

KOŁCHOŹNICY

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Tomasz Kizwalter, Janusz Sławiński, Lech Szczucki,
Antoni Ziemia, Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Anna Engelking

KOŁCHOŹNICY
ANTROPOLOGICZNE STUDIUM
TOŻSAMOŚCI WSI BIAŁORUSKIEJ
PRZEŁOMU XX I XXI WIEKU

TORUŃ 2012

Wydanie książki subwencionowane przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej
w ramach programu Monografie FNP

Redaktor tomu
Katarzyna Czerniejewska

Korekty
Ewelina Gajewska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Anna Engelking
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2012

eISBN 978-83-231-5672-7
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5672-7>

**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

PAMIĘCI MOICH PIERWSZYCH NAUCZYCIELI BIAŁORUSI:
Jadwigi Gabis z Papierni (1917–2001)
Niny Łuszczuk-Ilienkowej z Pińska (1929–2004)
Mikołaja Malca z Feliksowa (1916–1995)
Anny (1914–1996) i Wasyla (1911–1994) Rychlickich z Radziwoniszek
Marii Siewruk z Papierni (1922–1997)
Piotra Skrypskiego z Chutorów Merlińskich i Wielemicz (1920–2005)
Józefa Szymańczyka z Kosowa Poleskiego, Kutna i Łodzi (1909–2003)
Maryi Żwaniel z Krasnowców i Wawiórki (1925–2008)

*Ania, kab pisaŭ toje, szto my prażywali,
to byłab, o, takaja, o, biblia. Taka biblia!*

Pani Fredzia z Papierni

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	13
PODZIĘKOWANIA	15
WPROWADZENIE. ETNOGRAF W KOŁCHOZIE, CZYLI UWAGI O TEMACIE, TERENIE I METODZIE	19

CZĘŚĆ I. W KOŁCHOZIE

ROZDZIAŁ 1. „BEZ KOŁCHOZA ŻYCIA NIE MA”. NARRACJA O KOŃCU I POCZĄTKU JAKO MIT ZAŁOŻYCIELSKI	41
„Jak żyć bez kołchozu?” W stronę zbiorowej tożsamości kołchoźników	41
Pamięć kolektywizacji, czyli gospodarze wobec końca świata. <i>Casus zachodniobiałoruski</i>	52
Pamięć kolektywizacji, czyli gospodarze wobec dwukrotnego końca świata. <i>Casus wschodniobiałoruski</i>	77
ROZDZIAŁ 2. „KOŁCHOZ MUSI BYĆ”. DŁUGIE TRWANIE WZORU FEUDALNEGO	103
„Trudno żyć, ale przywykły”. Kołchoz oswojony	103
„Szto zrobisz, tak trzeba musi”. Chłopski fatalizm i etos przetrwania	122
Między <i>ludzkim</i> a <i>kołchoźnym</i> . Kołchozowa symbioza	131
Kołchoźnik między panem, wójtem i plebanem. Kołchozowy feudalizm	156

CZĘŚĆ II. KOŁCHOŹNIK I PAN

ROZDZIAŁ 3. CHAMY VERSUS PANY. ODRĘBNOŚĆ GRUPOWA JAKO FUNDAMENT TOŻSAMOŚCI	191
Chłop i pan przed kołchozem i w kołchozie, czyli o współczesnej pańszczyźnie	191
Stereotyp chama w relacji do pana, czyli mit o pochodzeniu po raz pierwszy	210

<i>Szlachetna szlachta i proste muzyki. Casus grodzieński</i>	222
„Muzyk je muzykom”, czyli w stronę opozycji człowiek : nieczłowiek. <i>Casus poleski</i>	237
Stereotyp <i>prostej mowy</i> , czyli o konstruowaniu odrębności. <i>Casus grodzieński</i>	246
ROZDZIAŁ 4. CHAMY I PANY. MIĘDZY STRUKTURĄ A COMMUNITAS	273
Cham i szlachcic jako kategorie statyczne i dynamiczne	273
Nie ma Abła bez Kaina, czyli mit o pochodzeniu po raz drugi	284
Chłopsko-pańska symbioza, <i>alias muzyki-kołchoźniki i szlachta-kołchoźniki</i> . Neutralizowanie odrębności	308
ROZDZIAŁ 5. PROSTE ROBOCZE LUDZIE. PRACA NA ZIEMI JAKO WARTOŚĆ KONSTITUTYWNA DLA TOŻSAMOŚCI	327
Praca na ziemi jako domena współdziałania człowieka i Boga. Od wartości podstawowych do tożsamości zbiorowej	327
<i>Zpracowany naród</i> między męką a modlitwą, czyli mit o pochodzeniu po raz trzeci	360
<i>Czarnarobocze ludzie</i> , czyli o kołchoźniczym poczuciu krzywdy	384
<i>Trudolubiwe ludzie</i> , czyli o kołchoźniczym poczuciu godności	396
Chłop sam sobie panem, czyli wzór dobrego gospodarza przed kołchozem i w kołchozie	418

CZĘŚĆ III. KOŁCHOŹNIK I ŻYD

ROZDZIAŁ 6. CHŁOPI VERSUS ŻYDZI. ODRĘBNOŚĆ GRUPOWA JAKO FUNDAMENT TOŻSAMOŚCI	439
W chłopsko-pańsko-żydowskim trójkącie, czyli opowieść o porządku świata	439
Żyd ambiwalentny, czyli kołchoźnicy wobec stereotypu żyda ...	455
Wieś i miasto przed kołchozem i w kołchozie, czyli wokół współczesnego żyda	477
ROZDZIAŁ 7. CHŁOPI I ŻYDZI. MIĘDZY STRUKTURĄ A COMMUNITAS	489
Chłopsko-żydowskie sąsiedztwo, czyli między odróżnieniem a rekonstruowaniem odrębności	489
Pamięć Zagłady po raz pierwszy, czyli kołchoźnicy wobec końca świata	518
Pamięć Zagłady po raz drugi, czyli pytanie o porządek świata	545

CZĘŚĆ IV. WOBEC BOGA

ROZDZIAŁ 8. CHRZEŚCIJANIE I ŻYDZI. ZNACZĄCY INNI JAKO WSPÓŁTWÓRCY TOŻSAMOŚCI	583
Chrześcijananie <i>versus</i> żydzi, czyli wokół legend o krwi	583
Chrześcijananie i żydzi, czyli ludzie, którzy wierzą w Boga. Neutralizowanie odrębności	604
Mit babelski, czyli żydzi i chrześcijanie w systemie klasyfikacyjnym <i>wiar-nacji</i> . <i>Casus</i> grodzieński	620
ROZDZIAŁ 9. LUDZIE CHRZCZONE. KRZYŻ JAKO RDZEŃ TOŻSAMOŚCI KOŁCHOŻNIKÓW	651
Chrześcijananie <i>versus</i> niechrześcjanicy, czyli kołchoźnicy jako <i>ludzie</i> <i>chrzczone</i>	651
„Trzeba chrzcic”, czyli Bóg bez cerkwi i chrzest bez religii. <i>Casus</i> wschodniobiałoruski	657
Znak krzyża jako rdzeń tożsamości kołchoźników. <i>Casus</i> wschodniobiałoruski	671
Znak krzyża jako rdzeń tożsamości kołchoźników. <i>Casus</i> grodzieński	681
ROZDZIAŁ 10. LUDZIE CHRZEŚCIJANIE. WIARA W BOGA JAKO WARTOŚĆ KONSTITUTYWNA DLA TOŻSAMOŚCI	689
<i>Ludzie chrześcijanie</i> , czyli <i>polaki</i> i <i>ruskie</i> między wspólnotą a odrębnością. <i>Casus</i> grodzieński	689
<i>Mużyk</i> -chrześcijanin jako ochrzczony żyd, czyli mit o pochodzeniu po raz czwarty	703
Pamięć ateizacji: od <i>zamknięcia</i> do <i>otwarcia</i> wiary. Kołchoźnicy wobec destrukcji i rekonstrukcji wartości podstawowych ...	717
ZAKOŃCZENIE. ETNOGRAF W GABINECIE, CZYLI UWAGI O TOŻSAMOŚCI WSI BIAŁORUSKIEJ PRZEŁOMU XX I XXI WIEKU	759
ROZMÓWCY	765
BIBLIOGRAFIA	785
WYKAZ ILUSTRACJI	809
SUMMARY. KOLKHOZNIKS. AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF THE IDENTITY OF BELARUSIAN VILLAGERS AT THE TURN OF THE 20 TH AND 21 ST CENTURIES	813
INDEKS OSOBOWY	827

Wykaz skrótów

- BNB : *Bielaruskaja „narodnaja Biblija” u suczasnych zapisach* (2010), oprac. A. M. Boganiowa, Minsk: Bielaruski Dziażażany Uniwiersitet Kultury i Mastactwaŭ.
- DWOK : Kolberg Oskar (1961–), *Dziela wszystkie*, t. 1–, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- ESBM : *Etymałaħiczny słownik bielaruskaj mowy* (1978–), red. W. U. Martynaŭ, t. 1–, Minsk: Nawuka i Technika.
- ESRJ : Vasmer Max (1986), *Etimologiczeskij słowar ruskogo jazyka*, t. 1–4, red. O. N. Trubaczow, Moskwa: Progress.
- KLS : Moszyński Kazimierz (1934, 1939), *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, 2, Kraków: PAU.
- KPBL : Jaworska Elżbieta (1990), *Katalog polskiej ballady ludowej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- LB 1 : Federowski Michał (1897), *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891*, t. 1: *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności.
- LB 3 : Federowski Michał (1903), *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1894*, t. 3: *Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy, Nowogródka i Sokółki*, Kraków: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności.
- LB 4 : Federowski Michał (1935), *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. 4: *Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Świącjan i Oszmiany*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- LB 5 : Federowski Michał (1958), *Lud białoruski. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. 5: *Pieśni*, red. A. Obrebska-Jabłońska et al., Warszawa: PWN.

- LB 8 : Federowski Michał (1981), *Lud białoruski*, t. 8: *Inedita. Pieśni z archiwum zbieracza*, oprac. M. Czurak, Warszawa: PWN.
- MB : *Mifalohija bielarusaŭ. Encykłapedyczny słownik* (2011), oprac. I. Klimkowicz, W. Ałtuszką, Minsk: Biełaruś.
- NKP : *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (1969–1978), t. 1–4, red. J. Krzyżanowski, Warszawa: PWN.
- PBL : Krzyżanowski Julian (1962–1963), *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- SBH : *Słownik bielaruskich haworak paŭnoczna-zachodniaj Biełarusi i jaje pahraniczcza* (1979–1986), t. 1–5, red. J. F. Mackiewicz et al., Minsk: Nawuka i Technika.
- SD : *Sławianskije drienności. Etnolingwistyczeskij słowar w piati tomach* (1995–), t. 1–, red. N. I. Tołstoj et al., Moskwa: Międzynarodnyje Otnoszenija.
- SEJP : Boryś Wiesław (2005), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- SES : Sławski Franciszek (1952–1982), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1–5, Kraków: Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego.
- SGP : Karłowicz Jan (1900–1911), *Słownik gwar polskich*, t. 1–6, Kraków: Akademia Umiejętności.
- SO : *Nowy słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji* (1998), oprac. E. Polański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SP : *Słownik prasłowiański* (1974–2001), t. 1–8, red. F. Sławski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- SPXVI : *Słownik polszczyzny XVI wieku* (1966–), t. 1–, red. M. R. Mayenowa, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- SSiSL : *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (1996, 1999), t. 1: *Kosmos*, cz. 1, 2, red. J. Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- TS : *Turaŭski słownik u piaci tamach* (1982–1987), t. 1–5, oprac. A. A. Krywicki et al., Minsk: Nawuka i Technika.
- TSJS : Mokijenko Walerij M., Nikitina Tatiana G. (1998), *Tolkowij słowar jazyka Sowdiepii*, Sankt-Pietierburg: Sankt-Pietierburgskij Gosudarstwienyj Uniwersitet.

Podziękowania

Książki etnograficzne, choć pisane przez jednego autora, nie są wyłącznie jego dziełem. W procesie ich powstawania – a początek tej książki datuje się na rok 1993, kiedy rozpoczęłam badania terenowe na Białorusi – uczestniczy większe grono osób. Są one bowiem owocem rozmów prowadzonych w etnograficznym terenie, niemożliwych bez współpracy i życzliwości spotykanych tam ludzi.

Dlatego swoje podziękowania kieruję przede wszystkim do rozmówców – kołchoźników z białoruskich wsi. Dziękuję im za cierpliwość, otwartość i gościnność. Za pogodę ducha, mądrość i serce. Za to, że pragnęli, by ich opowieść została wysłuchana i przekazana innym. Wielu osób, z którymi rozmawiałam, już nie ma – ale żyją ich dzieci, wnuki, rodziny, sąsiedzi. Chciałabym, żeby ta książka została przez nich przyjęta jako wyraz mojego głębokiego szacunku, uznania i podziwu.

Wdzięczność etnografa zyskują też zawsze osoby, które w jego książkach zazwyczaj nie zabierają głosu, lecz bez których nie byłaby możliwa efektywna praca w terenie. To liderzy społeczności i przedstawiciele lokalnych władz, spotykani w czasie badań. Na Białorusi wszędzie udzielano mi i moim współpracownikom życzliwej pomocy i często doświadczaliśmy ponadstandardowej gościnności. Kierownicy szkół i nauczyciele, *preksiedaciele* kołchozów, pracownicy powiatowych oddziałów kultury i lokalnych muzeów, krajoznawcy i dziennikarze, księża prawosławni i katolicy, działacze Związku Polaków na Białorusi – gdybym chciała wymienić ich wszystkich z imienia i nazwiska czy tylko wyliczyć miejscowości, w których się spotykaliśmy, lista ta okazałaby się bardzo długa.

Nadzwyczaj cenię sobie także merytoryczną i organizacyjną, serdeczną pomoc białoruskich przyjaciół-terenowców, jaką otrzymałam od nich od początku mego zaangażowania etnograficz-

nego na Białorusi i otrzymuję do dzisiaj, zarówno w terenie, jak i w gabinecie. Bez wspólnych (niezapomnianych!) ekspedycji i prowadzonych przez lata rozmów, bez Olgi Łobaczewskiej, Alesia Smalanczuka, Walerego Kalinowskiego, Wiaczesława Ilienkowa nie tylko byłoby mi o wiele trudniej oswoić się ze specyfiką białoruskiej prowincji i feudalno-sowieckimi realiami tamtejszych kołchozów, ale też dotknąć tętniącej życiem, archaicznej, „pogańskiej” Białorusi i – po prostu – zarazić się miłością do tego kraju i jego mieszkańców.

W wyprawach w białoruski teren towarzyszyli mi często studenci, doktoranci i koledzy-badacze. Było to kilkadziesiąt osób; z częścią z nich łączyła mnie długoletnia i intensywna wspólna praca. W tym miejscu chcę podziękować przede wszystkim członkom mojej pierwszej grupy badawczej („laboratorium etnograficznego”), z którymi odkrywaliśmy wspólnie Grodzieńszczyznę i Polesie: Renacie Banasińskiej, Jackowi Cichockiemu, Kasi Dąbek, Kasi Dołęgowskiej-Urlich, Kasi Kolasie, Piotrowi Piszczatowskiemu, Justynie Stracuk, Danusi Życzyńskiej-Ciołek. Dziękuję im za wspólne bycie w zaprzyjaźnionych kołchoźniczych domach. Za bezcenne partnerstwo w myśleniu, za dyskusje i spory. I za towarzyszenie mi przez późniejsze lata – i w tych przyjemnych, i w trudniejszych obszarach białoruskiego doświadczenia.

W sposób szczególny pragnę podziękować Elżbiecie Smułkowej – Pani Profesor i Pani Ambasador – która od początku lat dziewięćdziesiątych patronowała moim białoruskim poszukiwaniom. Jest wyjątkowym Nauczycielem. Bez ciągłej wzajemnej wymiany myśli, oscylującej między twórczym wracaniem do źródeł i stawianiem niestandardowych pytań, zarówno moja wiedza o Białorusi, jak i jej rozumienie byłyby nieporównanie skromniejsze. Również ta książka byłaby inna.

O tym, że powstała ona właśnie teraz, przesądziła pamiętna dla mnie rozmowa z Grażyną Szwat-Gyłybową w sierpniu 2008 roku. Na jej kształt istotny wpływ wywarło też wiele naszych późniejszych rozmów, zazwyczaj nieplanowanych i odbywanych w przelocie; najczęściej były to tylko krótkie wymiany zdań, które jednak zawsze okazywały się ważne i inspirujące. Równie ważne było serdeczne i zarazem stanowcze dyscyplinowanie mnie przez Grażynę w nieła-

twym okresie pisania nieustannie rozrastającej się książki. Dawała mi wielkie wsparcie.

Pomocy nie do przecenienia udzielała mi także Marta Wojewódzka, wytrwale spisując z kaset moje dawne rozmowy z kołchoznikami, które wcześniej, z rozmaitych powodów, nie doczekały się transkrypcji. Dziś nie umiem wyobrazić sobie tej książki bez współpracy Marty – tyle przypomnianych przez nią znakomitych sformułowań rozmówców stało się węzłowymi punktami mojej analizy i interpretacji. Co więcej, była to nie tylko pomoc warsztatowa; także duchowa – dzielenie moich myśli krążących wokół książki i sympatii dla jej bohaterów. To ważne.

Dziękuję wreszcie przyjaciołom i kolegom – ich sugestie lekturowe, rady, uwagi krytyczne i merytoryczne oraz konsultacje z nimi otwierały mi oczy na nowe problemy i pozwalały wprowadzać do książki (jak również do jej angielskiego streszczenia) korzystne zmiany. Dziękuję im też za to, co nierzadko bywa autorowi potrzebne nawet bardziej niż wymiana myśli – za wspierające zainteresowanie i życzliwość, dzięki którym było mi łatwiej pokonywać tak naturalne dla procesu myślenia, pisania i redagowania kryzysy i nie tracić przekonania, że moja praca ma sens. Dziękuję Alesiowi, Ani, Dorocie, Ewie, Gali, Grażynie, Gustawowi, Hani, Irynie, Jerzynie, Joasi, Justynie, Kasi, Magdzie, Małgosi, Oli, Oldze, Robin, Ryszardowi, Tadzikiowi, Waleremu...

Dziękuję Wam wszystkim za troskę, tak ważną i dla mnie, i dla książki.

Warszawa–Nieborów, latem 2011 roku

WPROWADZENIE

Etnograf w kołchozie, czyli uwagi o temacie, terenie i metodzie

*Sedno tkwi w tym, żeby pojąć,
co, u licha, oni sami o sobie myślą.*

Clifford Geertz

Książka ta jest antropologiczną interpretacją narracji tożsamościowej białoruskich kołchoźników. Poszukując – w dialogu z rozmówcami – ujawniających się w tej narracji wartości, norm i reguł, podstawowych opozycji semiotycznych i cech dystynktywnych, staram się uchwycić, w jaki sposób konstytuują one zbiorową tożsamość współczesnych mieszkańców wsi zachodniej i wschodniej Białorusi. Podążam tym tropem, mając w pamięci sformułowany w *Antropologii kultury wsi polskiej XIX wieku* postulat Ludwika Stomma, „by rekonstrukcja owych zapoznanych, zakodowanych w mitach o obcych, wyznaczników tożsamości tzw. »nieelitarnych« grup społecznych stała się ważnym i pilnym zadaniem badawczym”, jak też towarzyszący mu komentarz: „Przecież – co dla etnologa jest bodaj najważniejsze – byłaby to również rekonstrukcja swoistej hierarchii wartości społecznych; klucz do zrozumienia utajonych struktur świadomości danej grupy i sił na nie oddziaływających” (Stomma 1986: 25–26). Pamiętam także o postulacie Rocha Sulimy, by owe „jednostki katalogu semiotycznego” chłopca, składające się na jego autowizerunek, badać „w ruchu” – w społecznej praktyce komunikacyjnej, nie tracąc zarazem z oczu tego, że „dyskurs mitologiczny nieustannie wplata się w dyskurs historyczny” (Sulima 1992: 202–209).

Poszukując konstytutywnych dla zbiorowej samoświadomości współczesnych kołchoźników elementów ich dyskursu tożsamościowego, próbuję więc odczytywać „utajoną” gramatykę ich kultury: zakodowane w językowym obrazie świata kategorie pojęciowe wraz

z siecią ich wzajemnych relacji i zawartymi w nich treściami symbolicznymi. Przedmiotem mojego zainteresowania jest semiotyczny model wspólnotowej tożsamości kołchoźników, zakorzeniony w systemie ich kultury oraz w ich otoczeniu społecznym, z całą jego historyczną specyfiką. W tym sensie można czytać tę książkę jako rzecz o klasyfikacjach – uważanych od Lewisa Henry’ego Morgana po Claude’a Lévi-Straussa i Mary Douglas za sedno antropologii.

Zarazem jednak, choć koncentruję się na „gramatyce” i „modelu”, choć analizuję teksty i nie stronię od odwołań do systemu języka, staram się wystrzegać strukturalno-semiotycznego redukcjonizmu. Chcę pamiętać, że „humanistyka za swój przedmiot obiera tekst, a ten nie jest traktowany jako niema rzecz, lecz zobiektywizowany w słowie głosu innego człowieka, z którym badacz wstępuje w swoisty dialog” (Brocki 2008: 119). Dlatego w narracji rozmówców tropię również etnograficzny szczegół i podążam za treściami związanej z konkretnym miejscem i czasem pamięci historycznej. Zgromadzone źródła stanowią dla mnie „ślad czyjegoś życia, wielogłosowy zapis całego tego niezrozumiałego procesu, jakim jest przeszłość” (Tokarska-Bakir 2004c: 49) – stąd książka, będąc antropologiczną interpretacją badanego dyskursu, ma zarazem charakter dokumentu etnograficznego. Analizując zebrany w terenie materiał, jednocześnie go prezentuję: chcę, aby obok głosu badacza brzmiały tu także głosy jego rozmówców. Można więc czytać tę książkę jako zapis społeczno-kulturowej samoświadomości białoruskich kołchoźników, werbalizowanej w dialogu ze słuchaczem-observatorem-świadkiem, którym jest antropolog.

Jest to samoświadomość współczesna – rozmowy z kołchoźnikami były rejestrowane w ostatniej dekadzie XX i pierwszej XXI wieku – ale zarazem historyczna, ponieważ towarzysząc pamięci rozmówców, w warstwie wydarzeń cofamy się do początków XX wieku, w warstwie sensów zaś dotykamy archaicznych pokładów ich świadomości (i nieświadomości) kulturowej, sprzed ery modernizacji i nowoczesnych nacjonalizmów. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z chłopską mentalnością przednowoczesną, na którą – korzystając z inspiracji badaczy postsowieckiej białoruskości – można patrzeć w kategoriach „zsovietyzowanej etniczności” (Radzik 2009: 46) czy też „białoruskie-

go neofeudalizmu” (Zowczak 1998: 27). Po trzecie więc, można czytać tę książkę jako rzecz o długim trwaniu: trwaniu struktur mentalnych, nieświadomych kategorii kultury, wreszcie etosu chłopskiego, który – realizowany tutaj w białoruskim wariantcie kołchoźniczym – należało-
by zapewne nazwać etosem postchłopskim.

Gdy zaczynałam pisać tę książkę, mijało 15 lat od mojej pierwszej ekspedycji do białoruskich wsi; gdy kończyłam – 18. Ten czas ma znaczenie dla moich „listów uwierzytelniających” etnografa-terenowca (Malinowski 1981: 46). Jednocześnie, jak sądzę, ustanawia korzystną perspektywę dla antropologicznego dystansu niezbędne-
go w gabinecie. Na temat każdego z tych warunkujących się wzajemnie aspektów pracy, którą wykonywałam jako badacz mentalności białoruskich kołchoźników, należy się Czytelnikowi mój komentarz.

Metoda, jaką prowadziłam badania w terenie, jest wypadkową kilku metod. Można ją przybliżyć, wyobrażając sobie skalę „od badań rekoniesansowych do stacjonarnych” czy też „od metody kwestionariuszowej do obserwacji uczestniczącej”. Na jednym jej biegunie lokuje się długa tradycja badań terenowych, polegająca na „przemierzaniu kraju”, kiedy to eksploracji poddawane są poszczególne „punkty”, w których etnograf czy dialektolog dokumentuje wybrane fakty kulturowe i językowe, prowadząc wywiad na podstawie kwestionariusza. Z rozmówcami, postrzeganymi jako „informatorzy”, nie nawiązuje osobistej relacji. Biegun drugi to zapoczątkowana przez Bronisława Malinowskiego metoda terenowa, wymagająca od etnografa długookresowego przebywania wśród „tubylców”, budowania z nimi więzi zaufania i sympatii, a także łączenia różnych technik badawczych (przede wszystkim obserwacji uczestniczącej i wywiadu-roz-mowy) oraz – rzecz kluczowa dla zrozumienia badanej kultury – bieżącej weryfikacji swoich hipotez. Ten styl pracy etnograficznej stosował w białoruskim terenie w latach trzydziestych XX wieku najwybitniejszy ówczesny badacz procesów przemian wiejskiej społeczności tradycyjnej, w tym również zbiorowej tożsamości, Józef Obrębski. Jego inspiracja była dla moich badań niezwykle istotna.

Pracując przez kilkanaście lat na Białorusi, prowadziłam – zależnie od uwarunkowań instytucjonalnych w poszczególnych okresach i od bieżących celów badawczych – zarówno rekonesanse, jak i badania stacjonarne¹. W większości przypadków nie były to przedsięwzięcia indywidualne. Działałam w zespołach, kierując grupami studentów i doktorantów bądź współpracując z kolegami-terenowcami. W trakcie ekspedycji o charakterze rekonesansowym prowadziliśmy rozmowy z osobami, których mieliśmy już później spotkać; były one w największym stopniu zbliżone do tradycyjnych wywiadów, opartych na przygotowanym wcześniej kwestionariuszu. Natomiast podczas trwających po kilka lat (w kilku- i kilkunastodniowych odcinkach) badań stacjonarnych, kiedy pole komunikacji budują niefORMALNE, osobiste relacje z „tubylcami”, metodą tworzenia źródeł nie był wywiad, lecz oparta na dyspozycji badawczej rozmowa – im bardziej niewymuszona, wynikająca z kontekstu sytuacji, tym lepiej. Nie ma tu kwestionariusza jako listy pytań (choć ze świadomości badacza ta lista nie znika), pozostaje szeroko rozumiany temat i otwarcie na sygnały płynące od rozmówcy, co nierzadko prowadzi do poruszania innych zagadnień niż te, które narzuca logika sformułowanego w gabinecie problemu badawczego. Ten sposób pracy etnografa obejmuje obserwację i świadome uczestnictwo, traktowane nie jako eksperyment, lecz bieżąca reakcja na to, co podsuwa teren: najczęściej na sytuacje, do jakich dochodzi wtedy, gdy mieszka się u kogoś w domu, stwarzając mu możliwość indywidualnej konkretyzacji pojemnej i elastycznej kategorii „gościa”. Etnograf wciela się więc, zależnie od okoliczności, w rolę pomocnika w zajęciach gospodarczych, towarzysza zabaw dzieci, fotografa na pogrzebie czy weselu bądź współuczestnika (na prawach ucznia lub partnera) grupowych śpiewów i modlitw. Bierze także udział jako obiekt i podmiot w żywej siatce lokalnej plotki, zwanej tu żartobliwie BBC (czyli „baba babie skazała”), i pośredniczy na prośbę rozmówców w załatwianiu ich spraw poza wsią (por. Kordos 1999; Osiecka 2011; Straczuk 2006: 45–54).

¹ Bliższe informacje o rozmówcach i terenie badań, jak też o afiliacjach instytucjonalnych zamieszczam w spisie „Rozmówcy” na końcu książki.

Dzięki temu, że miałam nie zawsze dostępną etnografom, więc tym bardziej ceną, możliwość pracy przez długi okres w tym samym terenie (wieś białoruska, choć zróżnicowana regionalnie, reprezentuje jeden wzór kultury: słowiańską kulturę chłopską pogranicza Europy łacińskiej i bizantyjskiej), moje badania rekonesansowe i stacjonarne wytworzyły, jak sądzę, swoistą syntezę; z biegiem czasu doświadczenie terenowe sprawiało, że także ekspedycje niestacjonarne mogły mieć szerszą perspektywę i przynosić głębsze zrozumienie badanej rzeczywistości niż tradycyjnie pojmowane rekonesanse. To tak, jakby realizować klasyczną metodę terenową Malinowskiego nie przez wielomiesięczne mieszkanie w tubylczej wiosce, ale przez wieloletnie kumulowanie doświadczenia² zdobywanego drogą licznych, krótszych, dłuższych, jednorazowych i wielokrotnych kontaktów z „tubylcami” w ich krainie złożonej z wielu wiosek. To właśnie z metodą terenową Malinowskiego identyfikuję się bowiem jako etnograf i to ona pozostaje dla mnie wzorem antropologicznego tworzenia – a właściwie współtworzenia – źródeł.

Badania stacjonarne rozpoczęłam w 1993 roku we wsiach na pograniczu katolicko-prawosławnym w okolicach Lidy³ (z mieszkańcami kilku z nich utrzymuję nieprzerwany kontakt) i równolegle, przez kolejnych sześć lat, eksplorowałam miejscowości w powiecie⁴ stolińskim i łuninieckim na zachodnim Polesiu⁵. Następnie, w końcu lat dziewięćdziesiątych, kiedy teren badań stacjonarnych stanowiła leżąca tuż przy granicy białorusko-litewskiej parafia nacka w powiecie

² „Pojęcie »subiektywnego doświadczenia terenowego« (czyli nie neutralnego, ale i nie do uniknięcia, narzędzia w badaniach etnograficznych) jest bardzo pojemne i łączy takie treści, jak: umiejętności interpersonalne i sposób ich wykorzystania, sposób pozyskiwania danych (zakorzeniony w odpowiedniej metodologii), [...] kompetencję kulturową w zakresie własnej (w tym profesjonalnej), jak i obcej kultury itp.” (Brocki 2008: 30).

³ Więcej informacji o badanym terenie w: (Engelking 1996a, 1996b; Straczuk 1999: 31–38; 2006: 34–42).

⁴ Białoruskie jednostki podziału administracyjnego to *sielsawiet* (ros. *sielsowiet*), *rajon* (ros. *rajon*) i *wobłaść* (ros. *oblast'*) – odpowiedniki polskiej gminy, powiatu i województwa.

⁵ Była to ekspedycja śladami Józefa Obrębskiego; szerzej por. (Engelking 1999b; Obrębski 2007a).

woronowskim⁶, moja ekspedycyjna marszruta została rozszerzona na wschód, na Witebszczyznę, gdzie prowadziłam badania w położonym przy granicy z Rosją powiecie dąbrowieńskim. W pierwszych latach XXI wieku zespołowa praca terenowa koncentrowała się właśnie na wschodzie, w okolicach Mozyrza (Homelszczyzna) i Horek (Mohylewszczyzna)⁷, sama zaś wracałam, i do dziś wracam, na zachodnie Polesie i Grodzieńszczyznę. Przez cały ten czas zespoły badawcze, w których pracowałam, były interdyscyplinarne i międzynarodowe. Jest to okoliczność nie do przecenienia. Dzięki wymianie myśli i konfrontowaniu metod badawczych z językoznawcami, historykami, socjologami, etnomuzykologami i historykami sztuki wyostrzał się mój samokrytycyzm i wzrastało zrozumienie złożoności i wielowymiarowości przedmiotu badań, a współpraca z białoruskimi kolegami, zarówno w terenie, jak i w gabinecie, uchroniła mnie – mam nadzieję – przed szeregami błędów, jakie może pociągać za sobą polonocentryczny punkt widzenia.

Stopniowe przesuwanie mego oglądu badanej rzeczywistości z pozycji zewnętrznej ku perspektywie „od wewnątrz”, z płaszczyzny *etic* do *emic*⁸, nie byłoby możliwe bez otwartości rozmówców. Nawiązanie kontaktu z mieszkańcami białoruskich wsi, rozmawianie z nimi, przebywanie wśród nich i obserwowanie ich życia nie nastręcza większych trudności. Nawet mało doświadczonemu badaczowi tutejszy teren wydaje się „łatwy”: ludzie są tu z reguły życzliwi wobec nieznanym, a bariera językowa nie jest trudna do przekroczenia. W tej łatwości kryje się jednak pułapka: białoruski Inny jest polskiemu badaczowi na tyle bliski kulturowo i językowo, na tyle „swojski”, że często sprowadza go na manowce pozornej oczywi-

⁶ Więcej informacji o badanym terenie w: (Engelking 2000, 2003).

⁷ Więcej informacji o badanym terenie w: (Smułkowa 2007).

⁸ Podejście badawcze zwane *etic* odnosi się w antropologii do badań systemu kulturowego z pozycji zewnętrznego obserwatora. Celem podejścia *emic* jest uchwycenie systemu badanej kultury „z pozycji wewnętrznego interpretatora”, który w procesie rekonstrukcji „jednostek specyficznie wewnątrz kulturowych” odkrywa systemy pojęciowe, jakimi posługują się nosiciele badanej kultury. Opozycję *emic/etic* zaproponował w latach sześćdziesiątych amerykański językoznawca Kenneth Pike; kategoria *emic* jest zbieżna ze współczynnikami humanistycznym Floriana Znanieckiego, por. (Burszta 1987).

stości. Dlatego zasadniczą dyrektywą badawczą musi być tutaj stałe uwrażliwienie na szukanie różnic w podobieństwach. Widać to dobrze choćby w przypadku kategoryzacji świata społecznego, które są tematem tej książki. Wiele kategorii „tubylczych”, na poziomie formalnym identycznych z kategoriami badacza (jak na przykład *nacja, polak, ruski czy pańszczyzna*), istotnie się od nich różni w warstwie semantycznej⁹; bez świadomości tych bynajmniej nie niuansów, lecz pojęciowych filarów odrębności kulturowej, wysiłki zmierzające do zrozumienia Inności są skazane na porażkę. Za językiem białoruskim w jego różnych realizacjach dialektalnych i przejściowych ku językom pokrewnym, a zwłaszcza za używaną na Grodzieńszczyźnie, myśląo bliską polszczyźnie ogólnej, interferującą z białoruskim polszczyzną północnokresową, kryje się zasadniczo inny od ogólnopolskiego językowy obraz świata, inny system wartości i – co za tym idzie – inna tożsamość grupy.

Na podstawową kategorię tej książki – tożsamość zbiorową – patrzę z perspektywy antropologicznej, wyczulonej na podmiotowy punkt widzenia i świadomej tego, że to nosiciele kultury nadają znaczenie kształtującym ich tożsamość różnicom kulturowym, a nie są kształtowani przez zróżnicowania istniejące „obiektywnie”. Zadaniem antropologa jest uchwycenie wewnątrzgrupowego punktu widzenia badanej wspólnoty: jej „samopozostawienia”, „autostereotypu”, „wizerunku własnego”, i opisanie go w kategoriach różnic „widzianych umysłem, a nie oczyma” (Hertz 2003: 70) – różnic symbolicznych, a nie naturalistycznych. Jest nim odkrywanie i próba zrozumienia funkcjonujących w świecie badanych podmiotów „pojęć bliskich ich doświadczeniu” po to, by – w procesie interpretacji – „móc je umieścić w znaczącym związku z pojęciami dalekimi od doświadczenia,

⁹ Ta sama konstatacja była punktem wyjścia badań Anny Malewskiej-Szałygin nad wiejskim dyskursem o polityce, prowadzonych wśród górali nowotarskich (Malewska-Szałygin 2008: 5–22 i passim). Wśród opisywanych przez nią lokalnych zespołów wyobrażeń można wskazać wiele analogii do obrazu świata społecznego charakterystycznego dla białoruskich kolchoźników.

które teoretycy sformułowali w celu wyodrębnienia ogólnych cech życia społecznego” (Geertz 2005: 65).

Ten podmiotowy (emiczny) punkt widzenia, który staram się w książce odkrywać, wyraża się w częściowych odpowiedziach kołchoźników na fundamentalne pytanie „kim jesteśmy jako zbiorowość?” i staje się dostępny, gdy analizujemy język owych odpowiedzi. „Ponieważ tożsamość jest konstruktem mentalnym, nie jest nam ona dana bezpośrednio. Nie mamy dostępu do tożsamości samej w sobie, lecz wyłącznie do jej dopełniających się obrazów, serii jej »portretów«, których budulcem, tkanką łączną i formą uzewnętrznienia jest język. Badania tożsamości są skuteczne o tyle, o ile są badaniami języka zarówno w węższym sensie lingwalnym, jak i w szerokim semiotycznym. [...] Tym samym obiektem analiz tożsamościowych stają się rozmaite narracje” (Bartmiński, Chlebda 2008: 14–15).

Analizując zatem narracje tożsamościowe kołchoźników, by odtworzyć na ich podstawie zobiektywizowaną w języku i wyrażaną w tekstach zbiorową tożsamość tej wspólnoty, dostrzegam przede wszystkim, że odpowiedź na pytanie „kim jesteśmy jako zbiorowość?” krystalizuje się zawsze w relacji do pytania szczegółowszego: „co jest dla nas najważniejsze?”. Tożsamość stanowi bowiem wypadkową przyjętego systemu wartości. „Jeśli [...] przyjąć tezę, że u podłoża każdego językowego obrazu świata leży określony system wartości [...], wówczas [...] należałoby w pierwszej kolejności postawić pytanie o wartości wspólnotowe, przyjmowane subiektywnie przez wspólnoty jako wyznaczniki ich tożsamości” (Bartmiński, Chlebda 2008: 25). Pole wartości podstawowych (centralnych, rdzennych, naczelnych), zarówno deklarowanych *explicite*, jak i obecnych w wypowiedziach rozmówców *implicytnie*, presuponowanych, jest zatem jednym z obszarów, w którym poszukuję wyznaczników zbiorowej tożsamości badanej wspólnoty.

Jednakże, co oczywiste, opisywanie tożsamości przez pryzmat centralnych wartości grupy nie wyczerpuje zagadnienia. Badacze mówią o konstruowaniu tożsamości wokół wartości, norm i postaw (wzór kulturowy, etos) oraz wokół pamięci (i niepamięci) zbiorowej czy też historycznej – pamięci przekazywanej społecznie i dotyczącej treści o istotnym dla grupy znaczeniu więziotwórczym.

Mówią o konstytutywnej dla tożsamości grupy roli mitów założycielskich (mitów o pochodzeniu). Mówią wreszcie o wizerunku własnym grupy (obrazie, autostereotypie), który kształtuje się w relacji do wizerunków (stereotypów) innych grup (znaczących innych), odwołując się w tym kontekście do uniwersalnej opozycji kulturowej swój : obcy (swój : inny). Tak pojemną i złożoną kategorię, jaką jest zbiorowa tożsamość, trzeba więc analizować na wielu polach, stawiając różne pytania szczegółowe. W odpowiedziach na nie będą się ujawniać jej poszczególne aspekty.

Jedno z kluczowych dla kształtowania zbiorowej tożsamości pytań brzmi: „kim są inni?”. Jak bowiem przyjmują badacze relacji swój : obcy, „wyobrażenia danej grupy o sobie są przeciwstawieniem, swoistym negatywem wyobrażeń tej grupy o obcych. Wystarczy więc odwrócenie tych wyobrażeń, przekształcenie negatywu w pozytyw, by uzyskać własny portret grupy, by dowiedzieć się, jakie warunki spełniać musi »swój«” (Stomma 1986: 63). Ludwik Stomma wskazał – w odniesieniu do XIX-wiecznych polskojęzycznych populacji chłopskich w zaborze austriackim i rosyjskim – cztery zasadnicze kryteria wyodrębniania obcych: językowe, terytorialne, klasowo-/stanowo-zawodowe i religijne. Opierając się na nich i stosując mechanizm „przekształcania negatywu w pozytyw”, sformułował „swoistą autodefinicję chłopca polskiego XIX i przełomu XIX/XX wieku”, która ma postać: „1. jestem tutejszy, 2. jestem chłopem-rolnikiem, 3. jestem katolikiem” (Stomma 1986: 63). „Oczywiście – komentował – zarówno taki dobór elementów chłopskiej autodefinicji, jak i ich hierarchia, posiadać muszą swoje społeczno-historyczne uwarunkowania, określające zarówno ich kształt, jak i wynikające z nich konsekwencje” (Stomma 1986: 63, szerzej: 56–64). Jeśli zatem, uwzględniając społeczno-historyczne uwarunkowania XX-wiecznej Białorusi, odniesiemy ujęcie Stommy do tamtejszych kołchoźników przełomu XX i XXI wieku, spostrzeżemy, że stosują się do nich te same kryteria, a autodefinicja składa się z analogicznych elementów. Można ją sformułować następująco: 1. jestem tutejszy, 2. jestem kołchoźnikiem (kołchoźnikiem-*mużykiem*/kołchoźnikiem-szlachcicem), 3. jestem chrześcijaninem (prawosławnym, czyli *ruskiej wiary*/katolikiem, czyli *polskiej wiary*).

Książka ta jest poświęcona drugiemu i trzeciemu składnikowi autodefinicji kołchoźnika. Mówi o implikacjach, wynikających dla współczesnej tożsamości tej wspólnoty z dawnej stanowej (kastowej) struktury społecznej oraz ze zróżnicowania wyznaniowego, jakie istniało od wieków i w nieco zmienionym kształcie istnieje obecnie na ziemiach białoruskich. Fundamentem tych dwóch aspektów tożsamości są – jak można wnioskować z analizy kategorii pojęciowych, którymi posługują się rozmówcy – opozycje: chłop : pan (*mużyk* : szlachcic), chłop : żyd, chrześcijanin : żyd i *polak* : *ruski*. Konstruowana w oparciu o nie zbiorowa tożsamość mieszkańców białoruskich wsi jako kołchoźników-chrześcijan jest zawsze tożsamością lokalną, jaka w zasadzie pozostaje obojętna na nowoczesne projekty ideologiczne i polityczne. Ta przeciwstawiająca się „nietutejszości” „tutejszość” – pierwszy składnik chłopskiej autodefinicji w ujęciu Stommy – jest zawsze co najmniej implicytnie obecna w narracji tożsamościowej kołchoźników, lecz rzadko podlega refleksji i werbalizacji¹⁰. To właśnie ludzi *tutejszych, miejscowych, z naszej wioski, z naszej parafii, z naszego kołchozu* (czy określanych innymi formułami, stanowiącymi zawsze synonim *swoich*), ludzi, którym „przychodzi się żyć na miejscu przy każdej włości” (G97Dyl.BS), spotyka przede wszystkim współczesny etnograf, kiedy przyjeżdża do białoruskiej wsi; o innych identyfikacjach dowiaduje się w dalszej kolejności, zwykle dopiero po zapytaniu o nie. Z tą świadomością – że *tutejsza*, lokalna tożsamość jest dla kołchoźników oczywista jak powietrze – będziemy tropić inne aspekty ich wizerunku własnego, problematyzowane w rozmowie z etnografem.

Proces tworzenia źródeł, następnie ich analizy i wreszcie interpretacji, czyli pisania mojej „etnograficznej opowieści”, przebiegał pod znakiem antropologicznego imperatywu metodologicznego, jakim

¹⁰ Problematyką tożsamości lokalnej („tutejszości”) mieszkańców białoruskich wsi zajmowałam się w: (Engelking 2000, 2007, 2009). Fundamentalne prace dotyczące białoruskiej „tutejszości” to: (Obrębski 2007b, 2007c; Pawluczuk 1968, 1972; Radzik 2000).

jest aposterioryczna procedura badawcza. Antropologiczny teren to obszar takich badań empirycznych, w których zarówno badacz, jak i badany (badani) funkcjonują jako podmioty mające wpływ na przebieg procesu badawczego: zakres i sposób pozyskiwania danych (wywoływania źródeł), korektę pytań, weryfikację hipotez. W konsekwencji obie strony tego antropologicznego dialogu-uczestnictwa są współtwórcami jego ostatecznego wyniku, jakim jest tekst etnograficzny. Przy czym nie chodzi o to, by punkty widzenia etnografa i „tubylców” złąły się w jedno, lecz o to, by zbliżały się do siebie, tak abyśmy „przeskakując z jednej strony na drugą, [...] w wyniku pewnego rodzaju nieustannego ruchu intelektualnego [mogli] uczynić je nawzajem swoim wyjaśnieniem” (Geertz 2005: 76). Dlatego też słowa badanych i wywód badacza nie płyną w tej książce obok siebie, nie są osobnymi głosami. Przenikają się, prowadzą dialog, czy nawet polilog.

Dialog jest wpisany w pracę antropologa na wszystkich jej etapach¹¹. Zaczyna się w terenie, gdzie zasadnicze zadanie i przywilej etnografa polega na tworzeniu źródeł drogą rozmowy z „tubylcami”. Od samoświadomości, doświadczenia i uczciwości badacza, który nie unika konfrontacji z faktem, że jego pozycja wobec badanych jest uprzywilejowana, zależy, czy prowadzone rozmowy będą bliższe dobrze umocowanego w tradycji nauk społecznych wywiadu-indagacji, czy też autentycznego dialogu, w którym każda ze stron jest gotowa do bieżącej korekty swojego stanowiska (negocjowania sensów). Pierwszy etap to właśnie rozmowa; etnograf formułuje w niej pytania w zależności od tego, co wcześniej powiedział rozmówca, starając się w jak największym stopniu posługiwać jego kategoriami i dystansować od własnych. Badacz więc przede wszystkim słucha rozmówców, „wysłuchując” w ich słowach tropy do dalszego ciągu rozmowy. Etap drugi ma miejsce już w gabinecie, podczas pisania: antropolog jako „pisarz etnograficzny” powinien zawieszać i na bieżąco weryfikować swoje założenia i hipotezy, by móc jak najwięcej

¹¹ O dialogu (dialogiczności) jako teoretycznym i praktycznym podejściu badawczym, jak również o „antropologicznym zadziwieniu” jako fundamencie skutecznej praktyki antropologicznej por. m.in. (Brocki 2008: 114–170).

„wyczytać” z materiału, dając się – podobnie jak w terenie – prowadzić rozmówcom.

Praca antropologa polega bowiem na poruszaniu się po kole – czy raczej spirali – między terenem a gabinetem; zbliżają się one i wzajemnie przenikają, pozostając jednak odrębnymi rzeczywistościami. Doświadczenie gabinetowe żywi się terenowym, nabywanym przez lata praktyki w rozmowach z „tubylcami”; z gabinetu – gdzie przebywa w terenie uchwyconym w dokumentacji, pamiętanym i odtwarzanym w wyobraźni – badacz, bogatszy o przeprowadzone weryfikacje i nowe hipotezy, wraca w teren rzeczywisty, by skonfrontować je z rozmówcami w kolejnych fazach dialogu i doświadczenia. Pracując w terenie, musi odwoływać się do „wewnętrznego gabinetu”, który nosi w sobie; pracując w gabinecie – musi być intelektualnie, ale też emocjonalnie, obecny w terenie. Ta książka jest właśnie owocem takiego długoletniego sposobu przebywania w antropologicznym terenie; choć pisałam ją za biurkiem, nie powstała w gabinecie, lecz została „wysłuchana” i „wyczytana” z rozmów z jej bohaterami – kołchoźnikami. Zarówno jej temat, jak i jego ujęcie przez nich zostały wskazane, opowiedziane i logicznie ustrukturyzowane.

W moim pierwotnym zamyśle książka ta miała wyglądać zupełnie inaczej. Wiedziałam, że chcę, idąc tropem Ludwika Stommy, poszukiwać autodefinicji kołchoźnika i – ponieważ tożsamość jest fenomenem relacyjnym – że muszę ją badać w relacji do innych podmiotów. Jednak z tego, że tożsamość kołchoźników stanowi wypadkową stale funkcjonujących w zbiorowej wyobraźni i nasyconych żywą, bogatą treścią obrazów pana i żyda, dwóch historycznych i symbolicznych partnerów społecznych tradycyjnego chłopca, zdałam sobie jasno sprawę dopiero wtedy, gdy analizowałam zapisy odbytych w terenie rozmów. Rozpoczynając pisanie książki, nie wiedziałam, że będę mówić właśnie o tym i właśnie w taki sposób. Rodziła się ona w myślowym dialogu z rozmówcami, kontynuującym ten bezpośredni, jaki odbywał się w terenie. Kiedy pisanie, a następnie redagowanie książki zbliżało się ku końcowi, w maju 2010 i w lipcu 2011 roku kolejny raz pojechałam w teren – do zaprzyjaźnionych wsi pod Lidą i Raduniem – by sprawdzić, jak rozmówcy zweryfikują moją dotychczasową interpretację. Kołchoźnicy wprowadzają mnie więc

stale i coraz głębiej w swój świat. I każda następna rozmowa, zarówno w terenie, jak i w gabinecie, uświadamia mi, że ten proces nie jest – bo nie może być – zakończony¹². Dlatego i książka – o czym krytyczny Czytelnik przekona się z łatwością – pozostaje otwarta na weryfikacje, wypowiedzenia i odmienne interpretacje.

Badania terenowe, które prowadziłam w latach 1993–1998, dotyczyły przede wszystkim problematyki pogranicza kulturowego. Były nastawione na poszukiwanie – właśnie w kontekście pogranicza – różnych aspektów tożsamości społecznej podmiotów badań: religijnej, językowej, stanowej, lokalnej, regionalnej, państwowej i narodowej. Później, w latach 1999–2006, interesowały mnie głównie mentalność, system wartości i pamięć historyczna mieszkańców wsi kołchozowych. Dzięki temu, że pracowałam w zespołach i że – co niezwykle istotne – miałam czas, wartością nie do przecenienia i zarazem komfortem tych badań była możliwość praktykowania aposteriorycznej postawy badawczej w zasadzie bez narzuconych z zewnątrz ograniczeń. Mogło to więc być w znacznie większym stopniu obserwowane i „wysłuchiwanie” terenu niż wydobywanie z niego ukierunkowanej reakcji na badawcze oczekiwania. I ja, i moi współpracownicy chcieliśmy słuchać ludzi i pozwalaliśmy im mówić – dlatego, choć wyposażeni w kwestionariusze zawierające ściśle określone pytania i zagadnienia, skwapliwie rejestrowaliśmy też to, co było „nie na temat”, to, co rozmówcy chcieli nam przekazać obok i pomi-

¹² Trudno nie zgodzić się z Justyną Straczuk, która pisała: „Rodzaj źródła, jakim się tu posługujemy, jest w zasadzie niewyczerpany – w każdej chwili można pojechać w teren i je pomnażać: dopytywać, uszczegóławiać i znajdować nowe wątki i nowe pytania. Kategoria »nasyceńcia«, jaką swego czasu usiłował wprowadzić do badań jakościowych Daniel Bertaux, mająca wskazywać, kiedy mamy już wystarczającą ilość zebranych danych, moim zdaniem nie istnieje. Tak jak nieskończone jest ludzkie rozumienie, nieskończona jest też potrzeba dalszego dopytywania; można tu co najwyżej liczyć na wyczerpanie się zasobów czasowych i materialnych. »Analiza kulturowa – jak powiada dobrze znający się na rzeczy Clifford Geertz – jest ze swej natury nieskończona i, co gorsza, im głębiej prowadzi, tym mniej całościowa się staje»” (Straczuk 2006: 53).

mo naszych pytań. Również to, o czym wśród etnografów mówi się, że „wychodzi samo”, choć nie wpisuje się w realizowany projekt badawczy.

Były to przede wszystkim trzy ważne kwestie, związane z traumatycznymi doświadczeniami biograficznymi rozmówców: kolektywizacja, wojna i Zagłada. Tylko pierwsza z nich – pamięć kolektywizacji na zachodniej i wschodniej Białorusi – stała się w drugim etapie badań, po tym, jak rozmówcy wskazali mi ją jako istotny czynnik kształtujący ich tożsamość, świadomie penetrowanym polem poszukiwań. Pamięć wojny i Zagłady nigdy nie stanowiła problematyzowanego przeze mnie tematu badawczego; nigdy takim tematem nie był też językowo-kulturowy wizerunek żyda (podobnie jak pana) – wpisywał się on zaledwie, jako jeden z wielu elementów, w rozpoznawaną dość ogólnie kolchoźniczą „mentalną mapę” relacji swój : obcy. W terenie pytaliśmy więc tylko, bardziej dla porządku niż z intencjonalnego zainteresowania badawczego: „a żydzi?” – spontaniczne narracje, będące odpowiedzią na to drugorzędne wówczas dla mnie pytanie, stały się w efekcie podstawą dużej części tej książki. „Temat żydowski”, prezentowany przez białoruskich rozmówców, wydaje się całkowitą odwrotnością kolbergowskiego „trybu nieobecności” – „półśówek”, „zdawkowych komentarzy”, „strzępów zdań, oczywistości tak naocznych, że niewartych zapisywania”, o jakim pisała Joanna Tokarska-Bakir (Tokarska-Bakir 2004c: 50–51). Tu jest on obecny w swoistym „trybie naoczności”, jako coś, o czym ludzie chcą mówić – tak jakby odchodzące pokolenie pragnęło utrwalić świadectwo swojej pamięci, korzystając z nastawionej na słuchanie obecności etnografa. Jakby pragnęło przekazać mu swoją „prawdziwą opowieść”. „Prawdziwe opowieści mają nad nami dziwną władzę. Same nas znajdują. Prawdziwą opowieść poznaje się po tym, że nigdy nie zdoła pozostać w ukryciu” (Tokarska-Bakir 2004a: 30).

Owoce długoletnich zespołowych prac terenowych jest ogromny korpus źródeł. Tworzy go około siedmuset rozmów (kilkanaście ty-

sięcy stron) przetranskrybowanych z zapisów magnetofonowych¹³, spośród których w książce wykorzystuję ponad połowę¹⁴. Są to rozmowy prowadzone zarówno przeze mnie, jak i przez moich współpracowników¹⁵. Odbywały się one zawsze w języku badanych, z tym że w przypadku dwujęzycznych katolików na Grodzieńszczyźnie wybierany był zwykle, zgodnie z tamtejszą etykietą językową, każąca dostosować się do języka gościa, nie białoruski, lecz polski. Rozmowy oddaję w zapisie półliterackim i przytaczam w wersji oryginalnej; objaśniam tylko mniej znane wyrazy, które mogłyby utrudniać polskiemu Czytelnikowi zrozumienie tekstu.

Nasi rozmówcy to w ogromnej większości ludzie starzy, urodzeni przed drugą wojną światową. Nie oznacza to bynajmniej, że unikaliśmy w terenie kontaktu z przedstawicielami pokolenia średniego, młodzieżą i dziećmi; świadczy jedynie o demograficznej specyfice białoruskich wsi. Mieszkają tu głównie samotne, posunięte w latach wdowy, których mężowie zmarli wcześniej, a dzieci wyjechały do miasta, a także starsze niezamężne kobiety należące do pokolenia wojennych i tużpowojennych dziewcząt, których kawalerowie nie wrócili z wojny. Tak dobranej „próbki badanych” łatwo zarzucić niereprezentatywność. Jednak etnograf, przeciwnie niż socjolog, ani nie dobiera próby, ani nie dąży do reprezentatywności – interesują go bowiem kwestie, których odzwierciedlenie statystyczne nie odgrywa takiej roli, jak w badaniach ilościowych. „Rejestrując rzeczywistość w fenomenologicznym oglądzie, etnografia traktuje swoje źródła inaczej niż ta część socjologii, która pyta o reprezentatywność. Traktuje je też inaczej niż historia, dla której źródła wywołane bywają wartościowe tylko o tyle, o ile prowadzą do ustalenia faktów. Choć źródła etnograficzne czasem istotnie mogą w jednym czy drugim pomóc, antropolog rozważa je przede wszystkim dla ich auto-

¹³ W korpusie moich źródeł jest też kilkanaście rozmów, które nie były nagrywane, lecz notowane (w języku rozmówcy lub w tłumaczeniu polskim *a vista*). Cytując je, zaznaczam to w sygnaturze rozmowy skrótem „not”.

¹⁴ Bazę materiałową książki stanowi 400 zapisów rozmów z lat 1993–2011.

¹⁵ Nazwiska badaczy podaję w spisie „Rozmówcy”.

nomicznej wartości, poszukując w nich świadectw wyobrażeń zbiorowych” (Tokarska-Bakir 2011: 776)¹⁶.

Być może Czytelnik odniesie wrażenie, że w książce przytaczam więcej materiałów z Grodzieńszczyzny niż z Polesia i wschodniej Białorusi, czy wręcz że została ona napisana z perspektywy jednego punktu obserwacyjnego, umieszczonego we wsiach pogranicza katolicko-prawosławnego pod Lidą i Raduniem. Jeśli tak jest w istocie, to z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, ten teren jest w bez porównania większym stopniu niż objęte również moimi badaniami Polesie i wschodnia Białoruś różnorodny kulturowo. To obszar historycznego pogranicza bałtosłowiańskiego, do dziś zróżnicowany wyznaniowo i językowo, a także społecznie. U chłopów sąsiadujących z drobną szlachtą, u prawosławnych pozostających w codziennym kontakcie z katolikami, u osób wielojęzycznych łatwiej dostrzec istotne dla zbiorowej tożsamości znaczące dystynkcje niż w terenie bardziej jednolitym, łatwiej odczytywać kod językowo-kulturowy w kontekście wyrazistych opozycji aniżeli bez takiego kontekstu. Pogranicze kulturowe siłą rzeczy stanowi laboratorium odrębności; model zbudowany na zebranych tutaj materiale mogą stosować do innych obszarów, konfrontując go z ich realiami historycznymi i społecznymi oraz z ich specyfiką kulturową. Po drugie, Grodzieńszczyznę znam najlepiej. Tu pracowałam najdłużej i najbardziej intensywnie, tu (choć także na zachodnie Polesie) wracałam i wracam. Pochodząca stąd dokumentacja terenowa jest najobszerniejsza, musi więc być przytaczana częściej niż pozostała. Jedną z przyczyn tego braku symetrii jest też kwestia językowa: ponieważ adresuję tę książkę do polskiego Czytelnika, starałam się nie przeciążać jej zapisami białoruskich rozmów – wybierałam więc, tam, gdzie było to możliwe, fragmenty polskojęzyczne.

Język polski, a ściślej polska norma ortograficzna, stawia badacza tożsamości zbiorowej białoruskich kolchoźników przed istotnym dylematem natury graficzno-semantycznej. Jak wiadomo, polskie reguły dotyczące użycia wielkiej litery ze względów znaczeniowych obej-

¹⁶ Por. rozdz. „Reprezentatywność i zamykanie się źródeł” w: (Tokarska-Bakir 2008: 639–644).

mają m.in. takie kategorie, jak nazwy mieszkańców krajów i regionów oraz członków narodów; małą literę z tych samych względów stosuje się w odniesieniu do nazw członków społeczności wyznaniowych (por. SO: XXXVII–XXXVIII, XLIX). Mieszkańcy białoruskich wsi, kiedy nazywają kogoś *polakiem* czy *ruskim* albo *białorusem*, mają na myśli przede wszystkim identyfikację religijną (choć nie oznacza to, że sens, któremu odpowiada polski zapis wielką literą, jest im obcy; mamy tu w pewnym zakresie do czynienia z jednostkami polisemicznymi)¹⁷. Ponieważ więc nazwy te funkcjonują jako

¹⁷ Elżbieta Smułkowa, wskazując na wieloznaczność „nazwy *polaki/polacy*”, pisała: „nie zawsze mamy do czynienia z etnonimem. Warto sobie zdawać z tego sprawę, aby nie nakładać ogólnopolskiej siatki pojęć na pojęcia nieco inne, którymi posługuje się ludność na Białorusi” (Smułkowa 2002f: 558). O oznaczaniu przez określenia *polak*, *polski*, *ruski*, *białorusin* przynależności konfesyjnej por. (Smułkowa 2002f: 553–555). Kwestie te są znane badaczom etniczności; nie spotkałam się jedynie z sformułowanym *expressis verbis* problemem zapisu ortograficznego (sama sygnalizowałam go w: Engelking 1995: 138; 1999a: 201; 2004: 233). „Pojęcie narodowości u ludu powstaje na tle religijnym; religia polska to jest katolicyzm, ruską jest prawosławie czy unia, niemiecką luteranizm” – zauważał już Jan Stanisław Bystron (Bystron 1947: 420). O więzi wyznaniowej jako „zasadniczym spoiwie i głównym nerwie” przedindustrialnych społeczności chłopskich por. (Chlebowczyk 1976). Na nieadekwatność stosowania kryterium etnicznego w rozumieniu narodowym do społeczności chłopskich, jak również na polisemię etnonimów zwracał też uwagę Ludwik Stomma: „W rzeczywistości społecznej wsi polskojęzycznych zaboru austriackiego i rosyjskiego nieprawdopodobne wydaje się jednak funkcjonowanie kryterium etnicznego, przyjęcie istnienia którego, przynajmniej w jego współczesnym rozumieniu, wymagałoby uznania, iż chłopci Ziemi Kieleckiej czy Rzeszowskiej XIX w. mieli już powszechną i rozwiniętą świadomość narodową. O zbytniej, łagodnie rzecz ujmując, pochopności takiego założenia [przekonuje] [...] sposób użycia [...] takich pojęć, jak »Niemiec«, »Francuz« itd. Niemiec oznaczać tu może równie dobrze człowieka niemieckojęzycznego, mieszkańca zaboru pruskiego, luteranina [...], jak i po prostu osobnika wykrętnego, nieszczerzego” (Stomma 1986: 57). O tym samym – w odniesieniu do białorusko-polskiego pogranicza prawosławno-katolickiego – pisała Justyna Straczuk: „Nie bez znaczenia jest tu fakt, że przy zbieraniu różnego typu danych nie uwzględnia się wieloznaczności terminu »polak«, który na tym obszarze używany jest w języku potocznym częściej na oznaczenie wyznania właśnie, nie zaś narodowości (jestem *polakiem* = jestem *polskiej* wiary = jestem katolikiem). Zwążywszy na fakt, że dla wielu mieszkańców białoruskich wiosek istnieje tylko jasno określona identyfikacja wyznaniowa, a o narodowej świadomości raczej

synonimy określeń *katolik* i *prawosławny*, powinno się zapisywać je małą literą, analogicznie do innych nazw wyznawców (konfesjonimów¹⁸) ze słownika rozmówców, takich jak *baptysta*, *muselmanin* lub *żyd*. Dylemat polega na tym, że często nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, czy dane użycie jednostki *polak*, *ruski*, *litwin*, a nawet *niemiec* odsyła do sfery identyfikacji religijnych, czy narodowo-państwowych (czy jest konfesjonimem, etnonimem, czy też politonimem). Konwencja ortograficzna narzuca tu zapisującemu decyzję semantyczną, jednakże antropolog, o ile chce zachować wierność punktowi widzenia podmiotów badań, w wielu przypadkach nie może jej podjąć. Rozwiązaniem byłoby stosowanie normy białoruskiej i rosyjskiej, zgodnie z którą nazwy oznaczające identyfikację narodową bądź państwową pisze się małą literą. *Jewrijej* i *żyd* jest tu zawsze pisany jako *jewrijej* i *żyd*, niezależnie od tego, czy odnosi się do „członka narodu” (po polsku: *Żyd*, *Karaim*), czy też „społeczności wyznaniowej” (po polsku: *żyd*, *karaim*). Dlatego, ze świadomością, że norma ortograficzna, zmieniająca się w czasie i nie w pełni wewnętrznie konsekwentna, jest wynikiem arbitralnych rozstrzygnięć, zdecydowałam się na eksperyment, stanowiący zarazem swego rodzaju prowokację myślową. Przyjęłam zapis małą literą wszystkich nazw członków zbiorowości (nazywanych przez rozmówców

trudno tu mówić, nazywanie wszystkich katolików Polakami w sensie narodowościowym jest niewątpliwie projekcją własnych schematów pojęciowych na badaną rzeczywistość” (Stracuk 2006: 37).

¹⁸ Oświadczam się za używaniem na określenie nazw wyznawców neologizmu *konfesjonim* (od łac. *confessio* – ‘wyznanie’). W literaturze przedmiotu nie funkcjonują dotychczas ogólnie przyjęte ustalenia. Dla przykładu, Oleg Łatyszczonok posługuje się terminem *konfesyjny etnikon* (za literaturą białoruską, rosyjską i radziecką), a także *konfesjonim* (Łatyszczonok 2006: 159). Dla nazw mieszkańców ziem używa określeń *lokalno-terytorialny etnikon* i *ziomkowski etnikon*, natomiast członków wspólnot państwowych – *politonim* (Łatyszczonok 2006: 10 i passim). Termin *konfesjonim* stosuje Grzegorz Pełczyński w monografii o Karaimach (Pełczyński 2004: 12). Można sądzić, że *konfesjonim* ma szanse utrwalenia się; świadczy o tym zamieszczenie we wrześniu 2010 roku takiego hasła w Wikipedii: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Konfesjonim> (3.10.2010). Za konsultację lingwistyczną dziękuję Marioli Jakubowicz.

nacjami)¹⁹ – *ruski, białorus, polak i niemiec* będzie tu zapisywany tak samo jak *żyd i chrześcijanin* (a także *muzyk, pan i kotchoźnik*). Nie mogę i nie chcę bowiem przesądzać, czy użyta przez rozmówcę nazwa oznacza w danym kontekście przynależność religijną, państwową, czy narodową – byłoby to narzucanie moich kategorii na jego system pojęciowej kategoryzacji świata społecznego, zasadniczo odmienny od mojego. Jeśli rozmówca nie różnicuje identyfikacji religijnej i narodowej, antropolog nie może takiego zróżnicowania mu narzucać, choćby pod postacią zapisu ortograficznego. Zapis zgodny z polską normą zachowuję więc jedynie w przytoczeniach z literatury. Czytelnika proszę, by zechciał powściągnąć odruch irytacji i z dobrą wolą towarzyszył mojej prowokacji myślowej, przyjmując, że stoi za nią antropologiczna powinność wierności wobec przekazu, jaki płynie od Innego.

Trudność w odbiorze tej książki może sprawiać Czytelnikowi nie tylko dążący do dokumentalnej wierności zapis głosów rozmówców i autorski eksperyment ortograficzny, lecz także potrzeba oddzielania podczas lektury wątków głównych od pobocznych. Tekst może wydawać się miejscami przeładowany lub nadmiernie dygresyjny; niejednokrotnie jednakże motywy poboczne, sygnalizowane na początku książki, powracają i rozwijają się w dalszych partiach. Etnograf jako pisarz stoi tutaj w obliczu kolejnych wyzwań: stale rozstrzygając, w jakim stopniu „wytnie” i „oczyści” przytaczane fragmenty wypowiedzi rozmówców, nie może zarazem usuwać z nich istotnych dla treści skojarzeń i nawiązań. Ze świadomością, że jego etnograficzna opowieść jest wspólnym dziełem badacza i badanych, musi dbać o zachowanie i przekazanie integralności punktu widzenia swoich terenowych partnerów i jednocześnie, w trosce o komfort Czytelnika, dokładać starań, by jego autorski wywód

¹⁹ Rozmówcy posługują się swoistymi „endonacjonimami” – nazwami oznaczającymi przynależność do zbiorowości wyznaczonej przez kryteria wyznaniowe i/lub językowe i/lub państwowe i/lub narodowe. Owe „endonacjonimy”, często zawężone do endokonfesjonimów, badacze utożsamiają najczęściej – nieadekwatnie – z własnymi egzoetnonimami; najbardziej jaskrawe przykłady to „nasz” *Polak i Ruski* (członek tak nazwanego narodu) zamiast „ich” *polak i ruski* (członek tak nazwanego wyznania).

był spójny i klarowny. Pisze wszak dla odbiorców spoza terenu, którym chce przekazać swoje zrozumienie Inności, oddając jednocześnie głos jej samej.

Zapytajmy więc o zbiorową tożsamość współczesnych białoruskich kołchoźników, mieszkańców wsi na Grodzieńszczyźnie, Polesiu, Mohylewshczyźnie czy Witebszshczyźnie. Spróbujmy zrozumieć, kim są we własnych oczach.

CZĘŚĆ I
W KOŁCHOZIE

Lubisz, nie lubisz, musisz żyć i koniec.
Pani Władzia z Papierni

ROZDZIAŁ 1

„Bez kołchoza życia nie ma”

Narracja o końcu i początku jako mit założycielski

Wszystkoż było i wszystko zabrali. Strasznie. Z czego żyć?

Pani Maria z Papierni

Plakali krwawymi łzami i dobrowolnie szli.

Pan Józef z Bieluńców

Chto chceć – iszoć, chto nie chceć – iszczesz.

Baba Żenia z Aleksandrowki

Stradali. Oczeń-oczeń stradali!

Baba Mania z Aleksicz

Człowiek nic nie robi, jak rzond robi.

Pani Anna z Bohatyrowicz

„Jak żyć bez kołchozu?”

W stronę zbiorowej tożsamości kołchoźników

– „W jaki sposób przymuszali do kołchozu?” – zapytałam Pana Piotra z Wielemicz pod Dawidgródkiem.

– „Zebranie, no, agitacja przez cały czas szła. Że tylko w kołchozie szczęście można osiągnąć i tylko w kołchozie można żyć. No. A potemżeż już wiedzieli, że cały Związek Radziecki w kołchozach, że bez kołchoza życia nie ma. No, to już musieli! Musieli!” (B99Wlm.PS).

Mieszkańcy wsi białoruskich doskonale wiedzą, że system kołchozowy został ustanowiony przemocą, kiedy to nielicząca się z wolą ludności władza sowiecka objęła chłopów „komunistycznym prawem” (G98Puz.FS) i wieś musiała mu się podporządkować. „Sowiecka władza łąpa swoja nałożyła i tutaj zacisnęła na niet. Poprzy-

syłała tych wszystkich komunistów i dała im władć nad narodem” (G97Mej.FK). „Buntowali sie. Jeszcze jak buntowali sie. No, ale rzond, pani. Człowiek nic nie zrobi, jak rzond robi. Co chcieli, to robili. A co człowiekiem przejmować sie? Nic. Tedy była ich, jak oni mówio, »nasza władć«. Ichna była władć, oni co chcieli, robili. Mało miał znaczenia ten człowiek. To było ichne wszystko, i już. A nie nasze” (Go6Boh.AB).

Dla białoruskich chłopów wprowadzenie kołchozowego *ładu życia* było traumatycznym i zarazem formacyjnym doświadczeniem indywidualnym i wspólnotowym, które przyniosło destrukcję środowiska społeczno-kulturowego, w jakim funkcjonowali dotychczas, nierzadko utratę bliskich oraz z reguły drastyczne pogorszenie sytuacji materialnej. Można o tym doświadczeniu powiedzieć słowami Włodzimierza Pawluczuka: „Dla tradycyjnej mentalności chłopskiej – ahistorycznej, znającej tylko dwa prawdziwe wydarzenia: początek i koniec świata, niegodzącej się na istnienie w świecie rozwoju i zmiany – stanowiło niechybny dowód końca świata” (Pawluczuk 1972: 196).

Jednocześnie – co w pierwszych latach badań trudno mi było zrozumieć – dzisiaj wszyscy ten system akceptują. Nie chcieliby już powrotu do wsi przedkołchozowej. „Teraz nie chco brać ziemi. O, taka sprawa” (G99Pap.WL). „Ja nie znaju, jak kołchozy roskidajucca, jak żyć” (B99Drb.EJ) – mówią zgodnie.

– „Ludzie nie chcą, żeby kołchoz rozwiązywać?”

– Już weszło w krew. Tych starych, których siłą zaganiali w kołchoz, żeby oni żyli, to oni by rękami na nowo chwycili swoją ziemię. A młodzi nie chcą” (B95Wlm.PS).

„Nam srazu nie było łuczsze, a srazu i łuczsze. Wsie my piensji [emerytury] doždali” (B95Olm.LO) – to sformułowanie rozmówcy z Olman, siedziby kołchozu „Biełaruś” (dawniej „Sawieckaja Biełaruś”) na bagiennym Polesiu, adekwatnie wyraża powszechnie dzisiaj podzielane przekonanie. Jak Białoruś długa i szeroka, kołchoźnicy powtarzają: „Bojalisia w kałchoz ici. A teper prywykli, da wże bojacca bez kałchoza. Bo jak życi bez kałchoza?” (B99Dwr.SS) albo: „Musić być kałchoz. Biez kałchoza prapaduć ludzi” (G98Nac.AK.not). Czy też: „Jeslib nie było kalchozaų, jakżaż myb ciapier żyli? Jeslib u nas nie było kałchozaų, jeslib nie Łukaszenka, u nas użo ųsiob było.

Usio! Pakul my ȳ kałchozie, dyk choć czym-ta majem prawa polzawacca. [...]. Tam dzie-ta szto-ta iz kałchoza wydzielać, abiespiaczeńnie jakoja, ci ziarninu. A jakżaż? Nie, kałchozy dałżny być.

– Dałżny być?

– Abiazacielna” (Mo4Sts.PJ).

Refren „kałchozy dałżny być”/„kołchoz musi być” jest powszechnie powtarzany jak zaklęcie. Pada z ust zarówno przedstawicieli władzy, jak i szeregowych kołchoźników, zarówno emerytów, jak i młodzieży. Jest wypowiedzany serio, ale też z przymrużeniem oka, jak we wsiach Grodzieńszczyzny, gdzie krąży zagadka: jak odczytać skrót K + M + B, pisany na drzwiach święconą kredą w święto Trzech Króli? – „To jak sowiety przyszli tutaj i jakraz na każdym domu napisane KMB, to po rusku rozszyfrowali: »kałchoz musi być«” (G93Bhr.KK).

Dziś z przekonaniem, że dla przeżycia ludzi kołchoz jest niezbędny, wiąże się również duma z kołchozu. Rozmówcy lubią podkreślać, że u nich – w przeciwieństwie na przykład do Ukrainy, Rosji czy Litwy¹ – ziemia nie leży odłogiem, lecz cała jest obrabiana. „Z Ukrainy nam pisała siostra, szto tam raskidali kałchoz [...]. No, u nas, sława Bohu, paka dzierzycca wsio” (Ho3Auc.PJ). „Ukraincy siudy pierajądzajuć, bo tam ziemi nie paszuć, kałchozaȳ tam niama, paraskidalisia” (Ho3Rom.AI). „Tyż pahladzi, szto u Rasieji twarycca! Tamżaż kudy nie pajdzi – burjany. Kruhom pazarastali pala. A u nas prajdzisia, usiudy krasiuwa pahladzieć! Wo, jedziesz, siudy pahladzisz – ziarno. Dzie-ta kartoszka cwicieć, nidzie burjana nie uwidzisz. A tam u Rasieji użo kałchozy paraskidalisia [...]. Tam straszna hlanuć na hetyja pala” (Mo4Sts.PJ).

– „Na Litwie nie ma kołchozów i tołku nie ma. [...] I wie, ziemia... nie majo czym pracować. [...] Nie ma komu robić, odłogiem leży ziemia. Ziemia leży. Chto stare, nie ma komu robić i ziemi brać. [...] Oni teraz chco, żeb kołchozy byli na Litwie. Chco, żeb kołchozy byli.

¹ O procesach dezorganizacji i patologiach w społecznościach wiejskich na Ukrainie i Litwie, gdzie w początkach lat dziewięćdziesiątych rozwiązano kołchozy, por. m.in. (Kosiek 2008; Pietruszka 2005).

- Żeby z powrotem, tak?
- Na coż oni rozpendziwszy? Rozpendzili, sprzedali krowy, nie ma nic już...
- To na Białorusi lepiej?
- Pewnie, że lepiej” (G98Gin.AD).

Imperatyw zagospodarowania ziemi² dotyczy zarówno ziemi kołchozowej, jak i kołchoźniczych działek przyzagrodowych: „Nia ma, szto b nie pachanaja [niezaorana] ziemia była. Nu, naprimier, ludzi wyjechali. Ja zabrała, zasiejała kułaczok [kawałeczek, spłachetek] ziemi. A w kałchozie u nas zasiejana, wsio zasiejana. Ziemia nie hulaje!” (Ho3Alk.HAK). Gdy ziemia *nie hula* (czyli „nie ma wolnego”) – co jest przedmiotem wspólnej troski kołchoźników i *na czalstwa* – można być dumnym z kołchozu (bądź sowchozu), odczuwać satysfakcję z jego gospodarności, bogactwa, czołowego miejsca w powiecie czy województwie: „Nasz kołchoz peredowij wiezdie. Byw tryzdy [trzykrotnie] milionier³” (B99Dwr.KD). Można odczuwać zadowolenie z dobrze zorganizowanej pracy i zaangażowania pracowników kołchozu:

- „Bahatjy kałhas u was?
- U nas bohattyj. Byw Koniuszjy, charaszo rukowodził. Staw Abramienia, toże niepłocho rukowodziw. [...] U nas i koni, u nas i wozy, i chamuty [chomąta]. [...] W nas weduszcza je bryhadzirka żenszczyna, wona dzierżyć poradok” (B99Jaz.WJ).

Nic zatem dziwnego, że we wsiach kołchozowych można spotkać także młodych ludzi, którzy nie wyobrażają sobie życia bez kołchozu. Jednym z nich był 23-letni mechanik z kołchozu „Swietłyj Put” w Naczy; oprowadzając mnie po tamtejszej bazie i *fiermie* (czyli kołchozowej oborze), mówił: „Jak rozpadnie się kołchoz, to najbardziej będą cierpieć ludzie. Odbije się przede wszystkim na ludziach. Człowiekowi samemu źle. Człowiekowi samemu gorzej niż w kołchozie. Człowiekowi w kołchozie lepiej” (G98Nac.AK.not).

² Więcej na ten temat piszę w podrozdz. „Praca na ziemi...”

³ *Kołchoz-milioner* (ros. *kołchoz-millionier*) – tak w Związku Radzieckim nazywano kołchozy, których roczny dochód przekraczał milion rubli, por. (TSJS: 255).

Identyfikacja lokalna kołchoźników, podobnie jak wieś i parafię, obejmuje kołchoz; ludzie utożsamiają się z nim i nie mówią o nim inaczej niż „nasz kołchoz” (por. Engelking 2009: 48–49). Z faktu kołchoźniczej tożsamości mieszkańców białoruskich wsi i ich identyfikacji z kołchozem zdałam sobie sprawę, gdy podczas jednej z ekspedycji na Polesie w kołchozowym autobusie, który wyjechał po naszą grupę badawczą na dworzec kolejowy, padło pytanie: „Nu, szto, przyjechali da nas w »Rassiju«?”. Nie, nie byliśmy w Rosji; byliśmy na zachodniej Białorusi. To kołchoz, który miał nas gościć, nazywał się „Rossija”.

Przez wszystkie lata badań terenowych zanotowałam tylko jedną wypowiedź rozmówcy, który uważał, że kołchozy mogą, a nawet powinny zostać rozwiązane: „No, to musi dojść do tego, że one rozrucone bendo. [...] Taki ohromniacha, jak nasz kołchoz, on nie wyprawia sie dobrze, dlatego, że ten administrator jeden, on nie dopatry wszystkiego. To trzeba coś robić, trzeba. [...] Tut może bendo fiernery takie, może co... No, cosi musi być takiego, żeby, o, to było swoje. Żeby to swoje było, ot. [...] To musi być. To i bendzie” (G93Pap.AW). Podejmowane na początku lat dziewięćdziesiątych pojedyncze inicjatywy dzierżawienia ziemi od kołchozów i prowadzenia indywidualnych gospodarstw (zwanym tu farmerskimi) nie znalazły wielu naśladowców⁴; mieszkańcy wsi kołchozowych nie chcą „przechodzić na swoje”. „Teraz, o, to żeb dali ta ziemia, to nie bralib, bo coż i ż jej robić? Nie ma komu pracować” (G99Pap.MB). „A teraz ziemia oni oddawajon – a coż, a któż? Nie ma siły już” (G98Gin.WZ). Nie zauważyłam też, by zapoczątkowane po 2000 roku przekształca-

⁴ Według Marka Wierzbickiego na Białorusi funkcjonuje około dwóch tysięcy gospodarstw farmerskich (Wierzbicki 2002: 144). Na Grodzieńszczyźnie spotkałam się z przekonaniem, że opór wobec organizowania tego typu gospodarstw wynika nie tylko z braku sprzętu i rąk do pracy, lecz także z lęku przed nałożeniem na indywidualnych gospodarzy podatków analogicznych do tych, które sześćdziesiąt lat wcześniej zmusiły ich do wstępowania do kołchozów.

nie gospodarstw kolektywnych⁵ w spółki i przedsiębiorstwa rolne⁶ spowodowało jakiegokolwiek zmiany w dobrze ugruntowanej tożsamości mieszkańców wsi, która każe im identyfikować się i określać jako kołchoźnicy. Kiedy w 2005, 2010 i 2011 roku odwiedzałam zaprzyjaźnione rodziny w dawnym kołchozie im. Czapajewa pod Lidą, z ust kilku mężczyzn, podobnie jak w roku 1993, gdy zaczynałam badania, słyszałam tę samą, formułowaną eksplicitnie deklarację: „ja – kołchoźnik”. Mimo widocznych w ciągu ostatniej dekady infrastrukturalnych i instytucjonalnych przeobrażeń na wsi, mieszkańcy z reguły nie wiedzą, *jak rozszyfrować* nowe skróty typu SPK, ZAO czy KSUP⁷, i uważają, że w istocie rzeczy nic się nie zmieniło, a wprowadzane innowacje mają charakter czysto biurokratyczny: „Nada była wsio mieniać, i pieczaci, i bumahi. Predsiedaciel uże dzirektoran szczytajecca, nie predsiedaciel” (G10Waw.TWS). W ich przekonaniu kołchozy istnieją nadal.

– „Panie Stanisławie, słyszę tutaj, że już waszego kołchozu nie ma?”

– Kołchoz jest.

– Że z Mytem połączyli, jakieś zmiany. Co to takiego?

– Użo nie pisze sie kałchoz, ali ja sam nie wiem, jak heto nazywajecsa. Myto, a jak jon...

⁵ Kołchoz to skrótowiec od ros. *kollektiwnoje choziajstwo*; białor. *kałhas od kalektyunaja haspadarka* – ‘gospodarstwo kolektywne’. W Polsce instytucjonalnymi odpowiednikami kołchozów były organizowane w latach pięćdziesiątych spółdzielnie produkcyjne. Por. (TJS): 255–256).

⁶ Po 2000 roku kołchozy zaczęto przekształcać w nowoczesne przedsiębiorstwa rolne; wiele z nich prowadzi hodowlę bydła według standardów zachodnich („Jewroferma na tysiąc krów i cztery dojarki. Holenderski małakawoz jeździ”; G10Waw.TWS.not). Nowe przedsiębiorstwa często powstają w wyniku łączenia dawnych kołchozów, jak na przykład znany mi „SPK Raz świet – Myto” w pow. lidzkim, utworzony z kołchozu im. Czapajewa w Wawiorce i „Raz świet” w Mycie. O strukturalnych i własnościowych przekształcaniach w białoruskim sektorze rolnym por. (Sarokin 2005: 17–18, 283–289).

⁷ SPK (ros.) – *Sielskocchiajstwiennie-Prizwodstwiennyj Kooperatiw* (Spółdzielnia Rolno-Przemysłowa), ZAO (ros.) – *Zakrytoje Akcyjoniernoje Obszczestwo* (Zamknięte Towarzystwo Akcyjne), KSUP (ros.) – *Kommunalnoje Sielskocchiajstwiennieje Unitarnoje Priedprijatije* (Zjednoczone Komunalne Przedsiębiorstwo Rolne). Tego typu nowych struktur w białoruskim przemyśle rolnym jest więcej.

- Nie piszecsza kałchoz?
- Nu, kałchoz nie piszecsza.
- Jakiś skrót mi Pani Władzia mówiła. SP? KPS? Ale co to znaczy?
- A chto to znaje? Nie moge wytłumaczyć.
- I teraz centr jest w Myto?
- Myto.
- Aha, to już nie Wawiórka.
- W Wawiórcy jest kantory [biura].
- Ale Myto ważniejsze niż Wawiórka?
- Tam centr” (G05Pap.SK).
- „Szto takoję SPK?
- A chto jaho znaje? Treba rozszyfrować.
- Kooperatyw może?
- No...
- Ale ludzi nazywajuć *kałchoz*?
- Nu, kałchoz, usierauno nazywajuć *kałchoz*” (G10Pap.WWL).
- „Eta Kalektywne Sielskachazajstwienna Unitarna Pradpyjaćje.
- I adrozniwajecca nieczym ad sawchozu?
- Da, no czem-ta adrozniwajecca... Unitarnaja, eta szto niedzielimaje, da. Nu szto-ta, nie znaju. *Sawchoz* każuć, i wsio. Heta, jak SUP stał, heta niedauno, hody try. *Sawchoz* zawuć, i wsio” (H03Auc.PJ).

Dlaczego zatem kołchoz musi być? Dlaczego akceptacja rzeczywistości kołchozowej jest powszechna: nie tylko odgórna, lecz także – co dla badacza kołchoźniczej mentalności ma zasadnicze znaczenie – oddolna?

Ta oddolna akceptacja istnieje mimo początkowego desperackiego oporu wobec instytucji kołchozu, mimo traumatycznych przeżyć, związanych z pierwszym okresem jej funkcjonowania i bez względu na co najmniej ambiwalentny stosunek mieszkańców wsi do realiów kołchozowego życia. Dziś nietrudno usłyszeć od kołchoźników takie na przykład oceny: „Ja jakoś się oswoiłem z tym komunizmem i... no, dobrze czy źle, jakośże żyjemy!” (B99Wlm.PS) czy: „Ja powiem po prawdzie, w kałchozie nieźle. Można żyć” (G98Nac.JN) albo: „Te-

raz dobrze żyć. Można żyć. Ludzie majo. I pieniendzy majo, i wszystko majo” (Go6Jod.CMC). Można spotkać się nawet ze swoistą apoteozą kołchozu, głoszoną przez ludzi, którzy nie zważają na to, że byli w nim *czarnymi rabami*: „Nu i, dietki, u kałchozie było łuczsze jak, wo, ciapier. [...] Jak, wot, mnie, u kałchozie dak było łuczsze. A znajecie, czaho? Ja na rabotu chadziła, ja u kałchozi buła rabam, czornym rabam. I siejała urrednuju [ręcznie siała], usie. Mnie daże i miedal jeść, pochwalnyja hramaty [dyplomy] je, kałchoz uże dawau akciwistu” (Ho3Alk.AW).

Niejedyn rozmówca zdaje się ucieleśniać ideał człowieka zadowolonego ze swojego życia, człowieka poprzestającego na małym, cieszącego się, że żyje w pokoju pod opieką troskliwej władzy: „Sława Bohu, szto piensiju dajuć i chapaje na kusok chleba. Bo raniej dawali, szto nie chapafa” (Ho3Wic.AT). „Nie ma wojny. Ludzi ciepietaka żywuć charaszo. Po horodskomiu [po miejsku] ciepiet” (B96Ozr.WZ).

– „Ja by skazał, tiepiet my żywiom lehcze: mieńsze rabotajem i czyszczet żywiom. [...] Poka szto naszaja strana błałodaria prawiatielu naszemu kak-to dierżytsia. [...] U nas ticho, spokojno, mirnoje niebo, wsio charaszo. I dadut' niemnożko dienieh [pieniędzy], możno pokupit'. Piensiju dajut. Kartoszka swoja. Kabanczyka [prosiaka] dierżym – żyry [tłuszcz] swoi. Korowu dierżym – mołoko swojo. Na chleb, na sachar, krupu jakuju chwatajet.

– Żyt' można?

– Da, charaszo” (B99Win.AK).

Z drugiej strony jednak rozmówcy powiadają: „My nie żyjem, my gnijem” (G98Nac.MC) albo: „W kałchozie – Boże, strzeż! W kałchozie – ostatni człowiek. Trzeba robić nie wiadomo za co i nie wiadomo komu padczyniaćsia” (G98Bl.JWM). Kołchozy się wyludniają⁸, a kołchoźnicy robią wszystko, żeby ich dzieci nie musiały *kołchozić* – wypychają je do miasta czy choćby miasteczka: „Tak bardzo trudno było [...]. To jak już dzieci zaczęli podrastać, to z ostatnich sił, to poduczili po trochu, to tak, to owak – i aby tu nie było

⁸ W 1959 roku na wsi żyło 69% mieszkańców Białorusi, w 1999 roku – 31%, w 2009 roku – już tylko 25,7% (ok. 2,5 mln osób); szerzej o procesie wyludniania się wsi białoruskiej w: (Sarokin 2005: 15–17).

dzieci!” (G93Mac.BR). „Dobrze, że choć dzieci wyprawili z kołchozu. Bogu dziękuję, w mieście wszystkie kwatery majo. [...] Żeby tylko dzieciom edukacja dać i żeby oni wyjechaliby z tego piekła” (G98Bl.JWM).

Z czym więc mamy do czynienia? Czyżby z akceptacją piekła? Po latach badań nie mam wątpliwości, że ze zjawiskiem bardzo złożonym: wieloaspektowym, wieloznacznym i niepoddającym się łatwym ocenom.

Aby zrozumieć ten fenomen powszechnej akceptacji mało komfortowych warunków życia i niskiej pozycji społecznej, należy zwrócić się ku jego ukrytym przesłankom: przeprowadzić analizę zbioru przekonań, wartości i norm, kluczowych pojęć i nawyków myślowych, a także treści mitycznych, składających się na mentalność kołchoźnika. Należy przyjrzeć się kołchoźniczemu obrazowi świata zakodowanemu w języku i uwidocznionemu w wypowiedzianych tekstach pod kątem sposobu, w jaki kształtuje on zbiorową tożsamość mieszkańców białoruskich wsi i zarazem jest przez nią kształtowany.

Refleksja badawcza nad problematyką tożsamości (zbiorowej i jednostkowej) ma ogromną literaturę przedmiotu; nie sposób jej tu omawiać. Ograniczę się do przywołania kilku ujęć definicyjnych, sformułowanych przez autorów, których prace szczególnie inspirowały moje dociekania dotyczące tożsamości kołchoźników. W rozumieniu tej kategorii odwołuję się do światopoglądowego modelu tożsamości – „posługuje się [on] takimi pojęciami, jak wartość, wzór kulturowy lub etos. Koncepcja tożsamości pojmowana jest w tym przypadku jako zbiór trwałych przesłanek autopercepcji, ukształtowanych wśród członków danej zbiorowości, przy czym przesłanki te wywodzą się z cech struktury społecznej lub całościowo, antropologicznie pojmowanej kultury tejże zbiorowości” (Bokszkański 2002: 254). W tym duchu Antonina Kłoskowska postrzegała tożsamość zbiorowości jako jej „zbiorową samowiedzę, jej samookreślenie, tworzenie obrazu własnego i całą zawartość, treść samowiedzy” (Kłoskowska 1996: 99, szerzej: 97–102). Ów obraz własny jest

konstruowany w obrębie sieci różnic i podobieństw między grupą swoją a innymi – dlatego, za Fredrikiem Barthem, rozumiem tożsamość grupy jako „sferę przekonań jej członków odnoszących się do tego, kim są jako zbiorowość i czym różnią się od innych zbiorowości” (cyt. za: Bokszański 1997: 94). Badacze „tożsamości ujęzykowanej”, Jerzy Bartmiński i Wojciech Chlebda, koncentrując się na relacji między tożsamościami jednostkowymi a ich korelatem zbiorowym, stwierdzali: „Przez tożsamość zbiorową rozumiemy wszystko to, co w tożsamościach jednostkowych okazuje się – czy to z perspektywy obserwatora zewnętrznego, czy w wewnętrznym odczuciu samych jednostek danej zbiorowości – wspólne: identyczne, zbieżne czy maksymalnie bliskie, a tym samym powtarzalne i – w określonym stopniu – odtwarzalne. Ta część wspólna ma dwie ważne społecznie cechy. Po pierwsze, nie jest zwykłą i prostą sumą części tożsamości jednostkowych, lecz, zgodnie z prawem synergii, tworzy nową jakość – określoną wartość dodatkową, która w jakimś sensie ciąży nad grupą i programuje jej działania. [...] Po drugie, dzieje się tak, gdyż części tożsamości jednostkowych, genetycznie indywidualne, przestają być w ramach tożsamości zbiorowej subiektywne: uzewnętrzniają się i autonomizują, przekształcając się w samoistny obiektywny fakt [...]. Tak więc tożsamość zbiorowa – to wyabstrahowana z tożsamości indywidualnych członków danej zbiorowości część wspólna ich samoidentyfikacji z zespołem podzielanych przez nich symboli, wartości i przekonań, odwołanie do którego traktowane jest jako znak przynależności do tej zbiorowości” (Bartmiński, Chlebda 2008: 13).

Analizując tak pojętą tożsamość białoruskich kołchoźników i próbując odsłonić szczegółowsze kategorie pojęciowe i aksjologiczne, które ją wyrażają i reprezentują, trzeba również pamiętać o jej korzeniach historycznych – o tym, że kontynuuje ona tożsamość chłopów pańszczyźnianych, ukształtowaną w feudalnym społeczeństwie stanowym. Badacze podkreślają słabo spersonalizowany charakter tego typu tożsamości społecznej, związany z postrzeganiem jej jako kategorii przypisanej, nie zaś stanowiącej obiekt wyboru.

Charles Taylor wskazywał, że w społeczeństwie stanowym „horyzont [tożsamościowy] nie należał do jednostki, lecz był własno-

ścią, na przykład, jej grupy, klasy, stanu, płci itd.” „Horyzonty jawiły się jako już ustanowione”, „horyzont był całkowicie dany, na kształt przeznaczenia czy faktów obiektywnych” – jednym słowem, w tym systemie jednostka była uzależniona „od swojego społecznego przeznaczenia, narzuconego przez jej pozycję w hierarchii społecznej”. „Dane i ustalone horyzonty – konstatował Taylor – musiały zostać zatwierdzone przez [...] otoczenie. »Tożsamość« nadana nam przez nasz status społeczny była z natury rzeczy usankcjonowana przez całe społeczeństwo” (Taylor 1995: 12–14). „Dla mas ludowych epoki przedindustrialnej – pisał z kolei Ryszard Radzik w odniesieniu do białoruskich chłopów XIX i początku XX wieku – charakterystyczne jest słabe wykształcenie się tożsamości w ogóle (słabe upodmiotowienie jednostki), co wynika między innymi ze znacznego stopnia akceptacji swojego miejsca w strukturze społecznej (w sensie poczucia przypisania doń niepodlegającego zmianie), słabość wartości typu personalistycznego. A. Kłoskowska pisze, iż [...] »tożsamość ta jest raczej sprawą nawykowego działania aniżeli samozwrotnej refleksji«. [...] Rozziew między tożsamością społeczną a osobistą [...] jest na ogół rzadki i słaby wobec niezbyt wyraźnego wykształcenia się całego układu tożsamościowego, niskiego poczucia autorefleksji, braku zideologizowania grupowej etniczności” (Radzik 2000: 29–30). „Mechanizm pozyskiwania poczucia tożsamości przez przypisanie – stwierdzali Zbigniew Benedyktowicz i Danuta Markowska – odnajdujemy w tradycyjnej kulturze chłopskiej Europy – i to nie tylko średniowiecznej, ale nawet jeszcze początków naszego stulecia. [...] W tradycyjnych kulturach proces pozyskiwania tożsamości uwarunkowany był nie tyle indywidualnymi właściwościami jednostki, co wzorami kulturowymi, regulującymi porządek pełnionych przez nią ról i kolejne etapy »wtajemniczenia« – w ład społeczny, moralny, etykietę, wiedzę o obcych, umiejętności praktyczne” (Benedyktowicz, Markowska 1979: 221, szerzej: 220–224).

Tak właśnie pojmowana tożsamość – jako przypisanie wyznaczające jednostce i grupie miejsce wśród innych podobnie „danych” grup w zhierarchizowanym społeczeństwie – to wytwór epoki przednowoczesnej (przedindustrialnej). Jak zobaczymy dalej, w niewiele zmienionym kształcie charakteryzuje ona białoruskich kołchoźni-

ków także u progu XXI wieku. „Wielorako ujęzykowiona tożsamość wspólnotowa” kołchoźników, „uzewnętrzniona tekstowo, a więc narracyjnie”, nie da się wyabstrahować z kontekstu mentalności i pamięci historycznej grupy, o którym dwaj wymienieni wcześniej badacze, postulujący „etnolingwistykę tożsamościową”, pisali: „Różne narracje tożsamościowe [...] wspólnoty funkcjonują dzięki istnieniu »zaplecza odwoławczego«: mentalnościowego spoiwa tej wspólnoty. [...] Jakiegokolwiek aspekty tej instancji odwoławczej wyodrębniemy i jakkolwiek je nazwiemy – kodem kulturowym, mapą mentalną, pamięcią zbiorową [...] itp. – ufundowana jest ona na podzielanym przez tę wspólnotę zestawie wartościująco nacechowanych znaków. Tożsamość zbiorowa jest najściślej powiązana z pamięcią zbiorową [...], [w której] zdarzenia i postaci z przeszłości funkcjonują jako symbole zbiorowej identyfikacji, a jednocześnie jako nośniki wartości i wzorów zachowań konstytuujących obraz zbiorowego »ja«” (Bartmiński, Chlebda 2008: 12–16).

Jednym z fundamentalnych czynników konstytuujących zbiorowe „ja” kołchoźników jest pamięć kolektywizacji – wydarzenia, które przyniosło destrukcję ich tożsamości jako gospodarujących na swoim chłopów i drobnych szlachciców, ustanawiając wspólną dla wszystkich kategorię wyłączonego kołchoźnika. Zaczniemy więc od wysłuchania kołchoźniczej opowieści o końcu świata indywidualnych gospodarzy i początkach kołchozów, co zarazem przybliży historyczne, społeczne i świadomościowe realia, wśród których będziemy poruszać się do końca książki.

