w latach 1889–1914*. Warszawa.
- Jarosz Dariusz. 1998. *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopi. Analiza postaw i zachowań społecznych wobec władzy komunistycznej*. Warszawa.
- Jarosz Dariusz. 2000. *Tożsamość narodowa chłopów w Polsce w latach 1945–1989*, w: Krzysztof Ruchniewicz i in. (red.). *Przełomy w historii. Pamiętnik XVI Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich, Wrocław 15–18 września 1999*. Toruń, s. 457–470.
- Jaskólski Michał. 1989. *Konserwatyzm – nacjonalizm. Studia nad konfrontacjami ideowymi konserwatyizmu krakowskiego i demokracji narodowej przed 1914 r.* Kraków.
- Jaskólski Michał. 1990. *Kaduceus polski. Mysł polityczna konserwatystów krakowskich 1866–1934*. Kraków.
- Jaworski Rudolf. 1998. *Swój do swego. Studium o kształtowaniu się zmysłu gospodarności Wielkopolan: 1871–1914*. Poznań.
- Kaleciak Piotr. 1971. *Przemiany w wiedzy i wierzeniach ludowych, dotyczących zjawisk astronomicznych, dokonane w XIX i XX wieku we wsiach powiatu limanowskiego ze szczególnym uwzględnieniem Kasiny Wielkiej*, w: Piotr Kaleciak (red.). *Materiały etnograficzne z powiatu limanowskiego*. Wrocław, s. 14–42.

- Kalembka Sławomir. 1966. *Towarzystwo Demokratyczne Polskie w latach 1832–1846*. Toruń.
- Kalembka Sławomir (red.). 1988. *Polska myśl polityczna na ziemiach pod pruskim panowaniem: zbiór studiów*. Warszawa.
- Kalembka Sławomir. 2003. *Wielka Emigracja 1831–1863*. Toruń.
- Kalinka Walerian. 1853. *Galicja i Kraków pod panowaniem austriackim*. Paryż.
- Kallas Marian. 1997. *Historia ustroju Polski X–XX w*. Warszawa.
- Kamler Anna. 2005. *Chłopi jako pracownicy najemni na wsi małopolskiej w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Warszawa.
- Karolczak Kazimierz. 1999. *Pod austriackim panowaniem*, w: Feliks Kiryk (red.). *Limanowa. Dzieje miasta*, t. 1: 1565–1945. Kraków.
- Kaszuba Elżbieta. 2004. *System propagandy państwowej obozu rządzącego w Polsce w latach 1926–1939*. Toruń.
- Kawalec Krzysztof. 2001. *Spadkobiercy niepokornych*. Wrocław.
- Kaźmierska Kaja. 1999. *Doświadczenia wojenne Polaków*. Warszawa.
- Kącki Franciszek. 1937. *Ksiądz Stanisław Stojałowski i jego działalność społeczno-polityczna*. Lwów.
- Kennedy Michael. 2002. *Cultural Formations of Postcommunism: Emancipation, Transition, Nation, and War*. Minnesota.
- Kieniewicz Stefan. 1950. *Konspiracje galicyjskie (1831–1845)*. Warszawa.
- Kieniewicz Stefan. 1951. *Ruch chłopski w Galicji w 1846 r*. Wrocław.
- Kieniewicz Stefan (red.). 1952. *Galicja w dobie autonomicznej 1850–1914. Wybór materiałów*. Wrocław.
- Kieniewicz Stefan. 1980. *Pomiędzy Stadionem a Goslarem. Sprawa włościańska w Galicji w 1848 r*. Wrocław.
- Kieniewicz Stefan. 1982. *Historyk i świadomość narodowa*. Warszawa.
- Kieniewicz Stefan. 1983. *Powstanie styczniowe*. Warszawa.
- Kilian Stanisław. 1997. *Mysł edukacyjna Narodowej Demokracji w latach 1918–1939*. Kraków.
- Kilias Jarosław. 2004. *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*. Warszawa.
- Kiryk Feliks (red.). 1999. *Limanowa. Dzieje miasta*, t. 1: 1565–1945. Kraków.
- Kisielewski Tadeusz. 1987. *Ojczyzna, chłopi, ludowcy*. Warszawa.
- Kizwalter Tomasz. 1999. *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*. Warszawa.
- Kleiber Georges. 2003. *Semantyka prototypu. Kategorie i znaczenia leksykalne*. Kraków.
- Kloczkowski Jacek. 2004. *Polscy konserwatyści wobec tradycji insurekcyjnej – dziewiętnastowieczne dylematy*, w: Jacek Kloczkowski (red.). *Póki*

- my żyjemy... Tradycje insurekcyjne w myśli polskiej.* Warszawa–Kraków, s. 49–59.
- Kłańska Maria. 1992. *Daleko od Wiednia. Galicja w oczach pisarzy niemieckojęzycznych: 1772–1918.* Kraków.
- Kłoskowska Antonina. 1996. *Kultury narodowe u korzeni.* Warszawa.
- Kmietowicz Witt. 2006. Ks. Józef Kmietowicz [mps].
- Koehler Krzysztof. 2007. *Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego. Próba charakterystyki zjawiska.* „Teologia Polityczna” 4, s. 262–268.
- Kołodziej Wincenty. 2004. *Kamionka Mała: wieś powiatu limanowskiego.* Toruń.
- Kołodziejczyk Aleksander. 1996. *Kościół katolicki w myśli ruchu ludowego w latach 1918–1931. (Do powstania Stronnictwa Ludowego),* w: Jan Jachymek i in. (red.). *Chłopi, naród, kultura*, t. 1: *Myśl polityczna ruchu ludowego.* Rzeszów, s. 267–290.
- Kołodziejczyk Aleksander. 1999. *Na drogach ruchu ludowego. Rozprawy i studia.* Warszawa.
- Kołodziejczyk Arkadiusz. 2002. *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej.* Warszawa.
- Koneczny Feliks. 1999. *Dzieje administracji w Polsce.* Warszawa.
- Konefał Jan. 1996. *Katolicko-ludowe organizacje polityczne w zaborze austriackim na przełomie XIX i XX stulecia,* w: Stanisław Dąbrowski (red.). *Chłopi. Naród. Kultura. Działalność polityczna ruchu ludowego.* Rzeszów, s. 35–46.
- Konopczyński Władysław (red.). 1928. *Konfederacja barska. Wybór tekstów.* Kraków.
- Konopczyński Władysław. 1966. *Polscy pisarze polityczni XVIII wieku.* Warszawa.
- Konopczyński Władysław. 1991. *Konfederacja barska*, t. 1–2. Warszawa.
- Konopka Hanna. 1997. *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944–1961).* Białystok.
- Korkuć Maciej. 2002. *„Zostańcie wierni tylko Polsce”. Niepodległościowe oddziały partyzanckie w Krakowskiem (1944–1947).* Kraków.
- Koseła Krzysztof. 2003. *Polak i katolik. Splątana tożsamość.* Warszawa.
- Kosicka-Pajewska Aleksandra. 2002. *Zachowawcza myśl polityczna w Galicji w latach 1864–1914.* Poznań.
- Kousis Maria, Tilly Charles. 2005. *Economic and Political Contention in Comparative Perspective.* Boulder.
- Kowal Józef. 1964. *„Wici”, powstanie, działalność społeczno-wychowawcza. 1928–1939.* Warszawa.

- Kowalów Józef Witold. 1999. *Ks. Michał Stanisław Głowacki Świętopełk 1804–1846. Folklorysta i współorganizator powstania*. Biały Dunajec–Ostróg.
- Kozaczka Marian. 1997. *Wychodźstwo zarobkowe z Galicji do Ameryki (do 1914 r.)*, w: Włodzimierz Bonusiak (red.). *Chłopi. Naród. Kultura. Chłopi a państwo*. Rzeszów, s. 189–199.
- Kozłowski Jerzy. 1997. *Od rewolty do początków działalności organizacyjnej. Zmiany w świadomości społecznej chłopów wielkopolskich schyłku lat czterdziestych XIX w.*, w: Marian Drozdowski (red.). *Rewolucja czy praca organiczna drogami do niepodległości? W 150. rocznicę wydarzeń 1846 r.* Poznań, s. 39–59.
- Kracik Jan. 2007. *W Galicji trzeźwiejącej, krwawej, pobożnej*. Kraków.
- Krajewski Józef. 1903. *Tajne związki polityczne w Galicji, od r. 1833 do r. 1841. Według niewydanych źródeł rękopiśmiennych oraz aktów sądowych i gubernialnych*. Lwów.
- Krasuski Józef. 1971. *Tajne szkolnictwo polskie w okresie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*. Warszawa.
- Krisan Maria. 2004. *Świadomość narodowa polskich chłopów w XIX wieku widziana przez historiografię polską po drugiej wojnie światowej*. „Historyka” 34, s. 123–141.
- Krisan Maria. 2008. *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX–początku XX w.* Warszawa.
- Krzywicki Ludwik. 1978. *Wybór pism*. Warszawa.
- Kudłaszyk Andrzej. 1998. *Ks. Stanisław Stojalowski. Studium historyczno-prawne*. Wrocław.
- Kulak Teresa. 1994. *Między austriacką lojalnością a polską narodowością. Narodowa Demokracja przeciw mitologizowaniu politycznych i narodowych walorów autonomicznej Galicji na przełomie XIX i XX w.*, w: Włodzimierz Bonusiak, Józef Buszko (red.). *Galicja i jej dziedzictwo*, t. 1. Rzeszów, s. 57–68.
- Kumor Bolesław. 1985. *Diecezja tarnowska. Dzieje ustroju i organizacji 1786–1985*. Kraków.
- Kuraś Stefan. 1958. *Dokument lokacyjny wsi Żmiąca*. „Rocznik Sądecki” 3–4, s. 85–88.
- Kurczewska Joanna. 1979. *Naród w socjologii i ideologii polskiej*. Warszawa.
- Kurczewska Joanna. 1999. *Co z więzią etniczną w czasach globalizacji*, w: Piotr Sztompka (red.). *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Warszawa, s. 308–314.
- Kurczewska Joanna (red.). 2000. *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa.
- Kurczewska Joanna. 2002. *Patriotyzm(y) polityków polskich*. Warszawa.

- Kurczewska Urszula. 2000. *Tożsamość narodowa a tożsamość europejska, czyli pożądanie nieosiągalnego*, w: Joanna Kurczewska (red.). *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa, s. 231–265.
- Kutrzeba-Pojnarowa Anna. 1977. *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa.
- Kwaśniewicz Władysław. 1970. *Wiejska społeczność rzemieślnicza w procesie przemian*. Wrocław.
- Kwaśniewicz Władysław. 1999. *O potrzebie rewitalizacji badań monograficznych*. „Ask” 8, s. 43–50.
- Lakoff George. 1987. *Fire, Women, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago.
- Le Bon Gustaw. 1999. *Psychologia rozwoju narodów*. Tłum. Julian Ochrowicz. Nowy Sącz.
- Legutko Ryszard. 2000. *O anty-antykomunizmie*, w: Jacek Kloczkowski (red.). *Antykomunizm po komunizmie*. Kraków, s. 225–232.
- Len Jan Abel, Osik Teresa. [b.r.w.]. *Dolina ludzi niepokornych*. Nowy Sącz.
- Lenz Claudia, Welzer Harald. 2005. *Zweiter Weltkrieg, Holocaust und Kollaboration im europäischen Gedächtnis. Ein Werkstattbericht aus einer vergleichenden Studie zur Tradierung von Geschichtsbewusstsein*. „Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften” 2, s. 275–295.
- Lepucki Henryk. 1938. *Działalność kolonizacyjna Marii Teresy i Józefa II w Galicji 1772–1790. Z 9 tablicami i mapą*. Lwów.
- Levi Margaret. 2004. *An Analytic Narrative Approach to Puzzles and Problems*, w: Ian Shapiro i in. (ed.). *Problems and Methods in the Study of Politics*. Cambridge, s. 201–226.
- Lewandowski Czesław. 1996. *Idea narodu w myśli politycznej ruchu ludowego do 1939 roku*, w: Jan Jachymek i in. (red.). *Chłopi, naród, kultura*, t. 1: *Myśl polityczna ruchu ludowego*. Rzeszów, s. 189–200.
- Lewandowski Jerzy. 1989. *Naród w nauczania Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa.
- Ligęza Jan. 1928 [1905]. *Ujanowice. Wieś powiatu limanowskiego*. Kraków.
- Limanowski Bolesław. 1913. *Historja ruchu rewolucyjnego w Polsce w 1846 r.* Kraków–New York.
- Litwin Jakub. 1973. *Lamennais*. Wrocław.
- Ludwikowski Rett. 1978. *Polityczny rodowód stereotypu Polaka-katolika*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” 3, s. 19–41.
- Ludwikowski Rett. 1980. *Szkice na temat galicyjskich ruchów i myśli politycznej, 1848–1892*. Kraków.