Pamięć kolektywizacji, czyli gospodarze wobec końca świata. Casus zachodniobiałoruski

„W pięćdziesiątym roku ja pozenił sie” – opowiadał Pan Albin z okolicy szlacheckiej Rouby pod Lidą, któremu kolektywizacja nie pozwoliła zostać gospodarzem na własnej ziemi. „I w tym samym roku wstompili do kołchozu. Ale tylko tak wstompili, że było zasiane żyto, to już tak domówili sie, że my same zdejmiem. I już ona [tj. żona] żyto żeła zamenżna. O, pierwszy i ostatni raz. To już koł-

chozy, o” (G97Rou.ATB). „Tatuś mówił, że umrzemy z głodu” – wspominała ojca, który przyplacił kolektywizację zawałem serca, Pani Maria z sąsiadującej z Roubami chłopskiej Papierni. „A ktoż jego wie? Strasznie było. [...] Z głodu umrzemy. Nabrał do głowy, za serce wzięło i... Nie dziw, że tatuś umar z tego. Płakał i płakał. [...] Mama płacze po gospodarzu. Orać nie ma komu. Kosić nie ma komu...” (G99Pap.MB). Gospodarzy, którzy kolektywizację przyplacili życiem, było wielu. Pani Jadzia z Mickańców w kołchozie „Świętłyj Put” pod Raduniem tak opowiadała o ostatnich chwilach swego ojca: „Mój ojciec miał hektarów czterdzieści ziemi za polskich czasów. On trzymał żywioły [zwierząt gospodarskich] dużo, u jego maszyny byli. U mego ojca i młocarka była, i waga była, i maniej był, co sieczka kroić dla żywioły końmi – dookoła pendząc koni i sieczka rżnońć. Już nie trzeba w renku. A potem, według tego: dużo ziemi – postawili jego w kułaki, ruskie. A on, jak stary człowiek już był, jego nie wywieźli na Rosja, ale wszystko zabrali. A, Boże! Miał sześć owieczek, ja pamientam, ja jeszcze byłam młodzieńka. Sześć owieczek miał i malutkie dwa jagniućki. Na woz pokładli, zabierali. Te jagniućki krzyczo malutkie. Wiosnowo poro, pośle zimy – toż one maleńkie. I krzyczo te jagniućki. Cieluczków miał dużo, krów miał dużo. No i wszystko pozabierali, tylko jedna krowa zostawili jemu. No, to, wie, jak on z natenżenia myśli, no, wie, że jego tak wszystko pozabierali, no, że on miał... No i żyła penkła w prawym boku. Od natenżenia myśli. [...] Paraliż chwycił, i znaczyć, jego lewy bok... A to od serca. No, trzy tygodni pożył tylko” (G98Mic.JK). Z kolei Dzień Kupryjan z Olman pod Stolinem, uznany za kułaka, spędził pięć lat na zesłaniu: „Jak pryszoł z partyzan do chaty, to tyja komunisty kułakom zrobili, roskułaczyli. Kołchoz orhanizowawsia, to zrobili, szo ja kułak – imiej u dwie pary wołów, paru koniej. Otec pomier, a u otca choziajstwo ostałosia bohate. To wszystko zabrali, posadili jak kułaka. [...] W Sibir, u Krasnojarsk na piat’ let” (B95Olm.KS). Dzień Michaś z Kaczanowicz nad Prypecią był natomiast sądzony za kradzież... własnego konia: „Ja iszoł na front, pokynuł kobyłu z źrebićkom. Zabraly mene. Poka ja pryszoł, stało troje. Pryszoł oseńju, sina ne ma, ja odnuju prodał, da kupył sina, kob ety wykormyty. Sudiat w sudie – a ja rabotał cyrkownym starostoju – »Cyrkownyj staro-

sta sprzedał kołchoznu łosząd' [konia]!«. A deż ona kołchozna łosząd', kada ja jej kormył, ona ū mene! [...] Pryjizzajut na mesto sudyť' menia. Prokuror kaže: »Tri hoda«. [...] Suidiat mene. Kuda mene protaszczyli! Ne pustyly daże rozwitaťsa z žinkoju. Protaszczyli. »Cyrkownyj starosta sprzedał kołchoznu łosząd'!«» (B93Kac.MS).

Żywa pamięć kolektywizacji („pamięć komunikatywna”, czyli „pamięć dnia codziennego”⁹) należy do historii osobistej starszych rozmówców z zachodniej Białorusi; jest konstytutywnym składnikiem ich narracji autobiograficznych. Jako opowieść o traumatycznych przeżyciach „w sposób szczególny łączy w sobie wymiar indywidualnego doświadczenia z kolektywnymi wyobrażeniami, zbudowanymi w zbiorowym obrazie przeszłości. [...] Własna retrospekcja zlewa się ze wspomnieniami innych, tworząc najczęściej spójny dla danej grupy obraz przeszłości. Taka wspólna wizja historii doświadczonej w biografii wzmacnia identyfikację z grupą” (Kaźmierska 1999: 11–12). Pamięć kolektywizacji, przekazywana młodszemu, staje się historią o wymiarze wspólnotowym – zbiorową własnością i opowieścią grupy. Jako wspólna opowieść kołchoźników kształtuje i porządkuje ich pamięć historyczną. Jest „żywotnym źródłem społecznej tożsamości” (Hastrup 1997: 23), dzięki czemu ma charakter mitu założycielskiego – stanowi o tożsamości tej wspólnoty właśnie jako kołchoźników.

Na Grodzieńszczyźnie i zachodnim Polesiu masową kolektywizację przeprowadzono w latach 1947–1952 (por. Mironowicz 1999:

⁹ Termin „pamięć komunikatywna” („pamięć dnia codziennego”) zaproponował Jan Assmann: „Pojęcie pamięci komunikatywnej zawiera w sobie te właściwości pamięci zbiorowej, które polegają tylko i wyłącznie na komunikacji codziennej. Są to właściwości, które Halbwachs zebrał i zanalizował pod pojęciem pamięci zbiorowej [...], a które tworzą przedmiot zainteresowania *oral history*. Komunikację codzienną cechuje w wysokim stopniu brak wyspecjalizowania, dowolność ról i dowolność tematyczna oraz niezorganizowanie. [...] Z tego rodzaju komunikacji tworzy się w jednostce pamięć, która, jak pokazał to Halbwachs, jest (a) przekazywana społecznie, (b) odnosi się do grupy. [...] Jej najważniejszą cechą jest ograniczony horyzont czasowy. Pamięć ta sięga z reguły [...] nie dalej niż 80 do (najwyżej) 100 lat wstecz, czyli trzy do czterech pokoleń [...]. Ten horyzont przemieszcza się wraz z przesuwaną się teraźniejszością” (Assmann 2003: 12–13).

179–182; Ruchniewicz 2010: 243–340; Szybieka 2002: 378–381; Wierzbicki 2002: 127–140). Społeczności wiejskie tego obszaru poniosły duże straty w ludziach w okresie wojennego i okupacyjnego terroru sowieckiego i hitlerowskiego, tuż po wojnie dotknęły je wywózki w głąb Związku Radzieckiego i przesiedlenia do Polski (tzw. repatriacja). Zachodniobiałoruska wieś była zdziesiątkowana i zaszraszona, ale mimo to kolektywizacja odbywała się pod przymusem, w atmosferze przemocy i strachu. Jej świadkowie opowiadają: „Oj, było cienżko. Biedne byli, kałkozy te sawieckie zrabili. Głód był. Ludzie byli głodne. Nie było nic. Stalin tak wywoził ludzi, odwoził. Przyjedzie w nocy, a rodzina cała na ulice wybierze i zaraz do maszyny [samochodu]. Tak i wywoził Stalin. Ot, Stalin był niedobry człowiek. [...] O, cienżko nam było żyć. O, bali się jego, Stalina” (G94Krp.SS). „Jak jedziesz do Pielasy, nie dojeżdżajonc, Zaprudzia-ny taka wieś, wiesz? To jej, Teresy, dziadźko tam, on miał sześćdziesion hektary ziemi. [...] To ich zabrali, wywieźli na Sybir. Wstawili w kułaki, wywieźli na Sybir” (G97Rou.ATB)¹⁰.

– „Trzeba było podpisać się, że ty chcesz dobrowolnie pójść do kołchozu. I było trzeba iść do kołchozu... [*dalej przez łzy:*] Wszystkiego widzieli. I wywózka ta straszna była, i kołchoz ten straszny był. Wszystko było straszne.

– Patrzyli, kto ile ma ziemi, prawda?

– I kto ludzi brał na pomoc¹¹. Byli takie ludzi specjalnie, które podkablowali, że, ot, on brał ludzi te na robote i przez to wróg. [...]

¹⁰ Większość bogatszych chłopów wywieziono: „U nas było takich parę rodzin, nazywali ich kułakami, których potym powywozili tam. No, to ci też chcieli. Wstąpiliby do kołchozu, bo myśleli, że to będzie wspomóżenie im, że będą pracować, zostaną. Ale ich nie chcieli przyjąć. No i potym wzięli ich. [...] Do Kazachstanu wywieźli ich” (Go6Ob.LO). O akcji „likwidowania kułactwa jako klasy” na zachodniej Białorusi por. (Ruchniewicz 2010: 324–327; Wierzbicki 2002: 110–111, 134–136).

¹¹ Zatrudnianie najemnych pracowników (parobków) było podstawowym kryterium klasyfikowania chłopów jako kułaków. Stalinowska definicja kułaka nie opierała się na kryterium ilości posiadanej ziemi, lecz „przede wszystkim miała treść polityczną i oznaczała wroga władzy sowieckiej na wsi” (Ruchniewicz 2010: 51).

Wywozili, a później to robili te kołchozy. To wszystko jednocześnie się robiło.

– Wyście się pewnie bali, że was wywożą?

– [sąsiadka:] Spakowani byli. Każda noc czekali” (Go6Ob.PR).

– „A jak ktoś nie chciał przyłączyć się do kołchozu, to co?

– Wywozili. Oj, niejednego wywieźli. [...] Takie, o, chłopcy, zbierzem się z pieńc, sześć i patrzym, gdzie te przyjeżdżają. Konno przyjeżdżali, w siodłach. To sami przywionzywali koni, ido do gospodarza... To my zbierzem sie, te konie poodwionzujem, napeńdzim i uciekamy, żeb oni nas nie widzieli. Oj, to była straszna przeżycie.

– Wszystko trzeba było oddać?

– No, wszystko. Wozy, konia, ziemia, budowa.

– A stodoły?

– Nie, stodoły stali, a potem rozbierali. Stawiali takie humny, karouniki [tj. wielkie stodoły i obory kołchozowe]. Rozbierali, stawili ą kałchoz.

– [żona:] No, wszystko zabierali! Jeszcze trzeba było [im] ziarno dawać posiać na wiosnę” (G97Rou.MKR).

– „U nas spichrz taki ładny był i stodoła taka duża na pieńc soch, i wszystko pozabierali. I krowy pozabierali, i wszystko pozabierali do kołchozu. Ot, tak niszczyli. Ludzi poniszczyli, i wsio.

– I stodoły niszczyli?

– I wszystko. I wszystko poniszczyli, tylko kto miał dom, to zo-
stałsia. To nasz dom zostałsia, że my ich podkupili¹². Tak, ot, pozostawialisia. Tak, o, było niszczeńnia” (G94Sur.MC).

¹² „Podkupywanie”, jak za czasów carskich, tak i współcześnie, jest wpisane w porządek systemu. Funkcjonowało też w okresie największego nasilenia terroru podczas kolektywizacji; rozmówcy mówią o wykupywaniu od nowej władzy budynków, ale też i ludzi:

– „Dużo kułaków z Zaniewicz wywieźli?

– Nikogo.

– U was nie było wtedy już bogatych gospodarzy?

– Byli, ale jakoś załatwiali z tymi władzami. Tu jeden miał złoto [...]. To dowiedział się preśdiedaciel sielsawieta, to wyciongnął wszystkie złoto. Wszystkie. »Kułackie dam! Kułackie dam!« Chodził, chodził, dokond nie wyciongnął tych pieniendzy, tego złota wszystkiego.

– I ludzie się tym złotem jakoś wyplacili, tak? I udało się, tak?

– [żona:] „Do pięćdziesiątego roku każdy miał swoją ziemię. Moi taty osiemnaście hektarów mieli. Dwa konie, cztery krowy, jaź pa-pamentam.

– [mąż:] Mieli dwadzieścia lat i do kółchozu szli. Ja też pracowa-łem z ojcem. [...] A potem w kółchoz poszła, jak mówion, wspólna praca. Wszystko pozabierali, wszystko zrujnowali. I majontki, i konie, i wozy. Wszystko” (G93Dub.MSA).

– „Siło, siło zaganiali. Ot, przychodzi i zaczyna kwity sprawdzać wszystkie. Jeszcze nie zmłócone, jeszcze tylko zaczęli żonć, a już przychodzi. Dawali abiezacielstwa [zobowiązania], ile dać zboża, ile czego. I przychodzi: »Czamu nie zdano?«. I zaczyna – to mleko nieoddane, ile trzeba, to to, to to. Przyczepiali się, o, za takie rzeczy. Przyczepiali się.

– [sąsiadka:] Na zebrania takie zganieli.

– Zebrania, no i wszystko. Straszili różnymi sposobami. Za-krencali. Kułackie dawali, o.

– [sąsiadka:] Ludzie nie chcieli na te zebrania iść. Chowali się.

– Chowali się, no. U kogo dużo było ziemi, to kułackie dawali. Byli takie, że i po siedem hektarów ziemi mieli, no, ale gospodarz był niekiepski. I od razu przychodzi, i dają kułackie, i zabierają konie, znaczy. [...] Różnymi sposobami, znaczy. To strachy, to tym, to tym, to tym, to tym. [...] My dwa lata nie szli do kółchozu. Jeszcze men-czyli się. Ojciec nie poszedł do kółchozu. Jeszcze chciało się trzymać – parę koni było, dwie krowy. A ziemię zabrali, oberzneli koło chaty. To od drogi był zagonek, tak, o, orało się, to i to zabrali. Powiedzieli: »Kupuj samolot i samolotem wylatuj, bo po tej ziemi nie masz prawa chodzić«. No, już nie było drugiego wyjścia, poszedł do kółchozu.

– To jak jeszcze przez te dwa lata się utrzymał?

– Udawało się” (Go6Zan.WZ).

– „Pana ojca nie uznali za kułaka?

– Też zaczęli.

– Też?

– Tak, ale ten, o, prezydent sielsawietu, to: »Paka ja budu, to wam kułactwo nie daduc«. Ale za to ściongał dużo. Trzeba było rachować się” (Go6Stn.RS).

O przykładach korumpowania funkcjonariuszy najniższego szczebla przez chłopów i ogromnej skali tego procederu por. (Ruchniewicz 2010: 235–236, 259).

– Był prezydentem kołchozu, z jím [tj. ojcem] bardzo dobrze [żył]. On lubił wypić i często w gościna przychodził. I to trzymał jęgo na swój użytek, że znaczę, bo to już to do kołchoźnika zajdziesz, to ten nie zafunduje jemu nic. I wody nie da napić się. A tut przyjdzie sobie: »Proszę za stoł, proszę tego«. To on trzymał, pokond mog. Potym już powiedział: »Staniewski, idzi ę kałchoz. Użę dalej ni dam rady«¹³ (Go6Stn.RS).

– „Wypłacisz, daje drugie tobie. Zaraz drugie płacisz. Zbożę, kartofle, trzeba wszystko zdawać. Mienso, mleko. Naznaczali, ile komu zdać.

– Wyście dawali radę się wypłacać czy to już nie szło?

– Nie, dawali wypłacać rady.

– To może nie musieliście iść do kołchozu?

– A jak nie musieli, jak ziemia zabrali? [...] Nie miał prawa już iść na swoją ziemia. Już pod kołchoz poszła. Konia trzeba było zdać, upronż. Wszystko trzeba było pozdawać. Stodoły porozwalali, po-zabierali.

– I co z nimi robili?

– A w kołchozie budowali te wielkie koniusznie [stajnie]” (Go6Zan.WZ).

Obrazy składające się na warstwę treściową kołchoźniczej narracji o kolektywizacji poruszają swoją emocjonalną siłą. Opowiadając o przeżyciach sprzed pół wieku, ludzie mają łzy w oczach. Wielu płacze – pod wpływem wspomnień aktualizują się dominujące w tamtym czasie emocje: strach i rozpacz, poczucie bezradno-

¹³ Sytuacja poddawanych kolektywizacji rodzin zależała w jakimś zakresie od indywidualnej postawy funkcjonariuszy systemu. Można było być aktywistą w różnym stopniu: bardziej lub mniej bezwzględny, a nawet takim, który próbował chronić rozkułaczanych chłopów. Na przykład: „Ja był sekretarom u sielsawiecie [za pierwszych sowietów]. [Później, przy niemcach] ja nie bajusia: i kala Rauboų idu, i kala Maciasoų [tj. koło okolic szlacheckich, które były rozkułaczane w latach 1939–1941]. Nie bajusia, szto mnie chto zaczepić, bo ja uśim starańsia, kab tolki dobra rabić, a nie jakie zło. Ja kułakoų uziął, paraździał. [...] Jak dzwonić Kulmanoųski z rajona: »Malec, skolki u cibile kułakoų?«, kažu: »Jednaho ni ma«. Każa: »Jak ni ma?« – kažu: »Ja parażhaniał ich k czortu!«, – »Jak parażhaniał?« – »Nu, padziałił«. Nu, tomu małaciłku, tomu kierat, tomu sieczkarnia, tomu toje. Paraździał i biednyje ludzi stali. Usie biednięki-je” [*śmiech*] (G93Fel.MM).

ści i upokorzenia. To ich historia: mit założycielski wspólnoty, która przeżyła głód i wywózki, utratę ziemi i dobytku, zrujnowanie materialnego dorobku pokoleń, donosy, rewizje, konfiskaty i kradzieże w majestacie prawa. Fundament zbiorowej tożsamości dzisiejszych kołchoźników stanowi ukształtowana pod wpływem lat terroru fizycznego i psychicznego pamięć traumy.

Co mówi kołchoźniczka „narracja o początkach” o bezpośrednich sprawcach wywłaszczenia gospodarzy – funkcjonariuszach systemu, którzy organizowali kołchozy? Z jednej strony, agitatorzy, *politruki*, urzędnicy i aktywiści reprezentują obraz wroga: widzimy ich, jak wobec poddawanych kolektywizacji rolników stosują najrozmaitsze formy psychicznej i fizycznej przemocy. Straszą i szantażują, konfiskują mienie, *przymuszają, zapędzają, męczą i duszą*; mogą posunąć się nawet do zabójstwa. Z drugiej strony – wydaje się, że ten wróg nie jest całkowicie autonomicznym podmiotem: ludowa opowieść przypisuje mu rolę wykonawcy rozkazów, które przychodzą z góry, co więcej, podlegającego, jak wszyscy ludzie, uniwersalnemu prawom losu i regułom boskiej sprawiedliwości.

„Te palitruki różne jeździli i mencyli. Władze te sawieckie, te. Za podatkami chodzili, wszystko” (Go6Zan.WZ). „Byli tacy, teraz nie ma ich, parcyjnych komunistych. A kiedyś, jak taki kamunist przykaże – oni jeżdżo. W rejonie przykaże i oni jeżdżo i zmuszajo. A oni potem wypiski podajo te i nagroda za to, że oni już wypełniajo to” (G97Rou.MKR).

– „Mego menża sonsiad zastrzelił. Komunista. On miał ziemia wielka. A jego nawet nie sondzili, nic. Ale, miła moja, i nie z bogaciał! Zabił mego menża tak około jesieni, a do pół zimy nie dożył i sam zdech. I nie z bogaciał. To sprawiedliwie było. I mego menża tak zrobił, potem mego menża ojca tak zrobił, on tutaj nie wiadomo kim chciał być! A teraz sonsiadka ta, blisko mnie tu żyje, co jej baćka nas tak gubił! No i co zrobisz? Żyje człowiek pomalonaczku.

– A kim był ten morderca?

– Wioskowy człowiek, z wioski. Jakże mu naźwisko, poczekaj... Hrymowicz, z tych Sierbieniszek. Zwykły źwioskowy człowiek. Ale: »Na szto tyje kułaki, treba wykasować!« – on za urzëdnika wylaz. To, co chciał, to robił. Ach, Boże mój!» (G98Nac.JP).

Partyjni komunisty działający na najniższych szczeblach władzy¹⁴ to często młodzi ludzie po partyzantce i szkoleniach politycznych, przekonani do komunistycznej ideologii. W większości wywodzili się z wiejskich nizin społecznych – przedwojennej biedoty, fernali, *bezziemielnych*. Nie przysłano ich ze wschodu; byli *tutejsi, swoi*.

– „Ależ my balszewika ni widzieli. Ni widzieli my w oczy balszewika. My tolka swaje ludzi widzieli. Z Krasnoūcoū Waszkiewicz, z Krasnoūcoū Baryszewicz, wawiorski Biadulis, niejki tut Gudaroūski. Małakoūski Kaziuk. Nas swaje ludzi duszyli. Nas nie duszyli balszewiki. My nie widzieli balszewikoū. No, szto zrabieć? Hety byli agienty, hety byli strachawyje [agenci ubezpieczeniowi], hety był predsiëdaciel sielski. Hety taki, hety siaki. Nu i szto?

– Ale ich balszewiki pastawili.

– Tak, tak. Rzond, rzond. Zrabił jich rzond i jany rzondzili. Dzie predsiëdaciel kałchozu, bryhadzir tam...” (G99Pap.FS).

Aktywne opowiedzenie się po stronie nowej władzy otwierało przed tymi *postawionymi przez rząd* funkcjonariuszami perspektywę społecznego awansu. Musieli zapewne postrzegać kolektywizację, przynajmniej do pewnego stopnia, w uwewnętrznionych kategoriach sowieckiej propagandy, głoszącej hasło budowy nowego, sprawiedliwego ładu, który wyrówna dawne krzywdy warstw uciśnionych. Zwracającą się przeciw nim nienawiść i agresję ludzi, których pozbawiali dorobku życia i dziedzictwa przodków, odbierali

¹⁴ Organizacyjno-politycznymi centrami akcji kolektywizacyjnej na poziomie lokalnym były istniejące w latach 1928–1959 MTS-y (*maszynna-traktarnyja stancyi*, czyli stacje maszynowo-tractorowe, odpowiednik polskich kółek rolniczych), które zarządzały kołchozami i przy których funkcjonowały oddziały polityczne (por. Sarokin 2005: 71–106). O propagandzie „kołchozowego ustroju” i tzw. pracy masowopolitycznej por. (Ruchniewicz 2010: 263–265, 281–282, 341–381). Por. też obszerną grupę haseł pochodnych od *agitacija* oraz hasła *aktiw, aktiwist, aktiwistka* w: (TSJS: 27–31, 32–33).

jako niesprawiedliwą odpłatę. Zderzały się więc dwa przeciwstawne punkty widzenia.

– „Moj muž staw predsiedacielem sielsawieta, a druhije wże orhanizowywali kołchoz. I kłuni [stodoły] u ludziej chodiw, pomagaw zabirat', szo ludi do sich por klanuť. Nu, a jakże? Predsiedaciel sielsawieta toże pomahaje, u koho bolszaja kłunia. Nie bułoż obor nijakich. Treba buło z etoho stroić kołchoz.

– A czamu treba było hety kłuni u ludziej zabirać?

– A z czoho korownik zrobić? Z hetoho naczynali. Teper na hotowieńkomu wsie chitryje. A tohdy, ja pomniu, druhi raz i obida [krzywda, žal]. Aż płakat' chcecca” (B99Kož.SW.KK).

– „Aciec moj arhanizawaŭ kałchoz. Jak naczawsa ũ nas kałchoz, to skazali, szczob zdać u kaho szczo. [...] Jon iszoŭ, uże zapiszuć: cie-lonka, karowu ili łoszadz' zdać. To jon pojdzie ũże zabirać. To skolka jamu hrazili! »Pryduć druhaja ũłaść, to budzie tabie!«

– Druhuju właść czakali?

– Dumali, nowa budzie. Da ũże haworać: »Budzie tabie!«. Hrazili” (B99Czw.WZ).

Co ciekawe, zdarza się, że te dwa przeciwstawne punkty widzenia – chłopca przemocą pozbawianego własności i budowniczego nowego ładu życia w kołchozie – są obecne w wypowiedziach jednej osoby¹⁵. Tak jakby odebranie ludziom przez *komunę* zagonów, cieląt i krów nie zwalniało ich od imperatywu pomagania słabemu w pierwszym okresie funkcjonowania kołchozowi i od identyfikacji z nim; od współczucia dla kołchozu, o którym mawia się z empatią: „i cienżko i kałchozam była” (G99Pap.WL).

– „Zrazuż nie chacieli ũstupać. Trudno buło, zabirali ũsieć. I wozy, i koni. Usie kałchozy pamahali stroici.

– Czamu jany zabirali?

– Swojhoż nie buło u kałchozie. To zabirali, zwozili, kab buło czym u kałchozie rabici.

– A czamu jany hety kałchoz chacieli zrabić?

¹⁵ Analogiczne przypadki współwystępowania w jednostce, zdawałoby się, sprzecznych „biegunów świadomości” – „niespotykanej w Europie pierwotności poglądów” i „najbardziej rewolucyjnego radykalizmu” – konstatuje wśród chłopów białoruskich Włodzimierz Pawłuczuk (Pawłuczuk 1972: 127, 195).

– Nu, to rańszeż kazali, szo kamuna. Rańsze kazali, szczo »jak adzienam pahony, to daduć zahony« [»jak włożymy pagony, to dadzą zagony«]. A jany zabrali zahony.

– [sąsiadka:] Cialata zabirali, karowy zabirali. Da. Oj, zrazu trudno było.

– Kałchoz buw słabieńki, wstanawliwali” (B99Czw.TH).

Przeważająca większość opowieści o kolektywizacji, zwłaszcza gdy ich narratorami są potomkowie bogatszych gospodarzy – średniaków i kułaków – nie tylko zawiera jednak zdecydowanie negatywną ocenę działań nowej władzy, lecz także świadczy o niegasnącym po dziś dzień poczuciu krzywdy wyzutyh z własności chłopów.

„Już tu kołchoz zrobili – to my sie zagubili na wieki. Przyszli, nas zagubili” (G98Bl.JWM). „Tak oni nas mencyli, dusili, a teraz ja ich nienawidze, choć to może i grzech. Trzeba odpuścić. Ale wszystko jedno, jak my cienżko żyli. Wszystko nam zabrali, pomysleć, zostawili jak żebraków na pustej torbie. [...] Taki chlewek jeden, taka stodoła mieli, manież, młocarnia. Tylko sieczkarnia jak to urwali, ukradli i schowali do lasu, to potem już przywieźli. Wsio pozabierali. Zostawili mieszkanie i ten słaby, marny chlewek taki” (G98Puz.DŻ). „Ojej! To było straszne. Upierali się ludzie. Nawet jeden z pierwszych, mój mąż. Szedł on, pamiętam, kosił tam gdzieś. Do niego poszli. On z tą kosą. Potym długo wspominali: »O, my pomnim, szto ty z kasoj k nam«” (Go6Ob.LO).

Niektóre wsie stawały solidarny, zorganizowany opór – jak na przykład Papiernia pod Lidą (później jedna z wsi kołchozu im. Czapajewa), która wstąpiła do kołchozu dopiero w 1953 roku¹⁶. „Tam to była wojna. O, tam Papiernia nie chciała wstempować do kołchozu. Jak ich tam mencyli! Oni później na trzy lata wstompili. Tam oni ich mencyli, aj, aj, aj, za ten kałchoz. A Papiernia trzymała sie, ona tylko

¹⁶ Dane liczbowe ilustrujące nierównomierne tempo kolektywizacji na zachodniej Białorusi, w tym najwolniejsze na Grodzieńszczyźnie, por. (Ruchniewicz 2010: 277–281).

wódkoj żyła. Pendziła wódkę, po rynkach wozila wszendzie, tak tylko żyli...” (G97Cze.HG). „Tu chleba nie było. A wódka pędzili, a za wódka sadzili nas. Co chata, to każdy człowiek odbył więzienie za wódka. Za samogonka, bo nie było z czego żyć. To straszny, straszny okres my przeżyli. [...] Tu wypędzą, tu sprzedadzą, tu chleba kupią. Boże, co tu było, niech Pan Bóg broni!” (G94Pap.MS1). „Zabierali od nas żniwo. Kałchoz chciał zabrać. No, u nas byli jeszcze swoje zagony. Na zime pasiejali ludzi, a jany chacieli użo zżać. U kałchoz papisali, chacieli zżać. Ludzi nie dali, płakali [...]. Kładli sie pod maszyny, jak szli żać. I nie dali. [...] Jeszcze addali ludziom. Szto ludzi pasiejali, toje addali. [...] A już, o, potym, jak oni sami zasiali, już i zabrali. Już i tak już my byli w kołchozie” (G99Pap.MB).

To, co jeszcze udało się w chłopskiej Papierni, nie było możliwe w szlacheckiej okolicy Zaniewicze pod Indurą. W wojnie o swoje gospodarze nie mieli żadnych szans. „Ozimina jeszcze same sieli. Obiecali oddać. Mówili: »Bendziecie same żonć«. Tylko już wiosno, jero-we, kołchozem sieli. To gdzie tam! Przyszło lato, co to tu robiło sie! Kobiety postronki w żniwiarkach cieli. To do więzienia posadzili ich. Wszystko jedno, zabrali wszystko”¹⁷ (Go6Zan.WZ).

Opór stawiały też, rzecz jasna, poszczególne rodziny, ukrywając przed konfiskatą dobytek i narzędzia rolnicze: „Schowają, jak w kołchoz pędzili. Schowają owieczki. Jeszcze myśleli, że to wróci się wszystko” (G97Pap.MS). „Chowali się po lasach z krowami. [...] Bo jak zapiszesz dwie krowy, za dwie krowy musisz mleko wydać – tyle, ile trzeba będzie. No, tak chcą jedną zapisać, a drugą schować. No i z tą krową uciekasz, jak zaraz agent jedzie, czy tam jakiś tam naczałnik, już uciekasz do lasu, czy gdzieś do żyta, czy gdzie. Starasz się tą krowę schować, żeby to życie było jakieś” (G93Waw.HD). „Niech Pan Bóg broni, szto wyrabiałosia. A karołka... Oj, pryjechał tam agent. Biadulis Edziuk. Oj, jon taki, oj, oj, o, jaki on był... U kufry kania szukał. Prawda, u kufry karowy szukał! Bańdzit pounością był. I wiedajesz, szto? No i szto? »Oj, Biadulis pryjechu!« Toż lecimo u pole, a jon da chaty idzie. U pole lecimo, karołki łapajem i użo tam

¹⁷ Szerzej o sprzeciwie wobec kolektywnych żniw w nowo utworzonych kołchozach por. (Ruchniewicz 2010: 311).

naczujem. Tam my naczujem u pole. I koniki łapali na pole, naczwali. Wsio naczwali na pole. Pawiażem, pawiażem tak, u kustoch [w krzakach] naczujem. I hawieczeczki [owieczki] u kustoch. I kuraczki u kustoch. Wsio na świecie. Kaszmar był, chaj Bóg ścieraże [strzeże]! Ot, my preżyli. Ot, preżyli... Chaj Bóg ścieraże” (G99Pap.FS).

Niezależnie od różnych, realizowanych zbiorowo i indywidualnie strategii oporu, przeważał strach, motywowany osobistymi doświadczeniami z okresu okupacji sowieckiej w latach 1939–1941 (tzw. *pierwszych sowietów*)¹⁸ i czasów tużpowojennych, a także adekwatnym odczytaniem intencji nowej władzy. „Stalińska programa to nichuże Hitlera była, stolka wyniszczyła bezwinnych ludziej.

¹⁸ Władze sowieckie rozpoczęły kolektywizację na zachodniej Białorusi już w latach 1940–1941; podczas okupacji niemieckiej kolchozy te rozwiązano. Szczegółowe dane podaje Wierzbicki, według którego w czerwcu 1941 roku funkcjonowało tu 1115 kolchozów (Wierzbicki 2002: 105–121; por. Ruchniewicz 2010: 106–118; Sarokin 2005: 13). Spośród rozmówców o kolektywizacji za czasów *pierwszych sowietów* wspominało tylko kilka osób. Na przykład: „W trzydziestym dziewiątym godzie tut zaszli ruskie. A potem niemiec popendził ruskich i był niemiec. A potem ruskie znów popendzili niemca i od tego zaszed ruski. I ruskie pierszy raz jak przyszli, to kolchoza nie było” (G93Dub.MSA). „Za pierszymi sowietami polaki ni byli w kolchozie, tylko prawosławni” (Go6Stn.RS). „Był uże kalchoz u tryccać dziewiatom hodu. A potomże won roskidawsa. A potomże opiac orhanizowywali. To sze moi bački w tryccać dziewiatomu byli w kolchozie. Ot, maci tody, w tryccać dziewiatom, dzieputatom [deputowaną] była. [...] A szo robiła? Niczo, czysliłaś dzieputatom” (B99Drb.EJ).

– „W trzydziestym dziewiątym jeszcze nie zdążyli, ale w czterdziestym roku to już w Terebliczach, potem Korotyczach, potem Tury... już kolchoz był zrobiony.

– A potem, jak niemcy przyszli?

– To już każdy swoje zabrał” (B99Wlm.PS).

Najciekawszy motyw dotyczący pierwszych kolchozów na zachodniej Białorusi to pamięć o prześladowaniu ich członków po rozwiązaniu tych gospodarstw w okresie okupacji niemieckiej. Ludzie, którzy po 1941 roku padli ofiarą zemsty swojej społeczności za poparcie ustanowionego przez władzę radziecką kolchozu, bali się wstąpić do niego po powtórnym opanowaniu kraju przez ZSRR: „U sorok dziewiatom hodu u kolchoz stali pisacca. Nu, usie nie zapisalisa. U piacdziiesiątom czysto usie ludzi poszli u kolchoz robotat’. I my w piacdziiesiątom hodu zapisalisa. Bo my, jak przyszli ruskije [w 1939], to zrazu zapisalisa. To kolchoznikowże rasstrelwali, bili [za okupacji niemieckiej]. To jak druhi raz przyszli ruskije, to bajalisa” (B99Ozr.TJ).

Straszna mówić nawet” (G97Fel.KM). „Mało kto nie siedział. Nie brat, to ojciec, nie ojciec, to ciocia. Ooo, ale niech Pan Bóg im wynagrodzi za to. Przeżyliśmy dużo. Przeżyliśmy, kochani” (G94Pap.MS1). „No, co ludzie mogli zrobić? Nic nie mogli zrobić. Z wojska przychodzili ludzie, a oni ich do Sibiru. Przyszed człowiek z fronta, oni za jego – i na dziesięć lat! I na Kałymu tam, na etyje astrawia. Ja służył na dalnim wastoku, aż koła Japonii. Ja to wszystko widział, jak tam było. [...] Jak potym Stalin umar i już amnestia ta wyszła. Jak ludzi jechali z tych wysp... Potym, jak parachody... Parachody takie duże. Pociongi nie mogli odwozić, nie uśpiewali. Ile ludzi było tam, Boże, Boże... A ile tam zginęło na tym mrozie?” (G10Waw.WM).

– „Jak jany hawaryli: »Pieresiejem cierz trubu, a u trubie jeszcze truba. Pieresiejem cierz reszeto, patom cierz sita pieresiejem«. I tak pieresiejeli. Piersze panou pieresiejeli. Patom asadnikou. Patom takich pieresiejeli, katoryje troche bahatszyje, a patom uże cierz sito biedniejszych. Tuda usich.

– Tuda, na siewier?

– Da. I gałouki tam pakłali” (G99Pap.SK).

Świadomi, że skutkiem otwartego, a tym bardziej zorganizowanego sprzeciwu będzie zesłanie lub śmierć, gospodarze oddawali kołchozowi *swoje* i przystępowali do *wspólnej pracy*. „My od razu, my od razu wstąpili, jak tylko zaczęli. To tam niektórych tak męczyli i tak nie chcieli zapisywać się, a my nic, ani słowa nie skazał ojciec. Przyszedł do kołchozu, zapisał się [...] – aby, aby tu zostać. My bardzo niepokoili się Syberii. Jak już powiozą na Sybir, to zginie. Bo dużo z naszej rodziny powieźli. Dużo tam zginęło, nawet w pociągach dzieci wyrzucali” (G93Waw.HD).

– „Nie chcieli, buntowali się?

– A nikt! Co to pomoże, pani?! Tu bez oporu to człowiek jak ten wróbel pod dachem był. Straszony, zmenczony... A tam jeszcze opór jaki?! Co pani?!” (Go6Ob.PR).

– „Jakiż mógł być bunt? Żeby tylko kto co... Gułag pracował. Wszyscy się bali.

– I oddawali ziemię?

– No, oddawali... Z początku zbierali, żeby każdy dał coś, że on dobrowolnie wstępuje w kołchoz. Ale jak zajawleńje [zgłoszenie]

to zabrali, to wtedy już zebranie i już, znaczit, statut – pracuje uże w kołchozie, nie ma własnej ziemi. Wszystko. Granice, wszystko, się ścierają – i kołchozne. No, system... wszystko to był funkcjonalny system” (B95Wlm.PS).

Władze, chcąc przymusić wioski do wstąpienia do kołchozu, uciekały się do sposobu sprawdzonego w początkach lat trzydziestych na wschodniej Białorusi: gospodarzy obciążano tak wysokimi podatkami i dostawami obowiązkowymi, że gospodarstwa bankrutowały¹⁹. „Jeden wstąpi, drugi nie. Podatki nałożą. »Aha, ty nie wstąpił?« Na jutro tobie, albo za tydzień, przynoszą, i znowu: dwa razy więcej, trzy razy więcej. Ludzie już nie mogli wypłacać się i musieli wstąpić” (G93Waw.PA). „Człowiek nie dawałby rady wypłacić. A jak podpisał się do kałchozu, to wszystko tedy zniali. Ot, tak i... takim, takim sposobem” (G98Mic.JM1). „Kołchozy tutaj, a Boże! A wszeńdzie tych, nie masz żadnego głosu, a nic. Śmiejo się te bolszewiki. Jak zaczno jechać... Jeden jedzie, trzeba było opłacać. Mleko naznaczone, jajka naznaczone, wełna od owieczek naznaczona, zboże naznaczone, mienso naznaczone. Jado, to ja wiem? Jado i jado kaźden dzień, kaźdemu trzeba wódki stawiać. A to oni nie wiadomo co. Potym, aby tylko gdzieś zgubiło się, albo nie oddadzon – i znowu trzeba płacić. A jeszcze, wiesz, nieprzyzwyczajone byli tak to robić. Straszne, no, straszne” (G97Rou.ATB).

– [Pani Jania:] „O, tatu dwa razy sudzili użo pad sud, szto za podatki.

– [Pani Fredzia:] Padatkoū ni upłaczwajesz – pad sud.

¹⁹ „Czynnikiem niezbędnym do przeprowadzenia całkowitej kolektywizacji rolnictwa był nacisk władz na chłopów. Jego pierwszym elementem była polityka podatkowa wobec rolników indywidualnych, a zwłaszcza kułaków. Obciążenia podatkowe łączono z surowymi represjami wobec osób zalegających z podatkami (konfiskaty gospodarstw, aresztowania i przesiedlenia). Narastały one wraz z postęпами kolektywizacji. W ten sposób zastraszano społeczność wiejską, tym bardziej, że granica między kułakiem a średniakiem była płynna i często zależała od decyzji władz lokalnych” (Wierzbicki 2002: 142). Szczegółowo o systemie dostaw obowiązkowych (kontyngentów) w okresie powojennym na zachodniej Białorusi por. (Ruchniewicz 2010: 229–239); o wprowadzonym w 1947 roku systemie podatkowym jako głównym narzędziu łamania oporu zachodniobiałoruskiej wsi wobec kolektywizacji w: (Ruchniewicz 2010: 251–263).

– [Pani Jania:] Adnu ratu wypłać, druhuju – a dzież? I dzieci. Czəcwióra dziaciej małych. I treba było karmić, i padatki hetakije wielkije nałożonyje byli.

– [Pani Fredzia:] Straszna.

– [Pani Jania:] Ni moh wypłacić. Na chatu takowa dzierawa charoszaha mieli. Musieli predać, bo użo przyszła pawiestka na sud. Tatu użo buduć sudzić. Pradali toje dzierewa, apłacili padatek i znow tata zastałsie...” (G99Pap.FS).

– „No, ale Papiernia nie chciała do kołchozu?

– Nie chciała, i co? Nie chciała, to wszystko jedno złupili. Nakładali duże podatki. Kantygent nakładali duży. Ziarno zdawać od ziemi. Naznaczali tam komu dwieście, trysta, pięćset, a komu tonu. I potem nikuda nie dzienieszsia, musisz dać.

– Tonu aż?

– Tak, kto był bogatszy. [...] A za kantygentem to pa czaławiek wosiem chadzili.

– Co?

– Za kantygentem człowiek wosiem bryhada, kak dawali kantygent.

– Osiem czaławiek za kantygentem?

– Da!” (G99Pap.SK).

Opór chłopów złamano. Zostali kołchoźnikami. „Później zgłosili sie wszystko jedno. Jeden wstompił, drugi wstompił i już wszyscy poszli za nimi. No, co zrobisz?” (G99Pap.WL). „No, a później, cóż? Już nic nie było” (G94Krs.MJ).

Kołchoźnicza opowieść o kolektywizacji ukazuje zróżnicowane motywacje wstępowania do kołchozu: od uwiedzenia oficjalną ideologią i propagandą, przez nadzieję na poprawę bytu (w przypadku biedoty czy wojennych wdów z dziećmi; oni wszyscy mówią dziś zgodnie: „Jak stał kołchoz, mnie lechże stałoś”; G93Rdz.AR), wzmożoną strachem postawę konformistyczną (bywało, że z elementami świadomej taktyki), do poddania się pod bezpośrednim przymusem.

– „A byłiz takija pieradawiki. Chacieli, znali, szczo heta dobra.

– Adkul jany znali?

– Nu, hawaryli, hazety czytali” (B99Czw.TH).

„Był Dienisienko Piotr Pawłowicz, młodoj ucztiele. Siuda nannaczili jewo ucztielem. [...] I wot odnaždy nikawo nie było doma. On przosoł, prinios gazetiu »Prawda«. Goworit: »Idiot kollektiwiwacja. Ja by wam sowietował tak: nie byt’ pierwym, no nie ostacca poslednim. Pierwym jesli wy pajdiotie, mogut odnosielczanie na was obidiecca«. Znaczit, jeslib nie on... A tak on poszoł, powioł... »Poslednim mogut was niemnożko... A tak: ludi idut’, wsio«. I prawda. Pierwymi poszli biednieje ludi, podali zajawlenija. Nu, a etim szoż ostajecca?» (B99Win.AK). „»Budzie wam łuczsze żyć, wsie budzie obszczeje, da nie budzicie tak muczacca« – tak uhawarywali. Da ludi wynużdieny byli iści, bo trudno było. [...] A srazu chodzili, zhaniali siłoju parcijcy. [...] Niekotorych siłoju zhaniali, a w naszyje maciery bahato dzieciej, da ona poszła dobrowolno. Szoż, żyt’ nielha było! Da wrodzie by perwaja poszła u kałchoz, to smiejalisa. Szo dzieciej bahato, da nielha żyt’, to wona poszła» (B99Drb.EJ). „Kołchoz naczali u nas arhanizować [...], musi adzinaccać karowak zahnali. A baby bajaliś u nas, wiadoma, kałchoza rańsze nie było [...]. Nikto nie choczet. Prychodziat bryhadziry i na mienia haworat: »Hańcia, idzi karowy daić«. – »A dzież ja pajdu, a czym mnie dzieciej wykarmić?« – »Dasz ty i swaim dzieciam jeść, nie bojsia«. Tady ja padumała, szto mienie uże lehcze budziet i pierwaja paszła. I stała ja żyć. A ludzi bajaliś. A ja paszła pierwaja, bo mienie było najciażej, bo ǫ nas chaziajstwo było saŭsim małoje. Jak kałchoz arhanizowali, tady ludziam pabrali i kani, i wozy, i stadoły – a u nas niczoha nie była» (G93Rdz.AR). „Zaniali naszeje hete pole, pod kołchoz poszło. [...] Zaniali teje pole, a ludi bojalisa w kałchoz itti. Siłoju chodzili, i noczczu daże chodzili da prymuszali: »Piszytiesa w kałchoz!«. Ja na chaziaina howoru: »Pole naszeje zabrali, dzie my dzienomsa? Piszysa w kałchoz!«. Nu, won i zapisawsa» (B99Dwr.SS). „U sorak siomym arhanizawaŭsia, bo my ǫ piadziesiatym uże ǫstupili. Uże ja zamuzam była. Tam pole było, nawazili lesu, chacieli stawić chatu. Zaniali pad kałchoz pole. Nu, u druheje miesto. I teje zaniali. [...] Upiersz srazu spraczalisiaż, uciakali ludzi, nie chaciełasiaż kania zdawać, kalosa [wozu]. A ǫ nas nie było kania, szczeż my maładyja. Pabaczyli, da ja każu: »Nu, czaho nam uże biehać? Kudy my ǫžo ǫciaczom?«. Da paszli, zapisalisa, da uże ǫsio» (B99MCz.JD). „Bajalisa srazu,

szo u kałchoz: »Och, etoż my Źe pahibniem u kałchozie Źe!«. Zrazu bajalisa. A niekatorych i paŹwozili buli u Wałahodzk. [...] Da bajalisa. A dale paszli... Ot i łoszadzi biahuć u kuczu, to i my biahim” (B99Czw.WZ).

Wstąpienie do kołchozu – jak zakładała sowiecka ideologia, a także sowieckie prawo – musiało być dobrowolne²⁰. Każdy gospodarz wypełniał zgłoszenie i poświadczal je własnoręcznym podpisem (niepiśmienni krzyżykiem). „Nie chcieli oddawać ziemi, iść do kołchozu. A w dokumentach pisali, że prosił o kołchoz...” (G93Pap.LAP). „Było zrobione tak, że, znaczyć, żeby zająwleńja pisał sam, że to dobrowolne. Że oddajesz konie, oddajesz pług, oddajesz brona... Zabierajo gumny, świrny, tylko porzucajo chlewek i chatka. I wszystko. Ziemi trzydzieści setek dajon. [...] To wszystko było zrobione tak, żeby... że to dobrowolnie” (G98Mic.JM1). „Zająwleńje pisali. [...] Padpisał swajo imuczeswto i z siamjoju, i skacinaju [bydłem], i usio. I humno zabrali, i kania zabrali, woz zabrali, wsio na świecie zabrali. Kab ich śmierć spatkała! Ot, jany nadajeli” (G99Pap.FS). „Pałkami bili, obierali, sondzili – o, co było. Co tutaj nie było! Zabierali i krowy, i konie, wszystko. Zabioro, znaczy, do sielsawietu – »Piszysia u kałchoz!«. No, i wsio. Musisz pisać sie. Oni sami zapiszon, ale musisz renka swoja położyć, że tu... No, gdzież, nic nie zrobisz pod pałkiem” (G93Pap.AW). „Nu, tu jak przyszli sawiety, zrabili sielsawiet tut. W tym domu. Tak. Nu, co? [...] Był... u nas deputatem nazywali jego. Chodził. Przydzie: »Stanisławie« – na mego ojca, bo

²⁰ „Oficjalnie przystąpienie do kołchozu mogło być tylko dobrowolne, niemniej w praktyce wyglądało to zupełnie inaczej. [...] Nacisk władz centralnych był znany władzom niższego szczebla, które musiały wykazać się wynikami w postaci jak największej liczby nowo utworzonych kołchozów. W ten sposób powstawał – podobnie jak w ZSRR w latach trzydziestych, a na zachodniej Białorusi i zachodniej Ukrainie w latach 1940–1941 – samonapędzający się mechanizm presji władz lokalnych na chłopów, który na szeroką skalę powodował brutalne łamanie dobrowolności przy wstępowaniu do kołchozów” (Wierzbicki 2002: 109, 132).

ojciec mój Stanisław był – »Stanisławie, na zebranie«. Nu, i poszed tato już. Poszed na zebranie. Siedzo cała noc. Cała noc. »Piszy zająwleńje. Dziś, nu, że już w kałchoz idziesz«. I wszystkie apierajo sie. I tak, ni podpisał ni jeden. Na druga noc znowu. Stuka w okno: »Stanisławie, na zebranie«. Druga noc duszo. Nu, na trzecia noc, czy może na czwarta, czy na pionta, ja nie wiem, nadojadła już chodzić. Bo już tam, w tamtej wsi wszystkie poszli w kałchoz. W tamtej poszli. Nu i co, my tutaj jedne damy rady? No i podpisaliś, i paszli w kałchoz. Nu i poszli na trudadni robić” (Go6Boh.TB).

Regułę formalnej dobrowolności wstępowania do kołchozów potwierdzał znamieny wyjątek: istnienie kategorii *adzinoliczników*²¹, czyli – oficjalnie – gospodarzy indywidualnych. Byli to ludzie, którzy – pozostając we wsi – nie zgłosili akcesu do kolektywnego gospodarstwa. Pozbawieni ziemi, zwierząt, narzędzi i budynków gospodarczych, mieszkali w swoich chatach (chat w zasadzie nie zabierano), a zarabiali na życie, przeważnie jeżdżąc w głąb Związku Radzieckiego *na zarabotki*. Ostatecznie, z biegiem czasu, większość z nich także znalazła się w kołchozach.

– „Adzinoliczniki byli tutaj u was?

– To co z tego? Oni nic, ziemi żadnej nie mieli. Jak oni żyli, ja nie mam pojęcia. A wszystko jedno potym poszli do kołchozu” (Go6Zan.WZ).

– „A kotory ostalisa jedinolicznikami, nie poszli w kołchoz, to zdziekowalisa z tych [znęćali się nad nimi]. Ni zemli nie dawali im, ni sotki, ni roboty – niczoho im nie dawali. To nam, takim kołchoznikom, iszli za kosz kartoszki kopat’ kartoszku. K nam z Kożanhorodka baby chodzili kopać kartoszku, kosz hrusz dziczok wieczorem... Kopaje dzień bulbu, szob ety kosz hrusz dała maci im. Takije odnoliczniki, szo w kołchoz nie szli. Ony bojalisa kałchoza etoho. A chto srazu poszow, to...

– A szto potym z hetymi jedinolicznikami?

²¹ Ros. *jedinolicznyj* – ‘indywidualny, jednoosobowy’. Białoruskim odpowiednikiem *jedinolicznika* jest *adnaasobnik*. Por. hasła *jedinolicznik*, *jedinolicznica*, *jedinolicznyj* w: (TSJS: 186).

– Niczoho. Stali żyt'. Wże w nas mało ich ostałosa, mo try czołowieki. Da poszli w kołchoz wsie postiepienno. Nałohi [podatki] na ich nakładali, wsich wysyłali nieki les zahotowłať, kołody. W ichże swoi koni byli, to ich zastawłali [zmuszali]. Postiepienno iszli sami. A ciepier ety odnoliczniki tak żywuć na prawach, by i wsie. Sotki im dajuć, piensiju połączajuć wsie. Tak samo zara wsie w kałchozie. Połączajem wsie piensiju, da żywiom wsie odinakowo” (B99Drb.EJ).

– „To już tylko jednostki. Jednostki. Niektórzy, znaczy, uparli się i do kołchoza nie poszli. To jak nad jimi się... No, jeden rok więcej, drugi rok mniej, coś tam ich dusili, znęcali się nad nimi. Ależ, jak można było jechać stertować tą słomę, czy tam co, na zarobki gdzieś tam rzucali się. I potem te żurawiny jak urodzili, to szli. A którzy bliżej lasu, to i borówki te czernice, czy grzyby, wszystko to szło...

– Podobno do Rosji dużo Poleszuków jeździło na zarobki?

– Jeździli dużo i w same różne strony. Niektóry aż w Syberię jeździli, czy co, tam już ludzi mało zostało na wsi w kołchozach, to całe te tak zwane brygady się dobierały i jechali, i tam budowali te budynki gospodarcze, wsio. [...]

– Czyli, jak ktoś nie szedł do kołchozu, to tak czy owak kołchoz mu zabierał ziemię, stodołę, konia, chomąto, wóz i tak dalej, i tyle tylko, że się ten człowiek nie podpisał, tak? I potem jakoś tam kombinował, jakoś żył?

– No, w chacie to on żył. I tam oborę małą, czy co, to też mógł mieć.

– Sotki miał?

– Ziemię, to u jego można powiedzieć, mogli odebrać wszystką. Jeszcze dziesięć arów to może tam zostawili, a tak to mogli i wszystko jemu odebrać.

– Czyli on nawet kartofli dla tej swojej świnki nie mógł wyhodować?

– To już zależało od tego, no, kierownictwa kołchozu. A oni mogli się już nad nim znęcać, jak tylko fantazja im podpowiedziała” (B99Wlm.PS).

W konkluzji tej rozmowy Pan Piotr z Wielemicz, bardzo świadomy obserwator, a także dokumentalista otaczającej go rzeczywistości, sformułował wnikliwy socjologiczno-politologiczny komentarz,

z którym trudno byłoby się nie zgodzić: „No, to dobrze... Jeżeli tego, co nie poszedł w kołchoz, nie gnębić – to się rozbiegną i te, co wstąpili w kołchozy! Im tam dobrze nie jest, oni bezpłatnie muszą pracować. Jak tam pracowali, ale wszystko jedno ich trzymali na uwięzi. No? A jeżeli tych, co nie poszli do kołchozu, nie gnębić, to... To musieli, żeby wszyscy czuli, że jak im nie źle w kołchozie, ale wszystko jedno bez kołchozu gorzej” (B99Wlm.PS).

Wsie rozpaczały. Płacz i lament towarzyszyły pierwszym kołchozowym żniwom, kiedy zboże posiane przez gospodarzy na własnej ziemi trafiało po zżęciu do kołchozowych stodoł. W Naczy pod litewską granicą (później centrum kołchozu „Świetłyj Put”) „kobiety tak płakały, jakby ktoś umar” (G98Nac.TW) – wychodziły do żniw, zawodząc rytualny lament (zwany *placzem*, *wyliczaniem* bądź *hałaszeniem*)²². „Tady, u toj hod, żanczyny Źiali siarpy – i płakali. I mama tak płakała! I ja nie rozumieła, czoho jana płacze. Ja dumiała, szto chto-ta pamior. Ot. Akazałasia, szto, ot, osieńniu pasiejali, a wiasnoju nie dali użo żać. Zabrali Ź kałchoz. I wot paetamu żanczyny płakali. Ja widzieła, wot, eta. Żać nie dali, zabrali Ź kałchoz. [...] No, żaż

²² Słowiańskie *zawodzenia* (*żale*, *opłakiwanie*) pogrzebowe, zaduszne i weselne obszernie omawia Kazimierz Moszyński; wspomina również, że „czasem coś w rodzaju zawodzeń słyszeć się też daje podczas żywiłowej kłęski, jak pożar itp.” (KLS 2/2: 1515, szerzej: 1372–1373, 1438–1439, 1515–1521). O współczesnych lamentach pogrzebowych na Grodzieńszczyźnie por. (Straczk 2006: 116–118). Litewsko-białoruskimi lamentami zajmował się Gustaw Juzala; notuje on, że na tym obszarze oprócz lamentów pogrzebowych wykonywano też weselne i wojenne (Juzala 2007: 171–179). Etnomuzykolodzy białoruscy dokumentują lamenty „jak po umarłym” w różnych sytuacjach utraty, innych niż znany z literatury etnograficznej kontekst obrzędów pogrzebowych i zadusznycy, wesela czy poboru do wojska. Na przykład po katastrofie czarnobylskiej Zinaida Mażejka rejestrowała na Polesiu rytualne płacze „po ziemi rodzinnej, po lesie, po ptaszkach, które znikły”, m.in. we wsi Tonież w pow. lelczyckim (woj. homelskie, 1989): „Och, a moj lasoczak, / Jaki ty staŹ ciomnieńki, / Dy myż tak wiesieła tut żyli, / Dy hryboczki zbirali, / A ciapiier... / Usio paciamnieła, dy niamsa i niczo-ha... / U nas niamsa ni ziaziałki, ni saławiejki, / U nas użo Źsio zacichła. / I nasz les ciomny, / I nasza ziamła smutna...” (Mucharynskaja, Jakimienka 1993: 118).

tady małaja była, ja nie rozumieła. Ja dumiała: u nas usie żywyje, czemu mama tak płacze? To oni tak płakali. [...] Wsie iszli pa darozie, i tak... Tak wyliczali, jak po nieboszczyku” (G11Nac.TW).

Podobnie, *jak po nieboszczyku*, lamentowano po zabieranym do kołchozu dobytku; takie wspomnienie usłyszałam od rozmówczynie w poleskich Czuczewiczach: „Jak w kałchoz pastupili? [...] Addaj ciała ustupnoho, addaj awieczki ustupnyja... Addali kania. Iszli za wozom. Ja toje małoje na rukach niesła, szo w piadziemat radziłosia, a hetyja czaćwiora iszli by pa miarcu [szli jak za umarłym]. Ja hałaszu i jany hałosiać, iduczy za wozom. I zhruzili wsie, zabrali” (B99Czw.MR). Lamentacja, jak pisał Roch Sulima, należy – obok m.in. modlitwy, zamawiania, opowieści rodowej i wspomnieniowej – do „»koniecznych« gatunków chłopskiego mówienia”. Jest „przywołaniem siebie przed oblicze wszystkich. [...] Zawodzenie, oplakiwanie było reakcją na wielkie katastrofy [...]. Z tekstem lamentacyjnym mamy do czynienia zazwyczaj wtedy, kiedy zachodzi nagle odmiana ludzkiego losu. [...] Zawodzenie oznacza człowieka, który podejmuje medytację nad swoim losem. [...] Lamenty były przeważnie improwizowane, tworzone w przyływie bólu, w obliczu tego, co nieodgadnione, były stawianiem człowieka wobec rzeczy ostatecznych” (Sulima 1992: 42, 82–87).

Środki wyrazu, jakich używają rozmówcy, opowiadając o przymusowej kolektywizacji i związanych z nią przeżyciach, to najczęściej wyliczenia, powtórzenia („strasznie, strasznie było”, „trudno, oj, trudno”), w tym charakterystyczny refrenowy zwrot „zabrali wszystko, pomarnowali wszystko”, a także liczne wezwania do Boga, Jezusa, Matki Boskiej oraz leksykalne i frazeologiczne nawiązania do Ewangelii, zwłaszcza do męki Chrystusa. Są one zaczerpnięte z językowo-stylistycznych konwencji lamentu i skargi (supliki) chłopskiej oraz tekstów religijnych (zwłaszcza litanii i pieśni pogrzebowych)²³. Świadczą o najwyższym natężeniu emocji, ale również o tym, że relacjonowa-

²³ Badacz polskiego „chłopskiego zrządzenia”, Piotr Kędziorek, zwraca uwagę na treściowe i zwłaszcza formalne analogie między lamentami a wypowiedziami reprezentującymi жанr „zrządzenia”. Wśród charakteryzujących je środków językowych wymienia wyliczenia, powtórzenia oraz liczne wyrażenia ekspresywne (Kędziorek 1996: 116–119).

ne wydarzenia mają odniesienie do mitycznych wzorców, zawsze konstruowanych dualistycznie, wokół opozycji życie : śmierć, dobro : zło, Bóg : diabeł, kosmos : chaos. Kołchoźnicze narracje o kolektywizacji należą do chłopskich tekstów lamentacyjnych, które badacz ich historycznych początków, Stanisław Szczotka, nazwał „psalmami żałobnymi poddaństwa” (Szczotka 1946: 45), a Roch Sulima uznał za ważny wyraz zbiorowej tożsamości. „Kiedy analizuje się historyczne formy ludowych autowizerunków – pisał – to na plan pierwszy wysuwa się »wizerunek obrzędowy« utrwalony przede wszystkim w gatunku ludowej lamentacji [...]. Najbardziej pogłębionym, bogatym psychologicznie autowizerunkiem, który może sprostać odkryciom prozy psychologicznej, było w kulturze chłopskiej zawołanie, płacz-lament, poetyckie narzekanie. »Sytuacje graniczne« w życiu chłopa były opanowywane i neutralizowane przez bardzo bogatą formalnie i emocjonalnie treść lamentu. Ludowy wizerunek człowieka, który kształtował się w kręgu tradycji ludowego lamentu, został pośrednio podjęty w takich formach wypowiedzi, jak list chłopski, testament, pamiętnik...” (Sulima 1992: 125). To wyliczenie form wypowiedzi należy uzupełnić o opowieści o kolektywizacji. Wysłuchajmy więc lamentu kołchoźników nad końcem świata gospodarzy.

„Przyszli nasze »aswabaditeli« [...]. Wszystko zabrali, wszystko zabrali, tylko jeszcze jakie krówki zostali [...]. Ziemia zabrali, konia zabrali, wóz zabrali, no i wsio... Zostaliśmy” (G97Cze.HG). „Wszystko zabrali. No, co? Strasznie od razu. Wszystko zabrali. I konie zabrali, i wóz zabrali, i brona, i pług. I stodoła u nas rozebrali. Stodoła była u nas tam, gdzie stojon te stogi. Wszystkoż było i wszystko zabrali. Strasznie. Z czego żyć? I zabrali, nu i z czego żyć? [...] Strasznie było. Koń był, wóz był i bronie były, i pług był, wszystko. Ale zabrali, ogołocili. A stodoła była nowa, tylko co tatuś postawił... Jany ni pytali. Przyjechali, razabrali” (G99Pap.MB). „Jak kołchoz robili? Wszystko zabrali, co kto miał. Wszystko. Choćby my same, ode mnie. Była u nas stodoła, byli dwa domka, była i żywioła. Wszystko było. To przyszli, wszystko, kołchoz jak robili. Wszystko przyszło bez łaski, bez niczego zabrali. I do kołchozu” (Go6Boh.AB). „Pozabierali wsio, pomarnowali wsio, i humna, i koni, i wsio, wsio pomarnowali. [...] Chata i chlew tolko zostałsie, chata i chlew tolko astałsie. [...] Ludz-

ka praca wsio była, ludzkie humny. Pozabierali, połamali, pomarnowali. [...] Postawili fermy, wszystko... Nie ma, pomarnowane wszystko” (G98Gin.WZ). „Wszystko zabrali. Do kołchozu zapendzili. Musimy dać zboże, wóz oddać, konia, brone, wszystko oddać. Wszystko zabrali. Stodoły, wszystko. Każdy gospodarz miał stodoły²⁴. A wszystko rozebrali. [...] Wszystko zabrali. Ponakładali podatki duże, ziarna kontygent dawać, miensa dawać, ot. Przychodzi, zabiera krowe, ci cielaka, ci wieprza, i już” (G97Pap.SZK). „Które nawet ludzi z rozumu schodzili! Jest, które przeżywali, że to całeń wiek pracował człowiek, swoja ziemia miał, swego konia miał, swoje wszystko – to wszystko zabrali, nic nie ma” (G98Mic.JM1). „Jak zaszli te bolszewiki, ooo, Jezus Maria... Co tu za strasznie było! Wywozili, nazabierali, ooo... Trudno było żyć, oj, trudno było żyć, bardzo trudno, bardzo trudno...” (G97Mac.BR). „Oj, Boże, ty Boże, kłopotu ile było, a było, było...” (G97Mac.TR). „Zmordowali sie ludzi od takiej żyźni. Jak nas menczyli, Boże! My byli takie pod strachem. Nic nigdzie nie ruchnij sie, a ciebie trzenso, a ciebie straszno, a ciebie wszystko, to człowiek tak i drżał w nerwach tych jednych” (G97Mej.FK). „Dopóki oni przyszli, to już mieliśmy wszystko. Ale jak oni przyszli,

²⁴ Tym, co rzuca się w oczy przyjeżdżającemu z Polski obserwatorowi wsi białoruskiej, jest brak w jej krajobrazie stodoł. Kolchoźnicy mają chaty, obórki i inne niewielkie zabudowania gospodarcze. Stodoły (na Grodzieńszczyźnie zwane *humnami*, na Polesiu *kluniami*) spotyka się sporadycznie. W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na obligatoryjny w zachodniobiałoruskich narracjach o kolektywizacji motyw rozbierania stodoł – materialnych symboli gospodarskiego dobrostanu. Na funkcję stodoły jako wyznacznika chłopskiego statusu, emblematycznego atrybutu dobrego gospodarza, wskazała w latach trzydziestych Cezaria Ehrenkreutzowa: „Charakterystyczne dla pejzażu wileńskiego gumna, okalające wioski od strony pól jakby łańcuchem potężnych bastionów, wobec których niknie reszta zabudowań wyglądających przy nich karłowato – stanowią prawdziwą dumę gospodarzy, choć pozostają nieraz w dysproporcji do posiadanej przez obecnych dziedziców ziemi. [...] O ile drzewa nie zbraknie, a rozsądek nie weźmie góry nad próżnością i snobizmem, wyrastają obok szarego i mchem porośłego gumna-protoplasty nowe, złociste w barwie drzewa i słomy, dowody panowania na ziemi, nałóżąc nieomal jedne na drugie” (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005a: 300). O zabudowaniach gospodarczych jako wyznaczniku prestiżu rodziny w społeczności wiejskiej por. (Styk 1988: 129).

to... wszystko. Jak oni mówio, »oswobodzili«. Od wszystkiego oswobodzili. Wszystko zabrali i zapłac sie człowiek, jak chcesz żyj. Nic o to nie dbali. Chcesz żyj, chcesz umieraj, jak chcesz” (Go6Boh.AB). „Płakali krwawymi łzami i dobrowolnie szli. Bylib wszystkie pouciekalib od sowietów, gdyby swoboda była” (G98Bl.JWM).

Gdy rozmawia się z mieszkańcami Grodzieńszczyzny czy Polesia o kolektywizacji – przez zdecydowaną większość postrzeganej w kategoriach eschatologicznych²⁵ – mówią, że na wschodzie kraju było jeszcze gorzej.

– „Wie pani, po wojnie, te z Rosji [tj. ze wschodniej Białorusi] chodzili ludzie, żebrowali tutaj. Tam głód był. Poniszczzone wszystko było. Przyjdzie, cały dzień pracuje. Dasz ze dwa kilo zboża. To my śmieli sie: »To wy tak darmo rabotajecie?«. To oni, co odpowiedzieli: »Prydzie wremia i wy za heto budzicie rabić«.

– I sprawdziło się.

– Sprawdziło sie. Oni to wszystko przeżywali. Oni wiedzieli, jaki zastrój w kołchozie” (Go6Zan.WZ).

„A w ten hałchoz jak nas spendzili, to my płakali, tak my nie chcieli. [...] A mój mówił, jak już tam [na wschodzie] Lenin zrobił hałchoz, to mówi, gdzie małeńka siemia [rodzina], to na dwie siemie jedna krowa została. To mówi: zabierali krowa, mama płakała, ja mały był... No i tam nadto Lenin, tam było cienżko, jak robili te hałchozy. Mówi: nabierzem kłosków...²⁶ I Stalin czy Lenin, jak oni menczyli tych ludzi... Płakać, ot, płakać, jak oni harowali [tj. cierpieli *hore*] tam” (G98Ale.PJ).

O to, jak zapamiętali kolektywizację mieszkańcy wschodniej Białorusi, pytałam kołchoźników z okolic Mozyrza i Kalinkowicz na Homelszczyźnie.

²⁵ O interpretowaniu kolektywizacji przez chłopów w kategoriach Apokalipsy por. (Snyder 2011: 51).

²⁶ Chodzi o wykruszanie (zwłaszcza przez dzieci) ziarna z kłosów rosnącego zboża lub zbieranie kłosów pozostałych na rżysku po żniwach w okresach głodu; więcej na ten temat w podrozdz. „Między ludzkim a kołchoźnym...”.

Pamięć kolektywizacji, czyli gospodarze wobec dwukrotnego końca świata. *Casus wschodniobiałoruski*

Rozmawiając z kołchoźnikami ze wschodniego Polesia o zapisanych w ich pamięci początkach systemu kołchozowego²⁷, cofamy się w czasie o około dwadzieścia lat w stosunku do historii kolektywizacji na zachodzie kraju. Na wschodniej Białorusi – wtedy była to utworzona w 1919 roku Białoruska Socjalistyczna Republika Radziecka, pozostająca od roku 1922 w składzie ZSRR – masową kolektywizację przeprowadzano w latach 1930–1937²⁸. Choć działo się to o pokolenie wcześniej niż na zachodzie, zbiorowa pamięć tutejszych kołchoźników zachowuje żywą świadomość epoki *do kołchozów*, kiedy to „pracawali każdy na swajoj ziarni” (Ho3Pot.KA1).

„Sami sabie żyli, kałchozaży nie było, aż sami dak pachali ziemlu, arali” (Ho3Auc.OS). „Tady koni dziarżali swaich. I ū każdamu dwaru koni byli da kałchozaŭ. I woły buli, para wołux. Nima kania, dyk para wołux. A ū kaho koń je, a ū kaho dwoje kaniej. I abrubatuwali ũsio na świcie. I małacili koñmi swoju poźniu [zżęte zboże]. Powoziać, i ũsio na świcie. I mir nie widał, krasota buła!” (Ho3Aks.WL).

– [córka:] „Nu, tutża byŭ koń wyjazny, parabak byŭ. Ichża raskułaczyli.

– [matka:] Parabak byŭ, dak było tady ū nas, raskułaczwali. Dak było ū nas czatyry karowy, try pary wałox było, dżwie pary koniej było ūjezdnych. Baćka moj byŭ raskułacznany, dak jaho jak pabili... Ni szoŭża ū kałchoz.

– U kałchoz nie chacieŭ ici?

²⁷ O pamięci kolektywizacji i kolejnych okresów funkcjonowania kołchozów na Homelszczyźnie i Mohylewszczyźnie na podstawie naszych badań terenowych z lat 2003–2004 pisała Swiatłana Czuwak (por. Czuwak 2007: 241–250).

²⁸ Decyzję o przymusowej kolektywizacji gospodarstw chłopskich władza radziecka podjęła w 1927 roku; jej realizacja na masową skalę zaczęła się z początkiem 1930 roku. Do końca 1937 roku skolektywizowano w BSRR 87,5% gospodarstw, w latach 1937–1940 zakończono likwidację gospodarstw indywidualnych na chutorach (por. Szybieka 2002: 306–310). Pierwsze eksperymentalne kołchozy powstawały już wcześniej, zaraz po nacjonalizacji ziemi w 1917 roku; do początku 1921 roku były na wschodniej Białorusi 374 sowchozy i 740 gospodarstw kolektywnych (spółdzielni, komun, towarzystw) (por. Sarokin 2005: 6–7, 20).

– [matka:] Nie chacieŹa ici. [...] Dak jaho Źe pabili, dak jon pamior” (Ho3JRd.FN.LK).

Na wschodniej Białorusi, tak samo jak później na zachodzie, przeważająca większość chłopów (poza biedniakami) nie chciała iść do kołchozów; jak ujął to białoruski historyk Zachar Szybieka: „od początku kolektywizacji białoruscy chłopci byli w stanie jawnej wojny z władzami bolszewickimi” (Szybieka 2002: 309). Zostawali kołchoźnikami *dobrowolnie przymusowo* – pod groźbą utraty życia.

– „Ludzi achwotna iszli da kałchoza?”

– Chto biednyj był, to iszli, a chto taki zażyteczny był krestianin, tak tyje nie chacieli. Takim było udobna swaje chaziajstwo dzierżać licznaje.

– A jak heta było, wsie paszli ad razu razem, ci paasobku?

– Nie, paasobku. Katoryje nie sągłaszali, katoryje dabrawolna, katoryje nie” (Ho3Auc.PN).

– „Chacieli ludzi tudy id’ti?”

– Nie chacieli kanieszno.

– A czaho nie?

– No, my swajho nie chacieli tudy addawat’. [...] No, u kałchozy prymuszali. Ludiej tady prymuszali – diejstwitielno...” (Ho3Alk.SI).

– „Ochotno szli ludzi w kołchoz?”

– Zastawłali. Straszyli, szto nie budzie ziamli Ź was, jak wy budziecie żyć?” (Ho3Alk.MD).

„Gdzie to Źe Ź triccatych hadach była poľna kallektiwiwacja, wot. Uże, uże, chto ni chocię, dak poszoŹ... dobrawolna prinuditielno” (Ho3Wau.JS).

Zdani na woľę i kaprys rządzących, pozbawieni moŹliwości podjęcia autonomicznej decyzji, chłopci mogli co najwyżej czuć się wpisanymi w scenariusz dziejowego fatalizmu. Jego moc uprzedmiotawiania ludzi oddają wyrażenia w rodzaju *taka władza, taki czas czy ukazań-nie z wierchu*, jak również trzecioosobowa narracja, której podmiotem są anonimowi *oni*, działający w niechłopskim świecie i stamtąd ingerujący w izolowany odeń barierami świadomościowymi świat społeczności wiejskiej. „Chłop odczuwa, że nie ma żadnej władzy nad światem – pisał Florian Znaniecki – przyzwyczajono go natomiast do myśli, że inni rozporządzają tą władzą w najwyższym nie-

ograniczonym stopniu. Nie jest on świadomy ograniczeń mocy tych, którzy są jego intelektualnymi przywódcami, a których on nie rozumie, odpowiedzialność więc za wszystko, co się dzieje, zrzuca na kogoś innego” (Thomas, Znaniecki 1976: 220). Bywa, że *onych* uosabia konkretny władca lub władza – nowy car, Stalin, władza sowiecka, partia, *demokraty*.

– „Żyli my, dońka, pry Nikolaje, car był Nikolaj. Zniali etawa Nikolaja i pastawili druhoħa cara. Stali budawać kałchozy – a to bez kałchozow żyli. A ů kałchozy tak pazhaniali koni, da pazhaniali karowy, da pazhaniali i wozy... Usie ů kałchoz. [...] Budawali kałchoz.

– Heta zaraz paśła cara byli kałchozy?

– Da, eta pośle rewalucyji stali kałchozy stroić. Paśła uże sawiecka właść, uże wsio, stali kałchozy stroić” (Ho3Auc.PN).

– „Chto arhanizawaů kałchoz?

– Dziemakraty. Jaszczje jak byů pan. Jany chawalisia ad palicyi. Hetyja dziemakraty... Pojduć k panu na rabotu ludzi, dyk jany ich prahanieli, szto pany mało płociać. Potym dziemakrataů hetych pan pabaczyů, Aksiejko taki, ů nas nazywali²⁹. Nu, jon pabaczyů, szto płocha. Uziaů i pajechaů. Nu, sawiecka właść zaniała tut pasty [posterunki, stanowiska].

– A chto takija dziemakraty?

– Eta byli dziemakraty, katoryja niesagłasny byli z panam, niesagłasny byli z panskaj apłataj. [...] Nie nada rabotać na pana.

– Jany chacieli, kab ludzi dzie pracawali?

– Ani chacieli sawieckuju właść. Wo, szto jany chacieli. Paniatna? Ich nazywali *dziemakraty*, patamu szta ani iszli proci panskaj właści. Ludziej prahanieli z pola, a sami chawalisia ů lesie.

– A nie bajalisia ludzi dziemakrataů?

– Ludzi – nie. Pan bajaůsia. Patamu szta dziemakraty miaszali żyć panu [utrudniali panu życie].

– A czamu jany chacieli kałchoz arhanizawać?

– Było ůkazanie z wierchu [rozkaz z góry] arhanizawać i likwidirawać kułaczastwa, jak hawaryli rańsze” (Ho3Jur.WJ).

²⁹ Prawdopodobnie chodzi o Oskierkę; Oskierkowie posiadali rozległe dobra na Mozyrzczyźnie.

- „Raskułaczwali³⁰ – eta szto znaczyć?
- Nu, usie razhrabili, usie zabrali i usie.
- A chto eta zabirau?
- Zabirali, da. Tadyż jak nazywali? Parciejcy. Jak parcija była, parciejcy byli.
- A chto im daŭ takuju właść – zabirać u ludziej?
- Chto daŭ ułaść? Takaja była ułaść, takoje uremja było. Właść takaja była” (Ho3Jur.PP).
- „Szto hetjja kułaki takoha pahanaha [złego] zrabili, szto ich tak?
- Takoje było ukazańnie Stalina.
- Ci staralisia jany siabie wyratawać?
- Jakža jany wyratujuc, kali ukazańnie było?
- Czamu ich Stalin nienawidzieŭ tak?
- Ja nie znaju” (Ho3Jur.WJ).

Wszystko, co mogły zrobić ofiary przymusowej kolektywizacji, to zwlekać, stosować uniki, stawiać opór³¹, siłą rzeczy słaby, krótkotrwały i skazany na klęskę. „Nu i szto? Treba icci ŭ kałchoz. U nas było swinieŭ bahato, chudoby bahato, para wołou buła, był kuń. Baćko szto robić? Baćko, pakul zapiswacca ŭ kałchoz – choczuć zabrać-żaŭ, znajesz, biedniakoŭ buło bahato, padchlabacielej [podlizuchów, słuźalców] – dyk baćko mianie i brata, ja s swiniami, a brat is chudo-boju, zahnali nas u les. I my sześć dniej u lesie chwalisia z tej chudo-

³⁰ „Liczba *rozkułaczonych* gospodarstw chłopskich w niektórych rejonach dochodziła do 10–15% ogółu, a gdzieniegdzie nawet do 20%; tymczasem bogaci chłopi stanowili na wsi w BSRR w czasach przed kolektywizacją wszystkiego 1,5%. Spośród 800 tysięcy chłopskich gospodarstw radzieckiej Białorusi *rozkułaczono* (czyli zburzono) dokładnie 95,5 tysiąca” (Szybieka 2002: 307–308). O akcji „likwidacji kułactwa jako klasy”, zarówno na wschodzie, jak i później na zachodzie Białorusi, por. (Sarokin 2005: 9–11, 107–122, 189–203, 241–244; Proćka 1998: 70–80). Por. też hasła *kollektiwiwacizacija*, *kollektiwiwizirowat’*, *kułaczestwo* i *kułaczje* w: (TSJS: 253, 297). O pamięci rozkułaczania piszę w następnym paragrafie, a szczegółowej – także o wizerunku kułaka – w podrozdz. „Chłop sam sobie panem...”.

³¹ O oporze wschodniobiałoruskich chłopów wobec kolektywizacji, zarówno zbrojnym, jak i tzw. pasywnym proteście, por. (Sarokin 2005: 7, 9–10, 22–24, 118–120, 203–204; Szybieka 2002: 306–310). Monograficzne ujęcie historii tego oporu w: (Sarokin 2005: 154–166). W odniesieniu do zachodniej Białorusi: (Ruchniec-wicz 2010: 159, 255–259, 308–311).

baju. I ūsie-taki pryjszli, i wosiem świni z parasiatami – wosiem parasiat! – zabrali. Patom baćko ūże zdał kania, zdaŭ woza, płuha, boranu – takija, ot, usie chaziajskija. Zapisaŭsia ū kałchoz. Pryjszoŭ u les, nas pazwaŭ i my pryjszli i ūžo pastupili ū kałchoz” (Ho3Osw.WS).

Chłopi, terroryzowani szantażem, nie mieli wyboru: by nie umrzeć z głodu, musieli iść do kołchozu. Tę kondycję człowieka, który znalazł się w położeniu bez wyjścia, znakomicie opisała Baba Żenia z Aleksandrowki niedaleko Kalinkowicz, odpowiadając na pytanie, czy ludzie chcieli wstępować do kołchozów: „Chto chocię – iszoŭ, chto nie chocię – iszczez [zginął]” (Ho3Aks.JJD). Całkowicie bezradni i bezbronni wobec władzy wschodniobiałoruscy chłopi mieli fatalistyczne poczucie, że idą na śmierć. „Kak nie gawaria, kanieszna każda je nie chotieło itti. Potomu szto swoja karoŭka, swoi swini, swoi kury. A tam wsio zdaj! Nie chocieli. No, moj aciec, on skazał tak: »Szto nada, to nada dziełať. Potomu szto myże nie idiem k żizni, a idiem ūże k smierti«” (Ho3Jur.FF). Licząc, że jednak unikną śmierci, szli do kołchozu *poniewoli*.

– „Zastaŭlali ludziej u hety kałchoz iści?”

– [żona:] Sami biehlili ludzi.

– Sami biehlili, a czamu?

– [żona:] Sami biehlili, żyćza nada było. Życ.

– [mąż:] Słuchajcie, jak nie buduć iści ū kałchoz? Ziemi zabrali ūsiu – i idzi paniwoli. Paniwoli treba było iści” (Ho3Jur.AUK).

Tych, którzy uparcie stawiali opór, można było później, już z perspektywy dokonanej – i mimo wszystko przeżytej – kolektywizacji, uważać za głupców, działających wbrew interesowi własnemu i własnej rodziny.

– „Majho baćku, jon u ciurmie był... Abkładali silnymi nałohami, tak jon nie wypłacywał, nie dał rady. Durny był adnym słowam. Jeślib pajszoł u kałchoz, dak i żyłby, tak, o. A durny był: »Heta ja nie pajdu ū kałchoz, ja nie chaczu«.

– Czamu nie chacieľ?

– Rozumu nie było u czaławieka. »Heta ja budu pradawać duszu duszegubam [mordercom]?« Nerozumnyj był adnym słowam» (Ho3Auc.TM)³².

Aksjologia, która przebija z tej wypowiedzi, na czele wszystkich wartości stawia życie. Córka broniącego się przed wstąpieniem do kolchozu chłopca zdaje się mówić, że nieważne, czy człowiek jest gospodarzem, czy kolchoźnikiem. Urodził się po to, żeby żyć i zapewnić byt rodzinie. Jeśli swoje wysiłki koncentruje na tym celu, postępuje racjonalnie i realistycznie. Honor, godność, walka o własność i prestiż – to wszystko fraszki, przedmiot troski ludzi nierozumnych. W tym kontekście wymuszona rezygnacja chłopów z wolności osobistej i ekonomicznej na rzecz „wtórnego poddaństwa” (por. Szybieka 2002: 306–311) okazuje się wyborem nie tylko jedynym możliwym, lecz także pragmatycznym, słusznym i w ostatecznym rozrachunku – pozytywnym. Staje się decydującym o dalszym trwaniu jednostki i grupy aktem solidarności z życiem.

Opowieść o kolektywizacji na wschodniej Białorusi – mit założycielski tutejszej wspólnoty kolchoźników – potwierdza zasadnicze ustalenia historyków (por. Proćka 1998: 51–85; Ruchniewicz 2010: 49–62; Sarokin 2005: 71–122, 189–246; Snyder 2011: 43–80; Szybieka 2002: 303–311). Jednocześnie wzbogaca faktograficzny dyskurs opracowań historycznych o typową dla przekazu ustnego perspektywę lokalną i biograficzną: charakterystyczne szczegóły i postacie, przypadki jednostkowe, ogląd świata w pojęciowych i aksjologicznych kategoriach kultury chłopskiej. Dowiadujemy się z niej o konkretnych – nie statystycznych – biedniakach, którzy jako pierwsi zostawali członkami kolchozów i *deputatami* (deputowanymi do gminnych i powiatowych rad, czyli *sowietów*), o rozkułaczonych

³² Analogiczne wypowiedzi osób, które długo opierały się wejściu do kolchozu, notowałam też na zachodniej Białorusi, np.: „Aniu, jak my szli u kałchoz... Aniu, szto my prażyli, chaj Boh ścieraże! Piać hadoŭ muczyliisia. Czemu my takije durnyje byli? Ludzi padpisałisie, ni padatku ni płacili, ni strachu ni mieli, niczoho. A my...” (G99Pap.FS).

średniakach i kułakach, uosabiających *wrogów ludu*. Z narracji ich dzieci i wnuków wyłania się obraz przedsiębiorczej i bynajmniej nie biednej przedkolchozowej wsi. Dzięki reformom Stołypinowskim z początku wieku i mniejszym niż na zachodzie kraju zniszczeniom wojennym z lat 1915–1920 oraz krótkotrwałej liberalizacji gospodarczej w okresie NEP-u w latach dwudziestych wieś miała tutaj, po wywłaszczeniu „panów” w 1917 roku³³, względnie sprzyjające, choć uzależnione od zmieniającej się polityki gospodarczej władz, warunki rozwoju ekonomicznego (por. Ruchniewicz 2010: 47–49; Sarokin 2005: 24–53; Szybieka 2002: 165–167, 265–268). Kolektywizacja sprawiła, że mieszkańcy wschodniej Białorusi musieli skonfrontować się z biedą, głodem i długoletnią wegetacją, niepozwalającą zaspokoić podstawowych potrzeb życiowych.

– „Byli bahatyja, seredniaki i biedniaki.

– Kali czaławiek szczytausia biedniakom?

– Kada ū jaho mała było ziamli, u jaho zarabotak mały, u jaho nikakoha nie było praizwodstwa [produkcji]. A takija byli, katoryja imieli swaje woynaczoski [maszyny do obróbki wełny], iszcze ranyja takija, dyk jany szczytalisia bahatyja. A biednyja chadzili k im na rabotu.

– A można być biedniakom i mieć, naprykład, karowu ci kania?

– Można.

– A swaje chaty ū ich byli, ū hetych biednych?

– Byli.

– A ohorody?

– Da. I koni mieli. Nu, biednyja pole mienszaje mieli, a bahatyja – bolszaje. Siejali żyta, kanopli, lon siejali. Arali. Tkali” (Ho3Jur.WJ).

– „Hety ludzi, szto pryjechali arhanizawać kałchoz, ci hawaryli na waszto etoj kałchoz?

³³ Wywłaszczenie przeprowadzono na podstawie wydanego 26 października 1917 roku Dekretu o ziemi, przy czym wielu (ponad tysiąc) byłych właścicieli pozostało na miejscu, pracując m.in. w spółdzielniach, utworzonych w ich dawnych majątkach. Proces wysiedlania części z nich trwał przez następną dekadę, wobec pozostałych stosowano represje podczas kolektywizacji (por. Pročka 1998: 12; Sarokin 2005: 182–183).

– Hawaryli, szto sawiecka właść i budzie raŋnapraŋje, wsie bu-
duć adzinakowyje, nie budzie biednych i bahatych. Wsie w kałchoz,
nada wsio addawać w kałchoz. Budziem my żyć w kalektiwnym cha-
ziajstwie, wsie buduć roŋna pitacca, żyć i roŋna adziawacca. Taka
była u niech palicika, szto raŋnapraŋje” (Ho3Auc.PN).

Tę ideologię równouprawnienia, znajdującą rezonans w psycho-
logicznych pokładach ludzkiej zawiści, jako pierwsi podchwycili nie-
mający wiele do stracenia biedniaki. Stawali się sprzymierzeńcami
nowej władzy.

– „Sabralisia adna biednata, biednyja, i arhanizawali kałchoz. [...]”

– Wasza mać była zadawolena, szto paszła ȳ kałchoz?

– Zadawolena, konieczno. Raz jej wsio rawno, hdzie jana była.
Tady byȳ sielski sawiet, dzieputat sielskaha sawieta była³⁴. Usie bied-
niaki paszli ȳ dzieputaty. Usie arhanizawali kałchoz.

– Biedniaki stali deputatami?

– Nie, nie ȳsie. Dziaputaty eto chto pierwyja paszli ȳ kałchoz”
(Ho3Jur.WJ).

W imię tej „polityki równości” do poziomu biedniaków spycha-
no bogatszych, wywłaszczając ich z ziemi i nakładając na nich dra-
końskie podatki³⁵.

– „Biedniaki pajszli ȳ kałchoz, a siaredniaki?

– A siaredniaki paściepienno toża paszli ȳ kołchoz. Paniatna?
Kałchoz staȳ zabirać ziemi i ich liszać. Ziamli było ȳ ich pabol-
sze. Kałchoz zabiraje, a siamja astawałasia biez ziamli. [...] Kałchoz
zabiraȳ. Nasiliem. A to czym? Wot ziamla – kusok tamaka, kałchoz
raszyl pasiejac sad ci szto, a ichniaja ziamla sakraszczałasia, było
ȳkazańnie takoje, szto ukrapic [wzmocnić] kałchoz” (Ho3Jur.WJ).

„Muj baćka niepaniatnyj buȳ. Da jon dierżałsia do samoho tric-
cat’ piatoho hoda jedynoliczno. Kani dierżaȳ. Potom nieszto pridu-
mali, da dawodili da dwara [tu: pozbawiali gospodarki]. Abkładali
wialikimi nałogami dla tych, chto nie byȳ u kałhasie. Nałogi, chliba

³⁴ O ruchu delegatek, które miały „uosabiać nowy typ kobiety obywatelki, radziec-
kiej patriotki”, por. (Ruchniewicz 2010: 383–386).

³⁵ O systemie wymierzonych w indywidualnych gospodarzy progresywnych
podatków i związanych z ich niepłaceniem kar por. (Sarokin 2005: 113–114,
233–241).

wymiatali... [zabierali całe ziarno]. Uuuu, wabszcze abkładali hety-mi nałogami, niepieniosimymi” (Ho3Wau.JS).

Do kołchozu zabierano, jak już wiemy z relacji mieszkańców zachodniej Białorusi, oprócz ziemi także zwierzęta gospodarskie, narzędzia rolnicze i budynki. *Uwspólniony* (uspołeczniony) dobytek stawał się kolektywnym warsztatem pracy. Dla gospodarzy był to szok. „Nasz kałchoz arhanizawali ȳ dwaccać dziewjatym hadu. Ja pomniu, była u majoj matki karowa, koń u baćka. Zabrali kania u kałchoz, abahulili [uwspólnili]. Nie to, szto zabrali, a jany sami ad-dali. Zabrali kania. Karowu nie brali. Zabrali woza, zbruju [uprząż], usie zabrali. Tak, nu, użo kałchoz etym polzawausia. U nas ziemli mała było, ziemlu naszu usiu abahulili u kałchoz. Zabrali u kałchoz ziemlu i my tam rabili u kałchozie” (Ho3Alk.AW). „Dziadziu majho raskuľaczyli, zabrali karowu, usie na świecie, astawili hoľaha. Ludzi prywykli na swajom chazajstwie, jany, uń, jak rabotali! Jany nie znali, szto takoje kałchoz! A hetaż nada było ȳsio-ȳsio zdać...” (Ho3Zah.MH).

Kolektywizacji nie poddała się dość znaczna grupa bogatszych chłopów. To ci, którzy nie chcieli *wszystkiego zdać*, znani nam już z opowieści z zachodu *adzinoliczniki*. Były wśród nich osoby opierające się kołchozom nawet do późnych lat trzydziestych, a więc przez około dekadę.

- „U kałchoz usie ȳstupali?
- [Dzied Piotr:] Nie chacieli niekatoryje ȳstupać.
- [Baba Kacia:] Och, bahato takich nie chacieli.
- [Dzied Piotr:] Koje-çhto jaszçe i do wojny byȳ nie ȳ kołchozie” (Ho3Hln.KPK).
- „U archiwach atmiaczajecca, szto ȳ tryccać szostym jaszçe byli jedzinaliczniki. Do 5% ad chazajstw.
- A patom nie astaľosia?
- Fakciszeski uże k wajnie nie astaľosia” (Ho3Aks.JJD)³⁶.

³⁶ W 1940 roku w BSRR było 9608 kołchozów, które obejmowały 96,7% ziemi uprawnej, a w nich nieco ponad 700 tysięcy zagród chłopskich (ok. 3 mln osób). Poza kołchozami pozostawało ok. 50 tysięcy gospodarstw indywidualnych (ok. 300 tys. osób) (por. Sarokin 2005: 11).

„»Reakcyjną klasę« – jak nazywał gospodarzy indywidualnych Lenin – podzielono: najbardziej przedsiębiorczy zostali zlikwidowani, pozostali przekształceni w wiejski proletariat” (Sarokin 2005: 246)³⁷. Długoletni opór indywidualnych gospodarzy wobec kolchozów kończył się zgodnie ze scenariuszem władz – stawali się oni, tak jak reszta ich społeczności, szeregowymi kolchoźnikami.

– „Ot, byli takije, katoryje nie sągłaszałisia icci, no mała, mała. Ani toże trudilisia, szcze bolsz za tych, szto byli u kałchozie...”

– Czamu bolsz?

– Tamu, szto nada było zarabotywać dzie-to.

– [sąsiadka:] Tamu szto, woś – u toje wriemia u kałchozie lepsz było żyć czym jedinalicznikam” (Ho3Kor.BW).

– [mąż:] „Ecich przyżymali, katoryja nie szli, abkładali nałoham, miasam, małakom, usio-usio. Pryżymali. [...] Dak, ot, tam k rakiie piasoczak pachaj, paszy [tam nad rzeką oraj piasek].

– [żona:] Trudno żyłosia.

– Etym adnaasobnikam ciężej było żyć czym u kałchozie?

– [żona:] Oj, kanieszno ciężej. Ciężej.

– [mąż:] A patom usie uże ataszli...” (Ho3Jur.AUK).

Z biegiem czasu jednakże kolchozy funkcjonowały coraz sprawniej; w pamięci kolchoźników ostatnie lata przed wojną zapisały się już jako lepsze. Ludzie zaczęli się *rozżywać*³⁸.

– [matka:] „Potym użo chleba dali. Rabotali, wot i usio. A pie-rad wajnoj silna ludzi uże stali żyć. Uże silna stali z kałchozaų dawać

³⁷ Obszernie o prowadzonej w latach trzydziestych akcji likwidowania gospodarstw indywidualnych – niszczeniu chutorów, przymusowym przesiedlaniu ich mieszkańców do wsi i stawianym przez nich oporze, por. (Pročka 1998: 51–68).

³⁸ „Pod koniec lat 30. wynagrodzenia kolchoźników wzrosły. Pojawiły się także wypłaty w gotówce” (Ruchniewicz 2010: 59). „W 1940 roku opłata za *trudodni* w gospodarstwach kolektywnych BSRR stanowiła około 2/5 struktury dochodów rodzin kolchoźników. Pozostałą część dochodu przynosiła działka przyzagrodcowa i sad – własne gospodarstwo, w którym praca była uważana niemalże za działalność kontrrewolucyjną” (Pročka 1998: 84).

usie. Zarabłali, wo. Silna dawali ɣsie. I harody pachali [uprawiali ogrody]. Chto skolki pachau – stolki pachau.

– [syn:] Nu, pryusadziebny uczastok [działka przyzagrodowa] u majho dzieda, nu pierad wajnoj piadziesiat sotak było. [...]

– Kałchoz byɣ dobry ci drenny [zły]?

– [matka:] Dobre, niepłocho było. Można było żyć.

– [syn:] Piered wojnoj, poslednija dwa hada piered wojnoj oczeń charaszo ɣrodzie zażyli” (Ho3Aks.JJD).

„Usie u kałchozie byli. Usie-usie u kałchozie byli. I kałchoz byɣ charoszy. I sad byɣ charoszy, aharod byɣ charoszy. I kawuny [arbuzy] rašli i, oj, ɣsie na świecie! I bakłażany, i pamidory, i kapusta, i cybula, i etaje... Jahad [krzewów owocowych] nasadzili pierad wajnoj. Pszczoły buli. Silna byɣ charoszy etyj, nu, bryhadzir etaha aharodu” (Ho3Alk.HK).

W końcu czerwca 1941 roku na wschodnią Białoruś wkroczyły wojska niemieckie. Początkowo utrzymano kołchozy; rozwiązano je dopiero wiosną 1942 roku (por. Ruchniewicz 2010: 134–136; Snyder 2011: 183–186, 189–191; Turonek 1993: 130, 136, 161)³⁹. Kołchoźnicy wrócili na swoją ziemię. Pracowały na niej głównie kobiety, dzieci i starcy; tysiące mężczyzn były wszak w niewoli, wojsku, partyzantce, na robotach w Niemczech.

– „Szto zrabili niemcy z kałchozam?

– Raskidaɣsia kałchoz, da i ɣsio.

– Sami siejali ludzi...?

– Nu, a jakże? Sami. Buli karowy, buli i koni i ɣsio” (Ho3Aks.WL).

– „Tut u czas wajny pracawał kałchoz?

– Nie. Czyji byli karowy, czyji byli koni, szto zabrali ɣ kałchoz, kaho raskułaczwali, to ɣsio ludzi zabirali nazad. Wsio pazabirali i u chaty swaje paszli i żyli. A jak aswabadzili naszyje, to znoɣ pawyhaniali z chat” (Ho3Auc.TM).

³⁹ O odmiennej polityce okupacyjnych władz niemieckich wobec wsi na wschodniej i zachodniej Białorusi por. (Turonek 1993: 179–183). O działaniach okupantów niemieckich wobec wsi, szczególnie zachodniobiałoruskiej, w: (Ruchniewicz 2010: 119–142).

Niektórzy ludzili się, że kołchozy już nie wrócą, jednak po wyzwoleniu tych ziem przez Armię Czerwoną od razu wprowadzono je z powrotem.

– „Paśla wajny srazu arhanizawali kałchozy?

– Srazu, srazu ūsie arhanizowalisia eti kałchozy nazad, i ūsio. [...]

O, maja mama – prażyła diewianosto szest’ hod – tak jana nie lubiła kałchozaj! [...] Jana putajećsia: »Stiepa, a szto uże budie jak krasnyje pryjduć?«. – »Sztoże, buduć tyje kałchozy...«” (Ho3Alk.SI)⁴⁰.

„Pryszli krasnyja – dyk u kałchoz. [...] Iznoŭ pajszoŭ kałchoz. Ot, takoje dieło” (Ho3Alk.HK). „Wsie ziemi abjedzinili, apiać kałchozy paszli” (Ho3Pot.KA1).

Wschodnia Białoruś przeżyła więc kolektywizację dwa razy. I za tym drugim razem wiele kołchozów organizowało się oddolnie – w wyniszczonym wojną kraju produkcję rolną trzeba było uruchamiać wysiłkiem całej wspólnoty.

– [matka:] „Srazu arhanizawali kołchozy. Taho, szto ludzi silna chocieli taho, szto jak orhanizuwacca.

– [syn:] Wy znajecie, mamientalno. Nie taho, szto chacieli arhanizawacca, a chacieli kab zasiejali pała, kab nie pustawała ziamla. Nadaże było raźminirawać. Ahromnaje kaliczastwa było min. [...] Front stajaj” (Ho3Aks.JJD).

Powojenna *odbudowa kołchozów* zapisała się w pamięci rozmówców jako okres skrajnej nędzy i głodu. „Ziamla pustaja, bieznawoznaja, biez niczoha. Rabić nie buło kamu jaje, ni pachać. Szto jana tamaka mahła dać?” (Ho3Pot.KA1). „Pośle wajny... Nasza spalili, ni kapiejki, niczoha niama, nisztu ni pradać, ni kupić. Nidzie niczoha. Tak żyli, jak Boh daŭ” (Ho3Alk.HK). „Hora zastaŭlała tkać. Nada saroczku [koszulę] nadzieć, a kupić niama za szto. Tak prali [przędli] da tkali, na wierch i na niz padadziawać. Pastajły plali [tj. pletli postojły – rodzaj łapci], w pastolach chadzili. Wajna praj-

⁴⁰ W rozmowach z kołchoźnikami ze wschodniej Białorusi niejednokrotnie przewija się motyw powojennej nadziei na powrót indywidualnych gospodarstw; a oto wspomnienie dotyczące Smoleńszczyzny: „Naszi przisli w sorak trietim gadu. [...] A tut samyj staryj died i spraszijawjet: »A kałchozy budut?«. – »Budut, budut«. On machnuł rukoŭ i uszoł. On iz tawo pakalenija, katoryje kreštjanskiju žizń czuwstwowali po-drugomu” (Mo4Hor.AG).

szła, niczoho nima! [...] Pryszli na sieliszczca, niczoha nima. Zrabili ziamlanku i żyli. Patom pastroili chatku. Niczywo nie było! Jeści nie było czaho. Hołod byu! Chadzili pa polu, da zbirali kartoszku-hniłuszku” (Ho3Alk.HAK). „Buł hołod. Jeli kartoszku hniłuju, źbirali. Lipu – liścia abdzirali. Suszyli, taŭkli ū stupie i jeli. Piakli karży takija, bliny takija i jeli” (Ho3Aks.WL). „Ja nie znaju, jaki hołod byu da wajny, a posle wajny to byu. [...] Usie, jak iszli, ūsio-ūsio zabirali. Niemcy iszli – zabirali. Ruskija iszli – zabirali. Kartoszku pachawali, zakapali, a jana tam pahniła. Hołod byu. Jeli mierzłuju kartoszku, szczawiel. Z druhich dzierawień chadzili, prasili. [...] A nadaż było wastanaŭliwać kałchozy. Kapali łopataj kałchoznuju ziamlu, baranawali i arali saboj” (Ho3Zah.MH). „Rabotała ū kałchozie. Żała, kapala, siejała. I arała, i wałczyła, usie rabiła. I żaleźniakom [rydlem, łopata] kapali, płuha za saboj ciahali... To takaja żytkca była nasza” (Ho3Alk.HK).

– „A hołod byu u wioscy kali?

– U sorak siomym hadu eta, wot. [...]

– A nie dapamahala wam dziazawa [państwo]? Chleb nie prywozili?

– Nichto niczoha nie prywaziu, bo im swajho samim nie było czoho jeść” (Ho3Pot.KA1).

Nie było zwierząt pociągowych, brakowało narzędzi i ziarna siewnego; kołchoźnicy, a właściwie w większości kołchoźnice – żony żołnierzy, wojenne wdowy i sieroty – orały i bronowały, wprzegając się zamiast zwierząt do pługów i bron⁴¹.

– „Nu, a jak niemcau wyhnali, to jak kałchoz – srazu arhanizawali?

– Zrazu kołchoz arhanizowali i arali ū kołchozie soboitu. Wot, dajuc nam wukopać łopatoju, wukopać, wot, stolki. My stali kopać – ciazoła. Dawaj orać soboitu. Adzinaccać czołowiek, i piatnaccać, i szasnaccać” (Ho3Aks.WL).

– „Kałchoz soboitu pachali. Ty znajesz, jak pachali soboitu, nie znajesz?

– Nie.

⁴¹ „W 1948 roku [kobiety] stanowiły 77% ludności zdolnej do pracy w białoruskich wioskach. Liczba mężczyzn w wieku produkcyjnym (16–60 lat) zmniejszyła się w kołchozach Białorusi o połowę” (Szybieka 2002: 380).

– Wosiem bab. Wosiem. Wot pałka, wo, tutaka wiaroŭka [sznur], wo, ciahniem [pokazuje], a dziewiaty za płuham. A dziesiaty i tam adzinaccaty sażajuć kartoszku. Wot, takaja rabota eta była pośle wajny” (Ho3Auc.MB).

Kołchoźnicy, by ratować się od głodu, podejmowali wyprawy za chlebem na zachód kraju, gdzie kolektywizacji jeszcze nie rozpoczęto. Wyżebране od tamtejszych gospodarzy, wymienione czy zapracowane ziarno, mąkę i inne produkty wieźli do swoich zniszczonych wojną i powtórną kolektywizacją wsi. Tysiące z nich odbywały te podróże wielokrotnie. „Paśła wajnyż haładali silna. Jeździli ů zapadnuju Biełaruś za chlebam. Jechali ů Chojniki, a tam da Kalinkawicz, a adtul moża pojazd [pociąg], szto da Bresta. Prywozili. A skolki jany mahli prywieźci? Moża miaszok [worek]. Jak prywiazuć moża dziesiac buchanak chleba, a dzieciejża bahata [dzieci dużo]. Heta sorak szosty, moża jaszczе sorak siomy hod. Wot, paka swoj chleb pasiejali i wyraścili” (Ho3Zah.MH). „Ja pajechaŭ u zachodniuju Biełaruś, tam było lepsz. A tut haładali. Mierli. Zdochnie koń, dyk jany jaho adkapajuć i zjadziać. Żyŭ u Breście. Sałdaty dawali jadu [żywność]. Chadziŭ pa wioskach, ludzi dawali chleb, krupu, nasieńnie – wioz da domu” (Ho3Zah.HI). Jeden z rozmówców przytoczył zapamiętany z tamtych czasów wierszyk:

Staić Stalin na ścianie,
Niama chleba na stale.
Jon pakazwaje rukoj:
Jechać w Zapad za mukoj (Ho3Zah.MH).

W taki właśnie sposób gospodarze z zachodniej Białorusi, wtedy jeszcze pracujący na swoim, otrzymywali za pośrednictwem swoich rodaków – kołchoźników ze wschodu – pierwszą poglądową lekcję tego, co wkrótce miało spotkać ich samych.

Opowieść o kolektywizacji na wschodniej Białorusi ma swój – nieobecny na zachodzie – lejtmotyw o zasadniczym znaczeniu dla

zbiorowej tożsamości tutejszych kołchoźników. To pamięć terroru, w wyniku którego wywieziono i rozstrzelano, jak szacują historycy, od ponad pół miliona (Proćka 1998: 126) do około miliona chłopów (Szybieka 2002: 311)⁴². „Aresztowano niemal zawsze mężczyzn, powodując rozpacz wśród ich rodzin” (Snyder 2011: 124). Typowy początek wschodniobiałoruskich narracji autobiograficznych to zdania w rodzaju: „Baćka nie znaju, zabrali u tryccać trecim hodzie” (Ho3Pot.SM) czy „U tryccać piatom ja naradziłasia. Baćka zabrali. My siratami astalisa” (Ho3Mjs.WN). Rozstrzeliwania ojców, wywózki całych rodzin, głód, bieda, sieroce dzieciństwo – to główne treści pamięci zbiorowej tutejszych kołchoźników, ofiar niezawinionej krzywdy, których podstawy bytu zostały niemalże unicestwione przez system totalitarnej przemocy. O zsyłkach rozmówcy mówią jako o zjawisku powszechnym, dotyczącym wówczas większość rodzin.

„Tut usie byli u kałchozie. Chto nie iszoŭ u kałchoz, jaho wysyła-li” (Ho3Zah.MH). „Tady, jak idziesz u kałchoz, namiaczali [wyznaczali, typowali]: biadniak, średniak, kułak. Hdzie namięci starszyna [przewodniczący – *predsiedaciel*]: »ty kułak« – za jaho! Tady usie u kałchoz, a jaho – tuda...” (Ho3Alk.AW).

– „U dwaccać dziewiatym hadu, u tryccatych hadach kałchozy arhanizoŭwali. Nu, a usie zrazuż nie paszli, znajecie. Toj idzie, a toj nie idzie. Dyk baćka toże muj sumlawaŭsia, icci – nie icci, ja tak, wo, trochi pomniu etaje. Dyk za jaho – i na Urał. [...] Maju matku iz baćkam sasłali.

– A czaho ich sasłali?

– A chto znaje. Palicika takaja była, dzieŭki. Prażywicie – pujmiecie [przeżyjecie – zrozumiecie]. Palicika takaja była.

– A kudy ich sasłali?

– Na Urał. Piermiackaja obłaść, kaczaŭski rajon, pasiołak Uścianulwa.

– A ci tolki waszych baćkoŭ sasłali na Urał?

– Nu, tady bahato pawysyłali” (Ho3Alk.HK).

⁴² Obszernie o pacyfikacji wsi wschodniobiałoruskiej w dobie kolektywizacji, w tym o bezpośrednim terrorze wobec oskarżanych o szpiegostwo i dywersję chłopów, w: (Proćka 1998: 85–107). O represjach wobec kułaków por. (Snyder 2011: 101–109; Szybieka 2002: 299–302, 311).

– „Tut byli etyja, jak tobie raskazać, *czorny woran*⁴³ nazywali. Eto, kaźuć, propahandzisty za toje, szto by iszli u kałchozy.

– A szto takoje *czorny woran*?

– Maszyny! Maszyny u ciurmu i na dalni wastok, na Sachalin kuda-to tam! I znajesz, skolki tam pohibło etych ludziej! Nu, ǫ ciurmu, i ǫsio, dziesiać hod dali” (Ho3Auc.MB).

– „Kułaki? Saźali ich na pawieki wiakoǫ [na wieki wieków]. Noczczu pryjażdźajuc – zabrali ǫ ciurmu. A chto bahata żyǫ, pasłali na siewier. Tam na siewiery rabota.

– A kaho brali? Tolki chaziaina? Siamju?

– Siamju. U mianie kada-to była znakomaja mnie dobra. Zabrali na pawieki aż u ciumienskuju [do obwođu tiumieńskiego]. Nu i tam zawiezli, kaźa, ǫ les, u tajhu. Wot wam les, wot wam ziamlą – i żywicie jak choczacie. Strojcie [budujcie]. Sami les walali, sami chaty sabie stroili. [...] Spierwa pastroili, kaźa, ziamlanki, a patom les walali dyj stroili chaty.

– Ci niechta wiarnuǫsia potom?

– Niema” (Ho3Jur.WJ).

W kaźdej wsi miały miejsce arestowania kończące się bardzo często rozstrzelaniem chłopów, których zaliczono do kategorii kułaków. „Zastaǫlali usio zdawać u kałhasy, a chto nie zhadźaǫsia – papaǫ u trojku” (Ho3Jur.PM). *Trojki* NKWD musiały wykonywać 100% normy nakazującej likwidować *wrogów ludu*⁴⁴. I wykonywały: pierwszy raz równolegle z prowadzoną kolektywizacją, drugi raz w 1937 roku. Kołchoźnicy przeżyli tu dwie fale terroru.

„U dwaccać dziewiatym arestoǫwali kułakoǫ, u tryccać siomym – tryccać waśmom izmiennikaǫ rodziny [zdrajców ojczyzny]. Unicztaźali samych charoszych ludziej” (Ho3Zah.HI). „Jak ras-kułaczwali? Nu, znajecie, Stalin-ta nie moh wiedać, szto ǫ mianie jość, a miesnyja-ta byli takija. Nazywalisia *trojki*. Padjażdźali da tych, kaho nazywali *kułakami*, zabirali, saźali na woz. Usio ǫ ich zabirali.

⁴³ Ros. *czornyj woron*, dosł. ‘czarny kruk’ – tak nazywano samochody NKWD, służące do przewozu aresztowanych.

⁴⁴ „Złożone z szefa obwodowego NKWD, przywódcy obwodowej organizacji partyjnej i obwodowego prokuratora »trójki« odpowiadały za przekształcenie kontyngentów w egzekucje – liczb w ciała” (Snyder 2011: 104–105).

Razwież eta można było tak? Raz można, znaczyć – Stalin wieda. Słowa bajalisia skazać. [...] Dzieci małyja byli, da woczy na partrecie Stalina pradyrawali. A druhi zajawiu, to jaho i sasłali” (Ho3Zah.MH). „Świokra trojka ubiła. Świokar byu sieradniak i u kałhas szto-ta nie chacieu iści, i chto-ta na jaho... Tadyż danosy, wot, tyja byli. Wot, tolki dwa słowy napiszy. I chto-ta na jaho napisau. I jaho zabrali s siamjoj. Pajechali da Czarnihawa. Świakrucha dajechała, i tam uże chto-ta joj padskaza, widna z etych milicyjaniera, szto ty adkaży-sia ad jaho – dwoje dzietak u jaje było małych – patamu szta u Sibir pawiazuć, chto jawo znaje, szto tam budzie. Dak jana ad jaho adka-załaś, wiarnułaś u Jurawiczy. A nam uże, wot szto, rabilicirawali [zrehabilitowali]. Piśmo takoje przysłali, szto u takim-ta hodzie wasz byu trojkaj ubity. Trojka zabrała jaho” (Ho3Jur.PM).

- „Rasstrelwali?
- Rasstrelwali.
- Nu, heta rabili tajna, ci bolsz tak na waczach ich rasstrelwali?
- Noczczu, kab nichto nie baczyu. Paniatna?
- Tak.
- U nas mnoho u Jurawiczach jaureja było. Dzie bahaty jaurej, dy toża zabirali u ciurmu. Noczczu zawiaźli i rasstralali. Była u Mozyry ciurma abłasnaja [więzienie obwodowe]. Dyk zawozili u hetu ciurmu, a patom noczczu pryjeduć da rasstralajuć.
- Chto ich rasstrelwa?
- Chto? Ja znaju? Milicyja była tady tut. Ukazańnie takoje.
- I zabirała adsiul taksama milicyja?
- Da. Pryjażdźali z Mozyra, da pazabirali, da pawieźli kułakou. [...] Nazad jany nie wiarnuliś” (Ho3Jur.WJ).
- „Wysyłali bahato. I baćku majho wysłali toże. [...]
- I wasz baćka wiarnuśsia?
- Raz wiarnuśsia. Pałtara hoda pabyu. A dalej wtoryczno pryjechali, zabrali i zahnali na zołotyje pryiski [do kopalni złota].
- A u jakim hodzie pierszy raz zabrali?
- Pierszy raz nie znaju. Druhi raz u tryccać siomym. Tady unoczy, jak bandyty jakija pryjażdźali, u dwa czasy noczy. Byu u nas tut taki sabaka tam adzin, wodziu, wodziu ich k chatam. Tak nichto i nie nadziejeśsia, szto buduć zabirać. A pakaza u sie tyja chaty – a tady

milicyjanier za jaho [tj. ojca] i ɥ kuzax [tu: do ciężarówki]. Dyk jon uže wielmi płakaɥ.

– A kali waszaha baćku zabirali, sud byɥ?

– U Homieli sudzili ich. Skazali – z biełymi znaɥsia. A dzie jon ich baczɥɥ? [...] U tu samuju nocz brali ɥ tryccać siomym hadu. Tak jak sabaki jakija, bandyty.

– A ludzi nie chawalisia?

– Tak nihto nie znaɥ, szto buduć zabirać. U nas zabrali ɥsich mużczyn za adnu nocz. Zastalisia takija tam, mo ɥ czatyroch – to predsiadaciel sawieta zastaɥsia, predsiadaciel kałchoza, a takich biednych sialan... Byɥ, kazali, taki sabaka, szto usie pisaɥ, pisaɥ... A tady i jaho zabrali.

– A szto jon pisaɥ u hetych danosach?

– Pisaɥ, szto wredzicieli [szkodnicy] takija.

– Czamu jon pisaɥ takoje?

– Tamu, szto sabaka byɥ. Zdawaɥ ludziej. Padlizwaɥsia k ułaści” (Ho3Pot.LS).

– „My siratami astalisa, żyli biez matki, biez baćka, chadzili chleba prasić. Kartoszku jeli, i hniłuju, i żołud jeli. [...] Takich bahato brali, jak majho baćka. Bahato. Zawieźli ɥ cerkwu, szto ɥ Mazyre staić, na bazar jak jechać. I tam etych ludziej porosstreliwali, poubiwali.

– U tryccać siomym?

– Da, u tryccać siomym baćko moj pohinuɥ. A ja z tryccać pianto hođa, o, pobaczcie, skolki mnie było. Baćka zabrali. I my ostalisa maleńkije [...]. My ɥsie na spławu robili. Ja ɥ łapciach chodziła, czobot [butów] nie było. U łapciach na spławu poszoɥ – u dwienaccać hodoɥ na spław! To ɥ proszaki [na żebry] chodziła... Chto uže daść toho chleba – to daść, a nie daść – to mienie haniać: »O, uže stydno po proszakach chodzić!«. A chiba ja z dobra chodziła?» (Ho3Mjs.WN).

Wszystkie narracje o terrorze okresu kolektywizacji mają podobną strukturę i zawierają te same motywy: donosiciel we wsi (często zesłany/rozstrzelany w następnej kolejności lub zdekonspirowany po latach), przyjazd *czornego worona* w środku nocy, aresztowanie ojca/rodziców/całej rodziny, zamknięcie w powiatowym/wojewódzkim więzieniu i brak informacji o aresztowanych, zesłanie na Sybir i w pojedynczych przypadkach powrót po latach, stygmatyzowa-

nie i marginalizowanie pozostałych członków rodziny jako *wrogów ludu*, przeżyty przez nich długi okres nędzy, głodu i poniewierki, sieroce i żebrackie dzieciństwo, wreszcie otrzymywana po kilkudziesięciu latach informacja o rozstrzelaniu ojca wraz z rehabilitacją i niekiedy skromnym odszkodowaniem.

Wyodrębniającym się w wielu narracjach motywem jest też lokalna pamięć o antypolskim ukierunkowaniu terroru w końcu lat trzydziestych⁴⁵. „Felszeroŋ pomnisz? Mnie baćka raskazywaŋ. Dzieło było – felszeroŋ abwinili ŋ patrawie kaniej [oskarżyli o otrucie koni]. U tryccać waśmom hadu ich zabrali. Abwinili ŋ satrudniczestwie z polskaj razwiedkaj” (Ho3Aks.JJD).

Tutejszych katolików rozstrzeliwano całymi wsiami; w najlepszym wypadku oskarżano o szpiegostwo na rzecz *pańskiej Polski* i zsyłano na wschód⁴⁶. „Operacja polska zapisała się pod pewnymi względami jako najkrwawszy rozdział wielkiego terroru w Związku Radzieckim. Nie była największa, ale ustępowała wielkością tylko skierowanej przeciw kułakom” (Snyder 2011: 125, szerzej: 111–127). W relacjach rozmówców z okolic Mozyrza spleciona z rozkułaczaniem eksterminacja Polaków jest porównywana z kolejną akcją masowych prześladowań, jaką przeprowadzono w tym kraju kilka lat później – zagładą Żydów.

⁴⁵ „Najbardziej prześladowaną mniejszością narodową w Europie w drugiej połowie lat trzydziestych [...] [była] sześćsettyśieczna w przybliżeniu grupa sowieckich Polaków (których liczba spadała wskutek egzekucji). Stalin okazał się pionierem masowego mordu na podstawie kryteriów narodowych, a Polacy stali się najważniejszymi ofiarami wśród narodowości sowieckich. Polską mniejszość narodową, podobnie jak kułaków, obciążono winą za porażki kolektywizacji” (Snyder 2011: 111). „Według ostrożnych szacunków w 1937 i 1938 roku stracono około osiemdziesięciu pięciu tysięcy Polaków, co daje jedną ósmą ogólnej liczby 681 692 ofiar śmiertelnych wielkiego terroru. To odsetek zdumiewająco wysoki, biorąc pod uwagę fakt, iż Polacy byli w Związku Radzieckim bardzo niewielką mniejszością, stanowiącą ogółem mniej niż 0,4 procent populacji. Polacy w Związku Radzieckim ginęli w latach wielkiego terroru prawie czterdziestokrotnie częściej niż inni obywatele sowieccy” (Snyder 2011: 126). O sowieckim terrorze antypolskim w tym okresie por. (Iwanow 1991: 324–378).

⁴⁶ O antypolskich represjach na Mozyrzczyźnie – na podstawie materiału zebranego podczas naszej ekspedycji w 2003 roku – traktuje artykuł Nadziei Syczuhowej (Syczuhowa 2007: 163–165).

– „Baćku jak waszaha zwali?

– Michajłouski Wikiencij Adamawicz.

– Palakam jon byu?

– Nu, palaki jany szczytalisia. Była polskaja szkoła. Razhawarywali u asnoūnom staryja na polskom jazykie. Mać maja pisała pa polski, czytała pa polski. [...]

– A wy swajho dzieda pamiatajecie?

– Pomniu. Jon szcze żyu paśła baćki. Wykinuli nas z chaty, ras-kułaczyli. Jaki tam kułak – eto było takoje hanieńnie [prześladowanie]. Pastroiū dom byu, nakryu czornaj żeściu [blachą]. Jaki jon kułak? Koń byu, karowa była, tam świñni, da czatyry jakich aūcy... Chiba eto kułak? Jaho zabrali. Hawaryli, u Mozyry rasstralali. Pry Chruszczowu pisaū tuda u orhany i pryjszło mnie: reabielicirowan-ny paśmiertno.

– A dzie rasstralali, nie wiedajecie?

– Tam nichto nidzie... Eto tutaka, howoryli, u Mozyry rasstrelwali ich⁴⁷. Dzieło było u takom poradkie, howorać. Jany popryszzywali... Kotoryje zdawali, im płacili. Tak jamu pryszyl, szto jon imięu swiaż z Polszczaj. Tak, ot, jak chto, taki jon nie maū toj swiazi, nie chacieū na siabie hawaryć klewietu [oszczerstwa]. A katoryje skazali: da, da – tak im dali dziesiać hadoū syłki u Kotłas. [...] Tady na palakaū hanieńnie było. Usiu dziareūniu sasłali. [...] Dwa razy brali. Brali u tryccać trecim i u tryccać siomym padczyścili astalnych.

– A kali u tryccać trecim zabirali, dyk niekatoryja pawiertalisia jaszcz?

– Nichto nie wiarnuūsia. Usich zabrali i ušie jany... Jany niewinawatyja byli. [...] Widzimo tady było hanieńnie na palakaū.

– A u czym abwinawaczwali?

– A u czym abwinawacili jaūrejaū, jak niemcy rasstrelwali nacyju?

– A moża jak polskich szpijonau?

⁴⁷ „O losie kaźdej ofiary decydował oficer śledczy, a zatwierdzenie następowało niemal automatycznie. Biografie stawały się wyrokami śmierci, gdyż przywią-zanie do polskiej kultury lub katolicyzmu przedstawiano jako dowód udziału w międzynarodowym procederze szpiegowskim. Ludzi skazywano za najdrob-niejsze nawet przewinienia: dziesięć lat łagru za posiadanie różańca, śmierć za wyprodukowanie niewystarczającej ilości cukru” (Snyder 2011: 118).

- Katoryje, szto b tu dziesiątku połączyc, tak howoryli, szto z Pol-szczaj zwiazan.
- A kolki czaławiek zabrali?
- Pierwy raz mo czaławiek bolej dziesiątki. I druhi raz czała-wiek wosiem.
- A wiedali ۇżo tych, chto danasių?
- Nu, patom znali. Wyjaśniłoś patom ۇże” (Ho3Pot.SM).

Z pamięcią kolektywizacji na wschodniej Białorusi łączą się nieroze-rwalnie jeszcze dwa motywy: głód i strach. Wprawdzie w pierwszej połowie lat trzydziestych nie było tu klęski głodu na taką skalę jak na Ukrainie⁴⁸, jednakże wspomnienie głodowania i skrajnej biedy, towarzyszących *likwidowaniu kulactwa*, wpisuje się w opowieść roz-mówców o początkach kołchozu jako jedno pasmo cierpienia.

„[Kali raskuľaczwali], maľo ۇ kaho ziemia była, da chleb byų – dak ۇże heta bahatyj. A bahatych tady, dziewoczki, nie było. Nikoli szcze bieda tak spłasznaja [powszechna] nie była: łapti, graź [łapcie, brud], łapti, i wsio” (Ho3Wau.JS). „Chleba nidzie nie było. Pryjdiesz kupić, a tam kaźuc: »A dzie jaho baćka?«. – »Sasłany. Chleba nie da-wać»” (Ho3Zah.HI).

– „Haľaducha silnaź była ۇ tryccatych hadach. Dzie szto budzie, tak matka dzialila ۇsim: bolszańkim troszki bolej atłomić, a mień-szeńkim mieniej.

- A szto wy jeli, kali była haľadouka?
- Hniľuszki na polu zbirali. Dzie z proszłaha hoda kartoszka zmierzła, tak na wiesnie zbirali. Bliny takija czornyja piekli, żo-ľud’ maľoli ۇ żarnawie [mielili w żarnach żoľędzie], jeli. Szczawiel

⁴⁸ „Najdramatycznej sytuacji aprowizacyjnej wsi wyglądała w latach 1932–1933, choć ziemie białoruskie nie stały się obszarem klęski głodu. Zjawisko to wszak-że występowało, zwłaszcza w południowo-wschodnich rejonach republiki, gdzie władze lokalne poświadczają wypadki śmierci głodowej” (Ruchniewicz 2010: 61). O sztucznie wywołanym na Białorusi kryzysie zaopatrzenia w zboże w latach 1928–1929 i wprowadzeniu kartek na żywność por. (Saroikin 2005: 54–58). O głodzie w 1933 roku: (Proćka 1998: 40).

rwali, waryli, da jeli. Stradali [cierpieli]. Oczeń-oczeń stradali!” (Ho3Alk.MD).

„U tryccać trecim byu hoład, umirali mnoha. Urażaj byu, no zabrali, bo nada było druhich karmić. [...] Pamierła da sta czaławiek. Silna mnoha wymierła tahda. Niewinnych” (Ho3Auc.OD).

– „Hoład byu?

– Byu. Pakul padraśli, dyk każdy hod byu hoład” (Ho3Pot.KA).

Jeszcze większej grozy cierpieniu i umieraniu dodawał strach.

– „Ludzi jak-niebudz na sawieckuju ładu nahawarywali?

– Hawaryli mieżdu saboj, kab nichto nie czuu. Bo pasadziać i ciabie.

– Adkryta nie wystupaū nichto?

– Nichto. Koliści papu zabrali, a u nas było troje małych, dak joj [tj. matce] u dzień na rabotu: czyścili ziarno őrucznuju. Tak jana pryjdzie, da zwaryć. A jeści nie było czaho, tak jana ete ziarno u hrubu [do pieca] pastawić, szto b na ranak nawaryuasia. I znoū wyhonić bryhadzir i predsiedaciel: »Idzi, lon try« [chodź do tarcia lnu]. Dyk jana każa: »Boża, u mianieź dzieci, ja tolki pryszła«. – »Znajesz, dzie Sibir? Pojdziesz usled za im, za muzykom swaim!« Tak kidała nas adnych i chadziła” (Ho3Pot.LS).

Strach towarzyszył kolektywizacji i trwał przez cały okres rządów Stalina: „Bajalisiaź hawaryć. Tady, znajecie, pry Stalinu było eto – skażasz, dyk...” (Ho3Pot.LS). „Jesli maja mama dziełała Paschu, piakła tam bułku jakuju, to jana zakrywała staūni [okiennice]. A jesli prydzie toj, szto chleba u jaho na stale nie było, da ubaczyć tut bułku, to my bylib użo wrahi naroda, mahlib sasłać. Strach jaki-ta byu. Razwie tak my hawaryli a Stalinie, jak ciapier pra rukawadziciela pa radyjo?” (Ho3Zah.HJ).

Był to strach nie tylko przed ludźmi z zewnątrz i sąsiadami; ogarniał intymne relacje w rodzinach i sprawiał, że potomkowie kułaków bali się mówić o przeszłości rodziców i dziadków niemalże do ostatnich lat istnienia Związku Radzieckiego. Spowodował nieodwracalne już straty w zasobach pamięci wsi białoruskiej. „Wy znajecie, szto. Tadaże, wot, bajalisia hawarić wabszcze. Wot, ja znaju, szto u maho dzieduszki mielnicu [młyn] zabrali. Jon daże bajausia daże hawarić. U maho dzieduszki byu hety dziadzka, eta uże moj prapra-

dzied, u Kijewie, byu hienerałam niekim – i mnie dzieduszka nie hawarił. Ni chfatahrafij nie było, niczoha. Ja nie znaju. Kab heta chto skazaų, jahob rasstralali, dzieduszku. Bajalisia hawarić, panimajecie” (Ho3Jur.PM).

Strach wiązał się także z pamięcią kołchoźników o późniejszych aktach zemsty za rozkułaczanie, jakie miały miejsce we wsiach („Jany i siahońnia, jak szto, dyk kryczać. Dzieci ich, adrostki, napamina-juć”; Ho3Hln.KPK). Bolszewicy, wprowadzając kołchozy na białoruską wieś, zantagonizowali ją znacznie silniej, niż było to możliwe przy dawnym, pouwłaszczeniowym rozwarstwieniu, które niezależnie od dystansu między ówczesnymi *bohатыrami* i *bośiakami* funkcjonowało w systemie tradycyjnych norm solidarności wiejskiej. Pod rządami nowej władzy niedawni kułacy i ich potomkowie stawali się śmiertelnymi wrogami sowieckich aktywistów⁴⁹. Okazji do zemsty dostarczyły niebawem okoliczności okupacji niemieckiej, kiedy część wywłaszczonych dziesięć lat wcześniej chłopów podejmowała współpracę z niemiecką administracją jako policjanci czy sołtysi lub znajdowała inne możliwości odpłacenia organizatorom kołchozów i donosicielom za rozkułaczenie, wywózki oraz śmierć bliskich.

„Nie iszoų u kałhas – sşyłali. Raskułaczyli, usio zabrali – pajszoų padczas wajny ų palicyju. Palicaj padczas wajny pazabiwaų tych, jakija ų jaho ųsio zabrali i pakinuli jaho dziaciej biez chleba” (Ho3Zah.HI). „Oj, palicai straszno bili. [...] Chawalisia i swaje, katoryja byli starszynami kałchoza. I dziaciej chawali. Ja chawała na czardakach [na strychu] starszynowych dziaciej” (Ho3Hln.HM).

– „U nas u Budzie raskułaczyli tahda adnaho dziadźku. Mnie taho dziadźki syny mścili za tatu – jon był predsiedacielem sielsawie-

⁴⁹ Echa tej wrogości spotyka się do dziś we wsiach całego kraju; por. wypowiedź z Grodzieńszczyzny: „O, tut był taki Wiencis, [...] on wbił sie za predsiedacie-la. I bił wszystkie te ludzi, które troche byli bogatsze [...]. On wszystkich tro-pił, żeby jak zmarnować. Potem powywoził – to na Sybir, to do turmy posadził. I potem jak ich wzięli, jak już zaczęli tych nackich, tych biedniejszych brać, to oni podsuneli, że on był niemieckim sołtysom. Tak jego wzięli od razu. To żonka jego pod maszynie rzuciła sie, a on uciekał i maszyna też jego zabiła. I oby-dwóch zabiła. Ot i masz, i zbogaciał ludzko krzywdo” (G98Nac.JP).

ta, a potim był predsiedacielem kałchoza. I kahda niemcy przysli, jany jaho wywieli, rasstralali.

– Chto – niemcy ci tyja rodstwienniki?

– Rodstwienniki” (Ho3Aks.MB).

– „Kali wajna była, u was u wioscy piać czaławiek, każuć, rasstralali?

– Było. Rasstralali tut mo i bolejš. Była adna kamsamolskaja arhanizacyja.

– A za szto rasstrelwali?

– Jany akciwisty byli tahda, jak majho baćku... Toże zdawali. Nu, tak jany byli akciwisty. Nu, a tady niechta i ich, mabyć, zdaŭ” (Ho3Pot.SM).

Gdy z końcem wojny powróciła na te tereny władza radziecka – „asużdali tych, chto byŭ palicajem. Ludzi nie znali, chto pabiedzić. Kalib pabiedzili niemcy, to tyja palicai bylib na wysacie” (Ho3Wic.LB). Tragiczny los wielu dawnych kułaków i członków ich rodzin dopełnił się nowymi wyrokami, ofiarami i cierpieniem. Ci, którzy współpracowali z Niemcami, o ile nie uciekli na Zachód, przyplacili to więzieniem lub życiem. A strach wciąż trwał.

Narracja o końcu świata gospodarzy i początku świata kołchoźników, choć w faktograficznej pamięci zdarzeń i rozłożeniu akcentów różna, w swej zasadniczej semantycznej i aksjologicznej treści, przesłaniu i tonie emocjonalnym jest taka sama na wschodzie i zachodzie Białorusi. Nie jest to temat, który podczas rozmów w terenie trudno wywołać. Wystarczy zadać pytanie „kiedy powstał wasz kołchoz?” czy „jak żyliście przed kołchozem?”, by usłyszeć poruszającą opowieść o traumie kolektywizacji. Często też zaczyna się ona spontanicznie, podczas rozmowy o czym innym, kiedy etnograf nie zamierzał podejmować tego wątku. Pamięć kolektywizacji – podobnie jak pamięć drugiej wojny światowej, a w jej obrębie przede wszystkim Zagłady – należy tutaj do tematów, które, jak mówią etnografowie,

„same wychodzą”⁵⁰. Świadczy to o jej fundamentalnym – kognitywnym, aksjologicznym i emocjonalnym – znaczeniu dla konstruowania zbiorowej tożsamości kołchoźników.

Koniec starego świata i traumę zmiany opisała Pani Maria z Papierni pod Lidą: „Wszystko już pomieszało się, jak tu przyszli kołchozy” (G98Pap.MB). „Naruszyliście ety wieś’ reżim życia, szto toje tuda, toje tuda... Uże wsio jak bura ta pajszło...” (B95Olp.TL) – wtórowała jej Pani Taisa z Olpienia pod Dawidgródkiem. Kataklizm grożący unicestwieniem grupy, upadek dotychczasowych autorytetów, podanie w wątpliwość społecznych norm i wartości – te wszystkie treści zawiera tożsamościowa narracja kołchoźników, wpisana, bo inaczej być nie może, w mityczny wzór chłopskiego myślenia w kategoriach końca świata i jego nowego początku, wzór „przemiany światów” (Zowczak 2000: 88–93). Badacze społeczni interpretują takie przemiany jako dezintegrację (destrukcję) wartości, norm i praktyki społecznej; z czasem pociąga ona za sobą procesy reintegracji (rekonstrukcji)⁵¹.

Kołchoźniczy mit założycielski opowiada, jak do lokalnego świata gospodarzy, skoncentrowanego wokół kategorii *swojego*, z jej fundamentalnymi dyrektywami, by „mieć wszystko swoje”, „pracować na swoim”, „żyć wśród swoich”, wtargnęła zewnętrzna, niezrozumiała siła niszczycielska i obróciła go w gruzy. Nowej wspólnotcie, utworzonej *dobrowolnie przymusowo*⁵² z odgórnego, wyjątkowo brutalnego nadania, odebrano wszystkie atrybuty podmiotowości. Nastąpiła destrukcja *swojego*; zastąpiono je czymś pozornie *wspólnym*, w isto-

⁵⁰ Zwróciła na to uwagę również Iwona Kabzińska; w rejestrowanych przez nią wspomnieniach mieszkańców zachodniej Białorusi dotyczących okresu powojennego przymusowa kolektywizacja była najczęstszym motywem budzącym żywe emocje (Kabzińska 1999: 175–177).

⁵¹ Klasyyczny przykład analizy i interpretacji radzenia sobie przez „tradycyjną społeczność terytorialną” z postrzeganymi w kategoriach końca świata procesami dezintegracyjnymi w okresie międzywojennym przedstawił – na przykładzie grupy etnicznej ukształtowanej w obrębie prawosławia na Białostocczyźnie – Włodzimierz Pawluczuk w: (Pawluczuk 1972).

⁵² *Dobrowolnie przymusowo* to potoczny frazem odnoszony do różnych przejawów sowieckiej rzeczywistości, charakterystyczny dla narracji o kolektywizacji; w tym kontekście notowała go m.in. Monika Nawracka (Nawracka 2003: 300).

cie zaś uzależnionym od autorytarnej władzy. Gospodarze stali się ponownie – jak za pańszczyzny – przypisanymi do ziemi poddany-
mi *rabami*.

Nowa wspólnota poddanych-kołchoźników⁵³, początkowo spa-
jana strachem i instynktownym szukaniem bezpieczeństwa w gro-
madzie, z biegiem czasu zaczęła dostosowywać się do zmienionych
uwarunkowań makrostrukturalnych: gospodarczych, politycznych,
społecznych i kulturowych. Podjęła wysiłek reintegracji swoich dążeń
na nowych podstawach materialnych i społecznych wokół naczelnej
chłopskiej wartości, jaką była i pozostała solidarność z życiem⁵⁴, wy-
rażająca się w „idei trwania” (por. Sulima 1992: 161–163; 2001: 165–
–169). Życie bowiem, bez względu na historyczne kataklizmy, musi
trwać. Jak ujęła to Pani Mania z Papierni: „Jak byli zagonki, ludzie so-
bie robili, nieprześladowani byli, nic. A teraz zaleźni od kogoś, praw-
da? I ot, żyją. Każdy zdobywa trud swój” (G93Pap.MS). Kołchoź-
nicza opowieść o kolektywizacji to przede wszystkim historia walki
o życie i przeżycie. Można ją czytać wręcz jako pean na cześć życia,
głoszący chłopską dumę z tego, że – choć wydawało się to niemożli-
we – lokalnym społecznościom udało się jednak przetrwać. Ta nar-
racja o przetrwaniu – o *przywyknięciu* do kołchozu – stanowi kon-
struktywną puentę mitu założycielskiego wspólnoty kołchoźników.

⁵³ „Dawny podział na parobków, biedniaków i średniaków wśród kołchoźników stopniowo odchodzi w przeszłość. Decydujące znaczenie zaczyna mieć przynależność do nowej kategorii społecznej – chłopstwa kołchozowego. Z biegiem czasu stawało się ono coraz bardziej jednolite pod względem charakteryzujące-
go tę nową kategorię położenia społeczno-ekonomicznego i pozycji ideologicz-
nej. Pozbawiony prawa do indywidualnego władania ziemią chłop-kołchoźnik
nie nabywał bynajmniej prawa do własności kolektywnej. W warunkach syste-
mu nakazowo-rozdzielczego nie mógł rozporządzać ani środkami produkcji, ani
wynikami swojej pracy. Ze względu na rodzaj zajęć, charakter pracy, warunki
życia, tradycję i grupową psychologię kołchoźnik oczywiście pozostawał chło-
pem, lecz ze względu na faktyczne stosunki własności i płacy był bliższy pra-
cownikowi najemnemu, jaki został przywiązany do ziemi” (Sarokin 2005: 12).

⁵⁴ O więziach solidarności w przyrodzie i – analogicznie do nich – w świecie spo-
łecznym, jako o podstawowej zasadzie organizującej chłopski światopogląd
i życie społeczne, por. (Thomas, Znaniecki 1976: passim).

ROZDZIAŁ 2

„Kołchoz musi być” Długie trwanie wzoru feudalnego

Przyszed taki czas i szto ty dziedajesz?

Co ty zrobisz?

Pani Schola z Surkontów

Nu, znajecie, użo i u kałchozach prywykli, a kuda dzienieszsia?

Pani Maryja z Zahalla

Tak kamandujuć, tak prawiać, tak i padczyniajsia.

I rabotali tak, na ziamle.

Baba Paraska z Jurewicz

Jak heta kałchoz budzie biez predsiedaciela?!

Ty szto?!

Pani Hala z Aleksicz

„Trudno żyć, ale przywykły”. Kołchoz oswojony

Kołochoźnikom – których większość do niedawna samodzielnie gospodarowała na kilkuhektarowych gospodarstwach¹ – pozostawiono, oprócz chaty i siedliska, tylko niewielkie działki przyzagrodowe, co w realiach kołchozowych przekłada się na ogród warzywny przy domu i przydzielane co roku w innym miejscu zagony pod kartofle;

¹ Na wschodniej Białorusi w przededniu kolektywizacji – w 1927 roku – było 64,7% średniaków (posiadaczy od 2 do 6 dziesięcin ziemi ornej, tj. od ok. 2,2 do ok. 6,6 ha), 31,2% biedniaków i parobków (poniżej 2 dziesięcin) oraz 4,1% kulaków (powyżej 6 dziesięcin) (por. Pročka 1998: 70–71; Sarokin 2005: 8). W zachodniej części kraju w 1946 roku struktura użytkowania ziemi w gospodarstwach chłopskich przedstawiała się następująco: do 1 ha ziemi posiadało 3,8% chłopów, od 1 do 3 ha – 20,4%, od 3 do 5 ha – 29%, od 5 do 8 ha – 25,8%, od 9 do 10 ha – 11,9% i ponad 10 ha – 9,1% (por. Wierzbicki 2002: 123).

ta ziemia stanowi tzw. *setki* (dosł. ‘setki’, czyli ary)². „Trzydzieści setek u nas – piętnaście zagony. A zagon to jest dwa metry szyryni i sto dołżyni” (G93Pln.JD).

– [Pan Michał:] „To te u nas, to tam tak, o, pieńścio...

– [Pani Czesia:] Aj, mierzyli setki takie, o.

– [Pan Michał:] Mierzyli ogród. Ogród.

– [Pani Czesia:] Trzydzieście setek każdemu. Nu, przyjdzie, umierzy tobie, że... Byli skompe, bo żeby czasem, o, tyle [*pokazuje*] nie było szerzej [*śmiech*]. Obmierzy, obmierzy. Takie ogrody byli już dla każdego jednego” (Go6Jod.CMC).

Na *setkach* kołchoźnicy mogli uprawiać kartofle; wolno im też było trzymać krowę (wypasaną na wspólnym wiejskim wygonie) oraz jedną lub kilka świń i drób. Poza tym pracowali na poprzednio swojej, a teraz już kołchozowej ziemi przy pomocy już nie swoich, lecz wspólnych zwierząt pociągowych, posługując się dawniej swoimi, a teraz *obogólnymi* narzędziami rolniczymi. Bo przecież, „kiedy w kołchoz wstępowali, wszystko trzeba było obogólić. Uprząż, wozy, konie. Wszystko to zabierali” (B99Wlm.PS). „Zabierali, tak, wszystko. Jakie gospodarstwo kto wielkie miał, znaczy, krowy tam, czy żywiol, wszystko, żeby do kałchozu zdali. I ziemia. Ziemia zabrali. Wszystkie, kto miał. Żeby znaczy, zrównać, żeby kałchoz tylko był. Tylko zostawili... po ile? Po trzydzieści setek dla ludzi. Dla gospodarczy” (G98Nac.JN).

W ten sposób wszystkich sprowadzono do położenia robotników folwarcznych – do „pochodzącej z dawnych poddanych pańszczyźnianych [...] kategorii rodzin służby folwarcznej na ordynarii”. „Ordynariusz – pisał Władysław Grabski – ma swoją krowę i trzodę, ma swoje zagony pod ziemniaki, jest więc uposażony typowo podobnie do dawnego bezrolnego chałupnika” (Grabski 1938: 52). W systemie pańszczyźnianym – chałupnik, w okresie folwarku kapitalistycznego – robotnik-ordynariusz, w skolektywizowanym rolnictwie – kołchoźnik; tak rysuje się historyczne następstwo kategorii

² Wielkość działek zmieniała się zarówno w czasie, jak i w zależności od lokalnych normatywów.

społecznych, które system sowiecki chciał widzieć jako tradycję białoruskich chłopów.

W efekcie kolektywizacji, i na wschodzie, i później – według tego samego wzoru – na zachodzie kraju, każda wioska stawała się odrębnym kołchozem³. Z czasem struktura kołchozów ulegała zmianie – powiększono je, łącząc po kilka wsi i zarazem likwidując chutory, kolonie i przysiółki. „Kołchozy parabili – szto wioska, to kałchoz. Feliksowa – »Świetłyj Puć« musi. A tam Dźmitroŭcy – »Dymitrowa Kałchoz«. Tam »Pabiady«, tam usiakich, nu, tych nazwańniu pawydumlali. A za rakoju »Puć Kamunizmu«. A patom, pamaleńku, widziać: hety kałchozy kulhajuć. [...] Tak potym... Dźmitroŭcy, Pałuty, Lempinowa i Feliksowa – czatyry wioski abjedzinili w adzin kałchoz. Eta krupniejsz, budzie lepiej paradak” (G93Fel.MM). „Z poczontku była tylko jedna nasza okolica. Tylko tu, o. A potym już zrobili trzy wsi. [...] Do tego roku było siedym. A już teraz mówio, że jesienio bendzie bardzo ogromny kołchoz” (Go6Boh.IS). Było to tzw. *ukrupnia- nie* (scalanie)⁴, które dość skutecznie zatarło w krajobrazie Białorusi

³ W większych miejscowościach organizowano kilka kołchozów, por. np.:

- „Czatyry kałchozy u adnych Ladach?
- Da. »Swietacz«, »Maksim Gorki«, »Zakabylicy« i »Lady«.
- I potym z hetych czatyroch zrabili saŭchoz?
- Da, adzin saŭchoz.
- Czamu?

– Ja nie znaju, drobnjya kałchozy byli. Ukрупnialisia. U każdym kałchozie był swoj priedsedatiel, wsie mieżdru saboj sariewnawalis’ [konkurowali]: chto łuczsz ubierioť, chto łuczsz zdiełajet, u kaho łuczsz urażaj był” (W99Lad.ZL).

⁴ Proces *ukрупniania* rozpoczął się na początku lat pięćdziesiątych (por. Ruchnicz 2010: 296–299). Znalazł on ideologiczne odzwierciedlenie w zmianach nazw kołchozów, np.:

- „Jak się ten kołchoz nazywa?
- »Nad Niemnem«. Nazywał się »Sorak let Akciabra«. A teraz już zrobili »Nad Niemnem«.
- A jak tu był tylko w Bohatyrowiczach?
- To nazywał się »imieni Swierdława«. Jakiś naczałnik był tam, nu, w Rosji. »Imieni Swierdława«. A, przepraszam. To już jak było trzy wsi, to była »Swierdława«. A sama piersza, jak jedna okolica, to nazywała się »Krasnyj Bagatyr«” (Go6Boh.IS).
- „Wasz kałchoz jak nazywausia?
- »Trudawik«.

ślady osadnictwa poza zwartymi wsiami, jakie wiązało się z dawniejszymi reformami rolnymi – reformą Stołypina w latach 1905–1915 (por. Szybieka 2002: 165–167), chutoryzacją przeprowadzoną w latach dwudziestych w BSRR (por. Proćka 1998: 13–15) oraz parcelacją i komasacją w województwach wschodnich II RP w latach trzydziestych (por. Ruchniewicz 2010: 34–35; Szybieka 2002: 297–298)⁵. Obecnie w skład jednego kolektywnego gospodarstwa wchodzi od kilku do kilkudziesięciu wsi (nawet do 50)⁶.

W latach sześćdziesiątych, za Chruszczowa, na szerszą niż dotąd skalę zaczęły funkcjonować sowchozy⁷ – państwowe gospodarstwa rolne. „Piersza kałchoz arhanizawali. A saŭchoz zrabili tolka u ma-

– A potym, jak ukрупnili?

– »Aktiabr'«. Jeszczo raz ukрупnili, stał »imieni Dżiarżynskaha« (W99Irw.AJ).

– „Hety kałchoz jak nazywaŭsia da wajny?

– »Kamunar«, ci jak...?

– [sąsiadka:] Etyj... »Leninskij szlach«.

– A zaraz jak nazywajeŭsia?

– A zaraz »Mieleża«.

– [sąsiadka:] »Kolliktiwnoje Sielsko-Chożajstwiennoje Priedprijatije imieni Iwana Mieleża« (H03Kor.BW).

⁵ Co nie znaczy, że gdzieniegdzie, przede wszystkim na zachodzie kraju, nie spotyka się jeszcze przedwojennych chutorów:

– [sąsiadka:] „W tryccać szestom sieliliś z sieła na chutory. Nasza Kacia była ma-leńka. Z sieła pud dorohu sielilisia skroś.

– [sąsiad:] A teper z chutora – w dierewniu. Teper na chutory płocho, ot, szto. Swietu niema.

– [gospodyni:] Daleko po chleb chodit'. Sami chleb piekli, a ciepier wieś jdom u mahazin.

– Astaliś jaszcz chutory? Żywuć ludzi?

– [gospodyni:] Je, żywuć. [...]

– [sąsiad:] Mało chutorow w nas ostałoś.

– [gospodyni:] Czoho? Za mostom je. Da i tam, wo, żywuć. A Petro ostawsa. I Hania – try. I Jewdokieja – czotyry. Da Stiepan, da Wanda tam żywie. Je chaty szcze” (B96Ozr.WZ).

⁶ Na zwartym katolickim obszarze północno-zachodniej Grodzieńszczyzny granice kołchozów pokrywają się przeważnie z granicami parafii; sieć parafii – jednostek o promieniu rzędu 20 km, liczących po kilkadziesiąt wsi – pozostaje tu przedwojenna.

⁷ Ros. *sowchoz* (skrótowiec od *sowietskoje chożajstwo*), białor. *saŭhas* (*sawieckaja haŭpadarka*) – odpowiednik polskiego PGR-u. O historii państwowego sektora białoruskiej gospodarki rolnej – sowchozów – od 1917 roku do lat dziewięć-

jontku. U majontku u Mażejkawi i u Lebiadzie eta była sąchoz” (G93Fel.MM).

– „U nas sąchoz. Małe Mażejkowo. Sąchoz »Eksperymentalna Baza Wastok«.

– Pamięta pan, kiedy złączono w jeden sowchoz?

– Ooo, w sowchoz nas wtopili gdzieś to musi w sześćdziesionym roku? Kołchoz był, a potem sowchoz. Małe Możejkowo. Od tamtego czasu musi było siedem dyrektorów” (G97Rou.MKR).

– „U kołchozie tudy nie płacili hroszej, a za trudodni rabotali. A sąchoz uże połączujsia – hroszy płaciać. Kożny miesiąc płacili.

– A dzie lepsz było – u kałchozie ci sąchozie?

– Jak skazać? I u kołchozie nie suusim płocha, i u sąchozie nie płocha” (Ho3Aks.JJD).

Każda należąca do kołchozu czy sowchozu wieś jest zorganizowana w osobną brygadę⁸, której pracą zarządza kołchozowy ekonom – *bryhadzir*. Brygady dzielą się na 10-osobowe drużyny, tzw. *zwienna* (dosł. ‘ogniwa’)⁹. „Bryhadzir był, katory kamandawał uże ludźmi. Zakazywał na rabotu. Zakazywał ludziom i tak szli na rabotu. Kasili, harali, no i co trzeba było tam pracować na tej ziemi. I źbirali ziarno, zwozili, żali. Snapy takije wiazali i wozili do stodoły, a później małacili, ot. Kambajnoŭ nie było wcześniej” (G99Pap.WL).

Początkowo praca w kołchozie nie zapewniała wystarczających środków do utrzymania ludzi i zwierząt¹⁰. W pamięci rozmówców ze wschodniej Białorusi, o czym wiemy już z poprzedniego rozdziału, pierwsze lata w kołchozie zapisały się jako dramatyczny czas walki o życie – męka i *hore* – kiedy to musieli uciekać się do odwiecz-

dziesiątych por. (Sarokin 2005: 146–153). Por. też hasło *sowchoz* i grupę haseł pokrewnych w: (TSJS: 565–566).

⁸ Brygada (ros. *brigada*) to podstawowa jednostka organizacyjna w sowieckim systemie pracy kolektywnej; kierował nią *brigadir*, członków nazywano *brigadnik/brigadnica* (por. TSJS: 65–67).

⁹ Por. hasło *zwienno* i grupę haseł pokrewnych w: (TSJS: 212–214).

¹⁰ „Nawet według oficjalnych danych w więcej niż jednej trzeciej powojennych kołchozów nie dawano kołchoźnikom zboża, a w połowie pieniędzy za wykonywane prace. [...] Ratunkiem były uprawy przyzgodowe, ale także w ich przypadku chłopci musieli płacić podatek od drzew owocowych, ulów i zwierząt domowych” (Szybieka 2002: 380).

nych wiejskich strategii przetrwania w okresach kryzysu, takich jak oparta na substytutach wartościowego pożywienia dieta głódowkowa, kradzież żywności i paszy czy wędrownki żebracze (por. Obrębski 2007g: 485–486, 490). Na zachodzie było podobnie.

„Dzieci krzycać: »Mamo, jeści хочzam!«. A szczo u mianie jeści buło? [...] To byli hałodnyja, byli i bosyja, i hołyja – byli usiakija” (B99Czw.MR). „Uże kołchoz stał rabić, tady kałasy zbierali [tj. kradli kłosa z pola]. Ja dzieciej wyprawlu – idzicie, wy maleńkije, was nichto nie uwidzić – i etych kałasou na żarnach umielu, z wadoj zawaru i sama na rabotu idu” (G93Rdz.AR). „Ja był młody, tak wszystkiego nie uważał tego, co tu robi sie. Ale co nasze rodzice? Trzeba było wszystkich odziać dzieci, nakarmić dzieci... Ja tam przybieg da chaty. »Aha, mamu, to jeść chce sie« – ale jej co dać? Ha ha ha ha! A, wo, to było życie. Oj, popomencyli bolszewiki nas, u!” (Go6Boh.TB). „Jak szli do kołchozu, to nic nie było, a nic. Nic nie dawali. Na razie nic. Byliśmy bez chleba tedy, siedzieliśmy. [...] Pamientam, ta córka jeszcze była mała, to tak zawsze: »Jeść!«. Płacze: »Chliba chcem«. A chleba nie było. Ani kawaleczka. I tak musieliśmy żyć dłuższy czas. Byliśmy bez chleba i bez niczego. Kartofli to na przykład też nie dawali sadzić. To już kartofli później, jak ten kołchoz powywierają swoje kartofle, to już my idziem na pole i szukamy. Gdzieś choć jedna kartofelka znaleźć. Tak szukali, tak żbirali, tak jeli i tak żyli” (Go6Boh.AB). „Na sotkach kartoszczynu hetu da jake porosiatko odhodujuć, da korowku dzierżać. A sieno kosili. Daże żenszczyzny, kotoryje samyje żywuć, to chodili da kosili, da stożki etyje kidali baby. Da dzierużkami [w płachtach] nosili sieno. Eto treba na korowu nanosić! Mucyliś. A potom odbirali szcze ety dzierużky. Wysyp sieno abo i dzierużku zaberuć. Da w składzie kinuć, da wona walajecca. Ależ kob nie iszli, da nie nosili. Wsioho buło za żyzn” (B99Kož.SW.KK). „I jak to trzeba przeżyć? Trzeba było kraść. Jak zaczno żonć, snopy stojo – pójść na pola. Przechodzi, rościela tako ściałke – wiecie, co to? – położy snop i kijami młóci. Namłóci, namłóci, oczyści i coś takie, chleb spiec czy tam kasze zgotować. O, jakie horo było. I to wszystko przeżyte” (G97Rou.ATB). „Zrazu nic siana nie było, tego, to wszystko tak pójdzem, gdzie trawa, czy co, to my i żniemy tak wysoko – a potym te rżysko na karm kosili. Ale

krzyczeli, nie dawali. Gdzie trawa, to puścisz tak, o, w pół aby tylko. Chacia sobie byłoby już. [...] I żeli te rżysko, potym kosili dla krowy swojej. O, jak było. To bywała tak kiedyś, pamientam, sama z to sonsiadko my chodzili. To my poszli ranieńko, ciemno, poszli nażeńć. Wleźli we środek, tam żyto gdzie... To my cały dzień tak nie piwszy, nie jadszy, żeli, o. Żeby... chcieli, żeby troszki trawy nażońć sobie” (G98Nac.JW). „Było dużo ludzi, ustompili ą kołchoz, nu i co? Hadujesz cielo, treba coś dzie wziońść. Nie ma dzie paświć, nie ma dzie nawionzać toho cielaci. No i musze iść kraść ta trawa. Musze. Nu i jak? Chaj hrech, nie hrech, a ja idu kradu. Nu i szto zrablu? I co zrobić?” (G99Pap.WL). „Každy nosił [czyli kradł] to siana troche, to słomy, a ja bałem sie, że znowu posadzo. I tak potem było. Nie mieliśmy za co chleba kupić, to pendziliśmy bimber. Znaleźli, wyleli. Innym darowali, a mnie nie darowali” (G94Krs.MJ). „Tatuś chorował, musi dwanaście lat miała tylko. I na sankach, zimom, w las po drzewa. Treba narombać, treba przywieźć, treba obahrać [ogrząć chałę]. Treba było, Aniu, wódki wyhnać, zawiązci. Wyhaniu wodki, zawiazu, sprzedam, to ja mam na chleba kawałek. I to szcze treba było, jak: zawiązci treba szcze dziesiac kilometraų, zimouju ciazka... I harała, i kasiła, nie daj Panie Boże. Nie daj Panie Boże, ot. Cienżko było. Cienżko żyć było. Ale szto zrobisz, tak treba musi. I harała, i kasiła... I nie chce sie wspominać, nie chce sie” (G97Pap.WL).

– „Po pare tylko sotek dawali na kartofle. Co oni tam dawali tej kartofli... Nigdy nie starczało. Dawali pare sotek jakiści. Ale tylko tyle, co oni chcieli. Gdyby ja chciała, na przykład ja chciała wiecej, to nie. Oni rzondzili i oni dawali.

– A krówkę można było trzymać wtedy?

– Można było. Ale czym jo trzymać, jak nic nie było? Ani trawy nie dawali, ani siana nie dawali. I czym bendziesz trzymać? Przecież krówka potrzebuje cały rok gdzieś paść i na zime żeby było. [...] No, tak. To była ich właść. Możesz, to trzymaj, nie możesz, to nie trzymaj. No, a krówkę kto móg trzymać, jak nic nie dawali? Przecież krówka musiała jeść i zimo, i wiesno. Nie było tego – ni krówek, ni czego” (Go6Boh.AB).

– [Pani Mania:] „U mnie karmu nie było. A u nich [tj. u sąsiadów] w stodole kaniusznia była [kołchozowa], i koni. I my tym gno-

jem krowy karmili. To ona [tj. sąsiadka] włąziła potajemnie, nabiera tego gnoju, przynosi mnie kosz gnoju.

– [Pani Władzia:] Kab wychawać...

– [Pani Mania:] To ona weszła, te konie wiźdzą, oni mogli zabić jej... Woła: »Czekaj, zaraz paleziem, ukradziem«. Mały szwindulec – ona tam, wiźdzą te konie, ja tu stoję: »Matko Boska, żeby choć nie zabili«. O, kochana, jak.

– [Pani Władzia:] I to życie było?

– [Pani Mania:] Niechaj Pan Bóg broni takiego życia.

– [Pani Władzia:] Chaj Boh ścieraże.

– [Pani Mania:] Chaj Boh ścieraże, ot” (G97Pap.MS.WL).

Przez pierwszych kilkanaście lat funkcjonowania systemu kołchoźnicy „za kołki rabotali” (Ho3Rom.AL). Wynagrodzenie otrzymywali w naturze: płacono im ziarnem. Ludziom naliczano przepracowane dniówki (ros. *trudodni*, białor. *pracadni*)¹¹, za co dostawali jednorazowo pod koniec roku (czasem dwa razy w roku) określoną ilość zboża. Sposób obliczeń był skomplikowany; przepracowany faktycznie dzień nie musiał stanowić jednego *trudodnia*. Wymiar *trudodnia* ustalano według odgórnej normy (mogło się na nią składać kilka przepracowanych dni), a należną za *trudodzień* zapłatę w ziarnie obliczano zależnie od wysokości zebranych w kołchozie płonów. W 1939 roku wprowadzono obowiązujące kołchoźnika robocze minimum – 80 *trudodni*. Jeśli ich nie wypracował, można go było usunąć z kołchozu (por. Pročka 1998: 84)¹².

„Jak poszli do kołchozu, caen dzień pracujesz, zapiszo tobie *trudodzień* taki. Dzień roboczy. Na ten *trudodzień* w końcu roku dwieście gram albo trzysta. Nu, w drugim gospodarstwie może i pół kilo.

¹¹ Jak objaśnia TSJS, *trudodzień* to ‘jednostka obliczeniowa pracy w kołchozach, określająca udział kołchoźnika w dochodach (stosowana do 1966 roku)’. Podaje też propagandowe hasła-przysłowia okresu sowieckiego: „U kogo mnogo *trudodniej*, u tego i w izbie swietlej”, „*Trudodzień* i poit i kormit” (TSJS: 613).

¹² Przyjęty w 1950 roku „Regulamin wewnętrznego porządku rolniczego artelu” ustanawiał roczne minimum dniówek przypadających na kołchoźnika na poziomie 120. „Był to poziom dość wysoki. Dniówki rozrachunkowe nie pokrywały się z dniem roboczym, gdyż za niektóre prace zapisywano większą lub mniejszą ich ilość w zależności od rodzaju zatrudnienia” (Ruchniewicz 2010: 307).

O, prosze” (G97Rou.ATB). „Zarabiali tylko gramy. Ot, tak. Kili nie zarabiali w dzień. Pisał sie *trudodzień*. Ot, tak – pracował w dzień, trudodzień zapisali, a w końcu roku na ten trudodzień deki tylko otrzymywali. Gramy. To sto gram, to dwieście gram – wiele wychodziło na trudodzień. [...] Aa! No, to na plecki – i poszed, za całe rok co zarobił!” (G98Mic.JM1). „Pałuczysz u miaszku ǫ kancy hoda – i żywi hetym hod!” (Ho3Zah.MH). „A jakie tam gramy zboża tego? Cały rok robisz i dostaniesz, ile dostaniesz? Dwieście, sto pięćdziesiąt kilogramów. Cały rok robisz za darmo” (G97Rou.MKR). „No, w kołchozie tym pracujesz, i co my zarabiali wtedy w kołchozie? [...] Ja za cały rok zarobił tylko dziewięćdziesiąt sześć kilo jenczmienia, wiecej nic. Żyta na chleb nic. To kopało sie grób” (G97Mac.TR). „Nie płacili. W torbe zniesz całe lato. Chodzisz, chodzisz całe lato na robote, w torbe co przynosili¹³. Zarpłate zbożem płacili. Tam pienienrzy nikt nie dawał” (G99Pap.MB). „Jak kołchoz stroili, odna koszelem hnoj nasypaje, a druhaja – bulbu. A dale za nami orut’. I nam niczewo nie dawali. Trudodzień postanowlat, pałoczku. Da zdacca, kob nam chto daw na dzwie bułky chleba! A toż my jejce woźmiom, poniesiom w mahazin, da kupim bułku chleba. Ot, jak” (B99Ozr.WZ). „Tady ludzi żyli pod kabłukom. Rabotajesz, rabotajesz, da sumaczku pałuczysz ziarna, da jaszczce i doųżen zastajeszsia” (Ho3Pot.LS). „Jeśli charoszy urażaj pałuczycca, dak daduć pud¹⁴–dwa ziarna, i wsio, wot. A dzienieh wabszczce nikahda nie baczyli. A na szczatu [na rachunku] jeść! Dak wot: pridziet sienakos, dak na sienakosież nada ludziej i pakarmić. Nu, tam zareżuć paru baranoų na sienakos, ili tri tam, ili bolsze – nu, a patom eci barany jak zahoniać na szczot, dak uże tri hoda ani wisiat na szczatu u ludziej. Za ich wyszczitywajut dzienhi eci, katoryja zarabatywaj. Wot, pa takim słuczajam nichto nie widzieł ecich dzienieh w kałchozie” (Ho3Wic.RD).

– „Nijkak nie płacili. Da pastawiać pałku, szto sionia [dzisiaj] rabiła. Napiszuc pałku – wot ana sionia rabiła. A płacić, nie płacili ni-

¹³ Mowa o jednym ze sposobów podkradania kłosów podczas żniw w kołchozie (do ukrytej pod odzieżą torby). Więcej o kradzieży w kołchozie piszę w podrzdz. „Między ludzkim a kołchożnym...”.

¹⁴ Pud to dawna rosyjska jednostka wagi, wynosząca 16,38 kg.

czym, nijakim. Nam treba posiejać, sabrać i taħda [daduć] zbożza na siemiena.

– A szto dawali za ety pałaczkǫ?

– Niczoha ni dawali. Atmiečili, szto była na rabocie. Taħda uże nie ruhajuć – adrabotała dzień biezpłatna” (Ho3Auc.PN).

Po początkowym okresie terroru i walki o przeżycie położenie kołchoźników poprawiało się i stabilizowało¹⁵. Środki przymusu stosowane przez władze stopniowo łagodniały. Kołchoźnicy przestali głodować i zaczęli wydobywać się z nędzy. Z upływem czasu zaakceptowali nową sytuację; w podstawowym zakresie interesy ludzi i kołchozu były przecież zbieżne: należało produkować żywność, by żyć.

„W kołchozie bardzo cienżko było. Potem po troszczek, po troszczek” (G93Pln.JD). „Później już stało już troszke lepiej, lepiej, lepiej. Zaczeli dawać choć trochę na chleb, bo chleba nie mieli. [...] Bo później już jakoś ustaliło się tak trochę. Zaczeli to to, to to, to to. To siać, to to. Zaczeli sobie robić choć chleb” (Go6Boh.AB). „Nu, trocha zrazu było pahanowato. A dale palepszało” (B99MCz.DP). „Na trudodzień tolko stawili tak, wot, risoczku – i wsio. A dawali? Chleb dawali. No, z toho chleba trudno było padniać krylja [rozwinąć skrzydła], żyć. Było trudno-trudno. A potom usioż taki, kohda padniausia kałchoz, padniausia wysze – toħda usio było. I dzieńhi dawali, i usio” (Ho3Jur.FF). „I stali ludziom sieno hotowoje dawać, w koho koro-wa. Jak muzyk, to zastawljajuć nakosić, a biez muzyka to nakosza-noħo daduć. No, jdzi, da zhrebi, da prywiezi do domu. Sołomy stali ludziom dawać. Da wżej niepłoch. [...] Piensjonierom dajuć po piadziesiać kiłohram ziarna. A także nam piensiju dajuć. Doczkie i za robotu dajuć ziarna, i siena juj dajuć, i sołomy dali. Prywyzli i mnie sołomy. Zara i niepłoch, można żyć” (B99Dwr.SS).

W kołchozowym systemie *pracy za darmo – za trudodni* – udawało się przeżyć, jak też stopniowo *rozżywać*, nie tylko dzięki upra-

¹⁵ Szerzej o kondycji białoruskiego rolnictwa od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych por. (Sarokin 2005: 129–145; Szybieka 2002: 394–396, 404–405).

wie działek przyzagrodowych, lecz także sprzedawaniu w mieście pochodzących z nich produktów, zbieraniu runa leśnego oraz podejmowaniu w zimie prac chałupniczych. Przetrwanie kołchoźniczych rodzin zależało w dużym stopniu od zapobiegliwości kobiet; również od pracy wykonywanej przez dzieci.

– „U kałchozi można było żyć?

– Da. Można było żyć. Można było żyć. [...] Wiedajecie szto, ja siońnia była na raboci, dak i, ot, u mianie dzietki, u nas aharod, kuraczki trymajuc, karouka tożaż je, ili tam swincza. Dak nazbirajesz dziesiatak jajic, to kartoszki maładoj ukapajesz, nu, usiaho taho nazbirajesz za niadzielu, i ũ horad.

– U horad pradać?

– Pradać. Szto- to choczasz dziciaci kupić, jakuju rubaszaczku [koszulkę]” (Ho3Jur.AUK).

„U szaścidziesiatyja hady tkali jaszczce pounasciu. Mahli brać z fabryki rabotu. Tkali tolki zimomu. Dzieci taksama chadzili ũ szkołu tolki zimomu, bo nie było czasu. Kab prażyć, treba było nabrać jahad, hryboŭ, kab panieści, pradać – kab było na szto żyć” (Ho3Rom.UA).

– „Kali ludzi stali tut żyć bahaciej?

– Jak stali my jahody sadzać, kłubniku [truskawki]. To ja tam, na Zapreczczy, w odnom mieście mo sotok dziesiać naorała, korczowali les. A da – na druhom mieście, a da – w treciem mieście. Da he- tak potroszku. [...] Ot, tohdy my stali uże bohacieć. Stali wże w nas hroszy, stała odziożka” (B99Ozr.WZ).

Od połowy lat sześćdziesiątych (od 1966 roku) wynagrodzenie za pracę nie było już wypłacane w naturze – kołchoźnicy zaczęli otrzymywać pensje, a także emerytury (por. Sarokin 2005: 15). „A już potem stali dawać pienidzzy, ziarna nie dawali. Pracujesz, cały miesionc pracujesz – dostaniesz siedemdziesiont, osiemdziesiont rubli. Na stare, dawniejsze jaszczce” (G97Rou.MKR). „Poszed już pracować na traktorze w sześćdziesiontym siódmym roku. No, to jak na tamte pieniondze, złotych – po sto, po piendziesiont. Pamientam, pierwsza zapłata złoty dziewindziesiont pienć. No, to liczyło sie, że to jest dobrze, już jak poszli na opłate pieniondzyma. No i tak, o, po trochi przeżyli dotechczas. Potem już było niczego” (G98Mic.JM1).

W latach sześćdziesiątych zaszła też kolejna ważna zmiana: „rozpoczęło się uwalnianie kołchoźników od dyskryminacji prawnej, jaka od lat trzydziestych stawiała ich w położeniu »obywateli drugiej kategorii«” (Sarokin 2005: 15) – dostali do rąk nie tylko pieniądze, lecz także paszporty wewnętrzne (odpowiedniki polskich dowodów osobistych)¹⁶. Po zniesieniu w 1962 roku zakazu posiadania dokumentów tożsamości przestali być ludźmi przypisanymi do wsi. „Paszporty zaczęli dawać nie bardzo tak dawno u nas. [...] A tak u nas, no, kałchoźnikiż byli, oni nic niewarte na wsi, oni nic nie mieli. A potem już, ot, do Lidy, na przykład do Lidy na prace, to nie masz pasportu – nie postompisz na prace. Prypisku [meldunek] nada było, szto by była prypisana w gorodzie. Jeśli nietu prypiski, znaczyt nie dołžen rabotať w gorodzie. [...] A w mieście, garradskije, to mieli pasporta od razu. A na wsi kałchoźniki nie mieli pasportow” (G93Cze.TK). „Rańsze predsiedaciel sielsawieta zabiraju paspart. I toka można było uciakci [uciec], kada u armiju zabirali. Pałuczajesz wajenny dziembielski [dokument o przejściu do rezerwy] i pasport. I biahom kuda-nibudź na Urał u szachtu [do kopalni]” (Ho3Aks.WL). „No, pasportówżeż nie dawali kołchoźnikom. On żył bez wszelkich dokumentów. Jeżeli chciał gdzieś pojechać, to trzeba było iść w sielsowiet i prosić, żeby mu dali zaświadczenie, sprawkę, że on jest, no, mieszkaniac takiej to wsi. I, znaczy, ta sprawka z pieczęcią, znaczyć, wszystko. To on przychodził w sielsowiet prosić – to idź w kołchoz i przynieś papierek, że ciebie odpuszczają na te dni, znaczy... ten. A kołchoz ma swoje wyobrażenie, puścić jego czy nie, dać mu czy nie dać, i o, takie ot, no. To już tylko Chruszczow rozpo-

¹⁶ „W 1932 roku w ZSRR wprowadzono paszporty wewnętrzne i zasadę przypisania do miejsca zamieszkania. Żaden mieszkaniac wsi pod groźbą więzienia nie mógł opuścić miejsca zamieszkania bez paszportu. A tych zaś nie dawano do ręki mieszkańcom wioski. W ten sposób radzieckie chłopstwo na przeszło trzydzieści lat stało się chłopami poddanymi bolszewickiego państwa” (Szybieka 2002: 308–309). Kołchoźnikom zezwalano na wyjazd ze wsi tylko w trzech przypadkach: do wojska, na naukę i na *budowy komunizmu*.

rzędził się, że wszystkim dali pasporty, i już człowiek ma dokument w ręce i mógł jechać, gdzie chce” (B99Wlm.PS)¹⁷.

Pomimo tych zmian na korzyść, kolchozy, a więc także ich pracownicy, funkcjonowały jednak stale w systemie biurokratycznych norm, planów i konstruowanego „na papierze” ich przekraczania. „Normę dawali, że, ot, tyle musisz wypleć, tyle coś tam zrobić, jeżeli nie zrobisz, to... No, zwłaszcza kiedy jeszcze nie płacili emerytury, to było bardzo, bardzo trudno. A potem, kiedy już zaczęli płacić emerytury, to już jeżeli normy nie wyrobisz, to nie liczy się tobie w staż. To już musiał człowiek, choć tam nie płacili, chociaż co, ale wyrobić, żeby potem otrzymywać emeryturę” (B99Wlm.PS). „Ja była peredowaja dojarka. W Brest ili w Minsk wezut’ na sowieszczanije, to napiszut’ na bumażku, by stichotworenije, w maszynie jeduczy wywuczysz bałamutniu tu raznu, niesprawiedliwość. Doiła dwaccać pić korow wrucznuju, a zapisano dwenaccać. To wot dawała plan na tyje dwenaccać z dwaccaci piaci korow, da wże peredowaja dojarka. Treba sprawicca stolkoż podoić. Da wezu i każu, szo dwenaccać korow, da nadoiła pić tysiacz litrow. A jaż doju dwaccać pić. Wot takaja była niesprawiedliwość” (B99Drb.EJ).

„Chłopska praca została podporządkowana niezliczonym rozporządzeniom i planom; nawet o dniu rozpoczęcia siewów, wspólnym dla całej republiki, decydowała rada ministrów” (Sarokin 2005: 245). Kolchoźnicy niezmiennie ponosili konsekwencje absurdów odgórnie planowanej gospodarki rolnej, którą zarządzały nie zawsze kompetentne, dobierane bowiem według partyjnego klucza, kadry.

¹⁷ Na wsiach białoruskich nietrudno spotkać starsze osoby, które nie znają swojej daty urodzenia; z paszportami wiążą się więc anegdotyczne historie, np.: „Ja roskażu, koli ja pierwyj pasport połuczyla. Ja robiła wże w bufecie. Pryszow uczastkowuj, howoryt’: »Treba pasport. Macierialno otwiestwiennoje lico, obiazatielno pasport«. Zachozu ja w Łuninieć toj pasport robiti. Niczoho u menie nima, ni sprawky, ni metriki. Zachozu, howoru: »Mnie pasport, ja w bufietie roblu«. – »A z jakoho ty hodu?« – »Z dwaccać szostocho« – howoru. – »A jakoho miesiaca?« Ja znaju, szo osienniu ja rodiła. Każu: »Dziesiatoho«. – »A z jakoho czysła?« – Ja każu: »S dwaccatoho«. Na siem dniej oszybłas. Bo ja znaju, szo ja na Uzdwiżeńnie rodiła. A Zdwiżeńnie dwaccat’ siomaho. A ja nie znała. Da tak skorej skazała, no wony powierili. I tak mnie wypisali, i zara toj pasport” (B99Kož.SW.KK).

– „Gdzieś tam w Moskwie, czy co, skombinowali, że pszenica więcej daje urodzaju czem żyto. No. No, to tam na glebach żyznych, na czernoziemach. A tam, Futory Merlińskie i Chrapuń – piasek, znaczy ziemia sama nieurodzajna. To jeszcze żyto posiać albo grykę, to coś wyrośnie, a pszenicę – to nic nie będzie. No. Tak ten sekretarz rajkoma [powiatowego komitetu wykonawczego], Maciuszewski, daje rozkaz, żeby siali pszenicę. Tak ten z Chrapunia mówi, że może by lepiej grykę posiali. A ten krzyczy, znaczyć: »Co za rozmowa? Skazano: siejać pszenicu – siej pszenicę i już!«. I było takie. [...] Predsiedaciel kołchoza otrzymywał pensję od tego, ile posieje. Czym więcej on posiał, tem większa jego pensja.

– A nie od tego, ile zbierze?

– Nie, ile posieje. Z Rubrynia przyszedł ten brygadzir i mówi, że tam, gdzie ja, no, mam nadzieję, że coś wyrośnie, to w każdym miejscu coś posiałem. A został taki ugór, że ja wiem, że tam siać na próżno. Tam nic nie wyrośnie. A on mówi: »A ty posiej! A ty posiej«. To ten człowiek był taki, że on nie zgodził się siać.

– Czyli kołchozami rządził ten rajkom, który nie miał pojęcia o rolnictwie...

– On za nic nie odpowiadał. A tylko, znaczy, dawał instrukcje, dawał rozkaz, rozporządzenie...¹⁸ (B99Włm.PS).

Czasy Chruszczowa, choć pamiętane przede wszystkim ze względu na zniesienie systemu pracy *za pałki czy kołki*, kojarzą się kołchoźnikom z szeregiem biurokratycznych ograniczeń i dotkliwych przepisów podatkowych, utrudniających gospodarowanie na tym, co im pozostało ze *swojego* – na działkach przyzagrodowych.

– [matka:] „Pry Chruszczowie świniej nie dawali dziarzać¹⁹. Da, won, maje dzieci pahnali za chleą. Tolki pryjszła eta kamisija – biahuć świni. A ja skazała, szto nima! A jane nie udzierzali ich tam.

¹⁸ Jednym z większych absurdów centralnie planowanej radzieckiej polityki rolnej była próba uprawiania na Polesiu rośliny zawierającej kauczuk (znanej pod nazwą *kok-sahyz*) (por. Łuszczuk-Ilienkowa 2004: 221–222; Szybieka 2002: 381).

¹⁹ „W 1963 roku wyszło rozporządzenie, które zakazywało mieszkańcom wsi hodowania owiec, kóz i więcej niż jednej krowy oraz jednej świni. Przedstawiciele rejonowych wydziałów finansowych czasami szukali w brudnych chlewach *ponadnormatywnych zwierząt*” (Szybieka 2002: 396).

– [syn:] I uczastki ustanawili limity pa piatnaccać sotak. Eta była pry Chruszczowie. Pośle ũže eta było mała. Pry Breźniewie ũsio stała na swaje miesta” (Ho3Aks.JJD).

– „Jak eto Chruszczou zabaraniaŭ ũwiniej hadawać i treba było szkury zahataŭlać i zdawać, to jak bili ũwini?

– Jak bili ũwińnia? Szcze moj baćka pakojny ũbiŭ ũwińniu, dyj u chacie swajoj smaliŭ, szczob nie widno było.

– A jak inspiektara chadzili, to kudy ũwiniej chawali?

– A jany nie prawiarali ũ chlawie. Nima, to nima. A jak prawiara-juszczy, tak u chatu woźmiesz. [...] I pad most sadźali kabanou [pro-siaki]” (Ho3Aks.WL).

– „Pośle Stalina był Chruszczow. Tak prijdiat i korowu podoit, i pomacaje kuru. I kure oddaj, jajca oddaj, mołoko oddaj, smiatanu oddaj, wsio oddaj.

– Eto, kotoryje nałogi sobirali?

– Da, da, da. Trudno było. A kahda jon pahib, paśla jeho, ja nie pomniu, kto staŭ?

– Breźniew?

– O, toda my zażyli! [...] Ja kupiła karowu sibile i kupiła ũwiniej...” (Ho3Jur.FF).

W połowie lat sześćdziesiątych rozpoczął się okres względnego dobrobytu – wspomniany z nostalgią, a przez wielu z entuzjazmem, czas rządów Breźniewa²⁰. „U nas jak za Breźniewa było, to w Ameryce tak nie było!”²¹ – powtarzają zgodnym chórem rozmówcy. „Pry

²⁰ Leonid Breźniew sprawował funkcję pierwszego sekretarza KPZR w latach 1964–1982. O kołchoźniczym obrazie Breźniewa jako kojarzonego z dobrobytem „dobrego gospodarza” por. (Szataława 2007: 235–236).

²¹ Topos Ameryki jako ideału dobrobytu jest we wsiach białoruskich powszechny i, jak się wydaje, starszy niż Związek Radziecki; musi pochodzić jeszcze z czasów XIX-wiecznych migracji chłopskich za ocean. Józef Obrębski notował w okresie międzywojennym: „Wyręby lasów na wielką skalę stworzyły takie możliwości zarobkowe, że według opinii Poleszuków Ameryka nie mogła dorównać Polesiu” (Obrębski 2007d: 292).

Breżniewie była nie żyś, a malina” (Ho3Auc.MB). „Wże Breżniew stał, wże sašsim inaczej stał” (B99Czw.WZ). „W to wremia dla raboczich, dla krestian była żyznia. A poczemu, ja wam skažu: wsio dioszewo było i wsio dostupno było. Tolko nie leniś, raboty wsiem chwatało” (B96Dwr.RF.ML). „Pry Breżniewom, ot, pażyli! Dzieťki miłyja, i wam żełaju tak żyć. Nie żełaju ułaści takoj, no takoje, jak my żyli. Usiaho, wo, tak było [pokazuje gestem] – i dziaszowaho, i chliba, i adzieży raznoj. Usiaho-usiaho było pry Breżniewom” (Ho3Alk.AW).

Nie ulega wątpliwości, że figura tego przywódcy Związku Radzieckiego funkcjonuje w zbiorowej pamięci kołchoźników jako idealne ucieleśnienie tradycyjnego stereotypu dobrego cara – władcy, którego troska o dobrostan poddanych skutkuje ich *dobrym życiem*²². Żaden inny rządzący – poza carem Mikołajem – nie doścignął tego ideału.

– [żona:] „Za Breżniewem to przeżyli ludzie. Ooo, za Breżniewem! Wsieho było! U nas było tutaj, ooo!

– Lepiej jak teraz?

– [żona:] Ooooo!!!

– I lepiej jak za Polski?

– [żona:] A pewnie.

– [mąż:] Lepiej niż za Polski.

– [żona:] Widzicie, o wiele lepiej było. [...]

– Chcieliby państwo, żeby pojawił się taki nowy Breżniew?

– [mąż:] O, kanieszna. Kanieszna. Żeby Breżniew był, to ja jeszcze chaciełby. To by mog i pażyć jeszcze i gadow sto. [...] Co była za Polski, co? Półtora złota była butyłka wódki! Obłóżyć ciebia podatkam – ty płaci. I tak była za Polski, o!

– [żona:] »Chawajcie, uciekajcie« – kazali. Każe: »Podatek zabiarać!«. A nie ma czem dawać.

– [mąż:] A za Breżniewam – niczoha” (G94Szp.TS).

– „Oj, Breżniewu! O, buła ułaść!

– A czamu Breżniewu, szto tam była za ułaść?

²² Do motywu dobrego cara powrócę w podrozdz. „Kołchoźnik między panem, wójtem i plebanem...”.

– U mahazinach było usiaho na świecie. Kaubasu, i etaje za sześć rublej kupisz, i za dzwienaccać, i za dziesiac, kolki choczasz, a chleba – usiaho, dzieuki, było. Pry Breźniem pażyli prawilna tutaka. [...] Pry Breźniewie, ot, pażyli! Jon kazał, szto budzicie uspaminać mianie. I my ciapier czasta uspaminajem taho Breźniewo, jak żyli...” (Ho3Alk.HK).

– „Siamnaccać s paławinoj hadoŭ pażyli my pry Leanidu Iljiczu Breźniewu.

– [sąsiadka:] My tolki żyzni pabaczyli pry ich, pry Breźniewie. Kałchozy akrepli” (B99MCz.JD)²³.

Za rządów Breźniewa zatem *kołchozy okrzepły*. Kołchoźnicy nie tylko przestali być głodni, ale także zaczęli dysponować gotówką. Skończyło się *menczenie*, zaczęła się *żyźnia*. Innego życia nie znali ludzie wchodzący na scenę w drugim powojennym dwudziestoleciu, urodzeni i wychowani już we wsiach kołchozowych, którzy nie mieli osobistych wspomnień sprzed kolektywizacji. Dla ich rodziców natomiast było to spełnienie pragnień przedwojennego młodego pokolenia chłopów Polesia i Białorusi – zarabiali wreszcie wystarczającą ilość pieniędzy, by zapewnić sobie porównywalny z mieszkańcami miasta dostęp do dóbr konsumpcyjnych. Pamięć o przedwojennej, wojennej i powojennej biedzie pozwalała tym bardziej – na zasadzie kontrastu – doceniać breźniewowski dobrobyt, opisywany dwoma stereotypowymi frazami: *wszystko było* i *wszystko było ta-*

²³ Warto zwrócić uwagę na podobieństwo schematów narracyjnych w relacjach o życiu za Breźniewa i za cara. Por. np.: „Kiedyś przy caru, jak mówisia, to tam ludzi i nadto żyli dobrze” (G94Sur.MC). „Był car. Car był. Za cara żyli nadto dobrze, mówili. Pare kopiejek masz, kupisz tego, co chcesz. [...] To mama mi mówiła: »O, za cara, my, mówi, żyli!«. Ot, za carom ludzi bahata żyli. Ot, cara tego nie ma już. Ot, tabie i car. [...] Za cara pare kopiejek masz, to tobie nawalo – taka tanina była! Taka tanina była. Tanna wszystko było” (G94Krp.SS).

– „Maci maja raskazywała, pry caru Miakałaju jana żyła. Wot, hawaryła, tady dobra było żyt’! Szczo i dzieńhi buli darahija. To dobre buło pry caru Miakałaju.

– Szto, bahato hroszej było?

– I hroszej. To tyji hroszy paastawalisa, niekija *kaciaryny* – o, takija dlinnyja. Ja baczyła ich. U sumcy tak mnoho! Zdawali, ot, karowu, daj astalisa, nie rashodawali. To mnoho, miakałajewskije. [...] Żyli dobra! Pa mnoho skata [bydła] dziarżali” (B99Czw.WZ).

nie. Wyrażają one chłopski ideał dobrego życia opierającego się na „nowych wartościach hedonistycznych” (por. Obrębski 2007d: 281–285; 2007g: 540–541). Jak wskazywał Józef Obrębski, dążenie do tych wartości jest próbą realizowania wzoru członka grupy uważanej za wyższą, którego konstytutywną cechą jest pańskość (por. Obrębski 2007c, 2007d, 2007g: passim). Za czasów Breżniewa chłopskie marzenie, by *żyć jak pany*, mogło wreszcie przybrać realne kształty. „Posle wojny stali ludi razżywacca” – tłumaczyła mi Baba Sawieta z kołchozu „Rossija”. „Sztohod – to lepsz. Naczali zrazu kupłaci rowera. Do wojny, jak ja dziewkoju była, rowera ni w koho nie było. Da naczali kupłać cielewizory. Da naczali kupłać szkapy [szafy], a toż nie było hetoho. Naczali wsiakuju mebiel kupłać, da stali maszyny kupłać. Da cieper mało na ktorom dwore maszyny niema” (B99Dwr.SS).

Dzisiaj epoka breżniewowska jest dla kołchoźników mitycznym punktem odniesienia – okresem niemalże rajskiej szczęśliwości, kołchozem idealnym. Dla wielu – zwłaszcza dla otrzymujących comiesięczne *piensije* kołchozowych emerytów, których pamięć dnia codziennego obejmuje całą przeszłość wypełnioną głodem, terrorem i męką – ów szczęśliwy czas obejmuje też dzień dzisiejszy. „Muj baćka to jeździ u zarabarki. U Chatyniczy, dalej. Da uże prywiazie nam, to maci padzielić pa kroszaccy bułki teji. A szczas pouno u mahazinach! Ja woźmu, to uże nieochotaj jesci! A muki toże ponabirajem, to napiekom i swaim bułok. Ciapierasznia żytka – raj. Moża nam hete Boh dać, ci chto, szto hetu piensiju płaciać. Ażydajem toho czyśła, paka pałuczym” (B99Czw.WZ).

„Bajalisa srazuż. A ciapier nie wyhanisz z kałchoza. Bajalisa. Eta nowa buła rabota. A ciapier za kałchoz usi, bacz, dzierzymsa. Ciapier uże prywykli. Nam dobra. A baćki naszzy jaszczze jedzinalicznikami szczytalisa” (B99Czw.TH). W tej wypowiedzi Pani Tatiana, 50-letnia kołchoźnica z zachodniopoleskiej wsi Wielkie Czuczewicze, wskazała schemat, zgodnie z którym najczęściej układa się historia życia kołchoźników w ich narracjach autobiograficznych. Ma on na-

stępującą konstrukcją: niezgoda na nowy system – trudne początki – stopniowa poprawa sytuacji bytowej – akceptacja systemu. Schemat ten najłatwiej dostrzec w krótkich wypowiedziach, w których rozmówcy, formułując ogólne refleksje, oceniają swoje życie. Mówią:

„Och, jak było trudno z poczontku. Och, jak było... Do sześćdziesiont chyba szóstego roku. Już jak przeszliśmy na piniondze pracować, już tam coś, już tam lżej, i lżej, i lżej... Dlatego, że coś sprzedasz, już na chleb zarobisz pieniondze te, już chleba kupisz [...]. Już można coś. I poszło lżej, i lżej, i lżej. I już” (G97Cze.HG). „Snaczała było kak-to diko. Oddat’ wsio, a tiepier kuda? A potom potichońku-potichońku paszli tuda, w obszczestwo. Wmiestie stali rabotat’” (B99Win.AK). „Jak przyszli tutaj sowiety, to niektóre lenkali sie, że... A potem... A potem cieszyli sie. Że, mówi, kałchozy porobili i żyć dobrze. I każdy pracuje, każdy ma, no, czy traktaristy, czy... No, rozumiejo sami” (G98Nac.JN). „Maja żyżń incieresnieje była. W tryccać trecim byu hoład, a dalsze uże na pawyszenije paszło. Była krasata! Byli pieśni! Siało stahnała ad piesień [wieś rozbrzmiewała pieśniami]” (H03Auc.OD).

Ważnym aspektem „fenomenu akceptacji kołchozu” jest przyzwyczajenie. „Nu, znajecie, użo i u kałchozach prywykli, a kuda dzienieszsia?” (H03Zah.MH). O stopniowym oswajaniu się z nowymi warunkami życia i pracy mówią wszyscy. Filozoficzna konstatacja zawarta w sformułowaniach typu „trudno żyć, ale przywykszy” (G98Mic.JK1) stanowi obligatoryjny element rozmów o życiu kołchoźników. Na przykład: „Tutaj, jak wróciłem [po wojnie z Rosji], to zaraz kołchoz zrobili. Zabrali wsio – krowy, stodoły, spiklerze pobrali, pobrali i konie, i wozy, pługi, wszystko pobrali, i nic nie było. Cienżko sie żyło. Potem my przyzwyczaili sie do tego. Potem to już całe życie w kołchozie” (G93Pln.JD). „A potom prywykli, przyżyliś. Tiepier ludzi nie choczut wobszcze. Pożałujsta, bieri ziemiłu – nichto nie chce. Prywykli tak uże. [...] Ja by skazał, niepłocho – charaszo. Uże prywykli, przyżyliś k etomu, i charaszo” (B99Win.AK).

– „Oj, było i przeżycia. I lęz, i wszystkiego było. Ale potym jakoś obtarło się to wszystko.

– Trzeba jakoś żyć?

– No, żyć trzeba. Właśnie.

– Tak jak pani mąż: najpierw wyszedł z kosą. Minęło parę lat i został predsiedacielem.

– Tak, tak, tak. Właśnie. Przyjeżdżał jego brat z Polski, to też mówił: »Ale ja się dziwię. Z jednej ostateczności w drugą, o«. No, ale co zrobić? Życie jest życie” (Go6Ob.LO).

W kategoriach przywyknięcia mówi się nie tylko o latach życia w kołchozach, lecz także o wcześniejszej epoce gospodarowania na swoim; oba okresy zyskują w ten sposób głębszą historiozoficzną interpretację, wpisując się w cykle „przemiany światów”:

– „Kak wam każecca, łuczsze było kak była swaja ziemia ili kak kałchozy?

– Oj, rańsze ludzi rabotali tak. Tak jany prywykli i tak im nara-
wiłasia. A ciapieraka ǫże papriwykali k takoj, szto wot u kałchozi ra-
botać: adrobić czasy, dzieńhi pałuczyć [odpracować godziny, dostać
pieniądze]. Tam choć słaba płociać, słaba, dyj tak ǫżo i żywuć. Tak
żywuć” (Ho3Jur.PP).

„Szto zrobisz, tak trzeba musi” Chłopski fatalizm i etos przetrwania

O czym świadczy przyzwyczajenie do ciężkiego życia? Czy najpowszechniejszy z kołchozowych refrenów: „No i co zrobisz? Nic nie zrobisz...” należy uważać za wyraz bezradności? Niewątpliwie tak. „Dzie my dzienomsa?”, „Kudy my ǫżo ǫciaczom?” – to nawykowe, zrytualizowane pytania retoryczne²⁴, za którymi stoi idea człowieka poddanego „tradycyjnemu muzyckiemu »hore«, to znaczy fatalistycznej koncepcji niedoli chłopskiej, przypisywanej bardziej naturalnemu porządkowi świata niż woli ludzkiej” (Obrębski 2007d: 293). Człowieka-*mużyka* postrzega się tu przez pryzmat ludowej kategorii doli-losu, która „nie jest wyrokiem danym z góry, lecz ży-

²⁴ Piotr Kędziołek wskazuje pytania retoryczne (np. *Co my zrobim?; Jakie życie? – Nie ma życia*) jako najbardziej charakterystyczną cechę wypowiedzi, reprezentujących „chłopskie zrzęczenie” (Kędziołek 1996: 116–117). Jego zdaniem „fatalistyczna koncepcja człowieka” jest podstawowym rysem zawartej w tym typie chłopskiej narracji wizji człowieka i świata (Kędziołek 1996: 120).

wiołem egzystencji, ludowym sposobem myślenia o życiu” (Sulima 2001: 165). Dlatego kołchoźnicy mówią: „Sudźba nasza taka, że tutaj sowiety przyszli i my tutaj rodzili się przy ich i my żyjem i my musimy” (G97Dyl.BS).

Jednakże nie tylko postawa fatalistyczna daje się wyczytać z kołchozowego *nic nie zrobisz*. W refrenie tym trzeba także widzieć odzwierciedlenie postawy pragmatycznej, wynikającej z traktowania życia jako wartości naczelnej. Znakomicie wyraziła ją Pani Władzia z Papierni:

– „Ludzie lubią kołchoz?

– No, tak, lubion. A co pozostaje się robić? Lubisz nie lubisz, musisz żyć i koniec” (G99Pap.WL).

Refren *nic nie zrobisz* jest również świadectwem konformizmu społecznego, którego językowy wyraz łatwo uchwycić w powszechnie powtarzanych zwrotach i frazach przysłowiowych, jak na przykład: „Przeciw wiatru nie nadujesz”, „Jeden naprzeciw wszystkich nie pójdzie”, „Adzin w pole nie wojin”, „Dzień my podziemiemia?” [powsz.], „Chto kak śpiawaje, tak i słučaj” (Ho3Wic.RD), „Ludzi u nas tak – kuda pawiarnut, tuda i idut” (Ho3Wic.RD) czy „Łoszadzi biahuć u kuczu, to i my biahim” (B99Czw.WZ). Szczególnie czytelnym przykładem tego rodzaju frazematyki jest emocjonalna wypowiedź Pani Walerii z Surkontów – szlacheckiej okolicy pod Raduniem: „A co zrobisz? Jak w przysłowiu mówi się: »Na czym wozie jedziesz, temu pieśnia śpiewaj«. A co zrobisz? Żyć chcesz – umiej wierciśca. A coż ty zrobisz? Gdzież ty udasz się? Co przeciw wiatru nadmuchasz?” (G94Sur.WS)²⁵.

²⁵ Co nie znaczy, że nie zdarzają się wśród kołchoźników postawy nonkonformistyczne. Są to jednak przypadki jednostkowe, funkcjonujące na zasadzie potwierdzających regułę wyjątków. Takim wyjątkiem była mieszkanka okolicy Puziele w kołchozie „Świetły Put”, Pani Danusia, znana w swojej społeczności z otwartego kontestowania sowieckich porządków i manifestacyjnego posługiwania się polszczyzną. Deklarowała: „Toż to wszystko przeżywszy, to nikt nie miałby lepszego oka, znaczy, na ich. A dziś musisz. Na jakim... ta kobieta mówi: »Na jakim wozie jedziesz, temu pieśnia trzeba śpiewać«. Ja mówię: im pieśnia bende śpiewać? Nie! Już moja niech niedola nie doczeka. Ja im pieśnia śpiewać to nie bende!” (G98Puz.DŻ). Wnikliwy i ciepły portret Pani Danusi jako „*pisku-*

W tym kontekście można też mówić o chłopskim stoicyzmie – „chłopskim trwaniu”. Jego istotę dobrze oddaje następująca kołchozowa anegdota: „Mówi człowiek wiejski do nowego prezydenta: »Ty już u mnie ósmy«. – »Jak to?« – »Ty przyszedłeś i pójdziesz, a ja byłem i zostanę«” (G98Nac.TW.not). Sowiecka władza odebrała chłopom własność i usiłowała pozbawić ich godności, ale odebrała im życia. Trwanie przy życiu, które jest podstawową, uniwersalną wartością organizującą chłopską wizję świata, pozostało dla kołchoźników – tak samo, jak było dla ich przodków, chłopów pańszczyźnianych – zadaniem, którego realizacja wymagała zarówno kompetencji intelektualnych i fizycznych, jak i ogromnych sił psychicznych. „Ale żyjemy. Chleb żujemy [śmiech]. No, tak jest. Tak i jest. Taka sprawa” (G99Pap.WL). Sztukę przeżycia – i nieodłączną od niej spontaniczną afirmację życia – kołchoźnicy wydają się mieć opanowaną do perfekcji²⁶. Wątpię, czy w konfrontacji z ogromem wysiłku, aktywności i przedsiębiorczości, jaki białoruscy chłopci-kołchoźnicy musieli włożyć w swoje przetrwanie przez ostatnich kilkadziesiąt lat, potoczna opinia o nich jako biernych i bezradnych może okazać się czymkolwiek innym niż ustanowionym z perspektywy zewnętrznej, wyższościowym, kolonialnym w istocie rzeczy stereotypem.

Przetrwanie pojedynczego człowieka, jego rodziny i jego wiejskiej wspólnoty to niezbędny warunek trwania chłopskiego kosmosu, którego „sens skupiał się [właśnie] w idei trwania [...]”. Trwanie

ra polskiego” (bo, zdaniem sąsiadów, *piszczy* po polsku) nakreśliła Katarzyna Lebkowska w: (Lebkowska 1999).