- Luebke David M. 1997. *His Majesty's Rebels. Communities, Factions, and Rural Revolt in the Black Forest, 1725–1745*. Ithaca.
- Łepkowski Tadeusz. 1967. *Polska. Narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*. Warszawa.
- Łepkowski Tadeusz. 1989. *Uparte trwanie polskości. Nostalgie. Spory. Nadzieje. Wartości*. Londyn.
- Łopuszański Bolesław. Działalność organizacji spiskowych w regionie tarnowskim w l. 1834–46 [mps].
- Łopuszański Bolesław. 1974. *Maresch (Maresz) Antoni (1808–1838)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 19. Wrocław, s. 632.
- Łoziński Bronisław. 1913. *Szkice z historii Galicji w XIX wieku*. Warszawa.
- Łuczak Aleksander. 1973. *Samorząd terytorialny w programach i działalności stronnictw ludowych 1918–1939*. Warszawa.
- Łuczewski Michał. 2005. *What Remains for Nationalism Studies?*, w: Thomas Nesbit, Justin Steinberg (ed.). *Freedom, Justice, and Identity*. Vienna, http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=257&Itemid=284 (20.05.2011).
- Łuczewski Michał. 2008a. *Czarnowski zablądził w Zaciszu*. „Znak” 3, s. 59–80.
- Łuczewski Michał. 2008b. *Józef Chałasiński jako badacz (i działacz) ruchów społecznych*. „Przegląd Humanistyczny” 6, s. 47–64.
- Łuczewski Michał. 2008c. *Ultramontańskie źródła ruchu ludowego. Studium realizmu politycznego*, w: Jacek Kłoczkowski, Michał Szuldrzyński (red.). *Patriotyzm i zdrada. Granice realizmu i idealizmu w polityce i myśli polskiej*. Kraków, s. 79–102.
- Łuczewski Michał. 2009a. *Chłop polski w teorii i praktyce*. „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 69, s. 169–190.
- Łuczewski Michał. 2009b. *Przyszłość i przeszłość polskiej nacjologii*. „Kwartalnik Historyczny” 4, s. 73–141.
- Łuczewski Michał. 2010. *Socjologia narodu w kryzysie. Krytyczne wprowadzenie*. „Studia Socjologiczne” 4, s. 7–35.
- Łuczewski Michał. 2011. *Naród jako ruch społeczny*. „Studia Socjologiczne” 3, s. 55–72.
- Łuczewski Michał. 2012. *Integralna teoria narodu*. „Studia Socjologiczne” 2, s. 27–46.
- Łuczewski Michał, Bukraba-Rylska Izabella. 2008. *The Żmijca effect. One hundred years of community studies in Poland*. „Österreichische Zeitschrift für Soziologie” 180, s. 89–104.
- Maciejewski Janusz. 1977. *Pojęcie narodu w myśli republikańców lat 1767–1775*, w: Janusz Góckowski, Andrzej Walicki (red.). *Idee i koncepcje*

- narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*. Warszawa, s. 21–41.
- Maciejewski Janusz. 2005–2009. *Literatura konfederacji barskiej*. (Dramaty, Dialogi, Wiersze, *Silva Rerum*). Warszawa.
- Maciszewski Jarema. 1986. *Szlachta i jej państwo*. Warszawa.
- Madejczyk Jan. 1965. *Wspomnienia*. Warszawa.
- Madurowicz-Urbańska Helena. 1976. *Franciszek Bujak – o nowy kształt historii*, w: Franciszek Bujak. *Wybór pism*, t. 1. Warszawa, s. 1–216.
- Mahoney James. 2004. *Revisiting General Theory in Historical Sociology*. „Social Forces” 83 (3), s. 459–490.
- Majchrowski Jacek. 1985. *Silni, zwarci, gotowi. Myśl polityczna Obozu Zjednoczenia Narodowego*. Warszawa.
- Majchrowski Jacek. 1996. *Wstęp*, w: Stanisław Car. *Polska koncepcja autorytaryzmu*. Warszawa, s. 5–22.
- Majstorovic Steven. 1997. *Ancient Hatreds or Elite Manipulation?*. „World Affairs” 159, s. 170–182.
- Mallon Florencia. 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley.
- Mannheim Karl. 1992. *Ideologia i utopia*. Lublin.
- Mardyła Przemysław. 2009. *Duszpasterstwo w czasach stalinowskich: władze komunistyczne wobec działalności duszpasterskiej Kościoła rzymskokatolickiego w archidiecezji krakowskiej w latach 1945–1956*. Kraków.
- Markiewicz Władysław. 1960. *Przeobrażenia świadomości narodowej reemigrantów polskich z Francji*. Poznań.
- Matusik Przemysław. 1998. *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana*. Poznań.
- Mączak Antoni. 2003. *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*. Wrocław.
- McAdam Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago.
- McAdam Doug, Snow David A. 1997. *Social Movements: Readings on their Emergence, Mobilization, and Dynamics*. Los Angeles.
- McAdam Doug, Tarrow Sidney, Tilly Charles. 2001. *Dynamics of Contention*. Port Chester.
- McCarthy John D., Zald Mayer N. 1977. *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*. „American Journal of Sociology” 82 (6), s. 1212–1241.
- McCarthy John D., Zald Mayer N. 2001. *The Enduring Vitality of the Resource Mobilization Theory of Social Movements*, w: Jonathan H. Turner (red.). *Handbook of Sociological Theory*. New York, s. 533–565.

- McKay James. 1982. *An explanatory synthesis of primordial and mobilisationist approaches to ethnic phenomena*. „Ethnic and Racial Studies” 5, s. 395–420.
- Mencel Tadeusz. 1976. *Galicja Zachodnia: 1795–1809. Studium z dziejów ziem polskich zaboru austriackiego po III rozbiornie*. Lublin.
- Mencel Tadeusz. 1985. *Magnateria polska Galicji i polityka władz austriackich w latach 1795–1809*, w: Janina Leskiewiczowa (red.). *Ziemiaństwo polskie*. Warszawa, s. 27–84.
- Merta Tomasz. 2000. *Anty-antykomunizm, czyli antykomunizm roztrupny*, w: Jacek Kłoczkowski (red.). *Antykomunizm po komunizmie*. Kraków, s. 273–282.
- Merton Robert K. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa.
- Meyer David S., Tarrow Sidney (ed.). 1998. *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century. People, Passions, and Power*. Lanham.
- Meyer David S., Whittier Nancy, Robnett Belinda. 2001. *Social Movements: Identity, Culture, and the State*. Oxford.
- Mędrzecki Włodzimierz. 2002. *Młodzież wiejska na ziemiach Polski centralnej 1864–1939. Procesy socjalizacji*. Warszawa.
- Michalik-Surówka Jadwiga. 1983. *Postać nauczyciela szkoły średniej w polskiej pedagogice okresu międzywojennego*. „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych” 29, s. 37–48.
- Michalski Jerzy. 1995. *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*. Wrocław.
- Michałowski Stanisław. 1996. *Lud a niepodległość polski w myśli politycznej okresu zaborów*, w: Jan Jachymek, Kazimierz Sowa, Michał Śliwa (red.). *Chłopi. Naród. Kultura. Myśl polityczna ruchu ludowego*. Rzeszów, s. 127–145.
- Micińska Magdalena. 2004. *Galicjanie – zesłańcy po powstaniu styczniowym*. Warszawa.
- Mills C. Wright. 1940. *Situated Actions and Vocabularies of Motive*. „American Sociological Review” 5 (6), s. 904–913.
- Mleczek Franciszek. 1998. *Socjologia wsi i rolnictwa*, w: Roman Zych (red.). *Socjologia wsi: wybór tekstów i literatury socjologicznej*. Rzeszów, s. 11–48.
- Mocek Stanisław. 2000. *Wobec kultury narodowej: „patriotyczna” i „pragmatyczna” formuła uprawiania polityki*, w: Joanna Kurczewska (red.). *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa, s. 157–180.
- Molenda Jan. 1972. *Chłopski ruch polityczny od przełomu XIX i XX w. do listopada 1918 r.*, w: Stefan Inglot (red.). *Historia chłopów polskich*, t. 2. Warszawa, s. 463–567.

- Molenda Jan. 1999. *Chłopi, naród, niepodległość. Kształtowanie się postaw narodowych i obywatelskich chłopów w Galicji i Królestwie Polskim w przededniu odrodzenia Polski*. Warszawa.
- Morawski Witold. 1998. *Zmiana instytucjonalna: społeczeństwo, gospodarka, polityka*. Warszawa.
- Mosse George L. 1975. *Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. New York.
- Motyl Alexander J. 2002. *Imagined Communities, Rational Choosers, Invented Ethnies...* „Comparative Politics” 34, s. 233–250.
- Mouzelis Nicos. 1998. *Ernest Gellner’s theory of nationalism: some definitional and methodological issues*, w: John A. Hall (ed.). *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge, s. 158–165.
- Mucha Janusz. 1996. *Codziennność i odświętność. Polonia w South Bend*. Warszawa.
- Mucha Janusz. 2005. *Oblicza etniczności: studia teoretyczne i empiryczne*. Kraków.
- Mysiek Wiesław. 1966. *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918–1939. Zarys historyczny*. Warszawa.
- Nagielski Mirosław. 2010. *Michał Michałowicz – bohater ludowy z doby potopu. Przyczynek do udziału stanu trzeciego w walkach z najazdem szwedzkim w latach 1655–1660*, w: Mieczysław Adamczyk (red.). *Dla dobra rządu chłopskich dusz: wiciarz, ludowiec, nauczyciel, uczony: księga poświęcona pamięci Profesora Józefa Ryszarda Szaflika*. Warszawa, s. 81–94.
- Nowak Joanna. 2008. *Duchowe piętno społeczeństw. Złożoność i przeobrażenia polskiej refleksji nad narodem w XIX wieku*. Warszawa.
- Nowakowska Agnieszka, Wóycicka Zofia. 2010. *Etniczna polityka komunistów: dwa casusy*. Warszawa.
- Nowakowski Stefan. 1957. *Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim*. Poznań.
- Nowakowski Stefan. 1960. *Przeobrażenia społeczne wsi opolskiej*. Poznań.
- Nowakowski Stefan. 1966. *Z zagadnień adaptacji i integracji w środowisku wiejskim i miejskim Ziemi Zachodnich*. „Przegląd Zachodni” 22, s. 53–68.
- Nowolecki Aleksander. 1881. *Pamiętka podróży cesarza Franciszka Józefa I po Galicji i dwudziestodniowego pobytu Jego w tym kraju*. Kraków.
- Obrębski Józef. 2005. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*. Warszawa.
- Ołędzki Jacek. 1991. *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVII–XX*. Warszawa.
- Olick Jeffrey K., Robbins Joyce. 1998. *Social Memory Studies. From “Collec-*

- tive Memory*” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. „Annual Review of Sociology” 24, s. 105–140.
- Olszewski Daniel. 1996. *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa.
- Opałiński Edward. 1995. *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*. Warszawa.
- Osa Maryjane. 2003. *Solidarity and Contention: Networks of Polish Opposition*. Minneapolis.
- Oseka Piotr. 2007. *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości*. Warszawa.
- Ossowski Stanisław. 1948. *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa.
- Ossowski Stanisław. 1983. *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa.
- Ossowski Stanisław. 1984. *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa.
- Pałach Stanisław. 1999. *Ks. Stanisław Stojalowski. obrońca ludu polskiego*. Warszawa.
- Pamiętniki spiskowców i więźniów galicyjskich w latach 1832–1846*. 1954. Red. Karol Lewicki. Wrocław.
- Pamuła Jacek. 1990. *Wydarzenia w Kasince Małej na tle akcji pacyfikacyjnej policji podczas strajku chłopskiego 15–25 VII 1937 roku*. „Rocznik Sądecki” 19, s. 73–83.
- Pawłowski Ferdynand. 1976. Ks. Jan Chełmecki [mps].
- Pijaj Stanisław. 2004. *Między polskim patriotyzmem a habsburskim lojalizmem: Polacy wobec przemian ustrojowych monarchii habsburskiej (1866–1871)*. Kraków.
- Plechta Józef. 1971. *Działalność sądeckiej Ławy Obwodowej i udział Sądecczan w powstaniu styczniowym*. „Rocznik Sądecki” 12, s. 97–126.
- Plechta Józef. 1966. *Chłopski posłowie z obwodu sądeckiego w sejmie wiedeńskim w 1848 r.* „Roczniki Dziejów Ruchu Ludowego” 8, s. 265–284.
- Plechta Józef. 1995. *Wizytacja sądeckiej konspiracji w sierpniu 1845*, http://www.nsi.pl/almanach/art-wydarzenia/wizytacja_sadeckiej_konspiracji.htm (15.05.2011).
- Plechta Józef. 1997. *Postawy sądeckich posłów chłopskich na sejmie w Wiedniu i Kromieryżu (1848–1849)*. „Rocznik Sądecki” 25, s. 32–48.
- Plaża Stanisław. 1968. *Sołectwa w powiecie sądecko-czchowskim w XIII–XVIII wieku*. „Rocznik Sądecki” 9, s. 295–303.
- Plaża Stanisław. 2001. *Ustrój wsi i sądownictwo nad chłopami w kluczu mużyńskim XVI–XVIII w.* „Rocznik Sądecki” 17, s. 17–52.
- Polaczek Stanisław. 1914. *Powiat chrzanowski w W. Ks. Krakowskiem*. Kraków.
- Potkański Waldemar. 2002. *Ruch narodowo-niepodległościowy w Galicji przed 1914 rokiem*. Warszawa.