²⁶ Obrębski wskazywał jako przyczyny doskonałej adaptacji chłopów poleskich do trudnych warunków przyrodniczych i gospodarczych, po pierwsze, „przystosowanie człowieka w jego technice, sposobności fizycznej i arkanach wiedzy do naturalnych składników ekumeny, do samorodnych darów czy korzyści, tkwiących w przyrodzie ziemi, na której żył i z której pracą, trudem, przemysłowością i trafem dobywał substancji swego życia”, po drugie zaś – „bogactwo i potencję organizacji społecznej, dysponującej zasobną tradycją kulturalną i intensywnym klimatem moralnym, zdolnymi mieszkańca puszczy i bagna wyposażać w materialne i duchowe narzędzia walki o przetrwanie i byt jego, twardy i surowy, przepoić treściami, nadającymi życiu urok i swoiste piękno” (Obrębski 2007b: 138).

jest aspektem wieczności” – pisał Roch Sulima (Sulima 2001: 165). Tak jak wiosna przychodzi po zimie i dzięki chłopskiej pracy rodzi się nowy chleb, tak odarci z własności i godności kołchoźnicy *rozzywali się* na nowo i na nowo realizowali stare – i odwieczne – „ideały małej chłopskiej wspólnoty, z charakterystyczną dla niej skrętnością, zapobiegliwością, niepozornością, kruchością, ale też stałą odnawialnością i niezniszczalnością, a więc trwałością nawet w obliczu ogromu przewalającej się historii” (Sulima 2001: 167).

Wsluchanie się w narracje rozmówców pozwala zauważyć jeszcze jeden charakterystyczny element ich konstrukcji. Często zamykają oni – w sposób, który chciałoby się określić jako rytualny – swoje opowieści o bardzo trudnym, wypełnionym wyniszczającą pracą życiu stwierdzeniami, takimi jak: *żyjemy, przeżyliśmy, ot, potrochi przeżyli czy i to wszystko przeżyte*. Na przykład: „Nu, ależ treba było żyć – i wyżyli” (Ho3Jur.PM), „A my żywom. Skolki Boh даст, stolki budam żyć” (Ho3Jur.PM) bądź, cytowane już wcześniej: „No i co zrobisz? Żyje człowiek pomalonaczku” (G98Nac.JP). Afirmujące *Przeżyliśmy!* okazuje się puentą najbardziej bolesnych historii i przykrych wspomnień, jak w opowieści Pani Danusi z Puzieli: „Taka katorżna robota była... Zaszli kałchozy, zapendzili w kałchoz. Do Wilna za chlebom jeździli, głód był. A kopali torfy... Teraz, o, maszyny przywożo, traktory, a my kopali po tych lasach, po łonkach, po rojstach. Przyszed zmarznięty... Jakieś tam kopiejki zapłacon i sto, dwieście gram zboża na trudadzień. A na ten dzień trzeba jeszcze dwa dni przerobić. Ale co tam! Przeżyli siak, tak” (G98Puz.DŻ).

W tych narracjach, dających się sprowadzić do konstatacji: „było ciężko – ale żyjemy”, bądź nawet „żyjemy lepiej niż kiedykolwiek”, których istotę najładarniej chyba wyrażały kobiety z Wielkich Czuczewicz i Oziernicy (dawniej były to jedne z biedniejszych wsi na bagiennym Polesiu), mówiąc: „A ciapier doždali żyt” (B99Ozr.WZ), „Wot, tiepier żyznial!” (B99Czw.CR), czy nawet: „Ciapierasznia żytka – raj!” (B99Czw.WZ), pobrzmiwa wręcz nuta dumy rozmówców z tego, że przeżyli; że potrafili przetrwać okrutny i ciężki czas oraz że doceniają dzień dzisiejszy, a w przeszłość patrzą bez żalu. Nie są zgorzkniali; jest w nich zgoda na los i pogoda ducha. Można, za Rochem Sulimą, mówić o obecności w autobiograficznych narracjach

kołchoźników „ewangelicznego motywu człowieka silnego możliwością utraty i odzyskania”, czyli „człowieka mocnego świadomością trwania” (Sulima 2001: 165). Życie i przeżycie, trwanie i przetrwanie – motywy znane nam już z opowieści o kolektywizacji – stanowią rdzeń dawniej chłopskiego, dziś kołchoźniczego etosu. Są wartościami, dzięki którym możliwa stała się akceptacja antygospodarskiego i antysakralnego sowieckiego systemu kołchozowego.

„Jak Bóg dał życie, tak trzeba żyć pomaleńku” (G93Rou.SR) – mówią kołchoźnicy. Żeby żyć, żeby przeżyć, przystosowują się i koncentrują na codziennych zabiegach skupionych na przetrwaniu. Nie są to bynajmniej strategie bierności, rozpaczy i rezygnacji. Motywuje je dyktowana afirmacją życia zgoda na los, która świadczy o uznaniu praw, rządzących porządkiem rzeczy. A ów porządek jest wywieziony z przekonania, że na szczycie hierarchii świata stoi Pan Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim kieruje. „Jak Pan Bóg da, tak i będzie”, mówią kołchoźnicy. I ze spokojem zostawiają Panu Bogu troskę o wszystko, co jest poza zasięgiem ich możliwości, doświadczenia, wiedzy czy wyobraźni, kwitując to wzruszeniem ramion i stwierdzeniem: „Pan Bóg jego wie...”. Jednak dlatego też mogą mówić: „Dzienki Bogu, jakoś przeżywamy...” (G97Mej.MP). Bo: „To, kochana, wszystko Pan Bóg robi. I te pieniądze, i te ludzie...” (G93Pap.MS) oraz: „Pan Bóg daje biedę i wytrwanie” (G10Pap.MB).

„To Pan Bóg zesłał wszystko. To Pan Bóg. Jak Sybilja pisała. To wszystko idzie po tym, jak ona opisała. U nas po białorusku mówili: Jak budzie narod mudryj, buduć harać mieży i kudry [orać miedze i krzaki], a jak przydzie lichaja dola, pakinuć rabocza pola. [...] I to rzeczywiście...” (G93Pap.MS). „Jeśli wzięść po Sybilji, tam wszystko tak samo. Jak, o, robi sie, tak i wszystko idzie. Wszystko spełnia sie, ot, po Sybilji wzięść. Jak tam bendon [...], primierno, pustki wyrabiać, jak bendon te, o, kałchozy – to wszystko, o... A, mówi, chleb jak był drogi, to i bendzie drogi. O, widzicie... Bendon kasować miedze, pustki wyrabiać, ale chleb, jak był drogi, to i bendzie drogi” (G93Pap.AW). „[Sybilja] mówiła, że bendo żyzne pola i psze-

nicy bendo takie góry, a ludzi bendo kilometry jechać za chlebem. I tak i było, że i chleb był, i pszenica, i wszystko trzeba było oddawać w kałchoz. Wszystko, co ludzie zasieli, to musieli addawać w kałchoz, a ludziom nic nie dawali, tylko w końcu roku pół kila jakiego żyta. I tak żyli ludzi” (G98Mic.HK). „Było napisane, że przed końcem świata bendo poruszone wszystkie kamienie – prosze, jak przyszła tiechnika, jak przyszło wszystko, kamienie z pola powybiali wszystkie, kamienie powyciongali, gdzie jakie byli założone, wielkie jakieś, wały takie wszystkie powyciongali. Mówiła Sybilia, że bendzie chleb, że bendo w butach chodzić po chlebie, a ludzi bendo głodne. Prawda! Te podstawki, te kontygenty, jak my mówim, te, no, nałożywszy byli na każdego gospodarza, jeszcze do kołchozu. Trzeba trzydzieści, pięńdziesiont pudy zawieźć do rzondu. Tam wiozon. W Lidzie tam stosy tego zboża narzucane. W butach tam takich chodzo po tym, a my chleba nie mieli. No, to, to była prawda. [...] I to wszystko, co Sybilia... Lasy bendo wszystkie wyciente – prawda. Przecież mieliśmy swoje lasy. Po wojnie budowali te radia, przeprowadzali słupy te wszystkie – to wszystkie lasy byli wyciente” (G97Cze.HG)²⁷.

– „Takoje każuć, pisali, kali to takoje buło, szto żywyja buduć za-widawać miertwym.

– A czamu zawidawać miertwym?

– Patamu, szto krepkaje horeczko na białom świecie, a tam spa-kojstwije.

– A czamu tak ustrojena, szto hora na świecie?

– A sztoż, nie hore? [...]

²⁷ Teksty pieśni zawierających przepowiednie królowej Sybilli (rozpoczynające się utartą strofą „Posłuchajcie wierny ludu, / Oczyszczyć duszę z grzechów brudu / / Bo nastaną ciężkie lata, / I nadejdzie koniec świata”) należą do żelaznego repertuaru, zapisanego zwłaszcza w starszych zeszytach z pieśniami posiadanych przez kobiety na Grodzieńszczyźnie. Kto nie zna samych pieśni, zna ich przesłanie, i dotyczy to zarówno katolików, jak i prawosławnych. Przytoczone tu przepowiednie o kołchozach można zestawić ze zwrotką pieśni z druczku ulotnego przechowywanego przez Panią Helenę z Mejrów pod Lidą: „Będzie na nas kara Boża, / Będziem bez ziarna, bez zboża, / Nędza, głód i narzekanie, / Co się z nami wówczas stanie?” (G97Mej.HK1).

– A ci hawaryli pra toje, szto kałchozy buduć? Szto budzie haładouka?

– Hawaryli, szto sajedziniać. Jaszcz hawaryli, byu razhawor taki, szto budzie kamuna. Budziem w adzin kacioł chadzić pałuczając jadu. To etohoż niama!

– A szto takoje heta kamuna?

– Nu, kamuna. Prymierna, budziem w obszczeżycijach addychać, u mianie nie budzie swajej krawaci [łóżka]. Uże mnie i was sajedziniać, u was nie budzie żyłpłoszczadzi [powierzchni mieszkalnej]. Druhaja takaja maładzieńka żywie, budzie waryć, hatowić jadu. Pojdzim, z misaczkaj pastaim, to daduča i nam, woczaradz [kolejka] dojdzie da nas.

– Usie buduć niszczyja [zebrakami]?

– Da, da. Ot, tak i każuć: »Buduć żywyja zawidawać miertwym«. To nie daj Haspodź takoha dażdać!'' (Ho3Alk.MD).

Wydaje się, że można powiedzieć: kołchozy są, bo miały być. Ta konstatacja przywodzi na myśl jedną ze sformułowanych przez Ludwika Stommę reguł, rządzących izolacją świadomościową: „jest tak, jak ma być” (Stomma 1986: 82). Otóż właśnie: miały być kołchozy, więc są²⁸. Ich mieszkańcy żyją w świecie spełnionego proroctwa Sybilli. „Co święta Sybilia napisawszy, tak i robi sie” (G98Nac.II). To kolejny aspekt „fenomeny akceptacji”: zgoda na rzeczywistość, płynąca z przyjęcia mitycznego uzasadnienia porządku świata. Takim uzasadnieniem jest poddanie się woli boskiej, każące postrzegać świat przez pryzmat spełniających się proroctw. Więcej: utożsamiana z Biblią białoruska sybilla to, jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, „źródło, które wyposaża w sens kulturę typu ludowego. Paradoksalnie źródłem sensów tej ustnej w swojej istocie kultury jest Pismo, przy czym nie tyle chodzi tu o Biblię, co o wyobrażenie, jakie o mądrości Biblii może mieć człowiek niepiśmienny. Wyobrażenie to przybiera [...] postać [...] tzw. »sybilibi-biblii« i innych proroctw [...]. Sybilla korzysta z autorytetu Biblii, którą w gruncie rzeczy zastępuje, ale ma też swój własny.

²⁸ Por. interesujący zapis terenowy z Witebszczyzny, w którym 94-letnia rozmówczyni interpretuje postacie jeźdźców Apokalipsy jako symbolizujące, kolejno: Lenina, represje, kołchozy, *niemiecką wojnę* i *czeczeńską wojnę*, w: (BNB: 130–131).

Jest księgą o końcu, księgą napomnieniem, za którym stoi tradycja” (Tokarska-Bakir 2000: 132, 177, szerzej: 104–117, 171–180)²⁹.

Ten świat opartego na autorytecie tradycji sensu, którego jeden z aspektów opisuje reguła „jest tak, jak ma być”, dotyczy nie tylko porządku ustanowionego w świecie społecznym, lecz obejmuje także porządek indywidualny: społeczną tożsamość jednostki. Więcej, wykracza poza świat doczesny. Kołchoźnik jest kołchoźnikiem za życia i... po śmierci. Dzieje się tak, ponieważ jego tożsamość należy nie do porządku tożsamości wybieranych, lecz – o czym była już mowa – przypisanych³⁰, podobnie jak – co zobaczymy dalej – bycie chłopem czy panem, chrześcijaninem czy żydem.

– „Kołchoźnik jest wszędzie kołchoźnik, Aniu” – powiedziała mi Pani Władzia z Papierni.

– „Co to znaczy?”

– Podpisał, że bendziesz do śmierci kołchoźnik – i tak bendzie. Jak ustompił u kołchoz, tak i podpisał. Do śmierci. A Marysia opowiadała: »Niech Pan Bóg strzeże. Jeśli jeszcze tam [tj. na tamtym świecie] bendzie kołchoz, to ja nie wytrzymam«. Jak chorowała. Pamientasz, ci nie pamientasz? »Jeżeli jeszcze tam bendzie kołchoz, to ja nie wytrzymam« – każa” (G99Pap.WL).

Nie był to żart Pani Mani. Wizja tamtego świata jako kopii tego jest dobrze zdomowiona w kulturze tradycyjnej³¹. Kołchoźnicy zna-

²⁹ O charakterystycznym dla Wileńszczyzny (a przeze mnie notowanym na Grodzieńszczyźnie) zjawisku kontaminacji i utożsamiania przepowiedni Sybilli i Biblii por. (Zowczak 2000: 210–211); szerzej o Sybilli w biblii ludowej: (Zowczak 2000: 205–224).

³⁰ O zbiorowej tożsamości kołchoźników jako kategorii ustanawianej przez przypisanie, nie przez wybór, pisałam w: (Engelking 2007: 210–212, 217–221; 2009: 52–59).

³¹ Wyobrażanie zaświatów na podobieństwo świata doczesnego należy do kulturowych uniwersaliów; w dawnej Polsce pojmowanie bytu pośmiertnego jako realistycznej kontynuacji życia ziemskiego znała zarówno kultura chłopska, jak i szlachecka. Jan Stanisław Bystron pisał: „Świat ziemski i świat niebieski odpowiadały sobie najściślej. [...] Chłop polski wyobraża sobie cały świat ponadziemski na wzór wiejski” (Bystron 1980a: 294, 296). Podobnie Michał Fedorowski: „Dusza człowieka po śmierci po większej części robi to samo, co człowiek robił za życia. Wyjątek w tem stanowią dusze ludzi bezzennych” (LB 1: 224). Prezentowany przez niego na poparcie tej tezy białoruski materiał znakomicie

ją ją też ze swoich snów. Babcia Jadzia z Papierni opowiadała, jak jej sąsiadce przyśnił się zmarły ojciec: „Śnił sień i córka jego pyta: »Tatoczka, a co wy robicie na tamtym świecie?«. – »My robim to samo, co i wy. Tylko u nas ludzi nie rodzon sień i nie umierajon. Ale nam, jak tylko trzeba robotnika, bo akurat nie ma, to my wyzyw wyślem do was i przyjedzie«. O tak, wyzyw już tutaj do nas, i człowiek umiera i idzie do ich pomagać” (G94Pap.JG).

Zakończmy ten podrozdział opowiadaniem Pani Marii, jednej z zaprzyjaźnionych ze mną kołchożnic z tej samej Papierni, o śnie, w którym spotkała zmarłą matkę przebywającą w czyścću – miejscu o niewątpliwych cechach kołchozu³². „Kažu: »Mama, a co wy tu robicie?«. – »Wszystko robim. Co powiedzo, to robim«. Ja kažu: »Mama, a ty stareńka, tyż nie silna, jak ty zrobisz?«. – »A tutaj nie spraszują, jak ty, możesz czy nie możesz. A jak nie wypełnisz, to bijo«. – »Oj, mama« – kažu. »A jeszcze mama jakaś taka żwawa« – kažu. »Ja tutaj najżwawiejsza« – mówi. Aha, tak ja mówię: »Mama, a tobie taka cienka praca zadajo. Przecież taka była dobra, ciebie tak wszyscy lubili«. – »Nie znaju« – mówi. Ja mówię: »A może my ci pomozem dla mamy?«. Ja myślę, że ona nie słyszy, tak ja jeszcze raz powtórzyła i też nic nie powiedziała. »Nie znaju – każe – za szto«. I tak zaraz już da pracy – takaja niekaja kolaseczka. Tak nasypała, nasypała piasku, jakiś desek nałożyła, i tak ja mówię: »A na coż tak dużo nasypała? Jak już zastawiajo, żeby ciongnonć, tak syp troszeczkę«. Menżczyzna tak mówi: »I ja dla niej tak mówię. Nasypie – każa – ledwie pociongnie«. Tak ja mówię: »Mama, daj, ja tobie pomoge, choć na droga«. Wyciongneli na droga, pomogli my jej i wiecej ona

ilustruje funkcjonujące do dzisiaj przekonanie o pośmiertnej ciągłości tożsamości społecznej człowieka, np.: „Panuom to i na tuom świeci lepszy, bo niczoho rabić ni umiejuć, to jak katory dastaniećsie da piekla, to anno smażyćsie ỳ katle, a biedny muzyk nidość, szto jeho menczyli na tuom świeci, to jeszcze musić wałaczyć smału i padkładać pad katly z panami”. „Mużyku i ỳ piekli huorsz niż panu, bo panawi uże adno: kipić, da kipić ỳ smałe, a muzyku: jedź pa drowa, rubaj, pad kacioł padkładaj, bo pany hetaho za życia ni umieli, to i pa śmierci ni umiejuć” (LB 1: 224–225).

³² Analogiczny sen mieszkanki Dereszewicz nad Prypecią, Ahaty Suhrejewej, w którym tamten świat był skonstruowany ze szczegółowo odwzorowanych realiów wiejskich, zapisany w 1914 roku, por. (Moszyński 1928: 169–172).

mnie nic nie powiedziała. Ja wstaje rano i myślę: Może trzeba jeszcze jej pomóc? I poleciała do Lidy, bo pierwszy piątek. Każu: »Poprosić księdza, niech odprawi jeszcze msza«. Dała jemu pienien-dzy. Każu: »Może jeszcze potrzebuje, jak mówiła, że cieniżka praca«. A już potem przyśniła już po roku. Ide ja i widze – młoda. Nie ta, co staruszek umarła. Tak może lat trzydzieści, młoda i bez chusty. No, w czarnej sukience, nie w tej, co chowali. Taka młoda idzie na spo-tkanie ze mno. Trzy razy powiedziała: »Ale dobrze w niebie. Ale do-brze w niebie. Ale dobrze w niebie«. Tak powiedziała. Tak ja mówię: »A co, mama już w niebie?«. – »Ach, doczeńka, ja już w niebie«. I już od tego nie śniła się” (G99Pap.MB).

Między ludzkim a kołchoźnym. Kołchozowa symbioza

– „Chyba Pani Fredzia lubi swój kołchoz?
 – Lubie.
 – Lubi?
 – Bardzo, bardzo lubie. A teraz, jak kałchoz rozchodzi się, ben-de bardzo płakać. Dlaczego? Że on mnie pomaga teraz, kołchoz. On mnie wyrzuci gnoj, pahare [zaorze] i patom kartoszczku pasadzić. No, wykopać, ja sama kapaju...” (G99Pap.FS).
 – „Szto sąchoz dawał ludziom?
 – Nu, hroszy, rabotu. Sotki dawał, paszu. Siena wydzielali.
 – A ci byli niadawolnyja sąchozam?
 – Nu, paczemu? Dawolnyja byli. Wsio narmalno było.
 – Nu, a jaszcz szto dawał sąchoz?
 – Ziarno. Hroszy zapłacisz – daduć. Kartoszki nada – wypiesz” (Ho3Aks.MB).

Kołchoz organizuje kołchoźnikom życie. Daje pracę, to oczy-wiste. Daje też mieszkania: „Taka była futor, Kamionka. Eto czte-ry kilometry od Radziwoniszek. A potem, nu, tatuś i mama zmarli i nam dali kałchoznu kwateru” (G94Rdz.PO). „Raniej budawalisia, a zaraz užo nichto nie budujecca – kałkoz kwarciru daje, dy i usio” (Ho3Rom.AI). Może wybudować dom kołchoźnikowi, który go po-tem w kołchozie odpracuje: „U kaho słabawataja chata, biespłatna

kałchoz stroiw. Atczysław [odliczał] w kałchoz dwacat' trudniej" (W99Irw.AJ). Wydaje pracownikom posiłki (w kałchozowej *stołowej* lub dowożone na pola). Zapewnia transport – *kałchozny autobus* bywa często jedynym środkiem lokomocji³³ i, o ile ma paliwo, nie ogranicza się do rozwożenia pracowników na pola i *fiermę*: „Autobus [kursuje] do Lidy, i drugi autobus kałchozowy” (G93Ser.MP.WP). Kałchoz doprowadza gaz, buduje drogi: „U nas takie drogi były błotne, kamieniste. Kamienie, jamy takie byli. Bardzo źle, my jak na wyspie jakiej siedzieli. To teraz kałchoz nas podjął troche, zrobił drogi nam wszędzie” (G93Ser.MP.WP). Buduje *klubu* (domy kultury) i zarządza nimi, to samo dotyczy kałchozowych *bani* (łaźni). Dostarcza niedostępne lub trudno dostępne na rynku towary (takie jak ziarno, mąka, cukier czy opał oraz pasze i nawozy dla kałchoźniczych gospodarstw prowadzonych na działkach przyzagrodowych) – tak jakby *predsiedaciel* kałchozu kontynuował patriarchalne zobowiązanie feudalnego pana, który na przednówku dożywił poddanych.

Własność *ludzka* może stać się kałchozową i na odwrót: można kałchozowi sprzedać swoją krowę i można krowę od niego kupić, a podczas organizowania kałchozów zdarzało się nawet, że można było odzyskać zabraną przez kałchoz stodołę, jeżeli oddało mu się krowę³⁴. Kałchożne krowy są obrządzane i wypasane przez kał-

³³ Zdarza się też, jak w byłym kałchozie im. Czupajewa w Wawiórcie, że po ostatnich reorganizacjach systemu gospodarstw rolnych dawny autobus kałchozowy zostaje zastąpiony przez prywatny, którego właścicielem, wykonującym osobicie regularne kursy do miasta powiatowego (a także wożącym uczestników wiejskich pogrzebów i wesel), jest... były *predsiedaciel* kałchozu.

³⁴ Tak było w przypadku Pana Stanisława z Papierni:

– „A jak to było z waszą stodołą, że stodoła się została, gumno?

– Adkupił w kałchozie.

– Można było tak odkupić?

– Tak. *Predsiedaciel* kałchoza mówi: »Staś, kupłaj humno, bo rozbioro«. A ja przed kałchozem jego pastawił. Była stara, a potym nabrał nowego drzewa i pastawił. No i dał krowu do kałchozu. I humno astałosie nam.

– Krowa za...

– Za swojo stodołę.

– Swoją własną stodołę.

– Da. I tak astałość.

– No, to miał pan szczęście, bo wszyscy inni oddali.

– Tak. *Predsiedaciel* był dobry dla minie” (G99Pap.SK).

choźników, zatrudnionych na *fiermie*, a krowy *ludzkie* pasą po kolei wszystkie kołchoźnicze rodziny – kolejka nie omija żadnego właściciela krowy, z *predsiedacielem* kołchozu włącznie. Nadal obowiązują zwyczajowe reguły dawnej „zbiorowej, pozarodzinnej organizacji wypasów [na wspólnym wygonie wiejskim] [...]”. Wypasy [...] – realizowane bądź przez całą gromadę, bądź grupami” (Obrębski 2007g: 478).

– „Teraz wszyscy dzierżo krowe. My u kołchozie żyjem, to co? Jechać do Lidy mleko kupować?

– I tak samo predsiedaciel dzierży krowe?

– Nu. I kolejka pasał, wszystko. I świnki ma. No, dla siebie. Taki czas, wszyscy dzierżo. Wszyscy majo krówki. Uczycielka, nie uczycielka, a krowe dzierżyc” (G99Pap.WL).

Kiedy krowy kołchozowe chorują lub nie pozwalają się doić, wioskowa *szeptunka* dojeżdża na *fiermę* i ratuje sytuację – jak Pani Wiera z niedalekich od katolickiej Papierni prawosławnych Radziwoniszek:

– „Wy na fiermu jeździli zamaulać karou?

– Ja prydu. Jana taka ladacza, bjuć jaje, etu karouku. Jana maładaja, jana nie staić. Ja prydu, pahładzu jaje: »Ciałuszaczka, czaho ty bjeszsia, pastoj, durnieńkaja«. Ja pacichieńku pahładzu, tady użo zahawaru joj i siadu daić. Heta Uładzia na fiermie za mnoj chadziła: »Babaczki, jana nieka czaraunica. Karowy joj stajać»” (G97Rdz.WN).

Pracownicy *fiermy* trzymają kołchozowe konie we własnych stajniach – podobnie jak chłopci pańszczyźniani trzymali w swoich oborach pańskie woły i konie robocze (por. Staniewicz 1923: 19–20); w efekcie ten sam koń pracuje dla kołchozu i dla ludzi. Można też pracę człowieka z koniem wymienić³⁵ na *sotki*: „Jeśli mnie nada koń, ja idu k brihadziru: »daj mnie kania, mnie nada paarać aharod«. Mnie kałchoz – pažausta. Brihadzir napraulaje czaławiewka, jon mnie paare, tam jaku sotku zapiszuc uże ad mianie wiar-

³⁵ Można było wymienić się także *trudodniami*; funkcjonowały one w kołchozach jako ekwiwalent pieniądza. Na przykład: „Da wajny charaszo było. Klub był u nas charoszyj. U nas asobienna nie razjeżzaliś maładioż. Tolka chto ucziczka. Wiczer, tancy, nanimali muzykanta. Abyczna ihraų moj diadia, on slepoj byw. Na harmoszkie ihraų. Ot, nanimajet jewo maładioż na miesiac. Každyj atpisujet jemu trudadien. I tancuj ty choť kruhlyja sutki! [całą dobę]” (W99Irw.AJ).

nuć jamu” (Ho3Alk.AW). Wszyscy obrabiają kołchozowe buraki w zamian za kołchozowe siano dla swoich krów³⁶; praca przy burakach jest obowiązkowa³⁷. Kto nie pielni buraków, nie ma czym w ziemi karmić krowy. Ten obowiązek nie omija nikogo, nie wyłączając nauczycieli i dyrektorów wiejskich szkół ani emerytów. „Za siena pałoli. Buraki polesz – tabie hroszy nie naszczytajuć. Za dwacca sotak siena – dwacca sotak burakoŭ, za dziesiac sotak – dziesiac sotak” (Ho3Aks.MB). „Buraków bardzo dużo dawali wtedy robić, bo tutaj cukrownia była. To te buraki było bardzo ciężko. Te buraki trzeba było... że tam pleć, to już mowy nie ma. Ale jak przyjdzie jesień, to trzeba było każdy podkopać łopatą, żeby wyciągnąć. Takie kupy się znosiło, wtedy już siadało się odpoczywać, trzebić. Strasznie było ciężko. Przyjdiesz do domu wieczorem, a tu i krowa, i siał nie ma...” (Go6Ob.LO).

– „Teraz sianując. Sieną u kałchozi. Tam padawali takie działki za buraki.

– Buraki za siano?

³⁶ Sposoby pozyskiwania przez kołchoźników siana dla własnych krów bywają rozmaite; zawsze jest to, jak się wydaje, przypominający dawny system serwitutów jakiś rodzaj zwyczajowej wymiany w zamian za robociznę. Na przykład na zachodnim Polesiu zarejestrowałam sytuację, w której nieostra wydawała mi się granica nie tylko między ludźmi a kołchozem, ale także trzecim wchodzącym w grę podmiotem: *leschozem* (gospodarstwem leśnym; skrótowiec od ros. *lesnoje choziajstwo*; też *lespromchoz* od *lesopromyszlennoje choziajstwo*; por. TSJS: 313).

– „Sieno treba rabić. To szcze dzierzko karowu.

– A sieno ŭ was swaje ci kałchoznaje?

– Nie, robim sami. U nas pa lesu je bahato dzikoj trawy.

– I można tak kasić, nichto nie czapaje?

– Można, to leschoznaje, to wykoszawjem. Hetak żywiom” (B99MCz.ID).

Jeszcze inny wariant (sowchozowy) to nie „siano za buraki”, lecz „siano za mleko”:

– „Jak dawali siena?

– Jak małako zdawali, tak jany dawali. Naprymier, rabotajesz u saŭchozi, jany pinsijanieram dawali biepłatna. Naprymier: małako zdajesz – tabie piadziesiat sotak admiarajucca biepłatna. I karoŭ dziarżali” (Ho3Aks.MB).

³⁷ Za niewywiązanie się z tego obowiązku karano: „Kiedyś buraki na działki dzielili. Mnie buraki dawali. Ja pare razy opleł ich, a potym raz, jeden rok nie poszed pleć. To przyjechali mnie tutaj traktorem przeryli i zabrali. Tylko dwadzieścia setek mnie zostawili. [...] Za kare, że nie poszed buraków pleć” (Go6Zan.WZ).

– Nu, tak. Nu, taka pomoc. Nu, jak? Jak czas sianokosu padchodzi i chodzisz na ten sianokos i masz tam pietnaście dni. I na tych pietnaście dni dawali tam tych kilka sotak ziemi, dziesięć tam. Nu, jak tam kałchoz maje. Duża siana maje ci mała, nu i dając tam pieńć sotak ci dziesięć sotak.

– Sotek siana?

– Nu, tak. [...] Buraki biaruć wszyscy. Nu, i użo jak tam działka cała – tu dziesięć sotak. Pół działki dając – to pieńć sotak dając za te buraki. Nu, kab człowiek móg krowe wychować.

– Ja kołchozowi obrabiam buraki, a w zamian za to kołchoz daje mi sotkę, na której rośnie trawa dla mojej krowy. Muszę jeszcze kosić tą sotkę?

– Nu, siena pakosić, wysuszyć.

– Ja obrabiam to swoje siano i buraki też obrabiam?

– Nu, tak” (G99Pap.WL)³⁸.

Jako ekwiwalent za pracę przy pieleniu i kopaniu buraków można też otrzymać cukier lub część buraków na paszę dla świń.

– „Ludzie biero te buraki. No, cukier za to dajo. Karmawyje buraki te zdajo. Procent taki dajo.

– W czym ten procent?

– Ja naprymier zdała dziesięć ton buraków karmowych do kołchozu. Mnie dajo tone buraków.

– Aha, i to pani ma dla swojego prosiaka?

– Nu, ot, taka sprawa. Tu, Aniu, ludzi biero. Chto może, chto ni może, ale dzieci przyjado pomagać, te buraki apałość. To tam później zdaduć. Osieńju zdaduć karmowych burakoŭ. A tut u nas u gospodarstwie wszystko potrzebne. I ten burak, kartofla teraz nie rodzi, to

³⁸ Analogiczny system wymiany pracy na pańskim (tu akurat przy żniwach, nie przy burakach) w zamian za siano dla krów i koni funkcjonował przed wojną: „Eto był pan Bruchocki tut. Pamientam, ja jaszczto da jaho chadziła na rabotu. My adrablali jamu [...]. Wot, u nas, wiadoma, takaja pałoska była wuzienkaja. I był sianokos. Wot, siena kasili. Etaż była mała, szto karowu prykarmić i kania. I pan dał dzie kusoczak, szto paścić skot. I za eta jon kazał letam adrablać. Wot, kahda żyta żnuć, try dni jamu adrabiać ad karowy. A dwie karowy – sześć dnjej. Hroszy ni brał, a tolka kab adrablali, bo parabki jaho nie smahli wsieho parabić” (G93Szp.KN).

i burak dobrze dla świniej. Tam tarka taka stawitsa i tak tarkujetsa” (G99Pap.WL).

W system wzajemnych świadczeń między ludźmi a kolchozem są również wpisane wiejskie szkoły³⁹ – praca uczniów przy kolchozowych warzywach jest odpłacana zaopatrywaniem przez kolchoz szkolnej stołówki lub zaliczaniem dniówek rodzicom⁴⁰.

– „Tam szkoła sieje buraki, ci szto takoje. Dy kapali morkwu... Szkoła chadziła prybirać buraki, morkwu. Takoje, wot, chadziła.

– A im płacili, ili kak?

– Na szkołu nawierno pierawodzili etaje, pradukty. Tak kazali, szto pierawodzic pradukey na szkołu. Chadzili dzieci, chadzili. Cybulu ubirali, kapustu. Nu, wobszczem pamahaje szkoła. Nastawniki [nauczyciele] chadzili ż imi i jany chadzili” (Ho3Alk.HK).

– „Szkolniki rabotajut w kałchozie?

– Tyje hody nie haniali, a hetyj i świakłu [buraki] ũbirajuć, i morkwu dajuć, akapujuć. I ũ kapcy chodziać kartoszku pierabirać.

– Dzieciam płociać za pracu ũ kałchozie?

– A kormiać u szkole. Każuć, dobra kormiać. Chaj odrabatywajut” (Ho3Alk.HIK).

„Trudiliś wsie ad mała da wielika. Bywała, diety szkołu kanczajut i paszli w kałchoz rabotać. [...] Sienakos – suszat diety siena. Składajut uże wzrosłyje, a diety zagriebajut” (W99Irw.AJ).

– „Biehali dzieci, my, małaetki, pamahali u kałchozie pałoc kartoszku. Eta dobra było [śmiech]. Kartoszku pałoli, pryjdziem da każam: wot my siońnia zarobotali kartoszku. Takaja rabota była, pa naszym siłam.

– A dzieciom szto-niebudź dawali za rabotu?

– Toje, szto i radzicielam. Słabaja apłacziwajemaść była.

³⁹ Nie zawsze jest to koegzystencja bezkonfliktowa. Jesienią 1998 roku w Naczy zanotowałam: „Dzieci kopały kolchozową bulbę. Kolchoz im jeszcze nie zapłacił. Podobno konflikt między szkołą a kolchozem. Nie żyją dobrze. Dyrektor powiedział prezydentowi, że dzieci więcej nie pójdą na brygadę. Zarobiły sobie, a teraz inflacja”.

⁴⁰ W „Regulaminie wewnętrznego porządku rolniczego artelu” (1950) „dzieciom w wieku 12–16 lat wyznaczono minimum na poziomie 50 dniówek, co oznaczało przydzielenie zajęcia co najmniej na czas wakacji” (Ruchniewicz 2010: 307).

– Radzicielam szto – trudadzień stawili?
– Da. Dak śmiajalisia – kuł, kuł pastawili, zarabotali kuł [tj. koł, kołek, czyli *pałkę*]” (Ho3Jur.PP).

Jak widać, mamy do czynienia z rozbudowanym i skomplikowanym systemem współdziałania, konstytuowanym przez sieć wzajemnych zobowiązań i interesów, świadczeń i zależności, przywilejów i korzyści, w którym zacierają się granice między tym, co *ludzkie*, i tym, co *kołchoźne*. To swoista symbioza kołchozu i kołchoźników. Nie narodziła się ona jednak wraz z kolektywizacją. Jest zjawiskiem znacznie starszym, sięgającym okresu feudalnego – pochodną archaicznego systemu władania ziemią⁴¹. „Ziemia nie jest własnością niczyją” – pisał Józef Obrębski o stosunkach gospodarczych przedwojennej wsi poleskiej, a my możemy te słowa odnieść do gospodarki kolektywnej: „Nie jest też wyłącznie i bezwarunkowo własnością jednego [posiadacza]. O istotnym społecznym – nie kodeksowym – prawie do ziemi, do ciągnięcia z niej korzyści, decyduje nie czyjaś pretensja, obwarowana tymi czy innymi dokumentami, lecz praktyka życia: użytkowanie tych wielowłaścicielowych terytoriów przez jednostkę, która [swoje] prawa do użytkowania opłaca szeregiem zwyczajowych świadczeń w stosunku do innych współwłaścicieli” (Obrębski 2007d: 310).

Zakończmy ten podrozdział przytoczeniem rozmowy, w której Pan Tadeusz, kołchozowy kierowca z nadniemeńskich Bohatyrowicz, opisał mi niezwiązany już bezpośrednio z pracą na roli wariant *kołchoźno-ludzkiej* symbiozy: układu polegającego na tym, że kołchoz i jego pracownik *pomagają* sobie nawzajem, *radzą* sobie, *kręcą* się, *kombinują*, *załatwiają*:

⁴¹ Jego pozostałości, skutkujące narastającym konfliktem chłopów i panów, analizował na przedwojennym Polesiu Obrębski. „Z likwidacją pańszczyzny nie nastąpiła – pisał – likwidacja tego systemu władania ziemią, który istniał tu dawniej i który – w pewien sposób tylko zmieniony – przetrwał do ostatnich lat. Zasadniczą cechą tego systemu władania ziemią (nazwijmy go, z braku innego określenia, systemem feudalnym), który utrzymując wzajemną zależność wsi i dworu, forytował konflikty i antagonizmy chłopsko-pańskie, jest inkluzywność pewnych kategorii własności, pociągająca za sobą równorzędność pretensji do użytkowania ziemi przez różnych związanych z nią partnerów, z których każdy użytkuje ją w swoim zakresie” (Obrębski 2007d: 289).

– „Zawsze mnie rejsy byli takie dalekie. [...] Ja, wiecie, był w Krasnodarskim kraju i w Moskwie, i u Leningradzi. Takie rejsy byli, że cztery, pięć dni jedziesz, o.

– To kołchoz jakieś miał interesy?

– Miał interesy. Tam wieziesz kartofla. Nazad grochu domówio sie, czy tam coś takiego, czy tam coś takiego. Czy jabka, u nas sad był kałchoznyj. W Leningrad wioz. Ot, takie. Czy u Krasnadarskij kraj. Znaczysia, maszyna dajo. [...] Fajnie było, oj! Przywieziesz sobie wszystko, co trzeba [*śmiech*].

– Tak. Nie tylko dla kołchozu, ale i dla domku.

– I dla domku to była wygoda. Ten domek budował ja. To było w jakim szcześdiesiont może piontym roku. To u mnie była maszyna ta. Z takim przycepem, i las wszystko woził ja. I ot, nawoził sobie. Już mnie była jakaś ulga. Mniej trzeba było płacić za to, o.

– Ale las trzeba było kupić?

– Kupić. Ale wiecie, jak wtedy było? Z gajowym domówisz sie za pół ceny. Za pół ceny⁴².

– No, tak. Tu, jak pan był kierowcą, to wszystkich znał przecież. I z tego naczalstwa kołchozowego, i...

– I wszystkie drogi wiedział, wszystko wiedział. Gdzie może chto mnie spotkać” (Go6Boh.TB).

Jeden z wpisanych w system przejawów kołchoźniczo-kołchozowej symbiozy stanowi podkradanie przez kołchoźników kołchozowej

⁴² Relacji o takim *kombinowaniu* notowałam więcej, np.:

– „Gdzie się drzewo na chatę brało w kołchozie?

– U złodzieja drewa było [*śmiech*]. Jest tam za Bieszankami. W kołchozie u nas nie było, tak, o. Z leśnikami dahawarwalisia. Pajedziem, leśniki predawali. Tak i wazili noczami.

– Noczami?

– Da.

– Potem nikt nie kontrolował tego, skąd pan ma drzewo? Nie było kontroli?

– Nie. Było spakojna” (G99Pap.SK).

własności⁴³. Czy jest to na pewno własność kołchozowa, czy rzeczywiście jest to kradzież, czy należy ją uważać za grzech, czy nie – tego do końca nie wiadomo. Wiadomo natomiast, że obszar, na którym odbywa się ta nielegalna (półlegalna?), indywidualna redystrybucja dóbr, ma rozmyte granice i nieeksplicytne reguły funkcjonowania. To sfera „zachodzących na siebie łącznych pretensji i zobowiązań”, ustanowiona przez „skomplikowany system pretensji i użytkowania” (Malinowski 2000: 261). Można ją postrzegać jako przestrzeń mediacji między ludźmi a kołchozem, która jest swoistym rezerwuarem zapasów, zaspokajających podstawowe potrzeby życiowe kołchoźników, gdy doskwiera im niedobór, a dawniej, w pionierskim okresie kołchozów, wręcz ratujących przed głodem. Nasuwa się tu porównanie z dawnym spichrzem gromadzkim – w sytuacji zagrożenia głodem każdy członek wiejskiej wspólnoty mógł otrzymać z niego ziarno⁴⁴. W kołchozie takich magazynów nie było i nie ma; zastępuje je niejako ustanowiony nieformalnie przez kołchoźników zasób wytworzonych wspólną pracą dóbr *kołchožno-ludzkich*, którymi poszczególne rodziny – przy milczącym przyzwoleniu pozostałych – same wspomagają się w potrzebie⁴⁵.

Taka strategia postępowania jest nazywana rozmaicie. Są tacy, którzy otwarcie mówią o *kradzieży*, nie szukając określeń zastępczych. Inni, preferujący eufemizmy, mówią o *braniu*, *podbieraniu*, *noszeniu*, *wynoszeniu* czy też *kombinowaniu*, *wierceniu* się bądź *krę-*

⁴³ O zawłaszczaniu przez kołchoźników mienia kołchozowego, w tym ziemi, w pierwszych latach po kolektywizacji na zachodniej Białorusi por. (Ruchniewicz 2010: 314–317).

⁴⁴ Obrębski notował na Polesiu: „Z innych instytucji samopomocy wiejskiej: spichrz gromadzki – napelniany rokrocznie pod kontrolą wybranych magazynierów. Pożyczki zwrotne, bezprocentowe lub oprocentowane” (Obrębski 2007g: 478).

⁴⁵ Taka strategia wpisuje się w odwieczną tradycję chłopskich zabiegów o przetrwanie. Pamięć kołchoźników kojarzy ją np. z grupowymi kradzieżami, jakie organizowali tu podczas pierwszej wojny światowej chłopci, którzy nie wyjechali w 1915 roku do Rosji w *bieżeństwo*: „Pani, jaka głodówka była w tamtej wojnie! A te, które zostali się, nie pojechali, pani, to te, mama opowiadała, mówi, dobrze żyli, ale kraść chodzili. Kradnonć chodzili. Pani, kradli, trzeba było, mówi, podzielić się tym samym, tym samym podzielić się” (G98Nac.WK).

ceniu: „Ja nie wiem, jak my żyjem. Kombinować trzeba” (G98Bl.JWM). Chyba najdalej posuniętym zabiegiem językowym eufemizującym kradzież są peryfrazy przywołujące „umiejętność życia”: „Kto nie umie żyć, temu trudno żyć” (G98Mic.JK1), „Żyć chcesz – umiej wierciśsa” (G94Sur.WS) czy „Nada żyć jak nabiażyć” [dosł. „trzeba żyć jak podleci”; powsz.].

„Sztuka życia” i „kradzież” to dwa bieguny pojęciowe odnoszące się do kołchoźniczych strategii przeżycia i zarazem zawierające ich ocenę moralną, która oscyluje między uznaniem a potępieniem. To nic nowego: wszak w ludowej wizji świata kradzież jest nacechowana ambiwalentnie, a w organizowanych przez obrzęd momentach zmian i przesileni – wręcz nakazana rytualnie. „Stosunek ludowej moralności do kradzieży nie powinien wydawać się dziwny: z jednej strony jest to uczynek grzeszny, »nieczysty«, karany zarówno przez społeczność, jak i siły wyższe (»Nie kradnij!«); z drugiej – uniwersalny chwyt magiczny, stosowany w licznych rytuałach ochronnych i płodnościowych” (Biełowa 2004: 105)⁴⁶. Dlatego kołchoźnicy z Grodzieńszczyzny mówią: „A teraz grzeszne wszystkie... My sami żyjem i modlim się, i grzeszym razem. Bo to dzie to trzeba zakłamać, dzie to trzeba ukraść, żeby przeżyć, skombinować coś. A prawdy nie można powiedzieć nikomu, najwyżej tylko ksiendzu. A może i ksiendzu nie można mówić” (G97Mac.WR).

– „To nie jest grzech kraść z kołchozu, prawda?

– Jest, nie jest, ale kradziem [*śmiech*]. A co robić? Mała rzecz, nu, taka, ot, naprymier. Ot, studenty kopają kartofle. [...] Pośle tego, kto może – jakiś koszyk dzie ukopie. Pierebierają ta kartofla szkolniki. Małe dzieci szkolne, nu, nieduże te dzieci, słabe. Nu i zaraz mróz, nu i tak pójdziemy – to haniając z tej kartofli nas. Ali wszystko jedno kradniem. Nu, nu, to tak. Ot, tak i żyjem. No” (G99Pap.WL).

– „Wynosiły kobiety z kołchozu len dla siebie?

– Może i wynosiło się. Czemu nie? Jak oni śmieją się: »Co źle leżało, to podbierali«. No.

– Ja słyszałam, że to nie grzech w kołchozie kraść.

⁴⁶ O kradzieży w rytuale i magii oraz wierzeniach dotyczących kradzieży por. (MB: 249–250, *Kradzież rytualny*; SD 2: 640–643, *Kraża*).

– A kto jego wie? Może nie grzech, a może i grzech. W ksionżeczce kościelnej to jest, trzeba, nu, zawód swój uważać, trzeba i tego, nu, wszystko. I naczalnikami uważać, i jak powiedzieć, nu, padczy-nicsa ʋsim nada. Nu, ależ jakoś już jak w kałchozie ukradniesz, to ja-koś nie tak brzydko, jak u kogo chto co weźmie. U nas nikt u kogo nie bierze nic, tak u ludzi. Ale że w kołchozie, to tak co popadło, to czemu nie?” (Go6Boh.IS).

Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z interferencją dwóch modeli kategoryzacji pola pojęciowego kradzieży i dwóch odnoszo-nych do niego systemów aksjologicznych. Jeden z tych interferują-cych porządków to oczywiście znany z *ksionżeczki kościelnej* system przykazań chrześcijańskich, drugi – różniąca się od niego znacznie dawna chłopska tradycja zwyczajowo-prawna. Zwracał na nią uwa-gę już Oskar Kolberg. W jego *Krakowskiem* znajdujemy następujący passus: „Występek kradzieży, mimo usiłowań księży, by go wytępić, i dawniej już dosyć był zagęszczonym. Trudność wytępienia go leża-ła głównie i leży w dokładnem sprostowaniu fałszywych wyobrażeń, jakie sobie lud z dawien-dawna o własności wyrobił, nie tylko tu, ale niemal w całej Polsce i Rusi. Ukraść coś z pod czyjejs strzechy, wy-nieść z czyjegoś domu lub zagrody, np. pieniądź, naczynie, narzę-dzie, szatę itp. [...] uważa on za grzech daleko większy, niż porwać przedmiot jakiś, np. roślinę z pola, ogrodu, lasu, rybę z rzeki itp., albo też produkt ztamtąd do gumna i śpizarni przeniesiony, i w ogó-le wszelki produkt żywności. Owszem, to ostatnie za żaden prawie grzech sobie nie poczytuje. Bo mniema, jakoby Bóg stworzył świat zarówno dla wszystkich ludzi; ztąd też las, pole, pastwisko, woda itp. służą do wspólnego użytku, i nikt nikogo ograniczać w tem nie ma prawa. Człowieka, który wyprowadzi (zwłaszcza nocą) na drogę ze stajni konia lub krowę, mianują *złodziejem*. Tego zaś, który z pola lub gumna wyniesie zboże, koniczynę, ziemniaki itd., zowią zwykle tyl-ko *porwiszem*, *szkodnikiem*, *spędziszem*; złodziej zaś drobnych rze-czy nazywa się *paskudziarzem*” (DWOK 5, *Krakowskie* 1: 117–118)⁴⁷.

⁴⁷ Szczegółową kategoryzację (językową, semantyczną i aksjologiczną) chłopskich praktyk złodziejskich przeprowadził Jan Świętek, autor wnikliwego prawno-etnograficznego studium o instytucji kradzieży w kulturze chłopskiej końca XIX wieku we wsiach nad Rabą (Świętek 1897: 298–311). Píše on m.in. o ludowym

Z tego punktu widzenia kołchozowe *podbieranie* nie jest kradzieżą – to co najwyżej *porwisiostwo*, *spędzanie*, *paskudzenie*. Dlatego: „U sąchozie usio można uziąć, usio szto pacianiesz. Szto baczysz, to biary” (Ho3Auc.HJ). Kołchoźnicy z okolic Mozyrza mówią:

– „Kraści u sąchozie – eta hrech ci nie?

– [sąsiadka:] A, jaki hrech?

– [matka:] Niesilny hrech. Chto umieję, wot i usio!

– A czamu niasilny?

– [matka:] Patamu.

– [sąsiadka:] My chadzili na rabotu, dak my brali stoleczki [*pokazuje garść*] u chustaczku, da tak podwiazowali. A chto, dak maszynie naj prywiazie, i miaszkom prywiazie. Usiakaje było.

– To można było kraści?

– [sąsiadka:] Tak” (Ho3Aks.JJD).

– „Można kraści u kałchozie?

– [matka:] Można. Niasilna można. A szto było u kałchozie kraści?

– [syn:] Nieczawa było u kałchozie kraści. Za pałaczki rabotali.

A szto zarabotali? Im paumiaszka [pół worka] żyta daduć u kancy hoda – i karmi siamju” (Ho3Aks.WL).

– „Ukraść hrech w kołchozie?

– Nu, szto można ukrasti w kałchozie? Chto pojdzie pa sołomu, woźmie. A tak, szto ty w kałchozie ukradziesz? Tialaż [cielęcia] nie ukradziesz w kałchozie. Karowu nie zabiarez. [...] Szto ty w kałchozie ukradziesz? Eta tolki tyja mohuť ukraści, kotory w kantorie rabotajut. A takije piensjonieri, szto jany mohuć u kałchozie uziąć?” (Ho3Alk.HAK).

Opowiadając o kradzieży, rozmówcy prezentują motywację pragmatyczną, zwracając uwagę na zasadność własnych potrzeb i podkreś-

rozdzieleniu na *złodziei głównych* (trudniących się kradzieżą zawodowo) i *porwisiołów*, którzy „patrzą, kejby ino co zerwać. [...] Jak złodziei, tak i kradzieże dzieli lud na: 1) »grube lub strasne złodziejstwa«; 2) »porwisiostwa, mniejsze złodziejstwa«, niekiedy »mniejsze kradziejstwa«; 3) kradzieże niewinne – »kradziejstwa, co za nie nie grzech«, inaczej: »zerwania, zrywania, spędzenia«; 4) »paskudztwa«” (Świętek 1897: 298–300). Szczegółowy spis praktyk należących do poszczególnych grup por. (Świętek 1897: 300–301). O różnym klasyfikowaniu i stopniowaniu chłopskiej kradzieży por. też (Thomas, Znaniecki 1976: 163).

lając skromny zakres kradzionych dóbr. „Szto u kałchozie uwarujesz [ukradniesz]? Chaziain na koniach rabotał, dak na karoŋniku, dak tam, nu, szto? Muku prywozili skarmliwać chudobu [karmić zwierzęta] – dak tam woźmiem uże. Chaziajstwa swaje, dzierzysz etu świnku da karoŋku” (Ho3Jur.PP). Kradzież z kołchozu to branie *trochę* (*podbieranie*), branie na własne potrzeby, niezbędne dla przetrwania rodziny, a zarazem tak, by nie uszczuplić dóbr okradanego w sposób, który uniemożliwiłby mu dalsze funkcjonowanie, czyli istotnie nadwężył jego potencjał życiowy.

– [Pani Jania:] „Ja, dzie tylko siano, tam ja. Na woz, na woz narzucam i do chaty.

– To znaczy?

– [Pani Fredzia:] To znaczy, że człowiek złodziej.

– [Pani Jania:] Złodziej. Ali tak, o, roszczytała sobie, że za to grzechu dla mnie nie ma, bo ja staram się, żeby krowa była [*śmiech*].

– [Pani Fredzia:] I teraz w Raduni ksiondz mówi, że jeśli skradniesz, jak młócon, to grzechu nie ma. Ale jeśli do siania, do siewu by wieźli, a wy skradli, to byłby bardzo grzech” (G99Pap.FS).

Takie podkradanie – praktykowane na jednostkową skalę i niezagrażające funkcjonowaniu lokalnej wspólnoty jako całości, a także niebędące zaprzeczeniem pracy, lecz stanowiące swoiste uzupełnienie niewystarczających dochodów z niej – rozmówcy przeciwstawiają motywowanemu chciwością i niechęcią do pracy procederowi na szeroką skalę, który zaczyna się od wywożenia kołchozowych dóbr *maszynami*, a kończy zbijaniem fortun przez *naczelstwo* kosztem ludzi. Taki właśnie proceder, którego dopuszcza się *łodyr* (łotr), jaki „nie choczet rabotał, a tolka warawat’ [kraść]” (W99Baj.LK), to dopiero prawdziwa kradzież. Właśnie ona, w odróżnieniu od podkradania, stanowi przeciwieństwo pracy. Na przykład:

– „Balszynstwo, ot, jakija u nas byli. Pryjazzaja siuda u kałchoz, uwarawali kusok. A ci budzie tam ciechnikam, ci jakim-ta wicinaram [technikiem czy weterynarzem], dyk użo jon i maszynu kupić.

– A jak tak pałuczajecca?

– Kak? Naczyć, szto: hrabiożka [dosł. grabieżka]. Ot, tam jon, ot, tam jon ukradzie. Ot, i ɣsio. Janyż tam... Pierwy prymier u nas, u saɣchozi – dzirektar dom pastawiɣ...” (Ho3Auc.MB)⁴⁸.

Chłopska kradzież, motywowana istotną życiową potrzebą – „grzech usankcjonowany”⁴⁹ – różni się zasadniczo od grabieży, jakiej dopuszczają się ci, którzy zajmują w kołchozie wyższą pozycję niż kołchoźnicy i czerpią materialne korzyści z ich pracy. Kołchoźnik, w przeciwieństwie do *łodyrów*, kradnie to, co sam wypracował.

– „Kali i krali ɣ kałchozi, usiak było. Pojdziem kapać kartopli, nakradam sabie, nachawajem. Bryhadzir pojdzie da domu, a my tyja kartopli nabiarom, dy i ciahnom da domu”⁵⁰.

– A skażycie, eto nie griech, szto by tak brać z kałchoza?

– Nie.

– Paczemu?

– [*śmiech*] Patamu, szto my rabili na jaho – i wy, i ja, i ɣsie. Prymierno tak – my rabili, my i brali. U czaławieka hrech kraści, a ɣ kałchozie – jaki hrech? Jaże, wo, rabiła, a jany szto? Usie zbiaruć i zbiaruć i u hasudarstwa zawoziać. Tak ja ukrała i zjeła – jaki to hrech?” (Ho3Alk.AW).

Baba Aniuta z Aleksicz pod Mozyrzem wskazała tu kolejny istotny trop, regulujący zasady chłopskiej kradzieży: grzechem jest ukraść *u człowieka*, w kołchozie natomiast – nie. Pójdźmy nim dalej.

– „Można tak brać z kałchoza, eto nie hrech?

⁴⁸ O przekonaniu kołchoźników, że są wykorzystywani przez *naczelstwo*, będzie mowa w podrozdz. „*Czarnarabocze ludzie...*”.

⁴⁹ Do kategorii ludowych „grzechów usankcjonowanych” zalicza kradzież Olga Bielowa (Bielowa 2004: 105). Szerzej o ludowej konceptualizacji grzechu, odmiennej od wykładni chrześcijańskiej, por. (Bielowa 2004: 93–95). Por. też (Świątek 1897: *passim*).

⁵⁰ Te same techniki podbierania plonów z pola zanotował Świątek pod koniec XIX wieku we wsiach nad Rabą: „Komornicy i chałupnicy, pracujący na pańskim, skoro tylko polowy zwróci się w inną stronę, »spedzają co piękniejsze ziemniaki« do dołków, które nakrywają warstwą ziemi. Wieczorem odszukują dołki, wybierają z nich potajemnie ziemniaki przechowane i unoszą w koszykach pod płachtą do domu. Podczas żniw znowu bądź »wykrusają« z kłosów »zezetego zboża« ziarna, bądź też z kłosów oddzielonych od źdźbła robią większe »kiście«. Tylko bowiem tym sposobem »da im się« wieczorem unieść podobną zdobycz z pańskiego, rozumie się, w płachcie starannie ukrytą” (Świątek 1897: 305).

– Oj, Boża moj! Tam wsiz rabotajut, toż nie ȳ chazajina! Tamajo, i twajo i ȳsich padrad. Oj, krali, o jo joj!” (Ho3Alk.HK).

– „Ci można kraści ȳ kałchozie?

– A czamu nie można? Szcze kolki kraduć i niasuć!

– A czamu można ȳ kałchozie kraści?

– Ja dumaju, ȳ kałchozie można, patamu szto eta wsio nasze” (Ho3Alk.MD).

Tak więc kradzież z kołchozu to, w rozumieniu kołchoźników, redystrybucja dóbr z obszaru ustanowionego wspólną pracą. Nie jest to branie czyjegós, lecz własnego. To zupełnie logiczny wniosek z faktu, że kołchoz jest gospodarstwem wspólnym. Skoro wspólnym – to także moim. Kradnąc z kołchozu, to kołchoźnicy postępują sprawiedliwie, nie zaś ich suveren – państwo, które nie przestrzega obowiązujących między państwem a ludem reguł wzajemnej lojalności (o czym za chwilę).

– [matka:] „A czaho ȳ kałchozie hrech kraści? My ȳobszchem tam rabotajem i to nasz trud.

– [syn:] Kałchoz – eta hasudarstwa. A hasudarstwa nas skoka raz abakrała? Skoka raz abakrała?” (Ho3Aks.WL).

Kołchoźnicy mają świadomość, że ich praca nie jest należycie wynagradzana, że są wyzyskiwani, *pracują za darmo*. Jak ujął to Marcel Mauss, „obowiązek godnego odwzajemniania jest bezwarunkowy” (Mauss 1973: 270); należą on do kulturowych powszechników. Skoro więc pracodawca okrada pracownika – pracownik ma prawo odplacić mu tym samym⁵¹. Zasada odpłaty ma w ludowym systemie etycznym bardzo starą metrykę (por. Engelking 2010a: 172–175, 241–242). Antropologia od czasów Bronisława Malinowskiego i Marcela Maussa interpretuje ją w kategoriach wymiany darów, symbolizowanej przez regułę *do ut des* („daję, abyś dał”) (por. Malinowski 1980: 35–42; Mauss 1973). Zgodnie z tą uniwersalną kulturową normą konsekwencją nieprzestrzegania przez zwierzchność

⁵¹ Przekonanie, że niewystarczająca płaca za pracę usprawiedliwia kradzież u pracodawcy, ma znacznie dłuższą tradycję niż system kołchozowy, por.: „Kradzież »na pańskim« uchodzi za rzecz zupełnie naturalną w oczach »pobiedniejszych« Nadrabian, »bo pan nie wela płaci od roboty«. Takie »spędzenia« równoważą poniekąd wysokość pożądaney płacy przez robotnika” (Świętek 1897: 305).

zasady solidarności zobowiązującej do uczciwego wynagrodzenia za pracę jest zwalnianie się przez kolchoźników z powinności uczciwej pracy. W takich okolicznościach kradzież – która według deklaracyjnie akceptowanego przez wieś systemu wartości chrześcijańskich jest uważana za grzech – grzechem nie jest⁵².

W stosunku do kolchozu obowiązują inne reguły „moralności własnościowej” (Obrębski 2007g: 516) niż w stosunku do sąsiadów-kolchoźników. „Kradzieże, naruszające system bezpieczeństwa zbiorowego, oparty na wzajemnym zaufaniu i życzliwości, tępione były surowo przez społeczność gromadzką. [...] W społeczności, w której ludzie – sąsiedzi i krewni – są wartością zbiorową i w której każdy czyn jednostki ma swój sens społeczny, w której najwyższym prawem jest wzajemna życzliwość i czynna solidarność sąsiedzka, działanie na czyjąś szkodę nie z osobistej wrogości, ale z przedkładania rzeczy nad ludzi, osobistej korzyści nad stosunki sąsiedzkie, jest zbrodnią, podważającą cały porządek moralny społeczności sąsiedzkiej i profanującą jej godność” (Obrębski 2007b: 178). Sąsiedzki kodeks moralny jest restrykcyjny, kradzież nazywa *kradzieżą* i w imię wartości rodzinno-wspólnotowych ostro jej zakazuje. To do kręgu sąsiedzkiego, do *kradzieży u człowieka* odnosi się oparty na autorytecie Pisma i chłopskiego etosu komentarz Baby Paraski z Jurewicz: „To hrech eta, da, pisana u Pisaniji. Nilzia. Czesnym trudom, to na polzu pujdzie, a kradzienaje...” (Ho3Jur.PP). Uczciwa praca *szała na pożytek* gospodarza w okresie przedkolchozowym; dzisiaj to samo dotyczy pracy kolchoźnika na działce przyzagrodowej. Poza kręgiem *swoich* natomiast – na przykład na polach i *fiermach* należących do kolchozu – gdzie nie obowiązują reguły solidarności wiejskiej, kodeks się liberalizuje, a dobra, przywłaszczone ze sfery *nie-swojej*, mają służyć pożytkowi tego wewnętrznego kręgu. Zawsze na pierwszym miejscu w hierarchii wartości stoi rodzinno-sąsiedzka solidarność życia. Na to zjawisko zwracali już uwagę dawni etnografowie, badacze kultury chłopskiej bądź w okresie pańszczyźnianym,

⁵² O tradycyjnym pojmowaniu relacji pracy do płacy w kategoriach moralnych i jej związku z kategorią sprawiedliwości na podstawie badań terenowych w Nowotarskim por. (Malewska-Szałygin 2008: 74–77).

bądź po uwłaszczeniu, kiedy to semiotycznym odpowiednikiem współczesnej własności kołchozowej była własność pańska⁵³. Rzecz jasna, z pamięci kołchoźników nietrudno też wydobyć wspomnienia o kradzieży u panów. Ot, choćby Pani Mania z Papierni, opowiadając mi o zwyczajach dorocznych, napomknęła o procederze wykradania ryb z pańskiego stawu, by... przyrządzić je na Wigilię:

– „Makaronka rozkacze z tego, z mąki i grzybków posieczy. *Uszki* nazywali. Potem, co jeszcze? Śledzie, rybka już, surowa. Tu był staw, duży staw i łapali ryba. Szczupaki. Tu pan żył, on nie pozwolił.

– Tak?

– Ale ukradkiem już. Skradali się.

– To na Wigilię taka kradziona ryba?

– Kradziona ryba już była.

– No, proszę.

– Do pana szli. I ta już żywa rybka” (G93Pap.MS).

⁵³ Por.: „Na porwisiostwa, tudzież na tak zwane »zerwania lub zrywania, spędzania« najwięcej i najczęściej są narażone obszary dworskie i własność rządowa. Ukradkowe unoszenie dworskiego siana i koniczyny z pokosów lub nawet z »kopek« na paszę dla bydła jest niemal zwyczajne” (Świętek 1897: 304). „Ukraść coś od pana to tylko pół grzechu, od Żyda prawie zasługa, lecz od sąsiada, włościanina, to bardzo źle” – pisała Emma Jeleńska, wnikliwa obserwatorka chłopsko-pańskich relacji w rodzinnych Komarowiczach na wschodnim Polesiu, w dzisiejszym woj. homelskim. „Ukraść pieniądze, wyciągnąć ze stodoły lub ze spichrza trochę żyta, dobierać się do zamkniętej komory to prawdziwa kradzież. Ale porwać kawałek żelaza albo sznura, wyjąć z okien inspektowych szybę, ściągnąć jaką butelkę lub słoik, schwycić przechodząc trochę owoców, posłać dziecko, aby narwało ukradkiem grochu na pańskim poletku, wreszcie wyciąć w lesie parę drzew to są wszystko czynności wcale za naganne nie poczytywane. [...] W obu komarowickich wsiach nie ma ani jednego człowieka, który by się takich postępów nie dopuszczał niemal codziennie. Ten sam człowiek, który bez najmniejszego wyrzutu sumienia kradnie ćwieki, rzemienie i jabłka, gdyby na drodze znalazł worek z brylantami, pewnie by ani jednego sobie nie przywłaszczył. [...] Jednocześnie niepodobna rozpiąć wina dzikiego na ścianach domu, bo w krótkim czasie wszystkie ćwieki zostaną wyciągnięte; butelki od danych lekarstw, pomimo zastrzeżeń i obietnic, nigdy nie wracają do rąk właścicieli, że już nie wspomnę o powrozach i rzemieniach. Dla siebie włościanie są względniejsi, i nawet podziwiać trzeba, jak przy bliskich sąsiedztwach, przy wielkich ułatwieniach, bo i tam drzwi od chat, od obór i stodół nigdy nie bywają zamknięte, mało stosunkowo zdarza się kradzieży” (Jeleńska 1891: 491–492).

Chłopska definicja kradzieży była inna niż pańska; uwspólnio-ny czy zawłaszczony obszar przejściowy między tym, co chłopskie, i tym, co pańskie, podlegał – z chłopskiego punktu widzenia – odmiennym regułom rozgraniczenia na „moje” i „nie moje”, wpisywał się w inne kategoryzowanie własności. Józef Obrębski, badając chłopsko-pańskie relacje gospodarcze w poleskiej wsi pańszczyźnianej, pouwłaszczeniowej i międzywojennej, wskazywał na nieprzerwane istnienie w jej strukturze społeczno-gospodarczej „obszaru, o który toczył się stale spór między wsią i dworem, chłopem i panem, [spór] o przywilej pańskiego posiadania i granice chłopskiej własności. Dlatego sąsiedzka moralność wsi była w sprawach własności z gruntu różna od kodeksu obyczajowego, obowiązującego wobec dworu” (Obrębski 2007b: 172). I dlatego, tak jak osiemdziesiąt lat temu chłop poleski widział w pańskim lesie swoje, chłopskie obszary pastwiskowe (por. Obrębski 2007d: 289–293), tak dzisiaj Babcia Stasia z Krupowa pod Lidą widzi w kołchozowej ziemi swoje pola: „Tut w kałchozie koniczyna była. Pójde w nocy, sierp wezme, nakradne koniczyny dla krów. Toż nasze pola. Ksiondz mówi, że grzechu nie ma. Bo to nasze pole, nasza ziemia” (G93Krp.SS).

Wydaje się, że chłopsko-kołchoźnicza kradzież to akt zrelatywizowany zarówno do definicji *swojego*, jak i do typu relacji społecznej łączącej strony. Tam, gdzie chłopskie kategorie postrzegania świata wyznaczają pole obcości, hierarchii, potencjalnego konfliktu i wrogości – kradzież nie nazywa się *kradzieżą*; tam, jak między ludźmi a kołchozem, dokonują się rozmaite inne akty z szeroko rozumianej sfery kombinowania-sztuki życia. „Potępienie [kradzieży] – zauważył Florian Znaniecki – wzrasta, jeśli właściciel jest ubogi i jeśli złodziej należy do tej samej gromady, zmniejsza się, jeśli złodziej znajduje się w prawdziwej potrzebie i jeśli właściciel należy do innej gromady czy, zwłaszcza, do innej klasy” (Thomas, Znaniecki 1976: 163).

Kategoria prawdziwej potrzeby jest niezwykle istotna również dla kołchoźników. Została ona faktycznie zinstytucjonalizowana m.in. w postaci praktykowanej przez kilka dekad kradzieży kołchozowego lnu. Był to powszechny proceder uprawiany przez kobiety, którym odebrano możliwość siania własnego lnu (*sotki* wystarczały

tylko na kartofle⁵⁴), a które musiały produkować płótno na potrzeby rodziny. Podstawowym surowcem, jaki wykorzystywano w domowym tkactwie, rozwijającym się na Białorusi do lat siedemdziesiątych XX wieku, a w niektórych regionach kraju nawet dłużej (por. Łobaczewska 2003), był kradziony z kołchozu len. Władze musiały przymykać na to oczy.

„Dawali do domu suszyt’ ety lon na piecz, da kob cierli. To połowinu w kołchoz, a toje – sobi. Nachawajuć, da prali zimoju, da tkali” (B99Kož.SW.KK). „Rańsze my noczy nie wysypali. Nadaż było prynieść, ukraść. Nie byłoż. Nada było ukraść, prynieść, kab było z czaho napriaść. I krosna tkać, i priaść – usio rukami. Ja nie znaju, jak uspiewali, diełali. [...] Adiawacca nada, szto diełať? Gołamu nie chadiť, nadaż była adiewacca. I tkali-priali. I nasili, krali lon. A dzie brać?” (W99Baj.LK).

– „Pojdziem, da na dźwie pościłki wiązki pryniasom [tj. przyniesiemy dwie płachty wiązek lnu], ukradam, bo nada dzieciej było adzieć.

– Nu dak hrechże kraści.

– Nie, eto nie hrech. Eto ỳ kałchozi, eto nie ỳ czaławieka.

– Kali nie ỳ czaławieka, nie hrech? Eto obszczaje?

– Nie, nie. Eto obszczaje szczytajecca. Jak choczasz, kab twaje dziecia nie było hałodnaje i nie hołaje, dak, ot, nie lanujsia i idzi. Ot, tak, o, maja dziećka. [...] Prywiazie kałchoz mnie, o, siudy o, wywiarnie woz, wo, taki, wo, jak siena, pad akno, szto b ja ścierła jaho [tj. żebyś starła len] i ỳ kałchoz zdała czystym ỳże praduktam. Dak ja szto im zdam, a szto sabie ỳkradu, schawaju – nu, nada było dzieciej usich karmić, ta, o, nadziawać było” (Ho3Jur.AUK).

Motywy silnie zaznaczającym się w narracjach o podkradaniu w kołchozie jest zatem imperatyw zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Do kradzieży *zmusza życie*.

– „A nie hrech eta?

– Hrech. A jak zastała żyst’ [jak zmuszało życie]?” (Ho3Jur.PP).

⁵⁴ „Żyta już tak nie dawali, tylko kartofelka sadzić. Wiencej nic nie dawali w pierwsze lata siać. Ni jenczmienia, ni niczego, tylko żeby kartofelka sadzić. Tylko kartofelka” (G98Míc.JM1).

– „Nie krali u kałchozie?

– A czo my nie krali? Sieje kałchoz kartoszku, dyk u jamaczki zakapajem. A, eta, jedom pachać – starajemsa, jakby użiać etych kartoplaŭ, dy nawaryć czuhun [sagan] u pieczy, zjeści charosza.

– A nie nakazywali [karali] za eta?

– Da chto nakaża? Jeści choczacca” (Ho3Auc.MB).

Pamięć kołchoźników z Homelszczyzny obejmuje też najbardziej dramatyczne przypadki kradzieży: tej dokonywanej z głodu, dla ratowania życia – i przypłacanej więzieniem, zdrowiem i życiem⁵⁵. To reminiscencje „prawa pięciu kłosów”⁵⁶: „Tady za korcz kartochli [krzak kartofli] try hody dawali. O” (Ho3Jur.AUK). „Ukraŭ żmieniu [garść] – dyk daduć try hody⁵⁷. Da wajny. Dwie żenczyny ukrali lonu pa wosiem snapoŭ, dyk im dali pa try hody. Dyk adna pryszła, dyk niemcy ubili. Szcze ana pażyła trochi. A ŭ druhoj bierkuloz [grużlica], dyk jana pamierła dzieŭkaj. Ooo-ho...” (Ho3Alk.HK)⁵⁸.

W sytuacjach zagrożenia najwyższej wartości, jaką jest życie, wartość własności podlega unieważnieniu i, co za tym idzie, nie może już być mowy o kradzieży⁵⁹. „»Branie« produktów, które służą do zachowania przy życiu człowieka czy zwierzęcia, można na-

⁵⁵ Opowiadają też o łagodniejszych, choć z naszego punktu widzenia okrutnych sankcjach, jak np.: „Siena krali. Pościłki palili na płaczach. Z sienom pościłku [tj. płachty z sianem niesione na plecach podpalali]. Zhrabali siena ŭ pościłku, na pleczy, da nasili. Nu, dak storaż [stróż] przyjdzie, da zapalić na płaczach, da haryć taja pościłka. Dak kiniesz, skiniesz tolko, kab sama nie horeła” (Ho3Aks.WL).

⁵⁶ „W 1932 roku uchwalono słynne prawo o pięciu kłosach, które pozwalało rozstrzeliwać i wsadzać głodnych chłopów do więzienia na dziesięć lat, nawet jeśli zebrali tylko to, co zostało na kołchozowym polu już po zbiórce. [...] W 1947 roku zostało uchwalone kolejne prawo o odpowiedzialności za kradzież dóbr państwowych i społecznych, które miało uniemożliwić kołchoźnikom ratowanie się od głodu poprzez przywłaszczanie sobie mienia kołchozowego. Za najmniejszą nawet kradzież przewidywano karę więzienia od pięciu do dwudziestu pięciu lat” (Szybieka 2002: 309, 380).

⁵⁷ TSJS notuje potoczny frazeologizm *sidić* ‘za kołoski’ (TSJS: 255).

⁵⁸ Rozmówcy dają też świadectwo akceptacji systemu *stalinowskiej dyscypliny*, np.: – [Dzied Piotr:] „Raniej ludzi haładali, ale bolsz dyscypliny było. Stalinśkaja dyscyplina była. Właść takaja była.

– [Baba Kacia:] Ja ŭ kałchoz chodziła i szto b ja użiała buraka? Nizaszt! Łażyć, i niachaj łażyć” (Ho3Hln.KPK).

⁵⁹ Por. „Kraść z głodu to nie grzech, bo *hoład kradzie*” (Pietkiewicz 1938: 273).

zwać nieuczciwością, ale jeśli produkty te nie są brane po to, aby je sprzedać, nie kwalifikuje się tego czynu jako kradzieży. »Branie« gotowego jedzenia celem natychmiastowego zaspokojenia głodu bynajmniej nie jest nawet rzeczą nieuczciwą» (Thomas, Znaniecki 1976: 163). W tym kontekście kradzież kołchozowych dóbr okazuje się strategią ratującą życie, w jakimś stopniu chroniącą chłopą przed pełnią konsekwencji kolektywizacji – jednej z tych „innovacji, które – ze stanowiska Poleszuka – uderzają w podstawy jego bytu” (Obłębski 2007d: 293).

Uwikłani w kołchozową rzeczywistość walki o przetrwanie w nie do końca zdefiniowanym obszarze „własno-wspólno-cudzej” ziemi i jej plonów, kołchoźnicy niezmiennie powtarzają jeden ze swoich refrenów: „Dzienki Boga, jakoś przeżywamy” (G97Mej.MP). Mamy więc chyba prawo zapytać, czy ratująca życie kradzież nie jest sposobem wskazanym ludziom przez samego Boga, dawcę życia? Pozytywnej odpowiedzi na to pytanie udziela bajka o świętym Eliaszu jako mitycznym nauczycielu kradzieży, zapisana przez moskiewskich etnolingwistów w 1983 roku na Homelszczyźnie (we wsi Zamoszje w pow. lelczyckim): „Koliś Ilja jeździł po swietu na siwom konie i z złotym siedłom. Prijichaj k czołowiku, poprosiusia na nocz. Toho czołowika buło ditiej bahato. A żył on wielme biedno. Ilja jemu i każe: »Szo ty takoj biednyj? Nietu u tiebia niczoho. Chaj by ty szo krał trochi«. Ot usie polehli spať. A bidnyj czołowik wyszeų u dwor. Hladit, a u Ilje zołote sidło. On za nożja poszoų [wziął nóż] i usie zołoto poobrezowaų. Rano ustał Ilja da i pojichaj. Projszło nieskolko hod. Opiat’ poprosiusia u toho czołowika na nocz. A tot czołowik wże bohattyj-bohattyj. Ilja jeho i pytaje: »Czomu ty takoj bohattyj staų?«. A tot i każe: »A ja szto zroblu, a szto i ukradu!«” (Biełowa 2004: 105)⁶⁰. W tym miejscu trzeba też przypomnieć o usankcjono-

⁶⁰ Analogiczne mityczne przyzwolenie na kradzież – tym razem dla Rusinów (= chłopów ukraińskich) – zawiera wołyńska bajka *Dlaczego Polacy lubią się bić, Rusini kraść, a Ormianie są bogaczami?*: „Gdy żydzi Pana Jezusa schwycili i do więzienia wtrącili, zesłali się Polacy, Rusini i Ormianie na naradę, by Pana Jezusa z więzienia wydobyć. Polacy mówili: »Chodźmy Go odbić«, Ormianie mówili: »wykupmy Go«, a Rusini mówili: »Najlepsze wykraсты«. Lecz Pan Jezus za ludzkie grzechy musiał umrzeć, bo tak chciał. Po zmartwychwstaniu rzekł do nich: »Wy

nowaniu kradzieży w mitycznym, precedensowym czasie początków: ludowym prototypem złodzieja jest cygan, który ukradł jeden z gwoździ, jakim przybijano Jezusa do krzyża; dlatego cyganom „Pan Bóg pozwolił kraść” (G98Szw.SJ)⁶¹.

Boskie przyzwolenie na kradzież wydaje się sankcjonowane również przez ewangeliczne nakazy karmienia głodnych i odziewania nagich, które kołchoźnicy wypełniają, uznając ich najwyższą pozycję w hierarchii zasad moralności społecznej. Potwierdza to praktyka współpracy kołchozowych funkcyjnych z kołchoźnikami, kradnącymi produkty niezbędne dla przeżycia ich rodzin⁶². Oto pełna empatii relacja Baby Ziny z Ladów, która jako kołchozowa brygadzistka „nie widziała” podkradania przez kobiety ziarna na kaszę dla dzieci i lnu do domowego wyrobu przędzy:

– „I daże tak było posle wajny: stahując, nażali [tj. układają w stogi zżęte zboże], a ja brihadzir. »Zienka idzieć, ci dadzim my

Polacy chcieliście mnie odbić, będziecie się więc bili do skończenia świata, wy Ormianie chcieliście mnie wykupić, będziecie więc bogaczami do skończenia świata, wy zaś Rusynki Boży chcieliście mnie wykraść, budete otże złodijamy pokon wika»” (Siewiński 1903: 69). Por. T 1638 *Trzy nacje na Golgotcie* (PBL 2: 110).

⁶¹ Por. też: „Cyganów tak lubie, ale mówie: »Czemu wy takie bywacie niegrzeczne? Czemu tak kraść? Złodziej« – mówie. A oni mnie mówion: »Nam można«. – »A dlaczego?« – »A dlatego, szto myśmy, jak Pana Jezusa mencyli, to cyganie skradli gwoździ. To my nie spowiadamy sie ksiendzom, że my kradniem«” (G97Cze.TK).

– „Dlaczego cyganie kradną?

– No, kradno, ich natura takaja. Im można kraść.

– A czemu?

– Bo jak Pana Jezusa na krzyż brali, to jany ruczki przybili dwoma gwoździami, a nożki adnym gwoździem. Cyganie skradli adin gwoźdz. Jany za heta hrachu nie majuć, szto jany ukradli, ot” (G97Sie.HD).

Więcej o motywie „dlaczego cygan kradnie” por. (BNB: 86, 113, 117–120; Biłowa 2004: 78–81; Zowczak 2000: 381–387). Świętek przytacza tę samą mityczną genealogię kradzieży, lecz bez postaci cygana; wśród górali nadrabskich jej bohaterem był „pierwszy złodziej” (Świętek 1897: 299).

⁶² Piszą o niej też historycy: „Kołchoźnicy i inne osoby dokonujące uszczuplenia mienia uspołecznionego czyniły to na ogół dla zaspokojenia najbardziej podstawowych potrzeb swych rodzin. Tolerowanie takich faktów przez władze najniższych szczebli nie ulegało wątpliwości” (Ruchniewicz 2010: 313).

jej?» Tady na szto brali? Na krupieniu dziciam troszku. »Aj, nie, nie nada«. A ja jdu, ja i nia wižu. Nu, na zdarouje, waźmicie. Janyż nie miech niasuć, a wuzielczyk pad pachu. Dziciam stauczny krup, da krupieniu zwaryć [utłuc krup, żeby ugotować postny krupnik]. Wyż rukami rabotajecie, na sabie stahujecie.

- Tak i nie zwiartali wy ũwahi, niachaj biaruć?
- Szto jany dziełajuć, ja nie hladziela.
- I lon taksama brali, trebaż było praści?
- Źmieńku kruhom siabie [tj. kobiety kradły po garści lnu i obwiązywały się nim pod ubraniem], a tada napriaduć” (W99Lad.ZL).

Chłopsko-kołchoźnicza instytucja kradzieży istnieje i funkcjonuje w związku z podstawową wartością tej kultury: życiem ludzkim. Człowiek musi żyć. Nawet jeśli nie może pracować – żyć musi. Dlatego właśnie wolno mu kraść. Zapewnianie możliwości takiej ratującej życie i *pomagającej w życiu* kradzieży jest bez wątpienia jedną z istotnych funkcji kołchozu. Być może nawet kołchoz właśnie po to istnieje? Tak w każdym razie zdawała się sądzić Baba Jewa z Małych Czuczewicz, która tłumaczyła mi: „Kala kałchozau chto zarabių, chto ũkraų. A chto nie moza rabić, tamuż treba żyć. Choć czaławiek pawaruje. A tak biez kałchozau...” (B99MCz.JD). Nie ona jedna; takie myślenie jest powszechne i obejmuje nie tylko starsze pokolenia. Trafnie wyraził je młody kołchozowy mechanik w Naczy, Tolik, wyjaśniając mi, że wyjście z kołchozu jest ryzykowne, bo może skończyć się bankructwem, kołchoz natomiast daje możliwości, by *krutiťsia* (kręcić się) (G98Nac.AK.not).

Blizsza kradzieży w kołchozie, niż mogłoby się początkowo wydawać, jest jeszcze inna strategia w relacjach między ludźmi a kołchozem – tak zwane *pomaganie w życiu*. Tak jak kradnąc, kołchoźnik sam sobie przydziela własność formalnie traktowaną jako kołchozowa (w istocie wymienia ją na swoją pracę, za którą nie otrzymał adekwatnego wynagrodzenia w pieniądzach lub w naturze), tak w tym przypadku to kołchoz *pomaga ludziom w życiu*. Może kołchoźnikom coś po prostu dać (czyli *pomóc* im), może też wymienić pomoc za

pomoc. Czy będzie to kradzież, pomoc, czy wymiana – każdą z tych strategii trzeba rozumieć w kategoriach wymiany darów. Czasami ta wymiana odbywa się na bieżąco, niekiedy zaś jej etapy są oddalone w czasie, raz jest zalegalizowana, raz nielegalna – zawsze jednak koncentruje się wokół podstawowej wartości: wspomagania życia. Kradzież dokonywana dla dobra życia wcale nie jest kradzieżą, ale okazuje się wręcz powinnością (jak to ujęła Baba Sasza z Jurewicz: „Jak chcesz, kab twaje dzicia nie było hałodnaje i nie hołaje, dak, ot, nie lanujsia i idzi”; Ho3Jur.AUK), a obejmujący ludzi i kołchoz zwyczajowy system wymiany pracy, usług i dóbr (w którym pieniądz schodzi na dalszy plan, a czasem nawet znika z obiegu gospodarczego⁶³) jest postrzegany w kategoriach funkcjonującego dawniej w feudalnej wsi systemu pomocy wzajemnej, w którym wspólnota ludzi i pana musiała solidarnie dokładać starań, by wszyscy przeżyli. Kołchoz, oswojony i potraktowany jako dobro wspólne, został wpisany w dawną tradycję samopomocy gromadzkiej i solidarności wsi z dworem. Interpretowany w tych kategoriach, zgodnie z nimi funkcjonuje. Nie powinno więc dziwić, że zdegradowani i wyzuci z własności gospodarze stali się z czasem parobkami-kołchoźnikami przejętymi wspólną troską o swój kołchoz.

„Już tutaj u nas wszystkie renciarze, wszystkie renciarze. No, ale pomagamy, buraczki bierzem. To już i dla siebie, i dla kałchoza. Jak kto może pracować, jak kto może...” (G97Cze.HG). „Kołchoz, ot, troszke szto i pamoże. Ot, i traktor jakiś daść tam. [...] Pomagajo troche, choć teraz trudny czas i dla kałchoza. Ale, jakoś trudna, ale sotki pomagajo posadzić. Starszym ludziom tego nawozu też dajo.

⁶³ Sytuacje, w których kołchoźnicy przedkładają wymianę dóbr nad transakcje kupna-sprzedaży, są na porządku dziennym, np.:

- „Za cielonka płaciac pietnaccac kilahram ziarna. A chto chce na hroszy, to nie wiem, jak pieniondze. Ale po co brać pieniondzy, jak trzeba kupować ziarno?
- No, tak, to już lepiej wziąć ziarno.
- Ja w tamtym roku zdał siedemdziesion... Ili sześćdziesiont pięć kilahram była cielonka tu. To zboże wzioł i wsio. A zboże, prawda, ładne dawali. Ziarno wymłocono. Dobre ziarno. Połowina jenczmieniu, połowina zyta. [...]
- Lepiej, że ziarno daje, niż gdyby miał hroszy dawać?
- Da. Na szto pieniondzy?” (Go5Pap.SK).

I u kogo ziemniaki w tym roku byli słabyje, nie urodziły – po trzy-sta kilogramów dali. Tak bezpłatnie dali. A kto dzieci wiecej ma, to tym i wiecej dali, dopomahali. Cim może. Wszyscym to i nie może, bo gdzie ten kołchoz wytrzyma? [*śmiech*]. Ali chociaż troszki, chociaż troszki” (G99Pap.WL).

– „Czomu eto predsiadaciela nie uważať? Kanieczno, uważajut. Ja poszła, traktora poprosiła, jon wypisał mnie traktora. Pakultiwirowali.

– Pomohajet?

– Pamahajet” (Ho3Alk.HAK).

„Wot, zhareł mator u nas. Wada u nas była na ulicach, w kałonkach [pompach]. [...] I zhareł mator. Da ja kažu: »Ja sama baba. Dawajcie, woźmiem z piensji pa dziesiać rublej, da kupim kałchozu tej mator. Chaj budzie, bo ciałkaż wielmi, wodu nasić daloka«. To śmiajucca: »Jana słabaja, ale bacz, nie żaleje«” (Ho3Alk.MD).

– „Kołchoz wam pomaga?

– Nu, tak. Nu, jakż my żylib, żeb kołchoz nie pomagał troche?

– A wy pomagacie kołchozowi?

– Nu, tak. Ja mogłaby nie brać tych buraków, Aniu. Mnie nicht nie zastawi, bo ja jestem na pracy rzondowej. A jak oni dajo mnie, to i buraków wezme, a czemuż mnie nie wziońść? Swoim czasem pracuje w szkole. A później – pryjda z pracy i ida na te buraki. [...] Ja użo z kołchozem, eta maja łaska. Pajdu u kałchoz, pamagu” (G99Pap.WL).

W tym świetle staje się zrozumiały kolejny kołchozowy refren: „Kołchoz nam pomoże, my pomożemy kołchozowi” lub odwrotnie: „My pomożemy kołchozowi, kołchoz pomoże nam”. *Pomoc* to bez wątpienia jedno z kołchozowych słów kluczy, spoza których „prześwituje [...] wizja Ładu” (Sulima 1992: 3). Konotacje tej wzajemnej relacji między ludźmi a kołchozem można by określić, z jednej strony, jako horyzontalne, z drugiej – wertykalne. W tej pierwszej płaszczyźnie odsyłają one do ideału wiejskiej wspólnoty z jej instytucjami pomocy sąsiedzkiej, w drugiej sięgają w przeszłość do feudalnego wzoru dobrego pana opiekującego się poddanymi⁶⁴, jak rów-

⁶⁴ Ten wzór ukształtował się w Europie w średniowieczu: „Obok wyzyskiwaczy byli i panowie kultuwjący feudalną praworzadność, umiejący przyjść z pomocą

niez współgrają z dzisiejszymi oczekiwaniami ludzi wobec władzy. Każdej władzy – zarówno kołchozowej, jak i *rzondowej*. Także w tym aspekcie reguła wzajemnej *ludzko-kołchożnej* pomocy kontynuuje koncepcje feudalne, których „emocjonalną barwą [było] zaufanie do władzy. Ufność ta nie oznacza kultu władzy – wyrasta ona z typowej dla psychologii chłopca-krestjanina koncepcji, że stosunek protekcji i opieki władzy nad ludem wynika z motywów wzajemnego interesu: »Państwo opirajecca na narodzie, a naród na państwie«” (Obrebski 2007d: 308)⁶⁵. Ów wzajemny interes to nic innego jak zasada *do ut des* – uniwersalna reguła wzajemności.

Kołchoźnik między panem, wójtem i plebanem. Kołchozowy feudalizm

„Jak sawiecka armia przyszła, w gazetach pisało, że »pany muzykami haruć«, że nami pany orali. U nas tu był pośle wajny, kahda ja żeniłsia, chachoł [ukrainiec]. Każe: »W gazecie pisali, że wot tu, haworyć, na zapadzie, pany muzykami haruć. Idziom my, idziom, nihdzie nie widno, szto pany haruć muzykami«. On sam raskazał nam, on był gajowy, leśnik. »Idziom my, idziom, nihdzie nie widno, kab pany harali muzykami⁶⁶. Ot, każe, bałtali [bujali, nabierali] nas«. Jak Stalin bałtał! Ot, jak. W gazetach Stalin obmanuł [okłamał] ich” (G99Pap.SK).

w czasie nieurodzaju czy klęski żywiołowej, broniący [chłopów] przed roszczeniami sąsiednich latyfundystów [...]. Taka postawa »sprawiedliwego pana« sprzyjała umacnianiu wierności chłopów wobec niego i jego rodziny i opłacała się, gdy przyszło mu bronić się przed możnymi sąsiadami [...]. W ramach długo istniejących kompleksów dóbr [...] tworzyły się ściśle związki ekonomiczne, umożliwiające ludności dóbr uświadomienie sobie wspólnych interesów wobec świata zewnętrznego” (Zientara 1996b: 114–115).

⁶⁵ Na ten temat por. „*Noblesse oblige* – wzajemne obowiązki władzy i rangi” w: (Malinowski 2000: 258–261).

⁶⁶ Motyw orania przez panów chłopami w polskiej tradycji utrwalił XVII-wieczny *Lament chłopski na pany*, gdzie czytamy: „Bo wy na oko widzicie to sami / Ledwie panowie nie orzą już nami” (Szczołka 1946: 59).

Jak już wiemy od rozmówców ze wschodniej Białorusi, na tamtych terenach *orał muzykami* bynajmniej nie pan, lecz kołchoz. Odwieczną wiejską strategię ratowania zasiewów w okresach kryzysu, jaką jest wprzęganie się przez ludzi do pługów i bron, gdy brak zwierząt pociągowych, postrzeganą do dziś przez kołchoźników, na równi z głodem, jako najbardziej upokarzający wariant *muzyckiego hore*, wykorzystwała sowiecka propaganda, by wzmacniać chłopsko-pański antagonizm. Na miejscu zlikwidowanego i zdewastowanego pańskiego świata – który przedtem należało zdeprecjonować i unicestwić symbolicznie – miał zostać zbudowany świat nowy, oparty na ideologii równości wszystkich chłopów, wyzwolonych od *orania muzykami*, symbolizującego *pański gniot*⁶⁷. Nowy system miał być zaprzeczeniem, odwrotnością starego⁶⁸. Zainstalował się na jego gruzach – i zaczął funkcjonować w jego dawnej strukturze.

We wspomnieniach kołchoźników o końcu świata panów nie trudno wychwycić nutę ironii: „Tut zwaŭsia *folwark* kałchoz »Pierwaje maja«. I tut byŭ *folwark*. Tut byŭ upraŭlajuszczy palak. [...] Hety pan schawaŭsia, iszczez, jak stała razrucha. [...] Kamunu zdzieliłi z taho *folwarka*. Taja kamuna pabyła tryccat’ dnej. Pajeli pamieszczykawa sała, miasa, karoŭ...” (W99Bch.WM). „Od razu dawali ziemię: »Idźcie, bierzcie ziemię tych panów. Rozbierajcie wszystko i to wasze wszystko«. No i niektóre brali ziemia ta” (G93Waw.PA).

- „Co się stało z panem?
- Sowiety schwycili i gdzieś pomordowali. [...] On tu siedział i jego wywieźli.
- A z ziemią co się stało?
- A z ziemi kałchoz poszed. Kałchoz” (G97Mej.FK).
- „U Rudakowie byŭ majontak?

⁶⁷ Oswożeniu kołchoźników z ideologią bolszewicką służyły później hasła i napisy umieszczane na dawnych pańskich budynkach gospodarczych. Na przykład na jednej z obór na *fiermie* należącej obecnie do SPK „Razświet – Myto” pod Lidą można przeczytać, że „za czasów pana ludzie tutaj pod knutem robili” (G10Pap.WWL.not).

⁶⁸ O „ugruntowanym w kulturze rosyjskiej przekonaniu o możliwości pełnego zerwania z przeszłością i rozpoczęcia wszystkiego od początku” por. (Broda 2005: 238–240).

– [żona:] Był. Tam krynica była. Tak jak pana wyhaniali taho, jon spirt u tu krynicu wypuścił z boczeki. Tak muzyki Źe stali wielmi biehci, chwatać. Tak jon zapalił.

– [mąż:] Eto sobrańnie było, imuszczestwo dzielili. Pan pryszczou, stał tak u dźwiarach. Muzyki tam howorać: »Nu, pan, ciapier nam budzie łuczsze«. A jon: »Budzie łuczsze, dy nie wam, budzie chuże, dy nie nam« (Ho3Pot.LS).

W jaki sposób rewolucyjne przemiany społecznej i gospodarczej struktury wsi i jej krajobrazu kulturowego zapisały się w pamięci rozmówców? Czy i w jakim stopniu zgodnie z zaprojektowanym przez bolszewickich ideologów propagandowym przesłaniem? Kołchoźnicy opowiadają:

„Kahda sawiecka właśc zajsza, palili pałacy, budynki. Rubaj panskaje!” (G11Pap.SK.MB). „Był pałac panski. Jon jaszcz dobry był, ale raskidali jaho” (G93Leb.KP). „Oni tu przyszli, wszystkie majontki roz bambili, wszystko zabrali, panów zawieźli na Sybir” (G93Dub.MSA). „Majontek tutaj, o, w Papierni był. O, był pałac ładny. Taki pałac! No, bolszewicy to zrujnowali wszystko, zniszczyli. Tutaj staw był, młynek był, i ryba była” (G93Pap.AW1). „Pójdiesz, zarobisz do majątku... Kuncewicze tutaj był majontek. No, nie taki duży, ale był majonteczek. [...] Wszystko, nie ma już, nawet i jednego domika nie zostało. Wszystko zniszczyli te sowiety, wszystko. [...] Zdeptali wszystko. Mogiłki też zdeptali” (G93Rdz.BB). „Na hare pan żył. Tam u jaho i sad, tam u jaho biasiedki [altanki] raznyja, dorożki paabsadźwanyja. Tam jabłyk było. Sad był wialiki u pana. Tam był dom upraulajuszczaha, dzie adpraulali na rabotu. Usio zabrała sawiecka właśc” (Ho3Jur.WJ).

– „Dwór jeszcze jest?

– Tam na tym miejscu nic nie ma, tylko postrojone kałchoźnyje karouniki. A tak wszystko zniszczone” (G93Dub.MSA).

– „Tu był jakiś dwór? Tam, gdzie dzisiaj fierma?

– [sąsiad:] Tam był dom carski. Carski dom jeszcze był tam.

– [gospodyni:] Oj, Aniu, jaki śliczny był pałac! No, pałac był śliczny, ale już zniszczony. [...] Ale śliczny był pałac” (G93Pap.AP).

– [Pan Stanisław:] „U nas majontek, taki był majontek dwuetażny, że takiego majontku nie było! Dwuetażny pałac, tam bacian wiousia. Jeszcze od cara był. Zabudowa taka była, kamienna...

– [Pan Marian:] A rwali tu, czuć...
 – [Pan Stanisław:] Absażena droga była, takije drzewa hrubyje. Był sad – tam zastała już ferma. Tutaj dachodzisz da pałacu – do prawa był sad. Majontak był kamienny.

– [Pan Marian:] A rwali hetyja... Taki kamienny był, krepki.

– [Pan Stanisław:] Ściany takie byli [*pokazuje*].

– Grube na metr. A czamu jany tak rwali heta?

– [Pan Marian:] Panska! Znać, kab nie było jeta.

– [Pan Stanisław:] Wot, pałac był. Panska! No, to była panska – a teraz twoje! Łamali. Panska! Takije budynki byli! Stodoła taka była dlinna... Nie tak, jak teraz, o, na polu wsio – ale było w stodole. Chleų, karou musi sześćdziesiąt. Toż byli robotnicy, parabki...” (G11Pap.SK.MB).

– „Pany byli na Samadumkie tam. Lipy byli, ja pomniu, lipy balszyje byli. [...] Tam ciapier niczoha nima.

– Był pałac?

– Dom balszy, sad – u ich usio było. I oziera było. Oziera ciapier astałaś. Dzieci ciapier chodziać, rybu ciapier łowiać. U Samadumkie byų pan” (W99Lad.ZL).

W typowym dla tych narracji refrenie „sowiety wszystko zmarowali”⁶⁹ (G97Rou.AR) jest zakodowany obraz *sowietów* jako żywiołu niszczyielskiego, który burzy wszystko tylko po to, żeby burzyć. Żywioł ten nie oszczędza ani tego, co świeckie (budynki, sprzęty,

⁶⁹ Jest charakterystyczne (ale nie zaskakujące), że w relacjach o niszczeniu pańskich majątków rozmówcy zawsze w roli sprawców obsadzają *sowietów*, pomijając współudział wsi. Tymczasem aktywna rola chłopów w „rozgrzaniu pańskiego” – oczywista konsekwencja wpisanych jeszcze w feudalny system władania ziemią chłopsko-pańskich antagonizmów – dobrze znana historykom jako jedno ze zjawisk typowych dla okresów wojennych i rewolucyjnych zawieruch, wydaje się z tym systemem nierozzerwalnie związana, stanowiąc jego potencjalnie destrukcyjne „lustrzane odbicie”. W przejmowaniu pańskich majątków w latach 1917–1918, łączącym się z rabunkiem i niszczeniem, istotny udział miały chłopskie „komitety biedoty” (*kombiedy*) (por. Sarokin 2005: 155–156). O „rewolucji agrarnej” z jesieni 1939 roku, podczas której „nowa władza dawała darmo i zachęcała do zabierania »pańskiego«, wyzwalając w ludności wiejskiej najniższe instynkty”, por. (Wierzbicki 2002: 99–101; Ruchniewicz 2010: 90–97).

maszyny, urządzenia gospodarcze), ani tego, co święte (cmentarze, krzyże, kaplice, świątynie). Nie zważa ani na wartość ekonomiczną pańskiej infrastruktury, ani na jej walory historyczne i artystyczne, niszcząc bez różnicy i to, co *jeszcze dobre*, i to, co *śliczne*. Unicestwia dawny porządek zarówno na poziomie materialnym, jak i symbolicznym. Zamiana dawnego na nowe uwidacznia się m.in. w zmianie nazw, odwołującej się do opartych na nierozróżnialności znaku i desygnatu (stopieniu *signans* i *signatum*) reguł myślenia typu ludowego (por. Engelking 2010a: 75–96 i *passim*; Tokarska-Bakir 2000: 33–100 i *passim*), zgodnie z którymi wraz ze zniknięciem nazwy dematerializuje się jej desygnat i wraz z pojawieniem się nowej – uobecnia się nowy.

– „W Wielemiczach jeszcze żyje szlachta, prawda?

– No, ulica jedna, to ona nazywa się *Szlachecka*. A przyszedł so-wiet, przemianował na *Proletarska*” (B95Wlm.PS)⁷⁰.

Panowie, nazwani *proletariuszami*, mieli przestać istnieć. „Nie ma panów, ale wszystkie robocze” (G97Mac.TR).

„Absolutna destrukcja starego systemu nie jest w praktyce możliwa – pisał badacz procesów ciągłości w rosyjskiej mentalności i kulturze politycznej, Marian Broda – jednak w chwilach eksplozji element kontynuacji zostaje tu zepchnięty poza pole widzenia świadomości i konceptualizacji. Przeciwwstawienie przez bolszewików two-

⁷⁰ Nazwy ulic we wsiach, w których znajdują się siedziby władz kolchozów i *siel-sowietów*, a także w mniejszych wioskach podlegały tej samej ideologicznej polityce nazewnictwa co toponimia przestrzeni miejskiej. Dlatego ulice we wsiach białoruskich noszą nie indywidualne, lecz typowe nazwy, takie jak: Lenina, En-hielsa, Sawieckaja, Kałchoznaja, Proletarska, 17 sientiabria, Kamsamolskaja, Maładzioznaja itp. W potocznym użyciu funkcjonują dawne, nieformalne nazwy zwyczajowe (tzw. *po ulicznomu*). Stosunek mieszkańców do ideologicznego przesłania sowieckiego nazewnictwa wydaje się obojętny:

– „Poczemu u was ulica Sowieckaja? Parriet Lenina wisit? Kak wy do etoho odnosities’?

– Liczna mnie, ja dumaju i wiem, absolutna usierauno, jak nazywajecca ulica. Absolutna usierauno” (Ho3Aks.NK).

rownego przez siebie porządku, światu, z którym chciano bezpowrotnie zerwać, wzmacniało jednak w wielu wypadkach – *de facto*, choć bezwiednie – więź pomiędzy nimi” (Broda 2005: 239). Niszczenie pańskich majątków i pańskiego dorobku, choć stanowiło „obraz przerażającego barbarzyństwa” (Wierzbicki 2002: 100), nie starło z powierzchni ziemi wszystkich materialnych śladów *pańskiego gniotu*. Wszak to w wywłaszczonych majątkach władza radziecka instalowała kołchozy. Zabrane panom budynki mieszkalne i gospodarcze tworzyły infrastrukturę gospodarstw kolektywnych, a dawna pańska ziemia stawała się trzonem ich użytków rolnych. Stary porządek nie zniknął bez śladu.

„Tam stał pałac, taki wielki, dwuchetażny. Na gorco. Teraz tam maścierskaja [warsztat]. I jeszcze jest dwa panskich chlawy. Karoŋniki stajać, kamiennye takije” (G99Pap.WL). „Panowie mieli parobków, sługi mieli tam. I domy byli, i te czworaki, jak my nazywamy, czworaki postawione. I mieszkali, pracowali. [...] A potem to mleczarnia była, to sielsawiet był w tym mieszkaniu, ale mieszkanie jeszcze zostało sie, jeszcze mieszkajo tam ludzie. Cztery, cztery kwatery zrobione, cztery na czterech gospodarzy” (G97Cze.HG). „Majontek był w Bieluncach. Teraz z tego majontku Mickance te postrojone. Jak mówion po rusku – *pasiołek* [tu: osiedle]. To na jego majontku” (G98Nac.JK). „Tam na hare była szkoła pośle pana, ỳ pansom pamiaszczeŋni” (Ho3Jur.WJ). „Imieni Lenina był kałchoz, oczeń bogatyj. Tut sady byli bolszyje. A kakije sady? Eto wsie sady byli pomieszczickije [pańskie]” (Ho3Jur.FF). „Eta park, won, za mostam, dak u parku byli pany. Tamże i basznia, i małocznaja [wieża i mleczarnia]. Rańsze, jak nie było dzie żyć, żyli ỳ tych pakojach ludzi, i ỳ basznie żyliż. I tancyż byli, i klub tamaka byŋ” (Ho3Wic.MB.HR).

Tak więc na równych prawach z obrazami całkowitej, rewolucyjnej zmiany występują w relacjach kołchoźników obrazy ciągłości. Oto pański pałac jest dziś siedzibą gminy (*sielsowietu*)⁷¹, pańska gorzelnia – sowchozowym *spirtzawodem* (który produkuje znaną wódkę „Panski dom”, budując swój wizerunek marketingowym manifestowaniem nieprzerwanej tradycji), a dyrektor sowchozu –

⁷¹ Por. hasło *sielsowiet* w: (TSJS: 540).

współczesny pan – pozostaje w dobrych stosunkach z rodziną pana przedwojennego. „Spirtzawod swój jest. To zawod jeszcze pana, Andrzeja Brochockiego. Czysty spirt wyrabiajo i kaniak. Dyrektor sowchoza też polskiej nacjonalności. Dwór był za szoszo, za asfaltem. Córka siostry jego z Anglii przyjeżdżała, u dyrektora sowchozu gościła. W panskim domie⁷² sielsowiet teraz, tam wypisujon pary młode. Tam całe naczalstwo nasze sowchozowe. Ładny dom i był, i odremontowawszy” (G93Rou.JHM).

„System kołchozowy kontynuował stosunki, jakie istniały przez stulecia, jeszcze za czasów pańszczyzny” (Czuwak 2007: 252). Analogie między systemem kołchozowym a folwarczno-pańszczyźnianym można mnożyć, przytaczając liczne przykłady wskazywania przez rozmówców ciągłości/podobieństwa instytucji folwarku i kołchozu, pana i *predsjedaciela*, rządcy i *bryhadzira*. Ot, choćby: „Tutież był pan Piłsudskij [sic!], komandował wsiem. Slepicy, kołchoz »Pierwoje maja« – wsio-wsio jewo władienije. A riadom żył uprawljuszczij, kak brigadir wrodie. On organizowywał wsie raboty” (W99Bch.AB). Jednym z istotniejszych pokrewieństw między obu systemami jest właśnie organizacja pracy: pod kierownictwem *predsjedaciela* i *bryhadzirów* kołchoźnicy pracowali podobnie jak dawni robotnicy folwarczni, nadzorowani przez rządców czy ekonomów.

– „Kto pilnował robotników?

– A był naczalny. U nas nazywali *brygadzir*. W każdej brygadzie brygadzir był. A tam w kantore już był ten, naliczali te, za robota ile tam, co. Predsjedaciel kołchoza, naczalstwo różne” (Go6Zan.WZ).

– „Bryhadziry nie bili narod?

– Nie bili. Ruhalisia [rugali, przeklinali].

– A jak na rabotu haniali?

– Nu, jak na rabotu haniali? [*krzyczy:*] »Idzi zaraz na rabotu!!!«. Siońnia tuda idzi, a ۇاۇtry, na ۇاۇtra – tuda” (Ho3Aks.WL).

„W kołchozie poprzedzie nie było jeszcze techniki. [...] No, to ludzi gnali prosto” (B99Wlm.PS). „Siłaj zastawłali rabotać. Wyha-

⁷² Pałac w Małym Możejkwowie to klasycystyczny dwór Romerów z przełomu XIX i XX wieku, później przebudowany przez Brochockich, obecnie odrestaurowany. Jest siedzibą gminy i zarządu sowchozu.

niali na rabotu, i ženszczyn, i mužczyn, i dzieđu, wsie rabotali tahda. [...] Prychodzit bryhadzir i mieraje ũže, kolki nažela sotak. Umieście žniem płuszczadzŕ, a ũže na mienie, na jeje ũže razmieraje, razpisze” (Ho3Auc.PN).

Zwłascza poczãtki kołchozów łączã się dla wielu rozmówców ze wspomnieniem brutalności i nadużyć brygadzystów – tak jakby z pańszczyźnianej przeszłości wyłoniła się figura znęcającego się nad ludźmi pańskiego ekonoma⁷³. „U, ten nasz bryhadzir, no, kamunist był, pierszy kamunist. Potem [...] pokazali, tego, predsiedacielu, jak on wyrządza. Jak on sprzedawał łãka, siano, sotki te dzielił. To ode mnie odbierze, drugiemu da. A nigdzie się nie poźalisz. [...] I nie mogli nigdzie poźalic się, wiesz? I ot, oni tak i rządžili. Dla nich dobrze było. To ja myślę, czy Pan Bóg daruje temu, temu komunistu? Ja nie wiem, bo on tak znęcał się nad ludźmi, niech Pan Bóg broni. Ot” (G93Pap.MS).

Bryhadzir (czyli brygadzista), jak dawny karbowy, *gnał ludzi do roboty*, stawiając za nią później *pałki*, przeliczane w *kantorze* (czyli biurze) na zapłatę w naturaliach. Spauperyzowanych gospodarzy jakby cofnięto w czasie o stulecie: sprowadzono ich z powrotem na pozycję chłopów pańszczyźnianych, zmuszonych do funkcjonowania w systemie, który opierał się „na dozorze i policyjnych uprawnieniach »podpanków«: pańskich sług, ekonomów, namiestników i rządzców” (Obrębski 2007b: 111–112).

A chłopci pańszczyźniani, jak wiadomo, mają nad sobą pana. Tak samo kołchoźnicy. „Jak heta kałchoz budzie biez predsiedaciela?! Ty szto?!” (Ho3Alk.HAK) – zawołała Pani Hala z Aleksicz pod Mozyrzem w odpowiedzi na moje prowokacyjne pytanie, czy to stanowisko jest potrzebne. Zajmujący miejsce dawnego pana *predsiedaciel* kołchozu pełni w stosunku do wsi analogiczne funkcje, z czego

⁷³ Analizę pełnej okrucieństwa relacji pan – pańscy słudzy – chłop w systemie pańszczyźnianym przedstawił Obrębski na przykładzie źródeł historycznych i rozmów z mieszkańcami Polesia, por. (Obrębski 2007b: 84–120).

rozmówcy dobrze zdają sobie sprawę. „Cziem to nawierno ani pachoczyje z panom. Ot, tiepierasznij priedsiedaciel, katoryj jest, i pan, katoryj był. Wsierawno znajetie, wsierawno sczitajetsa, szto priedsiedaciel wysze cziem etyje ludzi. Etyjeż ludzi sczitajutsa uże prastyje, raboczyje ludzi, a uże priedsiedaciel, znajecie, naczalnik uże jon... Wsierawno, tam wysze uże. Wsio zawisit od priedsiedaciela. Naprimier kania treba ci traktara – da priedsiedaciela abraszczajsia, jak niekali da pana” (G93Ser.PM).

Również *predsiedaciele* są świadomi swego funkcjonalnego pokrewieństwa z panami sprzed kolektywizacji; bywa, że westchną pół żartem, pół serio: „Ciażka żywiecsa krasnomu pamieszczyku...” (G98Nac.IC).

Zdarza się, że rozmówcy stosują wymiennie nazwy *pan* i *predsiedaciel*⁷⁴, co najlepiej świadczy o ciągłości funkcji i treści społecznej tej kluczowej figury folwarczno-kołchozowego świata⁷⁵.

– „Jakije tut pany byli pry Polszczy?

– Buŭ presedaciel. Ja z jaho doczkaj, Krysia zwałasia, chadziła ja ũ szkołu razam. U jaho i siekretar buŭ, toże jaho daczka Hela chadziła za mnoju ũ szkołu. [...] Hmina buła, tut jany żyli. I siekretar, i presedaciel. *Wojt* nazywali” (B99Czw.WZ).

Dzisiejsi *predsiedaciele*⁷⁶ – przewodniczący kołchozów – są formalnie wybierani przez mieszkańców wsi⁷⁷; faktycznie należą do

⁷⁴ A nawet *pierszy sakretar i priedsiedaciel*: „U Sawieckim Sajuzie hłajnah a naczalnika zwali *pradsiedacielem*. Heta ciapier użo paprydumwali” (Ho3Jur.WJ1).

⁷⁵ „Funkcjonowanie wielkich gospodarstw, powierzchnią zbliżonych do niedysiejszych wielkich majątków ziemskich [...], zrodziło nową grupę zarządzającą. [...] Najważniejszą figurą był przewodniczący kołchozu, jego gospodarz, który jednak nie mógł marzyć o autonomii i pozycji dawnych administratorów czy ekonomów ziemiańskich. Obok funkcji gospodarczych pełnił on rolę pośrednika między chłopstwem a władzami rejonowymi, był więc – mimo wyboru przez kołchoźników – także przedstawicielem władzy. Jego pozycja była jednak słabsza od urzędnika” (Ruchniewicz 2010: 328).

⁷⁶ Ros. *priedsiedatiel*, w wymowie białoruskiej *predsiedaciel*; białor. *starszynia*. Por. hasło *priedsiedatiel* i grupę haseł pokrewnych w: (TSJS: 471–473).

⁷⁷ „Oni tylko piszo, że wybierajo ludzi. Tylko piszo, a wybierajo sami” (G98Nac.MC). „U nas tak robi sie. Niby zebranie robio, głosować, kogo wybierać na priedsiedaciela. A potym przyprowadzo: »O, wasz priedsiedaciel«. Przywiozo zupełnie drugiego” (Go6Zan.WZ).

partyjno-administracyjnej nomenklatury. O złych *predsjedaciach* jednak, co bardzo charakterystyczne, słyszy się znacznie rzadziej niż o dobrych (o czym dalej). To współcześni panowie, ucieleśniający wzór władzy, która *nabija sobie kieszenie* kosztem zwykłych ludzi.

– „Nu, i jak mianuszka dzirektara?

– [syn:] O, dobraja – *Burżuj*.

– [matka:] I *Złodziej* na jaho każuć, i ũsiak każuć. I *Burżuj*.

– [syn:] Czaławiek jon krupny [ważny], dy każuć *Burżuj*.

– [matka:] Sabie dom to jon postawiŭ, sabie daczu postawiŭ”

(Ho3Aks.JJD).

Zły *predsjedaciel* to pan niesprawiedliwy, dbający nie o kolchozników, lecz o samego siebie. Pan, który narusza rządzące stosunkami między zwierzchnością a ludźmi „motywy wzajemnego interesu” (Obrębski 2007d: 288), łamiąc zasadę wzajemnej lojalności. *Predsjedaciel* negatywnie postrzeganych przez rozmówców można zakwalifikować do dwóch grup. Do pierwszej należą ci realizujący nie tyle wzór dobrego pana, ile „władcy-rabusia” (Obrębski 2007b: 111) czy złego podpanka⁷⁸, który *nie daje ludziom żyć*; do drugiej – *predsjedaciele* niegospodarni, będący antytezą wzoru dobrego gospodarza. Na przykład: „No... pan panu nierówny. Jeden był taki, drugi siaki, jeden był jakiś ludzki, że jakoś imi rządził, że coś i im się dostawało, i oni jakoś przy nim mogli żyć. No? A byli tacy, że tylko chciał wycisnąć wszystko, co można” (B99Wlm.PS). „Pryśłali z Wialikich Aŭciukou swajho uże, karocze hawara. Jon prapaliŭ [tu: zmarnował] wsio. Jon eta chaziajstwa tak dawioŭ da ruczki, tak dawioŭ da ruczki

– „Chto wybiraje predsjedaciela?

– [matka:] A czort jaho wiedaje, chto jaho wybiraje. Sami sabie wybirajuć, dy ũsio.

– [syn:] Naczalniki z Kalinkawicz pryjażdżajuć.

– [matka:] Naznaczajuć, dy ũsio” (Ho3Aks.WL).

⁷⁸ Ten wzór z reguły jest odnoszony do ogólnie rozumianego *naczalstwa* – kategorii kontynuującej dawny typ pańskich sług i podpanków, którą łączy się z władzą niższego szczebla, zależną od wyalienowanego od niej „dobrego cara” czy „dobrego pana”. „Chłopem rządził i poganiał [go] nie pan, ale wójt i ekonom pański – pański sługa i pański batoh. To pańskie sługi, pańscy hajduki i chapuny byli bezpośrednim źródłem razów, krzywd, prześladowań i ucisku – nie pan. Z nimi też, a nie z wielkim »prawdziwym« panem, wiązały się kompleksy uczuciowe strachu, nienawiści i upokorzenia” (Obrębski 2007b: 111–112).

[doprowadził do upadku], szto nidzie niczoha niama. Byu u nas świ-narnik – świńnia papradawau. Byu kompleks – karowy papradawau. Wywiez na bazar. U dzireuñi hołaja fierma staić – nima nidzie niczoha. A jeśli chto szto-nibudź zapytaje – adnosicca jon oczeń płocha. [...] Jon bačka swajho matam pasyłaje [przeklina], szto chcesz możesz paczuć ad jaho. I stali pjanicy. Wobszczem stau niparadak. K ludziom jon stał adnosicca hnuśliwa [podle, wrednie]. Siena nie daje [...]. Wobszczem niparadak. Sauchoz razwaliusia” (Ho3Aks.MB).

Postaci takich niegospodarnych *predsedacieli* utrwał kółchozowy żartobliwy folklor, na przykład w odwołaniach do obrazu pana, który przepija swoje wioski: „Pos’le wajny priedsiedatieli pili. Była daże takaja czastuszka:

Kamienienko, Kamienienko,
U tiebia krasnyje sztany,
Propił ty dieriewniu Tyszczu,
Prapiwaj i Damany” (Mo4Hor.AG).

Bezwzględna większość przewodniczących kółchozów i dyrektorów sowchozów, o których opowiadają rozmówcy, wpisuje się w sięgający czasów folwarku pańszczyźnianego tradycyjny, sakralny wzór dobrego pana⁷⁹. Kółchozowi panowie, niezależnie od tego, czy pochodzą ze swojej wsi, czy spoza lokalnej społeczności – z reguły byli i są dobrzy. *Dobry* – stereotypowy epitet *predsedaciela* – w większości wypadków pada z ust kółchoźników spontanicznie, niemal odruchowo:

- „Kto był pierwszym predsedacielem w kółchozie?
- Ukrainiec był, Szewcou. Dobry człowiek był” (Go6Zan.WZ).
- „Predsedaciel kółchoza był Dzieńszczykow. Tu zakładał on kółchoz. Dużo lat on był.
- Ludzie go szanowali?
- Dobry był człowiek. Tutejszy, z Mogilan” (Go6Zan.WZ).

⁷⁹ Przeciwwstawne wzory dobrego i złego pana analizuje Aleś Smalanczuk na przykładzie postaci dwóch panów Skirmunttów, właścicieli Porzecza i Mołodowa na Pińszczyźnie, w: (Smalanczuk 2012).

„No, ten prezydent nic. Był dobry, można powiedzieć. Wiecie, takie zawsze... W kołchozie może czego i nie było, ale jak człowiek pójdzie, poprosi, to nigdy nie odkaże. Zawsze coś pomoże, co może. [...] A teraz już drugi. Ale i teraz ten, też mówio, że dobry, że nikomu nic nie odkaże, co kto prosi. Jakiś oni takie, znaczy się, tutejsze ludzi, rozumieją życie” (Go6Boh.IS). „Przedsieda-
ciel kałchozu, tak, o, pójdź, poproś, no to i odpowie, i daje zboże tam wypisać. Nie powiesz. Grzech powiedzieć czego, człowiek dobry” (G98Gin.AD). „U nas bohater sawchoz, bo spirzawod dzier-
żył. Nasz dyrektor, on jak może za ludzkiej stoit. On też katolik, pa-
lak, Kazimierz Władimirowicz. Tutejszy, z Niecieczy” (G93Rdz.WZ). „Jon parabił tut. [...] Darohu ustroił. I da ludzkiej dobry był cza-
ławiek. Chóć sabie brał, ali i ludziam jon ni szkadawał [śmiech]” (G10Pap.WWL).

Dla rozmówców ważne jest to, żeby *prezydent* był *swoim człowiekiem*. Tutejszym, takim samym jak oni. *Swoją prezydent* ucieleś-
nia oswojony kołchoz. Zresztą, wielu z nich też przecież pełniło kie-
dyś tę funkcję.

- „Mąż był prezydentem?
- Tak. A ja byłam kałchożnica. [...] A on był prezydentem. Jakies dużo lat. Może koło piętnastu.
- W którym roku mniej więcej został prezydentem?
- W osiemdziesiątym czwartym chyba. A może tylko na zamie-
ściciela? Ja już dobrze nie pamiętam. Trochę był tym, zastępcą tego,
prezydenta. [...] Był brygadziem tutej, w naszej brygadzie. No
i pracował.
- A dlaczego wybrali właśnie jego?
- Może dlatego, że on jednak miał trochę tego, chociaż te siedem
klasy szkoły powszechnej. Wtedy to było dużo. Mało było tutaj ta-
kich, którzy mieli ukończonych siedem klas. Może dlatego. No i taki
był, taki bardziej obyty z ludźmi, swój. Pracował” (Go6Ob.LO).

Zapytajmy, na czym polega dobroć *prezydenta*.

- „Jaki jest prezydent?”

– Dobry. [...] I tak, ot, co trzeba, to on pomoże zawsze. Teraz, o, monki kupił tak dużo, jeszcze... bo z pierwszego podróżowało wszystko. Tak oni pojechali, on tam gdzieś pojechał, zamówił ta monka. I tak, o, i tutaj ludziom przyszed, powiedział: »Czy bendziecie brać? Zapisujcie sie, ile kto worków«. Kto worek, kto dwa, kto trzy – on zapisał. I potem rozwozili, po Siemiejkach, po Czeszejkach [...]. Tak, że on dobry człowiek u nas. Polak, tutejszy” (G93Cze.TK). „Wiek harawała. I na takich rabotach! Wajna buła. [...] Tak alesznik [olszynę] rwała i jeła. I dzieci mały. Zdumaju, dyk... [płacze]. Siamja mają ńska pahibsza [poginęła]. Aha. [...] Da ę nas buę starszyna charoszy. Charoszy buł i na mianie hladziei. Hukaje mianie: »Budziecie paścic maładniak [tj. cielęta i jałówki]. I wam daduć kartoszaczki. Wam daduć muki, wam daduć żyta, usie budziecie karmici dzieci«. A zahadczyk [kierownik] u nas buę na fiermi, tak naljot mnie małaczką litra, jajczak daść. Małyjaż dietki” (Ho3Jur.KP).

Ojcowska postać *predsiedaciela*-opiekuna, który pomaga ludziom i troszczy się o nich, który w chwilach kryzysu wręcz dosłownie ich karmi, daje im pracę, by mieli co jeść, wspiera wdowy, sieroty i starców, przypomina do złudzenia wzór osobowy, zgodnie z którym rozmówcy konstruują wizerunek-stereotyp pamiętanego i/lub wpisanego w przekaz tradycji przedrewolucyjnego i przedwojennego pana.

– „Pamięta pani pana?

– Pamientam. Bruchocki. Pan Bruchocki. Andrzej Bruchocki.

– Jaki on był?

– Nu, niepłachi. Nu, jażeli treba kamu nibud’ pajści da jaho szto-ta paprasić – dasť. Pamoże czaławieku. Da, jeśli on szto-ta pamoże, to adrabit’ jamu nada” (G93Szp.NL).

„Nu, baba każe, szto pan był tu dobry. Dobry. Nie muczył on tak ludziej, jak wsio bywała pany, raskazywali, szto byli złyje. A tu, hawariła, dobry pan, chwalać wsie staryja ludzi, szto dobry pan tut w Papierni” (G93Ser.PM). „Narbut⁸⁰ – on był bardzo dobry pan. Ale,

⁸⁰ Sąsiadujący z Naczą majątek Szawry należał do rodziny Ostyk-Narbuttów. Tu powstawały *Dzieje narodu litewskiego* (1835–1841) Teodora Narbutta (1784–1864). Jego syn Ludwik (1832–1863), naczelnik wojskowy powiatu lidzkie-

wie, jak pan – ziemi miał dużo. A to ludzi, tej biedoty było, to chleba nie ma na wiosnę: »Panok, daj pud żyta na chleb«. – »Dam – dzień żońć«. Pud żyta. Potem przyjdzie lato i żali ludzi wszystkie za darmo. Ale w ten raz da tobie pud żyta na chleb, wszystko. Jak mało, to i wiecej, żeby jak dociognoł do żniwa. Dobry był. Nie można powiedzieć, że to tak skóre dar czy co wykorzystywał. Ja pamientam jego” (G98Nac.HL). „Wot etot pomieszczyk, familia Niemierowicz⁸¹. [...] Daze gawariat, uże Krasnaja Armija siuda, ruskije nastupali, to on był tut. Wy znajecie, on był oczeń charoszyj czaławiek. Pa ruski gawarił oczeń charaszo. Sam był palak. Takoj snischaditielnjy czaławiek. I pomagał mnogim. Skoko u niewo było rabocznych, sztatnych rabocznych. On dawał im sto kiłogram na miesiac rży. Karowa chadiła biespłatno na jewo pastbiszcze. Dawał pola kusok sotok diesiat', ili bolsze, lna pasiejat'. Szto by kakoje nibud' bieljo chazajka mogła sdiełať. K kaźdomu prazdniku, k Raźastwu, k Paskie ubiwajet kabana, dajot biespłatno wsio eto. Drowa biespłatno, sieno biespłatno. Eto sztatnomu rabotniku. A podionnyje [robotnicy dniówkowi] szli za dieńgi. Dniom porabotał, wieczerom rasplata. Charoszyj był” (B99Win.AK).

Bardzo podobne charakterystyki panów pamiętanych z okresu pańszczyzny notował w latach trzydziestych na Polesiu Józef Obrębski: „No to uże pry etom panu: nyma woła, idesz po woła do pana; nyma korowy, idesz – korowu dast'; nyma chleba – dast' chleba; nyma chaty – dast' chatu, drowa. I u pomocz ludziami zastawlaje dziełať. Znaczyť, nyma kłuni, daje i kłuniu. Saraja nyma, daje saraja, opału nyma – daje opał opaliwacca. A nyma ziemi, dawali ziemlu hruntowuju” (Obrębski 2007b: 88).

Analogiczne zapisy z końca XIX wieku z Grodzieńszczyzny znajdujemy u Michała Federowskiego: „A dańniej lepiej taki było: uradzai lepszy byli, wała nie stało, to pan daść, chleba nie staje – pan daść, chata zhareła – pan pastawić, a dziś niczoho nie dastaniesz. [...] Dańniej ot praz szto było lepsz: pany swaje byli, to spamahali,

go, a potem naczelny wódz Litwy w powstaniu styczniowym, poległ pod niedalekimi Dubiczami (leżącymi dziś na terytorium Litwy).

⁸¹ W okresie międzywojennym właścicielem majątku w Dworcu był Krzysztof Szczytt-Niemierowicz.

i tak ci krupa, ci muka, usio ɥ horbaczcy... Cipier uże ɥsio paszło po sabbie: paczali dzielicisie – ni żarty szto tudaka!” (LB 3: 13–14).

Tak więc i sto lat temu, i dziś, bez względu na to, czy człowiek sprawujący bezpośrednią władzę nad pracującymi na roli chłopami nazywa się *pan*, *predsjedaciel*, *starszynia* czy *dzirektar*, jego podwładni przypisują mu te same cechy: przede wszystkim jest *dobry*, *swój* i *pomaga w życiu*. Jest to postać patriarchalna – „dysponent i rozdawca dóbr”, do którego należy „opiekuńczy patronat nad poddanym »kmiotkiem«” (Obrębski 2007b: 110). Przy takim panu chłopu dobrze się żyje; pan-patron gwarantuje mu życiowe bezpieczeństwo.

To jednakże tylko jeden aspekt wzoru-ideału dobrego pana. Dla pełnej satysfakcji pracującego na ziemi chłopca jest niezbędne, by pan, zarówno dawny, jak i współczesny, był również – o ile nie przede wszystkim – dobrym gospodarzem. Gospodarzem, który utrzymuje w swoim gospodarstwie-kołchozie, tak samo jak kiedyś w folwarku, porządek i dyscyplinę, kontrolując pracę i motywując podwładnych. Jak sformułował to *predsjedaciel* kołchozu w Horach na Mohylewsczyźnie: „Kałchoz eto prieździe wsiewo disciplina. Biez discipliny nie budiet kałchoza” (Mo4Hor.AG). Bo: „Dzie dzisciplina, da dzie rukowodziciel, to żywuć łuczsze. A dzie niet dzisciplinary, dy choziaina ɥ kałchozi – dyk tam i chuże” (Ho3Hln.KPK). Dlatego:

– „Utram prajedzie Rahatka [dyrektor sowchozu], ranieńka, czasou wosiem – jon jedzie i po ɥsiem uczastku prajedzie. »A, tut niedarobleno«. Usie utrom u kantoru pryjeżdżajuć. I dajot: »Ty to nie darabił, ty to nie darabił!«. I dajot!

– Wyhawor...

– Da. Ot, tak u nas, ot” (G11Pap.SK.MB).

Predsjedaciel to gospodarz, który troszczy się o ziemię, o zwierzęta i o ludzi: jego pola są zasiane, bydło zadbane, a kołchoźnicy pracują sprawnie i wydajnie, za co otrzymują należyty zapłatę. Wszystkiego dogląda osobiście, jakby bez jego „pańskiego oka” plony miały być słabsze, a przychówek mniejszy. Jest zaangażowany w pracę od świtu do nocy, jakby bez jego osobistego przykładu ludzie mieli gorzej wykonywać swoje obowiązki. Taki gospodarz nie tylko zna swoich parobków-kołchoźników i troszczy się o ich dobrostan, ale też okazuje im szacunek. Oni odwzajemniają mu się tym sa-

mym. Mówiąc o nim, nie używają nawet słowa *predsjedaciel*, ale *haspadar*, *chaziain*, *arhanizatar*:

„Znajecie, jak kałhas – treba haspadara. A jak niama haspada-
ra, na szto wam kałhas? I dom waźmicie, dzie je haspadar... Eta toże
toje samaje – wsie kruhom maje” (Ho3Jur.PM). „U nas nikagda nie
była czużych priedsjedacielej, wsio byli swaje. [...] Rańsze priedsie-
daciel, wot, letam padchwaticca na zoraczku [wstanie wcześniej rano]
i abbieżyt wsio pole, prasmotrit, kak rastiöt, gdzie rastiöt. On wiezdie
pabudiet” (W99Irw.AJ). „Tam, dzie charoszy chaziain, trudalubiwy,
kak koliś u nas – jon nia spaų, a dumaų, jakby eta zapachać... Usio
haroų [miał wszystko zaorane]. Znaczyć, ciapier tam je kałchoz. [...] A ot, niet chaziaina – i niet niczaho. Niet kamandy. A wo, jak u armii –
jeźli pahany kamandir, to niet kamandy, niet prikaza, niet ukaza,
i niczoha niama. [...] Je kałchozy, je sawchozy – a je razwał, niczo-
ha niama” (Ho3Auc.MB). „Byų charoszy dyrektor, Tabulin. Wot, jon
chaziain – przyjedzie na świniarnik, pachodzić, na karoųnik pajedzie.
[...] Abraszczą unimanije na ludziej, dyscyplina była” (Ho3Auc.HJ).
„Byų dzirektor Tabulin taki, Wasilij Iwanawicz. Jon oczeń byų cha-
roszy ũ nas chaziain. Jon wioų saųchoz ad nula da kanca wobszczem.
[...] Jon tak i mnie czasta snicca, szto ja z im u kabiniecie siažu, ra-
zhawarywaju i proce, i proce. [...] Kahda etat dzirektor Tabulin był,
ludzi k niemu adnasiliś oczeń charaszo. Iszli. Jon ich uważał. Pja-
nic była mała. [...] Bywała, asiejem, sabiaromsia wsie, pahaściujem
i idziom zaųtra da raboty, kab była. [...] Potym dali nam, siudy pry-
słali, Zinowienko Mikałajaja Ryhorawicza. Jon byų charoszy chłopiec.
Oczeń adnosiłsia z ludźmi charaszo. Uważali jaho. Chaziajstwa szło
narmalna. Oczeń charaszo adnosilisia ludzi. Jon pahaworyć z ludź-
mi, ot, jak my z wami. Wstrecić, wot, naprymier mianie, pahaworyć”
(Ho3Aks.MB).

– [syn:] „Wy znaicie, u Prudku czaławiek staić, kotory za chaziaj-
stwa balejet. Tak wy pasmatrycie – i dojnaje stada, i zarpłata ludziam
rehularna. I mała taho, szto swaju ziemiłu zasiawaje – tak jaszcze na-
chwatał u sasiedziaų, katoryja nie abrabatywajuć. I nieskalki tysiacz
hiektaraų u Prudku.

– [matka:] A jon nie dla sibile żywie. [...]

– [syn:] Oczeń mnoho ad arhanizatara zawisić” (Ho3Aks.JJD).

Sowiecka ideologia i propaganda, które postać pana deprecjonowały i utożsamiały ze stereotypem wroga, nie mogły jej jednak bez reszty wykreślić z konstruowanego obrazu *nowego ładu życia* na wsi. Pozytywne aspekty tej ambiwalentnej⁸² i jednocześnie kluczowej dla chłopskiej społeczności figury przejął nowy pan. W oficjalnym kołchozowym dyskursie czasów sowieckich wzór postaci *predsiedaciela*, z oczywistych względów wyposażany w „poprawne politycznie” atrybuty epoki, powielał, przez odwołanie do tradycyjnych chłopskich wartości wspólnotowych (ziemi, dającego życie zboża-chleba i troski człowieka o te dobra), dawny stereotyp dobrego pana – gospodarza i opiekuna. Oto, jaką realizację otrzymał ten wzór w wierszu *Idzie pa poli starszynia*, napisanym w 1985 roku na cześć *predsiedaciela* kołchozu imienia Swierdłowa w Horach⁸³ na Mohylewsczyźnie:

Idzie pa poli starszynia,
 Usiudy dbajna ahladaje,
 Idzie ū promni zaŭtraszniaha dnia
 Ziamnaja siła prarastaje.

Idzie pa poli starszynia,
 Ci wosień z dażyńkami, ci leta,
 I koźnaja pryharsznia ziarna
 Jaho duszy ciapłom sahreta.

Idzie pa poli starszynia
 I ū ludziach sporycca rabota,
 I, mabyć, koźny pieraniaŭ
 jaho życciowyja turboty.

⁸² Na ambiwalencję wizerunku pana zwracał uwagę Obrębski: „W chłopskich wobrażeniach zbiorowych, w chłopskiej wizji świata pańskiego, istniało [...] – obok wizerunku Lacha-ciemięzcy i władcy-rabusia – również i pełne zaprzeczenie tego negatywnego obrazu: pozytywny stereotyp wielkiego a dobrego pana, pana nie tylko władcy, ale i opiekuna. [...] Pan był ponad realizmem codziennego mużyckiego »hore«. Kult pana mógł więc istnieć i kwitnąć niezależnie od surowości i okrucieństw systemu, tak jak kult wszechmocnego a miłosiernego Boga może trwać niezależnie od klęsk i katastrof, doświadczanych przez wiernych” (Obrębski 2007b: 111–112, szerzej: 84–120).

⁸³ „Kada było piacidziesiacielecije kałchoza, to w cześć predsiedaciela kałchoza nasz miestny paet [M. Isajew] napisau jamu scichatwarenije” (Mo4Hor.RM1).

Idzie pa poli starszynia
 I wyrastaje pobacz wioska
 I dachi kompleks wuń ǫzniaǫ
 Asfalt siniejecca pałoskaj.

Idzie pa poli starszynia
 I choć ǫżo bialeǫc skroni,
 Ale runieje znoǫ wiasna
 I kołas śpieje na dałoniach⁸⁴ (Mo4Hor.RM).

Ten wiersz – eksponowany w witrynie szkolnego muzeum i znany mieszkańcom miejscowości – można odczytać nie tylko jako kołchozowe wcielenie stereotypu-ideału dobrego pana. Zawiera on głębszą treść: archaiczny, kluczowy dla słowiańskiej kultury chłopskiej motyw sporzącego Boga. Będziemy zajmować się nim dalej. Teraz skonstatujemy tylko sakralny, demiurgiczny wymiar postaci pana-*predsiedaciela*-gospodarza. I przytoczymy ważny fragment rozmowy z bohaterem wiersza i jego żoną, w którym z jednej strony znajdujemy bogate treściowo kołchozowe ujęcie wzoru dobrego gospodarza, a z drugiej – pięknie wyrażone jego własne życiowe credo, odwołujące się do podstawowych chłopskich wartości: życia i pracy.

– [żona *predsiedatiela*:] „Kagda on rabotał, to znał tolka kałchoz. Tolka na nocz’ prichodił. Oczień mnoga jezdił, wsiewo dabiwałaśia. Nikagda ludi biez zarpłaty nie sidieli. I o niom nicziewo płachowa nie skazut, patamu szto był połnostiu addan rabotie. [...] On oczień skromyj, tak ja jewo pachwalu. Wsio szto u nas jest’ pastrojeno – pri niom. Wsie jewo uważali, i w rajonie, i tut. On łuczszij w rajonie. Szkołu pastroił. Zasłużennyj rabotnik sielskawa chaziajstwa ra-

⁸⁴ W przekładzie polskim wiersz ten mógłby brzmieć: „Idzie przewodniczący polem, / Uważnie patrzy dookoła, / Idzie opromieniony jutrem / I rośnie w siłę ziemia orna. // Idzie przewodniczący polem / W lato i w dożynkową jesień, / Co weźmie przygarść ziarna w dłonie, / Ciepłem swej duszy ją ogrzeje. // Idzie przewodniczący polem / I ludziom sporzy się robota. / I może każdy z nich tak samo / O życie troszczy się, kłopotcze? // Idzie przewodniczący polem, / A obok rośnie nowa wioska / Obory dachy nowe wznoszą, / Niebieszczy się asfaltu wstążka. // Idzie przewodniczący polem / I chociaż już bieleją skronie, / Znów się zieleni wiosny runo / I kłos dojrzewa w jego dłoniach”.

jonnawa massztaba. Ja jewo i mała widieła, on priedan rabotie. Jemu pamagali uczonyje.

– [predsiedatiel:] Eta nie gławnaję.

– A szto gławnaję?

– [predsiedatiel:] Sztoby miensze umirało i bolsze rażałos'. A bolsze nicziewo nie nada. [...] Smysł żizni – dla cziewo-ta żit'. Adin wielikij czieławiek pieried smiert'ju skazał: »Kak charaszo, kak mnoga ja uspieł sdiełať«. Eta był Suworaw. Gławnaję mnoga sdiełať» (Mo4Hor.AG).

A pleban i wójt? Jaki obraz relacji księdza, *batiuszki* i *predsiedaciela sielsowietu* z kołchozem i z ludźmi wyłania się z rozmów z kołchożnikami?

„Ksiądz trzyma – musi trzymać – z predsiedacielem i sielsowieciem. To właść – oni wszystko dają. Teraz też maszyny kołchozowe kamienie wożą na nowy mur cmentarny. Autobus kołchozowy powiózł wycieczkę ministrantów do Grodna” (G98Pap.SK.not). *Predsiedatiel* podwozi swoim samochodem *batiuszkę* do cerkwi, a kołchoz zapewnia wiernym transport do oddalonej świątyni: „Ciapier kałchoz daje inahda aۆtobus u carkwu jeździć, jak wialikija światy” (Ho3Hln.KPK). Może nawet wozić pielgrzymów do Ławry Peczerskiej: „Raniej prosta jeździli u Kijeų, u łauru, ja była trzy razy. Raniej kaniesznie było lepiej, kałhas arhanizowuwał i my jeździli u łauru na ekskursiju” (Ho3Wic.PW). Na wiejskich pogrzebach, czego niejednokrotnie byłam świadkiem, kołchozowa *maszyna* (ciężarówka) pełni funkcję karawanu. Na weselach – wozi gości weselnych. Obiady za *pakojnika* (czyli stypy), jak również wesela odbywają się w kołchozowych *stołowych* i *kłubach*. Cielę na stypę *wypisuje się* u *predsiedaciela w kantorze*. *Sielsowiet* i kołchoz organizują uroczystości zaduszkowe na wiejskich mogiłkach, na których świeckie wypominiki (wzorowane na retoryce sławiającej bohaterów wielkiej wojny ojczyźnianej, połączonej z poetyką lamentu pogrzebowego) prowadzi *predsiedatiel sielsowietu*. „Ania, słuchaj, taka u nas jest już, taka, od sielsawieta polityka jest, wiesz? Grajon tam i, do trzech lat, do cza-

tyrioch, chto zmar – wyczytujon. Już tam jak ktoś tak trochu pracował dużo, to i wiecej – siedem lat i dziesięć takiego czytania. [...] I tam jaki, o, wyczyta tam jakich dusz i dziesięć – i później minuta milczenia i grajon marsz. Taka przedmowa majon, takie dzieci tam wiersze ładne mówion. [...] Do mogiłek przyjeżdżajon. Wzywajo ta orkiestra z Lidy, czy gdzie oni tam. Żałobna taka arkiestra, wiesz. No, i ksiondz idzie. A ludzi, Boże kochany!” (G93Pap.AP).

Kołchoz sadzi księdzu kartofle: „Niekaliści ksiendzy mieli ziemię. I krowy ksiondz swoi miał, i koni, wsio. Teraz użo nie ma. Tylko kałchoz bulbu pasadził księdzu tam, paru sotek, kab użo nie umier” (G94Lel.MK).

Dyrektor sowchozu daje sowchozowe mieszkanie *batiuszce* i jego rodzinie:

– „Gdzie mieszka batiuszka?

– W Możejkwie tutaj, trzy kilometry.

– Ma swój dom?

– U nas mówi się, gasudarstwieny, sąchozny, z sąchoza... On gdzie tam na Rasiji był, w Smalensku, czy gdzie on był, ja nie znaju. I jemu tutaj dali mieszkanie, i żyje” (G97Fel.MS).

Władze kołchozu udostępniają księdzu budynek wiejskiego klubu, by mógł tam spowiadać starszych ludzi, którym trudno dojechać do oddalonego kościoła:

– „Klub jest tutaj we wsi?

– Jest klub. Jest we wsi klub zrobiony. Kałchoz, pad kałchozem już. Predsiedaciel kałchozu zrobił już.

– I co tam w tym klubie? Bawią się, czy...?

– No, bawion się, ja już mówię, że nawet pare razy ksiondz przyjeżdżał tam. Ksiondz pare razy przyjeżdżał.

– Ksiądz? A po co?

– No, spowiadał tam starszych ludzi...” (G97Pap.AW).

Klub, o którym mowa, został później przekształcony w kaplicę – obecnie w każdą niedzielę i święto ksiądz odprawia tu mszę, zakonnice uczą dzieci religii, a kobiety spotykają się na nabożeństwa maryjowe, czerwcowe i różańcowe.

Władze kołchozowe i gminne nie ograniczają się do pomocy *batiuszkom* i księżom w rozwiązywaniu problemów dnia codziennego.

Robią więcej: wspierają cerkiew i kościół w odnawianiu zniszczonych podczas sowieckiej kampanii antyreligijnej obiektów architektury sakralnej, fundują krzyże i pomniki, a nawet same budują nowe świątynie. „Trzeba remontować, kapitału trzeba. Nada miliony. Rzond pomaga wszystkim. Predsiedatiel daje i deski, i farby. Wawiorski kościół nie był pobity, tylko zamknięty. Pusty stał. Odnowili” (G93Rou.JHM). „W Dociszkach kałchoz stroić kaścioł” (G98Nac.HS). „U nas tutaj jest dzirektor. On polski, to sam pracuje. Cerkiew byłaż razakryta, o, dał tej blachi, przykryli. Trzeba pinien-dzy” (G97Bil.LB). „Tutaj dyrektor nasz, on tak niedrennyj [niezły] człowiek. Dobry dyrektor. Do kościoła pomagał. Jak kaplica budowali, deski dawał” (G97Rou.MM).

– „Teraz w Myto niedawno cerkwe odkryli. Odbudowali. Predsiedaciel sam odbudował cerkwa. [...] Odnowili, remont zrobili. Kolchoz tam pomagał, ja wiem, predsiedaciel kałchoza Myto. Pomagał, ja wiem, że dużo. I płacił za prace ludziom, które odnawiali. Moja siostra tam kasjerko, to wie, że trzeba zapłacić tam tym i tym. Kałchoz opłaca remonty cerkwy, chacia predsiedaciel też polak. Palakiem tak pa nacjanalnaści był.

– Predsiedaciel polak, a cerkiew odbudowuje...

– No [śmiech]. Stała tu cerkwa, to cerkwa odbudował” (G94Krs.KŁ).

Predsiedaciel kolchozu imienia Swierdłowa w Horach oprócz uruchomienia nieczynnej cerkwi musiał też, zgodnie z najlepszym wzorem patriarchalnego pana, zorganizować radę cerkiewną:

– „Ja naczał adkrywat’ cerkow’ kagda eto stało można. Wsio, szto ja sazdał, eta prawosławnuju obszczinu. [...] Mnie prichodiłos’ diełať wsio: pastawili czasowienku [dzwonniczkę], pastawili jaszczik dla sбора sriedstw [skarbonkę].

– A wy sami sastoitie w obszczinie?

– Niet, ja tolka chażu swieczku pastawiť. Ja szcztaju siebia wierujuszczim czielawiekam, ja prawosławnyj, krieszczionnyj.

– A kak wy rieszili arganizowat’ obszczinu?

– Pa prosbie wierujuszczich” (Mo4Hor.AG).

W nadniemeńskich Bohatyrowiczach, często odwiedzanych przez wędrujących śladami Elizy Orzeszkowej turystów z Polski, *predsiedaciel* kolchozu odnowił słynny krzyż Jana i Cecylii:

– „Dembowy krzyż teraz postawili, żeb już był dłużej.
 – To ten krzyż Jana i Cecylii? Predsiedaciel postawił?
 – Kołchoza. Tak. Predsiedaciel kołchoza. Jego nazwisko Panasiewicz. Postawił nam ten pomnik. I, o, dróżka ta z cementu, ta, tego, z asfaltu. Aż do samego pomnika zrobiona. To też jego zasługa, że on tak ta dróżka zrobił.

- To dobry predsiedaciel?
- Tak, dobry” (Go6Boh.IS).

Kołchozowi „dobrzy panowie” są, jak widać, nie tylko opiekunami kołchoźników, lecz także kościoła i cerkwi. W zamian obie instytucje dają im swoją legitymizację, czyniąc ich swego rodzaju współfunkcjonariuszami kultu. I tak, na przykład, przewodniczący kołchozu może wspierać przygotowanie bożonarodzeniowych jasełek: „Predsiedaciel taki bardzo grzeczny człowiek. I do religii ni miesza sie. [...] Predsiedaciela poprosili pozwolenia na takie przedstawienia, na te jasełki. Pozwolił” (Go6Stn.RS). Może być organizatorem obrzędów zaduszkowych: „Na Wszystkie Świente predsiedaciel godzi duchowa muzyka [najmuje orkiestrę dętą] i przyjeżdżajon z Lidy, i tak i, na maszynie robio trybuna, i tam czytajo wszystkich, w dwa lata kto zmar. Spominajo, wszystkich wyczytajo, i potem muzyka żałobne marsze gra. I to odczytajo, a potem już ksiondz” (G93Ser.MP.WP). Podczas dożynek w kościele parafialnym władze kołchozu i powiatowego komitetu wykonawczego siedzą w pierwszej ławce, naczelnik gminy podaje zaś proboszczowi bochen chleba na białym ręczniku: „Bułka chleba na białym renczniczku podawał predsiedaciel sielsowietu Jodka. Predsiedaciel kałchoza Saładziński i Błudnik z rajispałkomu siedzieli w pierwszej ławce. Oni wszystko polaki” (G98Pap.SK).

Od początku lat dziewięćdziesiątych, po tym jak „Harbaczoj adkryj wieru”⁸⁵, obecność i uczestnictwo przedstawicieli władz lokalnych w życiu religijnym stały się dla ludzi czymś naturalnym, podobnie jak korzystanie przez księdza z *batiuszkę* z pomocy instytucji kołchozowych, gminnych czy państwowych. „I predsiedaciel sielsowietu, i one wszystkie teraz padli do ksiendza. Jak najlepiej pra-

⁸⁵ O otwarciu wiary przez Gorbaczowa piszę w podrozdz. „Pamięć ateizacji...”

cujon w wierze. I predsiadaciel sielsawieta, fajna dziewczynka, pracuje, śpiewa i modli sie, czyta Pismo Świente. Oj, teraz wrócili sie. Świentkujon świenta. I zakonnice trzymajon. O, pani kochana, jak to teraz oni wszystkie wrócili sie...” (G93Ser.MM). Ksiądz zaś, podobnie jak *dobry predsiadaciel*, jest postrzegany jako ucieleśnienie patriarchalnego wzoru dobrego gospodarza. Na równi z przewodniczącym kołchozu i naczelnikiem gminy pełni wobec kołchoźników funkcję pana, który *za wszystko odpowiada* i któremu za jego posługi należy odwzajemniać się finansowo⁸⁶. „Ładny wawiorski kościół. Mamy dobrego kapłana, gospodarza, pana. Stanisław Pacyna to bardzo dobry gospodarz, bardzo gospodarny kapłan. Taki porzondek zrobił!” (G93Ser.MM). „Prawda, że rzeczywiście ksiendzu trzeba dawać pieniondze. Ksiondz... u niego potrzeby różne kościelne, a czasami i trzeba jemu i rzondom dać. Do niego ksienża przyjeżdżają – też trzeba. A po drugie rodzina jest u niego, ja myślę. On troszczytsia. On tu nieraz za wszystko odpowiada” (G97Mac.TR). „Czterdzieści cztery wsi do jednego kościoła to bardzo dużo. Sporo grosza. Roczne świenta to – uuu... Trzeba ksiendzu zapłacić, taki młody ten ksiondz [*śmiech*]” (G97Pap.AP). W kołchoźniczym obrazie świata społecznego ksiądz i *batuszka*, wpisani w feudalny wzór pana oraz dysponujący pańskimi atrybutami, takimi jak autorytet władzy i wykształcenia, a także pieniądze, domy i samochody, panują nad „poddanym kmiotkiem”. Jednocześnie ich wysoka pozycja, także materialna, symbolizuje rangę i prestiż parafii, a tym samym – parafian. Tak więc i katolicy, i prawosławni – pomni zasady *do ut des* – nie skąpią swoim proboszczom odpowiednich datków⁸⁷.

– „U nas dużo ksiendzów najechawszy z Polszczy tiepieer na Biełaruś. Patamu szto tam tiepieer dużo ksiendzów, u nich małe zarobotki tam. A u nas nadto ludzi niesut. U nas prawosławne ludzi nie tak pomahajut batuszkie, jak ksiendzu. A ksiendzu wiele hroszy, to

⁸⁶ O postrzeganiu postaci katolickiego i prawosławnego proboszcza przez kołchoźników na Grodzieńszczyźnie por. (Cichocki 1996); o wizerunku księdza por. też (Kabzińska 1999: 91–93).

⁸⁷ Choć bywa, że ich stosunek do ofiar dla proboszcza jest krytyczny: „Gdyby była jedna wiara, to lepiej. Bo to każdy nazywa sie *ksiondz*, *batuszka*, *manachy*, *tatary*, *baptisty* – też i każdy zbiera, zbiera tego biednego robotnika” (G97Sie.EM).

strach. Łożat miechami. [...] Kab wy widzieli, jakij u jaho dom w Li-dzi, u Pacyny, wawiórskaaha ksiendza. Na dwa etaży! Skolka u nich maszyn, musi try czy czatyry. I on nie znaje, dzie swajo dobro dziewať.

– A pani teź daje księdzu?

– No, tak, a jakżeż? Brydka – pojdiesz juź, kab tam nie pałażył do skarbonki tych pieniondzow. Czy o, polskije idut do cerkwy, to teź łożat. Jakaja raźnica?” (G93Rdz.WZ).

– „Tut u nas carkwa ũ Chrapkawie, tam pop rabotajet w etaj cerkwi. Jon rańsze rabotał naczałnikam, a patom, mała tam płociać, on dumaje: »Nu, ja arhanizuju sabie cerkwu tut«. I ciapier pakupajet maszynu za maszynaj.

– Nażywajet hroszy?

– Da, ludziź hroszy niasuć.

– A czamu jamu niasuć?

– Panastanawliwaŭ, uże jak stroić cerkwu, dak panastanawliwaŭ bałonaŭ [tu: skarbonek] u kaźdym mahazinie. Dak szto b ludzi szli, da dzienieh nie dali? Pajeździć, pazabiraje. Da apiać” (Ho3Wic.RD).

Kołchozowa symbioza obejmuje, jak widać, nie tylko ludzi i kołchoz, lecz także *sielsowiet* i cerkiew/kościół. Pan, wójt i pleban w kom-plecie⁸⁸. I chyba nie może być inaczej: te instytucje współorganizują

⁸⁸ W pamięci kołchoźników przedwojenni księża, *batiuszkwie* i *diaki* reprezentują – zgodnie z realiami historycznymi – różne warianty figury pana:

– „Rozparcelowali popa, tak? Jak to było?

– Nu. Popowska ziemia zabrali. Nu, za gościncam, tak, o, z tamtej strony. A tam od lasu teź oberzneli hektary, ni znaju, cztery, pięć, czy...

– A księdzu jeszcze zostawili coś?

– Zostawili. Tam działku, musi treciu czaść. [...] Ja, o, jaszcze za polskich to chadził da jaho na rabotu. Baciuszka, nu małacił kieratam. Konie zaprzenze i tam parobek u jego był. A u dziaka, eta, szto chórem dyrygował, to, o, renkami kreńcili młocarnia. [...] Wsiakije... I u majontku, i u papa, i da dziaka, i mała-cilku rucznuju krucił, i usielaka” (G93Fel.MM).

– „U papa byŭ wialiki nadzieł ziamli. U papa hledzieli ziamlu nie papowyja ra-botniki, a kraśćjanie hledzili, da zarabłali sabie. Usie chodzili.

– Płacił hroszy za hetuju pracu?

– Nu, a jakża. Płaciŭ. U cerkwi bahata dachodaŭ usiehda. [...] Douha była carkoŭnaja ziamla. Nu, a patom etu ziemlu zabrali i kałchozu addali. Razdzialili ludziam, u katorych była mała ziamli.

bowiem aktywność kołchoźników w dni robocze i w święta, jak również ogarniają życie człowieka od narodzin do śmierci, zapewniając urzędową i rytualną oprawę jego momentom węzłowemu. Tym samym koncentrują się wokół podstawowych wartości chłopskiej kultury, jakimi są praca rolnika i wiara w Boga; ale nie tylko. Więcej: współtworząc osobowość społeczną kołchoźników, mają fundamentalne znaczenie dla konstruowania ich zbiorowej tożsamości.

Wydaje się, że dopóki prezydentem Białorusi jest były dyrektor sowchozu Alaksandr Łukaszenka⁸⁹, kołchozom nic nie zagraża. „Łukaszenka jest bardzo dobry, bo był prezydentem kołchozu. To gospodarz, rozumie ludzi. Pensja zawsze jest i zawsze na czas” (Bo6Kos.AML.not).

– „On dobry człowiek. Gdyby nie Łukaszenka, to my poumieralib. [...] On ob ludzi stara się, żeby żyli. Żeby nie Łukaszenka, to wie, kochanieńka, tutaj i kołchozy rozpeńdzilib, i tego, i tołku nie byłob. Ziemia nie byłab orana i byłab głodówka. A tam, dzie kałchozy – i dajo, i posiejo i poorzo, wszystko zrobione. Na Litwie nie ma kołchozów i tołku nie ma.

– Jak kołchozów by nie było, tołku by nie było?

– Tołku nie... żeb kołchozów nie byłob” (G98Gin.AD).

Wizja owego *tołku*, czyli porządku, zdaje się dość czytelna: to hierarchiczna struktura rzeczywistości społecznej, na której szczytce stoi władza (uosabiana obecnie przez prezydenta lub *rzond*), niżej jej przedstawiciele – urzędnicy, w tym również *preziedaciel* kołchozu, najniżej zaś zwykli ludzie, czyli kołchoźnicy: *prastyje, czarnarabocznye ludzi* (G93Fel.KP). To ludzie, którzy mówią o sobie: „Już na wsi człowiek żyje, to ostatni. No, jak my radawyje [zwyyczajne] kałchoźniki, proste – i za człowieka nawet nie liczo” (G98Bl.JWM) czy: „Abrazawanija [wykształcenia] nie było, kuda dzienieszsia? Tak ka-

– Ci tady demokraty nie mieli niczoha procių?

– Proci mieli. Jany procių. Taksama jak proci pana, tak i proci cerkwi” (Ho3Jur.WJ).

⁸⁹ Alaksandr Łukaszenka (ur. 1954) był dyrektorem sowchozu „Haradok” w powiecie szkłowskim. Ukończył Białoruską Akademię Rolniczą w Horkach – jest specjalistą od organizacji produkcji rolnej.

mandując, tak prawiać, tak i padczyniajsia. I rabotali tak, na ziarnie. Daram, tak daram” (Ho3Jur.PP).

*Prosty człowiek, poddany władzy, pracuje dla niej za darmo. Tak samo jak chłopi pańszczyźniani, „chłopstwo kołchozowe było najniższą warstwą społeczeństwa. Zostało pozbawione możliwości życiowych i praw, jakie mieli mieszkańcy miast (choć te też nie były duże) i jakie mieli sami chłopi w początkach XX wieku” (Sarokin 2005: 245). Zepchniętych do poziomu proletariatu wiejskiego, traktowanych instrumentalnie dawnych gospodarzy „nieustannie przyuczano, że są robotnikami dniówkowymi, mechanicznymi obiektami zewnętrznej manipulacji: to zabierano im krowy do kołchozowego stada, to odsprzedawano z powrotem, by potem znów odebrać [...]. Z ich własnym losem było tak samo: władze to decydowały o przesiedleniach do »osiedli wiejskich« [ahraharady], to powiększały czy zmniejszały kołchozy. Jednym podpisem kołchoz mógł być przekształcony w sowchoz i *vice versa*, aż weszła w obieg koncepcja »wsi nierozwojowych«...” (Sarokin 2005: 245–246).*

Tak jak przed wiekami, tak i dziś tradycyjny porządek o feudalnym rodowodzie strukturyzuje kołchoźniczą wizję świata społecznego i przypisuje jego poszczególnym zhierarchizowanym segmentom podobne funkcje. „Trzeba jakaś władść, żeby była nad tymi ludźmi” (G99Pap.WL). „Biez kiraŭnictwa z Kalinkawicz, biez rajispałkoma nie moża być. Dzirektar tut nie maje prawa sam. Nad kiraŭnikom jość kiraŭniki, ich tam mnoha. U wioscy hałouny kiraŭnik – sielsawiet. Kamu pałożana, tamu uczastkowy sztraf daje [komu się należy, temu milicjant daje mandat]. My niczoha nie dziełajem, mouczki siadzim” (Ho3Auc.MJ.MW). Postrzegany w kategoriach feudalnej drabiny i zarazem patriarchalnej troski, porządek ten dotyczy lokalnej wspólnoty wiejskiej i poszczególnych rodzin w jej obrębie: „No, kto opiekuje sie wsion? Opiekuje sie rzond. I dzieci pod baćkami, i wszystko. A baćki nad dziećmi. To jest *rodzice* po polsku...” (G97Mac.WR).

Paternalistyczna władza jest nie tylko gwarantem porządku i dyscypliny, ale właśnie – co wydaje się dla kołchoźników szczególnie ważne – troski. Taka władza potrafi pochylić się nad człowiekiem, wysłuchać go i wspomóc; tradycyjnym przywilejem prostego

człowieka jest wszak łaska pańska⁹⁰. Współcześnie feudalna tradycja chłopskiej skargi (supliki) przybrała nową formę – wnoszenia skarg na kołchoźniczą krzywdę do organów administracji. „Pry sawieckaj właści byu paradak: byli rajispałkomy, pażaliszisia, jeśli szto. Pażaliszisia – abraciat wnimanije. Było muzyku kudy abracicca. Raniej pryjedzie pierwy siakratar, ci druhi z rajkoma...” (Ho3Auc.HJ).

Ten hierarchiczny porządek ma także – bo nie może być inaczej w zintegrowanej wokół sacrum tradycyjnej wizji świata – wymiar metafizyczny. Rolę jego strażnika i gwaranta odgrywa sam Bóg:

– „Ojciec to jest rodziny ojcem, a Pan Bóg rodziny całej kuli ziemskiej. Prawda?

– Prawda.

– Jednym słowem, ludzie kierują, ale Pan Bóg kieruje. [...] Pan Bóg nami rządzi” (G94Pap.MS).

„Tradycyjna koncepcja państwa⁹¹, taka jaka istnieje u Poleszuców – pisał Obrębski – jest typową koncepcją feudalną. [Zgodnie

⁹⁰ O potrzebie „obracania się” do wyższej władzy, by dochodzić swojej krzywdy, i o praktyce „pielgrzymek z krzywdą” do władz centralnych, dokumentowane w latach trzydziestych na Polesiu, por. (Obrębski 2007d: 314).

⁹¹ O tradycyjnej chłopskiej postawie wobec państwa i najwyższej władzy („cara”) pisał też Znanięcki. Porównał ją „z jednej strony do postawy wobec porządku naturalnego, a z drugiej do porządku boskiego; jest ona pośrednia między tymi dwoma. [...] Cały ten system to połączenie bezosobowej władzy i na wół religijnej hierarchii, umożliwia oczywiście wyjaśnienie wszystkiego, ale absolutnie wyklucza ideę politycznej działalności. Chłop może jedynie biernie akceptować wydarzenia i radować się albo smucić” (Thomas, Znanięcki 1976: 132–133, szerzej: 132–134). O ludowej wizji państwa jako wytworze procesów mityzacji, wartościowanym ambiwalentnie i niepodatnym na zmiany, oraz o patriarchalnej, sakralizowanej wizji władzy związanej z „mitem dobrego cesarza” i „dobrego gospodarza” (na podstawie literatury przedmiotu i współczesnych badań terenowych w Nowotarskiem) por. (Malewska-Szałygin 2008: 59–98). Malewska-Szałygin interpretuje lokalny dyskurs o władzy i państwie, odwołując się do „metafory źródłowej” – opartej na tradycyjnych chłopskich wyobrażeniach o gospodarstwie i roli gospodarza metafory państwa-gospodarstwa (por. Malewska-Szałygin 2008: 64–67 i passim). Konstatuje: „Najbardziej zakorzenione w kulturze chłopskiej wydaje się postrzeganie władzy przez pryzmat postaci gospodarza-ojca, ze wszystkimi tradycyjnie związanymi z tym wzorem obowiązkami i przywilejami. Z «gospodarskiej» perspektywy widziane są też relacje własności wiążące władzę, państwo i naród” (Malewska-Szałygin 2008: 208).

z nią] władza i państwo to [...] elementy naturalnego porządku świata. Ten naturalny porządek świata w koncepcji Poleszuka, oparty na prawie boskim i boskiej ustanowie, trwał wiecznie. Mogły się zmieniać państwa i rządy; podział na lud rządzony i rząd rządzący był wieczny i jako porządek naturalny winien trwać wiecznie. Typowe tradycyjne postawy chłopca wobec władzy i państwa wywodzą się z tej koncepcji. Lud i rząd to dwa przeciwne bieguny tego samego układu. Rząd państwa opiera się na ludzkiej; lud znajduje w państwie, w rządzie swojego opiekuna i protektora. [...] Emocjonalną barwą tych koncepcji jest zaufanie do władzy, wyposażonej w atrybuty niemalże wszechmocności i uważanej za życzliwą dla ludu, choć nie zawsze dobrze poinformowaną” (Obrębski 2007d: 308, 288). W kontynuującej tradycję bizantyjską Rosji i następnie w Związku Radzieckim „mimo niewątpliwej metamorfozy, jakiej podlegały, nie ustały, a nawet zostały w pewnym sensie wzmocnione, silne [...] tendencje do sakralizacji władzy” (Broda 2005: 241). Zgodnie z odwieczną tradycją „quasi-religijnego kultu spersonifikowanej władzy” (Broda 2007: 253)⁹² w roli opiekuna i protektora – „dobrego cara” czy też „cara muzyków” (por. Obrębski 2007b: 116–119) – kołchoźnicy obsadzają kolejnych radzieckich przywódców (poza Gorbaczowem, do którego stosunek jest ambiwalentny) (por. Szataława 2007). We wzór „dobre-

⁹² O quasi-religijnym kultu władzy w Związku Radzieckim, nieodłącznym od „archaicznego uwikłania rosyjskiej mentalności”, oraz o społecznej potrzebie silnej władzy „przejawiającej moc” por. (Broda 2007). Autor ten pisze m.in.: „By uzmysłowić sobie skalę, charakter i sens oczekiwań i postaw Rosjan wobec władzy, należy uświadomić sobie, jak bardzo szerokie jest pole znaczeniowe rosyjskiego słowa *władza*: »To i ‘panować’, i ‘rządzić’, i ‘przymuszać’, i ‘wpływać’ itd. Nawet więcej, jest ono związane z pierwotną symbolizacją początków życia, stanowieniem porządku itp. Nosiciel i przedstawiciel władzy to *naczelnik* [ros. *naczelnik* od *naczało*, tj. początek, ale również zasada i prawo – przyp. M. B.], będący postacią związaną ze społecznym początkiem« – tym, kto wprowadza ład, formułuje prawo, daje sobie radę, postępuje zgodnie z prawdą. W języku i mentalności rosyjskiej władza, przewodzenie, ład, tożsamość, prawda i słuszność wiążą się integralnie ze sobą, a rzeczywistość legitymizację zyskuje jedynie władza (i władca) zdolna sprostać podobnej totalności oczekiwań. Nie zawiera się z nią wówczas »umowy«, regulującej wzajemne prawa i obowiązki obu stron, lecz w sposób typowy dla religijnego czy quasi-religijnego aktu bezwarunkowo oddaje się władzy, powierza się jej siebie” (Broda 2007: 253–254).

go cara” wpisują także obecnego prezydenta Białorusi, w nich właśnie znajdujĄcego ten lud, na którym opiera się jego władza.

„Lenin nam daŹ sawieckuju ułaść. ArhanizawaŹ Sajuz, szesnaccĄ respublik. Ciapier Łukaszenka daje piensiju. Nam i dobra” (Ho3Wic.PW). „Tiepier charaszo. Daj Boh toko, szob jon Źil. On ludiej smotrit choro-szo. [...] Nad jaho czelowieka nietu w Źizni. On soznatielnyj, on mi-Źyj k ludiam, on radostnyj k ludiam. A to, szto moŹet byt’ boŹtajut na niewo – ani jaho nie stojać” (Ho3Jur.FF). „A ciapier kab naszamu Łukaszenku daŹ Boh zdarouŹja i douhich let Źyjni. Jak jon nas, starych, pryhladajeć. DzieenieŹki prynosiać wowriemia, piensiju addajuć” (W99Lad.ZL). „Łukaszenka wioski nie apuskaja, patamu szto ušie maŹadzioŹ u haradach. A buduŹe i chocza, kab maŹadyje iszli rabotać u wioski. U nas, o, samych, skolka tut, o, nabudawali hetych chatoŹ? Adnakwatery hety, adzinokije. Ot, tak. I buduŹe, chocza, kab wioski ni umirali” (G10Pap.WWL). „Łukaszenka u nas maŹadiec. Eta zoŹoto! Spasiba jemu, szto jon piensjonieroŹ sodierŹyt, szto jon za starymi idja. Spasiba jemu! A biez jeho my propalib, biez Łukaszenki” (Ho3Alk.SI). „U nas ciapier starikam, spasiba Łukaszenku, Źyt’, umirat’ nie treba. On zabocićsia o nas” (Ho3Kor.BW).

– [mąŹ:] „U nas Łukaszenka ad Boha. Kab u nas nie stał Łukaszenka, myb uŹo chleb z wodoju jeli.

– [Źona:] Da, da, w samom dziele.

– [mąŹ:] Da, szob nie jon, to myb prapali.

– [Źona:] Kob ety PaŹniak ili Szuszkiewicz siadzieli, to myb prapali.

– [mąŹ:] Any dumajuć nie pra narod, a pra siabie” (Bo6Kos.AML).

Sakralne konotacje danego przez Boga *cara-batiuszki*, jak wielu koŹchoŹnikoŹ postrzega obecnego prezydenta, potrafiĄ narzucać się z tak przemoŹnĄ siłĄ, Źe bywa on nawet utoŹsamiany z mitycznĄ figurĄ wędrujĄcego po ziemi i wymierzajĄcego sprawiedliwoć Boga-Źebraka (por. Zowczak 2000: 304–323):

– „Pani Alino, a to, co o Łukaszenke pani mowała, Źe on by wŹoŹył ŹebraczĄ czapkę i kufajkę, i co? Pochodziłby po kraju, tak?

– No, a co? A czemuŹ nie?

– I co wtedy?

– No, co? Wiedziałby, szto tut robicca. Szto, jon ni moŹe? Jon to moŹe. Czamu, jak niekatere kaŹuć: »O, jon nie uśledzić, nie moŹe«?

Czamu jon, jak niedzie był, na chleb pawyszyli cenu? Jon uznaŋ i za adzin dzień nazad pastawili cenu. Tak i moŋe. Szto, jun ni moŋe? Moŋe zrabieć, nu aleŋ...” (G99Pap.AW).

Inny aspekt postfeudalnej relacji między człowiekiem a władzą pokazuje rozmowa z Panią Marią z Mejrów w kołchozie im. Czapa-jewa. Człowiek usytuowany na najniższym szczeblu hierarchicznej drabiny postrzega swoje miejsce jako fakt tak naturalny, że jego za-interesowania nie wykraczają poza ten najniższy – lokalny – poziom. Wystarcza mu, że o resztę troszczą się Pan Bóg i władza.

- „Kto rządzi kołchozem?
- Nastawione [tu: mianowani] ludzi. Jedne pracujo, drugie rzondzo.
- A jest tu sielsowiet?
- Sielsawiet? Jest, jest.
- A co to jest takiego?
- No, czemuż? Rzond wszystko. W Wawiórcie. Nie daj Boŋe bez rzondu. Krzywdziliby jedne drugich. A tak na razie spokój. Spokój.
- A jak się nazywają te ziemie tu dookoła?
- Jak kałchoz nazywa sie? Imia Czapajewa.
- A kto tu teraz rządzi?
- W kałchozie predsedaciel.
- A w kraju? Kto najmocniejszy?
- No, tak po wioskach? Bryhadzir. Bryhadzir.
- A na Biełarusi? To teraz Biełaruś przecież?
- Biełaruś, Biełaruś. A jak dalej bendzie? Biełaruś na razie. Chaj-że, aby spokój był. Nam wszystko jedno. [...] My, o, tak sobie, poma-leńku. Modlim sie po polsku, chodzim do kościoła, a tak Pan Bóg jego wie, jak oni...” (G97Mej.MP).

„Kanonem tradycyjnego stosunku do państwa – pisał dalej Ob-rębski – jest lojalność, polegająca na spełnianiu obowiązku podda-nych w stosunku do każdej władzy, która panuje. Lojalność graniczy z kompletną biernością, tak bardzo niewspółmierną z tymi zasada-mi, które rządzą życiem politycznym we współczesnych demokra-cjach narodowych. [...] Konsekwencją stosunku lojalności, nakaza-nego tradycją, jest podporządkowanie się wszelkim zarządzeniom władzy i bierność w stosunku do wszelkich zmian władzy i reŋymu, które mogą mieć miejsce. Zmiany władzy to kataklizmy naturalne,

którym krestjanin winien się podporządkować, z którymi nie powinien walczyć, czy [też] współdziałać czynnie” (Obrębski 2007d: 308). Jeden z typowych przykładów takiej właśnie postawy wobec władzy ukazuje rozmowa z Panią Scholą z Surkontów, przeprowadzona w okresie poprzedzającym wybory prezydenckie:

– „Wie pani, że będą wybory prezydenta teraz?

– Nic nie wiem.

– A jak przysliby ludzie, żeby pani głosowała, to głosowałaby pani?

– To trzeba.

– A skąd by pani wiedziała, na kogo trzeba głosować?

– Oni mi dadzą kartkę. Ja ich nie pytam się ni oni mnie.

– A jak wybrać kogoś?

– A ja nie wybieram. Dużo razy przyjeżdżali na to głosowania: »Na kogo ty, każe, chcesz?«. – »A Bóg ich, każu, wie«. [...] No, coże, człowiek niepiśmienny, niegramatny, a co ja tam znam? Jak oni chco. Mnie wszystko to samo” (G93Sur.SS).

„Społeczne uprawomocnienie władzy, oparte o pierwiastek autorytarny i zdolność przejawiania mocy oraz świadomość delegitymizujących następstw sytuacji, gdy owej zdolności zabraknie, wzmacniają tendencje do zachowania tradycyjnego charakteru relacji między nią a społeczeństwem” – spuentował swoją analizę quasi-sakralnego charakteru władzy w Rosji i Związku Radzieckim Marian Broda (Broda 2007: 257). Wydaje się, że kołchoźnicy, znajdujący się na samym dole postfeudalnej drabiny społecznej, to ludzie podwójnie poddani. Z jednej strony – poddani w sensie metafizycznym: fatalistycznej koncepcji losu i wyrażającej się przez spełnione proroctwa woli boskiej. Z drugiej – w sensie społecznym: skutek długiego trwania modelu feudalnego poddani patriarchalno-autorytarnej władzy. Władzy pana, wójta i plebana oraz cara wraz z grobem urzędników i ich sowieckich, a także postsowieckich kontynuatorów, którzy realizują „przeciwstawne wzory: chłopca do roboty i pana do rządzenia” (Chałasiński 1938: 99). Kołchoźnicy przyjmują to poddaństwo jako stan naturalny i współuczestniczą w nim; w rozgrywanym od wieków społecznym dramacie grają zawsze tę samą rolę. „Każdą struktura klasowa – pisał Florian Znaniecki – utrzymać się może jedynie pod warunkiem, że nie tylko warstwy wyższe, lecz

i niższe przyjmują składające się na nią wzory życia społecznego jednostek jako coś normalnego. Przyjmowanie to u warstw niższych nie może być wyjaśnione samym tylko poczuciem własnej bezsilności. Położenie tych warstw musi zawierać pierwiastki z ich punktu widzenia pozytywne, dawać jednostkom, których życie stosuje się do danego wzoru klasowego, jakieś pole do zadowolenia ich dążeń, inaczej bunt mas nie dałby się stłumić żadną przemocą” (Znanięcki 1938: XIII).

Aby szukać tych pierwiastków pozytywnych, czyli podjąć próbę głębszego zrozumienia kolchoźniczego wzoru „bytowania w świecie” (Sulima 1992: 36), musimy zapytać samych kolchoźników o ważne dla nich wartości i normy oraz ukształtowaną w relacji do nich zbiorową tożsamość. Musimy, w dialogu z rozmówcami, starać się dotrzeć do ich własnych kategorii pojęciowych i tworzonych przez nie obrazu świata, by następnie móc przeprowadzić ich analizę i interpretację w kategoriach „języka badacza” – mając nadzieję, że to usiłowanie pozwoli nam „pojąć, co, u licha, oni sami o sobie myślą” (Geertz 2005: 65).

CZĘŚĆ II
KOŁCHOŻNIK I PAN

Idź, pracuj, i ty będziesz panem.
Pani Jadwiga z Naczy

ROZDZIAŁ 3

Chamy *versus* pany. Odrębność grupowa jako fundament tożsamości

*Praŭda, szto nie czuli dziady ni ajcowa,
Kab nad muzykami nie byli panowia.*
Zapis Michała Federowskiego z powiatu nowogrodzkiego

Teraz wiecej panou, jak tedy bylo.
Pani Władzia z Papierni

*Liczy sie, że szlachcic to kulturny człowiek,
a chamy... nazywajut pa ruski „czielawiek wtarowo sorta”.*
Pani Różia z Mickańców

Prosty człowiek, pracowity, skond on może być pan?
Pan Jan z Pieluńców

Chłop i pan przed kołchozem i w kołchozie, czyli o współczesnej pańszczyźnie

- „Czy starzy ludzie wspominali o pańszczyźnie?” – zapytałam Pana Stanisława z Papierni.
- „Tak, była panszczyzna. W naszom dware była panszczyzna.
- Co to znaczy?
- Try dni robił panu, a try dni sabie. [...] A tiepier usio panszczyzna zabrała [*śmiech*].
- No, ale teraz nie ma panów?
- Teraz i wiecej panou. Wiecej panou.
- Jak to więcej?
- Ooo! Pewnie, że wiecej. Predsiedaciel pan, zamieściciel pan, agranom pan, starszy agranom pan, zootiechnik pan, zawiedujuszczyj fiermy pan, bryhadzir pan... W każdej wiosce skolko panou! Usio pany! I każdy na maszynie jeździć” (G99Pap.SK).

Współczesna wizja panów i pańszczyzny we wsiach kołchozowych, gdzie „wszyscy są parobkami”, to nie *licentia poetica* Pana Stanisława, figura retoryczna na użytek biesiadnej konwersacji. Przeciwnie, wydaje się, że kategoryzowanie nie tylko *predsiadaciela*, ale także *naczalstwa* w ogólności właśnie jako panów (z ich nieodłącznym atrybutem: samochodem, który zastąpił dawną szlachecką bryczkę¹) jest wśród białoruskich kołchoźników powszechne. „Teraz wiecej panou, jak tedy było. Tedy tylko jedyn pan był u dware u nas. A teraz u nas duzo jest. Bryhadzir – pan [*śmiech*]. Bryhadzir pan, bo wszystko kamanda” (G99Pap.WL).

– „Teraz, po wojnie, jest więcej panów niż było kiedyś? Jak to możliwe?

– [Pan Stanisław:] Haaa! Wtedy tylko był Iwan pan, Klimowicz. Parobki byli jaho. Pan płacił. [...] A teraz tyle panów! Nie żliczysz, ile panów teraz! A rabotnik jeden. Czekasz cały miesionc, ile on tobie zapłaci za rabota twoja. [...]

– [Pan Marian:] Szto kałchoz, to i pan. Ale jaszczce da etaha pana – może maszyn piac, jaszczce druhije pany. Pamoczniki. Pan hety tolka kamandu daje: »A, tam zrabieć!«.

– Hety pan heta predsiadacieł?

– [Pan Marian:] Da. A jon daje tolko ukazańnia, a hetyje pany jeżdżać... A jon pa każdej diereunie prejedzie i hladzić: »Ty nie tak zdziełał, usio, dawaj«. Bryhadziram etym, ahranomu, usio. Ouszem, z hławnaaha idzie da paśledniaaha, a paśledni tolka atwieczaje. Jon raboczy.

– A bryhadziry, znaczyć, taksama pany?

– [Pan Marian:] Oj, jeszcze jak!

¹ Motyw bryczki-samochodu jest bardzo charakterystycznym elementem narracji o dawnych i współczesnych panach, por. np.:

– [Pan Stanisław:] „Dwie pary koni [byli u pana]. Był Rulka, usio pana waził u Lidu na bryczcy. Maszynau nie było... Takijaże bryczki byli panskija uzo.

– [Pan Marian:] Dwa czaławieki z zadu siedziać i izwozczyk u pieradzi. A ciepier u Mażejkawi, takaja płoszczadz wielka – usia maszynami! Usioż u każdaaha naczalnika maszyna. Usia płaszcadka zastałena, sznurami stojac. A eta usio sąchoz aplaczywaje! Bienzina zaprałajajecca na szczot sąchoza” (G11Pap.SK.MB).

– [Pan Stanisław:] Bryhadzir kamanduje, u jaho uczastak tam” (G11Pap.SK.MB).

Opozycyjna para *mużyk* : pan także dzisiaj, kiedy nie ma już ani panów-ziemian, ani tym bardziej pańszczyzny, nie przestaje organizować wyobraźni i wizji świata kołchoźników. Aktualny pozostaje nie tylko koncept pana, ale i pańszczyzny, co świadczy o społecznej żywotności reprezentowanych przez nie wzorów i wartości². „Kołchoz jest rzondowy. Można tak i powiedzieć, że to jest pańszczyzna” (G98Bl.JWM)³ – mówią kołchoźnicy. Pamięć zbiorowa bowiem – jak opisał to Maurice Halbwachs – odtwarza przeszłość za pośrednictwem współczesnych, terażniejszych kategorii, aktualizuje ją przez pryzmat społecznej terażniejszości. „Powód ponownego pojawienia się [wspomnień] nie leży w nich samych, ale w ich związkach z naszymi dzisiejszymi ideami i postrzeżeniami” (Halbwachs 2008: 211). Tę cechę pamięci zbiorowej (kulturowej) Jan Assmann nazwał rekonstruowalnością. Z przeszłości – pisał – „pozostaje [...] tylko to, »co społeczność w każdej epoce jest w stanie zrekonstruować za pomocą aktualnych ram odniesienia« (Halbwachs). Pamięć kulturowa działa w sposób rekonstruktywny, tzn. odnosi zawsze swoją wiedzę do aktualnej sytuacji. Jest wprawdzie oparta na stałych figurach wspomnień i zasobach wiedzy, z którymi jednakże wchodzi w relację każda terażniejszość, zawłaszczając je, rozprawiając się z nimi, zachowując i zmieniając je. Pamięć kulturowa istnieje w dwóch wymiarach: raz jako potencjał archiwalny, jako cały horyzont zgromadzonych tekstów, obrazów, wzorów postępowania; po

² O opozycji *pany* : *ludzie* i konstytuujących ją kryteriach, takich jak bogactwo, wykształcenie i dostęp do władzy, jej wpisaniu w „wielowiekowe tradycje niechęci chłopsko-pańskiej” i „wiejskie wyobrażenie przepaści społecznej” na podstawie badań terenowych w Nowotarskiem, por. rozdz. „Teraz to dopiero są pany! Teraz jest ich pełno po rządach!” w: (Malewska-Szałygin 2008: 101–103).

³ O postrzeganiu kolektywizacji w latach trzydziestych jako wprowadzenia „drugiej pańszczyzny” por. (Ruchniewicz 2010: 58; Snyder 2011: 50). Podobnie w latach 1939–1941: „W antykołchozowych wypowiedziach chłopów odnaleźć można także nawiązania do zniesionej w latach 60. XIX wieku pańszczyzny [...]. »Teraz zapisują do kołchozów, a kołchozy to nic innego jak pańszczyzna, która istniała kilka dziesięcioleci wcześniej – przekonywał jeden z chłopów« (Ruchniewicz 2010: 111).

drugie jako aktualność, zasób zobiektywizowanego sensu, aktualizowany i otrzymujący nowe perspektywy z punktu widzenia danej terażniejszości” (Assmann 2003: 14–15).

Na powszechność „koncepcji współczesnej pańszczyzny” zwrócił uwagę w latach trzydziestych Józef Obrębski, który badał wtedy na Polesiu żywotność tradycji pańszczyzny w pamięci zbiorowej (por. Obrębski 2007g: 515–516). Pisał o aktualizacji tej tradycji przez rzutowanie jej na czasy współczesne, o jej obligatoryjnym związku z panami i polskością, o panującej wśród chłopów w okresie ustanawiania polskiej państwowości po 1918 roku obawie przed nastaniem „nowej pańszczyzny” (por. Obrębski 2007e: 329; 2007b: 101–120; 2007f: 289–291; 2007g: 509). Był zdania, że ujmowanie przez chłopów własnej sytuacji w kategoriach pańszczyzny wyrasta na podłożu ich poczucia krzywdy. „Trwałość legend o pańszczyźnie to cecha ich grupowego charakteru” – stwierdzał, nawiązując do ujęcia Halbwachsa. „To rezultat tego, że są one fragmentem historii zbiorowości wiejskiej, a nie zwykłą relacją jednostkową, pozbawioną znaczenia społecznego. Dla zbiorowości wiejskiej legendy te to nie surogat wiedzy historycznej. To »przedstawienie zdarzeń i rzeczy, ludzi i czynów, streszczających w sobie nagromadzone w ciągu pokoleń zbiorowe doświadczenie grupy ludzkiej i wyrażających jej wartości naczelne« (Czarnowski 1956: 99). W ten sposób treścią historii nie jest nigdy w gruncie rzeczy przeszłość, ale zawsze terażniejszość. Przeszłość jest tym materiałem, poprzez który historia grupy wyraża jej wartości naczelne, jej dążenia i uzurpacje, jej uprawnienia i przywileje. Opowieść czasów minionych jest zawsze rzutowaniem w przyszłość terażniejszej woli zbiorowej grupy ludzkiej. I takie samo znaczenie mają dla wsi poleskiej jej opowieści i legendy o pańszczyźnie” (Obrębski 2007b: 97).

Pamięć o dawnym chłopsko-pańskim porządku społecznym, związana z feudalnymi tradycjami wsi białoruskiej, aktualizuje się w rozmowach z kołchoźnikami bez większego trudu. Zaczynijmy od pobrzmiwającego echem dawnych emocji dwugłosu Pani Marii i Pana Waciuka z Naczy – dowodu długiego trwania pamięci o pańszczyźnie.

– [Pani Maria:] „Te nasze dziady, to przy pańszczyźnie...”

- Jak to wyglądało?
 - [Pani Maria:] Źle było, sobie tylko nocami...
 - [Pan Waciuk:] Cały tydzień, sześć dni, panu robisz.
 - Sześć dni?!
 - [Pan Waciuk:] Sześć dni bez żadnego nagrodzenia. Żadnej zapłaty nie dali. A sobie to już w niedziele robi i świątłymi wieczorami.
 - [Pani Maria:] Tak, nie dali. Panszczyzna było cienżko dla ludzi.
 - A w niedzielę przecież nie można pracować, grzech?
 - [Pan Waciuk:] Robili.
 - [Pani Maria:] Robili, zdjente było.
 - Zdjente było?
 - [Pani Maria:] Tedy moi opowiadali, jak ładna dziewczyna idzie za monż, to pan co zechce, weźmie. Pierwsza noc przenocuje ż nio.
 - [Pan Waciuk:] No, cienżko było.
 - Pan przenocować mógł z dziewczyną?
 - [Pani Maria:] Jak podoba sie. On miał prawo.
 - A pańszczyzna skąd się wzięła?
 - [Pani Maria:] Organizował ktoś.
 - [Pan Waciuk:] Panowie mieli po sześć majontków, po dzie-sieńć. Skond oni wzięli?
 - [Pani Maria:] Cienżko było” (G98Nac.MWC).
- Podobnych sformułowań używają kołchoźnicy, gdy mówią o relacji między pracą na swoich działkach i należących do kołchozu polach:
- „Jak wy rabotali na kałchoznym, to potym był czas rabotać na etych sotkach swaich?
 - Był. Tam adrabotajesz, potym doma. Ili utram doma i wieczaram doma.
 - A raboczadzień, jak heta było? Z waśmi da czaćwiortaj?
 - Była apredzielonne wremia, z utra pa mojemu da sześci wieczara.
 - Tolka dwie hadziny astawalisia dla swajewo?
 - Da, a wsio astalnoje dla gasudarstwa w kałchozie” (Ho3Auc.PN).
 - „Nu, a kab wy paszli zamiest taho, kab kałchoznuju bulbu kapać – swaju? Szto wam byłob?
 - [matka:] Nu, a jakże? Upierw ważnieje ỳ kałchoz iści, a nie swaju kapać.
 - A swaju kali?

– [syn:] Swaju pa naczam kapali.

– [matka:] Swaju pośle raboty. I da raboty” (Ho3Aks.WL).

We wspomnieniach rozmówców z zachodniej Białorusi standardem jest obraz wsi okresu międzywojennego jako społeczności chłopsko-pańskiej, której działania i interesy koncentrują się wokół posiadania ziemi i pracy na niej. W ich narracjach o instytucji majątku-folwarku nietrudno też dostrzec konotacje z dawną kategorią pańszczyzny.

– [żona:] „Był i w Powłoce majontek, i w Bolciszkach był. Byli wszystko takie majontki, byli. Pany, jak haworać, pany.

– [mąż:] No, polaki. Ochotniki. Ochotnik, to on miał szmat ziemi. No, i on miał parabki. Jak teraz ferma, tak i on był gospodarz. I on miał nieskolko takich majontkow. On u Warszawie siedział, a u folwarkie nie mieszkał. Oj, byli oni za Polszczy. My robili u panow” (G94Pow.SWK).

– [gospodarz:] „To kiedyś Mickancy, to tam był Jundził⁴. Tam był majontek, nazywali sie czworaki.

– [sąsiad:] To, to byli parobkowskie domy.

– [gospodarz:] Parobków pan trzymał.

– [sąsiad:] A majontek był addzielny, Jundził taki żył, majontku pan. No, pan miał sobie robotniki i Bieluncy, wioska już była pod nim. Jak kiedyś za panszczyznon, to nawet kilka dni pracowali u pana” (G98Mic.JM).

„Tut taki był majontek bogaty, pan Jundził żył, tut gdzie ta ferma. A te wszystkie już takie biedne, oni służyli, byli parobki u niego. A kiedyś to była taka panszczyzna, to oni, po wiele...? Po cztery, po pięć dni służyli u niego, a dwa wszystkiego u siebie. Ale to tylko te z Bielunców...” (G98Mic.HK). „Tutej, niedaleko, Bieluncy wioska. Mickancy tam, no, to on [tj. Jundził] miał sto hektary ziemi. A ludzie niektóre całkiem nie mieli ziemi. I prosze pomyśleć, z czego żyć było takim ludziom? Trzeba było kartofli zagonek posadzić, i trzeba było, znaczy, dopatrzeć, żeby jakoś można przeżyć. Bo z cze-

⁴ Jundziłowie byli właścicielami majątku w Bieluńcach. Z tej rodziny pochodził profesor Uniwersytetu Wileńskiego, botanik i zoolog, pijar Stanisław Bonifacy Jundziłł (1761–1847), założyciel wileńskiego ogrodu botanicznego.

go żyć? Nie ma, idź do pana, u pana rob, to on tobie co wyrzuci, to bendziesz miał. A jak nie, to nie. I służyć chodzili biedne ludzi. Służyli i parobkami, i pastuchami, no, kto czym zmóg. Aby tylko przeżyć” (G98Nac.JN).

To relacje z Grodzieńszczyzny. Analogiczne wspomnienia rejestruje się też na wschodniej Białorusi, choć panowie-*pamieszczyki* znikli z jej społecznego krajobrazu ćwierć wieku wcześniej niż na zachodzie. Długie trwanie na tamtych obszarach pamięci o panach i pańszczyźnie może w pierwszym momencie zaskakiwać; jednak w istocie rzeczy, ponieważ w chłopskim (a więc i kołchoźniczym) kategoryzowaniu świata społecznego pan jest elementem niezbywalnym, zdumiewać mogłaby raczej jego nieobecność.

„Pany ў нас жылі. Былі крiепасныя тутa раі́нзе. [...] Мой ба́чка быў, і знае́ць хетых паноў, работаў у іх. Казалі, каторы́ чэсна работаў, charазо, і карову да́ць, калі ніама. І ува́жалі людзей, каторы́я чэсна работалі. Ён парабатае там тры дні, а астальное сабе. Калі ты чэсна адработаваў, жаў не знаю, е́та расказывалі – на́hradзі́ць тэбe. Німа чату, і чату даду́ць. Вот, так бы́ло” (W99Lad.ZL).

– „Jak tutaj było przy pańszczyźnie?

– Kriepastnoje prawo. Eto mai babuszki raskazwali. Otcowa mat’ i mat’ matieri.

– I szto jany kazali?

– Niesładko było. Ziemi mało, idut da pana, da uprawljajuszczewo: »Daj sienakosu, szto b nakosit’ siena«. W asnawnom sienakos. A patom chodi wsio wriemia na panszczinu. Rabotaj na pana, a siebie tam szto kakoj-to dień-dwa astajotsia w niedielu. A ženszczinam nada tkať pałatna na pana.

– Na pana treba było tkać pałatna?

– Na pana. Siebie samo saboj, a na pana samo saboj” (W99Irw.AJ).

„Tut Jastremski byў. Mama raskazwała, szto tutaj krasiwyya aranżarei, alei byli, cwiety byli, sażałki byli. [...] U Rudakowie byў pan Wańkowicz⁵. Tak śpiawali pieśni: »Rasczytaj nas, pan Wańko-

⁵ Pałac Wańkowiczów wraz z parkiem, choć zdewastowany, zachował się w Rudakowie (na pograniczu strefy czarnobyłskiej) do dzisiaj.

wicz, my da domaczku pajdziom. My da domaczku pajdziom i k tabie bolsz nie pryjdziom» (Ho3Pot.RD).

Kołchoźniczy obraz przedkołchozowego pana, zbudowany bądź na podstawie jeszcze osobistego doświadczenia i wspomnień, bądź treści zawartych w komunikatywnej pamięci wspólnoty, jest wyposażony we wszystkie jego stereotypowe, patriarchalno-feudalne cechy. Taki pan, którego stawiają ponad chłopami liczne oznaki wyższego statusu, jest nieodmiennie kojarzony z ambiwalentnym konceptem pańszczyzny, dziś mieszczącej w sobie rozmaite atrybuty władzy sprawowanej nad pracującym fizycznie kołchoźnikiem. Z takim panem porównują kołchoźnicy tych, którzy dzisiaj stoją ponad nimi, przede wszystkim – jak to widzieliśmy w poprzednim rozdziale – *predsiedaciela* i *naczalstwo*. I postrzegają ich w kategoriach „współczesnej pańszczyzny”.

„Pamięć nie ZACHOWUJE przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków” (Hastrup 1997: 24) – jest rekonstruowalna. Dziś nie ma już przedwojennych i przedrewolucyjnych panów, a wyznaczone im przez wielowiekowy feudalny porządek miejsce wypełniają inne osoby stojące w społecznej hierarchii wsi wyżej niż kołchoźnik. To ci, którzy nie zajmują się bezpośrednio uprawą roli i nie podejmują najcięższych prac fizycznych; nie są przypisani do *czarnej roboty*. Władysław Grabski, wskazując w latach trzydziestych na wzajemne powiązanie „wyniosłości inteligencji w traktowaniu włóścian” i „nieufności ludu do każdego, kto wobec niego występuje jako pan lub sługa pański”, pisał: „Jest to jeszcze jeden przeżytek z czasów pańszczyźnianych, polegający na tym, że jedni ludzie są przeznaczeni do ciężkiej pracy, a inni do rządzenia, przy czym rządzenie nie jest uważane za pracę umysłową, lecz za rozkazodawstwo i dozór nad jego wykonaniem” (Grabski 1938: 39). Trafność tego spostrzeżenia przedwojennego socjologa wsi i jego aktualność w odniesieniu do stanowiących kontynuację feudalnej hierarchii relacji między *ludźmi roboczymi* a *naczalstwem* w kołchozie potwierdzają rozmówcy, wskazując na hipokryzję sowieckiej nomenklatury, która zrównując wszystkich jako *towarzyszy*, czyni to wyłącznie na poziomie werbalnym.

„Człowiek biedny pracuje, z jego wyciongajo, z jego duszo, znaczy, żeby tu pare jakich ludzi żyło jak panowie. I nazywajo *towariszcz*” (G93Pap.AW) – zinterpretował istotę zależności między kołchoźnikami a *naczałstwem* Pan Antoni z Papierni. Jego sąsiad, Pan Tadeusz z nieodległej okolicy szlacheckiej Maciasy, potwierdził tę interpretację, przytaczając swoją wymianę zdań z pewnym urzędnikiem, który na zwrot „moje uszanowanie, panowie i panie” odpowiedział: „Co ty do mnie mówisz tak: *panowie*? Panoų, każe, nie ma. Nie ma panów, ale wszystkie robocze”, na co usłyszał replikę: „Jak to nie ma? Ty pan, ty w rzondowej... wołga rzondowa ty jeździsz” (G97Mac.TR).

Określanie się przez kołchoźników przymiotnikami *roboczy* czy *pracowity* to dowód długiego trwania uwewnętrznionych feudalnych podziałów stanowych. Forma *robocze* jest kalką rosyjskiego *raboczyje* – ‘ludzie pracy, robotnicy’. Jej użycie świadczy o odwoływaniu się rozmówców do obowiązującego w Związku Radzieckim urzędowego podziału ludności na kategorie społeczne *raboczich*, *kołchoźników* i *służaszczich*, tzn. ‘pracowników umysłowych’ (polskie odpowiedniki: robotnicy, chłopci, inteligencja). W realiach kołchozowych *raboczym* jest na przykład mechanik czy listonosz, *służaszczym* – pracownik *kantory* (biura)⁶. Kategorie te można rozumieć, z jednej strony jako kontynuację carskiej hierarchicznej struktury *czynów*, z drugiej zaś trójczłonowej struktury społeczeństwa feudalnego, które oprócz chłopów – *laboratores* lub *aratores*, czyli pracujących bądź oraczy, składało się z rycerzy – *bellatores* lub *pugnatores*, czyli wojowników, i z duchowieństwa – *oratores*, modlących się (por. Guriewicz 1997: 164, 248)⁷. „W roku 1864 wraz z dekretem uwłaszczeniowym

⁶ Do określonych kategorii są przypisywane całe rodziny; spotkałam się np. z sytuacją, kiedy rodzina przewodniczącej *sielsowietu* liczyła się jako kołchoźnicza, ponieważ jej mąż pracował w kołchozie.

⁷ W polskich dokumentach średniowiecznych kategoryzuje się chłopów jako *honestus* (uczciwy) i *laboriosus* (pracowity), por. (Zientara 1996b: 105). Jako przykład innych śladów realizacji zasady podziału stanowego można przytoczyć zapisy w *Księdze Metryk Pogrzebowych Kościoła Parafialnego Nackiego* za lata 1838–1847. Notuje ona następujące kategorie parafian: *pracowity*, *urodzony*, *wielmożny*, *sławetny jednodworec*, *sławny żołnierz* (rękopis, Nacza 1998).