- Przybysz Kazimierz. 1983. *Chłopi polscy wobec okupacji hitlerowskiej 1939–1945. Zachowania i postawy polityczne na terenach Generalnego Gubernatorstwa*. Warszawa.
- Pytka Jan. 1971. Prefekci Seminarium w Tarnowie. Praca magisterska [mps].
- Radzikowski Eliasz Stanisław. 1904. *Powstanie chochołowskie w roku 1846*. Lwów.
- Rafacz Józef. 1922. *Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku*. Lublin.
- Rewolucja polska 1846 roku. Wybór źródeł*. 1950. Red. Stefan Kieniewicz. Wrocław.
- Ricoeur Paul. 1989. *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. Piotr Graff. Warszawa.
- Rokuszewska-Pawełek Alicja. 2002. *Chaos i porządek. Trajektorie wojenne Polaków*. Łódź.
- Rostworowski Emanuel. 1957. *Rola urzędu wiejskiego w walce klasowej wsi*, w: Celina Bobińska (red.). *Studia z dziejów wsi małopolskiej XVIII wieku*. Warszawa, s. 363–400.
- Rozdolski Roman. 1962. *Stosunki poddańcze w dawnej Galicji*, t. 1–2. Warszawa.
- Rychlikowa Irena. 1957a. *Realizacja społeczno-gospodarczych reform terezańsko-józefińskich w Galicji (na przykładzie klucza wielkoporębskiego w powiecie limanowskim)*. „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 19, s. 91–131.
- Rychlikowa Irena. 1957b. *Sytuacja społeczno-ekonomiczna i walka klasowa chłopów w dobrach Wodzickich – Poręba Wielka*, w: Celina Bobińska (red.). *Studia z dziejów wsi małopolskiej w drugiej połowie XVIII wieku*. Warszawa, s. 579–644.
- Rychlikowa Irena. 1960. *Klucz wielkoporębski Wodzickich w drugiej połowie XVIII wieku*. Wrocław.
- Rydel Jan. 1997. *Problem dowodzenia wojskami austriackimi podczas wypadków 1846 r. w Galicji*, w: Marian Drozdowski (red.). *Rewolucja czy praca organiczna drogami do niepodległości? W 150. rocznicę wydarzeń 1846 r.* Poznań, s. 77–106.
- Rykała Tomasz. *Zagadnienie współzależności ustroju rolnego i zaludnienia. Studium monograficzne z zakresu stanu i rozwoju gospodarczego wsi polskiej [mps]*.
- Rzadkowska Helena. 1965. *Demokracja polska na emigracji*. Warszawa.
- Schmidt Helena. *Za powołaniem [mps]*.
- Scott George Jr. 1990. *A Resynthesis of the Primordial and Circumstantial Approaches to Ethnic Group Solidarity: Towards an Explanatory Model*. „Ethnic and Racial Studies” 13, s. 147–171.
- Scott James. 1987. *Weapons of the weak*. New Haven.

- Serejski Marian. 1973. *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*. Warszawa.
- Shils Edward. 1957. *Primordial, personal, sacred, and civil ties*. „British Journal of Sociology” 8, s. 130–145.
- Shils Edward. 2006. *A fragment of a sociological autobiography. The history of my pursuit of a Few Ideas*. New Brunswick.
- Siekierski Stanisław. 1967. *Recepcja literatury pięknej na wsi*. Warszawa.
- Siekierski Stanisław. 1992. *Etos chłopski w świetle pamiętników*. Kraków.
- Sieradzki Józef, Wycech Czesław (red.). 1958. *Rok 1846 w Galicji. Materiały źródłowe*. Warszawa.
- Sierzęga Paweł. 2002. *Obchody 200. rocznicy odsieczy wiedeńskiej w Galicji (1883 r.)*. Rzeszów.
- Sikora Adam. 1984. *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa.
- Simmons Thomas W. 1971. *The Peasant Revolt of 1846 in Galicia: Recent Polish Historiography*. „Slavic Review” 4, s. 795–817.
- Skąpski Antoni, Filipowski Antoni, Krzyżanowski Stanisław. 1978. *Nadziei promienie. Trzy pamiętniki z XIX wieku*. Wstęp, oprac. tekstu, komentarz Józef Pocięcha. Kraków.
- Sked Alan. 2008. *Benedek, Breinl and the “Galician Horrors” of 1846*, w: Laszlo Peters, Martyn Rady (ed.). *Resistance, rebellion and revolution in Hungary and Central Europe: commemorating 1956*. London, s. 87–98.
- Skibiński Paweł. 2007. *Naród oczami przyszłego prymasa. Rozważania ks. Stefana Wyszyńskiego w książce „Miłość i sprawiedliwość społeczna”*. „Teologia Polityczna” 4, s. 270–282.
- Skwarczyński Adam. 1998. *Od demokracji do autorytaryzmu*. Warszawa.
- Słomka Jan. 1929. *Pamiętniki włościanina*. Kraków.
- Słowiński Lech. 1995. *Będziem Polakami: Studia z dziejów edukacji narodowej w Wielkim Księstwie Poznańskim*. Poznań.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. 1880–1902. Warszawa.
- Smith Anthony D. 1971. *Theories of Nationalism*. New York.
- Smith Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. London.
- Smith Anthony D. 1994. *The Politics of Culture: Ethnicity and Nationalism*, w: Tim Ingold (ed.). *The Companion Encyclopaedia of Anthropology*. London, s. 706–731.
- Smith Anthony D. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford.
- Smith Anthony D. 2001. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London.
- Smoleń Mieczysław. 2004. *Polskie podziemie niepodległościowe w Sądeckiem w latach 1945–1949*. „Rocznik Sądecki” 32, s. 97–129.

- Snow David A., Benford Robert D. 1988. *Ideology, frame resonance, and participant mobilization*. „International Social Movement Research” 1, s. 197–217.
- Snow David A., Benford Robert D. 1992. *Master Frames and Cycles of Protest*, w: Aldon D. Morris, Carol McClurg Mueller (ed.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, s. 133–155.
- Snow David A., Soule Sarah A., Kriesi Hanspeter. 2007. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford.
- Socha Janusz. 1983. *Stronnictwa ludowe po zamachu majowym*. Warszawa.
- Sosnowska Anna. 2004. *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*. Warszawa.
- Sprawozdanie Dyrekcji c.k. Gimnazjum I. Wyższego w Nowym Sączu. 1912. Nowy Sącz.
- Sromek Małgorzata. 1999. *Żmiąca*. Ujanowice.
- Sromek Małgorzata. 2000. *Wioski klucza strzeszyckiego*. Ujanowice.
- Sromek Małgorzata. 2001. *Ujanowice – Laskowa. W czasach dawnych i obecnych*. Ujanowice.
- Stach Piotr. 1942. *Żmiąca* [mps].
- Stach Piotr. 1947. *Życie i działalność duszpasterska ks. Ernesta Christa*. „Currenda” 4, s. 169–186.
- Stach Piotr. 1948a. *Na stulecie prefekta Seminarium Duchownego. Życiorys Jana Chelmeckiego ze Żmiący*. „Currenda” 10–11, s. 415–425, 462–470.
- Stach Piotr. 1948b. *Proboszcz sprzed stu lat. Ks. Mikołaj Głąbiński*. „Currenda” 4–5, s. 186–200, 233–246.
- Stach Piotr. 1949. *Z dziejów diecezji tarnowskiej*. „Currenda” 1–2, s. 36–55, 87–101.
- Stack John. 1986. *The Primordial Challenge: Ethnicity in a Contemporary World*. Westport.
- Stasiak Arkadiusz Michał. 2005. *Patriotyzm w myśli konfederatów barskich*. Lublin.
- Stauter-Halsted Keely. 2001. *The Nation in the Village. The Genesis of Peasant National Identity in Austrian Poland, 1848–1914*. Cornell.
- Stauter-Halsted Keely. 2007. *Jews as Middleman Minorities in Rural Poland: Understanding the Galician Pogroms of 1898*, w: Robert Blobaum (ed.). *Anti-Semitism and its Responses*. Ithaca, s. 29–59.
- Stomma Ludwik. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa.
- Strajk chłopski w Małopolsce w sierpniu 1937 roku*. 1988. Red. Kazimierz Przyboś i in. Warszawa.

- Struve Kai. 2005. *Bauern und Nation in Galizien: über Zugehörigkeit und soziale Emanzipation im 19. Jahrhundert*. Göttingen.
- Strzyk Tomasz. 2000. *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego*. Wrocław.
- Strzelecki Jan. 1990. *Kontynuacje (2)*. Warszawa.
- Styk Józef. 1999. *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*. Lublin.
- Styś Wincenty. 1947. *Drugi postępu gospodarczego wsi. Studium szczegółowe na przykładzie zbiorowości próbnej wsi Husowa*. Wrocław.
- Styś Wincenty. 1959. *Współzależność rozwoju rodziny chłopskiej i jej gospodarstwa*. Wrocław.
- Sulek Antoni. 1986. *Socjolog wobec danych urzędowych. Przyczynek do metodologii badań nieankietowych*. „Kultura i Społeczeństwo” 1, s. 121–141.
- Suny Ronald Grigor. 2001. *Contemporary Issues in Historical Perspective Constructing Primordialism: Old Histories for New Nations*. „The Journal of Modern History” 73, s. 862–896.
- Sykulski Leszek. 2007. *Edward Dembowski (1822–1846). Biografia polityczna*. Toruń.
- Szacka Barbara (red.). 1987. *Polska dziecięca*. Warszawa.
- Szacka Barbara. 2006. *Czas przeszły – pamięć – mīt*. Warszawa.
- Szacki Jerzy. 1965. *Kontrrewolucyjne paradoksy*. Warszawa.
- Szacki Jerzy. 1991. *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa.
- Szacki Jerzy. 1994. *Liberalizm po komunizmie*. Kraków–Warszawa.
- Szacki Jerzy. 2007. *O wieczności pytań typu: „Jedna Polska?”*, w: Andrzej Kojder (red.). *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*. Warszawa, s. 31–46.
- Szaflik Jerzy R. 1970. *Polskie Stronnictwo Ludowe „Piast” 1926–1931*. Warszawa.
- Szaflik Jerzy R. 1996. *Ksiądz Stanisław Stojalowski – prekursor ruchu ludowego*, w: Stanisław Dąbrowski (red.). *Chłopi, naród, kultura*, t. 2. Rzeszów, s. 13–21.
- Szaflik Józef. 1976. *O rząd chłopskich dusz*. Warszawa.
- Szlachta Bogdan. 1996. *Ład, Kościół, Naród*. Kraków.
- Szpakowski Zdzisław. 1996. *Zbrojne podziemie antykomunistyczne*, w: Barbara Otwinowska, Jan Żaryn (red.). *Polacy wobec przemocy 1944–1956*. Warszawa, s. 34–79.
- Szujski Józef. 1896. *Polacy i Rusini w Galicyi*. Kraków.
- Ślusarek Krzysztof. 1994. *Drobna szlachta w Galicji 1772–1848*. Kraków.

- Ślusarek Krzysztof. 1997. *Kwestia agrarna w Galicji w latach czterdziestych XIX wieku*, w: Marian Drozdowski (red.). *Rewolucja czy praca organiczna drogami do niepodległości? W 150. rocznicę wydarzeń 1846 r.* Poznań, s. 61–75.
- Śp. ks. Bernardyn Dziedziak. 1987. „Currenda”, s. 224–234.
- Śpiwak Paweł (red.). 2000. *Spór o Polskę 1989–1999. Wybór artykułów prasowych*. Warszawa.
- Śreniowski Stanisław. 1997. *Zbiegostwo chłopów w dawnej Polsce jako zagadnienie ustroju społecznego*. Łódź.
- Świdzka Urszula. 2001. *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny*. Poznań.
- Świętek Jan. 1893. *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*. Kraków.
- Świętochowski Aleksander. 1930. *Historia chłopów polskich*. Poznań.
- Targowska R. 1937. *Moje życie i działalność społeczna w powiecie sandomierskim*. „Roczniki Socjologii Wsi” 3, s. 172–179.
- Tarrow Sidney. 1998. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge.
- Taylor Charles. 1995. *Źródła współczesnej tożsamości*, w: Krzysztof Michalski (red.). *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków, s. 9–21.
- Tazbir Janusz (red.). 1977. *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Warszawa.
- Tazbir Janusz. 1986. *Polish National Consciousness in the Sixteenth to the Eighteenth Century*, w: *Concepts of Nationhood Early Modern Eastern Europe*. „Harvard Ukrainian Studies” 3–4, s. 316–335.
- Tazbir Janusz. 1987. *Procesy polonizacyjne w szlacheckiej Rzeczypospolitej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1, s. 29–48.
- Tessarczyk Antoni. 1848. *Rzeź galicyjska 1846 r., czyli szczegółowy opis dokonanych morderstw, rozbojów i łupieztw [sic!], wraz z ważniejszymi wypadkami, jakie tym okropnym scenom towarzyszyły w związku z intrygami biurokracji*. Kraków.
- Thagard Paul. 2000. *Coherence in Thought and Action*. Cambridge.
- Thagard Paul. 2006. *Evaluating explanations in science, law, and everyday life*. „Current Directions in Psychological Science” 15, s. 141–145.
- Thagard Paul. 2007. *Coherence, truth, and the development of scientific knowledge*. „Philosophy of Science” 74, s. 28–47.
- Thiriet Damien. 2002. *Marks czy Maryja? Komuniści i Jasna Góra w apogeum stalinizmu (1950–1956)*. Tłum. Jerzy Pysiak. Warszawa.
- Thomas William I., Znaniecki Florian. 1976 [1918–1920]. *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa.