[...] nie zlikwidowano ostatecznie formalnych pozostałości stanowej struktury społecznej. W dalszym ciągu rejestrowano przynależność stanową wynikającą z urodzenia lub z nadania. [...] W zaborze rosyjskim te formalne rozróżnienia stanów utrwały także i przynależność do stanu chłopskiego: przy nazwisku w różnych dokumentach podawano więc także i określenie tę przynależność wyrażające – *kriest’janin* lub *kriest’janskogo proischożdienija*. Sprawa traciła na znaczeniu w miarę upływu czasu i w miarę, jak na skutek zmian prawnych lub zmian praktyki i zwyczaju malały ograniczenia praw chłopskich i progi dzielące chłopów od innych warstw i klas społecznych; aż w wiek XX jednak panowała zasada formalnego rozróżnienia przynależności stanowej” (Ihnatowicz 1996: 494–495). Dziś ta zasada, choć formalnie nie obowiązuje, aktualizuje się w konstytutywnym dla tożsamości kołchoźników przeciwstawieniu *ludzie robocze* : *naczalstwo* (*pany*).

Zatrzymajmy się przy słowie *pan*. Formy adresatywne *pan*, *pani*, wymagane przez polską gramatykę grzeczności – w której „zwroty grzecznościowe zawierające PAN były przeznaczone pierwotnie JEDYNIEM dla nie-chłopów” (Sikora 1993: 301) – konotują inne skojarzenia niż białoruskie i rosyjskie *wy* (a także *wy* używane w polskich gwarach i stosowane dawniej przy zwracaniu się do ludzi „niższych stanów”) (por. Bednarczuk 2005; Sikora 1993). W postfeudalnym świecie kołchozowych wsi ludzie, którzy nie są przecież użytkownikami polszczyzny ogólnej, bardzo często rozumieją słowo *pan* substancjalnie – nie jako formę grzecznościową⁸, lecz jako rzeczownik o znaczeniu ‘ten, kto ma władzę’ lub ‘posiadacz majątku’⁹. Dlatego

⁸ Choć są też rozmówcy, którzy trafnie wskazują na konwencjonalny charakter formy grzecznościowej *pan*:

– „Na kogo mówi się *pan*?

– Tak ja myślę w swojej głowie, że to panowie, jak my z panem spotykamy się, to pan na mnie *pan*, a ja na pana. To u nas było przyjente tak, *pan* i *pan*. *Panie Stanisławie*, *Panie Janie* – zagadać tak. Ale na sprawiedliwość, który pan, to my nic nie wiemy, kto z nas jest pan” (G93Pln.JD).

⁹ Takie rozumienie koresponduje z dawnym znaczeniem wyrazu *pan*, który „semantycznie wiąże się [...] z uprzywilejowanymi warstwami Polski stanowej, oznaczając wysokich dostojników państwowych, właścicieli dóbr ziemskich, gospodarstw i niewolników oraz Boga. Wszystkie te odcienie znaczeniowe

forma *pan* może tu również pełnić funkcję imienia własnego, zastępującego nazwisko właściciela majątku.

– „Jak się nazywał pan?

– Pan był *Pan*. Jak mówić? *Panem* nazywali. *Pan, pan*. [...] *Panem* u nas nazywali. *Proszę pana, pan...* Nie nazywali po imia otczestwu, jak teraz w Rasieji” (G98Nac.JK).

„Tradycja pańszczyzny istnieje [...] u młodego pokolenia w innym sensie aniżeli u starszego” – pisał Obrębski. „Nie polega na pamięci historycznej, ale na posługiwaniu się tradycyjnymi koncepcjami chłopskimi dla określenia nowej i odbiegającej od tradycyjnego układu stosunków sytuacji społecznej” (Obrębski 2007e: 329). Słowotwórcza więź leksemów *pan* i *pańszczyzna* ustanawia w obrazie świata rozmówców taką relację semantyczną między nimi, w wyniku której *pańszczyzna* jest rozumiana nie tylko w jej sensie historycznym, lecz także w dosłownym znaczeniu etymologicznym, jako ‘władza panów’, ‘własność panów’ (SEJP: 410), czy nawet szerzej – ‘to, co związane z panem/panami’¹⁰. To dlatego Pan Stanisław z Papierni może mówić o tym, że „dzisiaj pańszczyzna wszystko zabrała”, bo dzisiaj jest więcej panów niż kiedyś: „przewodniczący pan, za-

wiążą się z elitarnym posiadaniem władzy, pańskością i szlacheckością, charakteryzują człowieka pod kątem pozycji, jaką zajmuje w hierarchii społecznej. [...] Pierwotnie tytuł grzecznościowy związany był ściśle z wysoką pozycją społeczną mężczyzny [...]. Już w średniowieczu granica »pańskości« została przekroczona, a w wieku XVI [...] wyraz *pan* mógł być użyty w odniesieniu do osób z niższych warstw społecznych” (Tokarski 1984: 70–71).

¹⁰ Oto kilka przykładów rozumienia pańszczyzny jako władzy bądź własności panów oraz utożsamiania międzywojennej Polski z pańszczyzną: „Maci znała, jak pod pańszczynej żyli. Znała, toż wona szcze trochi żyła. Wona panu źac chodziła” (B99Drb.EJ). „Pańszczyzna była tama, w Sabalewie. A tuta, ja nie znaju. [...] Dzie pan żyu, tam pańszczyzna. [...] A tut, Ludzinicz, toż też pańszczyzna była, pan byu” (W99Baj.WD).

– [Baba Jewa:] „Pry Polszczy, pry pańszczyynie, to posyłali w szkołu, szkoła buła.

– Pry pańszczyynie?

– [Baba Fiedora:] Pańszczyzna to buła jaszcze indziej, dalej. Pry Polszczy to wże nie kazali pańszczyzna” (B96Ozr.FJ.JW).

Ten sam tok rozumowania potwierdza zanotowana w Puszczy Nalibockiej wypowiedź rozmówcy, określająca przeprowadzoną w okresie międzywojennym parcelację jako *odmianę* [tj. zniesienie] *pańszczyzny* (por. Nawracka 2003: 294).

stępcą pan, agronom pan, starszy agronom pan, zootechnik pan, kierownik fermy pan, brygadzysta pan...”.

Jak wiadomo, tą wieloznacznością polskiego *pan* (tytuł grzeckościowy i ‘właściciel majątku’) i jego konotacjami z pańszczyzną i polskością posługiwała się sowiecka propaganda do kreowania obrazu wrogiej ludowym masom „pańskiej Polski”, w której wszyscy są panami¹¹; przy czym sam stereotyp polaków jako panów jest znacznie starszy – do celów politycznych był wykorzystywany już przez carat (por. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005a: 380–381; Bednarczuk 2005: 143; Moszyński 1918: 25–27)¹².

¹¹ Autorki monografii opartej na analizie polskojęzycznej prasy radzieckiej okresu międzywojennego przytaczają bogaty materiał językowy, dający wgląd w językowe mechanizmy świadomego konstruowania obrazu Polaka-pana jako wroga. Por. np. tytuł działu w gazecie „Orka”: „Co się dzieje w jaśniepańskiej Polsce” czy połączenia odnoszące się do wojny 1920 roku: *białopolska okupacja, jaśniepańskie bandy, białobandycka zgraja, uciekający jaśniepanięta*, określenia rządów w Polsce jako *jaśniepańskiego buta* czy *bata pańskiego*, a samego kraju jako *jaśniepańskiej* bądź *szlachecko-paskarskiej Polski* (Grek-Pabisowa, Ostrówka, Biesiadowska-Magdziarz 2008: 213–240). Inny badacz rosyjskojęzycznych źródeł z tego okresu pisze: „Słowem-kluczem w propagandzie plakatowej, słowem wręcz niezastąpionym, określającym zarówno przeciętnego Polaka, żołnierza polskiego, jak też samego Piłsudskiego, było słowo »pan«. Często towarzyszyły mu przymiotniki: »biały«, »zuchwały«, »wielmożny«, »jaśniewielmożny«, »polski«, ale i bez tego ostatniego to pogardliwe w rozumieniu bolszewików »przezwicko« oznaczało Polaka. [...] Polacy to »panicze«, którzy »wysysają krew« ze swych współobywateli, a ich jedynym pragnieniem jest, by móc to samo uczynić z ludnością Związku Sowieckiego. Na przeszkodzie do zrealizowania tych imperialistycznych zakusów stoi oczywiście potęga »kraju miłującego pokój« i tylko to hamuje »białych panów« przed rozpętaniami wojny” (Życki 2006: 245, 252). Por. hasła *bielopolak* i *bielopolackij* w: (TSJS: 49).

¹² Kazimierz Moszyński wskazywał na posługiwanie się ciągiem wartościowanych negatywnie skojarzeń: *Polak – pan – pańszczyzna* jako jednym z narzędzi unarodawiania litewskich i białoruskich chłopów na przełomie XIX i XX wieku przez wykształconych na rosyjskich uczelniach działaczy tych powstających narodów: „Wszystek ruch, jaki kiedykolwiek zrodzi się przeciw »panom«, będzie jednocześnie mierzył w polskość, i odwrotnie – wszelka walka z polskością nazwie się walką z dworem. [...] Trzeba rozbudzić drzemiące uczucia krzywdy na tle różnic klasowych. To też działacze litewscy wszelkimi możliwymi sposobami odmieniają słowa »pan« i »pańszczyzna« [...]. Za przykładem agitacji litewskiej powstała [...] białoruska. I ona gra przedewszystkim na różnicach klasowych, i dla niej motywem przewodnim jest »krywda«, a słowo »pany« i »pańszczyzna« również nie

Echa tych manipulacji językowych pobrzmiewają dziś w rozmowach z kołchoźnikami, także na wschodzie Białorusi, niezwykle rzadko; zarejestrowane podczas badań nieliczne wypowiedzi o złych panach to nie tyle nawet ślady sowieckich klisz propagandowych, ile pamięć konkretnych przypadków i indywidualnych osobowości¹³. Przed uznaniem za własny propagandowego obrazu pana-*wroga ludu* chroniły kołchoźników doświadczenie życiowe i rodzinno-sąsiedzka pamięć dnia codziennego. Dlatego też dzisiejsi kołchoźnicy – dawniej partnerzy pana w sprawiedliwej wymianie pracy za płacę – nie byli wdzięcznymi odbiorcami sowieckiej agitacji i antypańskiej propagandy; toteż należało ich złamać, żeby zapędzić do kołchozów. „Naśmieszki stroili, szto palaki muczali ludziej – nieprauđa! Pan pamahaŭ ludziam. Płaciŭ za robotu, nie to szto ŭ kałchozie”¹⁴ (G94Rdz.TS). „W trzydziestym dziewionym roku, jak ta basota [hołota] sawiecka nas zaniała tutaj, to, znaczyć, mówili, że nami pany tut i orali, i bronowali. Nam, pan przyjdzie: »Chcesz do mnie do roboty przyjść? Przychodź, ja zapłace. A nie chcesz, nie idź«. I on, jak wam powiedzieć, słowa drennoha nie skazał na człowieka. Ot. [...] Chcesz, każdy wieczor zapłaci, a chcesz cału niedzielu – później zapłaci. Nie ma chleba – przyjdiesz do pana: »Daj pan paren pudy«. A pieniendzy nie ma: »Bierz, odrobisz później«. Ot, tak było u nas. Do trzydziestego dziewiontego roku” (G94Bil.WO).

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że feudalny, wyposażony w cechy sakralne obraz dobrego pana przetrwał tu usiłującą przekształ-

schodzą z jej ust” (Moszyński 1918: 25–27). O funkcjonowaniu koncepcji chłopskiej krzywdy i stereotypu pana jako *Lacha-ciemiężcy* w realiach chłopsko-pańskiego antagonizmu na międzywojennym Polesiu por. (Obrębski 2007a: passim).

¹³ Rozmówcy wymieniają konkretnych panów, którzy byli złymi ludźmi bądź przeciążali parobków pracą, np.: „Był tu majontek, Bohdanowszczyzna, teraz tam ferma. No, to ten majątek, to był pan Hojny. O, jak co nie podoba sie, to zaraz psami naszczuje” (G93Waw.KK2). Por. też wizerunek Henryka Skirmuntta w: (Smalanczuk 2012).

¹⁴ Niekorzystne dla systemu kołchozowego porównania z pańskim folwarkiem dotyczą także organizacji pracy i efektywności produkcji: „U pana krowy doiła. A panskie krowy, majontkowe, to ni kołchozne krówki! Wielka różnica. W kałchozie od pięciu, od sześciu krów jedne wiaderko nadoisz, a u panskich od jednej krowy w wiadro ni wlezie [*śmiech*]. Ot i różnica!” (G93Bil.ZN).

cić go w obraz wroga propagandową nawałnicę – dobry, sprawiedliwy pan-patriarcha i pan-gospodarz to bowiem figura niezbędna dla utrzymania spójności kolchoźniczej wizji społecznego porządku.

Zapytajmy zatem o różnicę między zapisanym w pamięci zbiorowej obrazem przedkolchozowego pana a znanymi z codziennego doświadczenia kolchozowymi panami i podpankami. Porównując dawnych i nowych panów, kolchoźnicy zwracają przede wszystkim uwagę na uczciwość relacji płacy do pracy: na to, czy chłopska praca jest należycie – zgodnie z ich kryteriami – uszanowana i wynagradzana. I porównania te wypadają z reguły na niekorzyść systemu kolchozowego.

„W majontku było lżej jak w kolchozie. Moja ciocia poszed-szy była za biezziemielnego, to sto dwadzieścia pudy ziarna dawali, dwadzieścia sotek kartofli i lonu pieńć–dziesięć sotek, no i, o, tak. I żona nie chodziła na prace do pana, tylko monż. To lżej było jak w kolchozie. Kto pracował. A jak kto pracować nie chciał, to i u pana cienżko – nie płacił. Pan takich nie chciał” (G93Pln.JD).

– „Ot, mówili kiedyś: »O, pany, pany tam menczyli ludzi«. A ja potym, jak rozebrał sie w tym: u pana parobek pracował. U jego było mieszkanie, u jego był chlew. Pan wydawał jemu ziemi, tam sześć zahony, posadzić ziemniaki. Krowa stała z panskimi w chlewie, pastuch pas. Tylko gospodynia chodziła, doiła swoja krowa. Drzewo tam, o, dla otaplenia, ogrzewał tam swoje mieszkanie, była panskie. Ot, o, teraz ja pomyślał: »On żył, jak w kamunizmie oni mówili« [*śmiech*]. Na wszystkim gotowym. Tylko poszed na prace, popracował. I żona chodziła na prace, jej oddzielnie płacili. Tam syny byli, tam czy chto – chodził, chto moh i oddzielnie płacili. Ot, i ludzie żyli.

– Mnie się zdaje, że to podobnie, jak w kolchozie. Że ten kolchoźnik to tak, jak ten parobek.

– [*śmiech*] Gorzej parobka. Parobek wyszed na robote i pracuje, a ty – jego to tam, to tam ganiajo. I ty na nic prawa nie masz.

– No, tak. I na swoich sotkach kolchoźnik więcej pracuje, niż parobek przy panu na swoim pracował, tak?

– Tak, tak, tak” (G10Waw.WM).

– „Pry Polszy był pan u nas, Klimowicz, to przyjeżdżał do mego ojca: »Kozłowski, prosze przyjsć do mnie kosić siano«. – »Ile pan zapłaci?« Tam złot, ci złot piendziesiont płacił. To pójdziesz, jeżeli chcesz zarobić. A nie chcesz, to ciebie pan nie zastawi iść.

– Nie zmuszali?

– Bo ja mam swoja gospodarka. Jak u jego było czterech ludzi, katory u niego pracowali – *parobki* nazywajon. Tam ony żyli u jich i pracowali. Ale oni płacili – po sto pudy ziarna na rok.

– Tym parobkom?

– Tak. A żona pracuje, żonie też płacił. Kartofla, ile tam zagonów, nie wiem, lnu... Opał dawał darmo, bo las był u pana. A teraz ile parobków? I nic nie dajon! I nie zapłacon, tylko: »Ładna«...

– Teraz już nie ma gospodarzy, wszyscy parobkami zostali...

– Usi parobkami, no”¹⁵ (G99Pap.SK).

Przedkołchozowy pan stawiany jest w opozycji do władz kołchozowych jako wzór sprawiedliwego pracodawcy. Takiego, który troszczy się o komfort pracy swoich pracowników i o ich potrzeby socjalne, ale przede wszystkim płaci za pracę – zgodnie z obowiązującymi chłopu i pana regułami wzajemnej lojalności. „Postawa, jakiej wymagano od obu stron – pisał Florian Znaniński – była zasadniczo identyczna, pomimo różnic pozycji i sfery działalności. U jej podstawy leżała »dobroć« obu stron, polegająca na trosce o interesy i dobro drugiej strony – łącznie z rodzinami. Pracodawca musiał być »sprawiedliwy«, to znaczy, płacić wzajemnością za dobro swego pracownika; pracownik miał być »wierny«, to znaczy, odwzajemniać dobro pracodawcy” (Thomas, Znaniński 1976: 153). Przejawem dobrego życia za pana było nie tylko to, że pan *pomagał w życiu* znajdującą-

¹⁵ Kołchoźniczą definicję parobka jako ‘tego, kto jest podporządkowany, poddany’, sformułowała rozmówczyni z Jurewicz nad Prypecią w kontekście autobiograficznej opowieści o wywóźce na roboty do Niemiec:

– „U Hiermanii szto wy dziełali?

– A ja tam szto dziełała? Nu, rabotali. [...] Myż byli parabki, myż padczynialisia. Szto jany kazali, to i my rabili.

– A tut u kałchozie wy nie byli parabki?

– I u kałchozie byli parabki” (H03Jur.PP).

cym się w potrzebie chłopom, ale przede wszystkim – w jednomyślnej opinii opowiadających o panach kołchoźników – to, że godnie wynagradzał chłopską pracę. W pamięci rozmówców jako idealny wzorzec, z którym porównują oni stosunki pracy i płacy w kołchozie, funkcjonuje wspomnienie przedwojennej dobrowolnej pracy w pańskim majątku, za którą otrzymywali wynagrodzenie w gotówce¹⁶. „Pracowali i płacili! Darmo nie płacił pan” (G99Pap.SK). Oczywiście, pan płacił też w naturaliach, wspomagał ziarnem czy sianem za odrobek, wynagradzał drobne usługi¹⁷. Szczególnie jednak jest pamiętana – jako sprawiedliwa i szanująca ludzką godność – chłopsko-pańska wymiana pracy za płacę. Ten motyw dominuje w kołchoźniczej opowieści o dawnych panach zarówno na zachodzie, jak i na wschodzie Białorusi.

„W Wawiórcie majontek był i był pan. [...] To on na przykład bardzo był porzondny człowiek, chociaż był ruski, czy jaki. Ale dość był bardzo porzondny. Nigdy nikogo nie pokrzywdził. Jak tylko mógł, rozliczał się z ludźmi. Tego u jego nie było, żeby człowiek pracował, a on nie zapłacił. Bardzo był dobry, do ludzi odnosił się bardzo pienknie” (G93Waw.KK2). „Przyjeżdża pan i najmuje. Płaci. Najmuje. Płaci tam wtedy już dwa złote. To był pud żyta. Najmuje, idon pracować ludzie. Przy pracy zaśpiewajon dziewczyny, wszendzie śpiewy były, wszendzie wesoło było. Wszendzie, na kuźdym kroku”

¹⁶ Takie porównanie musi wypadać na niekorzyść kołchozów: w okresie „pracy za pałki” wynagrodzenie kołchoźnika (przy normie 80 *trudodni*) wynosiło 16–40 kg ziarna rocznie, czyli tyle, ile ok. 1–2,5 dniówki u pana (wynoszącej pud żyta, czyli 16,38 kg). Parobek w pańskim folwarku otrzymywał (według wspomnień rozmówców), poza ordynarią, 100–120 pudów ziarna rocznie (tj. 1638–1965 kg). Według Witolda Staniewicza wysokość ordynarii we wsi Matujzy Bołondziszki w pow. lidzkim wynosiła przed pierwszą wojną światową „40–50 pud. zboża, 30–40 rb. pensji, mieszkanie i opał, utrzymanie krowy, ¼ morgi litewskiej pod kartofle, kawał ogrodu, 20 funt. nafty i 6 garncy soli”, na początku lat dwudziestych zaś „na mocy [...] zbiorowej umowy pomiędzy Związkiem Ziemiań a Związkiem robotników rolnych w pow. Lidzkim wynosi [...] oprócz mieszkania, opału, gruntu pod warzywa i ziemniaki oraz utrzymania krowy, wraz z deputatem wartość od 12 do 15 ctn. metr. żyta” (Staniewicz 1923: 85–86).

¹⁷ Dotyczy to zwłaszcza usług transportowych: „W seli charaszo żyły. Jak pan hety polski pryjide, da jak odwезesz jeho kudy, to on tobi u sam raz zapłatyt. A tеper hety, że ni perduny, samy hołe [zasrańcy, sami biedni]” (B93Kac.MS).

(G93Ser.MM). „Eto był pan Bruchocki tut, pamientam. Ja jaszczto da jaho chadziła na rabotu. [...] My adrablali jemu. Nu, tak ot, my chadzili, i ja chadziła żat'. A, nu i on nam płacił. Nie to, szto my darma jemu rabili. On nam płacił za eta. [...] Rzoncy [rządca], ili jak nazywałsia jeszcze, nu, katory stajał nad nami, zapisywał nas, familii, i uże szto my robim. Wot, i on, ety [pan], kartoczku tuju hładzić – a, twaja familia jest, dwa złoty dał, i wsio. Wo, jak, o. No, ja paetamu chadziła na rabotu tady. I buraki jak pałoli, toże my chadzili na rabotu do jeho. Toże płacił, uże nie pomniu skolka. Nu, ale płacił dobre tady” (G93Szp.KN). „Jak pan byų, eta maja babuszka raskazywała, jana chadziła k panu. Kazała: »Wot, jak dzieųki choczam, szto by hetaha, wo, sukienku sabie kupić k prazniku, każa, pojdzim k panu, paźniem żyta jamu. Nu, pamożam szto panu i zarobim na sukienku. Eta dobra daże było dla ludziej, dla maładych dak wiaskowych, chto choczta zarabić«” (Ho3Jur.PM). „Wot, u mianie była cioszcza [teścio-wa], tak jana rabotała u pana. Dak raskazywała: »Ja, gawarit, pajdu, dzień parabotaju, wot i mnie tam zapłociać dwacca–tryccać kapiejek, dak ja, gawarit, pajdu, da płaćcia [tu: materiału na sukienkę] nabiaru u mahazinie sabie na eci hroszy«. Nu, a siejczas szto za dzień zarabotajesz? Niczo. Bułku chleba” (Ho3Wic.RD).

– „Ludzie w majątkach pracowali?

– Pracowali. Najmali ludziej. Tak to darmo nie, jak w kołchozie. Najmali i płacili. W majontku dzień odpracował, wieczorem zapłaci. A w kałchozie – pałuczysz albo nie pałuczysz. Pan niedrenny był” (G93Dub.MSA).

Uszanowanie chłopskiej pracy, wyrażane w postaci zapłaty – nic innego niż uniwersalna reguła wzajemności *do ut des* – stanowi motyw o zasadniczym znaczeniu dla chłopskiej i kołchoźniczej tożsamości. Zadowolenie z pracy – jednej z wartości konstytuujących tę tożsamość, ukształtowaną w relacji do pana – jest uwarunkowane również, jak widzimy, relacją z panem: kiedyś *majątkowym*, dziś kołchozowym. Do tego stopnia, że kołchozową niegospodarność i nieuczciwe w ich odczuciu stosunki pracy i płacy kołchoźnicy komentują przysłowiowym: „I panow tut nima, i sztanow nima” (dosł. „nie ma panów, nie ma i szpodni”) (W99Bch.AB).

Ujmowanie współczesnych relacji społecznych we wsiach kołchozowych przez pryzmat stosunków między tymi, którzy pracują, i tymi, którzy nimi rządzą, opiekując się i pomagając, wynagradzając za pracę sprawiedliwie lub też żyjąc z ich pracy i wykorzystując – a zatem w ambiwalentnych kategoriach pańszczyzny – ma więc bardzo dawną i silnie zakorzenioną w zbiorowej pamięci tradycję. „W systemie tym bowiem, zgodnie z historyczną tradycją, chłop jest tylko do roboty i stoi na równi z inwentarzem. W utrzymywaniu tej tradycji współdziała »dusza pańszczyźniana« chłopca z »duchem pańszczyzny« warstw wyższych” (Chałasiński 1938: 105). Dziś chłop i pan, panko i podpanko zmienili swój wygląd zewnętrzny, rekwizyty i język, ale w kołchoźniczym obrazie świata ich wzajemne relacje oraz zasadnicze funkcje pozostają niezmiennie. W „opowieści o pańszczyźnie”, której osią konstrukcyjną jest przeciwstawienie pracujący chłop : rządzący pan, trzeba poszukiwać zatem kolejnych wartości podstawowych (naczelných, jak określał je Stefan Czarnowski), konstytuujących zbiorową tożsamość chłopów-kołchoźników.

Przede wszystkim musimy więc przyjrzeć się bliżej opozycji *mużyk* : pan. Wyznaczana przez nią relacja społeczna była przez wieki zasadniczym punktem odniesienia dla kształtowania się chłopskiej tożsamości i – jak widać – nie przestała też odgrywać istotnej roli w budowaniu obrazu własnego współczesnego białoruskiego chłopca-kołchoźnika.

Mechanizmy funkcjonowania chłopsko-pańskiej relacji analizowali przedwojenni polscy badacze mentalności i etosu warstwy chłopskiej: Florian Znaniecki, Józef Chałasiński i Józef Obrębski. Sięgnijmy więc do *Młodego pokolenia chłopów*, w którym Chałasiński mówi o długim trwaniu „tradycyjnego kształtu chłopskiego życia, uformowanego w okresie pańszczyzny”. „Zasadniczy zrąb struktury społeczeństwa polskiego to jest dwuwarstwowość: chłopci i panowie” – pisał. „Pod tym względem struktura ta wykazuje ciągłość historyczną dawnego zróżnicowania na chłopów i szlachtę. [...] Kategorie te nie są ani wewnętrznie jednolite, ani zamknięte. [...] Podział społeczeństwa na chłopów i panów [...] jest FAKTEM SPOŁECZNYM. Podkreślić przy tym należy, że CHŁOPI I PANOWIE to nie są, jak kiedyś, dwa odrębne, nieprzenikające się stany społeczne, lecz dwa

KRYTERIA wartościowania społecznego – kryteria głęboko przenikające całe nasze społeczeństwo. CHŁOPI I PANOWIE to dwa style życia, dwa wzory obyczajowe, na których wychowuje się młode pokolenia. CHŁOP I PAN to jest ta MIARA SPOŁECZNA, przy pomocy której jednostki oceniają innych i samych siebie. [...] CHŁOP to nie tylko kategoria ekonomiczna, ale pewien KSZTAŁT, ogarniający całość jego życia, określający miejsce w hierarchii społecznej, pewien typ OSOBOWOŚCI SPOŁECZNEJ, pewien stosunek do życia, swoisty charakter i swoiste granice ambicji życiowych” (Chałasiński 1938: 69–71). Analizując „zasadniczą przeciwstawność społeczno-obyczajowego wzoru pana i chłopą”, Chałasiński pisał: „Treść tych wzorów można wyrazić następująco. Pan jest to istota autonomiczna; wszystko, co robi, ma wartość samo przez się, nie potrzebuje służyć żadnemu celowi ani użytkowi, on sam nadaje wartość temu, co robi. Jego praca, zabawa, myślenie nie potrzebują uzasadnienia z zewnątrz przez cel, jakiemu służą, lub skutek, jaki wywołują. On sam jest miarą i sędzią wartości. Sam jest dla siebie władcą. W przeciwieństwie do pana chłop jest DO ROBOTY. Nie on nadaje sens robocie, ale robota jemu. Racją istnienia chłopą jest robota. [...] Uzasadnienie jego istnienia leży nie w nim samym, ale poza nim w wieczystym porządku społeczeństwa i świata, w którym »chłop chłopem zawsze będzie«. [...] Te dwa wzory chłopą i pana stanowią zasadę porządkującą dwa kręgi społeczne: chłopski i pański. Jednostki, należące do tych różnych kręgów, inaczej widzą całe społeczeństwo. W społeczeństwie widzianym z kręgu pańskiego dominującą rolę odgrywa indywidualność ludzka; społeczeństwo widziane z kręgu chłopskiego – to hierarchia stanowisk społecznych. [...] Wiadomo, że historycznie rzecz biorąc, przeciwstawienie tych WZORÓW obyczajowych i odpowiadających im typów OSOBOWOŚCI społecznej sięga do początków cywilizacji zachodniej i wiąże się ściśle z oddzieleniem pracy fizycznej od czynności, niewymagających fizycznego trudu. Wiaże się ono nierozłącznie z istnieniem klasy pracy fizycznej z jednej strony, a klasy wolnej od pracy fizycznej – z drugiej” (Chałasiński 1938: 72).

Stereotyp chama w relacji do pana, czyli mit o pochodzeniu po raz pierwszy

W narracji kołchoźników uwadze antropologa narzuca się znamienna prawidłowość: oto w wypowiedziach dotyczących kolektywnej tożsamości, a nawet w sformułowaniach autodefinicyjnych, *mużyk* w zasadzie nie występuje jako kategoria autonomiczna. Niezmiennie, jak rewers awersowi, towarzyszy mu pan: *pamieszczczyk*, *szlachcic*, *naczelnik*, *człowiek hramotny*, mieszkaniec miasta. Jakby chłop, aby móc scharakteryzować siebie, musiał najpierw powiedzieć, jakie cechy ma pan; jakby nie umiał określić sam siebie bez odniesienia do niego – wszak „zasadnicze [...] postawy społeczne [dawnego chłopą], jego osobowość społeczna, zorganizowane są nie dokoła jego indywidualności własnej, lecz dokoła osoby pana” (Chałasiński 1938: 73). Dokoła pana, który, dodajmy, reprezentuje „socjalny stereotyp »obcego«” (Sulima 1992: 145).

Dlatego *mużyk* maluje swój autoportret z negatywu. Jest to mechanizm dobrze opisany przez antropologów i socjologów. „W dychotomii »nasze–inne (obce)« uświadamiany i formułowany jest tylko drugi z jej członów. [...] Wyobrażenia danej grupy o sobie są przeciwstawieniem, swoistym negatywem wyobrażeń tej grupy o obcych” (Stomma 1986: 24–25)¹⁸. „Samoświadomość – w wymiarze etnicznym – pojawia się dopiero w procesie konfrontacji z innymi, ma charakter niejako wtórny. Refleksja nad odmiennością »obcych« zdecydowanie góruje nad autorefleksją, postrzeganiem kulturowego siebie. Stereotypizacji podlegają raczej inni poprzez odniesienie do własnej zwyczajności” (Radzik 2000: 28). Dlatego też wizerunek¹⁹

¹⁸ O kategorii swój : obcy jako elementarnej jednostce dyskursu mitologicznego i rudymenarnej formie więzi społecznej, jako obiekcie i zarazem narzędziu badania, o jej relacji do szerszego „katalogu semiotycznego” oraz dyskursu historycznego i chrześcijańskiego, a także komunikacji i praktyki społecznej, por. (Sulima 1992: 198–209).

¹⁹ W literaturze przedmiotu (podobnie jest w tej książce) określenia *wizerunek*, *obraz* i *stereotyp* funkcjonują wymiennie. Józef Obrębski używał w funkcji terminologicznej określenia *wizerunek grupy* (*wizerunek własny*, *wizerunek etniczny*) (Obrębski 2007a: passim). Zbigniew Benedyktowicz stosował określenie

własny *muzyka*-kołchoźnika był – i jest – konstruowany jako negatyw wizerunku jego najbliższego społecznego partnera, jakim są grupy (warstwy, kasty, klasy) zajmujące w hierarchii społecznej wyższą pozycję.

Reguły konstruowania takiej relacyjnej tożsamości²⁰, oparte na założeniu, że „stereotyp obcego odsyła nas każdorazowo do autostereotypu” (Boksański 1997: 69), należą dziś do ustaleń powszechnie podzielanych przez badaczy procesów tożsamościowych. Dobrze ujmuje je sformułowanie: „odpowiedź na pytanie »kim jestem?« zawarta jest w obrazie obcych – jest możliwa dzięki Innym, jest refleksem obrazu Innych. W tym sensie proces identyfikacji jest częścią procesu komunikacji” (Benedyktowicz, Markowska 1979: 209)²¹. Jako jeden z pierwszych opisał ten mechanizm Józef Obrębski w swoich studiach o grupach etnicznych, których materiał empiryczny pochodził z badań terenowych przeprowadzonych na Polesiu w latach trzydziestych. Przypomnijmy główne tezy tego uczonego, dotyczące budowania wizerunku własnego grupy etnicznej w relacji do grup zewnętrznych oraz stereotypowego charakteru wizerunku grup społecznych.

„Grupa etniczna nie może być rozpatrywana jako coś niezależnego [...]. Nie posiada [...] rozbudowanej, skryształizowanej i zin-

obraz obcego. Jego zdaniem jest ono bardziej adekwatne niż *stereotyp*, ponieważ bezpośrednio odsyła „do tej dziedziny aktywności poznawczej człowieka, jaką jest myśl symboliczna i »obrazowe myślenie«” (Benedyktowicz 2000: 109, 118–119 i passim). *Obraz* jako pojęcie o szerszym zakresie niż *stereotyp* stosuje także w swoim studium tych zagadnień Andrzej Paweł Wejland (Wejland 1991). W nowszej literaturze, przede wszystkim etnolingwistycznej, zadamował się rozumiany kognitywnie, nieoceniająco, *stereotyp*.

²⁰ W tym kontekście należy przywołać przyjęty w socjologii termin „grupa odniesienia”; według jednego z ujęć jest ona „tłem, którego cechy służą do określenia własnych właściwości społecznych. Jest to grupa, z którą jednostka porównuje się w celu określenia i oceny własnej pozycji społecznej” (Gołdyka 1998: 258; por. passim).

²¹ Więcej na temat kształtowania się tożsamości zbiorowej w relacji do opozycji swój : obcy m.in. w: (Barth 2004; Benedyktowicz 2000: 15–80; Boksański 1997: 89–106; Mirga 1984: 63–67; Stomma 1986: 24–26, 56–64; Taylor 1995); także artykuły w tomie 19 i 20 czasopisma „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” (2007, 2008).

tegrowanej świadomości etnicznej, to znaczy zespołu usystematyzowanych i uzgodnionych ze sobą koncepcji, ujmującego w pewien schemat wyobraźniowy własną rzeczywistość grupową. To, co w jej koncepcjach jest silne i emfaticznie akcentowane, to nie są jej własne cechy i właściwości, lecz cechy wyróżniające obcych. W koncepcjach jakiejś grupy etnicznej wybija się więc na pierwszy plan stale i niezmiennie wizerunek grupy obcej. Wizerunek własny jest tylko refleksem tych kontrastów, na których podstawie jakaś grupa etniczna definiuje odrębność grup innych. To wszystko, co grupa ocenia jako swoje, własne, różniące od innej grupy etnicznej, zostaje postawione w ten związek jako antyteza tych cech, które stanowią o odrębności grupy obcej. W ten sposób wizerunek własny grupy jest wtórny i zależny; jest on po prostu negatywem tych wszystkich obrazów, w których ujmuje ona rzeczywistość obcych grup etnicznych. O rzeczywistości wyobraźniowej grupy etnicznej decydują więc nie tyle jej własne i samorodne wyobrażenia o sobie, ile jej wyobrażenia o sąsiednich grupach etnicznych i wyobrażenia tych grup o niej. Poczucie odrębności dominuje tu zawsze nad świadomością wspólnoty. [...] Rzecz oczywista, wizerunek ten – mimo trafności, z jaką oddaje czy akcentuje pewne cechy i właściwości sąsiadów – jest zazwyczaj daleki od obiektywności i jego zgodność z rzeczywistością jest zawsze problematyczna. Jest to obraz konwencjonalny, przekazany tradycją, w małym stopniu modyfikowany przez doświadczenie, przeciwnie – kształtujący je stale zgodnie z tradycyjnymi wyobrażeniami. Naładowany jest on zawsze treścią emocjonalną i służy dla organizowania pozytywnych lub negatywnych postaw w stosunku do członków grupy obcej. Jest on tendencyjny w tym sensie, że cechy obcości, przypisywane obcej grupie, występują w nim zawsze wzmocnione ponad istotny stan rzeczy” (Obrębski 2005: 160–163, 168). „Wizerunek taki to po prostu stereotyp²², w który grupa jakaś

²² Pojęcie *stereotypu* ma zasięg interdyscyplinarny i literatura przedmiotu – językoznawcza, antropologiczna, socjologiczna – jest bardzo obszerna; jej omówienie i różne autorskie ujęcia m.in. w: (Bartmiński 2009a; Benedyktowicz 2000: 81–114; Bokszański 1997; Chałasiński 1935: 188–192 i passim; Hertz 2003: 59–88, 253–257; Mirga 1984; Mudyń 2002; *Stereotyp* 1998; Wejland 1991). Definicje stereotypu akcentują jego różne aspekty. Stanisław Ossowski podkreślał

włącza swoje uprzedzenia i wyraża irracjonalne postawy sympatii lub niechęci wobec grupy obcej” (Obrębski 2007c: 191).

kolektywny charakter stereotypów: „Obrazy właściwe całej grupie społecznej nazywamy stereotypami. Dotyczą one zazwyczaj nie poszczególnych jednostek, tylko członków poszczególnych zbiorowości: mamy więc stereotyp Polaka, stereotyp Żyda, stereotyp nauczyciela lub adwokata, stereotyp burżuja, dziedzica czy chłopca. Taki obraz ma tedy społeczny charakter w podwójnym znaczeniu: i dlatego, że został urobiony i przyjęty przez pewną zbiorowość, i dlatego, że dotyczy całej zbiorowości” (cyt. za: Bokszański 1997: 30). Józef Chałasiński wskazywał na kluczowe znaczenie stereotypów dla strukturyzacji i ciągłości świata społecznego: „Tradycja jest [...] zbiorem obrazów czy wzorów, stereotypów przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Stereotypy te są to DEFINICJE, na których opiera się cały porządek społeczny, w którym każdy posiada swoje określone miejsce. Stereotypy te określają właśnie wzajemne role ludzi w zbiorowym życiu. Tradycja, jako zbiór takich stereotypów, przekazywany z pokolenia na pokolenie z całym balastem przywiązanych do nich uczuć, nie tylko wyznacza każdej jednostce jej miejsce w świecie ludzkim, ale w ogóle CZYNI JĄ TEM, CZEM JEST. Tradycja jest pamięcią społeczną i gdybyśmy całkowicie tę pamięć pewnego dnia stracili, nie wiedzielibyśmy, czym wzajemnie dla siebie jesteśmy” (Chałasiński 1935: 190–191). Zbigniew Benedyktowicz i Danuta Markowska zwracali uwagę na emocjonalno-kognitywne funkcje stereotypu: „Stereotyp, podobnie jak symbol, nie należy wyłącznie do porządku myślenia (dyskursywnego, krytycznego, analitycznego) ani wyłącznie do porządku emocjonalnego (przeżyć i doznań). Jest połączeniem obu. Jest próbą ogarnięcia, uporządkowania, wyrażenia przeżyć i doznań w terminach pojęciopodobnych. Stereotyp, analogicznie jak symbol, który jest znakiem, zastępuje sobą coś, czym sam bezpośrednio nie jest” (Benedyktowicz, Markowska 1979: 211). Benedyktowicz koncentrował się na roli stereotypów w procesie tworzenia tożsamości. Przyjmował, za Obrębskim, że: „stereotypy mówią nam niewiele o tych, których dotyczą, bardzo wiele natomiast [...] o tych, którzy je wytworzyli” (Benedyktowicz 2000: 83). W fenomenologicznej analizie stereotypu wskazywał na jego ścisłe związki z symbolem i mitem, które wyrażają się m.in. w „złożoności, wielowarstwowości stereotypu, [...] jego analogicznej do symbolu dwoistości, dialektyce. [...] Stereotyp może zawierać w sobie pozytywne i negatywne wyobrażenia i odczucia jednocześnie”. W jego ujęciu „stereotyp jest mitem o uproszczonych i odwróconych proporcjach”. Stereotyp – „modyfikacja symbolu”, „odwrócony symbol” – to „rezultat dysproporcji i dysharmonii, polegającej m.in. na przesadnym zracjonalizowaniu wyobrażenia symbolicznego” (Benedyktowicz 2000: 107, 111, 113). Jerzy Bartmiński, który rozpatruje stereotypy językowe w kontekście językowego obrazu świata, podkreśla ich funkcję kognitywną: „mamy do czynienia z jednorodnymi zjawiskami polegającymi na stabilizacji i nawet petryfikacji całych kompleksów treściowych odpowiadających nazwom językowym, ale wykra-

Obrębski obserwował działanie tych zależności między stereotypem grup innych niż *swoja* (heterostereotypem) i stereotypem grupy własnej (autostereotypem) w ramach zróżnicowań etnicznych, czyli takich, które – w jego ujęciu – zachodzą „w płaszczyźnie ludu” (Obrębski 2005: 158, szerzej: *passim*), a więc w tej samej warstwie społecznej. Moje badania koncentrują się na funkcjonowaniu mechanizmów tworzenia wizerunku własnego grupy w obrębie zróżnicowań wertykalnych: międzystanowych (międzykastowych) czy międzyklasowych. Nie podejmując tu refleksji nad znaczeniem terminów *grupa etniczna* czy *etniczność* – których zakres odniesienia nie jest w naukach społecznych wystarczająco sprecyzowany (por. Babiński 1998; Jasiewicz 1987; Kwaśniewski 1987; Posern-Zieliński 1987), a ich używanie często „ma charakter wybiegu” (Nowicka 2006: 113) – w swoim ujęciu odwołuję się do ustaleń poprzedników, dotyczących zależności między etnicznością a stratyfikacją społeczną (por. Barth 2004: zwłaszcza 365–367) i wskazujących analogie, czy wręcz tożsamość między grupami, które nazywane są *etnicznymi*, a stanami, warstwami, klasami bądź też kastami społecznymi (por. Barth 2004; Obrębski 2005, 2007b; Radzik 2000: 19–30). Przyjmując założenia Obrębskiego i Bartha, rozumiem grupę – dookreślaną zwykle przez autorów przydawką gatunkującą *etniczna*²³ – jako grupę ufundowaną na społecznej organizacji różnic kulturowych, utrwalonej w świadomości społecznej, a co za tym idzie, odzwierciedlonej w autostereotypie.

czającymi znacznie poza granice podstawowych, leksykalnych znaczeń tych nazw, kompleksów, które wywodzą się z potrzeb odczuwanych w danym środowisku, w danej kulturze, są przekazywane z tradycją i regulują zachowania jednostki wobec otoczenia. [...] Podkreślić też należy, że stereotyp nie składa się wyłącznie z sądów wartościujących, jego liczne komponenty mają walor poznawczy, a w każdym razie powstały na tle poznawczego podejścia do świata” (Bartmiński 2009b: 114).

²³ W odniesieniu do grupy *mużyków-kołchoźników* można, idąc tropem literatury przedmiotu, mówić o grupie etnicznej „w węższym rozumieniu” – a więc bliższej terminowi *grupa etnograficzna* niż *grupa narodowa* czy *narodowościowa*. Według Ryszarda Radzika bardziej adekwatne byłoby określanie jej jako *zbiorowości etnicznej* (Radzik 2000: 19–21; por. Kłoskowska 1996: 19).

Z tego punktu widzenia moje spojrzenie na tożsamość *mużyków-kołchoźników* najbardziej koresponduje z rozumieniem zbiorowości i grupy etnicznej zaproponowanym przez Ryszarda Radzika, badacza białoruskich procesów narodotwórczych, który kontynuuje i rozwija wcześniejsze prace, przede wszystkim Obrębskiego i Pawluczuka (Pawluczuk 1968, 1972). „W grupie etnicznej – pisze Radzik – poczucie wspólnoty wynika z codziennych, bezpośrednich doświadczeń osobniczych, nie wykracza poza okoliczne wioski [...]. Przyczyną tego jest niewielka przestrzenna ruchliwość społeczna oraz brak piśmienności (uniemożliwiającej przyjęcie ideologicznych kategorii myślenia). Miejsce zamieszkiwane przez grupę etniczną jest odbierane mniej lub bardziej jako centrum świata. Jej członkowie uważają siebie za zwykłych, normalnych, »miejscowych«, »tutejszych«. To, co inne, jest nie tylko »nie moje«, ale i dziwne, nie w pełni normalne [...]. Nierzadko towarzyszy temu niezbyt wysoka ocena własnej kultury, widzianej jako »prosta« w konfrontacji z wyższą – co nie znaczy, by w swych fragmentach nie traktowaną jako dziwaczna – kulturą panów, miejskich inteligentów. Tak rozumiana etniczność jest etnicznością ludową, plebejską, przede wszystkim chłopską. Nie obejmuje warstw wyższych, wykształconych, ruchliwych społecznie (o innym typie więzi społecznej i kultury symbolicznej). Nie obejmuje panów (ziemian) żyjących wśród ludu” (Radzik 2000: 22).

Antropolodzy wspólnie prowadzący badania terenowe na Białorusi, wiele dekad po Obrębskim, konstatują tę samą prawidłowość w tworzeniu wizerunku własnego chłopów: powstaje on jako negatyw innych grup odniesienia, kształtując się – jak sformułował to Radzik – jako obraz kultury „»prostej« w konfrontacji z wyższą.” Pisał o tym na przykład Rafał Poborski, badacz relacji *mużyko-szlacheckich* na środkowej Białorusi: „Stereotyp chłopca jest prawie wyłącznie zewnętrzny, budowany często tylko na zasadzie opozycji wobec określonych cech reprezentowanych przez potomków byłej szlachty zaściankowej. [...] Manifestuje się go prawie wyłącznie przy okazji konfrontacji z członkami innej grupy. [...] W zasadzie ujawnia się on jedynie w sytuacjach konfliktowych, przy zagrożeniu własnej tożsamości i wówczas, gdy chłopci zmuszeni są do określenia swej przynależności” (Poborski 1999: 183–187).

Wyniki moich badań potwierdzają ustalenia poprzedników. Pozwalają je także rozwinąć i uszczegółowić.

Jak stwierdził Barth, „przypisanie etniczne jest przypisywaniem kategorialnym, kiedy to klasyfikuje się osobę pod względem jej podstawowej, najogólniejszej identyfikacji, w domniemaniu zdeterminowanej przez jej pochodzenie” (Barth 2004: 352). Zaczniemy więc od mitu o pochodzeniu – od wątków ajtiologicznych wskazujących proveniencję chłopów i szlachty, czy też inaczej: chamów i panów²⁴.

Rozpowszechnionym – zarówno w dawnych zapisach etnograficznych, jak i współcześnie w terenie – wątkiem ajtiologicznym, mówiącym o pochodzeniu chłopów i szlachty, jest ten oznaczony przez Juliana Krzyżanowskiego jako T 777 – *Pochodzenie szlachty*: „Szlachta pochodzi od dzieci Abła, które wolne były od pracy, chłopci zaś od dzieci Kaina, za zbrodnie ojca pokutujących pracą” (PBL 1: 245). Zapisany przez Oskara Kolberga jego wariant z *Krakowskiego* utożsamia chłopską pracę z pańszczyzną, uwypuklając opozycję chłop : pan. Ujęcie to jest zbieżne z moim materiałem białoruskim, warto więc przytoczyć jego fragment: „Przyszedł anioł Boży i grzech [Kaina] osądził na wieczne poddaństwo. Rozkazał anioł Hainowi, aby całe życie pracował nietylko na własne dzieci, lecz także na potomstwo Jabła, któremu to potomstwu pozwolił żyć na świecie, żeby nic nie robili, a dobrze się mieli. Otóż od Jabła wywodzą się królowie i panowie, od Haina zaś chłopci, robiący pańszczyznę, pracujący na korzyść panów.

²⁴ Ludową wizję pochodzenia różnych warstw społecznych zajmuje się Olga Bielowa w książce poświęconej „folklorystycznej ajtiologii” (Bielowa 2004: 65–72 i passim). O mitach wyjaśniających genezę różnic etnicznych i społecznych, w tym micie o Kainie i Ablu, por. (Tomicki 1980: 57–58, 64–65). Mitami o pochodzeniu szlachty litewskiej, dzielonymi za Ossowskim na genealogiczne i rasowe (etniczne), zajmują się Zofia Sawaniewska-Mochowa i Anna Zielińska w: (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 81–82, 90–95).

Odtąd powstały zwierzchności wszelkie pomiędzy ludźmi i są do dziś dnia” (DWORK 7, *Krakowskie* 3: 8)²⁵.

Współcześnie wątek T 777 zapisała Magdalena Zowczak na Wi-leńszczyźnie, gdzie według jej rozmówców Kain jest „podobnie jak Cham – uważany za protoplastę poddanych chłopów” (Zowczak 2000: 140). Akcentuje ona „głębką współzależność postaci Kaina i Chama”²⁶ i pisze: „działania obu postaci – skierowane przeciw bratu albo ojcu – sprawiają, że Kain i Cham są niczym własne lustrzane odbicia” (Zowczak 2000: 150). Tę semiotyczną ekwiwalencję postaci obu mitycznych protoplastów zarejestrowała także moja grupa badawcza w pobliżu Lidy na Grodzieńszczyźnie: w szlacheckiej okolicy Rouby i w chłopskiej wiosce Serafiny: „Tak poszło od Boga, że jest Kain i Abel. Abel to był szlachetnej rodziny. Braci dwóch byli. A Kain był, brata zabił swego, że nie poszła jego ofiara do Boga. A rodzina poszła z Kaina. A szlachcic nigdy nie zabiwa, nie zabije człowieka. Za Nikołajem, kiedy carski rzond był, to szlachcicaż nie sondził sond, jakiś tam prosty sond. Trzeba było wysoki, bo oni wiedzieli, że on nic złego nie zrobi” (G97Rou.AR). „Kada-ta u baćki byli dwa syny. A baćka lubił wypić. No, ot, baćka szoł pjanya darohaju, i szli dwa syny. Adzin syn baćku brosił, a wtary padniał baćku

²⁵ Por. sformułowanie Michała Federowskiego: „Zatym to i patomstwo Ablawo panuje na świeci, a Kainawo musić jamu służyć i na jeho pracawać” (LB 1: 149). Podobnie XVII-wieczne sformułowanie z *Lamentu chłopskiego na pany*: „Próżno się tedy frasujem na pany, / Onym od Boga rząd na nas podany” (Szczołka 1946: 62).

²⁶ Jak stwierdza Bielowa, „w ogólnosłowiańskim kontekście wątek o Kainie i Ablu okazuje się »synonimiczny« wobec wątku o synach Noego” (Bielowa 2004: 66). Synonimiczność obu wątków musiała też być oczywista dla świadomości ludowej, czego przykład może stanowić zapisana przez Jana Świętka narracja jednego z gospodarzy nad Rabą o pochodzeniu różnych stanów. Jest to ciekawe rozwinięcie wariantu zanotowanego przez Kolberga, w którym narrator wpisuje szlachtę i chłopów z jednej strony w kontekst silnego wzajemnego antagonizmu (w tym pańszczyzny), z drugiej – wspólnoty ludzi jako stworzeń bożych (por. Świętek 1897: 155–159). Interesująca jest metatekstowa świadomość rozmówcy Świętka, wyrażająca się w komentarzach typu: „to wszystko próżne baję pajskie, izeby chłopów ćmić, ize to oni mają prawo rządzić nad nimi” (Świętek 1897: 157). Wariant, w którym protoplasta chłopów Cham jest postacią pozytywną, zapisany na Mohylewshczyźnie, por. (BNB: 50).

i charaszo abcior i prywiol [da chaty], pałażył. I baćka jamu nazwał szlachcic. A taho nazwał *cham*. *Cham* to znaczy prosty. Ot, hawaru, ad taho paczałosia szlachiectwa” (G93Ser.MM).

Przytoczone opowieści ajtiologiczne, w których „Abel symbolizuje grupę »swoich«, Kain zaś grupy »obcych«” (Tomicki 1980: 65), pochodzą spoza kultury chłopskiej²⁷; dla ich autorów chłop był postrzegany przez pryzmat deprecjonującego stereotypu kulturowym obcym. Ustanawiają one między chamem²⁸ a panem, chłopem a szlachcicem fundamentalną opozycję. Protoplasta chłopca zabija brata bądź znieważa ojca, naruszając tym samym podstawowe kulturowe tabu (por. Zowczak 2000: 139–150); jego społeczną niższość można więc interpretować jako skutek kary za pierwotne złamanie ustanowionych przez Boga reguł społecznego współzycia – za profanację norm kultury przez wdzierającą się na jej obszar „antykulturę”. Protoplasta szlachcica reprezentuje kulturę: wybrany przez Boga i oddany ojcu ma prawo do wyższości nad oponentem, do bycia lepszym. Jeden jest lustrzanym odbiciem drugiego; ich relacja jest komplementarna. Ten nadany obu grupom mocą mitycznego precedensu²⁹ – a więc stanowiący ich właściwość definicyjną i tym samym pełniący funkcje wzorotwórcze i normatywne – niższy i wyższy status społeczny powszechnie potwierdzają rozmówcy, przypisując *mużykowi* i panu, chłopu i szlachcicowi antonimiczne cechy. Katalog tych cech jest bogaty, dynamiczny i otwarty; zawsze zabarwiają się

²⁷ Jak podaje Julian Krzyżanowski, wątek T 777 był częsty w literaturze średniowiecznej i renesansowej (PBL 1: 245).

²⁸ Szerzej o związkach „polsko-rosyjskiego obelżywego terminu *cham* z biblijnym Chamen” i interpretacji postawy Chama jako „przestępstwa wobec kultury” pisała Anna Zadrożyńska w: (Zadrożyńska 1996: 20–22).

²⁹ Jak ujął to Ryszard Tomicki, „mit zawsze postuluje określony porządek aksjologiczny, pełniąc tym samym jednocześnie rolę opisu i normy [...]. Mit dostarcza wzorów działań i zachowań oraz »uzasadnia« je poprzez relatywizację do czasu mitycznego. [...] Mit modeluje i uświęca zasady życia jednostkowego i społecznego bezpośrednio – podając ustanowione przez bogów (herosów, praprzodków) precedensy jako bezalternatywne wzorce, albo pośrednio – kreując pewne rozwiązania alternatywne w stosunku do funkcjonujących i dopuszczalnych w danej kulturze, aby ukazać ich szkodliwość, błędność itd., a tym samym usankcjonować i podtrzymać realnie istniejący porządek” (Tomicki 1987: 245, szerzej: *passim*).

one społeczno-historycznym kontekstem i lokalną specyfiką. Niezmiennie jednak są to te „aspekty odrębności kulturalnych [...], które posiadają swoje znaczenie społeczne” (Obreński 2005: 162).

Centralna oś, wokół której zostało tu skonstruowane przeciwstawienie panującego Abla i poddanego Kaina, to opozycja praca : nie-praca. Ustanowiona w mitycznym czasie początków, jest *eo ipso* zasadą uniwersalną: odwieczne „zwierzchności”, jak trwały, tak trwają „do dziś dnia”. Dlatego też ta sama opozycja strukturyzuje przeciwstawienie współczesnych panów jako niepracujących *muzykom*-kołchoźnikom jako ludziom wykonującym chłopską pracę na ziemi³⁰.

– „Nam, muzykom, nikaħda dabra nima: i ciapier pany, i tahdy pany buli.

– A ciapier jakija pany?

– Jakija? Tyja, szo nie robiać, szo chociać warawać [kraść].

– Jość takich bahato?

– A kolki choc. Ja tabie kažu, szo pahano [źle]. Nam, rolnikam, pahano. Bo palaki kazali, dyk i ciapier kažuć. I wielmi pahano.

– Czamu pahano?

– Treba dzień i nocz rabić. Poniała?” (B99MCz.JK).

Podobnie jak za *dziadów-przeddziadów* przed kołchozem, tak samo i w kołchozie *robocze ludzie* robią, a panowie panują – czyli rządzą i kradną, mają pieniądze i *lekkie życie*. Bo *życie* jest tylko dla panów: „Polska trzymała swoje wszystko [...]. No, ale my tego dużo

³⁰ „Stosunek do pracy jako wartości jest w kulturze chłopskiej elementem tak uderzającym, że w analizie okresu przedwojennego i okresów wcześniejszych historycznie przeciwstawiano kulturę chłopską, jako opartą na pracy fizycznej, kulturze pańskiej, jako kulturze przyjemności i zabawy. »Pan« był »człowiekiem zabawy«, »chłop« – »człowiekiem pracy«, przy tym pracy produkcyjnej” (Jagiello-Łysiowa 1968: 19). „W pełni była akceptowana tylko praca własna, rolnicza, natomiast nieufnie, czy nawet negatywnie oceniano pracę w innych zawodach, gdyż: nie znano jej, nie zawsze miała ona charakter fizyczny (»chłop jest do roboty«), nie była związana z ziemią, wykonywano ją poza społecznym systemem »swojej« wsi” (Styk 1988: 146–147). Te konstatacje socjologów wsi potwierdzają współczesne polskie badania terenowe: „Podstawowa lokalna klasyfikacja społeczna opiera się na rozróżnieniu tych, »co robiom«, i tych, »co nie muszą robić«. [...] Wyniki nowotarskich badań pokazują, że podział na »panów« i »chłopów« wciąż jest znaczący w wiejskim dyskursie lokalnym” (Malewska-Szałygin 2008: 132–133).

nie rozumieli. Tylko wiedzieli, że życie było tylko dla panów. No, bo oni walczyli, bo to ichne. Bo oni wyuczyl się przecież. Prosty człowiek nie wyuczył się kiedyś za nic” (G98Nac.JN).

Chyba najpełniej ze wszystkich rozmówców opozycję niepracujący pan : pracujący niepan wyraził Pan Jan z Pieluńców, przypisując panu cechy związane z wyższym statusem społecznym i wykształceniem, a także jednoznacznie sytuując go po stronie niepracy, charakteryzowanej przez władzę i bogactwo. Tak rozumianemu panu – kontynuującemu stereotyp feudalnego dobrego pana – przeciwstawił Pan Jan tę kategorię, z którą utożsamiał się sam: człowieka *prostego*³¹ i pracowitego: „Pan jest, kto umie obejść się i się zna z ludźmi i pan jest, który wszystko rozumie i ma pod sobą ludzi. A tak prosty człowiek, pracowity, skąd on może być pan? Pan, który nic nie pracuje, a z ludźmi obchodzić się może, to ten jest pan. I bogaty jest człowiek, nawet, jak już ludzi nie ma” (G93Pln.JD).

Przekonanie o tym, że zająć panów nie są pracą – sankcjonowane przez mit o pochodzeniu, stanowiący, że potomkowie Abła „nic nie robią, a dobrze się mają” – to stereotyp głęboko zakorzeniony w kulturze chłopskiej, w której jako praca jest traktowany tylko trud rolnika. „W domu była pani, miała sobie kucharku. Co ona tam? Nic nie robiła pani. I pan nic nie robił” (G99Pap.SK) – stwierdził Pan Stanisław z Papierni, zapytany, czym zajmowali się państwo. Podobnie o *dworzance*, żonie przedwojennego przedsiębiorcy leśnego, mówiono w Naczy: „Za polskie czasy, to jego żona nic nie robiła, tylko na powietrzu chodziła. Tak on handlował tym lasem, że jemu na wszystko wystarczyło” (G98Nac.JP).

Przytoczmy jeszcze zapisaną pod Mozyrzem konfrontację dwóch stanowisk; każde z nich jest logiczną konsekwencją stereotypowej (i ambiwalentnej!) koncepcji pańskiej niepracy: według pierwszego panowie nic nie robią (tylko *siedzą*), według drugiego – ich pracą jest rządzenie, do którego są przeznaczeni³².

³¹ Kategoria *stan prosty/ludzie prości* (odpowiednik łac. *simplices*) ma dawną metrykę prawną; była stosowana w statutach litewskich, por. (Bardach 1988: passim).

³² „Drugi zespół społecznych wartości [obok kultury i wykształcenia], które historycznie należą do panów, to polityka i rządzenie” (Chałasiński 1938: 99).

– „Pany tutaj u was byli?
 – [Baba Kacia:] Byli. Ja nie znam, moja matka kuliś raskazwała. Żyta żali u panou, a jany siadziać.

– [Dzied Piotr:] Nie siadziać, nie bojsia. Jany rukowodzili. Panou toże, jeśli polzy [pożytku] nijakoj nie prynosili, to ich nie dzierzali douho. Nado sztoż choziajstwo prybyl [dochód] dawało” (H03Hln.KPK).

Zgodnie z ideą mitu o pochodzeniu kołchoźnicza interpretacja struktury społecznej wpisuje panów i chłopów w ciągi opozycyjne: niepracujący : pracujący, panujący : poddany, stojący w hierarchii wyżej : niżej, kulturalny : prostacki, delikatny : grubiański, wykształcony : nieuczony, bogaty : biedny, lepszy : gorszy. Tak zarysowane opozycje, zbudowane na zasadzie „hierarchicznej komplementarności”, wyrażają się w najrozmaitszych uszczegółowieniach. Wyłania się z nich wizerunek własny współczesnego kołchoźnika – kontynuant autostereotypu chłopca epoki feudalnej. I zarazem kontynuant chłopskiej conceptualizacji struktury społecznej, której sedno następująco ujął Charles Taylor: „Przedwspółczesne społeczeństwa europejskie opierały się na zasadzie, którą można określić mianem »hierarchicznej komplementarności«. [...] Społeczności te były komplementarne, ponieważ różne stany potrzebowały siebie nawzajem, i tak były pojmowane; ale zarazem były też hierarchiczne, ponieważ nikt nie udawał, że ta wzajemna potrzeba czyniła stany równymi” (Taylor 1995: 18–19)³³.

O chłopskiej ocenie pracy umysłowej jako „niezrozumiałego pasożytnictwa”, które nie zasługuje na miano pracy, lecz co najwyżej należy do „kategorii quasi-pracy”, por. (Styk 1988: 149–150). O wpisanej w hierarchiczną wizję społeczeństwa i chłopsko-pański antagonizm opozycji praca : niepraca (gospodarność : „pańskie próżniactwo”), na której opiera się postrzeganie ludzi władzy jako niewiarogodnych moralnie, „zgarniającego owoce pracy »tych, co robiom«”, por. (Małewska-Szałygin 2008: 104–107, 132–144).

³³ O komplementarnej, stabilnej i symbiotycznej wzajemnej relacji grup etnicznych w powiązaniu z mechanizmem utrzymywania między nimi zestereotypizowanych różnic kulturowych por. (Barth 2004: 357–359).

Szlachetna szlachta i proste muzyki. Casus grodzieński

Kołchoźnicy mieszkają w wioskach chłopskich i w okolicach szlacheckich. Ten, stale obecny w ich świadomości, dawny podział stanowy (czy wręcz, jak ujmował go Aleksander Hertz, kastowy; por. Hertz 2003: 91–124³⁴) aktualizuje się w różnych kontekstach zarówno narracji tożsamościowej, jak i codziennej oraz świątecznej praktyki społecznej. Ma formujący wpływ na poczucie tożsamości mieszkańców białoruskich wsi – zwłaszcza tam, gdzie sąsiadami *mużyków* są potomkowie drobnej szlachty³⁵. Podczas moich badań to zróżnicowanie chłopsko-szlacheckie najsilniej rzuciło się w oczy na Grodzieńszczyźnie, było także wyraźnie obecne na zachodnim Polesiu; nie znaczy to jednak, że pamięć o nim nie istniała też na wschodzie Białorusi.

Przeciwstawienia wioska : okolica, *muzyki* : szlachta są dla rozmówców oczywiste i do dziś stanowią swoistą strukturę socjose-

³⁴ „W dawnej Polsce organizacja stanowa miała wiele cech istotnych dla systemu kastowego. Takie cechy miała warstwa szlachecko-ziemiańska, miało chłopstwo i miało mieszczaństwo. W nieco zmienionej postaci pozostałości tego systemu przetrwały aż do czasów ostatnich, ba – nawet do dzisiejszych. Kasta jest grupą zamkniętą. Każdy, kto w niej uczestniczy, rodzi się w kaście i w kaście umiera. Wyjście z kasty jest dla jednostki rzeczą bardzo trudną, zazwyczaj – niemożliwą. [...] Udział w kaście wymaga absolutnego przyjęcia szeregu reguł, które wyznaczają sam fakt istnienia kasty. Są to reguły religijne, prawne, językowe, obyczajowe, zawodowe – najogólniej – kulturalne. Uczestnik kasty musi całe swe życie, całe swe zachowanie się, myślenie, odczuwanie przystosować do reguł kasty. Reguły te są przyjęte zarówno przez samą kastę, jak i przez szersze otoczenie, w którym kasta i jej członkowie przebywają. I kasta, i owo szersze otoczenie oczekują od każdego członka kasty, by zachował się tak, jak tego reguły wymagają” (Hertz 2003: 92).

³⁵ W ostatnim dwudziestoleciu poczucie tożsamości potomków drobnej szlachty na Białorusi oraz chłopsko-szlacheckie odrębności i wzajemne stereotypy były badane zarówno przez antropologów, jak i językoznawców, por. m.in. (Grek-Pabisowa, Handke, Ostrówka, Zielińska 1998; Poborski 1999; Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 79–194, 315–320; Straczuk 1999: 51–54; 2006: 223–226 i passim; Waszczyńska 1996, 2009). Z moją interpretacją korespondują zwłaszcza – i mogą być odczytywane jako jej potwierdzenie, jak również wzbogacenie materiałowe – ujęcia Justyny Straczuk na podstawie badań na Grodzieńszczyźnie, Katarzyny Waszczyńskiej w okolicy Bujwidz na Litwie i na białoruskiej Oszmiańszczyźnie oraz Rafała Poborskiego w rejonie Klecka i Nieświeża.

mantyczną – za jej pomocą interpretują oni topografię sąsiedztwa. Etnografa słabo zorientowanego w tej topografii, który przez nieświadomość czy nieuważę nazwie okolicę *wsią* czy *wioską*, poprawia się natychmiast, automatycznie; wielokrotnie znajdowałam się w sytuacji takiego niezamierzonego testu, wskazującego na żywotność tradycyjnych kategoryzacji – korelatu dawnej stanowej struktury społeczeństwa.

- „Pisało się nie *wioska*, a *okolica*.
- Czeszejki?
- Tak. *Okolica* pisało się.
- A Siemiejki?
- Siemiejki nie. Siemiejki pisało się *wieś*. Siemiejki. A już Czeszejki to była okolica.
- A Rouby to też okolica?
- Rouby – okolica. Okolica.
- A Serafiny?
- Nie, *wieś*” (G97Cze.HG).
- „Kiedyś było tak: Czeszejki szlachta, a Siemiejki nieszlachta.
- A jak na nich się mówiło?
- Nazywali *mużyki*” (G97Cze.TK).
- „Tutaj u nas w miejscowości szlachta. A tam w Papierni chłopcy. Czy pani rozumie to?
- Tak, tak.
- Rozumie? No, to ot. Wszystko mówili *chamy*, o, tak. Inaczej nie” (G97Mac.BR).

„Jeśli surkontowskie, to wiadomo – szlachta. A tutaj w wiosce muzyki wszystkie” (G94Pln.FK). „Rouby, o, tam to polska wioska. Szlachciecka, szlachciecka. Byli? Tam szlachciecka wioska. Papiernia – polska. Tylko, co Rouby szlachciecka, a u nas Papiernia, no, jak można nazwać? No, tak – proste palaki. Palaki, no nie szlachta. Jak niekali nazywali – *chamy*, tak nazywali. Eta Roubiczy – szlachta” (G93Moż.IP).

„My ich *chamy* nazywali, *mużyki*. My się z nimi nie kolegowali. Jakże by to, żeby do Papierni na zabawę?” (G93Rou.HR). To pełne emocji retoryczne pytanie Pani Heleny z Roubów wprowadza nas w zasadniczy dla utrzymania odrębności grupowej obszar utrwalonych w pamięci zbiorowej rozmówców reguł wzajemnej endogamii, które

obejmują system zalotów i doboru małżeńskiego³⁶. Oto, jak charakteryzują go sami aktorzy.

Mówią wioski:

„Szlachta szlachtow szukali, [...] ani wybierali już, kab kulturniejsze. Do szlachtow swaich, szlachta z szlachtami” (G93Moż.IP).
 „I oni żenili sie miendzy sobon, polak z polakiem” (G93Rdz.BB).
 „I oni pilnowali, żeby pomieszania nie było” (G93Leb.MO).

– „A oni różnili się od tych wioskowych?

– [mąż:] O, oni różnili sie. Oni nie żenili sie nikt. Ze starszych ludzi ani jeden.

– [żona:] Kiedyś to zabawa zrobio, to tylko oni. Oni nie chcieli nas tańcować. Nie było tej mowy” (G94Pln.FK).

Mówią okolice:

– „Wioska u nas Bielunce rzendem. To na tancy, jeśli na zabawach, to nigdy bielunskie u nas nie byli. Nigdy a nigdy. I ani nie choczut, żeby przychodzili my do ich. No i nie szli, bo my nie zapraszali ich.

– A kogo się zapraszało?

– No, tylko sami swoja, takie jak i my” (G98Mic.JK).

– „O, ta wieś Bieluncy, co ja mówie *litwiny*, choć oni po polsku umiejo mówić, ale oni... my kiedyś nie kolegowali z nimi. Jak po rusku powiedzieć – my nie drużyli.

– Czemu?

– Czemu? Bo, widzi, u nas po polsku to nazywali sie *szlachta*. Kto rozmawia. To znaczy, nazywali sie *szlachcianka*. A to chamstwo było te, po prostu. To my nie zajmowali sie z tymi chamami. Jak u nas zabawy byli, to Bieluncy nie przychodzili. Tylko, o – Puzieli. Nie była w Puzielach? To tylko paren domów, ale też po polsku gadajon.

– Też szlacheckie?

– Szlacheckie, no. Po polsku” (G98Mic.JK1).

„W nasze czasy, jak my byli młodymi, to my nie łonczyli sie. U nas, jeśli pójść tam gdzie, to w Haściłowcy, czy tam tut na wio-

³⁶ O tym zjawisku, określanym jako chłopsko-szlachecka wyłączność (ekskluzywność) etniczna, w odniesieniu do realiów poleskich w latach trzydziestych por. (Obrębski 2007g: 531–532).

ska Pielasa, to to był wielki wstyd. I jeśli chłopiec tam jaki, to uciekasz. [...] Oni po prostu, jakoś, ja nie wiem, mieli wrażenie, że to inne. [...] To było to wielkie ubliżenie. Ja pamientam, poszli my, tutaj Maciasy, taka nieduża okoliczka. My poszli na tańce. A z Papierni, oni polskie, ale to już liczo się chłopci... I my poszli, i oni poprzychodzili. To my zgasili ogień, zaszli w jedno mieszkanie, schowali się, żeby nas nikt nie widział, żeby oni do nas nie przyszli, bo to nam brzydko było. [...] No, to nas ojciec... oho, jeśli idziesz gdzie, to trzeba wszystko, żeby... pod czopem. Gdzie ty był, co ty robił, z kim ty poszedł na tańce. A razem wszyscy chodzili do kościoła. Tylko gdzie to tam na tańce, robion zabawa, ot, na przykład, to u nas jeszcze po zaproszeniach. Kogo zaprosili, ten, znaczy, przyszedł. A jak nie, nieproszone przyszedł, to on już nie ma tutaj waloru żadnego” (G93Rou.PT). „U nas [w Roubach] zabawa była, to tam Haściłowcy te, to nie pójdon. Oni do nas nie pójdon. Do szlachtow tanczyć – nie. A szlachcic żaden z muzyczko nie żeni się, z prosto tako, prawosławno, czy jako. Nawet nie tylko polaczka; polaczka jeśli z muzyków pochodzi, no, z muzyką znaczy, nieszlachcianka – to nie. Trzeba, żeby szlachcianka była, albo jaka dworzanka, czy z lepszych rodzin, z bogatych rodzin. To tedy żeni się” (G97Rou.AR).

W tych wypowiedziach możemy tropić kategorie pojęciowe służące szlachcie i *muzykom* do konstruowania wzajemnej odrębności, takie jak kategoria *pomieszania* czy opozycje kultura : brak kultury, polski : *prosty*, bogaty : biedny. Będziemy im się jeszcze przyglądać bliżej. Wraz z regułami endogamii składają się one na grupowe strategie tworzenia granic.

Swoją odrębność od chłopów i społeczną wyższość mieszkańcy okolic podkreślają też, przywołując w rozmowach emblematyczne atrybuty szlachectwa, takie jak bryczka lub sanie, suknia i garnitur, kapelusze i rękawiczki czy pisemne zaproszenie na zabawę³⁷. Owe atrybuty można za Rochem Sulimą określić jako „znaki tożsamości”

³⁷ O kapeluszu i rękawiczkach, interpretowanych – obok domu, ogrodu, drzewa, książek, konia i pamiątek – jako charakterystyczne symbole szlacheckie, które „tworzą wizję świata kultury szlacheckiej”, por. (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 189–194).

bądź „znaki etosu”³⁸ (Sulima 1992: 10–11) lub za Józefem Obrębskim jako „paszport społeczny”, jak metaforycznie nazwał on drugi obok języka podstawowy element wizerunku grupy, czyli strój czy szerzej: wygląd zewnętrzny (Obrębski 2005: 165). Szlachecki kapelusze przeciwstawiany chłopskiej chustce był – i pozostał w pamięci rozmówców – czytelnym dla wszystkich znakiem identyfikującym *swoich* mieszkańców okolic jako grupę o wyższym statusie społecznym. W niezapomniany sposób mówiła o tym Pani Waleria z Surkontów: „Dużo nas było, to ja rodziny była biednej. Ale ja była przyjenta do grona polskiego. [...] Zaczeli dorastać, świat był wymagajoncy, ale kapelusze nosiłam. Ja, mileńka, miałam sześć kapeluszków. Zimowy, jesienny, letni. Chustki ni jednej” (G94Sur.WS). A Pani Teresa z Bohatyrowicz tak opowiadała o bogatszej sąsiadce, zwanej w okolicy *majątkowa pani*: „Ona tak troszeczke inteligentniej zawsze, w chustce nigdy nie chodziła. Taki turbanik miała zawionzany. [...] I ona sobie miała taki kościumik. Pani tak inteligentnie ubrana” (Go6Boh.TTB). Z kolei Pani Schola z wymienianych już Surkontów wspominała szlacheckie jazdy saniami: „Szlachta przyjeżdżała na zabawa. Kiedyś zimo, to sańmi, końmi. Wot, tak, o, przyjeżdżali. [...] I żenili sie tak” (G93Sur.SS). Dla Pana Waclawa z Zaniewicz zaś wyższy status rodziny ucieleśniał się w bogactwie, bryczce i koniach: „Rodzina bogate byli. I bryczka swoja mieli, i koni byli, ooo!” (Go6Zan.WZ)³⁹.

Pani Weronika z podludzkiej Wawiórki tak wspominała przedwojenne zabawy w swojej miejscowości: „Tam, gdzie teraz klub, to tam była kiedyś scena. [...] Była duża sala do tańców. I był bufet zawsze obficie zaopatrzony. No i cóż, dwanaście tych muzykantów pięknych. [...] Gazowa lampa oświetlająca, że widzi się igłę na podłodze. Jak nawoskują, to już panienska nie idzie nóżką, ale tylko ślizga się. Balowe piękne suknie. Heła na przykład miała, jak kończyła siódmą klasę, niebieską mongolową suknię i czarne belerko aksamitne. I czarna ta wstążka i pruneleccki atlasóweczki piękne. Lola

³⁸ Jako przykłady znaków etosu chłopskiego (symboli chłopskiego stanu) Roch Sulima przytacza radło, pług i sierp (Sulima 1992: 11).

³⁹ *Bryczka*, *drabinka*, *wózek* i *sanie* są wymieniane jako sygnalizujące odrębność od chłopów emblematy szlacheckości w: (Waszczyńska 2009: 155). Por. też przyp. 1 w rozdz. 3.

miała kremową czarną żerżonkową i wił się piękny wąż złoty na podkowie. Piękne to. [...] Mężczyźni w białych rękawiczkach, żeby sukieneczki nie zabrudzić, w kostiumach pięknych czarnych, przeważnie wieczorowo. [...] Ooo, było...” (G93Waw.WS). O zabawach tanecznych, tak *kulturalnie* organizowanych dla swojego kręgu proszonych gości, chętnie opowiada większość starszych rozmówców z okolic szlacheckich. Mówi Pani Waleria z Surkontów: „U nas byli tancy, wybrany dyrygent dyrygował. Co niedziela na tancy przyjeżdżali, po zaproszeniach. W zaproszeniu pisze: »Prosze przybyć do nas na zabawa taneczna. Bufet na miejscu obficie zaopatrzone«. Tak pisało się. Dla takiej pani i dla takiej. I do Surkontów na taka godzina” (G94Sur.WS). A jej sąsiadka, Pani Maria, snując podobne wspomnienia, odwołuje się *expressis verbis* do opozycji *chamstwo* : *szlachetność* – „Kiedyś, jak była zabawa, to chłopcy obleco wszystka, bo u nas na okolonii wszystkie, do każdego domu, dzie dziewczenta jest – i na zabawa przyprowadzo. A teraz – nu, takie chamstwo, takie zaprowadzono! Na zabawach po zaproszeniach było, o tak, o, było. Nu, było szlachetność i wsio” (G94Sur.MC). Zaproszenie – sformalizowany symbol przynależności do grupy *swoich*, utwierdzający ekskluzywny wizerunek szlachty jako lepszej – pozwalało symbolicznie i zarazem efektywnie egzekwować grupową (dawniej stanową) endogamię: „Poprzyjeżdżali po zaproszeniach, no i jeden przybył z Dubińców litwin [...]. »Panie – jak on nazywał się – panie Łukaszewicz, a pan zaproszenie ma?« Bendzie tak pytał [wodzirej] tego litwina. »Nie, asz nat nie«⁴⁰. – »Prosze sala opuścić«. – »Oj, nie, waj, takik a takik takiego«. – »Prosze sala opuścić«. Zabrał czapka, swoja jesionka i uszed. Nie znali my etich, etich, yyyych...” (G94Sur.WS).

Opozycja szlachcic : *muzyk* pociąga za sobą bogaty zestaw przypisywanych obu biegunom, na zasadzie antonimii, cech. Te przeciw-

⁴⁰ Rozmówczyni deklaruje, że „nie zna ani słowa po litewsku”, prawdopodobnie zniekształca tutaj litewskie słowa, przedrzeźniając sąsiada-litwina. Aś to litewski zaimek ‘ja’, *net* znaczy ‘nawet’. (Za konsultację lituanistyczną dziękuję Małgorzacie Kasner).

stawne właściwości sprowadzają się do wspomnianego już podstawowego przekonania, że szlachcic jest *szlachetny*, a *mużyk* – *prosty*. „Nasza okolica to nazywa się *szlachetna*. A tam dalej to proste polaki” (G93Rou.JHM). Jakie treści zawiera w sobie kategoria *szlachetności*?

Po pierwsze, niewątpliwie pamięć o wyższym statusie społeczno-prawnym w przeszłości. „Szlachta to tak jak dworzenie⁴¹. [...] Kiedyś szlachta, to oni mieli takie przywileje, że jak coś zrobili, to oni nie mieli prawa nakazać [ukarać]. I nie chodzili na kazonnu robotu [pańszczyznę] do pana” (G93Rou.JHM). „Po rusku mówio, że to z dworan pochodzi. Dworanie kiedyści byli. Nu, jakiści ważniejsze ludzi” (Go6Boh.IS). „Mego ojca ojciec to był dworanie szlachecki. Ojca ojciec. Byli takie dokumenty, taka torba dokumentów. Dworanie szlachecki to nie to, że ty szlachcic. [...] To kiedyś, ooo, milutka moja, prosze wiedzieć! Dworanie polski to nie byle co, to wyższa para była. Takie były Mongiały, Laskowskie, Górskie... Ooo, milutka...” (G94Sur.WS). Nieodrabiająca pańszczyzny i niepodlegająca karom cielesnym drobna szlachta – choć pracująca na roli tak samo jak chłop i niejednokrotnie od nich biedniejsza – należy

⁴¹ Przywołani tutaj przez Panią Jadwigę z Roubów *dworzenie* to szlachta Imperium Rosyjskiego – *dworanie*. Do *dworanie* zaliczono tę część polskiej szlachty, która została zrównana prawnie ze szlachtą rosyjską. „Ukaz carski z dnia 19 października 1831 r. spośród całej dawnej szlachty polskiej wyodrębnił *dworanie*, szlachtę posiadającą pełnię praw przysługujących jej stanowi, a zaliczył do nich posesjonatów i nieliczną, wylegitymowaną szlachtę drobną, nieskompromitowaną udziałem w powstaniu. Poza tym stworzył dwa nowe stany: *odnodworców*, czyli niewylegitymowaną szlachtę wiejską, i *grazdan*, czyli niewylegitymowaną szlachtę miejską. Przy okazji wiele szlachty zaliczono do stanu chłopskiego” (Zajączkowski 1993: 104). Na temat procesu degradacji i deklaszacji drobnej szlachty na terenach dzisiejszej Białorusi w XIX wieku por. m.in. (Sikorska-Kulesza 1995; Zasztowt 1991). Moi rozmówcy w zasadzie używają określenia *dworanie* w znaczeniu ‘szlachcic’ lub ‘lepszy szlachcic’, ale można się też spotkać z jego niezrozumieniem – wtedy bywa tłumaczone, w oparciu o etymologię ludową, jako ‘człowiek służący we dworze’, czyli parobek, jak np.: „Dworanie, ja słysze i teraz, o coś nasze te ruskie opowiadajo o tych dworaniech. No, takie, które bez swojej ziemi byli i które u panów byli. Zgodzi sie tam u pana, to pan musi krowa jemu przekarmić i tam wiele dać ziemi na kartofle posadzić i on idzie pracuje u pana. [...] To takie byli. No i panowie, toż oni sami tam nie jeździli, tam konia nie kierowali, nie trzymali tego konia. To musiał być kto to taki poddany” (G98Nac.WK).

w kołchoźniczym obrazie świata do kategorii panów i to jest reguła fundamentalna. Wyższy status społeczny szlachcica-pana zawiera też w sobie pamięć o wojskowych powinnościach oraz przywilejach prawnych i ekonomicznych szlachty, które nie obejmowały chłopów, jak również o regułach etykiety odzwierciedlających społeczną wyższość i niższość: „Kiedyś, jak szlachta była, to tylko szlachtaż i wojowała. Mużykoū, kak hawarytsia, nie brali na wajnu. Tylko oni, znaczy, tam walka prowadzili” (G93Pap.AW). „Szlachta choć w zagrodzie, ale równa wojewodzie. W Polsce oni byli takie, że mogli kupić ziemia panów. A prostemu człowiekowi pan ziemi nie sprzeda” (G93Rou.SR). „Dziadek mój był dworzaninem i to było przez samego cara nadane jemu. Dworzanin to był, jak teraz, o, przy sowietach partyjny⁴². Jego sond nie sondził. Trzeba było pierw zdjońć dworzanstwo te, a wtedy już sond bendzie sondzić. A tak, sond nie sondził i liczyli sie z nim” (Go6Stn.RS). „To dawno było, musi ze sto pięćdziesiąt lat temu. To wtedy, jak ten szlachcic jechał, to chłop musiał jemu dać drogę, inaczej batem ciebie oświęcił” (G93Leb.MO). „Kiedyści byli takie, ot, mój ojciec mówił. [...] Byli jakiści, no... jeżeli szlachcic idzie, to szlachcic idzie, o, z takon pałeczkon i on jeżeli idzie z pałeczkon, to ten cham ustempuje miejsce, dzie w tramwaju, czy dzie. »Prosze siadać«, bo to jest pan szlachcic. A cham, to on stoi” (G97Mac.WR).

⁴² Analogia między szlachtą-dworzaństwem a partyjnymi komunistami, wyrażająca się w pojmowaniu obu grup jako wyższej kasty stojącej ponad prawem i sprawującej nieograniczoną władzę nad muzykiem-kołchoźnikiem, powtarza się też w innych wypowiedziach, np.: „Ot, teraz byli partyjne i niepartyjne u nas. Partyjny co chciał, to robił. A niepartyjny, choć on był i lepszy, i wiecej uczony – on nie mógł tak wysoko zasiongnońć jak partyjny. A partyjny, ten był choć i głupszy, ale on był ważny. To tak kiedyś, tak kiedyś to chyba tak, ja tak myślę. [...] Bo mówili, że kiedyś pan muzyka pomieniaje na sabaku. Na sabaku muzyka oddał, ot, swego parobka – a to był muzyk. On jak, ot, zawini sie, tak bili szampolami już, gumami. Tak, o, nakazanie było. To szlachcica nie bili, a muzyka. Tak jak teraz partyjny – co chciał, to robił. On i ukradnie, on i wszystko, i jego po dokumentach jego nie sondzo. Bo on jest partyjny. Tak kiedyś było i szlachectwo. [...] No, to jakoś, dworanie, to chyba powstało dworanstwo to, tak jak teraz kamunisty byli. No, to tak kiedyś, ja myślę, to było dworanstwo. Dworany i szlachta” (G93Cze.TK).

Po drugie, logika opozycji pan : chłop nakazuje, by pan był bogaty, a chłop biedny, by pan miał dużo ziemi, a chłop mało – choć, jak dobrze wiadomo, realizacja tej zasady mogła w rzeczywistości bardzo odbiegać od stereotypu⁴³. Stereotyp jednakże głosi: „Ich nadzieży wienksze byli, oni bogatsze byli. Tu Papiernia wielka, cóż, to tej ziemi mało, to tutaj biedniej żyli. Oni takie, można powiedzieć, jak dworzanie, to znaczy takie szlachty, takie, o. U nich ziemi dużo było, lasu było, a u nas nie, tu mało ziemi mieli. No, ich nadzieży byli wienksze tej ziemi, wszystkiego” (G93Pap.AW). „To takie większość szlachty byli bogatsze, jak ci po wioskach. W tych wioskach to takie gospodarczki biedne, tam po jednej krowce trzymali” (G93Waw.HD). „Oni podstawiali sie, że oni lepsze od nas. Oni grubsze, bogatsze, wiencej ziemi majon, po dwadzieścia, po trzydzieści hektary. [...] No, a w wiosce, toż co? Uże nie takie bogate” (G93Pie.AAK).

– [Pani Danusia:] „U nas, dziewczynki, wiecie, tak – okolica, ludzi wiencej takie bogate, szlachietniejsze byli kiedyś.

– A czemu okolica?

– [Pani Danusia:] Okolica była bogatsza i ludzi szlachietniejsze takie, w okolicy od dziadów-pradziadów. A po wsiach takie ludzi biedniejsze i, o, takie – po prostu tylko.

– [Pani Gienia:] Dierewieńskie takie proste byli, oni po prostu rozmawiali i ich... mniej wiencej jak kiedyś, to... żebraki.

– Żebraki?

– [Pani Gienia:] Bo oni biedniejsze byli, biedniejsze takie, mało ziemi mieli. I, o, pokolenie szło, i mało, i mało...

– [Pani Danusia:] I te stare rodzice nie mieli, przychodzili do nas, znaczy sie, gdzie bogatsze. Przychodzili. Pacierze mówion za duszy, tam co – no i dawaj jim, cokolwiek daj już jim za to.

– [Pan Bohdan:] Żeby on krepcze był, troche podkrepczyć” (G98Puz.BDŻ.GM).

⁴³ O sile tego stereotypu świadczą wypowiedzi dotyczące rozzewu między stereotypem a rzeczywistością, np.:

– „Już jak szlachta, to trzeba żeby człowiek był taki szlachetny, tam i bogatszy, wszystko, a oni i biedne byli. Tylko szkoda nazwy takiej, jak oni szlachta tu byli.

– To czemu ich *szlachtą* nazywali?

– A ja nie wiem” (G98Bl.SW).

Stereotypowa chłopska bieda może być do tego stopnia utożsamiana z żebractwem, że nawet znajduje odzwierciedlenie w toponimii wsi: „Była taka ulica, że wszystkie były... tam musi z siedem chat było, to w lesie zarabiali, chodzili do lasu, zarabiali. I ładnie ubrane chodzili⁴⁴, ale ta ulica nazywała się *Żebracka*. Bo dlatego, że tam ziemi nie mieli” (G98Nac.HM).

Po trzecie, szlachta, w przeciwieństwie do *mużyków*, jest też zawsze łączona z polszczyzną, polskością, polakami i Polską. „Szlachta to już kulturalne takie ludzi wiecej, już wiecej takie poważne. Oni do polaków takie podobne już” (G98Gin.JWW). „Ot, na przykład tutaj Roubicze jest, to oni już zawsze... że oni lepsze od nas. [...] Oni sami siebie liczo. I oni, gdzie jedno spotka się, to on nie bendzie z to-bon rozmawiać inaczej – po polsku tylko rozmawia, że to on powie, że on jest szlachcic” (G93Ser.MP.WP).

- „Dlaczego oni się nazywali *szlachtą*?
- No, taka okolica u nich była, wszystkie po polsku, do jednego” (G93Rdz.BB).
- „Mickańcy to była kiedyś okolica szlachecka – ale co to znaczy?
- Jak to wytłumaczyć pani? Tak jak nazywali kiedyś *ślachta*, rozmawiali tylko po polsku, prostego języka nie było. Puzieli też okolica była szlachecka, Puzieli też tak samo” (G98Mic.JM).
- „W Surkontach to polska szlachta mieszka?
- Polska, polska. Ich Jagiełło tutaj posadził. Surkonty, potem tam dalej jest Paszkiewicz, Giesztołty. To szlachta, oni z Polski tutaj po-przyjeżdżawszy” (G94Pln.FK).
- „Wszyscy po prostu rozmawiają.
- A Rouby?
- Na Roubach to szlachta tam wszystko.
- A oni są polakami?
- Tak, szlachcic zawsze polak” (G93Ser.MM).

⁴⁴ *Bezziemielni* w przedwojennej białoruskiej wsi, żyjący nie z własnej ziemi, lecz z zarobków, często też nietkający płótna z powodu braku własnego lnu, ubierali się w odzież z kupnych materiałów. W okresach koniunktury na wyrąb lasów ich dochody były nawet postrzegane jako luksusowe, por. (Obrębski 2007d: 281–283, 292; 2007g: passim).

Przez opozycje bogactwo : bieda i polskość : *prostota* wyrażają kołchoźnicy fundamentalne przeciwstawienie statusu obu grup w społecznej hierarchii, „naturalizując” tym samym obowiązujący tu od wieków i usankcjonowany mitycznie ład społeczny, przypisujący każdą jednostkę do przeznaczonego jej miejsca w obrębie tego systemu. Owa moc naturalizowania porządku społeczeństwa i jego kultury płynie właśnie ze stałej obecności mitu, którego zasadnicza funkcja polega, jak to pokazał Roland Barthes, na „czynieniu pojęć naturalnymi”, „przekształcaniu historii w naturę” (Barthes 1970: 48). Szlachecka wyższość, bogactwo i polskość, tak samo jak chłopska niższość, bieda i *prostota*, znajdują uzasadnienie w mitycznym ustanowieniu, które biblijną opozycję między Ablem i Kainem czy też Jafetem i Chamem ubiera w znajome historyczne realia: „A ja czytała w ksionżce, skul wzieli sie szlachta. Ja, choć prostaczka, ale dużo czego przeczytała ksionżek i dużo co wiem. [...] To tak: była wojna i na wojna kto poszed ochotnikiem, to nazwali *panami* i dali majontki. Które po wyzywie, już wyzywali ich, to tym dali ziemia, *szlachta* nazywali. A które w las pouciekali, to nazwali *parobki* i nic nie dali, i oni służyli. [...] To przed wojno tak było, za Polski. Jak wrócili z wojny, dali majontki ochotnikom, poszli w ochota. Dali majontki, *folwarki* nazywali. Sto hektarów folwarek, dwieście, tam trzysta, piencet majontek. *Panami* nazwali za to, że oni poszli ochotnikami na wojna. A które po wyzywie, to tym dali już mniej, dali tam trzydzieści czy dziesięć hektarów, czy pieńć. A które do lasu uciekli, wcale tej wojny odrzekli sie, to parobkami – nic nie dali. Po rusku nazywajon *batraki* na tych parobków” (G98Szw.JS).

Po czwarte, kolejnym ważnym przejawem szlacheckiej *szlachetności* jest *delikatność*, określana też jako *kulturność* czy *kultura* bądź *grzeczność*. Sformułowania te odnoszą się do rozległej sfery etykiety: zasad dobrego wychowania, zachowania się przy stole, ogłady towarzyskiej, gramatyki grzeczności, tabu przeklinania. Te cechy zgodnie przypisują szlachcie zarówno dzisiejsi mieszkańcy okolic, jak i wiosek. Tak więc na przykład szlachta z Roubów mówi o sobie: „Tam chłopy byli, a tu szlachta była. Tu szlachetne ludzi, już oni delikatne takie” (G94Rou.DTB). „Kiedyś mój ojciec mówił, oho, co to znaczy szlachectwo i dworzaństwo. U nas jakoś było delikatniej dużo.

U nas, prosto, szlachta to inaczej siebie prowadziła” (G93Rou.PT). „U nas jeszcze to ciongnie się wszystko od *prosze pana*. Od *pana*. Nie powie *ty*. Bryhadzir zachorował, to sionsiednie wioski pytały »No, jakże tam wasz Pan Jan teraz, chwory ci zdarowy?«. I to nie z prześmiewkon pytają!⁴⁵ Było przyjento *towarzysz*, to rozmawiamy tam [tj. poza wsią], jak trzeba, a miendzy sobo na swoim akcencie. Tu zawsze: *Pan Heniek*, *Pan Romek*, *Pani Jadzia*, *Pani Marysia* – ja nigdy nie powiem inaczej na sonsiadka. [A jedna sąsiadka prawosławna] na mnie mówi »Jadzia, ty chadzi siudy!«⁴⁶. A już nasi z okolicy ludzie tego nie powiedzon. [...] Szlachta – oni kulturniejsze ludzie. On nie wyraża się jak te wioskowe. On nie bendzie w towarzystwie wyrażał się tam, mat⁴⁷ i wsio. Nasza okolica trzyma się bardzo dobrze, taka kulturna. Nie nagrubi człowiekowi bez potrzeby. Białorusy mogo człowiekowi wlać w oczy bez potrzeby, brzydko wyrazić się. Szlachta delikatniejsze, kulturniejsze ludzie” (G93Rou.JHM). „Szlachcic kłania się, w renka pocałuje. A oni bioron za renka: »Pajdzim gulać!«” (G93Rou.DTB).

W sąsiednich wioskach o *kulturze*, *delikatności* i *szlachetności* okolic opowiada się żywo i obrazowo:

- „Czym się różniły Rouby?
- No, czym? Delikatnością, wie pani. Delikatność. Oni nie powiedzon na człowieka. Cości były słowa takie delikatne. Tych matów to nie. A te proste – to i maty, to brzydkie słowo takie niedobre mówion” (G93Ser.MM).

⁴⁵ Wart odnotowania w tym kontekście – jako świadectwo słabej znajomości polskiej gramatyki grzeszności – jest też zwyczaj tytułowania księdza *panem*; poniższy przykład dodatkowo uwypukla opozycję między polskością (utożsamianą z pańskością) i *prostotą* (utożsamianą z chłopskością), ponieważ dotyczy księdza *tutejszego* i mówiącego *po prostu*: „Ksiondz, no, tak mówi pa prostu. Bo u nas ksiondz *Pan Janek*, to też nie bardzo, żeby tak po polsku tak czysto, ładnie rozmawiał, nie. Nie. On też taki, no, ot, jak każuć, *tutejszy*” (G98Nac.TW1).

⁴⁶ O tytułowaniu szlachciców *panami* i zwracaniu się do chłopów per *wy/ty* w końcu XIX wieku na Podlasiu por. (Czarkowski 1896: 6–7).

⁴⁷ *Mat* (ros. *matiernaja rugań*) – najcięższe przekleństwo o archaicznym konotacjach seksualnych i sakralnych, którego celem jest deprecjacja matki adresata, por. (Uspienskiej 1983). Por. też przyp. 19 w rozdz. 4.

„Szczerze to wam powiem, że za czasów Rzeczypospolitej to oni [Papiernia i Rouby] źle ze sobą żyli. Papiernia to byli muzyki, biednota, kradli [...] i nawet zabić mogli kogoś. A Rouby więcej takie kulturne byli. Tam żadnych bójek nie było” (G93Leb.MO). „A była szlachta nieuczona, no, ale szlachcic był z urodzenia. U niego i drugi obchód w domu. Jak ja jestem cham, to przyjde i do państwa powiem: »Siadajcie!«. A u niego jenzyk obchodzi sie taki ładny: »Tu prosze przysionść, tu prosze tak, tu herbatka, tu to, tu to«. Oto i od tego oni i *szlachta* nazywajon sie. Szlachcic miał obchód z ludźmi, obchodził sie nadto ładnie” (G93Pln.JD).

– [mąż:] „Na konto kultury tej, to ja to sto procent wiem. Co ja mówię, to ja już wiem. Grałem ja kiedyś tam i chodziłem, weseli grałem i zabawy, to ja już widziałem. Byłem i u jednych, i u drugich. Nawet jeżeli do stołu podadzą te i te, to już różnica była.

– Jaka różnica?

– [mąż:] No, no, to kiedyś tak: przyniosą, jak to u tych prostych ludzi, no, to tam misa jakaś przyniosą tam, czegoś tam. Mięsa czy coś tam. Ni widelca, tam nic ni było. A już szlacheckie wioski byli, już tam i widelec jest, nóż jest, tam coś takiego.

– Ale też z jednej misy było?

– [mąż:] Nie, trochę już inaczej było. I talerzyki gdzie jest. Nu, kto biedniejszy, to może tam i tego nie ma. Ale kto tak trochę już zaможniejszy, to już inaczej.

– A jak tańczyli, czy były jakieś różnice w tym, jak kawaler prosi pannę do tańca?

– [mąż:] No, byli. W tym rzecz, że w szlacheckich wioskach trochę była kultura inaksza.

– [żona:] Tanczyć nie umieli szlachty.

– [mąż:] Nie, tanczyć może tam oni nie umieli – ale kultura! Chłopiec przyjdzie do dziewczyny, ukloni sie, poprosi do tańca. No, a te proste chłopcy – o, tam za ręka wziął i poprowadził: »Nu, dawaj, poszli!«. Takie byli zwyczaj.

– A pani mówi, że tańczyć nie umieli.

– [mąż:] Nu, oni jakby może tak nie mieli takiego sprytu [...]. Ale, że kultura, to u nich była” (G93Waw.PA).

Przypisywana szlachcie *kultura*⁴⁸ jest pojmowana jako cecha wrodzona, immanentna. I właśnie dlatego – ponieważ uważa się ją za naturalną, *przyrodną* – może być niezależna od edukacji. Przeciwwstawia się ją *dzikości* jako cesze ludzi tej *kultury* pozbawionych: „Pod nazwaniem *szlachta* tutaj dworzenie, tak, o. Tak tu wszystkie byli kulturowe ludzie, oni nauki nie mieli kiedyś, tylko przyrodna kultura, przyrodna. [...] Teraz już zdziczawszy. U nas już teraz różnych, mieszane – i prawosławne, i ruskie, i z Kazachstanu, i zewsząd zebrali się ludzie. No, ale jest jeszcze naszych przyrodnych ludzi, które zostawszy się” (G93Rou.AR).

Zapytajmy teraz, jak prezentuje się drugi, antonimiczny biegun *szlachetności* – *prostota*. Stereotyp (i autostereotyp) *prostego muzyka*, definiowany zawsze w relacji do *kulturowego i delikatnego pana /szlachcica*, jest budowany jako „portret z negatywu” szlacheckiego sąsiada. Wiemy już, że chłopci – ci, którzy w czasach *dziadów-przeddziadów* odrabiali pańszczyznę, nie prowadzili wojen i podlegali karom cielesnym – są postrzegani nie tylko jako ci, którzy *biedniej żyli*, ale przede wszystkim jako istoty stojące na niższym poziomie kultury, czy nawet w ogóle kultury pozbawione. *Muzyk* zwraca się do innych per *ty* zamiast *pan* czy *pani*, przeklina (rzuca *matami*), potrafi „nagrubić [nauřagać] człowiekowi bez potrzeby”, z łatwością wdaje się w bójki (może nawet zabić!), jednym słowem: jest niewychowany, grubiański, obcesowy, brutalny, wręcz niebezpieczny. Nie przestrzega żadnych manier ani zasad. Jest *dzikowaty i bandytowaty*, jak określała *muzyków* jedna z moich rozmówczyń w Lidzie, pochodząca ze szlacheckiej okolicy pod Raduniem Pani Marysia (G93Lid.MG).

W stereotypie *prostoty* spotykają się przypisywane białoruskim chłopom prymitywizm kulturalny i niski status materialny z odczuwaną wobec nich przez wyższe warstwy społeczne pogardą: „Jak polak, to znaczy się i szlachcic. No, kultura inna, jak to mówi się. Bez tych wyrazów, bez tego wszystkiego. A te białorusy, o, wiadomo... tak. Teraz może jest i uczone. Jak kiedyś, to tylko łapci i tor-

⁴⁸ O koncepcji *pańskiej*, *wyższej* kultury, wykluczającej chłopca i przeciwstawionej *chamskiej* niższości kulturalnej, por. (Chałasiński 1938: 73–99).

ba, i chleb z miakino [plewami]. I takie one, wiadomo, byli bezziemne” (G98Mic.HK).

– „Liczy się, że szlachcic to kulturny człowiek, a cham to nie. O, tak, topornej roboty człowiek.

– Dlaczego tak się mówi, że ci kulturne, a ci nie? To chyba tak samo?

– Nie tak samo, nie. Cham może powiedzieć słowa jakie niegodne. No, a ten szlachta... Kulturne ludzie, kulturne, wszystko. Rozmawia tak ładnie, przeprowadza życie tak normalna. No, a chamy... Nazywają pa ruski *czelawiek wtarowo sorta* [drugiego gatunku]” (G98Mic.RA).

– „Pani mówi: *łapciuzniki*. Dlaczego łapciuzniki?

– [córka:] Bo prostota taka. Prostota. Łapciuzniki, wsio.

– Dlatego, że w łapciach chodzą?

– [matka:] W łapciach. Teraz już nie chodzo! Już łapci, postoiły rzucili. A kiedyś już z łapciami chodzili. Nooo, moja droga!” (G94Sur.WS1).

Opozycja kultura : brak kultury (kultura : natura), stanowiąca semiotyczny odpowiednik opozycji swój : obcy i człowiek : nieczłowiek, realizuje się tutaj w „wariantach powierzchniowych”, takich jak *szlachetny : prosty czy kulturny : dziki*. Co istotne, wydaje się, że chłopci przyjmują ten wyższościowy stereotyp projektowany na nich przez panów i uznają go za własny, wskutek czego funkcjonuje on równocześnie jako autostereotyp, trwale wpisując cechę gorszości w kolektywną tożsamość kasty chłopskiej. Co więcej, o czym świadczą rozmowy z kołchoźnikami, powielają go nawet wtedy, kiedy jest już dla nich nieczytelny: „Ja uże nie pomniu, paczemu ani szlachta. No, pewnie z jakich panow ta szlachta. Tak wsia wioska, i ana szlachietna. [...] Szto to ta szlachta? Ja sama nie wiem. Tak ja wam tego nie raztłumaczu, jak to staić. No, to takije zakonnyje, zakonnyje⁴⁹. Szlachietnyje jakije, szlachta. Ja już nie wiem i nie skażu wam. Ani pa szlachiecku haworać, a myż pa prostu, to może i oni lepsze?” (G93Moż.IP).

⁴⁹ Obszerniej o kategorii *zakonu* piszę w podrozdz. „Chrześcijanie i żydzi, czyli ludzie, którzy wierzą w Boga...”.

„Stereotypami są nie tylko nazwy tego rodzaju, jak »burzuj«, »proletariusz«, »inteligent«, »żyd« [...], ale i mniej charakterystyczne, jak »szlachcic«, »chłop«” – pisał Józef Chałasiński. „Wszystko to są pewne obrazy – skróty, do których przywiązane są pozytywne lub negatywne kompleksy wzruszeniowe. [...] W nich rzutowane są ludzkie pragnienia, dążenia i uprzedzenia, wzajemne urazy i nienawiści. Rzeczywistość społeczna tem właśnie różni się od rzeczywistości przyrodniczej, że jest taka, JAKĄ WIDZĄ JĄ LUDZIE; JEST TEM, CZEM JEST DLA LUDZI, a nie istnieje niezależnie od ludzi. Rzeczywistość społeczna nie jest *Ding an sich*, rzeczą samą w sobie, ale obrazem w naszej świadomości. [...] Jest światem obrazów o konwencjonalnej, zmiennej treści; to świat stereotypów i mitów” (Chałasiński 1935: 189–190).

„Muzyk je muzykom”, czyli w stronę opozycji człowiek : nieczłowiek. *Casus poleski*

Zamieszkujący ów „świat stereotypów i mitów” *prosty muzyk i kulturny pan* w nieco innym wariantcie niż na wioskowo-okolicznej Grodzieńszczyźnie uobecniają się w wizerunku własnym kołchoźników na zachodnim Polesiu.

Współczesny wizerunek własny *muzyka* z Polesia, który Baba Alesia z Czuczewicz skwitowała słowami: „znajecie, u nas biez-hramatnaść, ciemnata” (B99Czw.AM), nie przeciwstawia się aż tak ostro, jak na Grodzieńszczyźnie, wizerunkowi szlachcica. Tutaj znaczącymi innymi⁵⁰, z którymi swój autostereotyp kontrastują Poleszucy, są bądź zamieszkali na lepszych ziemiach ich sąsiedzi z północy (co szczegółowo analizował Obrębski, por. 2007b), bądź ludzie miastowi, bądź też pamiętani sprzed wojny wielcy panowie, uosabiani przez *kniazia* Radziwiłła, i pozostający u nich na służbie podpanki: policjanci, gajowi, rozmaici zarządcy. W stereotyp tak rozumianych

⁵⁰ Termin *znaczący inni* wprowadził do nauk społecznych George Herbert Mead w odniesieniu do kształtowania się autodefinicji podmiotu i podejmowanych przezeń ról społecznych w relacji do *innych* (por. Bokszański 2002: 252).

panów nieodmiennie są wpisywane kultura, porządek i polskość. Na przykład:

- „Byli tu pany?
- Buli.
- Jakija?
- Pany buli palaki. Palicyjanty buli. Czaławiek mo siem buło.
- I szto hetycja palicyjanty?
- Usio. Hetak chto dzie szaleu, ci szto krau, szto jany rabili? U ciurmu sadzali.
- Paradak pilnawali, kab byu?
- Ooo, paradok!” (B99Czw.KP).

„Pry palakach, ot, dwor kob buw czystyj. Wulica kob buła czysta, kob buła zhrebana, aczyszczana, musaru [śmieci] kob nie buło. A tady hrazka [brudno] było. Pajechau, aleszynu adnu zrezau, druhuju. Abczesau, paklau. I jduć pa tratuarach panstwo” (B99MCz.JK).

W obrębie kategorii panów szlachta okoliczna jest tu usytuowana nieco inaczej niż na Grodzieńszczyźnie, inaczej bowiem kształtuje się relacja *muzyki* : szlachta⁵¹. Na zachodnim Polesiu zróżnicowanie stanowo-wyznaniowe charakteryzuje się odmiennym układem cech dystynktywnych: tu drobna szlachta jest w przeważającej większości prawosławna (tak samo jak chłopci), choć istnieje pamięć o wyznawanym niegdyś przez część szlachty rzymskim bądź greckim katolicyzmie (*unijactwie*); obecnie coraz większą popularność zyskują wyznania neoprotestanckie (neoproteŝtanci są przez sąsiadów nazywani *baptyŝtami*, sami okreŝlaj są zs przeważnie jako *wierujuszczy*, czyli wierzący)⁵². Obu grup nie rznicuje też język – wszyscy mwi tu gwarami poleskimi (i po rosyjsku). Polskoŝc, utożsamiana z językiem i katolicyzmem, nie odgrywa więc takiej roli jako kry-

⁵¹ Syntetyczny obraz drobnej szlachty, wpisany w stanowe relacje społeczne na przedwojennym Polesiu, por. (Tomaszewski 1963: 129–142).

⁵² Funkcjonujące dziŝ (2010 rok) na Białorusi wyznania neoproteŝtanckie to przede wszystkim chrzeŝcijanie wiary ewangelicznej, czyli zielonoŝwitkowcy i ich odłm zwany picdziesitnikami – zrzeszeni ogoem w 501 zborach, ewangeliczni chrzeŝcijanie baptyŝci – 272 zbory i adwentyŝci dnia siódmego (*subotniki*) – 72 zbory (http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org/new_url_1949557390, 6.04.2011).

terium odróżniające szlachtę od *mużyków*⁵³ jak na Grodzieńszczyźnie, choć także jest w jakimś stopniu w wizerunku tutejszej szlachty obecna.

– „Z sebi diełali takuju tot szlachtu, a toże samy muzyki. A sebia predstavłali wysszej rasy kakoj to... Szlachta!

– Eta polskije...

– Da, eta ani wojenny byli, sałdaty...” (B93Kac.WZ).

– „Szlachta i muzyki razgawarywali na odinakom jazykie ili na drugich?

– [mąż:] Na takom samom. No, wsia dieriewnia na odinakom. Nie polskij, nie białoruskij i nie ruskij.

– A kakoj?

– [mąż:] No, miestnyj.

– A kakoj wiery szlachta?

– [mąż:] No, kakoj? Kriestianskoj.

– Prawosławna ili katoliki?

– [mąż:] Prawosławna.

– A szlachta-baptisty była?

– [mąż:] Eto nie było, eto tiepier pajawilis', rańsze nie było.

– A szlachta eto byli białarusy ili polaki?

– [mąż:] Białarusy i polaki.

– A muzyki?

– [mąż:] A muzyk, no, kak tiebie skazat'? Dworianin?

– [żona:] Mużyk był, i wsio...

– [mąż:] A siejczas uże wsio odinakowo. Rańsze to było, rańsze” (B95Wlm.PL).

Niezależnie od odrębnej specyfiki lokalnej, poleski wizerunek drobnej szlachty w swoich głównych strukturalnych rysach pokrywa się z grodzieńskim (a także tym zarejestrowanym na wschod-

⁵³ Taki stan rzeczy konstatował w latach trzydziestych Obrębski, pisząc o szlachcie poleskiej: „Najślabiej zaznacza się polskość prawosławnego odłamu dawnej szlachty zaściankowej. Ta część szlachty uległa dawniej, za czasów zaborczych, już silnej rusyfikacji, przejęła literacki język rosyjski i przesiąkła rosyjską świadomością narodową. [...] W każdym razie, ta frakcja szlachty zaściankowej, jakkolwiek ulegająca wpływowi polskości, jest jeszcze daleka od tego, by polskość na Polesiu reprezentować” (Obrębski 2007g: 531).

niej Białorusi)⁵⁴. Pomimo wspólnoty języka i wyznania oraz świadomości współczesnej neutralizacji międzygrupowych odrębności, trwa pamięć o dawnej endogamii, przekonanie o różnicy w kulturze obu grup i poczucie kojarzonej z uogólnioną polsnością „lepszości” szlachty, wskazujące na mocne zakorzenienie opozycji chłop : pan w obrazie świata tutejszych kołchoźników.

⁵⁴ O obrazie drobnej szlachty w pamięci mieszkańców Mozyrzczyzny por. (Szcuhowa 2007). Zasadniczą różnicę między obrazem wschodnim i zachodnim stanowi pamięć o stalinowskich represjach końca lat trzydziestych wymierzonych w katolickie społeczności pochodzenia szlacheckiego, identyfikujące się jako polacy (por. podrozd. „Pamięć kolektywizacji, czyli gospodarze wobec dwukrotnego końca świata...”). Oto przykład rozmowy ze szlachcicem z podmozyrskiej Potaszni, w której dość pełny i spójny wyraz znalazł stereotyp szlachty skontrastowany ze stereotypem *mużyków*:

– „Heta dziareunia była silnieje usich materyjalno. Jany byli ludzi družnyja. Nie było wraždy [wrogości]. I ū rezultacie krapczej [bogaciej] żyli. Byli i koni charoszyja, byli i kasiłki [kosiarki]. I kruhom i ū rajonie – lepsz żyli ū Patasznie. Patamu wot i tahda ūże wuczylisia i da wajny. A patom pośle wajny toże mnoho naszych wuczylisia. U dziareuni było bolsz za dwadcać uczycielej.

– A waszy bački ūmieli czytać?

– Maci ūmieła i czytać i pisać. I aciec, widzimo, tak. Pa polsku jany wuczylisia. Tahdy szkoła i da etaha była. U Chojnikach była.

– A jak tyja, chto żyŭ ū Pataszni, stawilisia da tych, chto żyŭ pablizu?

– A mało było swiazi. Hawaryli ū Kliwach tak, szto ū Patasznju papaści ū hości tak eto redko chto moh. Jany dziarżali swaju hodnaść. Nie chacieli swiazi mieć z abyjakimi ludźmi. Była boleje razwitaja nacyja. Nu, tak jano zawialosia mo z daŭnich por.

– Moża jany szlachtaj byli raniej?

– Wobszcze to da. Maciż moja szlachcianka, szlachcianskaja familija. Zdzieś była harazdo lepszaja kultura. Tam u Kliwach eto ciapier tarełoczki, a tohda jany poniacija nie znali. Chałodnaje zwarać, usich kaściej nie powybirajuć, tak u adnu misku, dyj siorbaj lożkaj. A tut ūże rozdzieleno, bolej kulturno.

– A ū Kliwach prawosłaŭnyja żyli?

– U asnoŭnom prawosłaŭnyje.

– A wy ad palakaŭ kali-niebudź czuli, szto jany szlachcicy?

– Nie hawaryli. Usich hetych bačkoŭ pounicztożali, zabrali, a tam astawalisia... Byli tam Dubikoŭskija. Jeść tam szto to, szto jany dwaranie byli. Daże na ziamlu ū Polszczy dakumienty byli” (H03Pot.SM).

Pozostałości stereotypu szlachty zarejestrowane podczas badań na Mohylewsczczyźnie i Witebszczczyźnie nie odbiegają istotnie od tych spod Mozyrza; zawsze wpisują się w opozycje pan : chłop, kultura : brak kultury, katolicki : prawosławny (*poliski* : *ruski*), polszczyzna : gwara białoruska.

Jednym z sygnałów świadczących o trwaniu zróżnicowania stanowego w społecznej świadomości jest też symboliczne odwzorowywanie go w przestrzeni sakralnej, jaką są cmentarze. Społeczna tożsamość jednostki i grupy nie kończy się bowiem wraz ze śmiercią: nawet na tamten świat szlachta przechodziła jako szlachta, a *muzyki* jako *muzyki*. „Wioska Moczuli, to tam cmentarze. To cmentarz muzyczny oddzielno, a szlachecki oddzielno” (B95Wlm.PS).

– „Zdzieś było adno kładbiszczce [cmentarz] dla muzykow i dla szlachty? Patamu szto w Moczuli dwa.

– Nie, u nas adno. Tolka w tu staranu tych kładut, a w etu – etych” (B95Wlm.NR).

„Kładbiszczce adnoje, ale tak wot na toj storonie eti, a na etoj storonie eti, wmiestie nie łożyliś wsio rawno” (B95Wlm.ŻBS)⁵⁵.

Przeciwstawienie szlachty i *muzyków*, albo szerzej: panów i *muzyków*, jest tu konstruowane w oparciu o opozycję kultura : brak kultury, która stanowi symboliczny korelat wysokiej i niskiej pozycji w hierarchii społecznej. „Szlachta kulturniejsza była. Szlachta eto pany szczytalisia, a muzyk eto muzyk, niekulturnyje takije. Może i kulturnyje byli, ale tak szczytałosia: muzyk eto muzyk wrodie, niekulturnyj. A szlachta eto pany” (B95Wlm.PL).

– „To była szlachecka wieś kiedyś, prawda?

– Ta, my nazywalis' *szlachta*. No, *polaki*, my szlachta byli toże. No, a tamże dierewnia, wot, czerez reczku, eto *muzyki* nazywalis' u nas. Wot. A eto szlachta była u nas.

– Ale rozmawiało się po tutejszemu, nie po polsku?

– My howoryli tak jak, ot, u dierewni howorat. Po prostu. U nas tut my rozhoworywali tak.

– A ta szlachta czym się różniła od muzyków?

– Ana była bolej mieniej kulturnaja. Kulturnyje ludi byli, byli bolej mieniej takije, no, przyjemnyje ludi. A u nas tam, eto muzyki – to muzyki byli uże” (B93Kac.LK).

⁵⁵ Przykłady funkcjonowania osobnych szlacheckich i chłopskich cmentarzy lub podziału stanowego w obrębie jednego cmentarza, jak również współzależności szlachectwa, katolicyzmu i polszczyzny w napisach nagrobkowych są przytaczane przez wielu badaczy terenowych z Białorusi, por. (Poborski 1999: 183, 186; Stracuk 2006: 64–68, szerzej: 118–144; Werenicz 2001).

Muzyka, jako negatywowe odbicie *kulturnego* szlachcica, charakteryzuje właśnie to, że... jest *muzykiem*. Do refleksji nad tym sformułowaniem skłoniła mnie historia opowiedziana przez Panią Lubę z Olpienia – okolicy szlacheckiej pod Dawidgródkiem.

– „Czamu szlachcie nie treba było żenićsa na muzykach?”

– Nie żenilis? Oni swoju, swoju szlachtu cenili, ponimajecie? Nie pojdzie, doczka nie pojdzie za muzyka, a muzyk nie bendzie brać szlachcianki. Chaj budzie biedniejszy szlachcianin, a toj budzie bohatyj, no nie choczut. Nie mogut.

– Muzyki byli biedniejszyje?

– Nie, gdzież tam biedniejszyje, oni byli bohatyje – no muzyk. On toj kultury nie miał. Toj kultury, da. [...] Ja pomniu, była moja koleżanka, iz Rubla. Prawda, szto wydali jejo za muzyka. On bohatyj był silno. I oni jejo i wydali. I wot, ja kagda spotkała jej, ona howorit: »Luboczka, chaj on proklaty budzie za swajo bohactwo. Muzyk je muzykom«. Ot. On wsio rawno pokaże swoje. Muzyk je muzykom⁵⁶. On pokaże sie” (B95Olp.LTL).

Muzyk je muzykom. Konstrukcje tego typu to „tautologie z perspektywą porównawczą”, jak nazywa je Andrzej Paweł Wejland (Wejland 1991: 185–186). Pytając, co mogą implikować tautologie o postaci „*x* jest *x*-em”, pisał: „w pewnych sytuacjach sens konwersacyjny [takiej tautologii] określa formuła »*x* jest *x*-em, a nie *y*-iem«, czyli formuła przeciwstawiająca *x*-a jakiemuś *y*-owi tak oto: »oczekiwania, które zwykle wiąże się z *y*-iem, nie powinny być przenoszone na *x*-a«. [...] Istotne w tej interpretacji jest to, że [...] pojęcia *x* i *y* nie są od siebie niezależne”. Mamy zatem do czynienia z przeciwstawieniami „powołującymi do życia określony kontekst porównawczy”, w którym *y* jest dla *x* „poznawczym punktem odniesienia”⁵⁷. Trawestując eksplikację Wejlana, powiedzenie Pani Luby można by objaśnić:

⁵⁶ Por. przysłowie zanotowane przez Pietkiewicza na Polesiu Rzeczyckim: „Muzyk muzykom na wiek wiekom” (Pietkiewicz 1938: 379).

⁵⁷ Między *x* a *y* może zachodzić relacja antonimii, komplementarności, przeciwstawności bądź też „sprzeczności przez dopełnienie”. „Jaka jest nazwa przeciwna wobec nazwy »chlōp«? Chyba tylko nazwa dopełnieniowa »nie-chlōp«, na tej samej zasadzie, na której nazwa [...] »Polak« [znajduje swoje dopełnienie] w nazwie »nie-Polak« itp. [...] Dodajmy do tego, że każda z tautologii objętych

„od muzyka oczekuj tylko tego, czego można oczekiwać od muzyka, i nie przenoś na niego oczekiwań, które zwykle wiąże się ze szlachcicem (to, czego oczekuje się od każdego z nich, jest tu, rzecz jasna, traktowane jako »wiadome«, »oczywiste«; Wejland 1991: 185–186)”. Fraza *muzyk je muzykom* odwołuje się bowiem, dodajmy, do treści utrwalonych w stereotypie grupy.

Współczesna stereotypowa *muzyckość* Poleszuka, sprowadzana do *ciemnoty* i przeciwstawiana pańskiej *kulturze*, jest kontynuacją stereotypu z lat trzydziestych, znanego z literatury przedmiotu dzięki badaniom Obrębskiego. Pisał on: „Poleskość to anachronizm kulturalny. Dla tych, którzy nie przyznają się do poleskości, Poleszuk jest synonimem pierwotności, dzikości, barbarzyństwa, zaprzeczeniem tego kompleksu cech, które składają się na współczesną włościańską koncepcję wyższej kultury. [...] Wszystko, co o Poleszuku mówią jego sąsiedzi: jego cechy fizyczne i właściwości psychiczne, jego strój i wygląd zewnętrzny, sposoby jego zachowania się i przyzwyczajenia osobiste, jego obyczaj domowy, formy gospodarki i zwyczaje, wreszcie nawet jego zalety i wady – wszystko to jest interpretowane [...] jako anachronizm kulturalny, jako dowód jego niższości, okoliczność, która usprawiedliwia postawę pogardy i wyższości wobec Poleszuka i czyni go przedmiotem szydliwych komentarzy i pośmiewiska. [...] Zasadniczy sens ogólny tego wizerunku, jego tembr emocjonalny pozostaje jednak zawsze ten sam: Poleszuk jest przedstawiony w drastycznym, krańcowym ujęciu jako niekulturalny, dziki, nieokrzesany, nieobyty, pozbawiony potrzeb i aspiracji kulturalnych, bytujący wciąż jeszcze w sposób zasługujący na wprost zoologiczne epitety – jednym słowem, kompletne zaprzeczenie tego poziomu, obycia i horyzontów kulturalnych, do których poczuwają się jego niepolescy sąsiedzi” (Obrębski 2007c: 262, 199).

Poleska *ciemna* wieś i jej *ciemni* – czyli niewykształceni, wręcz uważani za analfabetów – mieszkańcy są dziś przeciwstawiani na Polesiu, tak samo jak dawniej, ludziom miastowym i edukowanym, jak

perspektywą porównawczą może wystąpić nie tylko w wariancie »x jest x-em«, lecz także w wariantach »x to x«, »x to jest x« itp.” (Wejland 1991: 186).

na przykład w rozmowie o przedwojennej szkole z Babą Jewą z Małych Czuczewicz:

– „Wy byli ȳ hetych harcerzach?

– Nie, nie była. U siale, u ciemnacie hetaj!?. A he buli ȳ haradskich szkołach” (B99MCz.JD).

Kwintesencję poleskiej *ciemnoty*, asocjowanej z brudem i kołtunami na głowach, wyraża stereotyp jednej z wsi powiatu łuninieckiego, Wólki Drugiej (Wulka Wtaraja), którą sąsiedzi przezywają *Wólką Kołtunowatą*, a jej mieszkańców – *mochunami* (*machuny*), czyli „omszałymi”⁵⁸:

„*Machuny* – adstałyja, ciomnyja, aby-jakija. [...] Byli adstałyja i niemytyja. I kałtuny niemytyja. Nu, ni bani u ich, ni niczoha” (B96Wul.PH).

– [Pani Regina:] „Wulka Wtaraja eto drażniac Kowtunowatoj.

– *Kowtunowata* zza taho, szto tam ludzi mieli kałtuny?

– [Pan Maćwiej:] Wrodie tak. Ludi adstały byli, starowo obrazca, boleje mało rozwityje. Oni daże nie rozczesywalisia. I ot, zawiedut kowtuna.

– Czamu Paleśsie takoje jość dzikaje?

– [Pan Maćwiej:] Widitie, kak skazat’? Kanieszna, rańsze byli dikije, paskolku była biednota, tiemnota, niszczeta, niegramotność. A wtaroje, ziemia płachaja, bałotaż byli. Daże nie u každydo chleb swoj byw, nie było. Paetomu i adstałyje. Siejczas uže stali boleje-mienieje odiewaťsia, stali dama charoszyje diełať, w damach wsio jest. [...] Pry Polszczy gawarili: »Co, pan z Polesia?«. Znaczyť, jesli Paleszik, usio praszczalośia [wybaczało się]. Patamu, szto człowiek z Polesia, on nierazwityj. Jesli wże, dapustim, z Polszczy, z horoda Zielona Góra, to wże szczytalisia kultiwirowannyje ludi. A to – »Co, pan z Polesia?«...

– [Pani Regina:] Nu, wrodie duraczok.

– [Pan Maćwiej:] Nie duraczok, a prosta nierazwityj czelawiek” (B96Dwr.RF.ML).

⁵⁸ Przewisko to pochodzi od rzeczownika *moch* (pol. *mech*) – znaczy więc tyle, co ‘omszali’, ‘obrośnięci mchem’.

Koncept *nierozwiniętego* Poleszuka, przeciwstawionego ludziom *lepszym*, którzy *idą z postępem*, adaptując cywilizacyjne innowacje, to kolejna odsłona przypisywanego mieszkańcom Polesia braku kultury. Stereotyp *ciemnego* i *nierozwiniętego* Poleszuka z odciętej od świata, zagubionej gdzieś w błotach wsi oscyluje między usprawiedliwiającymi racjonalizacjami, jak u cytowanego Pana Maćwieja z Dworca, który widzi go w kategoriach zacofania cywilizacyjnego, spowodowanego biedą, złymi glebami i trudnymi warunkami życia, a skrajnym deprecjonowaniem, wręcz odmawiającym mieszkańcom Polesia człowieczeństwa:

- [Pani Hala:] „»Poleszuki, a nie czaławieki«. Kazali tak.
- [sąsiadka:] Eto nie tolka kazali, daże wierszyk byw taki, stichatwarzenie. Eta nie to, szto wydumana”⁵⁹ (B96Wul.PH).

Ciemnota i zacofanie – definicyjne cechy stereotypu Poleszuka – to odwrotność wykształcenia i kompetencji kulturowej niezbędnej w pozawiejskim świecie społecznym, odwrotność właściwości, które reprezentuje kulturalny, czyli „prawdziwy”, człowiek – pan. Odsyłają one do negatywnych biegunów opozycji ludzie : nieludzie i ludzie : zwierzęta. A także, przez konotacje z obrazem dzikich istot z kołtunami, siedzących w błocie⁶⁰, do opozycji ludzie : demony. Za przeciwstawieniem pany : *muzyki* kryje się tutaj, dobrze znana literaturze etnograficznej, problematyka demoniczności obcych (por. Benedyktowicz 2000: 124–148; Bystroń 1980c; Stomma 1986: 29–55 i passim). I tak chłop poleski, przejąwszy od grup dominujących negatywny stereotyp swojej własnej grupy, może jawić się sam sobie jako demoniczny obcy.

Stereotyp Poleszuków-nieludzi, skrajny przypadek negatywnego stereotypu chłopca, jest – na poziomie symbolicznym – konsekwencją historycznie ukształtowanej specyfiki struktury społecznej Polesia. „Na Polesiu [...] – czytamy u Obrębskiego – podział społeczeństwa na dwie z gruntu odrębne, hermetycznie odizolowane,

⁵⁹ Por. „Tylko o Pińczuku mówiono z lekceważeniem: *a skul czełowiek? ja nie czełowiek, ja pińczuk*, powtarzano rzekomą odpowiedź pińskiego chłopca” (Bystroń 1933: 170).

⁶⁰ Por. „*Djabłem pińskim* albo też *poleskim* zwą Litwini pińczuków, siedzących w błocie, *djabłów od pińskiego błota*” (Bystroń 1935c: 160).

niewspółżyjące ze sobą i tylko mechanicznie powiązane, obce sobie i wrogie żywioty społeczne: panów i chłopów, uzyskiwał najbardziej kontrastowe formy, największą krańcowość, najszerzą rozpiętość i najsilniejszy wyraz. Dwa odległe bieguny społeczne Polski stykały się tu ze sobą bezpośrednio: z jednej strony najwyższy gatunek wielkopaństwa polskiego – królewężta kresowe, z drugiej najniższa odmiana chłopstwa – ruski muzyk. Nigdzie też stanowy ustrój społeczeństwa polskiego nie zbliżał się bardziej do kastowości: panów kresowych i ich chłopskich poddanych nie łączyły najelementarniejsze powiązania społeczne; nawet mowa ich i wiara były różne. Nigdzie też pańskość nie osiągnęła równie wspaniałego wyrazu i nigdzie chłopskość nie wyodrębniła się od niej w równie pełną i idealną jej antytezę. Dlatego Polesie w swojej budowie społecznej to najczystsza postać typowej dla całej Polski dwuwarstwowej struktury społecznej, najwyższej rozwinięta forma symbiozy odmiennych, obcych i wrogich sobie, ale związanych w jeden system społeczny dwóch światów: panów i chłopstwa” (Obrębski 2007b: 34).

W rzeczywistości społecznej struktura ta dawno odeszła w przeszłość; w rzeczywistości mentalnej trwa w pamiętanych i aktualizowanych w sprzyjających okolicznościach stereotypach. Albowiem: „stereotypy raz wytworzone utrzymują się dzięki temu, że one właśnie porządkują rzeczywistość społeczną [...]. One są temi okularami, przez które [grupy] oglądają się wzajemnie. Te stereotypy-okulary sprawiają, że obydwie strony widzą wzajemnie w sobie to tylko, co [je] utwierdza w słuszności tych stereotypów” (Chałasiński 1935: 205).

Stereotyp *prostej* mowy, czyli o konstruowaniu odrębności. Causus grodzieński

Zobaczmy teraz, jak opozycja *szlachetny* : *prosty* przejawia się w obrębie pewnej istotnej cechy różnicującej obie grupy, obecnej nie tylko w świadomości zainteresowanych, lecz także obiektywnie w rzeczywistości społecznej. Tą cechą są używane przez szlachtę i chłopów języki: „które byli wsi takie, okolicy, rozmawiali po polsku, a jak takie wioski byli proste, rozmawiali po prostu” (G97Mej.HK). „Mowa – stwier-

dział Józef Obrębski – stanowi najbardziej chyba o poczuciu odrębności grupowej, przeprowadza linię demarkacyjną między swoimi i obcymi. Jest nie tylko znamieniem przynależności grupowej – jest jej warunkiem” (Obrębski 2007c: 226). „Przy pomocy mowy i opartej na niej tradycji społecznej – kontynuował Józef Chałasiński – dokonuje się definicja ludzi jako członków życia zbiorowego i tworzą się stereotypy, które określają miejsce jednostek we wspólnym porządku społecznym i związane z tym miejscem poczucie wartości” (Chałasiński 1935: 193). Przyjrzenie się stereotypowi *prostej mowy*⁶¹ pozwoli nam lepiej zrozumieć przeciwstawianą *szlachetności prostotę* – definicyjną cechę wizerunku *muzyka*, zarówno własnego, jak i konstruowanego przez szlacheckich sąsiadów.

Mówi szlachta:

„Szlachta, jak to powiedzieć... oni po polsku umieją rozmawiać, a te chłopcy, po prostu powiedziec *muzyki*, albo inaczej powiedziec *cham*, rozumiesz...? I ot, pójdziesz w ta wieś: oni po polsku nie umieją rozmawiać” (G97Mac.TR). „A po wioskach takich, o tam w Papierni na przykład, to tam i niektóre starsze nie mogą rozmawiać po polsku. Bo oni nie rozmawiali nigdy po polsku⁶². A już po dawniejszemu, to tam Maciasy, Rouby, Dylewo, to to już szlachta

⁶¹ Próbę opisanego formułowanego przez użytkowników gwar białoruskich z Grodzieńszczyzny stereotypu *prostej mowy* podjęły przede mną Justyna Straczuk (Straczuk 1999: 54–60) i Danuta Życzyńska-Ciołek (Życzyńska-Ciołek 1996a: 146–148). Odwoływały się do naszych wspólnych badań, dlatego niektóre wypowiedzi rozmówców, jak również niektóre wnioski zawarte w ich opracowaniach są zbieżne z przedstawionymi tutaj. Swoje wcześniejsze ujęcie tej problematyki – obraz *mowy prostej* scharakteryzowany w kontekście opozycji język rozmowy : język modlitwy – przedstawiłam w: (Engelking 1996b: 125–128).

⁶² Ta konstatacja rozmówczynie jest w pełni zgodna z ustaleniami językoznawców. Kazimierz Nitsch w 1925 roku pisał: „Ludność miejscowa na przemówienie polskie odpowiada po białorusku: pan mówi mową uczoną – chłop »prostą«; to przecie zupełnie naturalne. Oczywiście są i tacy, co umieją mówić po polsku, ale ogółowi to trudno, bo na codzień panuje wszechwładnie [biało]ruszczyzna. [...] Jest to, jeśli nie normalny, to napewno przeważający stan rzeczy w powiatach oszmiańskim, lidzkim i grodzieńskim” (Nitsch 1925: 28). Proces przechodzenia z języka białoruskiego na polski w codziennej komunikacji rozpoczęło w tych stronach przed drugą wojną światową pierwsze pokolenie uczniów polskiej szkoły; zahamowały go wojenne i powojenne przemiany polityczne.

byli. No i wszystko wiecej po polsku rozmawiali. A mój ojciec, jak ja jeszcze była mała, towarzystwo tylko miał z księdzem, nauczycielem, wszystko z takimi wyższymi. To my przecież do tego byli nauczone” (G93Mac.BR). „Szlachta to szlachetne ludzi, już oni delikatne takie. No, oni rozmawiali ładnie i, tego... A te już, wiejskie, oni takie proste, grube takie. Rozmowa ichnia i obchodzenie grube takie było. No, to już ni podobało sie tak” (G97Rou.DTB).

– „Dlatego szlachta, że znaczy sie, jak to powiedzieć, nie używali jenzyków żadnych prostych, to za to. O, za to szlachta nazywali.

– A Puziele to też była okolica?

– Puziele, to jest stara szlachta, jak i my. I Nacza, oni tam rozmawiajo po prostu wiecej, ale też polaki wszystkie. U ich takie delikatne ludzie, nackie, bardzo. No, Nacza szczyta sie szlachcianka, no, szlachta po prostu, dlatego, że mówion po polsku. Dlatego”⁶³ (G98Mic.JK).

Mówią chłopci:

„Ani pa szlachecku haworać, a my pa prostu” (G93Moż.IP). „Weź, pójdź do Roubów, jak one ładnie rozmawiajon, ta szlachta” (G93Ser.MM). „Oni, wie co? Oni jak szlachta. Tak u nich już inna kultura była. A my użo muzyki. To oni od razu, ich i dzieci [...], oni tylko po polsku” (G97Pap.MB). „Nasz prosty jenzyk to chamski taki, a polski delikatny, ładniejszy” (G93Pap.JG).

– „Dlaczego szlachta?

– [świekra:] No, szlachta, oni po polsku rozmawiajon miendzy sobo i oni takie, no... Szlachta. Okolica.

⁶³ Nacza – duża wieś, stanowiąca siedzibę parafii, gminy i władz kołchozu – nigdy nie była okolicą szlachecką. Większość jej mieszkańców to potomkowie, w przeszłości również litewskojęzycznych, chłopów. Występowanie zjawiska, o którym świadczy przytoczona wypowiedź – traktowania języka polskiego jako czynnika konstytuującego szlacheckość – stwierdziła też Anna Zielińska w okolicy Sopoćkiń na Grodzieńszczyźnie, gdzie (we wsi Radziwiłki) źródłem owej przydanej szlacheckości były bliskie związki z dworem (por. Zielińska 1997: 177–178). W Naczy stanowi o niej więź z centrum parafialnym. Promieniująca z obu cieszących się wysokim, „pańskim” prestiżem ośrodków polszczyzna „uszlachetniła” aspirujące do niej otoczenie chłopskie. Te przykłady pokazują, jak działała jedna z obowiązujących w chłopsko-pańskim świecie reguł: „kto mówi po polsku, ten jest szlachcicem (panem)”.

– [synowa:] No, polskij jazyk szczytajetsia takim szlacheckim, kulturnym jazykom” (G93Pie.AAK).

– [gospodyni:] „No, a niektóre to i w domu rozmawiajon po polsku, nawet idzie drogo, to do ludzi odzywa sie po polsku. Dużo takich ludzi jest. Wiencej szlachta. Oni chcon odróżnić sie od nas, nas szczytajon, że zupełnie proste ludzie.

– [sąsiadka:] My też umiemy, no tak nie umiemy gramatycznie po polsku. [...]

– Czemu oni siebie nazywali *szlachtami*?

– [gospodyni:] Kto jego wie? Ja tego nie moze opowiedzieć. No, jeszcze teraz niektóre trzymajon sie same siebie. Choć mowo, choć mowo, ale żeby odróżnić sie od człowieka” (G93Ser.MP.WP).

Polszczyzna szlachty – *delikatna, ładna, gramatyczna*, kojarzona z wyższą kulturą i wyższym towarzystwem – wpisuje się logicznie w ciąg konotacji ewokowany przez określenia *polski – polak – pan – szlachcic*. Taki stereotyp polszczyzny, która „obok funkcji komunikatywnej pełni funkcję symboliczną wyróżniającą i integrującą *szlachtę z tradycji*”, służy potwierdzeniu i utrwalaniu społecznej wyższości panów nad *mużycami*, tym bardziej że, jak konstatują badaczki szlachty litewsko-białoruskiej, „istnienie tej grupy szlachty nie jest możliwe bez polszczyzny” (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007: 218).

Niebagatelną rolę w konstytuowaniu tego ciągu skojarzonych znaczeń (który dałoby się opisać jako pole semantyczne „pańskiej polskości”), jak i w pełnieniu funkcji „strażnika” różnicy stanowej między chłopami a szlachtą odgrywa także forma adresatywna *pan/pani*, na którą zwracaliśmy już uwagę na początku tego rozdziału. „To grzecznie po polsku, to tak ładnie mówi sie, o – *prosze pana, dzienkuja panu, wszystko*” (G98Nac.HL).

– „Jak się do pana zwracało?

– *Prosze pana*. A co zrobi, to *serdecznie dzienkuje*. Kultura była” (G97Sie.EM).

– „Czamu nazywali ich *pany*?

– Nu, jany i mianie zawuć *pani*. U ich he treba było. Idzie wuczyciel, budzie stając żanczyna, prastaja baba, jon skaża: *dzień dobry pani*. Usie na *pana* zawuć. U ich treba było. [...] Jany chorasza adnasilisa, kulturno, *pany*” (B99MCz.JD).

Baba Jewa z Małych Czuczewicz w przytoczonej tu wypowiedzi, uzasadniając używanie przez panów adresatiwum *pan/pani* słowami „u ich treba buło”, dała świadectwo naturalnego, substancjalnego, nie zaś konwencjonalnego, pojmowania cech polszczyzny przeciwstawianej *prostemu*. Ponieważ jest ona językiem pańskim, to TRZEBA w niej „zwać *na pana*”. Spoza takiej metaforyczno-metonimicznej konceptualizacji pańskości polszczyzny prześwieca porządek mitu – „systemu semiologicznego, który pragnie rozwinąć się w system faktów” (Barthes 1970: 53).

Zgodnie z tym porządkiem polskojęzyczni chłopci z Naczy są uważani za szlachtę i nawet współczesny *naczałnik* może być „polskim panem”. W obrazie świata kołchoźników polskość, utożsamiana tu z pojmowanym jako *polska wiara* wyznaniem katolickim, obligatoryjnie – na zasadzie „magiczno-religijnego sklejenia słowa i rzeczy” (Tokarska-Bakir 2000: 49) – pociąga za sobą umiejętność mówienia po polsku, a więc i bycie panem. Mamy do czynienia z regułą: jeśli jesteś katolikiem (nazywanym tu *polakiem*), to mówisz po polsku i jesteś panem. *Signatum*, czyli to, co oznaczane, jest utożsamione („sklejone”) z oznaczającym go znakiem – *signans*. Dlatego Pani Helena z Wawiórki mogła powiedzieć: „mnie tylko dziwiło, dlaczego w kościele śpiewa po polsku, pacierz mówi po polsku, a jeśli do niego mówisz po polsku, on nie może odpowiadać” (G93Waw.HD). I dlatego Pani Mania z Papierni, która sama nauczyła się polskiego dopiero w szkole, nie rozumiała, dlaczego jej sąsiedzi, choć polacy, nie mówią po polsku:

– „A tak, o, jak wprzód, to i choć polacy byli u nas, żyli wszyscy, ale po polsku nie rozmawiali.

– Tak? To dlaczego polacy, jak nie mówili po polsku?

– Ja nie wiem, czemu oni nie mówili po polsku.

– Ale polacy? Pisali się *polacy*?

– Polacy rzymskokatolickiej wiary. [...] I to... i moja mama też w domu rozmawiała po białorusku, tak, ot” (G94Pap.MS2).

Dlatego też modlący się po polsku parafianie w Pielasie, gdzie proboszczem jest nieznający polskiego litwin, są przekonani, że nie mówi on po polsku, bo nie chce:

– [żona:] „Tu kościół litewski u nas, pa polsku nic nie ma. Pa rusku nauka. Daje nie pa bielarusku. Taki ksiondz, nie wiem, jak na niego powiedzieć. Jaki ksiondz, jak on pa polsku nie umie rozmawiać?

– [mąż:] Bo nie chce.

– [żona:] Musi nie chce.

– [mąż:] Litwin taki zajadły!” (G94Pln.MK).

I dlatego szlachta z Roubów rozmawia po polsku z dyrektorem sowchozu, który jest katolikiem:

– „Jak się idzie do urzędu jakieś sprawy załatwiać, to się mówi po prostu, czy...?

– [Pan Konstanty:] Nie, zależy jaki naczałnik. Jeśli naczałnik siedzi polski, to mówisz po polsku, a jeśli naczałnik siedzi... .

– [Pani Maria:] Wiesz, że on ruski, białoruski. Ale wiesz, że ten już pan, po polsku, jak on sam, tak rozmawiasz do jego po polsku, bo on rozumie. U nas, o, dyrektor sam polak, a...

– Dyrektor sowchozu?

– [Pani Maria:] Tak, tak. No, polak. Ja pójde, o, jakie tam sprawe do niego załatwić – ja zawsze po polsku mówie. I go zapytam, czy on rozumie, a on mówi: »Panimaju, panimaju. Gawarić, nie gawaru, no panimać, wsio panimaju. Hawarycie...«” (G97Rou.MKR).

Polszczyzna, język pański – i, co za tym idzie, polskość i pańskość – przynależy do sfery zwanej *kulturą* dzięki swoim cechom *przyrodnym*, postrzeganym jako naturalne. Jej obecność musi pociągać za sobą pojawienie się panów wszędzie tam, gdzie jest używana, i w konsekwencji musi ona znajdować się w opozycji do białoruszczyzny chłopów, która, w przekonaniu rozmówców, również z przyrodzenia, a nie na mocy społecznej konwencji, jest *prosta, chamska i grubowata*.

– [Pani Wala:] „No, prawdu skazać, naszyje białarusy takije grubowatyje ludzi. Razhovor ich takoj grubowatyj. A w Polsce ludzi takije łaskawyje.

– [Baba Hańcia:] Tut, kak każut, naszyje takije kak raz, kak spad tapara.

– [Pani Wala:] Sama wysokaja kultura eta wasza, polska” (G93Rdz.AWR.WN).

Co rozmówcy mają na myśli, gdy mówią, że *prosty* jest *hruby* czy *grubowaty*? Opozycja *kulturny* : *gruby* (czyli grubiański) odnosi się do etyki mowy. Mówienie *grube* jest utożsamiane z przeklinaniem, łajaniem, ruganiem, wreszcie *kryciem* czy *posyłaniem matami*. Z tym polem semantycznym – polem przeklinania, czy szerzej: mówienia, które narusza reguły etykiety, nie respektuje zasad gramatyki grzeczności – wiąże się też używany często do charakterystyki *prostej mowy* frazem *jak spod topora* czy *jak spod siekiery*. „Kahda kto płocha haworyć, ili tak rubaje kak pałożyłyby siakieru, to nazywając *chamem* wtedy” (G93Ser.MM). „No, po prostu, no jak po prostu? Chamski. No, jak eta... »ty takaja, ty siakaja«, ot, jak u nas pjanicy tut na wiosce. Aj, baby te porozpiwawszy się, niech ich cholera. To oni nie rozmawiajo po polsku nigdy” (G98Mic.JK1).

– „Ci jość jazyki hrubyje?

– No, hrubyje... Jak kto хочza, tak to i łajecsa usielakżeż i matam pasyłaje. No. Usielakijeż jest ludzi. Jak u nas, to my, o, i tata był, i mama, to u nas nigdy nie łajelisia my i matam nikto nikoha nie pasyłał. [...] No, a u wioscy jeszcze, Boże, usielakichżeż jest [...], to tolka i matam kryjuć adzin adnaħo” (G97Rdz.ZS).

Mowę stereotypowego *mużyka*-chama, która, jako *gruba*, jest utożsamiana z łamaniem językowych zasad społecznego współżycia, można by więc określić metaforycznie jako gramatykę niegrzeczności. Jej przeciwieństwo to mówienie *kulturne*, *łaskawe*, *delikatne*, *grzeczne*, przypisywane stereotypowemu szlachcicowi, człowiekowi, u którego „język obchodzi się taki ładny”, jak ujął to Pan Jan z Piełuńców; człowiekowi, który zna i stosuje reguły gramatyki grzeczności. Opozycja między nimi, odzwierciedlająca różnice społecznego statusu, jest postrzegana właśnie w kategoriach etyki mowy. Jak bardzo ta etyka absorbuje rozmówców, mogliśmy zauważyć już wcześniej (w podrozdziale „*Szlachetna szlachta* i *proste muzyki*. *Casus* grodzieński”), gdy w swoich charakterystykach *szlachetnej szlachty* i *prostych muzyków* wysuwali na plan pierwszy nie tylko opozycję polszczyzna : *mowa prosta*, ale też brak tabu przeklinania wśród chłopów.

Badacze zróżnicowań etnicznych, tradycyjnie wskazując na rolę różnic językowych w budowaniu poczucia międzygrupowej odrębności, mówią przede wszystkim o rozbieżnościach leksykalnych i fo-

netycznych między swoimi i obcymi, odbieranych przez poszczególne grupy jako dziwne lub śmieszne (por. Bystron 1935a: 234–238; 1935b: 208–211; 1935c: 100–120; 1980b: 338–341; Obrębski 2007c: 204–216; Stomma 1986: 31–35). Tymczasem w stereotypach polskiego i *prostego*, które służyły akcentowaniu dystansu stanowego i przez to utrwalaniu społecznej hierarchii, nie zaś ustanawianiu odrębności sąsiadów nieróżniących się klasowo, w zasadzie nie mamy do czynienia ze wskazywaniem różnic wewnątrzjęzykowych (systemowych)⁶⁴. Tutaj nie konstruuje się różnicy etnicznej (w rozumieniu, za Obrębskim, horyzontalnych „zróznicowań w płaszczyźnie ludu”; Obrębski 2005: 158), lecz różnicę wertykalną – hierarchii społecznej. Do jej budowania używa się „klocków” należących nie do gramatyki, leksyki czy semantyki języka, lecz do jego pragmatyki. *Muzyki* i szlachta postrzegają wzajemnie swoje języki w takich kategoriach, jak etyka mowy (*grzeczny*: *gruby*) i będąca jej konsekwencją estetyka (*delikatny*: *brzydki*, *akuratny*: *nieakuratny*), emocjonalny stosunek do języka (lubieć: nienawidzę) czy uogólniona ocena jakościowa (lepiej: gorszy). Kategorie te są pochodną pionowego dystansu społecznego; jednocześnie ten dystans utrwalają. I wciąż na nowo ustanawiają, zgodnie z regułami naturalistycznego traktowania języka i mechanizmami postrzegania rzeczywistości przez pryzmat stereotypów. Tu należałoby więc widzieć źródło rozpowszechnionego na współczesnej Białorusi – także poza wsiami kolchozowymi – potocznego przekonania, że kto mówi po białorusku, ten jest gorszy, ma niższą pozycję społeczną niż ten, kto mówi po rosyjsku czy po polsku.

Grupy, które śmieją się z mowy sąsiednich wsi (bądź też Mazurów, Czechów czy Niemców), deprecjonują i stygmatyzują obcych, ustanawiając tym samym dystans etniczny. Tutaj mamy do czynienia z sytuacją odwrotną: mowa obcych – czyli polszczyzna panów, tak jak postrzegają ją chłopci – jest wartościowana wyżej niż własny język. Na zjawisko ambiwalentnego stosunku do mowy obcych zwracał uwagę Ludwik Stomma, nawiązując do ustaleń Zbigniewa

⁶⁴ Emicznej artykulacji różnic wewnątrzjęzykowych między *mową prostą* a językami standardowymi służy, jak sądzę, kategoria *mieszaności*. Więcej na ten temat w: (Engelking 2012).

Benedyktowicza, który opisał, w jaki sposób doświadczenie obcości wiąże się z doświadczeniem i przeżyciem sacrum. „Stosunek do tego, co obce, ma charakter ambiwalentny; jest połączeniem grozy, niechęci i fascynacji” (Benedyktowicz 2000: 192, szerzej: 139–177). „W stosunku do języka obcych zlewa się pogarda z fascynacją i kipina z podziwem [...] – pisał Stomma – język ów poczytywany jest też często w kulturze ludowej za elegancki, piękniejszy. Jakże często słyszy i dzisiaj przybysz z miasta od wieśniaków, że »mówi ładnie«, »czysto«, »mądrą mową«. Takie same reakcje odnotowano w XIX w. również w odniesieniu do języka słowackiego, a nawet niemieckiego i żydowskiego” (Stomma 1986: 34). Postawa *muzyków* wobec polszczyzny panów (i szerzej: wszystkich języków cieszących się wyższym prestiżem) sytuuje się właśnie w tym kręgu: fascynacji obcością, co pociąga za sobą aspirowanie do niej. Bo kiedy *muzyk* zaczyna mówić językiem pańskim, symbolizowana przez ten język kultura staje się także jego udziałem. I *muzyk* staje się panem.

Nikt nie ma tu wątpliwości co do wyższego statusu polszczyzny. Jej wysokiemu wartościowaniu nieodłącznie towarzyszą pozytywne emocje rozmówców: „Z Grodna jest sobotami, kiedy piontkami, jest nadawczyj [audycja] po polsku, na polskim jenzyku. To wszystko jedno – jaż nie wiem, jak dla kogo, ale dla mnie, to wszystko jedno – jak z nieba głos! Wiecie co – jak z nieba głos! Co to znaczy polski jenzyk! Co to znaczy kultura! Co to znaczy mientkość, kłasiczność i temu podobne!” (G93Pap.AW).

– „Mnie najlepiej podoba sie, bo najładniejszy polski jenzyk.

– A co w nim takiego ładnego?

– No, ładnego, ja nie wiem, co ładnego. Ładna. Ładna mowa, i wszystko. Czemu nie. Kulturna taka, wszystko w porzondku.

– Kulturna? Kulturna, to znaczy jaka?

– Kulturna – ładna, kulturna – akuratna” (G97Pap.MB).

Zgodnie z logiką opozycji rewersem wywyższania polszczyzny musi być deprecjacja *prostego*; dotyczy ona zarówno samego języka, jak i jego użytkowników. Dlatego też kompetencja językowa chło-

pów, którzy „nie umiejon gramatycznie po polsku”, a tylko „rozma-
wajon prosto, gembą rozciognowszy” (G93Rou.DTB), nieodłączna
od stereotypu niekulturalnego *mużyka*, który „żył w prostej wsi, i tak
i rozmawia” (G93Rou.JHM), musi być w istocie rzeczy niekompe-
tencją: niegramatycznością i niegrzecznością. Cechy, jakie przypisuje się *prostemu*, to cechy jego użytkowników – *prostych*, nieuczony-
nych chłopów. Tak samo jak gorszy od pana *mużyk*, również jego
język, jako *grubowaty* lub *chamowaty* bądź też *łapciowaty* jak cho-
dzący w łapciach chłop, przeciwstawia się *kulturnemu* i *delikatne-
mu* językowi panów. Podobnie jak *mużyk* od pana, tak jego język jest
gorszy od pańskiego z *przyrodzenia* – z natury. Człowiek mówiący
po prostu właściwie nawet nie mówi, tylko *rąbie*. Rąbie jak siekie-
rą. W tym języku przywołuje zwierzęta⁶⁵, klóci się i przeklina. Czy
to w ogóle jest jeszcze ludzka mowa? Stereotyp języka jako tworu
zredukowanego do klótni i przekleństw, najlepiej przystosowanego
do komunikacji ze zwierzętami, wskazuje na obecność tradycyjnych
wierzeń o obcych i ich nieludzkiej mowie, których sedno ujął Oskar
Kolberg w znakomitej frazie „dzikie ludy niedowiarki, co nie mó-
wią, tylko kwiczą” (DWORK 7, *Krakowskie* 3: 38)⁶⁶, a Ludwik Stom-

⁶⁵ Językoznawcy wskazują, że w zawołaniach na zwierzęta zachowało się wiele archaicznych form językowych. Ten sam mechanizm – posługiwania się wobec zwierząt językiem wychodzącym z użycia tam, gdzie zachodzi proces jego zmiany – rejestrowali badacze terenowi na pograniczu litewsko-białorusko-polskim już w pierwszych dekadach XX wieku, np.: „Wsie, w których język litewski już zanikł lub zanika, przywołują świnię w dalszym ciągu tak samo jak Litwini (»kukuć«), »po litewsku« odpędzają też i przywołują gęsi: »żul-żul«, »ziu-ziu«. Podobnie też rzecz przedstawia się we wsiach używających już języka polskiego, ale do bydła przemawiających po białorusku, bo »żywiołka po prostemu lepiej rozumie«. [...] Zwierzęta według ich maści [...] określają takie nazwy ruskie, jak »Raba«, »Ryża«, »Krasa« itp., którymi chrzczą swe bydło rogate wsie poza tym już mówiące obecnie po polsku, zwracając np. krowę od pokus dzieciceliny nieodzownym »kudy, Krasa?«” (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 294, 296).

⁶⁶ To samo przekonanie w wariantcie białoruskim zanotował Federowski: „Dziki naruod za moramy ũ czużuom kraju, bez adzienia, tylko szerść na ich parasła, z chwastami douhimi i z wielkimi uszami, jak u wała i nie haworać, tylko piszczać” (LB 1: 232).

ma sprowadził do dychotomii człowiek : obcy (Stomma 1986: 33)⁶⁷. Obcy – tu użytkownik *prostego* postrzegany z perspektywy polskojęzycznego sąsiada – należałby zatem do kategorii „nieczłowiek”. „Sakralizacji pozytywnej i negatywnej podlegały także zbiorowości ludzkie – stwierdził Ryszard Tomicki – odzwierciedlając jednocześnie w najlepszy chyba sposób połączenie dychotomicznej zasady klasyfikacyjnej z hierarchiczną strukturą świata” (Tomicki 1981: 35). Polskojęzyczny/rosyjskojęzyczny pan i prostojęzyczny cham stanowią podręcznikową ilustrację tej konstatacji.

– „Wszystkie mówion, jak jaka siekiera weź. Nie ma żeby tutaj, żeby ktoś po polsku rozmawiał.

– A jaki to jest język?

– No, taki prosty, taki spod siekiery [...]. *Daj misku. Misczka* nie mówi sie, ale *daj misku*, tak, ot. Taki prosty, taki prosty, taki ostatni, ostatni jenzyk. Ruski to jeszcze ładniejszy jenzyk. Delikatny, a prosty nie” (G93Ser.MM).

– „A po jakiemu pani mówi do nieznanomego, do kogoś obcego?

– No, ja po prostu rubaju, i wsio [*śmiech*]” (G97Mej.FK).

– „To widzisz, o, idon, to po prostu rozmawiajon. To nie po rusku. Po prostu.

– A co to za język, skąd on się wziął?

– Domowy. Jego w ksionżce nigdzie nie ma zapisane. Polskie, ruskie, białoruskie – jakie chcesz słowa znajdziesz. Domowy taki.

– Co to znaczy *domowy*?

– Chamski.

– Chamski?

– No” (G98Nac.BW).

Ten deprecjonowany tak samo jak jego chłopscy użytkownicy *chamski*, *ostatni* i *nieważny* język, przeciwstawiany „książkowym”, standardowym językom ludzi wykształconych jako mowa niepiśmiennych do niedawna chłopów, nadaje się oczywiście do komuni-

⁶⁷ Rozwijające opozycję ludzie : nieludzie przeciwstawienie mówiący : niemówiący omawiał Benedyktowicz; pisał też o związku mowy obcych jako „niezrozumiałego bełkotu” z ich zwierzęcością i demonicznością, por. (Benedyktowicz 2000: 128–130, 134–136).

kacji, ale nie zmienia to jego negatywnej oceny aksjologiczno-estetycznej i negatywnych emocji, jakie wzbudza.

– „Niektórzy mówią, że prosty to gorszy język...

– Może być i gorszy, ja nie bende przeciwny temu. Dlatego, że on sam nie bardzo klei się” (G93Pap.AW1).

„Ja jeho nie lublu, paetamu nie hawaru. Mnie on nie nrawitsa. Ja jeho szczitaju muzyckim, hrubym. Ja sama mužyczka, ale wsierawno, jon hruby silna” (G93Ser.PM). „Ja tak nie lubię, taki straszny prosty język, taki straszny, ojej” (G93Waw.WS). „Biełaruskij jazyk takij łapciowaty, no, niekulturny, ja tak dumaju. Patomu szto pa rusku, ot, tak kulturno hawarit’ [...]. I jak to tak kulturna pa polski razhawariwajuť. A eto, wot, prosta takij wioskowyj, biełaruskij jazyk. Choć ja i biełaruska, no ja jeho sama nienawiżu. Wsio panimaju, no nienawiżu z samych małych let” (G93Rdz.WZ)⁶⁸.

Każdy, kto nie chce być *prosty*, kto aspiruje do *kultury*, nie może używać tego języka: musi mówić tak jak panowie, a więc którymś z języków *kulturnych*. „Posługiwanie się na co dzień językiem państwowym było znakiem społecznej nobilitacji, pozostawanie w języku lokalnym stawało się poważnym hamulcem społecznego awan-

⁶⁸ Nie można w tym miejscu nie odnotować znamiennej *votum separatum*, wypowiedzianego w tych samych Radziwoniszkach przez sąsiadkę nienawidzącej swojego języka Baby Wali. Pani Zosia, utożsamiając *prosty* z białoruskim, godnie reprezentowała niewielką grupę rozmówców niepodzielających poglądu, że *mowa prosta* jest gorsza:

– „Ci jość czystyje jazyki i mieszanije jazyki?

– No, tak jest, kanieszna szto. No, ot, dapuścim, u minie jazyk czystyj, bo ja pa biełarusku czysta hawaru.

– A ci biełaruskij heta delikatnyj jazyk?

– No, pa mojemu biełaruskij najdelikatniejszy, bo jon... Pa prostu, prosto haworysz. I *karowa*, i *koń*, i *kabyła* tamaka, ci *świńczo*, i *sabaka*. No, uśioż pa prostu [*śmiech*]. *Kuryca* i *piatuch*. A jak pa polsku, to użo *kogut*.

– No, tak.

– Na pietucha. [...]

– A mówią, że prosty to taki nieładny język?

– No, może kamu i nieładnyj, ja nie wiedaju. Jak u nas, to uśio haworyć pa prostu.

– I wam ładny?

– No” (G97Rdz.ZS).

su. Język »gorszy« porzuca się więc bez specjalnych sentymentów” (Straczuk 2008: 101).

– „Przed wojną też się po prostu mówiło w wiosce?

– Jak gdzie. Gdzie kulturniejsze wioski, to po polsku” (G97Sie.EM).

– „Który język ładniejszy: polski czy prosty?

– [gospodyni:] Oj, jak ja przyzwyczajona, chodziłam do szkoły, to był bardzo śliczny ten język, taki jakiś mientki taki. A to prosty, no, prosty... Ale zrozumieć można.

– [sąsiadka:] Mnie sie tak po prostu, tak po prostu, no, tak – mnie sie nie podoba. [...] Jak my przyzwyczajone jest po polsku, to po polsku” (G97Cze.HG).

– „Nie ma ładniejszego języka jak po rusku i po polsku. Pierwszy język – polski. A już drugi rosyjski, żeby czysto po rosyjsku wymawiać. A to brzydki taki, garłaty taki, nieładny. Nie, nie, nie.

– Że on taki niegramatyczny?

– Tak, tak. Taki jakiś... jakiś taki... zwierowaty język.

– Jaki?

– No, jakiś taki prosty. Taki jakiś, no, jak to... nie wiem, jak to dla was powiedzieć. No, taki... zabijacki! [*śmiech*]” (G97Rou.MKR).

– [Pani Fredzia]: „Białoruski jazyk taki brydki, oj! Brydki, nidzie nie lubitsa. Ot, brydki. [...] Czysta ruskij charoszyj jazyk, polski charoszy, no białoruski, ot, ja nie lublu. Ot, abarwana torba, o.

– [Pani Mania]: Polski najładniejszy.

– [Pani Fredzia]: I polski, i czeski charoszy, ukraiński charoszy jazyk. Silna charoszy ukraiński jazyk. Nu, a heta, o, nasza, eta białoruska mowa – nikudy. Kab jej troche pastruhał [*śmiech*]. Ukraiński jazyk charoszyj, pryliczny. Nu nasz białoruski spad tapara czesany, chalera. I, ot.

– A czemu on taki brzydki?

– [Pani Fredzia]: Nu, brzydki. Nu, ja tak nie lubie hetaha białoruskaha jazyka.

– A nam padabajecca, my lubim.

– [Pani Fredzia]: Oj, nie, nie, nie! Naprawdę nie, nie!” (G94Pap.FS.MS).

Ze wszystkich powyższych charakterystyk wynika, że *prosty* jest postrzegany przede wszystkim jako „język wioskowy” – a więc w kategoriach społecznych, w kategoriach klasowości. Stereotyp *prostej*

mowy, spójny ze stereotypem *muzyka* i stereotypem wioski, pozostaje na usługach społecznej hierarchii, jakby miał „utrzymać dycho-
tomie i różnice” (Barth 2004: 357) – segmentujące społeczeństwo wyobrażenia o różnicach stanowych czy klasowych. Zmiana pozycji jednostki w tej hierarchii, awans społeczny musi więc łączyć się ze zmianą języka, przy czym zmiana ta „nie jest postrzegana negatywnie. Traktowana jest jako naturalne następstwo dostosowania się do nowej sytuacji życiowej, dlatego nie jest obciążona sankcjami społecznymi” (Straczuk 1999: 28). „O, już dzieci nasze, to już, o, oni po miastach. To już oni już tam chco. Jak w domu, to może kiedy po prostu, ale jak pójdzie do roboty, do pracy, to oni już po drugiemu. Po rzondowemu” (G97Mej.MP).

Z faktu, że *prosty* jest językiem chłopów, wynikają jego dalsze ciekawe właściwości: użytkownicy *prostego* mają kłopot z jego opisaniem, z odpowiedzią na pytanie o jego charakterystyczne cechy. Mówią: „Haworim, ot, tak, kak haworim” (G93Szp.NL) czy: „prostyj to takij prostyj jazyk” (G93Pie.HAG) albo: „taki obykownieny nasz prostyj jazyk [...]; ten prosty jenzyk nasz, on taki, no, prosty jenzyk” (G97Mej.FK). Na pytanie, jaki to język, odpowiadają często: „Po prostu, no, to po prostu, mówi sie po prostu... Ot, my, ot, haworim tak, o, jak jest, prostymi słowy” (G93Pap.JW₁) lub: „Po prostu, no, taki po prostu jenzyk, ot, tak jak my z sobo rozmawiamy. Bo my tak z sobo, to po prostu” (G97Mej.FK) czy: „My prosto tak. Prostyje muzyki, da i wsio” (B96Ozr.FJ.JW). Istotę języka *prostego* oddają tautologie z perspektywą porównawczą: *prosty* to *prosty* – nie pański. Dlatego rozmówcom tak trudno szczegółowiej go opisać; jego cechy stanowią oczywistą dla wszystkich odwrotność stereotypu mowy pańskiej.

- „Jak nazywacie wasz język?
- *Prosty*.
- A czamu prosty?
- Czamu prosty? Czamu nie krywy? Prosty.
- No właśnie: czemu nie krzywy? Czamu *prosty* nazywając?
- Nu, wot, ruskij jazyk charoszy, polski charoszy, ukraiński charoszy, no nasz biełaruski, no, ni mahu wytrymać!” (G97Pap.FS).

Rozmówcom trudno nawet scharakteryzować ten język inaczej niż w sposób negatywny: wyliczając, czym nie jest. Nie daje się on też logicznie, na równych prawach wpisać w sieć znanych kołchożnikom innych języków – a niektórzy z nich, czego trzeba być świadomym, są aż czterojęzyczni: znają (w różnym stopniu) białoruski, rosyjski, polski i litewski w ich różnych wariantach funkcjonalnych⁶⁹. Próbkę takiego zbudowanego z konstrukcji przeczących negatywnego opisu *prostego* brzmią:

– „Jakim językiem wy mówicie?

– A czort joho znaje! Z nas sie śmiejo, młodziez sie śmieje... Ni po rusku, ni po białorusku, w każdej wsi inaczej. I nie polski. Miestnyj jazyk” (G93Pap.LAP).

„Po prostu. Tu z wojny ni białoruski, ni ruski jaki... Przyzwyczajeni, taki swój jenzyk” (G97Pap.SZK). „Tam w Papierni oni byli takie proste, nie opowiedzieć, i rozmawiali tak strasznie tak, że nawet nie ma, jak oni rozmawiali, to nie ma ni w białoruskim, ni w ruskim jenzyku takich słów” (G97Mac.BR). „Jakaś ta mowa była przekręcona. Nie białoruska, nie ruska. O, taka, o. [...] O, tak, no: »Ty szto dziś bu-

⁶⁹ I co więcej, nie widzą w tym nic nadzwyczajnego:

– „Jakie języki pani zna?

– Żadnych, polski tylko. Ruski, białoruski” (G97Rou.AR).

Wielojęzycznością na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego zajmowało się wielu badaczy. Leszek Bednarczuk rozumie wielojęzyczność tego obszaru jako wspólnotę komunikatywną – fenomen, jaki „powstaje w wyniku zbliżenia różnych języków na określonym terytorium, nie wymaga jednak jednolitego środka komunikacji; obsługiwać ją może kilka etnolektów używanych w różnych rejestrach kulturowych” (Bednarczuk 1999: 122). Elżbieta Smułkowa mówi nawet o funkcjonowaniu na ziemiach litewsko-białoruskich wielu wspólnot komunikatywnych (Smułkowa 2002d), w innej pracy typologizuje występujące tam sytuacje komunikatywne i omawia wzajemne oddziaływania języków wchodzących w kontakt (Smułkowa 2002c). Iryda Grek-Pabisowa przedstawia diachroniczny zarys przekształceń wspólnoty komunikatywnej tego obszaru w ujęciu historyczno-socjolingwistycznym (Grek-Pabisowa 1997). O istocie wielojęzyczności na pograniczu polsko-białorusko-litewskim, wskazującej nie tyle na „wielość”, ile na wspólnotowość, oraz o jej nieodłącznym związku z tożsamością lokalną („tutejszością”) pisała Justyna Straczuk (Straczuk 2008: 102–103). Podkreśla ona, że w zakresie kompetencji językowej członka wielojęzycznego społeczeństwa „wchodzi nie tyle suma, co synteza znanych [mu] języków, które się nawzajem uzupełniają” (Straczuk 1999: 20).

dziesz rabić?«. – »Nu, toje i toje budu rabić«. – »Nu, zaŭtra mnie treba kalejku paŭwić«. – »A ty užo pażała tam? Kończyła żać?« – »Nie, jeszcze pajdu żać«. No, ot, taka rozmowa. Nie rosyjska, nie białoruska, kto jej wie” (G94Pap.MS2).

- „Nie białaruski i nie ruski, ot, taki czasany spad sakiery.
- Czasany spad sakiery?
- Spad sakiery [*śmiech*].
- To znaczy, że co?
- Ni ukraiński, ni ruski, ni białaruski” (G97Pap.FS).
- [gospodyni:] „My haworim, no, słuchajcie, jak my haworim: niby pa polsku. No możem pa litowsku trochu akuratniej.
- [ciotka:] Pa białarusku wobszcze nie, nasz jazyk nie białaruski.
- [gospodyni:] Nie białaruski, nie. On ni siuda, ni tuda.
- [ciotka:] Szałdu-bałdu⁷⁰” (G93Dub.MSA.RK).

Prosty to język bez nazwy, język *prostego* chłopca, który „po prostu mówi”. „On nie ma nazwiska. Nazwy żadnej, ja mówię nazwiska, nazwy żadnej nie ma ten język. On prosto, jak powiedzieć, nie mogę ja wyrazić się, jak to... No, to, no, prosty, po prostu mieszany: białoruskie słowa i polskie słowa, i ruskie rozmaite. O tak, mieszane takie” (G97Mac.BR). „Niaki mieszany język, ja ni panimaju. Ni ruski, ni białaruski, ni szto” (G94Pap.FS.MS). „Pa naszemu, jak my haworym w wiosce, takoho nie ma, haziety takoj. Eta, znajecie, on takoj zmieszanyj razhawor, szto eta jaho i nie nazawiosz. Nijakij on, prosto nijakij. O” (G93Szp.NL). Języka chłopów nie tylko nie da się zapisać, ale także nazwać – ani w kategoriach narodowych bądź państwowych, jak polski, rosyjski, białoruski czy litewski, ani w religijnych, jak na przykład *język katolicki* i *prawosławny*, czyli *język polskiej wiary* i *ruskiej wiary* (por. Engelking 1996b). Wydaje się to uzasadnione: nie ma wszak ani nowożytnego „narodu chłopskiego”, ani też „chłopskiej wiary”. „Język o lokalnym charakterze nie ma żadnych pretensji politycznych – jest to jedynie język porozumienia, język rozmowy, w terenie często nazywany właśnie *mową*. Językiem tak rozumianym nie da się oznaczyć tożsamości innej niż tutejsza, wspólna wszystkim miesz-

⁷⁰ Litewskie wyrażenie onomatopieczne *šaldū-baldu* naśladuje głos wydawany przez indyka (tę informację uzyskałam od Gustawa Juzali).

kańcom danej okolicy niezależnie od wyznania czy narodowości. [...] Miejscowy, prosty język, nieodłączny i oczywisty element codzienności, obecny jak powietrze («chadzili, żyli i tak i ostał się») buduje więzi między ludźmi w sposób nawykowy, niewspierany żadnymi projektami ideologicznymi” (Straczuk 2008: 103). Trudność, jaką stanowi dla rozmówców sprobematyzowanie kwestii ich języka, jest wyrazem właśnie takiego przekonania o oczywistości chłopskiego świata:

– „Czamu wasza mowa nazywajecca *pa prostu*?

– Pa prostu – jak naszymy dziady, pradziady, tak jak ja hawaru. Tak jano ciahnieccia i ciahnułasia. Żyli my tak i żyć budziem tak” (G97Pap.FS1).

– „A dlaczego ten język prosty nazywa się *prosty*?

– No, to jak... jak możesz powiedzieć? No, tak mówim my, że prosty. Nu, dlaczego? No, jak? Prosty, i wszystko.

– Co w nim takiego prostego?

– No, jak...

– Dlaczego on prosty?

– No, to jak my możemy powiedzieć? No, jak to po... Prosty, i wszystko. No, jak tak, czemu? No, jak to? Noż... no, nie taki delikatny. Prosty musi za to. Po prostu rozmawiamy – i prosty jenzyk. Tak z prostego... Jak inaczej? Ja nie wiem, jak ja moge wam wytłumaczyć” (G98Nac.JW).

Jedyna nazwa *prostego*, jaka rozmówcom przychodzi na myśl, to nie nazwa własna (pochodząca, jak na przykład *polski* czy *rosyjski*, od nazwy własnej państwa), lecz opisowa (nie imię, które tylko oznacza, wskazuje obiekt, lecz deskrypcja określona, która znaaczy, wskazuje na cechy obiektu), informująca, że mamy do czynienia z mową *prostych ludzi* ze wsi. Taką bowiem informację niosą w sobie określenia *język* (lub *mowa*) *prosty*, *mużycki*, *chłopski*, *wioskowy*, *domowy*, *miejscowy*, *tutejszy*, *nasz*, *swój*, będące w istocie emicznymi odpowiednikami należących do języka badacza terminów *gwara*, *dialekt* czy *substandard*⁷¹.

⁷¹ Por. interesującą analizę relacji ludowych lingwonimów i terminologii lingwistycznej na przykładzie kategorii *chachłacka mowa* w: (Drzazgowski 1992). Mariusz Drzazgowski konstatuje m.in., że ludowe terminy *prosta mowa* i *tutejsza/miejscowa mowa* „nie oznaczają przecież konkretnej gwary jakiegos regionu,

– „A czemu *po prostu*? Kto taką nazwę wymyślił?
 – Po prostu tak, po prostu mówimy, no, po prostu, tak nazywamy swój język: *prosty*. Bo nie białoruski i nie polski – znaczy prosty, wioskowy. Wioskowy język” (G97Cze.HG).

Wydaje się, że próbą poradzenia sobie z niemożnością pozytywnego scharakteryzowania tego wioskowego języka i nadania mu nazwy własnej jest przypisywanie mu cechy mieszaności: jakby on sam, nie będąc w pełnym tego słowa znaczeniu językiem (językiem wiary, państwa czy narodu), musiał stanowić zlepek kilku innych, „prawdziwych” języków⁷². W ujęciu cytowanej wyżej Pani Bronisławy z Maciasów, reprezentującej w tej kwestii większość rozmówców, *mieszaność prostego*, na który składają się elementy języków *czystych*, sprawia, że jest on niejednorodny, „nieczysty”. Jest *nijaki*, jak określiła go Pani Nina ze Szpilek, jest „ani polski, ani ruski, ani białoruski”. Nie poddaje się logicznej kategoryzacji, jaka pozwala stworzyć mentalną mapę języków *czystych*, przyporządkowanych poszczególnym wiarom czy państwom. *Prosty* pozostaje w opozycji do nich wszystkich. Funkcjonuje na innej płaszczyźnie.

Można też jednakże, tak jak Baba Wala z Radziwoniszek, tę samą *mieszaność* interpretować pozytywnie – jako cechę umożliwiającą rozumienie tych języków, których elementy wymieszały się w *prostym*: „No, znajecie, na wioskie takij prosta wioskowyj, izmieszanyj jazyk. My panimajem, jak i kto pa polsku skażet, ci pa rusku” (G93Rdz.WZ). Bez względu na to, czy tę ambiwalentną (a więc mediacyjną) właściwość *prostego*, jaką jest jego *mieszaność*⁷³, będziemy

choć tak czasem się je traktuje, lecz gwarę w ogóle w przeciwieństwie do języka literackiego” (Drzazgowski 1992: 34).

⁷² Według Obrębskiego jest to koncepcja pochodzenia pozawiejskiego: „Własna gwara określana jest jako gatunkowo niższa i tak też odczuwana. Najpowszechniejszym wyrazem tego jest akceptowanie lansowanych przez wyższe sfery społeczne koncepcji, że język miejscowy to mieszanka polsko-ukraińsko-białorusko-rosyjska” (Obrębski 2007c: 227).

⁷³ Interpretację kategorii *mieszana mowa* w relacji do stereotypu *mowy prostej* przedstawiam w: (Engelking 2012), gdzie pokazuję jej funkcjonowanie w dwóch znaczeniach. W pierwszym *mieszana mowa* jest emicznym odpowiednikiem takich terminów, jak *gwary mieszane*, *procesy interferencji*, *konwergencja językowa* czy *interdialekt*, ma genezę historyczno-pragmatyczną i odwołuje się do

za rozmówcami interpretować negatywnie, czy też pozytywnie, musimy zawsze widzieć ją w opozycji do tych języków, które są *czyste*, a więc niez mieszane i przez to lepsze. Do języków standardowych: literackiego polskiego, rosyjskiego, białoruskiego czy litewskiego, reprezentujących jednoznaczne kategorie w „atlasie językowym” znanego kołchoźnikom świata społecznego.

Nie może być inaczej, bo przecież *prostym* posługują się – w przeciwieństwie do *akuratnych* i *kulturowych* użytkowników języków standardowych zajmujących wyższą pozycję społeczną – nieuczni chłopci. Przypuszcza się nawet, że ten używany przez *prostych ludzi wioskowy język* jest „zepsuta” polszczyzną; bo to przecież niemożliwe, żeby nieuczni, prości ludzie umieli mówić tak dobrze jak uczeni panowie: „Pa prostu to tak: słowo i pa rusku skaże, i pa białorusku. Takije ludzi staryje, znaczyć – nie uczyli ich” (G93Pie.HAG).

– „Skąd się wziął taki język?”

– O, wioskowy na pewno, no, jakoś sam przez siebie, ja myślę, że ten język jakoś... Może sie jakiś polak zdenerwował, skorzenił się, i tak poszło...” (G97Cze.HG).

Bez względu na to, który aspekt stereotypu *prostej mowy* weźmiemy pod uwagę – czy podmiotowy, wskazujący na społeczną przynależność podmiotów procesu komunikacji do kategorii *prostych ludzi* (język *mużycki, wioskowyj, chamowaty*), czy lokatywny, opisujący ją jako kod komunikacyjny społeczności lokalnej (język *miestnyj, tutejszy, domowy, nasz, swój*), czy też normatywno-aksjologiczny, odnoszący się do jej substandardowości w kategoriach etyki mowy (gramatyka niegrzeczności), estetycznych (język *nieakuratywny, niegramatyczny, niekulturowy*) lub uogólnionej oceny jakościowej jako kodu wartościowanego niżej niż kody standardowe (język *ostatni, nieważny*), wreszcie jej *mieszaność* czy brak *nażwiska* – zawsze odzwierciedlił on jej niższą od języków *czystych* czy *akuratnych* po-

porządku kulturowego *parole*. W drugim stanowi emicjne ujęcie terminologicznych konceptów *wielojęzyczność, bilingwizm, wspólnota komunikatywna, liga językowa*, mające genezę mityczną (babelskie „pomieszenie języków”) i odwołujące się do kulturowego *langue*.

zycję w hierarchii, jej brak prestiżu⁷⁴. Bo „nieważny prosty język. Ważne – albo czysty ruski, albo czysty polski” (G93Myt.BS).

Czy kołchoźnicza wizja świata zna jakieś głębsze uzasadnienie tej gorszości i pozakategorialności mowy *mużyków* poza przypisaniem jej podrzędnej pozycji w hierarchii społecznej? Owszem, możemy takie uzasadnienie odnaleźć w mitycznych warstwach światopoglądu kołchoźnika. Wzajemną relację między chłopem i panem sankcjonuje, jak wiemy, mit o ich pochodzeniu. Czy pochodzenie chłopskiej mowy również ma swoją sankcję mityczną? Odpowiedź na to pytanie daje się sformułować, jak sądzę, tylko w postaci paradoksalnej: nie ma, wskutek czego ma. Albo: ma, chociaż nie ma. Mit o pochodzeniu języków *czystych* jest bowiem jednocześnie mitem o „niepochodzeniu” mowy *prostej*. W ustanowionym przez Boga podziale ludzi na grupy (*nacje*), którym przypisano wiary i języki – w mitycznej kategoryzacji świata społecznego – nie znalazło się miejsce dla mowy *mużyków*. Posłuchajmy rozmowy, jaka odbyła się przy gościnnym stole u Pana Alfreda w Ginelach, niewielkiej wiosce koło Naczy.

– [Pan Alfred:] „Wieża budowali, bo chcieli do nieba dobrać się. Taka wieża, *babelonska* nazywa się. No, i to był jeden język, wie, tego. To oni już podawali cegły... A dzież? Bóg powiedział, że dzież mnie do nieba dobioron się! I wziół Bóg im języki pomieszał na wszystkie. I oni, chto rozmówili się tam, o, i poszli, tak, o, rozmnażali się. Każde państwo zrobili się. Polacy sobie, chto po polsku. Chto po li-

⁷⁴ Socjolingwiści (za Charlesem A. Fergusonem) przyjmują rozróżnienie na domeny języków niskich (L – od ang. *Low*), pozbawionych społecznego prestiżu, i języków wysokich, cieszących się prestiżem (H – od *High*). Niższy prestiż mowy chłopów jest zjawiskiem uniwersalnym, dobrze opisanym przez badaczy wzajemnych uwarunkowań awansu społecznego i porzucania gwary czy zmiany języka. Na interesujących nas terenach zjawisko to było dostrzegane i omawiane już przed wojną, zarówno przez językoznawców (Nitsch 1925; Turska 1995 [1939]), jak i etnologów (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 330–331; Moszyński 1918: 23–25; Obrębski 2007c: passim).

tewsku... Tam chtëre czym rozmówił sie, to poszli panstwo od tego. A to było... Jeden jenzyk był na świecie, a potem Bóg im jenzyki pomieszał.

– Dlaczego pomieszał?

– [Pan Alfred:] A, że oni do nieba nie dobioron sie. Oni budowali, myśleli, że do nieba, co w niebie jest.

– Za karę im pomieszał?

– [Pan Alfred:] Tak. Za kare pomieszał im jenzyk, no i tego, już oni potem... Już jeden mówi *drzewo* – drugi woda daje, nie wiedzo, co dać. I potem rzucili budować, i poszli, chto jak rozmówił sie. [...]

– Pan powiedział, że poszły wszystkie państwa potem... Czy to jest tak, że każde państwo swój język ma?

– [Pan Alfred:] Każde państwo swój jenzyk.

– [Pani Janina:] Jedni litwini, drugie polacy, trzecie białarusi, czwarte po litewsku rozmawiajon. [...]

– I jak wtedy te języki się pomieszały przy wieży Babel, to prosty też wtedy...?

– [Pan Alfred:] Później potym każdy rozmówił sie swoim jenzykiem i poszli po świecie...

– A prosty język już wtedy był?

– [Pan Alfred:] To wtedy prostego nie było. Jeszcze tedy oni po swojemu rozmawiali każdy. Tedy prostego nie było jenzyka.

– To prosty ten język skąd się wziął?

– [Pani Janina:] Oj, ten prosty, to tylko cielency jenzyk.

– Cielency?

– [Pani Janina:] A tak. Tylko cielaki takim je... rozmawiajo.

– Ale ja słyszałam, że ludzie też nim mówią...

– [Pan Alfred:] Ludzie rozmawiajo, tylko mówi sie, że cielaki...

– [Pani Janina:] Tylko cielaki takim jenzykiem bendo rozmawiać.

– A dlaczego?

– [Pani Janina:] Prosty taki on” (G98Gin.AWD.JS).

Dobrze znana starszym rozmówcom, jeszcze z przedwojennej polskiej szkoły, biblijna opowieść o wieży Babel (por. Straczuk 1999: 38–40; Zowczak 1994: 81–83; 2000: 190–194; Życzynska-Ciołek

1996b: 205–206) jest tym mitycznym wzorcem⁷⁵, na którym opiera się ich wizja zróżnicowania ludzi: świata *wiar-nacji* (często utożsamianych z państwami) i przypisanych im języków (bywa, że utożsamianych z narodami)⁷⁶. „Nie dastroili i Haspodź na raznyje nacyi, na jazyki użo padzialių ludziej. Eto czytaju i dzieđ moĵ raskazywaų” (B99Czw.WZ). „Od czasów wieży Babel – pisała Justyna Straczuk – *każda nacja swoju wieru ma, co znaczy, że każda nacja modli się po swojemu*. Różnorodność wiar, narodów i języków jest więc wpisana w kosmologię: wszechświat zbudowany jest z klocków – rozmaitych grup ludzkich – które składają się na jego całość” (Straczuk 1999: 45). W tej całości *mowa prosta* się nie mieści: nie ma sakralnej genezy, nie pochodzi od Boga. Nie należy do tego ustanowionego przez mit porządku ludzkości podzielonej na *nacje*, czyli wiary konstytuowane przez języki⁷⁷. Czy jest jego rewersem, jego „lewą stroną”?

– „Mondry Salomon chciał dobudować się do nieba. Taka rozbudował szeroka taka wieża, na trzy kilometry szerokości [...]. No i budowali, budowali, to wysoko już dobudowali... I potem im zamieszła się rozmowa – nie rozumieli ten tego. Różnymi jenzykami zaczęli mówić.

- To od tego poszły różne języki?
- Tak. To dawniej, dawniej... to z poczontku świata gdzieś było to.
- I polski od tego poszedł?
- Musi i polski.
- I białoruski od tego też poszedł?
- Musi od tego, ja nie wiem, jak to wyszło.
- A prosty?
- A prosty, to już tak... z przyzwyczajenia. Z wioski czasem czy w rodzinie kto rozmawia...” (G98Mż.BR).

⁷⁵ W biblii ludowej motyw wieży Babel jest transformacją rajskiego drzewa wiadomości dobrego i złego, por. (Zowczak 2000: 224).

⁷⁶ Mentalną mapą kołchoźniczego świata *wiar-nacji* zajmują się w podrozd. „Mit babelski...”.

⁷⁷ O języku *sacrum* jako „kluczu” do odróżniania *wiary polskiej, litewskiej i ruskiej* oraz o jego relacji z językiem *prostym*, który „nie może osiągnąć pełnoprawnego statusu języka *sacrum*”, ponieważ brak mu sankcji pisma – nie jest językiem księżczek do nabożeństwa, por. (Osiecka 2011: 178–186).

Nieważność prostego, poza wszystkimi jego cechami, o których była mowa wcześniej, znajduje więc również uzasadnienie w jego genezie. W przeciwieństwie do języków *czystych* i *ważnych*, przyporządkowanych do poszczególnych wiar⁷⁸ i państw, *prosty* nie należy do systemu klasyfikacyjnego, ustanowionego aktem kreacji Boga w czasach mitycznego początku. Prawdopodobnie jest wynalazkiem ludzkim; aczkolwiek i to nie jest do końca pewne.

– „Skąd się wziął prosty?”

– My nie wiemy. Narodzili się tu i taki język nasz. Kak narodzili się” (G97Pap.JD).

– [żona:] „Ni u nas po litewsku dobrze, ni u nas po polsku.

– [mąż:] Ni u nas po białarunku. U nas taki język, to czort jego znaje skond.

– [żona:] Miestny, miestny język” (G93Dub.MSA).

Geneza *prostego* jest nieznana i niejasna. Sugeruje się, że skoro nie pochodzi on od Boga, to może od czarta?⁷⁹ Dlatego nie może nie być językiem *cielenczym*, *zwierowatym* czy *zabijackim* i dlatego musi znajdować się na przeciwnym biegunie niż języki dane ludziom i rozumiane przez Boga, jak na przykład język *polskiej wiary*.

– „A Matka Boska z Jezusem po jakimu rozmawia?”

– Po polsku.

⁷⁸ Być może był czas, gdy białoruska mowa ludu też miała pełnoprawną – bo związaną z kościołem unickim – sakralną metrykę mitu babelskiego. Mógłby na to wskazywać zapis terenowy Marii Znamierowskiej-Prüfferowej z lat dwudziestych: „język białoruski okolic Wilna nazywają »uniejackim« lub mówieniem »po prostemu«, co zresztą niekiedy stosuje się również do gwary mieszanej białorusko-polskiej” (Znamierowska-Prüfferowa 1930: 4).

⁷⁹ Kolberg w *Krakowskiem* podaje wariant mitu o wieży Babel, który zalicza „niegadających” i „niedowiarków” do tej samej kategorii. Takie ujęcie, zgodne z „matrycą ludowego spojrzenia na świat” (Stomma 1986: 151), wskazuje, po pierwsze, na wiązanie przez ludowy światopogląd języka z wiarą i, po drugie, utożsamianie „niegadania” w którymś ze standardowych języków z niewiarą, a więc z działaniem boskiego konkuretna – czarta. „Do dzisiejszego dnia stoji nieskończony Babilot – oni zaś rozlecieli się po świecie, każdy w inną stronę i porobili się niemcami, talianami, polakami, francuzami, turkami, żydami, jak komu z mowy wypadło. Byli między nimi tacy, co zupełnie gadać nie mogli – i ci niegadający poszli na niedowiarków, są tak do tego czasu” (DWOK 7, *Krakowskie* 3: 9).

- A Pan Bóg?
- Po polsku” (G97Bil.LB)⁸⁰.

Patrząc z tej perspektywy, która przeciwstawia *prosty* językom „prawdziwym”, danym przez Boga, językom poszczególnych wiar-*-nacji* (por. Engelking 1996b; Straczuk 1999: 38–50), i mając na uwadze jego asocjacje ze zwierzętami, przeklinaniem i diabłem⁸¹, a więc sferą „nie ludzi” i negatywnego sacrum, należałoby go określić jako „niejęzyk”. *Prosty* bowiem – w przeciwieństwie do polskiego i *ruskiego*, sakralnych języków kościoła i cerkwi – nie otrzymał mitycznej legitymacji, jaka upoważnia do komunikowania się ze sferą sacrum. To właśnie dlatego nie może mieć nazwy: odniesienie lingwonomów *ruski* i *polski* jest zastrzeżone dla języków religii; zgodnie z tą logiką, gdyby *prosty* nazywał się *ruskim* (bądź *polskim*), musiałby zyskać właściwości sakralne, co z kolei eliminowałoby go ze sfery codziennej komunikacji i narzucało mu tabu przeklinania. Wtedy do funkcjonowania w tej sferze musiałby powstać jakiś nowy *prosty*... Opozycja język święty (język wiary-*nacji*) : język nieświęty („niejęzyk”), której operatorem wydaje się przeklinanie, porządkuje bowiem relację człowieka z sacrum i profanum. Na biegunie języków przypisanych do sfery Boga i błogosławieństwa przekleństwo jest zakazane, na przeciwnym – mówienia asocjowanego ze sferą diabła i przekleństwa – dopuszczane, a chyba nawet nakazane, skoro jest jego *definiensem*. Człowiek musi się modlić i do tego służą mu te języki, które dzięki funkcjonowaniu w cerkwi i kościele mają sankcję sakralności. Musi też krzyżeć na zwierzęta i przeklinać – a to byłoby niemożliwe bez pozbawionej tej sankcji *prostego*.

„Wydaje się, że negatywne oceny języka prostego [...] mogą mieć swoje źródło w całościowym obrazie świata, jaki mają nasi rozmów-

⁸⁰ „Człowiek mało wykształcony nie może wyobrazić sobie Boga inaczej, jak przez podniesienie do niebiańskich wyżyn stosunków ziemskich. [...] W głowie jego przecież nie powstanie nigdy wątpliwość, że w niebie mówią innym językiem niż polskim, który przecież jest każdemu zrozumiały” (Bystroń 1980a: 296); szerzej o nacjonalizowaniu Boga i świętych w myśleniu typu ludowego por. (Bystroń 1980a: 296–302). Por. też przyp. 13 w rozdz. 10.

⁸¹ O tym, jak w ludowej wizji świata przeklinanie wiąże się z diabłem, pisałam w: (Engelking 2010a: 119–125).

cy” – napisała Danuta Życzyńska-Ciołek; ten ostrożny sąd możemy zdecydowanie wzmocnić, jak również zgodzić się ze wskazanymi przez autorkę przyczynami negatywnego wartościowania *prostego*: „Jest to język codziennej rozmowy, używany w domu i we wsi, a nie w świątyni czy w modlitwie. Ani w cerkwi, ani w kościele nikt nie modli się po prostu. Nie ma książeczek do nabożeństwa, pisanych językiem prostym. NIE MA WIARY PROSTEJ, A JEST JĘZYK PROSTY. W TEN SPOSÓB ISTNIEJE JĘZYK BEZ NACJI. To nie jest tak naprawdę język, tylko zwyczajna mowa, służąca porozumieniu ludzi różnej nacji. Narzędzie komunikacji, i nic więcej” (Życzyńska-Ciołek 1996b: 205–206).

Właśnie na ten pragmatyczny aspekt *prostego* kładą nacisk rozmówcy, kiedy, abstrahując od przypisywanych mu takich czy innych stereotypowych właściwości, mówią o swoim języku w nieideologicznych kategoriach przyzwyczajenia i zrozumiałości.

– „Ten język, jakim tu się mówi, to jest białoruski?”

– Po prostu to białoruski język. Nu, prosty. Ludzie mało piśmienni na wiosce i on tak...

– A niektórzy mówią, że ten białoruski jest nieładny, gruby...

– No, tak, ale my przyzwyczajeni, to użo nam...” (G94Fel.MM).

– [gospodyni:] „Prosty język – białoruski – chamowaty troche.

– Prosty gorszy?

– [sąsiadka:] Nie, nic. Żeby taki brzydki, nie, nie jest. Nie, nie brzydka rozmowa. Pojońć można” (G93Ser.MP.WP).

Z językiem – podstawowym (obok stroju) elementem wizerunku grupy – wiąże się zawsze „moment wartościowania” i „emocjonalna interpretacja” (Obrębski 2005: 166). Niska pozycja społeczna białoruskich *muzyków* nie mogła nie pociągać za sobą negatywnego wartościowania ich mowy – zarówno przez ich otoczenie społeczne, jak i przez nich samych. Owa „gorszość” *prostego* skontrastowana z „lepszością” języków pańskich („mechanizm braku prestiżu białoruszczyzny”; Smułkowa 2002b: 417), którymi w białoruskich realiach były w ciągu wieków przede wszystkim polski i rosyjski, jest fenomenem o długim historycznym trwaniu, tak długim, jak dawny jest antagonizm chłopsko-pański i chłopskie aspiracje do pańskości. Stanowi też jedną z konsekwencji panującej od wieków na tych terenach

wielojęzyczności, w której „tkwią korzenie brzemienne w skutki socjalnego zróżnicowania języków – niedowartościowanie białoruskiego i litewskiego jako języków ludowych (prostych) i wzrost prestiżu języka polskiego jako urzędowego, kościelnego i »pańskiego«” (Smułkova 2002c: 363). Dlatego dzisiaj – zgodnie z tym wielowiekowym wzorem kulturowym i jego odzwierciedleniem we wciąż aktualnym stereotypie *prostej mowy* – migrujący ze wsi do miast chłopcy nie mogą mówić inaczej niż *po rzondowemu*, w przytłaczającej większości wybierając spośród dwóch białoruskich języków państwowych rosyjski, nie zaś noszący piętno *prostoty* białoruski.

ROZDZIAŁ 4

Chamy i pany. Między strukturą a *communitas*

Jak chama, to zrodziła mama, a szlachcica czarna psica.

Chłopska prześmiewka ze szlachty
zapisana w Surkontach

Żyli, orali ziemi i wsio. I muzyki, i szlachta.

Rozmówczyni z Wielemicz

Razem żyjem, razem pracujem, razem do kołchozu chodzim.

Pani Mania z Papierni

*Pan Bóg wszystkich lubi. I szlachciców,
i czerwonych, i czarnych, i białych... Wszystkich.*

Pani Janina z Gineli

Cham i szlachcic jako kategorie statyczne i dynamiczne

Barierę między światem szlacheckim i *mużyckim* wznosi, jak widzieliśmy, stale obecne w społecznej świadomości poczucie wyższości jednych i, stanowiące jego rewers, niższości drugich. Wpisane w pamięć o regułach grupowej endogamii i w aktualizowany na co dzień stereotyp przeciwstawianej językom „lepszym” *prostej mowy*, przekonanie o różnicy kulturowej między nimi narzuca się uwadze badacza terenowego z przemożną siłą. I badacz, zwłaszcza jeśli stawia sobie pytanie o zbiorową tożsamość kołchoźników, musi objąć je swoją refleksją. Tym bardziej że to nieodłączne od wizerunków *mużyka* i szlachcica poczucie wzajemnej hierarchicznej odrębności i komplementarności funkcjonuje w białoruskich wsiach pomimo faktu, że od wielu dekad obie społeczności pracują wspólnie w tych samych kołchozach/sowchozach. Wydaje się też ono bogatsze semantycznie niż drugie konstytutywne dla tożsamości tutejszych mieszkańców różnicowanie, jakim jest podział według kryterium wyznaniowego

na prawosławnych i katolików (zajmują się nim w trzech ostatnich rozdziałach książki). Co więcej, długie trwanie dawnych podziałów stanowych okazuje się tutaj fenomenem etnograficznym z rodzaju tych, które „same wychodzą”: to o szlachcie i *muzykach*, o panach i chamach raczej niż o *polakach* i *ruskich* więcej, chętniej i bardziej emocjonalnie mówią rozmówcy w odpowiedzi na pytanie „jacy ludzie tu mieszkają?”. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że to właśnie opozycja chłop : pan, w zależności od przywoływanego kontekstu historycznego i społecznego realizowana w ich narracjach jako *muzyk* : drobny szlachcic, chłop : pan *majątkowy*, kołchoźnicy : *naczelstwo* itp., ma dla rozmówców zasadnicze „znaczenie społeczne”.