- Tilly Charles (red.). 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton.
- Tilly Charles. 1999. *Wise Quacks*. „Sociological Forum” 14 (1), s. 55–61.
- Tilly Charles. 2002. *Stories, Identities, and Political Change*. Lanham.
- Tilly Charles. 2005. *Identities, Boundaries, and Social Ties*. Boulder, Colorado.
- Tilly Charles. 2008. *Demokracja*. Tłum. Michał Szczubiałka. Warszawa.
- Tokarski Sławomir. 2003. *Ethnic conflict and economic development: Jews in Galician agriculture 1868–1914*. Warszawa.
- Tokarz Waclaw. 1909. *Galicya w początkach ery józefińskiej w świetle ankiety urzędowej z roku 1783*. Kraków.
- Topolski Jerzy. 1978. *Rozumienie historii*. Warszawa.
- Topolski Jerzy. 1996. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa.
- Trembicka Krystyna. 1995. *Między apologią a negacją. Studium myśli politycznej KPP w l. 1918–1932*. Lublin.
- Trofimov Nicolai. 2005. *Ethnic dimension of conflict studies and the conception of the historical. Presentation at the Interdisciplinary Centre for Comparative Research in the Social Sciences June 1, Nicosia, Cyprus*, <http://www.iccr-international.org/euro/docs/paper-trofimov.pdf> (12.05.2011).
- Turkowski Romuald. 1996. *Postawy chłopów-ludowców wobec systemu komunistycznego w Polsce (1945–1956)*, w: Stanisław Dąbrowski (red.). *Chłopi. Naród. Kultura. Działalność polityczna ruchu ludowego*. Rzeszów, s. 265–290.
- Turowska-Bar Irena. 1963. *Polskie czasopisma o wsi i dla wsi od XVIII w. do 1960*. Warszawa.
- Turowski Jan. 1992. *Socjologia wsi i rolnictwa. Metody i wyniki badań*. Lublin.
- Tyrowicz Marian. 1972. *Prawda i mit w biografii Juliana Macieja Goslarsa (1820–1852)*. Warszawa.
- Tyszka Krzysztof. 2004. *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*. Warszawa.
- Udziela Seweryn. 1890. *Lud polski w powiecie ropczyckim w Galicji*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 14, s. 1–137.
- Ulanowski Bolesław. 1921. *Starodawne prawa polskiego pomniki*. Kraków.
- Uryga Maria. 2005. *Religijność wiejska* [praca magisterska złożona w Akademii Pedagogicznej, Kraków].
- Verdery Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers. 300 hundred Years of Political, Economic and Ethnic Change. 1700–1980*. Berkeley.
- Verdery Katherine. 1995. *National Ideology under Communism*. Berkeley.
- Wagner Marek. 2010. „Chłop szlachcicem”. *Działalność publiczna Adama Ko-*

- towskiego (1626–1693), w: Mieczysław Adamczyk (red.). *Dla dobra rządu chłopskich dusz: wiciarz, ludowiec, nauczyciel, uczoney: księga poświęcona pamięci Profesora Józefa Ryszarda Szaflika*. Warszawa, s. 67–80.
- Walicki Andrzej. 1977. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*. Warszawa.
- Walicki Andrzej. 1999. *Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie w teorii Ernesta Gellnera*, w: Ewa Nowicka, Mirosław Chałubiński (red.). *Idea a zarządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*. Warszawa, s. 253–274.
- Walicki Andrzej. 2000a. *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa.
- Walicki Andrzej. 2000b. *Polskie zmagania z wolnością. Widziane z boku*. Kraków.
- Walicki Andrzej. 2006. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa.
- Walicki Andrzej. 2009. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Kraków.
- Wałach Stanisław. 1971. *Był w Polsce czas*. Kraków.
- Wandycz Piotr. 1982. *The Poles in the Habsburg Monarchy*, w: Andrei Markovits, Frank Sysyn (ed.). *Nationbuilding and the politics of nationalism: Essays on Austrian Galicia*. Cambridge, s. 68–93.
- Waniewska Magdalena. 2006. *Instytucja sołtysa*. Lublin.
- Wasiak Andrzej. 1994a. *Konfederacja barska na Ślądeczczyźnie*. Nowy Sącz.
- Wasiak Andrzej. 1994b. *Marcin Leszczyński. Rotmistrz konfederacji barskiej powiatu sądeckiego i czchowskiego (1738–1810)*. „Almanach Sądecki” 3 (8), s. 20–21.
- Waśko Andrzej. 2001. *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*. Kraków.
- Weber Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1880–1914*. Stanford.
- Wereszycki Henryk. 1986. *Pod berłem Habsburgów*. Kraków.
- Wereszycki Henryk. 1990. *Historia polityczna Polski*. Wrocław.
- Wiatr Jerzy. 1973. *Państwo i naród*. Warszawa.
- Wierzbicki Andrzej. 1978. *Naród-państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*. Wrocław.
- Wierzbicki Andrzej. 1999. *Historiografia polska doby romantyzmu*. Wrocław.
- Wierzbicki Zbigniew T. 1960. *Adaptacja emigracji ze wsi Żmiąca (powiat limanowski) na Ziemiach Zachodnich*. „Przegląd Zachodni” 16, s. 94–112.
- Wierzbicki Zbigniew T. 1963. *Żmiąca w pół wieku później*. Wrocław.
- Wierzbicki Zbigniew T. 1968. *Tradycyjna religijność wiejska*. „Roczniki Socjologii Wsi” 8, s. 189–211.

- Wierzbicki Zbigniew T. 1979. *Tradycyjna religijność wiejska. Studium porównawcze*. „Roczniki Nauk Społecznych” 7, s. 115–176.
- Wierzbicki Zbigniew T. 2008. W pewnej małej, cichej wiosce – w polskiej Wandei? Szkic historyczno-socjologiczny [manuskrypt].
- Wiesiołowski Franciszek. 1868. *Pamiętnik z r. 1845–1846*. Lwów.
- Wieś polska 1939–1948. *Materiały konkursowe*. 1967–1971. Red. Tomasz Szarota, Krystyna Kersten. Warszawa.
- Wiślicz Tomasz. 2001. *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVII wieku*. Warszawa.
- Witos Wincenty. 1939. *Wybór pism i mów*. Lwów.
- Witos Wincenty. 1978. *Moje wspomnienia*. Warszawa.
- Władyka Jerzy. 1979. *Wstęp*, w: Edward Dembowski. *Pisma społeczne i polityczne*. Warszawa, s. V–LV.
- Wnuk-Lipiński Edmund. 1991. *Rozpad połowiczny. Szkice z socjologii transformacji systemowej*. Warszawa.
- Wojcieszak Franciszek. 1999. *Słopnice. Dzieje wsi i parafii*. Ochotnica Dolna.
- Wojtas Andrzej. 1988. *Kształtowanie świadomości narodowej i państwowej chłopów*. Warszawa.
- Wolff Larry. 2010. *The Idea of Galicia: History and Fantasy in Habsburg Political Culture*. Stanford.
- Wolsza Tadeusz. 1992. *Narodowa Demokracja wobec chłopów w latach 1887–1914*. Warszawa.
- Wołek-Waclawski Jan. 1937. *Będziemyśl i Klęczany: rys historyczno-etnograficzny*. Jaworów.
- Wójcik Stanisław. 1999. *Samorząd terytorialny w Polsce*. Lublin.
- Wycech Czesław. 1955. *Powstanie chłopów w 1846 roku*. Warszawa.
- Wyczański Andrzej. 1991. *Polska – Rzeczpospolitą Szlachecką*. Warszawa.
- Wyka Kazimierz. 1951. *Teka Stańczyka na tle historii Galicji*. Wrocław.
- Wyszyński Stefan. 1993. *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*. Poznań.
- Zajączkowski Andrzej. 1993. *Szlachta polska. Kultura i struktura*. Warszawa.
- Zaremba Marcin. 2001. *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*. Warszawa.
- Zasacka Zofia. 2000. *Wyobrażenia ojczyzny i oblicza patriotyzmu w podręcznikach do języka polskiego w latach 1945–1990*. Warszawa.
- Zawistowicz-Adamska Kazimiera. 1948. *Społeczność wiejska*. Łódź.
- Zgórniak Marian. 1957. *Wieś małopolska a plebania*, w: Celina Bobińska (red.). *Studia z dziejów wsi małopolskiej XVIII wieku*. Warszawa, s. 443–487.
- Ziejka Franciszek. 1984. *Złota legenda chłopów polskich*. Warszawa.

- Ziejka Franciszek. 1997. „Wesele” w kręgu mitów polskich. Kraków.
- Zieliński Zygmunt (red.). 1990. *Zmartwychwstańcy w dziejach Kościoła i narodu*. Katowice.
- Zieliński Zygmunt. 1994. *Mit „Polak-katolik”*, w: Wojciech Wrzesiński (red.). *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*. Wrocław, s. 107–117.
- Zientara Benedykt. 1985. *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*. Warszawa.
- Ziółkowski Marek. 2001. *Tendencje zmian w podstawowych sferach życia społecznego*, w: Edmund Wnuk-Lipiński, Marek Ziółkowski (red.). *Pierwsza dekada niepodległości: próba socjologicznej syntezy*. Warszawa, s. 67–89.
- Znanięcki Florian, Ziółkowski Janusz. 1984. *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań? Dwa konkursy 1928–1964*. Warszawa–Poznań.
- Znanięcki Florian. 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa.
- Znanięcki Florian. 1990. *Współczesne narody*. Warszawa.
- Znanięcki Florian. 2001. *Socjologia wychowania*, t. 1–2. Warszawa.
- Żaliński Henryk. 1997. *Koncepcje powstania zbrojnego w ideologii TDP*, w: Marian Drozdowski (red.). *Rewolucja czy praca organiczna drogami do niepodległości? W 150. rocznicę wydarzeń 1846 r.* Poznań, s. 23–38.
- Żarnowski Janusz. 1978. *„Ojczyznę był język i mowa”: Kultura polska a odbudowa niepodległości w 1918 r.* Warszawa.
- Żaryn Jan. 1996. *Kościół wobec władzy komunistycznej w Polsce 1945–1953*, w: Barbara Otwinowska, Jan Żaryn (red.). *Polacy wobec przemocy 1944–1956*. Warszawa, s. 179–219.
- Żaryn Jan. 2004. *Kościół w PRL*. Warszawa.
- Żychowski Marian. 1956. *Rok 1846 w Rzeczypospolitej Krakowskiej i Galicji*. Warszawa.

Wykaz ilustracji

Il. 1. Reprezentacja poznawcza kategorii „Polak”	72
Il. 2. Wymiary spójności	83
Il. 3. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów przed 1770 rokiem.....	102
Il. 4. Relacje społeczne przed 1770 rokiem.....	112
Il. 5. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów przed 1846 rokiem.....	140
Il. 6. Relacje społeczne przed 1846 rokiem.....	155
Il. 7. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów przed 1918 rokiem.....	222
Il. 8. Relacje społeczne przed 1918 rokiem	243
Il. 9. Kontekst społeczny i podmiotowość chłopów w dwudziestoleciu międzywojennym	333
Il. 10. Relacje społeczne w dwudziestoleciu międzywojennym	345
Il. 11. Kontekst społeczny i podmiotowość wsi po 1945 roku.....	391
Il. 12. Stosunki społeczne po 1945 roku.....	397
Il. 13. Aktywność „Wojska Generała Andersa” w latach 1947–1953	420
Il. 14. Kontekst społeczny i podmiotowość wsi po 1989 roku.....	478
Il. 15. Liczba kapliczek zbudowanych w Żmiącej.....	483
Il. 16. Wyniki wyborów prezydenckich w Żmiącej w 1990 roku.....	486
Il. 17. Wyniki wyborów parlamentarnych w Żmiącej w 1991 roku....	487
Il. 18. Wyniki wyborów parlamentarnych w Żmiącej w 1993 roku....	488
Il. 19. Wyniki wyborów parlamentarnych w Żmiącej od 2001 do 2007 roku.....	489
Il. 20. Relacje społeczne po 1989 roku.....	494
Il. 21. Ważność tożsamości mieszkańców Żmiącej.....	495
Il. 22. Skłonność do wykluczania i zaliczania do uniwersum polskości.....	507
Il. 23. Prototypy polskości	508
Il. 24. Indeks polskości.....	509
Il. 25. Różne oceny przeszłości	531
Il. 26. Spory dotyczące przeszłości	532
Il. 27. Strategie wypierania	532
Il. 28. Spory dotyczące partyzantki powojennej.....	533
Il. 29. Różnice zdań oraz spory dotyczące przeszłości	534

Wykaz tabel

Tab. 1. Liczba ludności w Żmiącej od 1869 do 2009 roku	37
Tab. 2. Typy dyskursu narodowego	68
Tab. 3. Typy ideologii narodowej	70
Tab. 4. Integralna teoria narodu	77
Tab. 5. Narzędzia integralnej teorii narodu	80
Tab. 6. Realizm ideologii narodowej	83
Tab. 7. Rekonstrukcja dominujących teorii narodu	89
Tab. 8. Realizm ideologii narodowej konfederatów	121
Tab. 9. Realizm ideologii cesarskiej i demokratycznej	204
Tab. 10. Realizm ideologii ultramontańskiej i ludowej	287
Tab. 11. Czynniki nacjonalizujące przed 1918 rokiem	306
Tab. 12. Realizm ideologii BBWR-u i OZN-u	359
Tab. 13. Realizm ideologii ludowej i katolickiej	361
Tab. 14. Czynniki nacjonalizujące przed 1945 rokiem	362
Tab. 15. Porównanie sposobów opisu UB i „band” w ideologii komunistycznej	400
Tab. 16. Opis powojennej partyzantki w ideologii antykomunistycznej i anty-antykomunistycznej	435
Tab. 17. Realizm ideologii antykomunistycznej i anty-antykomunistycznej	460
Tab. 18. Czynniki nacjonalizujące 1948–1989	461
Tab. 19. Typy ideologii po 1989 roku	471
Tab. 20. Czynniki nacjonalizujące w poszczególnych okresach	558
Tab. 21. Kontekst społeczny i podmiotowość wsi w poszczególnych okresach	564
Tab. 22. Środki oporu wobec ideologii narodowych oraz relacje między wsią a elitami w poszczególnych okresach	566
Tab. 23. Realizm i akceptacja ideologii narodowych w poszczególnych okresach	567
Tab. 24. Związek środków i celów w propagowaniu ideologii narodowych	569

Summary

Eternal nation. A Pole and a Catholic in the village of Żmiąca

In the summer of 1901, Franciszek Bujak, a promising newly minted Ph.D., the author of *Maszkienice*, the first Polish monograph of rural areas in the sociological literature, visited another, “in the middle of nowhere,” village called Żmiąca, which is sandwiched somewhere between the steep slopes of the Island Beskid in the Carpathians, seventy miles to the south of Cracow. Stanisław Uryga, the village official, who hosted the writer, did not even presume that this was the start of research that would last for over a hundred years, and make the village the longest researched village in the world.

In writing his second monograph, Bujak above all wanted to raise the standard of living of the people. He presented a pretty typical for that time primordialism, believing that the Polish nation is (a) the only one, (b) moral and (c) immortal. In this perspective, however, peasants were an anomaly. Their most important disadvantage – he noted with some resignation – was a “lack of national awareness, a lack of feeling Polish”: “National Awareness has not gone so far yet as to renounce essential feelings of enmity and distrust for ‘frock coat lovers’. There are many who, when asked what kind of nationality they are, answer after some reflection that they are Catholics, as opposed to the Lutherans and Jews, or that they finally become ‘Emperor’ peasants.” In this way, Bujak’s fundamental, patriotic convictions were painfully undermined by its own field research. The reality turned out to be much more constructivist than earlier primordialistic theories.

The greatest paradox, however, was that in 1901 the villagers of Żmiąca were obstinate constructivists, but the modern villagers transformed into primordialists, and sometimes they were even more radical than Bujak. In this way his theory was a self-fulfilling prophecy. 111 years later, in the third monograph of the village, I answer the question – “why did this happen?”

The main purpose of this study – apart from describing and explaining the process of nation building over 700 years is, in line with a reflexive revisit (Burawoy) to develop my own theory (in this case: an integrated theory of the nation), and simultaneously test competing theories (in this case:

primordialism [Bujak] ethnosymbolism [Smith], modernism [Gellner] and constructivism [Brubaker]).

Defining a nation. In the study a nation was defined as a collection of national ideologues, to show in the empirical chapters that such a definition is a very good basis for analysis of national development as such. In comparison to others, this definition is more complete. Primordialism, ethnosymbolism and modernism are closer to the definitions of objectivity, which treat the nation in terms of community, while in constructivism the nation is seen more in terms of subjectivism, so the integral theory tries to combine these conflicting concepts together. I bow to the opinion of the constructivists that there is no nation without a national ideology, but I do not agree with the statement that a nation is a national ideology, devoid of material correlates, and exists only in people's minds. Assuming, in line with the trends of objectivity, that a nation is a community, we do not accept the conclusion that it must be a community of a particular type, such as a community of character (primordialism), communication (modernism) or culture (ethnosymbolism). The ideologues of a nation do not have to create a "happy family," which comes into violent conflicts, as it often happens. For this reason, in the case of Poland, we should not speak so much about the community of national ideologues and or the Polish nation but about communities of national ideologues and about Polish nations.

Just as the definition of a nation as a set of national ideologues is more general than other definitions, so it may lead to a deeper recognition of national phenomena. In particular, the integral theory formulates a more complete definition of the national ideology by pointing to its three dimensions: national identity (internalised nationalist ideology), the national discourse (externalised national ideology) and national ideology as such (objectified national ideology). While ethnosymbolists, primordialists and modernists focus on national identity, constructivists concentrate on objective national ideology and national discourse. However, the integral theory, takes into account the opinions of all rather than advocating on either side.

Describing a nation. The second advantage of an integral theory over other competing theories concerns the description of national development. The latter either ignores this issue (constructivism, primordialism), or does not develop it sufficiently (ethnosymbolism, modernism). The superiority of the integrated theory of the nation lies in the fact that, firstly, it does not stop dichotomous distribution: agrarian society → national communities (modernism), or ethnic groups (Ethna) → national societies (ethnosymbolism), and secondly, is not limited to the analysis of nationalization, but it shows that, as national identity (nationalization)

is important, the belief in unity, immortality and morality of the nation (primordialisation) is equally essential.

In place of dichotomous division, the integral theory introduces a multi-staged division, modified as appropriate. With its use, I divided the national development of the village *Żmiąca* into six phases, which partly overlap: (a) a stage of marginalisation, which lasted until 1770, when a peasant remained completely outside the nation, although at that time his religious and class identities were formed, (b) a stage of forming the Empire which lasted until 1846, when a peasant became an “Emperor” peasant, (c) a stage of national dimorphism, which lasted until 1918, when the rural political elite acquired national identity, which they merely articulated in front of the national movement, although hiding it from villagers (d) a stage of three nations, lasting until 1945, when villages were dominated by three conflicting national ideologies: Polish-peasant, Polish-Catholic, Polish-state; villages got completely nationalised (e) a stage of Polish Catholics until 1989 when Catholic ideology became the strongest, and the countryside was divided into an anti-communistic part (very strongly associated with the Polish-Catholic ideology of the nation) and an anti-anti-communistic, (f) a stage of primordialisation; after 1989 the nation in the village *Żmiąca* was immortalised (forgetting the beginnings of the nation, an identification of a nation with religion and devotion), unified (denial of a conflict between anti-communists and anti-anti-communists) and moralised (based on a prototype of a Catholic Pole).

Focusing on the level of the environment, social relationships and an individual we can deepen the description of national development even further.

First of all, on the level of cultural context (objectified national ideology) we can identify the dominant ideologies and national counter ideologies: Sarmatian ideology and the ideology of Bar Confederation, Imperial ideology (counter ideology: the ideology of radical democrats), the Polish-imperial ideology (counter ideologies: “Ultramontan” by Fr. Stojałowski and the peasant movement), the ideology of the Polish sanation (the counter ideologies: ideology of Polish-Catholic and Polish-peasant), communist ideology (counter ideology: Polish-Catholic anti-communist ideology), post-communist and liberal ideology (counter ideology: anti-communist and traditional ideology). Here it can be clearly seen how the next dominant ideologies encounter counter ideologies, and are then replaced by new ideologies.

Secondly, on the level of social relations (national discourses), various forms of resistance against Polish can be shown: (a) in the first period peasants were outside the realm of Polish culture, (b) in the second period

they applied political forms of resistance against Polish nationality, including physical violence (Galician slaughter), (c) the third period was dominated by everyday forms of resistance (back-biting, rumour, ridicule, avoidance of contact with “Poles”), (d) in the Second Republic of Poland, Polish identity was increasingly accepted, however, a strong conflict between the three national ideologies aroused: peasant, state and religion, which through informal resistance led to the elimination of the state ideology, (e) the period when communist Poland began with political resistance to the imposed communist ideology (civil war), and as a result of an increasing resistance to state repression, it changed its formula into a non-political one (slandering, threatening, ridiculing “communists”), (f) after 1989, the resistance against the new dominant ideology, which I call post-communist, is expressed through democratic elections.

Thirdly, on an individual level (national identity) it can be concluded that the adoption of national ideology is caused by various factors, which systematically vary over time. In each period, we can provide a dominant means to internalise the national ideology: (a) a miracle (the formation of national identity is a result of a unique confluence of circumstances – such as the first Pole from the village of Żmija, Fr. Jan Chełmecki), (b) individualisation (the nationalising agents are individuals: teachers and priests), (c) institutionalisation (the nationalising agents are institutions: schools, the church), (d) familiarising (nationalising agents are immediate families), (e) being obvious (units cease to notice the process of nationalisation, the nation is becoming obvious to them).

Explaining of a nation. The third advantage of an integral theory of the nation lies in the fact that it provides a fuller explanation of national phenomena. Firstly, it combines the objective elements (as primordialism, ethnosymbolism, modernism do) and subjective (constructivism), and secondly, it combines past and present (on which primordialism and ethnosymbolism focus), and thirdly, it combines the micro-sphere with the of macro-sphere (modernism, constructivism).

Primordialism emphasises the objective belonging of social agents to the community and from the nature of this community it brings the character of its members, thereby negating their autonomy. But, for a long time peasants opposed the Polish national ideology, and when they finally learned it, they still had a choice of its different versions. The independence of the agents cannot be disputed. It manifests itself directly in resistance against imposed ideologies – whether in the form of a riot, or “mobbing” Polish agitators, ridiculing the peasants who had acquired a peasant identity, and finally the national dimorphism.

Modernism, which emphasises the processes of modernization, also presents the role of state institutions and industrialization as too deterministic, but the vision of reality is a changing one, too. It seems to assume that social agents in the conditions of modernity somehow automatically became aware of their nationality. Consequently, modernism does not allow us to understand that the first national ideologies emerged long before industrialisation (Bar Confederation, radical democrats), that the Polish speaking nationalists and modernisers were rejected by the peasants, that the increasing mobility of the wealthy peasants (joining the imperial army) led to their becoming imperialistic rather than nationalistic, that the drive to modernise rural communities drew them against the Jews, but this did not immediately result in the development of a national identity, that the rural elite, participating to the greatest extent in the exchange of goods, was also the most resistant to the idea of nation. A lack of understanding of all these phenomena is due to overlooking the fundamental fact that people are not agents who lack willingness, falling to the pressures of the modernization automatically.

Ethnosymbolism also falls victim to a deterministic view of society, emphasising the role of pre-modern ethnic communities based on a common religion and language. However, the transition between ethnic and national group is not smooth. Taking the example of the village of Żmija, it can be shown that the (Polish) nation is shaped not so much on (Polish) ethnic ties but more often against them. In Western Galicia, strong ethnic associations did not lead to a faster, but subsequent formation of the nation. The ethnicity of the Polish-speaking Catholic peasants made it possible that – as “potential” Poles – at the moment of the development of national movements in the nineteenth century, they became the object of interest only to Polish patriots, and not, for example, to Ukrainian ones. Meanwhile, the conflict between Polish patriots and peasants, which continued with varying degrees of severity until the First World War, did not favour taking over the national ideology. Since the wealthy peasants did not trust Polish agitators, and at the same time Polish ideology was the only ideology of national ideology directed at them, they were forced to acquire it relatively lately, with strong resistance. Unlike in Eastern Galicia, where the conflict between Poles and “Russian” peasants could be articulated in the language of Ukrainian national ideology, Polish-speaking, Catholic peasants took on no national ideology. So that is how the fact that the village of Żmija was nationalized later than most of East Galician villages – the ethnically Ukrainian ones could be explained (see Himka 1988). However, ethnicity, including religion should therefore not be regarded as the origin of the nation, but as the context of its creation. It should

also be noted that Catholic nationalist ideology was only one of many types of national ideology, and it became dominant after the Second World War.

Finally, constructivism, especially in its extreme form, presents a very proactive vision of reality. The identity of the individual is not infinitely smooth, it cannot freely choose between competing ideologies. Ethnosymbolism and modernism rightly point out the restrictions of liberty. Firstly, competing national ideologies exist and are part of the cultural context, which does not easily fall into the will of individuals. Secondly, Polish-speaking peasants became Poles in the end, or more so – they were not able to become anything else. We should agree with the ethnosymbolists who pay attention to the importance of culture and ethnicity, although they do not entirely identify accurately the causal mechanisms between them and the nation. On the other hand, the modernists are right to indicate that the nation in Poland, traditionally separated from the state, remained in a very strong relationship with the state. Polish nationalists have always acted on the conditions defined by the state. In this sense, the fathers of the Polish people can be both Joseph II and Bolesław Bierut (who shaped the political context), and also Tadeusz Kościuszko, as well as Cardinal Wyszyński (who acted in it).

The basic advantage of an integral theory of the nation is that analysis of social life leaves room for both freedom and determinism, i.e. for accident. Social reality does not fall to the whims of individuals, or the powers of the structures. Thanks to it, national phenomena are dynamic and are still a mystery to the national ideologues, as well as theorists themselves.

Based on a reflective monograph I cannot make far-reaching generalisations as the process of forming a nation ran differently in other areas of Galicia (e.g., on royal estates, in villages closer to towns), differently in parts of Prussia, where the peasants' national identity was formed at least one generation earlier, and differently again in the Russian zone, where the national identity grew at the same time as in Galicia, but – as in the Prussian zone – in generally unfavorable religious and national contexts. In the village of Żmiąca there is also another point of arrival – the dominant ideology in the village is a Polish-Catholic nationalist ideology, whose influence in other regions of the country seem to have been much weaker. However, the history of the village lying in the Island Beskid is not exotic. On the contrary, precisely these kinds of stories make up what is called the history of Poland. When we look closer, we see that only it is thanks to such a small history that a great history can be created.

Indeks osobowy

A

Alexander Jeffrey 32, 33
Anders Władysław, generał 419, 420
Anderson Benedict 28, 64, 69, 86, 88
Anna św. 219, 249, 443
Antoniewicz Karol, ksiądz 237
Armstrong John 88
Assmann Jan 67
August II, król Polski 97
Augustyn Andrzej 335, 352
Augustyn Józef 421
Augustyn Kazimierz 405, 408, 409, 411, 413, 419–421, 426, 519
Augustyn Maria 402
Augustyn Stanisław 402
Augustyniak Urszula 100, 101, 113

B

Baczko Bronisław 160, 164, 182
Baczkowski Michał 123, 129, 157, 551
Balcerowicz Leszek 474
Balicki Zygmunt 329
Balzer Oswald 105, 208
Banac Ivo 25
Banach Ryszard 14, 159, 178–182, 184, 188, 189, 191, 192
Bański Jerzy 474
Barański Marek 35
Barresi Paul A. 63
Barrett Martin 540, 542

Bartkowski Jerzy 14, 111, 123, 157, 224, 226, 227, 284–286, 332, 551
Bartnik Czesław, ksiądz 438, 439, 441, 449, 456, 473
Bartoszcze Roman 486
Barycz Henryk 22, 119
Batowski Henryk 208, 321
Bauman Zygmunt 88
Baumann Gerd 88, 561
Bazielich Wiktor 189, 191
Bednarek Franciszek 406
Bednarzak-Libera Mirosława 253
Beissinger Mark 64
Bender Ryszard 163
Benford Robert D. 79, 80, 82, 85
Berger Peter L. 65, 67
Bernacki Włodzimierz 217
Białecki Konrad 381, 382
Biedroń Jan 279
Biedroń Tomasz 14, 217, 329, 377–379, 384, 392, 407
Bielański Ignacy, ksiądz 173
Bierut Bolesław 403, 404, 561
Billig Czesław 88
Blajda Czesław 47
Bobińska Celina 109
Bogacz Andrzej, ksiądz 383
Bogusławski Bolesław 166
Bogusz Wiktoryn 185
Bojko Jakub 120, 231, 308, 310, 334, 337
Boksański Zbigniew 57, 66, 71

- Bolesław Chrobry, król Polski 25, 27
 Bonald Louis de 254
 Bończa-Tomaszewski Nikodem 15,
 29, 86, 88, 123, 437, 438
 Borkowski Jan 337, 339, 347
 Borzęcki Aureli 168
 Boudon Raymond 57, 73–75, 78, 569
 Breinerowie, rodzina 301, 302
 Breinl Józef 164, 166–199
 Brodała Marta 404
 Brodowska Helena 94, 123, 226,
 328, 335, 339
 Brubaker Rogers 14, 29, 30, 53, 71,
 88–90, 127, 326
 Brunicy, rodzina 228
 Brunicka Julia 130
 Brunicka Karolina 130
 Brunicka Marta, baronowa 130
 Brunicki Maurycy, baron 40, 130,
 139, 141–143, 145, 146, 148,
 150, 190, 198, 202, 228, 234,
 246, 300, 553
 Buchowski Michał 14, 53
 Bujak Franciszek 20–29, 32, 36, 37,
 39, 40, 44, 45, 47–52, 54–56,
 60, 61, 89, 98, 99, 104, 116,
 118, 120, 125–127, 133, 135,
 136, 142, 150, 151, 157, 171,
 181, 183, 192, 202, 219, 224,
 228, 230–235, 242–244, 246,
 257, 262, 264, 265, 276–278,
 280, 282–285, 295, 297–301,
 304–307, 310, 311, 314, 315,
 322, 336, 438, 465, 479, 480,
 496, 499–502, 541, 542, 544,
 546, 551, 565, 573, 574
 Bukowcowie, rodzina 245, 553
 Bukowcówna Maria 350, 362
 Bukowiec Antoni 197, 276
 Bukowiec Irena 407
 Bukowiec Jan, ksiądz 323, 406, 464,
 519
 Bukowiec Józef 238, 335, 352, 366,
 371, 156, 553
 Bukowiec Kazimierz 367, 405, 412,
 419, 553
 Bukowiec Piotr 306, 352, 553
 Bukowiec Wincenty 464
 Bukowiec Witold 405, 407, 408,
 411, 412, 418, 422, 519
 Bukowiec Władysław 367, 405, 408,
 412, 413, 419, 420, 422, 425,
 464, 519
 Bukraba-Rylska Izabella 51–54, 56,
 57, 472
 Bulanda Władysław 398, 407, 432,
 433
 Burawoy Michael 46, 51–54, 56
 Burszta Józef 143
 Buzek Jerzy 469
- C**
- Calhoun Craig 66, 88
 Car Stanisław 331
 Chałasiński Józef 29, 52, 65, 78–80,
 86, 123, 285, 334, 551, 552, 572
 Chełmeccy, rodzina 219
 Chełmecki Franciszek 191, 201
 Chełmecki Jan, ksiądz 40, 113, 125,
 159, 172–182, 184, 185, 187–
 –191, 197, 198, 201, 209, 211–
 –213, 216–221, 230, 248–250,
 253, 262–264, 270, 278, 281,
 283, 284, 306, 408, 443–445,
 500, 504, 553, 558
 Chełmoński Józef Marian 377
 Chlebowczyk Józef 59, 90, 96, 113,
 123, 135
 Chlewiński Zdzisław, ksiądz 38, 45,
 50, 61, 395, 525

- Chojnowski Andrzej 329, 357
Chołyński Otto, ksiądz 264, 265
Chotkowski Władysław 96, 119,
127, 134, 135, 143
Christ Ernest, ksiądz 58, 221, 235,
241, 242, 273, 274, 278, 280,
289, 291, 293, 394, 298, 304,
316, 318, 332, 340–342, 344
Chrobaczyński Jacek 368
Chrobak Tadeusz 25, 27, 348, 349
Chrzan Mateusz 511
Ciapała Michał 188
Ciepielowski Jerzy 332
Cimoszewicz Włodzimierz 486
Collins Randall 78
Conversi Daniele 31, 32
Cooper Frederick 88
Coughlan Reed 30
Cress Daniel M. 84
Czarnowski Stefan 66, 78, 79, 410,
481
Czech Józef 25, 238
Czechowski Władysław
(ps. Bluszcz) 407
Czemeryński Kornel 127, 133, 139
Czyński Edward 20, 27
- D**
Dabrowski Patrice 267
Danielak Michał 322
Daszyk Karol Krzysztof 161, 192,
197, 216, 224, 551
Daszyński Ignacy 21
Dąbrowski Stanisław 347
Dąbski Jan 329
Deák István 123
Dembiński Stefan 192–194, 196,
198, 202
Dembowski Edward 162, 163, 167–
–172, 183, 188, 189, 191, 562,
569, 570
Dembowski Henryk 162
Dereń Bolesław 378, 379, 387
Deutsch Karl W. 88
Dietl Józef 225, 248
Djakow Włodzimierz 163, 168
Długosz Jan, historyk 100
Długoszowski Szczepan 116, 136
Dmowski Roman 398, 473
Dobrowolski Kazimierz 22, 24, 27,
53, 54, 73, 77, 79, 104
Dobrzanowski Stanisław 132, 180,
181, 212, 213
Dołęga Chodakowski Zorian 163
Domagalski Kazimierz 21
Dubiel Artur S. 187
Duda-Dziewierz Krystyna 52
Dulczewski Zygmunt 220
Dumouriez Charles 118
Dunarowski Władysław 58, 309,
310, 311, 326, 339, 350
Dunikowski Adam 300
Dunin-Wąsowicz Krzysztof 22,
210, 227–230, 252, 266, 267,
270, 290, 322, 336
Durkheim Émile 66
Duszyński Jan, ksiądz 151
Dylągowa Hanna 116, 172, 178
Dziedziak Bernardyn, ksiądz 58,
332, 342–344, 349, 350, 352–
354, 357, 360–362, 366–444,
447–459, 462–464, 481–527
Dzierżyński Feliks 403, 510
- E**
Edgar Adrienne 33
Elias Norbert 562
Eller Jack 30

- Elster Jon 75
 Engels Fryderyk 386, 403
 Esser Hartmut 73, 75, 80, 83
 Faustyna św. 497
 Fecko Stanisław 406
 Fecko Władysław 406
 Fecko Wojciech 406
 Fedyszak-Radziejewska
 Barbara 472
 Ferdynand I, cesarz Austrii 130
 Feuerbach Ludwig 163
 Fierich Jerzy 19, 194
 Filaczyński Ferdynand 145
 Filipek Józef (Józef Filipowicz) 113
 Filipowicz Józef zob. Filipek Józef
 Firlej Antoni 277, 279, 306
 Franciszek Józef I, cesarz Austrii,
 władca monarchii austro-
 -węgierskiej, 130, 146, 157,
 216, 246, 251, 258
 Franciszek św. 344, 352, 479
 Franzosi Roberto 86
 Fras Zbigniew 248
- G**
- Gabrielski, ksiądz 196, 200, 302
 Gałęcki Antoni, ksiądz 180, 181,
 212, 213
 Gałęski Bogusław 55
 Garbacik Józef 27
 Garbacz Michał 153
 Garlicki Andrzej 322
 Garlicki Stanisław 130, 183, 186,
 190, 197, 198
 Gawin Dariusz 470, 472
 Gawron Walenty 223, 286, 500, 504
 Geertz Clifford 30, 32, 69, 161, 431
 Gellner Ernest 81, 86, 88–90
 Gerring John 63
 Giesen Bernhard 32
- Gil-White Francisco J. 30, 31
 Ginzburg Carlo 94
 Glassl Horst 126, 138
 Głębiński Mikołaj, ksiądz 58, 130,
 132, 143–147, 149–153, 173–
 –177, 186, 193, 196, 199, 200,
 211, 214, 218, 220, 227, 234,
 237–241, 245, 262, 265, 274,
 301, 319
 Głębiński Stanisław 176
 Głowacki Jan 186
 Głowacki Michał, ksiądz 176, 177
 Golian Zygmunt, ksiądz 213, 256–
 –258
 Gołąb Teresa 406
 Gołuchowski Agenor 217, 227
 Gomułka Władysław 398, 445
 Goodwin Jeff 78, 79, 82
 Gorbaczow Michaił S. 506
 Gorlach Krzysztof 57, 64, 474
 Goslar Julian Maciej 165, 168, 169,
 179, 189, 197, 229
 Goszczyński Seweryn 161, 163,
 171, 182
 Gość Anna 107
 Gość Stanisław 107
 Gowin Jarosław 472
 Górnisiewicz Jan 181, 182, 188, 191
 Górszczyk Antoni 45, 97, 239, 240,
 351, 357, 359, 360, 496
 Grabowska Mirosława 65, 468, 470,
 552
 Grabski Władysław 57, 104, 105
 Grodziski Stanisław 125, 128, 135,
 145, 157, 210, 211, 251
 Grosby Steven 31
 Gross Jan Tomasz 31, 508, 510
 Grupiński Rafał 472
 Gryz Ryszard 453
 Grzegorz XVI, papież 162, 212

- Grzegorzak Aleksander 458
 Grześkowiak-Krwawicz Anna 115, 117
 Grzyb Wojciech 196, 276
 Grzybowski Konstanty 208, 232
 Gurnicz Antoni 226, 257, 266, 268, 270–272, 282
 Gusti Dimitrie 24
 Guściora Franciszek 28, 128
- H**
 Habsburgowie, dynastia niemiecka 132
 Hałas Elżbieta 471
 Hampel Józef 226, 322
 Handelsman Marcelli 65, 66
 Hastings Adrian 88
 Hechter Michael 88
 Hedstrøm Peter 75
 Heer Antoni, ksiądz 180
 Himka John Paul 561
 Hirschfeld Lawrence A. 540
 Hitler Adolf 373, 538
 Hlond August, biskup 449
 Hobsbawm Eric 86, 88
 Hoff Bogumił 123
 Hołda Renata 123, 131, 156, 157, 340
 Hozerowie, rodzina 241
 Hroch Miroslav 64, 88
 Hutchinson John 88
- I**
 Inglot Stefan 127, 128, 130, 131, 133 134, 136, 140, 183, 184, 209, 214, 215, 219, 226–228, 233, 290, 303
- J**
 Jachym Walenty 270
 Jachymek Jan 322, 334
- Jagiellonowie, dynastia królewska 441
 Jahoda Gustav 540, 542
 Jakubowska Barbara 231, 258, 266, 267, 269, 280, 288
 Jakubowski Wojciech 388
 Jan II Kazimierz Waza, król Polski 47, 116, 439, 453, 497
 Jan Kanty św. 350
 Jan Paweł II (Ojciec Święty), papież 71, 199, 305, 437, 348, 508, 509, 542, 544
 Jan III Sobieski, król Polski 225, 268, 270, 280, 281
 Janas Andrzej 58, 311, 312, 357
 Janczak Julian 219
 Janik Michał 117, 119, 574
 Janowski Jan Nepomucen 160
 Janowski Maciej 217
 Janur Władysław 406, 434
 Jański Bogdan 254
 Jarosz Dariusz 364, 380, 382, 388–390, 552
 Jarosz Leonard 264
 Jaruzelski Wojciech, generał 508–510
 Jaskólski Michał 217, 224–226, 323
 Jasper James M. 78, 79, 82
 Jaworski Rudolf 277
 Jelonek Jan 416
 Jełowicki Aleksander 254
 Jezierski Franciszek Salezy 117
 Jonik Jan 144, 146, 276
 Józef II Habsburg, cesarz niemiecki 124, 125, 126, 127, 128, 136, 138, 139, 175, 208, 241, 303, 561
- K**
 Kaczkowski Zygmunt 179

- Kaczyński Lech Aleksander, prezydent 46, 487, 506, 508
- Kajsiewicz Hieronim 254, 255
- Kaleciak Piotr 45
- Kalembka Sławomir 160
- Kalinka Walerian 133, 183, 197, 225
- Kallas Marian 338
- Kamler Anna 22
- Kanengisser Bert 150, 151
- Kański Mikołaj 178, 189
- Kapuściński Józef 177
- Kapturkiewicz Piotr, ksiądz 173
- Karolczak Kazimierz 126, 135
- Kaszuba Elżbieta 331
- Kaufmannowie, rodzina 245, 301–302
- Kawalec Krzysztof 331, 346
- Kazimierz III Wielki, król Polski 269
- Każmierska Kaja 65
- Kącki Franciszek 210, 214, 215, 233, 237, 252, 253, 257–259, 261, 262, 265–268, 275, 279, 288
- Kempler Dawid 234, 298, 299, 301
- Kempler Maria 301
- Kennedy Michael 470, 552
- Kieniewicz Stefan 94, 123, 128, 132–134, 138, 139, 142, 145, 149, 156, 159, 161, 165–169, 172, 178, 180, 182, 185, 186, 189, 191–195, 197–200, 209, 214, 217, 218, 223, 225, 229, 237, 239, 248, 251, 308, 551
- Kilian Stanisław 358
- Kilias Jarosław 88
- Kinc Hersz 304
- Kinga św. 497
- Kirchmajer Julian 217
- Kirchmajer Wincenty 185
- Kisielewski Tadeusz 29, 257, 271
- Kizwalter Tomasz 26, 29, 57, 88, 100, 101, 110, 113, 115, 117, 123, 162, 163, 165, 170, 217, 225, 552
- Klara św. 35
- Kleiber Georges 70, 71
- Klemens, celnik klasztorny 35, 97
- Kloczkowski Jacek 224
- Kłańska Maria 159, 160
- Kłoskowska Antonina 64–66, 78, 79, 100
- Kmietowicz Józef Leopold 177, 178
- Kmietowicz Witt 177, 178
- Koc Adam, pułkownik 358
- Kochowski Wespazjan 100
- Koehler Krzysztof 100
- Kolman Gustaw 311, 312, 353, 357
- Kołątaj Hugo 117
- Kołodziej Tomasz 223
- Kołodziej Wincenty 107, 553
- Kołodziejczyk Aleksander 253, 347, 361
- Kołodziejczyk Arkadiusz 258, 342, 347, 349
- Konarski Szymon 161
- Koneczny Feliks 104
- Konefał Jan 253, 257, 291
- Konopczyński Władysław 114, 116, 118, 119
- Konopka Hanna 381
- Kopernik Mikołaj 269
- Korkuć Maciej 393, 406–408, 415, 434
- Korwin-Mikke Janusz 489
- Koseła Krzysztof 65
- Kosicka-Pajewska Aleksandra 225
- Kossakowie, malarze 377
- Kościuszko Tadeusz, generał 47, 64, 312, 387, 523, 561, 574
- Kousis Maria 79, 82

- Kowal Józef 349
 Kowalów Józef Witold 176–180
 Kozaczka Marian 314
 Kozłowski Jerzy 551
 Koźmian Jan 254
 Kózkówna Karolina 44
 Kracik Jan 149, 172
 Krajewski Józef 159, 165
 Krasiński Zygmunt 258
 Krasuski Józef 368
 Kraszewski Józef Ignacy 311
 Krępowiecki Tadeusz 160, 163
 Krisan Maria 29, 123, 551, 552
 Król Jan 286, 292, 294, 296
 Król Michał, ksiądz 180
 Krzaklewski Marian 487
 Krzywicki Ludwik 78–80
 Krzyżak Jan 273
 Kudłaszyk Andrzej 253, 257, 258,
 262, 266, 268–270
 Kukliński Ryszard, pułkownik 518
 Kulak Teresa 323
 Kumaniecki Kazimierz
 Władysław 208
 Kumor Bolesław 44, 127, 136, 137,
 179, 290, 455, 456
 Kuraś Stefan 35, 97, 104
 Kurczewska Joanna 24, 64–66, 472,
 553
 Kurczewska Urszula 471
 Kuroń Jacek 508
 Kutrzeba-Pojnarowa Anna 23, 47,
 208
 Kwaśniewicz Władysław 51, 53, 54,
 181, 551
 Kwaśniewski Aleksander 489, 508,
 509, 510, 514
- L**
- Lakoff George 70, 71
 Lamennais Félicité Robert de 254
 Laskowski Julian, ksiądz 384, 455
 Le Bon Gustaw 87
 Le Play Frédéric 20, 257
 Legutko Ryszard 431
 Lelewel Joachim 163
 Len Jan Abel 142, 186, 195, 201,
 229, 138, 239, 246
 Lenin Włodzimierz 403
 Lenz Claudia 67
 Leon XIII, papież 213
 Leopold II Habsburg, cesarz
 niemiecki 139
 Lepper Andrzej Zbigniew 486
 Lepucki Henryk 127, 128, 245, 304
 Leszczyński Marcin 119
 Leszczyński Stanisław 97, 116
 Levi Margaret 86
 Lewandowski Czesław 574
 Lewandowski Jerzy 438–441, 448
 Lewicki Karol 159
 Ligeza Jan 151
 Limanowski Bolesław 197, 383
 Lisowski Franciszek, biskup 353
 Litwin Jakub 254
 Lubaś Tomasz, ksiądz 245, 275, 302
 Lubomirski Jan 105
 Luckmann Thomas 65, 67
 Ludwikowski Rett 216, 230, 248,
 249, 254, 256, 257
 Luebke David M. 108, 114, 193, 203
- Ł**
- Łazarski, ksiądz 184, 291
 Łepkowski Tadeusz 65, 115, 172,
 325, 375, 551, 552
 Łobos Ignacy, biskup 290, 291, 306
 Łopuszański Bolesław 159, 164–
 –166, 187, 188
 Łoziński Bronisław 197

- Łuczak Aleksander 338
 Łuczewski Michał 29, 51, 52, 54,
 57, 63, 77, 78, 82, 86, 87, 478,
 517
- M**
- Mably Gabriel 117, 118
 Maciejewski Janusz 101, 115, 118
 Maciszewski Janusz 95, 100
 Madejczyk Jan 157, 286
 Madurowicz-Urbańska Helena 21,
 22
 Mahoney James 87
 Maistre Joseph de 254, 574
 Majbruch Kuba 234, 300, 305
 Majchrowski Jacek 330, 358
 Majstorovic Steven 33
 Malinowski Stanisław 164, 167
 Małachowski Stanisław 188
 Małysz Adam 549
 Mamak Adam 335, 338, 348, 349,
 354, 355, 360, 378, 410
 Mamak Józef 335, 339, 340, 360
 Mannheim Karl 69
 Marcinkiewicz Kazimierz 508
 Mardyla Przemysław 381
 Maresch Antoni zob. Maresz
 Antoni
 Maresz Antoni (Antoni Maresch),
 ksiądz 165–167, 177
 Markiewicz Władysław 53
 Marks Karol 386, 403
 Matusik Przemysław 254, 257
 Mazowiecki Tadeusz 486
 Mazzini Giuseppe 160
 Mączak Antoni 95, 86, 106
 McAdam Doug 64, 79, 88
 McCarthy John D. 79
 Mencil Tadeusz 133–137, 139
 Merta Tomasz 431, 470
- Merton Robert K. 568
 Metternich Klemens von 162, 180
 Meyer David S. 79
 Mędrzecki Włodzimierz 64, 86,
 315, 540, 552
 Michalik-Surówka Jadwiga 328
 Michalski Jerzy 115–118
 Michałowski Stanisław 574
 Michnik Adam 472, 508, 510, 515–
 –517
 Micińska Magdalena 217
 Mickiewicz Adam 254, 311, 492,
 565
 Mierosławski Ludwik 160, 167
 Mike Magdalena 524, 529
 Mikołajczyk Stanisław 379
 Miller Leszek 60, 469, 485, 486
 Mills C. Wright 84
 Miłosz Czesław 472
 Mocek Stanisław 472
 Moczulski Leszek 486
 Moeller Stefan 549
 Molenda Jan 29, 86, 123, 257, 276
 Morawski Witold 477
 Mosse George L. 64, 88
 Motor Józef, ksiądz 149, 176, 189
 Motyl Alexander J. 31, 32
 Mouzelis Nicos 64
 Mrozowski Józef 305
 Mucha Janusz 53, 57
 Mysłek Wiesław 331
- N**
- Nagielski Mirosław 112
 Napoleon I Bonaparte, cesarz Fran-
 cji 241
 Neudecker Karol, ksiądz 58, 132,
 241
 Niećko Józef 348
 Nowak Antoni 152

Nowak Joanna 527
 Nowak Józef, ksiądz 411, 444, 527
 Nowakowska Agnieszka 53
 Nowakowski Stanisław 48
 Nowakowski Stefan 29, 52, 53, 70
 Nowolecki Aleksander 246

O

Obrębski Józef 52, 66
 Ojciec Święty zob. Jan Paweł II
 Oleksik Józef 142
 Oleksy Anna 47, 392, 393, 403, 404,
 416, 430
 Oleksy Franciszek 411, 432
 Oleksy Józef 285, 306, 309, 332, 352
 Oleksy Zofia 47, 58, 309, 315, 323,
 335, 340, 348, 352, 354–356,
 363, 368, 401–403, 442–445,
 448, 449, 452, 453, 456, 523
 Olędzki Jacek 53
 Olick Jeffrey K. 57
 Olszewski Daniel 44, 178, 211, 237,
 268, 270
 Olszewski Jan 469
 Opaliński Edward 95, 99
 Orłowicz Józef, ksiądz 187
 Orzechowski Stanisław 100
 Orzeł Józef 278, 293
 Orzeł Wincenty 275, 305, 323
 Osa Maryjane 437
 Oseka Piotr 425
 Osik Teresa 142, 186, 195, 201, 229,
 238, 239, 246
 Ossowski Stanisław 30, 48, 49, 52,
 53, 64, 70, 74, 86, 514, 553
 Ostrawski Antoni, ksiądz 179, 180

P

Pajor Tomasz 143, 175
 Pałach Stanisław 253, 257, 260

Pamuła Jacek 340, 349
 Pasionek Edward, ksiądz 452, 456
 Paweł św. 364
 Pawłowski Ferdynand 176
 Pawłowski Władysław 351, 352,
 359, 360
 Peciak Jan (ps. Grab, Haim,
 Kościuszko) 406
 Piastowie, dynastia królów
 Polski 441
 Pieronek Tadeusz, biskup 472
 Pijaj Stanisław 123, 211, 216, 551
 Piłsudski Józef 330, 331, 337, 350,
 259, 410
 Pisztek Franciszek, biskup 178, 179
 Pius IX, papież 130, 131, 288
 Plechta Józef 176, 189, 190, 199, 200,
 209, 217, 224, 226, 229, 270
 Plichta Adam, ksiądz 384, 395, 396,
 455
 Płaza Stanisław 95, 103–105
 Podolski Edward, ksiądz 256, 257
 Polaczek Stanisław 283
 Popiel Paweł 259
 Popiełuszko Jerzy, ksiądz 508
 Potkański Waldemar 322, 323
 Potocki Alfred 288
 Potoczek Jan 270, 271, 282, 289,
 291, 322
 Potoczek Stanisław 270, 271, 289,
 296, 322
 Prusak Piotr 284, 311–313, 323,
 340, 353
 Przekwasa Wojciech 315
 Przybysz Kazimierz 363
 Pukalski Alojzy Józef, biskup 130–
 –132, 240, 302, 303
 Pukrop Antoni 311, 312, 356, 368,
 370
 Pułaski Kazimierz 118, 119, 387

- Pytka Jan, ksiądz 173, 174
- R**
- Radzikowski Eliasz Stanisław 185
- Rafacz Józef 96, 105, 106, 110
- Rampelt Henryk, ksiądz 241, 242, 245, 273, 291
- Ranger Terence 88
- Rataj Maciej 329
- Ratzinger Joseph (Benedykt XVI), papież 542
- Reszkiewicz Wojciech, ksiądz 97, 114
- Ricoeur Paul 66
- Robbins Joyce 57
- Rogalski Michał 366, 463, 464, 521
- Rokossowski Konstanty 403
- Rokuszewska-Pawełek Alicja 65
- Rosiek Jan 459
- Rostworowski Emanuel 105, 109
- Rozdolski Roman 108, 123, 126, 129, 133, 141, 142
- Rutkowski Jan 105, 109
- Rychlikowa Irena 104, 119, 133, 135
- Rydel Jan 197
- Rydz-Śmigły Edward 358
- Rydzik Tadeusz, ksiądz 480, 506
- Rykała Tomasz 47
- Rzadkowska Helena 160, 163
- S**
- Sacher-Masoch Leopold von 159
- Salabura Józef 289, 293, 294, 306
- Sapieha Adam 230
- Schmidt Helena 58, 148, 235, 241, 273, 274, 293, 304, 448
- Schmidt Zofia 448
- Schmitt Henryk 217
- Scott George C. Jr. 108
- Semenenko Piotr 254–256
- Serejski Marian 87
- Serwatowski Walerian, ksiądz 180
- Shils Edward 29, 30, 32
- Siekierski Stanisław 308, 309, 552
- Sienkiewicz Henryk 280, 307–311, 467
- Sieradzki Józef 120, 123, 146, 158, 180, 189, 192, 194, 196, 198–200, 236
- Sierżęga Paweł 225
- Sikora Adam 254
- Sikorski Adam 270
- Simmons Thomas W. 251
- Siwiec Jan 229
- Skarga Piotr 100, 117, 142, 438
- Skąpski Antoni 159, 168, 184, 203
- Sked Alan 197
- Skibiński Paweł 437
- Skłodowska-Curie Maria 492
- Skwarczyński Adam 330, 331
- Słomka Jan 235
- Słowacki Juliusz 281, 492
- Słowiński Lech 551
- Smith Anthony D. 30–32, 64, 88–90
- Smoleń Bohdan 377, 379, 407, 416, 434
- Smolka Franciszek 217, 249
- Smreka Władysław, ksiądz 448
- Snow David A. 79, 80, 82, 84, 85
- Socha Janusz 335
- Sołtyk Kajetan, biskup 116
- Sosnowska Anna 59, 86, 98
- Sroka Józef, ksiądz 284, 311, 313, 314
- Sromeek Małgorzata 40, 47, 50, 96–98, 103–105, 113, 114, 128, 129, 133, 134, 144, 146, 151, 156, 175, 176, 193, 199, 202, 214, 233, 244, 245, 264, 297, 298, 300–305, 311, 312, 316–

- 321, 332, 338, 348-353, 357,
363, 368-370, 407, 526-527
- Stach Jan 273, 275, 277, 279
- Stach Piotr, ksiądz 47, 50, 96, 104,
113, 120, 133, 142, 146-149,
173-176, 178, 180, 182, 187,
188, 190, 191, 196-198, 200-
-202, 212, 218-220, 222, 236,
238, 239, 242, 291, 301, 351,
353, 453
- Stach Wincenty 201
- Stachowicz Józef zob. Schleichkorn
Józef
- Stachowiczowie, rodzina 245
- Stadion Franz von 199, 214, 229
- Stalin Józef 385, 386, 388, 403, 517,
538
- Stanisław August Poniatowski, król
Polski 115, 119
- Stapiński Jan 322, 334, 336, 337
- Stasiak Arkadiusz Michał 100, 115-
-117
- Staszic Stanisław 117
- Stauter-Halsted Keely 29, 123, 150,
229, 233, 252, 260, 262, 297,
298, 311
- Stojałowski Stanisław, ksiądz 40,
223, 225, 237, 251, 253, 256-
-262, 265-271, 275-277, 279,
282-284, 287-290, 293, 294,
297, 305, 322, 436, 557, 572,
574
- Stomma Ludwik 26
- Stożek Marcin 335
- Struve Kai 29, 86, 87, 120, 123, 210,
226, 227, 264, 267, 551
- Stryjek Tomasz 24
- Strzelecki Jan 553
- Styk Józef 478
- Styś Wincnty 47, 135
- Swedberg Richard 75
- Sykulski Leszek 162, 168, 170, 191
- Szacka Barbara 57
- Szacki Jerzy 64, 65, 254, 470, 540
- Szaflik Józef Ryszard 29, 195, 231,
251, 253, 257, 259, 266, 275,
280, 289-291, 293, 294, 296,
334
- Szawiel Tadeusz 468, 470
- Szczepański Marek S. 86
- Szela Jakub 135, 186, 198, 199, 201,
224, 225
- Szklarski Józef 130
- Szlachta Bogdan 254-258
- Szpakowski Zdzisław 417
- Szujski Józef 225, 269
- Ś
- Ściegienny Piotr, ksiądz 167
- Ślusarek Krzysztof 59, 132
- Śpiewak Paweł 472, 473, 482
- Śreniowski Stanisław 144
- Świdarska Urszula 100
- Świętek Jan 157, 224
- Świętochowski Aleksander 123
- T
- Tajfel Henri 71
- Targowska R. 227
- Tarrow Sidney 78, 79, 81
- Taylor Charles 485
- Tazbir Janusz 100, 101
- Tessarczyk Antoni 194, 196
- Thagard Paul 83
- Thiriet Damien 441
- Thomas William I 52, 286
- Tilly Charles 64, 75, 78, 79, 81, 82,
84, 88, 95, 96, 106, 127, 128
- Tischner Józef, ksiądz 473, 515
- Tokarczuk Ignacy, biskup 453

Tokarski Sławomir 209, 215, 233–
–235, 261, 297
Tokarz Jacek 451
Tokarz Jan, ksiądz 452
Tokarz Maria 406
Tokarz Waclaw 99, 129, 130, 133–
–135, 245
Tokarz Wincenty, ksiądz 452
Tokarz Wojciech, ksiądz 452
Topolski Jerzy 55, 57, 59, 73, 74,
551
Towiański Andrzej 245
Trela Józef, ksiądz 58, 59, 280, 464,
483, 519, 520
Trembicka Krystyna 385
Trentowski Bronisław 197, 224
Trofimov Nicolai 33
Tryba Jan, ksiądz 180
Turkowski Romuald 409
Turowska-Bar Irena 265
Turowski Jan 51, 55, 57, 474
Tusk Donald 46, 469
Tymiński Stanisław 486
Tyrowicz Marian 165, 169, 179
Tyssowski Jan 188
Tyszka Krzysztof 398

U

Udziela Seweryn 196, 285
Ulanowski Bolesław 95, 99, 105–
–111, 113
Uryga Kazimierz 283, 327
Uryga Ludwika 278, 283, 296
Uryga Maria 278, 483
Uryga Piotr, ksiądz 220, 278, 306
Uryga Stanisław 40, 120, 148, 149,
271, 273, 275, 277–284, 286,
289, 291–296, 301, 306, 311,
312, 327, 340, 409, 565, 615

V

Verdery Katherine 24, 25, 29, 53,
133
Volkman Abraham 234, 273, 300,
301

W

Wagner Marek 113
Walicki Andrzej 65, 90, 100, 115–
–117, 160, 162, 163, 169, 238,
257, 431, 470
Wałach Stanisław 398, 399, 406,
429, 433, 434, 436
Wałęga Leon, biskup 291, 342, 343,
353
Wałęsa Lech, prezydent Polski 463,
467, 486, 487, 506
Wandycz Piotr 123
Waniewska Magdalena 98, 103–105
Waryński Ludwik 403
Wasiak Andrzej 118–119
Waśko Andrzej 100
Wąs Bartłomiej 107
Wąs Józef 107
Weber Eugen 29, 88
Welzer Harald 67
Wereszycki Henryk 230, 321
Wiatr Jerzy 398
Widział Stanisław 406, 421
Wielhorski Michał 115, 117
Wielopolski Aleksander 197
Wierzbicki Andrzej 24, 25, 36, 87,
163
Wierzbicki Zbigniew T. 37, 38, 42,
45, 47–52, 54–56, 58, 60, 61,
86, 133, 223, 244, 245, 277,
278, 283–286, 291, 300, 301,
306, 307, 309–315, 317–319,
321, 326, 327, 329, 332, 335,
336, 341, 344, 346, 351, 354,

- 356–358, 361, 363–365, 371,
372, 378, 389, 41, 424, 453,
461, 496, 500–505, 524, 525,
527, 528
- Wierzchlejski Franciszek, biskup
257, 288
- Wiesiołowski Franciszek 160, 162,
167, 184, 189, 191, 203
- Wildstein Bronisław 510, 517
- Wiślicz Tomasz 94, 95, 106, 110,
111, 114, 147
- Wiśniowski Teofil 167
- Witos Wincenty 123, 143, 145, 146,
182, 186, 224, 227, 232, 284,
285, 326, 327, 329, 335, 337,
339, 346–348, 356, 408
- Władyka Jerzy 163
- Wnuk-Lipiński Edmund 207
- Wodzicki Antoni 280, 292, 294–
296
- Wojciech św. 438
- Wojcieszak Franciszek 237
- Wojtarowicz Józef Grzegorz, biskup
130, 132, 176, 180, 182, 187,
188, 212, 218, 236, 238
- Wojtas Andrzej 29
- Wolff Larry 123, 135, 197, 225
- Wolsza Tadeusz 22, 25
- Worcell Stanisław 160
- Wójcik Stanisław 103, 208, 211,
328, 338, 378
- Wóycicka Zofia 53
- Wycech Czesław 22, 120, 123, 146,
158, 167, 180, 189, 192–194,
196, 198–200, 236, 237
- Wyczański Andrzej 95
- Wyka Kazimierz 123, 225, 226, 229
- Wyszyński Stefan, prymas Polski
375, 436–441, 448, 449, 451,
456, 497, 508, 561
- Z**
- Zabrzeński Bonifacy 152
- Zachariasiewicz Abgar, biskup 174,
212
- Zagórski Mikołaj, ksiądz 147
- Zajac Jan 406, 421
- Zajączkowski Andrzej 100
- Zald Mayer N. 79
- Zaleski Leon 161, 164, 166
- Zaliwski Józef 161
- Zaremba Marcin 385–387, 398, 404
- Zaręba Jan 187
- Zasacka Zofia 404
- Zawistowicz-Adamska
Kazimiera 53
- Zdzieński Wojciech 142, 145, 183,
186, 190, 198
- Zelek Antoni 279, 306
- Zelek Jan (ps. Leon) 58, 190, 198,
553
- Zelek Ludwik (ps. Misiok) 405,
406–410, 414–421, 424, 426,
434, 464, 511, 519, 539, 553
- Zelek Małgorzata 344
- Zelek Stanisław 352, 353, 356, 357,
406, 553
- Zelek Tomasz 311
- Zelek Wojciech 40, 146, 172, 225,
228–229, 553
- Zelek-Szymańska Anna 344, 401
- Zelek Ludwika 47
- Zgórniak Marcin 111, 136, 140
- Zieja Jan, ksiądz 349
- Ziejka Franciszek 163, 171, 224
- Zieliński Apolinary 190
- Zieliński Zygmunt 163, 254, 256,
257
- Ziemiałkowski Florian 217
- Zientara Benedykt 88, 112, 113, 123
- Ziobro Zbigniew 508

- Ziółkowski Janusz 52
Ziółkowski Marek 470, 471
Znаниеcki Florian 52, 64, 78–80,
86, 88, 286, 550
Żaliński Henryk 161, 189
- Żarnowski Jan 551, 552
Żaryn Jan 380
Żuk-Skarszewski Władysław 270
Żychowski Marian 169, 183, 190,
203

PROGRAM MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

**www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie**



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Sojn, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*

Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie a
przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(O relacjach z getta warszawskiego)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*

Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*

Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*

Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*

Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*

okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*

we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*

Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Sojn, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*

wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światła. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościoty chrześcijańskie w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małysek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Stracuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasiak, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowski

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego



Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki
w Polsce międzywojennej*

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy:
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.
Między etniczycacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna.
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy.
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów
nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii.
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Markowska, *Dwa przełomy.
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności.
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*

W PRZYGOTOWANIU

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*



Janusz Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Filozoficzny kichotyzm Pokolenia '98.
O idei podmiotu w myśli hiszpańskiej przełomu XIX i XX wieku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata.
Filistyni i Hebrajczycy oraz ich wzajemne relacje*

Grzegorz Pac, *Rola społeczna żon i córek w dynastii piastowskiej
do połowy XII wieku. Studium porównawcze*