„Tylko pewne aspekty odrębności kulturalnych mają znaczenie – pisał Józef Obrębski – tylko te mianowicie, które zaważyć mogą na kształtowaniu się [...] stosunków, do których dochodzi między członkami odrębnych grup. Tylko te zatem, które posiadają swoje znaczenie społeczne” (Obrębski 2005: 162). Wydaje się, że Obrębski zaproponował rozumienie wizerunku, czyli stereotypu grupy, jako swoistego antropologicznego „fonemu”. Tego wizerunku nie należy utożsamiać ze zbiorem tzw. cech obiektywnych grupy, który z kolei można by sobie wyobrazić jako odpowiednik głoski. Owa „grupa-fonem” stanowiłaby więc wiązkę cech dystynktywnych („mających znaczenie społeczne”), nie zaś diakrytycznych („nie wszystkie z tych różnic będą istotne”) (Obrębski 2005: 162), funkcjonującą w systemie binarnych opozycji z innymi, analogicznymi „fonemami” („zjawiska [grupy etnicznej] uzewnętrzniają się tylko wówczas, gdy dochodzi do kontaktu dwu różnych grup etnicznych”; Obrębski 2005: 161). Fonem, twór abstrakcyjny, to zespół cech dystynktywnych głoski, zdaje się przypominać Obrębski, kiedy mówi: „o tym, jaka cecha obiektywna jest miarodajna dla jakiegoś rozgraniczenia, decydować winien fakt figurowania jej w wizerunku etnicznym grupy i podnoszenia jej do godności zasady różniącej przez członków grup odrębnych” (Obrębski 2005: 172). Zasada różniąca – dystynktywność – decyduje więc o wzajemnym wyodrębnianiu się grup, współzależnym z powstawaniem ich wzajemnych stereotypów. I stanowi ona zarazem swoiste okulary, przez które kategoryzujące rzeczywistość społeczna podmioty ją postrzegają; rzeczywistość jest dynamiczna i zmie-

nia się w czasie, okulary każą ją widzieć przez mające długi żywot dystynktywne opozycje¹.

Dzisiejsi kołchoźnicy – dawni chłopi i drobna szlachta – „do godności zasady różniącej” niezmiennie podnoszą te cechy wzajemnych stereotypów, które w tradycyjnym obrazie świata wiązały się z hierarchicznym zróżnicowaniem stanowym. Niezmiennie podkreślają rozmaite aspekty szlachecko-pańskiej „wyższości” przeciwstawianej *mużyckiej* „niższości”; w dzisiejszej rzeczywistości społecznej są to przede wszystkim wykształcenie, status materialny, dysponowanie atrybutami władzy. Ten, kto tych cech nie posiada, pozostaje chamem – jakby niezależnie od przemian w politycznej i gospodarczo-społecznej makroskali nie dało się zapomnieć, że „chłopi pochodzą od przekłętego syna Noego Chama, szlachta zaś od Jafeta i stąd naturalnie musi ta ostatnia być zaciejszą i miłszą Bogu” (Czarkowski 1896: 6). I dlatego stale słyszymy o ludziach lepszych i gorszych. O panach i chamach: „Rouby szlachta. Oni po polsku rozmawiajo [...], oni inaczej nie mówion. Na lubego polaka *cham* mówili. I nie lubion, nikogo nie lubion. Nikogo nie lubion. *Pan* i już” (G93Myt.BS). „One lepsze już, a my chamy już. Tak u nich takie jest. Jak tam zajdziemy, to oni, szlachta, każut: *chamówki*, *chamówki*” (G93Pap.JW). „No, to mogło być w kłótni tam jakieś. Może nie przezwie, ale wyłaje, że ty jakiś tam *cham*, ty jaki taki, ot, tak może nazwać. A że on sam szlachcic, to może on był lepszy od tego chama” (G93Ser.MP.WP). „A muzyki, no, to jak muzyki. Muzyki nazywajo tu *cham*, za to, że on... I *cham*, i *cham*, i *cham*. I bendzie *cham*” (G98Nac.JK).

¹ Podobne ujęcie jest dziś raczej powszechnie przyjmowane przez badaczy zróżnicowań etnicznych. „Cechy [kategorii etnicznych], które są brane pod uwagę, nie są sumą »obiektywnych różnic«, ale tylko tych, które sami aktorzy uważają za istotne. [...] Niektóre cechy kulturowe są używane przez aktorów jako znaki i emblematy różnic, inne są ignorowane, a w niektórych relacjach zaprzecza się radykalnym różnicom i pomniejsza je. [...] Dla określenia członkostwa w grupie etnicznej służą wyłącznie społecznie istotne czynniki” (Barth 2004: 353). „Wspólnoty społeczne, w tym również etniczne, są tworem myślowymi, zawierają się przede wszystkim w myśleniu o nich, a wszelkie »obiektywne« manifestacje – w przypadku etniczności np. odrębne wyznaczenie czy język – nie tyle je wyznaczają, ile mogą nadać im wiarygodność” (Straczuk 2006: 247). Por. (Boksański 1997).

I tak oto doszliśmy do legitymizowanego przez mit o pochodzeniu utożsamienia *muzyka* z chamem. Wyraża się ono nie tylko (co wydaje się banalne) w tym, że mieszkańcy okolic przezywają epitetem *cham* usytuowanych niżej w hierarchii społecznej chłopów. Wyraża się również – co wydaje się znacznie ciekawsze jako świadectwo przyjęcia za własny wizerunku skonstruowanego przez grupę dominującą, a także długiego trwania dawnych etykiet kastowych (por. Hertz 2003: 108–111) – w neutralnym emocjonalnie samookreślaniu się mieszkańców wsi chłopskich tym negatywnym określeniem. Oto znamienna rozmowa z Panem Janem z Pieluńców, litewskojęzycznej wsi w parafii pielaskiej, sąsiadującej ze szlacheckimi Surkontami:

– „A szlachta już jakoś nie bawiła się z litwinami, oni już sami z sobon. [...] Za monż też już ta szlachcianka za tego polaka, kiedy on z chamskiej wioski, to nie poszła. Chociaż ona i polka, i on polak, ale nie szli.

– To tu chamska wioska?

– Tak, to chamskie wioski. Ta szlachta na nasze zabawy przychodzili, ale nasze dziewczynki i chłopcy tam już nie szli. Oni tam po polsku mówili, a u nas dopiero przed wojno zaczęli po polsku mówić, to i cienżko było.

– A Pielasa też chamska wioska?

– Chamska. Te wszystkie wioski chamskie. I Wołdociszki chamskie, chociaż ja tam rodzony, ale też chamska wioska” (G93Pln.JD).

Jako komentarz do tej rozmowy przywołajmy wywód Aleksandra Hertza: „Dopóki system kastowy był w Polsce mocno zakorzeniony i przyjmowany jako coś oczywistego i naturalnego, dopóty nazwy te i odpowiadające im treści były w powszechnym obiegu i nie budziły zastrzeżeń. Chłop godził się z tym, że jest »chamem«, mieszczanin – że jest »łykiem«, Żyd – że jest »parchem«. Każda z tych grup traktowała swoją kastowość jako coś oczywistego i każda z nich godziła się z tym miejscem, jakie system kazał jej zajmować. [...] Chłop i Żyd – dwie grupy o szczególnie wyraźnych cechach kastowych – w całości przyjmowali definicje »chama« i »parcha«. Definicje te i oceny były stosowane nie tylko w stosunkach między szlachtą i nieszlachtą. Stały się one wyrazem stosunków między warstwami niższymi. [...] Chłop widział w Żydzie »parcha«, a Żyd w chłopie

»chama«. [...] Szlachcic polski, wymyślający Żydowi od »parchów«, a chłopu od »chamów«, nie był ani antysemitą, ani wrogiem chłopów. I wcale nie musiał się odnosić niezyczliwie do jednych czy do drugich. Zwyczajnie klasyfikował społecznie Żyda i chłopą, posługując się w tym powszechnie przyjętym wzorem” (Hertz 2003: 109–110, 249).

– „A są litwini-szlachta?” – kontynuował etnograf rozmowę z Panem Janem z Pieluńców.

– „Jak który tam – son, ale u nas nie ma takich inteligentnych. Tu każdy jest cham. Tam uczytel litewski, to on był szlachcic, wszystko jedno litwin, a szlachcic. Który inteligentny człowiek, on jest szlachcic.

– A nie było szlachty nieinteligentnej?

– Było i takich u szlachtów. Nu, szlachectwo, mówili dawniej ludzie, i mój ojciec mówił, że nie każdy człowiek ma. Jak on wyuczy się za jakiego uczytela czy doktora, to może i stanie szlachcic, weźmie to szlachectwo polskie. Polskie szlachectwo przyjońc może człowiek – wyuczy się na człowieka dobrego i szlachectwo polskie może przyjońc. A taki prosty człowiek, tylko orać, kosić – skond u niego bendzie szlachectwo? [...]

– A byli białorusini, którzy tak potrafili po szlachecku, szlachta?

– To samo. I na białoruskim, na prostym jenzyku człowiek był szlachcic, tylko tak, kiedy obchodzi się z ludźmi tak ładnie.

– Szlachcic może być nie tylko polak, ale i białorusin?

– Tak, tak. I białorusin, i litwin. Inteligentny człowiek to jest też szlachcic, to jest szlachcic.

– A pan?

– A ja jestem cham. Ja przecież jest nieuczony.

– Ale obchodzi się pan przecież dobrze z ludźmi?

– Obchodzi sie? Tak panu myśli sie, że ja obchodzi sie, ale może ja dla kogo cham. Ja z chamskiej wsi i mama też. Babcia ze szlachtów była, ale już jej dawno nie ma. I żyje sie z tymi chamami, i może ja taki sam jak wszystkie? [*śmiech*]” (G93Pln.JD).

Pan Jan posłużył się tu innym niż to, z którym mieliśmy do czynienia dotychczas, znaczeniem słowa *szlachcic*; przydał mu wieloznaczności, rozumiejąc szlachcica nie tyle jako tego, kto nim jest przez urodzenie w szlacheckiej rodzinie i w szlacheckiej okolicy, ile raczej jako człowieka wykształconego, inteligenta. Zbudował opozycję szlachcic : cham w oparciu o dystynktywne rozróżnienie uczony : nieuczony i odniósł ją do innej, niż przednowoczesna, stanowa, rzeczywistości społecznej. Synonimiczność *szlachcica* i *inteligenta*, jako uszczegółowień kategorii „człowiek *gramotny*”, znajduje potwierdzenie w wypowiedziach innych rozmówców, na przykład Pani Anny z Roubów: „U prawosławnych nie słyszała ja o szlachcie. Ja tylko powiem, że to kiedyś było, to za Nikołajem, jeśli on ma naukę wielko. [...] Ich nie dopuskali do nauki wielkiej. Ale którego wyuczy się, to on dopisuje się do dworanstwa². O, taki baciuszka, no, jak ksiondz, to, ot, mnie opowiadała ciocia, że, mówi, córka baciuszki mówi: »Ty, haworyć, szlacheckiej rodziny, a moj aciec toż szlachcicem ciepier stał. Patamu szto, haworyć, wyuczył. Gramota jaho wywyszyła«. Gramota wywyszyła, tak, mileńka moja” (G97Rou.AR).

Podobnie w ujęciu Pana Stanisława z Dubińców:

– „Szlachta litewska też była?

– [żona:] Nie, nie. Litewskiej nie ma. Tylko polska.

– Dlaczego oni byli szlachta?

– [żona:] No, szlachta i szlachta. Boh wiedaje, czemu. My pomnim ich jak szlachta. A jak tam oni naszlisia, ta szlachta? Boh ich wie.

– [mąż:] Ludi tołkowatyje [rozgarnięci, rozumni] takije” (G93Dub.MSA).

I w wymianie zdań Pana Albina i Pani Teresy z Roubów:

– [Pan Albin:] „Tam nawet, jeżeli tak powiedzieć otwarcie, tam i dziewczyna taka jakby u mnie była. W wojsku razem byli. Bo tam bardzo dużo dziewczont było natenczas. To wiesz, to jakaś sekretar-ka, to znowu coś takiego. Trzeba było nam... [*śmiech*].

– [Pani Teresa:] Żeb może dzie panem jakim był?” (G97Rou.ATB).

² W tej wypowiedzi można dopatrzeć się pamięci o stosowanej w carskiej Rosji praktyce nadawania tytułu szlacheckiego, a od drugiej połowy XIX wieku honorowego obywatelstwa osobom, które osiągnęły pierwszy stopień w hierarchii *czynów* (tabeli rang urzędniczych).

Ta synonimiczność funkcjonuje także na wschodzie Białorusi:

– [Baba Stasia:] „Stolki rabotała, i dajarkaj, i pastuchom... Dzieŭki, było, było!

– [Baba Luba:] A czamu ty nie pastupała? Pastupiłaś u mozyrski uniwersitet, to byłaś czaławiekam. Stałaś szlachtaj” (Ho3Wic.LB).

Utożsamianemu ze szlachcicem/panem inteligentowi przypisuje się więc przede wszystkim, co w tym przypadku oczywiste, wykształcenie, ale również dobre maniery/znajomość etykiety (*obchód z ludźmi*)³. Rozumienie szlachcica jako człowieka mądrego, dobrego, szlachetnego, honorowego pojawiało się także w innych rozmowach, kiedy definiowano go nie przez przypisanie stanowe („szlachcic z urodzenia”), lecz wypełnianie etosu („szlachcic z postępowania”). Na przykład: „Kto charaszo dziełaje, on tyle, co szlachta. Szlachetny człowiek” (G93Ser.MM). „Ksiondz mówił: »nie ten szlachcic, który papierowy, ale który honorowy«” (G93Rou.DTB). Bycie szlachcicem i bycie szlachetnym warunkują się nawzajem. Jedno pociąga za sobą drugie w sposób naturalny. Znow mamy do czynienia z nierozróżnialnością między znakiem a referentem, pojmowaną jako „ontoeπισtemologiczna [...] tendencja do stapiania się nie tylko *signans* i *signatum* w sensie tradycyjnych rozróżnień semiotycznych, ale samego bytu tego, co przedstawiane, i tego, co przedstawiające” (Tokarska-Bakir 2000: 48). Z odczytaniem mitu „jako systemu faktów, podczas gdy jest tylko systemem semiologicznym” (Barthes 1970: 50). Ten, kto jest szlachcicem, jest szlachetny z definicji, z samej istoty rzeczy, ustanowionej przez znaczenie słowa. Więc, podobnie jak ten, kto mówi po

³ Znajomość etykiety jest – wbrew stereotypowi – nieobca też *muzykom*; przykładem atrybutu szlacheckości, jakim się posługiwali, były... zaproszenia na zabawy we wsiach chłopskich:

– „Była już zabawa z zaproszeniami. No, tak, jeżeli nasi chłopcy by posyłać do Roubów zaproszenia, to oni przyjdą. A bez zaproszenia dawniej nie było, żeby zaprosić młodzież na zabawę. [...] Toż to takie było... grzeczność. To takie grzeczne.

– I tak było tutaj czy tylko w szlacheckiej wiosce?

– Nie, tutaj, tutaj, wszędzie, po całym.

– A prawosławni też przychodzili?

– Nu, jak zapraszał... Wiedzón, kogo proszon. Jakiego pijanice nie proszon. Proszon, to już dobry człowiek” (G93Ser.MM).

polsku/pańsku, staje się polakiem/panem, tak i ten, kto jest szlachetny, *eo ipso* jest szlachcicem. Tę zasadę, przedstawioną w kategoriach naturalnej więzi krwi, odnajdujemy w wypowiedzi Pani Krysi, 35-letniej szlachcianki z Roubów: „Ja pamientam, że bardzo honorowe ludzi byli. I nas troszke przyuczali, że to pienknie, że to niepienknie, że tak wolno, że tak nie wolno. Drugiemu tak i tak uchodzi, a nam iz krwio dadzieno, że nam to nie można ludziom na przykro robić. No, na pewno wiecej z religii, te, ot, nauczanie po bożemu żyć. [...] Jak-koś ja nie przeciwie sie, mnie podoba sie tak, o, żyć. A moja siostra mówi: »Ot, mama nas nauczyła temu i temu!«. Nie nauczyła, z krwio na pewno to dało sie. To w krewi” (G94Krs.KŁ).

Funkcjonujący w świadomości rozmówców wizerunek szlachcica zdaje się więc nie pozwalać na jednowymiarowe umieszczenie go w opozycyjnym zestawieniu szlachcic : *muzyk*. Nie daje się bez reszty sprowadzić do różnicy społecznego statusu i wiążących się z nią przekonań o różnicach kulturowych. Wymyka się uproszczeniom. Okazuje się bowiem, że każdy człowiek, bez względu na pochodzenie społeczne, może być uznany za szlachcica czy pana, jeżeli posiada ich cechy definicyjne, takie jak *szlachetność*, *kulturność*, *gramotę*, *honor* czy *obchód z ludźmi*. Wówczas, gdy „wyuczy sie i panem stanie” (G98Nac.JN), będzie zasługiwał na szacunek, zgodnie z regułą, sformułowaną przez Panią Jadwigę z Papierni: „Wot, jak uważa kto kogo, to *panem* nazywa” (G93Pap.JW1). Widzieliśmy już wcześniej działanie tej reguły w obszarze językowych kryteriów szlacheckości, gdy dobrze mówiący po polsku chłopci byli uważani za szlachtę; mityczna nierozróżnialność stawiała znak równości między polskojęzycznością a pańskością.

Możemy przytoczyć jeszcze jeden przykład, pokazujący, jak w miejsce tradycyjnej opozycji chłop : szlachcic wchodzi, odsyłająca już do niefeudalnej rzeczywistości społecznej, opozycja biedny : bogaty. Dawna szlachta „z urodzenia” przekształca się w legitymizowane pieniędzmi i poprawną polszczyzną „dobre towarzystwo” – i wówczas okazuje się, że w świecie „pańskim” mogą funkcjonować

także żydzi i prawosławni. Że panem może stać się każdy, do kogo nie ma zastosowania stereotyp chamskiej wioski.

– „Ten żyd, co miał młyn, był bogaty, zawsze był w towarzystwie takim bogatym. Ale jak była jakaś zabawa taka... Po zaproszeniach byli takie zabawy, ładne, kotylionowe. Na przykład takie kwiatuszki przypinali się i jakaś upodobana pani. I pan weźmie ją do tańca, kupuje kotylionik. Potańczyła, proszę siadać, ktoś drugi weźmie i potem ona królowa zabawy tej. I pamiętam, moja nauczycielka – taka była panna Woźniczówna, przystojna była, ładna... Tańczyła. A ten żyd – brzydki, brzydki! [...] I tak upodobał, ona była jego upodobana. I on tracił sto złotych. To tyle tracił, ile krowa kosztowała.

– Majątek przecież...

– Ile krowa kosztowała. I on wszystko – co weźmie ją do tańca, okręci się, i kotylionik, i kotylionik... I zawiesił kotylionami jej wszystkie piersi. I potem policzyli – i panna Ola Woźniczówna królowa balu. [...] A jak ja robiłam u siebie zabawę, to ja po zaproszeniach. Znaczą, ja pisałam na zaproszeniach, czy ja tam przez kogoś poślę prosić, że u mnie zabawa i proszę gości, i robię przyjęcie u siebie tam, wieczór jakiś. I tego, ja bym tak chłopów z wioski pozapraszała – nie!

– A prawosławni przychodzili?

– Tak. I pamiętam sobie – był jeden bardzo bogaty, z folwarku prawosławny, zginął on w czasie partyzantki, zawsze przyjeżdżał. A skąd kto wiedział, że on prawosławny, jak on mówił ładnie po polsku?” (G₃Waw.HD).

Logikę tego rozumowania potwierdza fakt, iż reguła „kto ma cechy pańskie, ten jest panem” działa również wtedy, gdy się jej zaprzeczy: „kto nie ma cech pańskich, ten nie jest panem”. *Ergo* – jest chamem. Z tego bowiem, że kategorii szlachcica przypisuje się *przyrodność*, nie wynika bynajmniej, że nie można jej utracić. Podobnie jak cham może stać się szlachetny, tak samo i szlachcic może schamieć, a współczesny „pan” stracić swoją pańskość: „Ka mnie pryjechaw z Minska ministr Pramgaza [minister gazownictwa] BSSR. I tut my toże wypiwali. Srazu pokazawsa oczeń surjoznoj dziadzko. A potom taki staw – szo sze prostiejszyj za menie! Adin stakancyk, druhi stakancyk, wże i nie ministr on” (B₉DWr.KD).

Rozmówcy nader chętnie opowiadają o oznakach chłopskości u dawnych panów. Można więc przede wszystkim usłyszeć o panach mówiących *po prostu* – co jest jednym z wielu przejawów typowej dla ziem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego wielojęzyczności (por. Bednarczuk 1999; Smułkowa 2002c, 2002d), a w tym przypadku dyglosji (por. Smułkowa 2002b) wyższych warstw społeczeństwa, jednakże nie mieści się w stereotypowym wizerunku polskojęzycznego pana.

– „Po jakimu pan mówił?

– No, tak mówił po prostu, i po rusku rozmawiał, po polsku mog też mówić” (G93Pap.JW1).

– „A do pana po jakimu mówili ludzie tu z wioski?

– Po prostu. On mówił po prostu do ludzi, chodzili na robota do niego...” (G97Mej.HK).

Mieszkańcy podludzkiej Lebiody i Feliksowa do dziś wspominają zaprzyjaźnionego z nimi przed wojną i mieszkającego u jednego z nich podczas okupacji niemieckiej panicza: „Ziemowit Fedecki⁴, pa rusku on tu rozmawiał i pa białarusku, nikt nie powiedziała, że to dziedzica syn – taki chłop był” (G93Fel.KM).

Można też usłyszeć o *niekulturalności* państwa: „I ot, zaprosił ich wójt gminy na bal. A ten Gutek asystował jego córkę, Klimowicza. I ot, ona przyjechała z mamą na dorożce, koni dużo było, przyjechali ona z mamą i z ojcem. [...] No, tak już wójt gminy zapraszał: »Sadzicie, sadzicie«. A ona taka prosta mama była tej Niny. Ona mówi: »Panoczku...« – ja przepraszam, ja tak powiem, jak ona mówiła. Powiem, no, cóż, ja przeprosiłam ludzi. »Panoczku, mnie aż żopa [dupa] zabaleła«. I jak jej się stało przykro, Boże, Boże! Poczerwieniała ta biedna sztubaczka studencka. Jak ona umiała, tak powiedziała matka. Tak przykro zrobiło się przy narzeczonym” (G93Waw.WS).

Można się nawet dowiedzieć o chłopskim pochodzeniu panów: „No, Klimowicz był, on z Klimowicz pochadł. Jakaś wioska gdzieś – Klimowiczi. Klimowiczi wioska. On Klimowicz, a wioska była...

⁴ Ziemowit Fedecki (1923–2009), urodzony w Lebiodzie literat i tłumacz, współzałożyciel teatru STS, długoletni redaktor „Twórczości”. Opublikował zapisane w latach 1942–1943 w Feliksowie białoruskie pieśni, składające się na „muzyczny portret wioski” (Fedecki 1992).

tata opowiadał, że, każe, ot – muzyk klimawicki, muzyk klimawicki” (G97Cze.HG). „To możnab było powiedzieć, że tutaj nie taki był pan; ot, taki sprosty człowiek był” (G93Pap.AW). Nie bez przyczyny w Papierni mówi się o nim *Iwan Pan*.

Każdy pan – czy będzie to pan *majątkowy*, czy drobny szlachcic, który zamienia w opozycji *kulturny* : *niekulturny* biegun pozytywny na negatywny, czyli demonstruje cechy chamskie, automatycznie upodabnia się do stereotypowego chama. „Jeśli akuratnie by powiedzieć, szlachcic to on powinien szlachetny człowiek być, i po rozmowie, i... A kiedy ja słyszał pare raz, tu jest taki – kiedy on ruga się po rusku!” (G98Nac.JK). Z podobnie humorystycznym efektem działania tej reguły spotkaliśmy się w parafii nackiej, gdy w Mickańcach rozmawialiśmy z osiadłym tam *prymakiem*⁵ z Roubów, Panem Roubą, a dzień później w Ginelach został zarejestrowany następujący dialog:

- „Po polsku on gada, nie?
- Tak, trochę.
- No, tak, już przeszed na chama [*śmiech*].
- Jak to można przejść na chama?

– No, tak. Był szlachcic, to był delikatny taki człowiek, jak szlachcic. Mówi sie: »dziękuję Panu Bogu, że mnie urodził szlachcicem«. A już potem takim stał już grubym, takim niegrzecznym” (G98Gin.JWW).

Jak widać, opozycja gramatyka grzeczności : gramatyka niegrzeczności wyznacza nie tylko różnicę między językiem polskim i *prostym*, lecz także, zgodnie z logiką konstruowania stereotypów obu grup i z mityczną zasadą nierozróżnialności, między ich użytkownikami: szlachcicem i chamem. I tak jak nierozróżnialność *szlachetności* i szlachectwa może uczynić z plebejusza szlachcica, tak samo nierozróżnialność chamskiego zachowania i przynależności do kasty chamów degraduje pana do chama. „Słowa »cham« i »łyk« – czytamy u Hertza – nabrały w Polsce od drugiej połowy XIX wie-

⁵ *Prymak* (białor.) – zięć przyjęty do rodzinnej wspólnoty gospodarczej, najczęściej w przypadku, gdy w rodzinie brak synów. Polskim odpowiednikiem jest wyrażenie „pójść w przystępy” – ‘na gospodarkę żony’.

ku znacznie szerszego zastosowania i znaczenia. We wszystkich tych wypadkach słowo-definicja zaczynało się odrywać od swej podstawy kastowej i stawać się po prostu słowem obelżywym. Ale i w tym, jak było ono używane i pod czym adresem, zachowały się ślady dawnej podstawy kastowej. »Chamem« nie musiał być chłop, ale był nim człowiek, który – bez względu na swe pochodzenie – zachowywał się nie tak, jakby się zachował szlachcic, ale tak, jak by mógł się zachować chłop» (Hertz 2003: 110–111).

Możemy podsumować: w kołchoźniczym obrazie świata społecznego, niezależnie od faktycznych odniesień do dawnej przynależności stanowej, *szlachcic* (*pan*) znaczy tyle, co 'zgodny ze stereotypem szlachcica (pana)', *cham* – 'zgodny ze stereotypem chama (*muzyka*)'. A zatem kategorie chama i szlachcica, choć zdawałoby się, że przypisane do człowieka wraz z urodzeniem, okazują się w dużej mierze sytuacyjne. Bieguny opozycji, zgodnie z opisanymi przez strukturalistów regułami, bez większych trudności zamieniają się miejscami. Kołchoźnicze postrzeganie struktury społecznej, choć silnie zestereotypizowane i na pierwszy rzut oka statyczne, dopuszcza dynamikę zmian. Mamy do czynienia z procesami, „w wyniku których zmieniają się tożsamości jednostek i grup. W końcu zbiór ludzi, który jest zorganizowany w grupę etniczną, nie jest niezmienny i chociaż społeczne mechanizmy [...] utrzymują dychotomie i etniczne granice, nie powodują »zastoju« tego ludzkiego zbioru, który organizują: granice mogą trwać, mimo istnienia zjawiska, które obrazowo może być nazwane »osmozą« ludzi poprzez te granice” (Barth 2004: 360). Idźmy dalej tym tropem.

Nie ma Abła bez Kaina, czyli mit o pochodzeniu po raz drugi

Mity o pochodzeniu, wywodzące chłopca od Kaina czy Chama, to opowieści powstałe z perspektywy „lepszego”: Abła, Noego, szlachcica, pana. To symboliczne ekstrakty pańskiego stereotypu chłopca, skonstruowanego na podstawie bogatej listy przypisywanych chamowi cech, które muszą być rewersem właściwości pana. Ale chłop-cham – wbrew temu, co mógłby sugerować dotychczasowy wywód – nie pozostaje wy-

łącznie biernym i pokornym odbiorcą takiego wizerunku, narzucanego z perspektywy podmiotu wyposażonego w atrybuty władzy, bynajmniej nie tylko symbolicznej. Owszem, uznał ten wizerunek za swój, nie pozwolił jednakże, by stał się on wyczerpującym i bezalternatywnym opisem chłopsko-pańskiej relacji.

Wczytajmy się w inną opowieść ajiologiczną, która ukazuje tę relację z perspektywy chłopskiej. Jeden z jej wariantów zapisał Czesław Pietkiewicz na Polesiu Rzeczyckim (dziś ten region należy do województwa homelskiego, gdzie prowadziłam badania terenowe w 2003 roku): „Boh wylepių pana z pszenicznaho ciesta, a muzyka z hliny, da pakłaŭszy, szto b sochli, paszoŭ abiedać, a pad to czas, dzie jon ũziaŭsia, prysztoŭ sabaka, prosty muzycki padwarotnik [pies podwórzowy], paniuchaŭ muzyka, abascaŭ, szkrabnuŭ ũsiami łapami, da dabraŭszysia da pana, czysta jeho zjeŭ. Tolki staŭ ablizywacsa, kali oŝ prychoďzić Boh, da jak pabaczyŭ szto zrabiaŭsia, to ũchapiŭszy sabaku za chwoŭt dawaj trusić, a z sabaki syplucsa pany i biehuć kudy wid, a dzie katory astanawicsa, tak Boh jeho i nazywaje. Astanawiŭsia pad bierzozaju – pan Bierezoŭski, pad dubam – pan Dubiński, pad olchaju – pan Alchowicz, pad haroju – pan Padgurski, a jak katory acnuŭsia za bałotam abo za rekoju, to pan Zabłocki i pan Zażecki. Jak ũsich wytrusiŭ i panazywaŭ, taħdy kinuŭ sabaku ab ziemi, daj każe: Idzi ciepieŭ, padluka [tj.: ty, podle stworzenie], daj służy da kanca świaeta tolki muzyku za toje, szto jeho apahaniŭ [zbezczęściłeś] i haładuj, bo pan ciebie nie pryjmie za toje, szto jeho zjeŭ. U jeho budzie zahraniczny sabaczka jeŭci kureniatka da cukierki i spać na pieryncy, a ty pahledaj, jak muzyk žare łustu chleba [żre pajdę chleba], da idzi hałodny spać na śmietnik” (Pietkiewicz 1938: 78–79)⁶.

⁶ Tekstami folkloru reprezentującymi wątek bajkowy T 777 zajmowała się Olga Bielowa, która zauważyła m.in.: „Motyw pochodzenia różnych grup etnicznych od zwierząt lub metamorfozy »obcych« w zwierzęta i ptaki jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych w legendach ajiologicznych. Jest on także obecny w dialogu etnokułturowym między wschodnimi Słowianami a Polakami, gdzie centralną postacią, dzięki której pojawiają się na świecie »moskale«, »chachły«, »litwiny« i »lachy«, jest pies [...]. Wszystkie te legendy łączy motyw człowieka z ciasta (mąki, twarogu [...]), przy czym z tych »niepraktycznych«

Opowieść ta reprezentuje „związane z wędrującym Bogiem wątki stworzenia bądź metamorfozy, [które] »wyjaśniają« ludzką kondycję i porządek społeczny. Transformują one strukturę mitów kreacji, wymagają więc obecności drugiej postaci, która prezentuje antytezę działań i sądów bożych” (Zowczak 2000: 323). Wykorzystując motyw współkreacji – stworzenie człowieka przez Boga i jego antagonistę, tu upostaciowanego w figurze psa – mit naucza o fundamentalnym przeciwieństwie obu interesujących nas kategorii społecznych: chłop z gliny i pan z ciasta różnią się w swojej naturze, są ontologicznie inni i nigdy nie będą tacy sami. Na istotę tej ontologicznej odmienności wskazała Pani Malwinka z Serafin, wyjaśniając, że Rouby od Papierni różniły się, ponieważ „takie przyrodzenie było” (G93Ser.MM). Źródło chłopsko-pańskiej inności, jak chce porządek mitu, nie tkwi więc w kulturze, lecz w naturze. Na mocy tego mitycznego *przyrodzenia* chłopu jako cecha immanentna jest przypisana bieda/głód, panu – bogactwo/obfitość; zostali stworzeni do bycia gorszym i lepszym, o czym wiemy już dobrze z wcześniejszego wywodu. Wiedzą o tym też rozmówcy, dla których ów ustanowiony przez Boga porządek, choć bywa przedmiotem żartów⁷, zasadniczo nie podlega negacji.

materiałów częściej zrobione są grupy »obce« (czyli »niewłaściwe«). [...] Wątki mówiące o ulepieniu ludzi z ziemi, gliny, ciasta, twarogu często mają zabarwienie »etniczne« i społeczne. Najczęściej »swoja« grupa etniczna lub warstwa chłopska zrobiona jest z ziemi (podobnie, jak pierwszy człowiek Adam, ulepiony przez Boga); etnicznie i społecznie »obcy« powstają z materiałów nietrwałych lub produktów żywnościowych [...]. W tradycji ukraińskiej, białoruskiej i zachodniorosyjskiej [na tej zasadzie zbudowane są] legendy o powstaniu »lachów«, »polaków«, »szlachty«, »panów«” (Bielowa 2004: 70, 231). Szczegółowe omówienie motywu tworzywa pierwszego człowieka (wraz ze źródłami i literaturą przedmiotu) por. (Bielowa 2004: 229–231); por. też (Bielowa 2005: 21–23). O cieście chlebowym jako pramaterii, z której Bóg stworzył człowieka i inne byty, por. (Kubiak, Kubiak 1981: 104–106).

⁷ „W kulturze ludowej obroną przed obcym [i] złym duchem jest śmiech” (Benedyktowicz 2000: 181). Szerzej o komicznym aspekcie stereotypu obcego por. (Benedyktowicz 2000: 177–181). Jak pisze Roch Sulima, ludowa humorystyka „w gruncie rzeczy buduje modele służące do opanowywania i »przekraczania« opozycji »swoj« – »obcy«. Taka jest zresztą fenomenologia śmiechu” (Sulima 1992: 208).

- „A skąd się panowie wzięli?
 - [Pani Maria:] Kto ich wie, ot, takie znaleźli się...
 - [Pan Waciuk:] To Pan Bóg urodził panów w bogactwie, a ciebie w biedactwie...
 - [Pani Maria:] To wychodził: Pan Bóg panów.
 - Pan Bóg urodził ciebie w biedactwie...
 - [Pani Maria:] Ciebie w biedactwie, to nie wolno zazdrościć.
- [...] Tak pisano, o, w czytankach” (G98Nac.MWC).

Porządek chłopsko-pańskiej odmienności to hierarchiczny system kategorialnych tożsamości zbiorowych, do którego jednostka zostaje przypisana jeszcze przed urodzeniem i którego mityczna sankcja oznacza *eo ipso* zakaz jego kwestionowania. Na jednostkowym poziomie psychologicznym wyraża się on jako zakaz zawiści, ponieważ zawiść (podobnie jak skąpstwo) narusza reguły wewnątrzgrupowej, a także międzygrupowej solidarności.

Zarazem jednak *obszczany* przez psa chłop i pożarty, a następnie wypadający zwierzęciu spod ogona⁸ (czyli, mówiąc bez eufemizmów, wysrany⁹) pan – jako przeciwstawne bieguny opozycji – są skazani na koegzystencję: na „hierarchiczną komplementarność” (Taylor 1995: 18). Tak jak nie ma chłopca bez pana, tak też nie ma pana bez chłopca. „Ekonomia pańska, łącząca w jeden system dwa przeciwstawne bieguny i dwa odrębne światy: pana i chłopstwo, była w swej budowie systemem społecznym, nie gospodarczym” – pisał Obrębski. „Więź społeczna przeważała w niej nad więzią rzeczową; [...] rzeczowe funkcje pana i chłopca wynikały z tradycją i prawem pańskim określonych ról społecznych: pana-władcy ziemi i jego poddanych. Pan panował: dysponował ziemią, ludźmi i bogactwem; rzeczą chłopca było to bogactwo stwarzać. Pan żył z chłopskiej pracy, chłop – z pańskiej ziemi” (Obrębski 2007b: 80). Konstatacje te odno-

⁸ Określenie (*miejsce*) *pod ogonem* językoznawcy kwalifikują jako eufemizm frazeologiczny słowa *dupa* (Rak 2007: 43). Z psim ogonem-dupą wiążą się frazeologizmy używane jako wyzwiska i wyrażenia obelżywe: *całuj psa pod ogon, pocałuj psa w dupę, psiej pierdy (coś) nie jest warte, srał (kogoś, coś) pies* (Rak 2007: 46).

⁹ O mediacyjnej funkcji ekskrementów, przede wszystkim w opozycjach człowiek : nieczłowiek i życie : śmierć, por. (Stomma 1986: 152–156; Wasilewski 2010: 273–313).

szą się wprawdzie do okresu pańszczyźnianego, lecz ujęcie opozycji chłop : pan jako więzi społecznej stanowiącej podstawę całego systemu społeczno-gospodarczego pozostaje – jak już wiemy – w dużym stopniu aktualne do dzisiaj, decydując o trwaniu budowanego w relacji do panów poczucia tożsamości białoruskich kołchoźników.

Jednakże opowieść ajtiologiczna ze wschodniego Polesia mówi o czymś więcej niż fundamentalna, hierarchiczna i komplementarna opozycja *muzyk* : pan. Pan nie wydaje się w niej bezwzględnie lepszy od *muzyka*; jego figura ma cechy ambiwalentne. Owszem, ulepiono go z najlepszego ciasta¹⁰, ale wkrótce potem wypadł psu spod ogona. Nie jest wybrańcem Boga uosabiającym społeczną wyższość i uogólnioną „lepszość” jak Abel czy Noe, lecz nieco komicznym, dalekim od władczej pozycji wielkich panów drobnym szlachcicem, jednym z tłumu takich samych jak on. W zapisach litewsko-białoruskich¹¹ tę masę drobnoszlachecką wytrząsa z psa Bóg; w analogicznych wariantach polskich wysypuje z worka inny demurg – diabeł¹².

¹⁰ Mąka pszenna i wytworzone z niej pieczywo reprezentują w ludowym kodzie językowo-kulturowym kategorię pańskości. Pszenka bułka przeciwstawiona żytniemu chlebowi zawsze oznacza tu dobrobyt, bogactwo, „lekkie” i „lepsze” życie.

¹¹ Oto, jak brzmi ten wątek w jednym z zapisów litewskich: „Z gliny ulepił Bóg człowieka, a z pszenicznego ciasta postanowił stworzyć panów. Zamieszał takie ciasto, ale przybiegł pies i je pożarł. Stwórca rozżościł się na psa i schwycałszy go za ogon, zaczął nim uderzać o różne przedmioty: gdy uderzył o kamień, wyskoczył Kamiński, o brzozę – Brzozowski, w wierzbę – Wierzbowski, w klon – Klonowski. A drobna szlachta wypadła spod psiego ogona, gdy na koniec Bóg tym ogonem pokręcił” (Velius 1986: podanie 34). (Dziękuję Zofii Sawaniewskiej-Mochowej za wskazanie mi tego wariantu i przetłumaczenie go z litewskiego).

¹² Analogia między panami wytrząsanymi z psa przez Boga w zapisie Czesława Pietkiewicza a zanotowanym przez Juliana Krzyżanowskiego wariantem b wątku T 777, który mówi o pochodzeniu szlachty „od diabła, który gubi nicponiów z rozprutego worka” (PBL 1: 245), narzuca się sama. Białoruska systematyka bajki pod tym samym numerem 777 tytułuje ten wątek *Panowie z pszenicznego ciasta, muzyki z gliny* i komentuje: „Legendarno-anegdotyczny wątek o pszenicznych panach i glinianych chłopach powstał w oparciu o apokryf o tym, jak Bóg stworzył Adama z gliny, a diabeł pod postacią psa zepsuł boski twór” (Barah 1978: 119). Na ekwiwalencję diabeł = pies wskazuje też Ryszard Tomicki, omawiając ukraiński wariant interesującego nas wątku: „Na Ukrainie opowiadano,

Także *mużyk* nie jest w tej opowieści bezdyskusyjnie gorszy od pana. Ulepiono go z gliny jak Adama – jego protoplastą jest więc biblijny pierwszy człowiek (por. SD 3: *Mużczina*). Jeśli chodzi o jego kontakt z psim moczem, to – sądząc według słowiańskiej semantyki moczu jako substancji o funkcjach apotropaicznych i leczniczych (por. SD 3: *Mocza*)¹³ – *obszczanie* muzyka przez psa¹⁴ oznacza, że dokonał się akt sprzyjający zdrowiu, wzrostowi, urodzajowi. Więcej – utrwaloną w epice Słowian funkcją psa „jako mediatora między życiem a śmiercią” jest „przywracanie do życia bajkowego bohatera” (Tomicki 1980: 90); *obszczanie* należałoby więc odczytywać jako ożywienie glinianego chłopca. Pan, naznaczony pobyt w psich trzewiach, zajmuje w stosunku do *mużyka* pozycję zdegradowaną; jej symboliczne konotacje odsyłają do semantyki nieczystości i negatywnego sacrum (por. SD 2: *Kał*). To *mużyk* – archetypowy człowiek – ma tu przewagę nad oponentem. Bieguny opozycji zmieniły swoje nacechowanie aksjologiczne.

ze Rusini (chłopi) pochodzą od człowieka ulepionego z gliny, natomiast szlachta (Polacy) jest potomstwem człowieka ulepionego z pszenicznego ciasta, pożartego, a potem wydalonego przez psa. U Litwinów różnica między nimi samymi (chłopami) i szlachtą była jeszcze większa, ponieważ ci ostatni nie tylko ulepiani zostali z ciasta i przeżyli identyczne perypetie z psem, lecz ponadto stwórcą ich był Diabeł” (Tomicki 1980: 57–58).

- ¹³ O semantyce moczu jako substancji życiodajnej świadczy związany z zakazem prania w święto zwyczaj spowijania niemowląt w *obeszczane* pieluszki, jaki łączy się z przekonaniem, że dzięki temu będą lepiej rosły: „W prazdnik nie nada szto asobienna dziełać. Nie stirajtie [nie pierzcie] w prazdnik. [...] U prazdniki, ci Kalady jduć, uże nie ścirajesz, nakładajesz tych pialonak jarus [warstwy pieluszek]. A tady pierescirajesz i wysuszysz. Oj, nada dzicionka spielenać! Nu, pielenałiz u szto-ta. Niachaj u abascany jaszczzo raz, lepsz budzieć raści. Zato zdarawiej dzieci byli kaliści” (W99Baj.LK).
- ¹⁴ Częste oddawanie moczu należy do obrazu psa utrwalonego we frazeologii, por. przysłowie „Nie rusz psa, bo cię oszcza” (Rak 2007: 42). Por. też frazeologizm odnotowany przez Krzyżanowskiego za Karłowiczem *ani pies nie ojscy (kogo)*: „Ty będziesz tak długo tak robiła, że cie potem ani pies nie ojscy”, tzn. nikt nie będzie dbał o ciebie (SGP 3: 477; NKP 2: 912).

Symboliczne treści związane z figurą pana, który wypada psu spod ogona¹⁵, przywodzą na myśl, po pierwsze, ludowe wierzenia o obcych jako „urodzonych inaczej”, *de culo*, czyli „otworem śmierdzącym” (por. Stomma 1986: 29; Bystron 1980c: 325¹⁶). Obcy – w naszym przypadku pan – nie przychodzi na świat w sposób ludzki; nie może więc należeć do tworzonej przez ludzi grupy *swoich*. Nie jest „jedną z istot takich, jak my”, jak zdefiniowała ludzi Anna Wierzbicka (por. Wierzbicka 1971: 22–26).

Po drugie, treści te każą przywołać stereotyp psa w słowiańskim językowo-kulturowym obrazie świata. Kazimierz Moszyński wymieniał psa, obok kota i konia, wśród „diabelskich stworzeń, w których kształcie szczególnie często ukazuje się czart wzgl[ędnie] zły duch”, i podkreślał jego „rolę bardzo dwuznaczną”, czyli „moc demoniczną i przeciwdemoniczną” (KLS 2/1: 562–563)¹⁷. Na związek obcych z psem wskazywał Zbigniew Benedyktowicz, mówiąc o zoomorfizmie obcych w kontekście rozwijającego opozycję ludzie : nieludzie przeciwstawienia ludzie : zwierzęta (Benedyktowicz 2000: passim). O ambiwalencji i demoniczności psa piszą też językoznawcy (por. Kobylińska 1997; Mosiołek 1992; Mosiołek-Kłosińska 1995; Rak 2007: 39–50; Raszevska-Żurek 2010, 2011), którzy zwracają uwagę na złożoność, wielostronność i wewnętrzną sprzeczność językowego stereotypu psa, czy nawet mówią o jego dwóch stereotypach, pozytywnym i negatywnym (por. Mosiołek 1992; Raszevska-Żurek 2010). Katarzyna Mosiołek wskazuje, że leksem *pies* „jest metaforyczną nazwą człowieka nędznego, mającego niższą niż inni

¹⁵ Nasuwa się tu oczywiście skojarzenie z frazeologizmem *nie wypaść sroce spod ogona* – ‘być nie byle kim, nie byle jakiego rodu’. Jak się wydaje, *sroka* to określenie zastępcze, eufemizujące mającego demoniczne i seksualne konotacje *psa*.

¹⁶ Według Jana Stanisława Bystronia Czesi przypisywali Niemcom pochodzenie „z tyłu Piłata” (Bystron 1980c: 325).

¹⁷ O stworzeniu psa przez diabła w jednym z wariantów słowiańskiego mitu kosmogonicznego por. (Tomicki 1976: 60–61). O mediacyjnych właściwościach psa, jego związkach ze sferą sacrum, w tym zwłaszcza z nieczystą siłą, w białoruskiej mitologii ludowej na tle porównawczym por. (MB: 421–422, *Sabaka*).

pozycję” (Mosiołek 1992: 302). Wymienia gorszość, bylejakość i nieczystość psa jako te przypisywane mu cechy, które „konstytuują fundament negatywnego stereotypu zwierzęcia. W jego skład wchodzi poza tym [...] myśli o zażartości, agresywności oraz o zawiści i egoizmie” (Mosiołek 1992: 303). Z leksemem *pies* wiążą się konotacje z pogardą i lekceważeniem, przeświadczenie o gorszości psa w stosunku do człowieka oraz o jego małej wartości, nieczystości i niegodziwości, wreszcie konotacje z marnością, gorszością, złością, agresywnością (por. Mosiołek-Kłosińska 1995). Diachroniczne ujęcie stereotypu psa w polszczyźnie autorstwa Beaty Raszewskiej-Żurek przekonująco pokazuje, że „pozytywna część obrazu psa [...] jest znacznie uboższa od części negatywnej”, co więcej, jest też znacznie młodsza. Negatywny stereotyp psa „jest starszy i mocniej w języku zakorzeniony. W staro- i średniopolszczyźnie można mówić tylko o negatywnym obrazie psa” (Raszewska-Żurek 2010: 66, 76). W owym „dawnym, ugruntowanym i odpornym na weryfikację” (Raszewska-Żurek 2010: 78) obrazie zwierzęcia na plan pierwszy wysuwają się konotacje z pogaństwem i kłamstwem, a także marnością i bezwartościowością, z czym wiązało się częste występowanie leksemu *pies* w funkcji obelgi, a przymiotnika *pieski* – obraźliwego epitetu (por. też Raszewska-Żurek 2011).

„Degradacja do poziomu najgorszego ze zwierząt jest [...] największą hańbą” – skonstatował inny badacz językowego stereotypu psa, Maciej Rak (Rak 2007: 47). Językowym środkiem takiej degradacji są oczywiście licznie reprezentowane w językach słowiańskich przekleństwa i wyzwiska z leksemem *pies* (*suka*, *sobaka*), spośród których w kontekście pana zdegradowanego nasuwają się *psiakrew* (*psiajucha*) i przede wszystkim *sukinsyn* (*psi syn*)¹⁸ – eufemizm wyzwiska *skurwysyn*¹⁹ (por. Dąbrowska 1998: 217–224, hasła: *Kurwa*

¹⁸ Por. obszernie omówienie polskiego materiału gwarowego oznaczającego „nieprawie pochodzenie” i skoncentrowanego wokół leksemów *pies*, *krew*, *matka* (*mac*) i *kurwa* w: (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 175–185).

¹⁹ Nazywać kogoś *skurwysynem* to *żyć od matki* (Dąbrowska 1998: 219–221). Wkraczamy tu w archaiczny, sakralny obszar słowiańskich klątw na matkę (*matów*, ros. *matiernaja rugań*). Na poziomie interpretacji mitologicznej analizował je Borys Uspieński, pokazując mityczną i rytualną ekwiwalencję między matką

(*jego*) *mać*, *Skurwysyn* i *Jebać*). Jak podają etymolodzy, od *psa* pochodzą wyrazy *psota* (który dawniej znaczył 'nierząd') i *psuć* ('robić coś jak pies, na sposób psa') (SEJP: 500–501). Konotacje stereotypu psa ze sferą niemoralności, bezwstydu i nierządu były dawniej w językach słowiańskich bardzo silne, a i dziś związek ten „daje się wciąż zauważyć, np. w polskim obelżywym nazywaniu kobiety *suką*” (Raszewska-Żurek 2011: 211).

Dzięki utrwalonym w języku skojarzeniom psa z demonicznością²⁰ i rozwiązłością zdegradowany przez chłopą szlachcic staje się synem diabła i nierządnicą. W *psią* (czy też *psio-diabelską*)²¹ i zarazem – *excusez le mot* – kurewską proweniencją wyposaża więc ludowa myśl mityczna istoty, podlegające degradacji, marginalizacji, wykluczeniu, jednym słowem: usunięciu poza nawias tego trzonu społeczeństwa, które składa się z jednostek definiowanych jako *ludzie*. Ryszard Tomicki, wskazując na korelację w tradycyjnym światopoglądzie opozycji *swoi* : *obcy* z opozycją *ludzie* : *demony*, wśród postaci, jakie w ludowych wyobrażeniach mógł przybierać diabeł, wymienił – obok psa i innych demonicznych stworzeń – także pana (Tomicki 1981: 36)²². Mamy zatem do czynienia z symboliczną ekwi-

biologiczną, Matką Boską i matką ziemią (świętą ziemią) (Uspienski 1983). Rytualne kalanie matki adresata, co jest semiotyczną intencją *matu*, powoduje symboliczną degradację/śmierć osoby, do której przekleństwo jest skierowane. Dlatego przekleństwa z tej grupy – *maty* – są obłożone tak silnym tabu i mają tak silny potencjał deprecjonowania adresata.

²⁰ Leksem *pies* (*psy/psi*) pełni, jak wiadomo, funkcję eufemizmu wobec *diabeł* (*diabli*) (co wykorzystał i upowszechnił Juliusz Słowacki w żartobliwym refrenie jednego z wierszy „czy to pies, czy to bies?”). Językoznawcy notują np. użycia: *Niech to psi weznon*, *Zimno jak psi* (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 54; 2001b: 67).

²¹ Por. u Bystronia zapis o piesko-diabelskim pochodzeniu Mazura: „W jednym z rękopisów (z roku 1762) takie znajdujemy mazowieckie *credo*: »Niewierz w Mazura, takiego syna, który się zjawił ze psa ojca, z sukki macierze. Djabel świętą ciotkę wodził, z Mazowsza do Polski kobyły wodził. Jeden z nich, obwieszon, djabłów w piekle pogromił, powojował; potem wyszedł stamtąd, trawą się stał. Koń trawę zjadł, wilk konia zjadł, psi wilka zjedli, a tak Mazur przeszedł przez trzy rzeczy jak przez najlepszy alembik«” (Bystron 1935b: 214).

²² O *Panu* jako jednym z upostaciowań diabła i jego atrybutach (złoto, koń, bryczka), a także eufemistycznym nazywaniu diabła *panem* w ludowej tradycji białoruskiej por. (MB: 348: *Pan*, *Paniejko*, *Panicz*). O połączeniu *pan* *diabeł* por. (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 56).

walencją pan = diabeł = pies²³, reprezentującą negatywny biegun sacrum. Co więcej, pies w przytoczonej opowieści mitycznej występuje w roli boskiego współkreatora – zajmuje więc pozycję, jaką słowiański mit kosmogoniczny przypisuje diabłu²⁴. *Mużyka* pies poniuchał, obszczał i podrapał – było to niezbędne, by gliniany chłop ożył, podobnie jak w micie antropogenicznym diabeł współuczestniczy w ożywianiu ulepionego przez Boga człowieka, plując na niego czy też zanieczyszczając w inny sposób. Bez tego aktu „uczłowieczenia” nie mogłoby być Adama (por. Tomicki 1976: 87–89; 1980: 54–56). A zatem *muzyk* – wspólne dzieło Boga i diabła/psa – jest postacią wyposażoną w bosko-diabelską ambiwalencję. Tak właśnie mityczna antropogeneza definiuje istotę człowieka²⁵. Nie od rzeczy będzie w tym miejscu przypomnieć etymologię białoruskiego wy-

²³ Tekstowym wykładnikiem tej ekwiwalencji jest dowolne wymienianie przez rozmówców składników *czort/diabeł/pieron/piorun* i *pies* w zwrotach o znaczeniu ‘nie wiadomo’, ‘nie mam pojęcia’. Co charakterystyczne, stanowią one synonimiczne odpowiedniki zwrotów, w których w tym samym znaczeniu – dysponenta wiedzy, której człowiek nie posiada – funkcjonuje określenie pozytywnego sacrum (*Pan Bóg jego wie*); według Anny Krawczyk-Tyrpy taki przypadek to przykład eufemizacji jednostki *diabeł* przez jednostkę *Bóg* (Krawczyk-Tyrpa 2001a: 56). Na przykład:

– „Naciągnęło się tam z rozmaitych stron. Ten preśdaciel nabudował tych chałupów. To rozmaitości, i prawosławnych może i jest, i *pies ich wie tam*.”

– A skąd ci ludzie poprzyjeżdżali?

– A *pieron ich wie*. Preśdaciel jeden, aż od Ostryny był, to ten najwięcej naciągnął. A ten gdzieści od Lidy, *pies jego wie*” (G98Nac.AC).

²⁴ O psie jako przeciwniku Gromowładcy (kreatora) traktuje rozprawa Uspieńskiego (Uspieński 1987). Tu szczegółowo m.in. o semantyce psa w słowiańskich przekleństwach na matkę, o ekwiwalencji szczekającego psa i przeklinającego człowieka, a także o mitycznym wątku przemiany człowieka w psa za kłamstwo. O współdziałaniu psa w akcie kreacji człowieka (m.in. w funkcji stróża, który zjada ulepioną przez demiurga istotę) według dualistycznej antropogenei słowiańskiej por. (Bielowa 2004: 70–71, 225–226, 237–238). O roli psa – mediatora między życiem i śmiercią – jako mitycznego sprawcy utraty przez ludzi nieśmiertelności w azjatyckich paralelach słowiańskiego mitu kosmogonicznego por. (Tomicki 1980: 70–92).

²⁵ Szczegółowo o ludowej antropogenezie w świetle folklorystycznej ajtiologii, wraz ze źródłami i literaturą przedmiotu: (Bielowa 2004: 222–256). W kontekście słowiańskiego mitu kosmogonicznego: (Tomicki 1976: 62–63, 86–92; 1980: passim).

razu *mużyk*. Jego znaczeniem etymologicznym jest ‘człowiek’; *mużyk* bowiem, deminutiwum²⁶ od *muż*, pochodzi od praindoeuropejskiego **manu-* (**monu-*) – ‘człowiek, mężczyzna’ (ESRJ 2: 670–671; SEJP: 318)²⁷.

Natomiast pan, jako istota urodzona na opak przez wcielającego negatywny biegun sacrum psa (zwróćmy uwagę na skumulowane w tym obrazie wyznaczniki obcości-demoniczności: urodzenie *de culo* i „pieskość”), to nikt inny, tylko potomek diabelski. Trzeba też wskazać na przebywanie szlachcica w psich trzewiach – miejscu analogicznym do znanego z mazowieckich wariantów interesującego nas motywu diabelskiego worka. Jest to – według określenia Magdaleny Zowczak – tak zwany schemat ukrycia: w ludowych mitach ajtiologicznych z istot, które zostały na pewien czas schowane czy ukryte, powstają „gorsze gatunki” ludzi, jak na przykład kobiety, chłopci czy żydzi (por. Zowczak 2000: 139–155). Należy również pamiętać, że zgodnie z logiką tych mitów antagonistą Boga, nieudolnie naśladowując jego kreacyjne gesty, zawsze stwarza „gorszy gatunek” danego bytu, na przykład: Bóg stwarza krowę, diabeł – kozę; Bóg – pszczołę, diabeł – osę (wątki T 2491, T 2621, T 2622 w: PBL 2: 179, 186)²⁸. Nie da się ukryć, że w poleskim micie o pochodzeniu chłopów i panów tym gorszym gatunkiem człowieka, o ile zgodzimy się, że w ogóle przysługuje mu jakiś rodzaj człowieczeństwa, jest pan.

Interpretację tę można by prowadzić dalej, nie to jest jednak moim celem. Ta wycieczka na pole antropologii symbolicznej ma nam tylko pokazać, że w chłopskim micie o pochodzeniu pan, asocjowany z psem/diabeł i nierządem, znajduje się w obrębie opozycji człowiek : nieczłowiek na przeciwnym biegunie niż utożsamiany z człowiekiem chłop. Chłopski wniosek: kto jest psem (czytaj: pa-

²⁶ Deminutywność formy *mużyk* leksykograf motywuje: „ludzi usytuowanych niżej pod względem prawnym określano tak jak niepełnoletnich” (ESRJ 2: 671).

²⁷ Polski leksykalny odpowiednik *mużyka* – *chłop* jest kontynuantem psł. **cholpъ* – ‘człowiek niewolny, poddany’, też ‘sługa, parobek’ (SEJP: 62, 318); dyskusja na ten temat por. (Tokarski 1984: 67).

²⁸ O „gorszych” tworcach diabła por. (Biełowa 2004: 106–108, 147–150 i passim; Tomicki 1976: 60–62).

nem i/lub diabłem), ten nie jest człowiekiem²⁹. Rozmówcy doskonale o tym wiedzą: nawet jeśli nie znają zarejestrowanej przez Pietkiewicza opowieści w pełnym wariacie narracyjnym, posługują się wpisanymi w jej głęboką strukturę semantyczną przeciwstawnymi kategoriami. *Człowiek* i *pies (sobaka)* są zawsze antonimami: „Jeżeli człowiek akuratny, i w domu żyje, dziecko wychowuje akuratnie, to i wszędzie bendzie akuratny. A jak nie, jak pies jaki, no, to i psem idzie. [...] Jeżeli człowiek żyje, o, z wiaron wszystko, no, to bendzie człowiek akuratny, po katolicku żyje, jak człowiek. A jak jaki pies nie uznaje niczego, no, coż jemu tam? Jemu i to, i drugo, i tam dalej, i tak idzie nie wiadomo gdzie. Człowiek już taki zupełnie roztracony i zatracony” (G98Nac.AC). Albo, krótko i węzłowato: „Wszystko równo, czy litwin, czy polak. Jak człowiek, to i człowiek. A jak sobaka, to sobaka” (G98Nac.JP).

Ta wersja mitu o protoplastach *mużyka* i pana, opowiadana z perspektywy chłopskiej, odsyła do obszaru wzajemnych chłopsko-pańskich antagonizmów, rywalizacji, walki; obszaru przewagi nad panem, jaką chłop osiąga prześmiewczym humorem i anegdotą³⁰, sprytem i przebiegłością³¹, podstępem i bojkotem; wreszcie do obszaru

²⁹ Motyw psa, rozpatrywany jako „symbol zagrożenia” i „klasyfikator nieczystości”, analizowała w kontekście strategii dehumanizacji żydów Joanna Tokarska-Bakir. Wpisuje się on, jej zdaniem, „w kategorii uniwersalnych klasyfikacji etnicznych. »Pies« figuruje w nich zawsze w rubryce przeciwstawnej do kategorii »człowiek«, jest czytelnym znakiem »nieładzkości« i związanych z nią atrybutów: nieczystości, podległości, upokorzenia” (Tokarska-Bakir 2008: 349–350, szerzej: *passim*).

³⁰ W zbiorze Michała Federowskiego motyw „muzyk rozumniejszy za pana” jest reprezentowany przez kilkadziesiąt anegdotycznych opowieści. Antagonizm chłopsko-pański znalazł tu wyraz w prześmiewkach i drwinach z przedstawicieli warstw stojących wyżej w hierarchii społecznej: szlachty zaściankowej, panów, księży, popów, diaków i żydów, por. (LB 3: 148–184, 221–251). Por. wątki bajkowe nr 1525–1639 (*O chytrych i sprytnych ludziach*) w białoruskiej systematyce bajki ludowej: (Barah 1978: 191–216).

³¹ Por. afirmację chłopskiego sprytu w przysłowiu: „Kalib na panskuju mudraść, da nie muzyckajka chitraść, tob my dauno prapali” (Pietkiewicz 1938: 280).

chłopskiego oporu i buntu, zemsty i mściwej satysfakcji³². Innymi słowy – odsyła do fenomenu „mocy słabych”, który Victor Turner interpretował jako jedną z manifestacji „społecznej antystruktury” – *communitas*³³, pokazując, że reprezentują ją ci, którzy pozostają w szczelinach, na marginesach lub najniższych szczeblach struktury społecznej. „Ci na górze – pisał – nie byłiby tam, gdyby nie istnieli ci na dole, a ten, kto jest na górze, musi doświadczyć tego, jak to jest być na dole” (Turner 2004: 242). *Muzyk* „ściąga na dół” pana wysranego/urodzonego przez psa, sam sytuując się okresowo nad panem; działa tu mechanizm podobny do karnawałowego odwrócenia ról czy zawieszających społeczną strukturę obrzędów przejścia – „by powrócić do struktury odrodzonej i wzmocnionej przez doświadczenie *communitas*” (Turner 2004: 265). Dynamika życia społecznego rozgrywa się między dwoma biegunami opozycji. „Dla jednostek i grup życie społeczne jest procesem dialektycznym – pisał Turner – który zawiera następujące po sobie doświadczenie bycia wysoko i nisko, *communitas* i struktury, jednorodności i zróżnicowania, równości i nierówności. [...] W tym procesie przeciwieństwa tworzą siebie nawzajem i są wzajemnie niezastępowalne” (Turner 2004: 242).

W moim materiale terenowym zapisany przez Pietkiewiczą chłopski mit degradujący pana nie jest obecny *in extenso*. Są w nim natomiast zawarte jego symboliczne treści; znajdujemy je zwłaszcza

³² O chłopsko-pańskim antagonizmie jako negatywnym aspekcie ich ambiwalentnej relacji por. m.in. (Mączak 1996: 378–383; Obrębski 2007b: 101–114). „Dwoistości znaczeń pana w oczach chłopca, związanej z cechami i strukturą systemu pańszczyźnianego i odbijającej różne role pańskie, kształtowane przez ten system, odpowiadała też dwoistość postaw chłopskich wobec pana, oscylujących między jawną pokorą i demonstracyjną uległością a skrytym buntem” (Obrębski 2007b: 113).

³³ Victor Turner rozumiał *communitas* jako wspólnotę (nazywał ją też „społeczną antystrukturą”), którą przeciwstawiał zhierarchizowanej, obowiązującej na co dzień strukturze społecznej z jej systemem ról i statusów (Turner 2004: 241–242). Wprowadzoną przez niego opozycję struktura : *communitas* Jerzy Wasilewski przeformułował w dychotomię społeczeństwo : wspólnota. Charakteryzował *communitas* jako „rodzaj nieformalnej więzi, komunikacji albo nawet komunii o charakterze równościowej wspólnoty, braterstwa czy kameraderii, która zawiesza albo usuwa relacje hierarchii i podległości” (Wasilewski 2010: 203, szerzej: 202–204).

w takim gatunku ludowego mówienia-zachowania, jakim są prześmiewki (*naśmieszki*) i przezwiska³⁴. Będący ich stałym elementem wzajemny chłopsko-szlachecki antagonizm ujawnia się już w samych – z zasady neutralnych – nazwach podstawowych *szlachcic* i *mużyk*. Mogą one bowiem funkcjonować jako przezwiska-wyzwiska, tak samo, jak ekspresywne derywaty *szlachtun*, *chamut*, *chamuła* czy *chamiczycha*, a nawet ich podstawa słowotwórcza *cham* (choć ten, jak wiemy, bywa też używany opisowo, bez negatywnego nacechowania emocjonalnego).

– „Były jakieś przezwiska na szlachtę?

– Szlachta to *szlachta*” (G97Pap.MB).

„Piszo sie *polaki*, a rozmawiać nie umiejo, tylko krytykujo. Naśmiewajo sie, jeśli kto po polsku rozmawia, *ślachcic* gadajon” (G98Mic.JM). „Kiedyś nazywali nas *szlachtami*. A my tamte *kacapanami*. [...] Na nas nazywali wszystko *szlachta*. A my na jich: *ach, wy muzyki!* To oni nie lubili. My lubili, my nie obrażali sie. My, jak to mówi sie po prostu, wniamańja nie obraszczali, że to oni na nas mówili *szlachta*. My zaszczyt mieli. A oni złe byli, jak powiesz: *ach, ty mużyczka, czy muzyk, czy cham* [śmiech]. No” (G97Rou.MKR).

– „Jeżeli idzie szlachcianka za chłopa, to już bardzo niedobrze było. U nich tak nazywała sie i krowa, nazywała sie *szlachcianka*, i kura to *szlachcianka* [śmiech].

– Śmiali się ze szlachty?

– Tak, tak” (G97Rou.DTB).

– „Dlaczego się śmiali z polskiego języka?

– No, przecież chamstwo jest, chamstwo jest wszendzie, wiencej chamstwa jak szlachectwa. Oni sie śmiali. I teraz sie śmiejon. Jak na przykład za monż pójdzie do ruskiego polka i potem do dzieci w domu po polsku mówi, to na nio *szlachcianka* wołajon. I potem jej krowa na pastwisku też *szlachcianka*, i wszystko *szlachcianki*,

³⁴ O zjawisku „skracania” mitu do anegdoty por. (Benedyktowicz 2000: 110–111). Na przykładzie anegdoty pokazuje on, że stereotyp jest „mitem, w którym uległy odwróceniu nastroj i proporcje” (Benedyktowicz 2000: 110–111). O „mechanizmie wzajemnego dystansowania się ludzi za pomocą przezwisk”, które m.in. „służą do identyfikacji ludzi do siebie podobnych”, por. rozdz. „Funkcja przezwisk” w: (Tokarska-Bakir 2008: 603–608).

i *szlachcianki*. A po litewsku bendzie gadać, to *barcianka* i *barcianka*”³⁵ (G93Pln.JD).

– „A oni mówili coś na tych ludzi w wiosce?

– A jakże: *chamy*, *barciaki*. A jak wy myśleli?

– A wioskowi na nich coś mówili?

– No, co my na nich możemy mówić? A oni nas: *chamy*, *barciaki*” (G94Pln.FK).

– „O, te z Dylewa już *szlachta* nazywali się. Nu, to jak małe my byli, to coś kłócili się: »Szlachta, szlachta...«, po białorusku: »Szlachta, szlachta, barbarzyńcy, abarwali sraczkę świnicy« [*śmiech*]. A potem jeszcze: »A Dylewo kuku, zarezali suku, pałazyli na piasku, razarwali pa kуска. Krou palizali, nam ni skazali«³⁶. To my się tak kłócili, ale jeszcze małe byli, dzieci. A potem razem chodzili do tego, na zabawa. Do kościoła razem. Koleżanka była już z Dylewa u mnie. Jak mała, to tak przezywali się. A tu niedaleko, tak przez łąka. Tam słyszysz, jak oni tam krzyczą na nas, a my na ich.

– A jak oni na was krzyczeli?

– Jak oni? *Przeki*. Nie wiem, jak przezywali się, nie pamientam.

Ala *przeki*, *przeki*”³⁷ (G93Pap.MS).

³⁵ Rozpowszechnione w okolicy Pielasy przewisko *barciaki*, którym sąsiedzi określają mieszkańców tej wsi, następująco tłumaczy Justyna Straczk: „Jak podają źródła historyczne, dzisiejsza parafia pielaska to tereny XIV-wiecznego osadnictwa pruskiego, które aż do końca XVIII wieku stanowiło odrębną jednostkę administracyjną, zwaną Starostwem Barciańskim. [...] W języku tutejszych mieszkańców zachowała się również nazwa dawnego starostwa, wywodząca się prawdopodobnie od pruskiej nazwy *Barty*. Współcześnie słowo *barciak* jest używane przez Polaków na oznaczenie Litwina, mieszkańca wioski, a język *barciański* to język litewski. Zapytani o pochodzenie tego słowa, nasi rozmówcy odwoływali się już wyłącznie do etymologii ludowej – wywodzili je od *barci*, tłumacząc, że Litwini znani są z hodowli pszczoł” (Straczk 1996: 193).

³⁶ Zwróćmy uwagę na obecność w tych adresowanych do szlachty przewiskach nie tylko psa, ale i świnia. „Para *Sau-Hund* [świnia-pies] jak mało która nadaje się do dehumanizacji przeciwnika” (Tokarska-Bakir 2008: 192, więcej: *passim*).

³⁷ *Przekanie* to prześmięcze określenie mówienia po polsku, motywowane częstą w polszczyźnie, a nieobecną w językach wschodniosłowiańskich, zbitką spółgłoskową *prze/psze*. Stąd powszechne na Białorusi przewisko polaków – *przeki*. Na przykład:

– „Kiedyś to drażnili, *przeki* nazywali. To słyszała o tym?

– Nie. A czemu *przeki*?

- [sąsiadka:] „Jany kazali: *chamy*, a my – *szlachta*.”
- Wy na nich *szlachta*?
- [sąsiadka:] *Szlachta, szlachcic-machcic [śmiech]*.
- [Pani Adela]: Szlachcic-machcic, kundyry syn, jeę huyno, dumau, szto syr³⁸ [śmiech].
- [sąsiadka:] Przezywali sie” (G93Pap.AP).
- „Szkoła była pielaska, jak i teraz. W jednym końcu litwini, w drugim polacy. A teraz umar w Pielasie człowiek, który chodził ze mno do szkoły. »Szlachcic-machcic, kundała syn« – na nas mówił, na szlachtow. A ja: »waszka, raszka, pasakyk, nieszka«³⁹. Kłócili sie. [...] *Szlachta i szlachta* – oni inaczej nie mówio, jak *parszywa szlachta*.

– A temu *przeki*, że, o, słowy polskie wiencej *szszszy* wychodzi, no, wie: *szszszy*. Nazywali *przeki*. Za to już naśmiewali sie. Po polsku zaczniesz mówić, to – *przeki*” (G98Mic.JK1).

– „A co to oznacza?

– A co ja wiem? No, *przeki*, że to polak.

– Ale dlaczego mówią na polaków *przeki*?

– Że polskie. Polak, polak, że to ładnie rozmawiajo, że to rozmowa taka pienka” (G97Rou.MKR).

– „Dlaczego prawosławni na polaków mówią *przeki*?

– Już nie wiem. Polak musi *przek*. Tego ja nie moge wytłumaczyć. [...] Może naśmieszka? *Ach, ty przeczka*, oni.

– *Prieczka*.

– No, jak zagniewa sie. Dobrym to nie mówi. Jak gdy które połonczone małżeństwo, on rosjanin, czy ona rosjanka, czy prawosławna, a on polak. Jak tylko zagniewajon sie – *ach, ty kacap*, ona mówi, a on: *ach, ty przeczka*.

– Ciekawe, że mówi *prieczka*, a nie *polaczka*.

– No, *polaczka* nie. *Prieczka*” (G97Pap.MB).

Kategoria *przeków* – w poniższej wypowiedzi utożsamiona z kategorią *panów* – funkcjonuje również na wschodniej Białorusi:

– „Rasija prawasławnaż usia.

– A Polszcza eta uże inac, da?

– A Polszcza – uże nie, druhoje. Eta uże *pani pszego*” (Ho3Jur.AUK).

O odnoszonym do polaków przezwisku *przek* również w: (Kabzińska 1999: 46). Rozmówcy Iwony Kabzińskiej wskazywali na skojarzenie formy *przek* z przypisywaną polakom przekorą, przeciwstawianą chłopskiej pokorze.

³⁸ Związek pana i ekskrementów w chłopskim językowym obrazie świata nie ogranicza się, jak widać, do konceptu pana wysranego przez psa; por. też poleski frazem: „Pan haŋnom napchan” (Pietkiewicz 1938: 383).

³⁹ Ta rymowanka przedrzeźniająca litewskojęzycznych chłopów jest, zgodnie z częstym mechanizmem naigrwania się z sąsiadów, prześmiewczym naśladowniczym

– A na nich jak się mówi?

– »Cham, ja ciebie w dupie mam«. Przepraszam, dziewczynki. A oni wiecej majo. No, co wiecej powiesz, co powiesz? Oczy bendziesz jemu pruć? Tak, tak. »Szlachcic-machcic, kundała syn«. [...] Oni mówio tak: »Jak chama, to zrodziła mama, a szlachcica czarna psica«. A to przecierpieć trzeba, czy powierzycie, dziewczyny? Serce zaś krwion zachodzi z krzywdy” (G94Sur.WS).

W przewiskach, a zwłaszcza w prześmiewczych rymowankach odnajdujemy główne motywy poleskiego mitu o pochodzeniu *mużyków* i szlachty. Spotykamy więc oczywiście psa, nie tylko pod postacią *czarnej psicy*, którą można chyba uznać za skumulowaną symbolikę pieskości – demoniczności – nierządu⁴⁰, ale przede wszystkim jako *kundyreł/kundała*. Ów zagadkowy *kundyra* czy *kundał* to najzwyczajniejszy *kundel*. Jan Stanisław Bystron, komentując przysłowia dotyczące drobnej szlachty, pisał: „dość osobliwie wyglądał taki szlachcic, godzący poziom chłopski z pretensjami pańskimi [...]. Nazywano też takich dictusów [...]: *szlachcic z Pomyjewa, pana Wiehcia syn; szlachcic z Machcic, Kądla syn* (w terminologii szlacheckiej *kundel* oznaczał plebejusza)” (Bystron 1933: 171–172)⁴¹. Możemy też chyba przyjąć, że „bycie u kogoś w dupie”⁴² i bycie w trzewiach psa, co przydarzyło się panu w omawianym chłopskim micie, to różne warianty tego samego „schematu ukrycia” – mitycznej genealogii gorszości. W obu przypadkach mamy do czynienia

twem ich języka: *pasakyk* to po litewsku ‘powiedz’, *nieszka* natomiast może być litewskim *meska* – ‘niedźwiedź’. (Za konsultację lituanistyczną dziękuję Małgorzacie Kasner).

⁴⁰ O leksemach *psica, psiczka, psiocha* oznaczających w językach zachodniosłowiańskich ‘kobietę lekkich obyczajów’ i używanych w funkcji obelg por. (Raszewska-Żurek 2011).

⁴¹ O białoruskim wariantcie legendy ajtiologicznej, mówiącej o szlachcicu ulepionym przez Boga z twarogu, a następnie zjedzonym przez kundla, w wyniku czego szlachtę „drażnią”, przezywając „Szlachcic-machcic, kundelu syn!”, por. (Biełowa 2004: 71).

⁴² Nie od rzeczy będzie przypomnieć tu etymologię słowa *dupa*. Wywodzi się ono od psł. **dupa* – ‘wglębienie, zagłębienie naturalne w ziemi, w skale, w drzewie, w jakimś przedmiocie, w ciele (ludzkiem)’ (SEJP: 132–133), a zatem jego znaczenie etymologiczne (kontynuowane w wariantcie *dziupla*) to tyle, co ‘wnętrze’.

z werbalno-symboliczną degradacją oponenta. W tym „pojedyunku na obelgi” niekwestionowanym zwyczajem, zgodnie z przesłaniem chłopskiego mitu o pochodzeniu, pozostaje chłop. Czy w pełnym wariacie narracyjnym, czy w odpryskach, dających się słyszeć podczas werbalnych konfliktów między dziećmi, prawda mitu jest jedna: to cham jest człowiekiem – dzieckiem kobiety; szlachcic natomiast, urodzony przez sukę, to nikt inny, tylko... *sukinsyn*?

Szlachcicowi – potomkowi *czarnej psicy* – chłopska myśl mityczna nadaje więc wszystkie negatywne właściwości psa. Nie musi tego czynić *expressis verbis*. Wystarczy, że chłop zawoła: *kundała syn!* – i odbiorcy aktualizują wpisane w kod językowo-kulturowy stereotypowe, demoniczne cechy psa. I od razu wiadomo: szlachcic jest zły jak pies, zawzięty, zawistny, rozwiązły... Nie na darmo mówi przysłowie: „Psica zajączka nie urodzi” (NKP 2: 909).

Na chłopsko-szlacheckie przezwiska i prześmiewki można spojrzeć przez pryzmat zaproponowanej przez Alfreda Reginalda Radcliffe’a-Browna kategorii „relacji żartobliwej poufałości” (Radcliffe-Brown 2001). Odnosi się ona do takich sytuacji międzygrupowych, w których „zamiast specyficznych obowiązków występuje przywilej braku szacunku i wolność lub przyzwolenie, a jedynym zobowiązaniem jest nieobrażanie się na okazywany brak szacunku, jeśli mieści się on w granicach określonych przez zwyczaj i ich nie przekracza”. Taka relacja, symetryczna bądź asymetryczna, zachodzi tam, gdzie „istnieje więź, czyli połączenie, jak i separacja, czyli rozłączenie”, i jest rozumiana jako „sposoby organizowania określonego i stabilnego systemu społecznego zachowania, w którym elementy połączeniowe i rozłączeniowe [...] są podtrzymywane i wymieszane” (Radcliffe-Brown 2001: 168–176). Z tego punktu widzenia *muzycko-szlachecki* system *naśmieszek*, kanalizujący w rytualnych zachowaniach międzygrupową agresję, zapewnia asymetrycznej i nierozdzielnej więzi między obiema grupami stabilność i „naturalizację”.

Inna seria chłopskich *naśmieszek* – tych minirytuałów stojących na straży granicy między grupami i zarazem ją neutralizujących⁴³ – odsyła do ważnej cechy stereotypu szlachty, jaką jest brud i smród⁴⁴.

– „My jak z nimi chodzili na rabote, to my z ich naśmiewali sie [*śmiech*].

– A jakie to były naśmiewania?

– My mówimy *szapki*, a oni mówion *czapki*. *Czapki!* [*śmiech*]. Już ony jakoś wszystko jedno troche różnica jest. My z ich śmiejem sie.

– A jak ludzie tu na nich mówili?

– Ano, każon: *szlachta mazanyje*. To my z ich śmiejem sie” (G97Mej.FK).

– „Przeżywaliście się jakoś z nimi?

– Daa! »Szlachta, wy, ot, takije!«

– A jak na nich mówiliście?

– Jak powiedzieć... No, ot, chodzili tam szczaw zbierali, oni na nas tam krzyczali, a my: »Aaa, szlachta, wy, ot, takije!«.

– A jakije, jakije?

– [*śmiech*] *Szlachta zamazanyje!* No, oni jakoś, ot, na ten prosty naród... no, jak powiedzieć...

– *Chamy, muzyki* – tak mówili?

– Mówili. Mówili na nas i *chamy*, i *haładamiery wy* [głodomory], że my chodzili tam na ichnie pole szczaw zbierać.

– Haładamiery? Co to znaczy?

– Głodny. Wszystko było... I jeszcze dziećmi byli, a już wzrosłe to nie. [...] Teraz to już brzydko, no, jak to człowieka...” (G97Fel.MS).

⁴³ „Rytuały odwołujące się do motywów parodystycznych, do żywiołu ludowego śmiechu, służyły neutralizowaniu opozycji »swój« – »obcy«, przewyżczeniu jej społecznych i psychologicznych konsekwencji. Rytuały te służyły przekształcaniu obszarów swojskości i obcości, przenikaniu granic swojego i obcego, a nawet zamienianiu się swojskości w obcość i obcości w swojskość” (Sulima 1992: 148).

⁴⁴ Brud jako cecha przypisywana obcym to jeden z kulturowych powszechników; o brudzie i niechlujstwie obcych por. (Benedyktowicz 2000: 134; Stomma 1986: 43). O smrodzie, brudzie i niechlujstwie jako konstytutywnych cechach stereotypu żyda por. (Buszko 2012: 83–86). Por. też wzmianki o brudzie Polezszaków w podrzdz. „»Mużyk je muzykom«...”

– „Mieźdu proczym palaki niepahanyja ludzi. Ja pryjszła siuda, tak mnie ponrawiłoś. [...] Moj muzyk byu, pakojny, tak toże kazaŭ *czarnarotyja* [czarnouści]. Eto ŭże muzyki, tak *czarnarotyja*.

– A jon siabie szlachciczam liczyu?

– Da, szlachciczam. Jonża ŭ kaścioli chryszczany. [...] Jany usie, chto tut u Pataszni żyu, tak jany sczytajuć siabie wyšej etych muzykoŭ, prawosłaŭnych etych.

– A ŭ swaju czarhu prawosłaŭnyja jak niebudź ich nazywali?

– *Pszeke waniuczaja* [przeki śmierdzące]. Jak zasierdzimsia” (Ho3Pot.RD).

I znów, jak w poprzedniej serii prześmiewek, tak i w tej możemy dostrzec ważne symbolicznie odpryski chłopskiego mitu o pochodzeniu: z perspektywy szlachty *muzyki* to głodomory i istoty „czarnouste”, czyli z czarnym podniebieniem (to klasyczny atrybut, wskazujący na konotacje z psem, jaki myśl mityczna przypisuje obcym⁴⁵); z perspektywy chłopów szlachta jest *zamazana* (*mazana*) i *waniuczaja*, co przywodzi na myśl bycie brudnym, uwalanie czymś, zasmarkanie i smród. Czy odczytywanie wyrażen *szlachta mazana* i *pszeke waniuczaja* jako opisu jej wyglądu po wypadnięciu psu spod ogona byłoby w tym całościowym semiotycznym kontekście nadin-terpretacją? Nie sądzę.

Brud-*zamazanie* szlachty (symboliczny korelat urodzenia *de culo?*) to cecha jej stereotypu powszechnie znana kołchoźnikom: „To takie brudaski byli. No, tak, bo tam i w domach, i oni sami... Nie podobają mi się” (G93Pie.AAK). „U nas u Bancewiczach dziewczyna była, jej matka z Roubów szlachcianka. Swatali jej chłopca z tych Roubów; pojechali tam w swaty. Sadjajon za stołem. Potem wpendzajon wielka świnka i w progu jeść dali. Ta świnka razem z ludźmi! »Ja za takiego brudasa nie pójde« – powiedziała” (G93Myt.BS). „Muzyki, choć oni biedne byli, no w domu tak trzymali, żeby byłoby czyściej, i wszystko. A oni [tj. szlachta] – tam było strach zobaczyć! Tylko nazwa u nich. Bo ja wiem dobrze, że dzie szlachta, to oni tam

⁴⁵ O związku między czarnym podniebieniem obcych, niezrozumiałością ich mowy i kategoryzowaniem ich jako istot demonicznyc por. (Benedyktowicz 2000: 136 i passim; por. Bystron 1980c: 320–322).

już i szlachetne, i bogate, i... A tu w Mickancach i Soboluncach to szkoda nazwy. [...] Zobacysz, jak oni żyli po mieszkaniach i wszedzie, to oni... Szkoda nazwy było *szlachta!*” (G98Bl.SW). „A już teraz, to teraz. A u pierod u tych szlachtoy, pójść do domu, to tam nogi połamiesz, taki byli brudny. Już teraz to już majon czasu, a tak u ich gospodarki wielkie byli, oni nie mieli kiedy sprzontać. Pracowali” (G93Pap.AW) – próbował racjonalizować stereotyp brudnego szlachcica papierniaci myśliciel i indywidualista, Pan Antoni. My jednak pozostaniemy przy przekonaniu, że to mit „naturalizuje” – że symboliczny brud szlachty pociąga za sobą postrzeganie jej jako brudnej.

Stereotyp brudnego szlachcica⁴⁶ można interpretować jako skonstruowane z perspektywy chłopskiej lustrzane odbicie stereotypu *niekulturalnego muzyka*; brud (nieczystość) myśl mityczna utożsamia wszak z brakiem kultury, jaki przypisuje zawsze obcym sytuowanym poza obrębem świata *swoich*. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w rozmowach z mieszkańcami zachodniego Polesia, którzy jako definicyjne cechy kultury wymieniają czystość i porządek; z tego punktu widzenia opozycja *kulturalny* : *niekulturalny* jest równoważna opozycji czysty : nieczysty (por. Wasilewski 2010: passim). Jeden z mieszkańców Olman tak wspominał przedwojenne dążenie Poleszuków do przenoszenia się ze wsi na *kulturalniejsze chutory*:

– „Łuczsze, kagda chutor?

– No, kak, pewno łuczsze! [...] Uże tam ludzi naczali kulturę dierżać, i diety stali kulturalnyje, i mati, i baćki uże kulturalniejszije.

– A szto eto znaczyt *kulturalniejszije*?

– Wot, widisz – czisto” (B95Olm.LO).

Kiedy *muzyk* aspiruje do szlacheckości-pańskości, musi nabyć jej atrybuty, w tym *kulturę*, pojmowaną jako czystość. Tę koncepcję w wersji rozbudowanej zaprezentowała Pani Luba, przedstawicielka pińskiej szlachty z Olpienia pod Dawidgródkiem: „Etyje ludzi, kato-

⁴⁶ Szereg ciekawych przykładów stereotypu, a także autostereotypu szlachty jako niechlujnej, nieporządnej, brudnej (bo tak samo jak chłop stereotyp *prostoty* i *niekulturalności*, tak szlachta włącza w wizerunek własny stereotyp *brudu* i *smrodu*) przytacza Katarzyna Waszczyńska z materiałów zebranych w pow. oszmiańskim na Białorusi, por. (Waszczyńska 1996: 174–176).

ryje szlachta byli, oni staraliś niemnożka, sztoby u nich było czyście-je kala doma, sztoby u nich kulturniej było. No, wowszem, ja nie znaju, ja hodowałaś u swoich rodzicielej, to u nas było czysto i krasiu. No, meblów nie było, bo dumali dokupić ziemi troszku, rozumiejecie. I staralisia, sztoby wsio było, i koni sztob byli charoszyje, i zbroja [uprząż] sztob była charoszaja, eto wsio staraliś. [...] Wsie byli kulturnyje, wsie byli uważytielnyje, wowszem, nasz dom szcitali kulturnym” (B95Olp.LTL).

Z kolei w wypowiedzi Pani Loni z Potaszni na wschodnim Polesiu rysuje się koncepcja kultury jako realizacji wzoru cywilizacyjno-estetycznego, kojarzonego z tym, co pańskie i miejskie.

- „Waszy bački siabie szlachtaj liczyli?
- Szlachta, da. Eto użo byli takija kulturnyja dziareuni.
- A szto tam była takoha kulturnaha?
- Akuratnyja damy byli. Patasznia – etoż była, kab wy pabaczyli, jak ja замуż iszła, ja pajszła u piadziesiać szastom, etoż było... horod był. Heta wulica była aharożana. I wiszni, i sireni [bzy], da cwicie...” (Ho3Pot.LS).

Nasuwa się pytanie, dlaczego – skoro brud symbolizuje brak kultury – stereotypizowanego negatywnie szlachcica nie nazwie się po prostu *niekulturnym*? To niemożliwe; *kulturność* wszak należy do definicyjnych cech pozytywnego stereotypu szlachcica; stanowi egzemplifikację „tradycyjnej koncepcji kultury, według której kultura ta mieści się tylko w wyższych warstwach, a wieś i chłop to środowisko pozbawione kultury” (Chałasiński 1938: 98). Cecha, którą tutaj służy mityczna nierozróżnialność nazywa *niekulturnością*, musi więc być zastrzeżona dla stereotypowego chama. Szlachcic nazwany *niekulturnym* niechybnie nabrałby cech chamskich, a więc tym samym w chama się zamienił. Dlatego – by mógł pozostać szlachcicem, ale zgodnie z porządkiem mitu, który zawsze każe sytuować obcych po stronie nie-kultury (czyli natury) – *muzyki* w tworzonym przez siebie wizerunku szlachcica jako wyróżniki jego nie-kultury umieszczają brud czy skąpstwo⁴⁷, nie odnoszą do niego natomiast zastrze-

⁴⁷ Ilustracją wizerunku szlachty jako skąpej (skąpstwo, jako naruszenie reguł gościnności i solidarności, reprezentuje nie-kulturę) może być następująca

zonego dla wizerunku *muzyka* określenia *niekulturalność*. Z kolei konstruowane przez szlachtę właściwości *muzyckiej* nie-kultury opisuje inna, rozłączna z tamtą nomenklatura, do której przynależą, oprócz *niekulturalności*, *niegramotność*, *bandytowatość*, *ciemnota*, *prostota* i tak dalej. By szlachcic pozostał szlachcicem, a *muzyk* *muzykiem*, te dwie serie epitetów nie mogą się mieszać ani wymieniać. Wyrażenia *brudna szlachta* i *niekulturalne muzyki*, poza tym, że odsyłają do negatywnego stereotypu żyjącej w brudzie szlachty i niekulturalnych chłopów, przede wszystkim mówią o sytuowanych poza kręgiem własnej kultury obcych, za każdym razem z perspektywy innej grupy. Na poziomie nomenklatury (czyli w języku badanych) *muzykowi* przypisuje się *niekulturalność*, a szlachcicowi *zamazanie*, na poziomie semantycznym (czyli w języku deszyfrującego sens tej nomenklatury badacza) każdy wizerunek obcego musi mieć cechy przeciwne niż zastrzeżona dla *swoich* kultura⁴⁸. Albowiem: „trwanie grup etnicz-

rozmowa, jaką przeprowadziłam w Papierni:

- [Pani Adela:] „Tam gorsze ludzi, jak u nas.
- Dlaczego gorsze?
- [Pani Adela:] Skompiejsze.
- Skąpiejsze? Nie lubią gości?
- [Pani Adela:] Teraz może. A tak, oni... U nas nieskompe ludzie takie, wiesz.
- Tu? No, skąd.
- [Pani Adela:] Prawda? [...]
- [sąsiadka:] Ziemi było dużo u nich.
- Ziemi dużo, ale domy marne?
- [Pani Adela:] Marne byli. Teraz niemarne już.
- Ale dlaczego tak było?
- [sąsiadka:] Ta bluzka czy koszula jaka, to u papierniackich była lepsza. Worek był kartofle wyspać, jak u jich koszula była [tj. z płótna domowego wyrobu; o kupnych ubraniach noszonych przez biedniejszych por. przyp. 44 w rozdz. 3].
- Ale dlaczego tak było przed wojną, że te domy marne, te koszule marne?
- [sąsiadka:] Oni w Roubach mieli swojego lasu dużo. [...] Dział przy działu byli te domy.
- Żałowali swojego lasu?
- [sąsiadka:] Lasu żałowali, bo taka była sosenka pieńców złotych. Nu, może jakich dziesięć złotych...” (G93Pap.AP).

⁴⁸ Na marginesie tych rozważań nasuwa się wniosek, że stereotyp *kultury* w językowym obrazie świata białoruskich kolchoźników zasługuje na odrębną analizę etnolingwistyczną.

nych w sytuacji utrzymywania kontaktów z innymi grupami wymaga istnienia nie tylko kryteriów i znaków tożsamości, ale także takiej struktury interakcji, która pozwala trwać kulturowym różnicom” (Barth 2004: 355).

Interpretację stereotypowych cech *mużyka* i szlachcica, ich konfiguracji i lustrzanych odbić można by kontynuować, wypełniając szczegółową treścią zarysowane wcześniej opozycje – konstrukcyjny szkielet wizerunków obu grup. Mit bawi się swoimi „klockami”: zamienia je miejscami i wygrywa ich semiotyczną ambiwalencję do tworzenia nowych łańcuchów konotacyjnych. Potrafi pokazać, że pan jest lepszy od chłama i jednocześnie – jakby puszczając oko do antropologa – chłama niegorszy od pana. Dla nas w tym miejscu najważniejsza jest jednak po prostu jasna świadomość współwystępowania i ścisłej współzależności obu stereotypów. Tego, że nie ma i nie może być Abla bez Kaina, tak jak pszennego ciasta bez ziemi, która rodzi pszenicę.

Wzajemny antagonizm jest możliwy wyłącznie w warunkach komplementarności. Tylko tam, gdzie istnieje płaszczyzna wspólnych działań i interesów. Od wieków ten wspólny obszar tworzyły interesy obu grup skoncentrowane wokół ziemi i pracy rolnika⁴⁹; w dzisiejszych wsiach białoruskich szlachta i *mużyki* opisują go sło-

⁴⁹ „Co łączyło tę społeczność w XIX wieku?” – pytał Ireneusz Ichnatowicz. „Przed wszystkim wspólne uczestnictwo w tym samym procesie produkcyjnym, w drugiej połowie stulecia w dodatku w warunkach bardziej integrujących niż przed zniesieniem pańszczyzny. I dziedzicowi, i chłopu groziły te same nieprzychylnie warunki naturalne – grad, powódź i inne żywioły. [...] I chłop, i dziedzic obawiali się spadku cen zboża, i chłop, i dziedzic oczekiwali jesieni jako okresu, który wyznaczy ich roczne dochody. Na przeciwstawnych pozycjach uczestniczyli w tej samej umowie o najem w czasie żniw, latami wlokły się między dworem a wsią spory o serwituty, w jednym przecież lesie. Była to więc łączność pełna antagonizmów, często łączność walki. Mimo to jednak istniało wzajemne oddziaływanie wpływów kulturowych i ekonomicznych, a okresowo także politycznych” (Ichnatowicz 1996: 466). Podobnie chłopsko-pańską więź widział Florian Znaniński: „Chłop uważa, że każdy szlachcic w głębi serca pragnie ponownego wprowadzenia pańszczyzny, ale poza tym jest on rolnikiem, człowiekiem, którego z chłopem łączą niezliczone wspólne tradycje. Może pomiędzy nim a jego sąsiadami-chłopami istnieć wrogość, ale zawsze w mniejszym lub większym stopniu rozumieją się wzajem” (Thomas, Znaniński 1976: 231).

wami: „razem żyjem, razem pracujem, razem do kolchozu ходzim” (G93Pap.MS1).

Chłopsko-pańska symbioza, *alias muzyki-kolchoźniki* i *szlachta-kolchoźniki*. Neutralizowanie odrębności

Niezależnie od tego, co powiedzieliśmy wcześniej, nie wolno nam zapominać, że pan, który wypadł psu spod ogona, został przedtem – tak samo jak chłop, choć z innego materiału – ulepiony przez Boga. Na ekwiwalencję ciasta i ludzkiego ciała myśl ludowa wskazuje nie tylko w tekstach reprezentujących wątek T 777. Znamy ją też na przykład z wątku bajkowego T 2466 *Stworzenie chleba*: „Dziecko przy chrzcie zmienia się w rybę, ogień i chleb, po ochrzczeniu chleba otrzymuje postać ludzką i tłumaczy, że ochrzczenie ryby spowodowałoby potop, ognia pożar świata, chleba przyniesie urodzaj” (PBL 2: 176)⁵⁰. I, co szczególnie istotne w świetle poleskiego mitu o pochodzeniu, znamy wątek analogiczny, mówiący, że z ciasta został stworzony nie szlachcic, lecz – tak samo zjedzona przez psa – kobieta: „Według podań ukraińskich na początku Bóg ulepił kobietę z ciasta (mężczyznę – z ziemi), ale zjadł ją pies, i dlatego na prośbę Adama stworzył Ewę z jego żebra” (SD 2: 205, *Żenszczina*; por. Bielowa 2004: 227)⁵¹. W zestawieniu z tym wariantem mitycznej antropogenezy można lepiej zrozumieć przesłanie opowieści o panu i *muzyku*. Ich relacja jest taka sama jak kobiety i mężczyzny: pan jest gorszy od *muzyka*, a zarazem uzupełniają się oni wzajemnie. Choć nierów-

⁵⁰ Bystron wskazuje na funkcję pieczywa i kaszy jako „sobowtóra obrzędowego” człowieka w obrzędach przejścia (chrzcinach, weselu) i w zwyczajach żniwiarskich (Bystron 1916a: 115–117). O ekwiwalencji człowiek = zboże na przykładzie opowieści apokryficznych o ucieczce do Egiptu, w których Dzieciątko w ramionach Marii przemienia się w pszenicę lub jęczmień, por. (BNB: 88; Zowczak 2000: 271).

⁵¹ Pochodzenie kobiety od psa ludowa mitologia utrwaliła też w wątku bajkowym T 2463A *Stworzenie kobiety*: „Bóg stwarza kobietę z psiego ogona” (PBL 2: 175; por. Bielowa 2004: 228–229; Tomicki 1980: 57–59; Zowczak 2000: 54).

ni, nie mogą żyć bez siebie. „Bez chama nie byłob pana” (Pietkiewicz 1938: 383).

A więc jednak pan jest człowiekiem? Według mitu nie ulega to wątpliwości: wszak zanim wysrał go pies/urodziła suka, został ulepiony przez Boga. Ta bosko-diabelska geneza ustanawia jego nieredukowalną ambiwalencję – nawet będąc panem, jest człowiekiem. Mit o pochodzeniu uczy bowiem, że ambiwalencja ludzkiej natury dotyczy na równi *mużyka* i szlachcica: w każdej jednostce, w zmieniających i dynamicznych proporcjach, występuje pierwiastek boski i diabelski. Dopiero ich synteza stanowi o człowieczeństwie. Jak mawiała Babka Maryja z Krasnowców: „A któż jest święty, żeby nie miał grzechów?” (G94Waw.MŻ).

Mużyk jest z gliny, pan z ciasta, pierwszy obszczany, drugi wysrany – choć znaczenie, skład, proporcje i rozmieszczenie „klocków” są tu różne, to zasada konstrukcyjna taka sama. Co więcej, taka sama jest też na głębokim poziomie semiotycznym materia, z której zostali stworzeni: pszenicę na ciasto rodzi ziemia⁵², a do uzyskania plonów niezbędny jest nawóz. Jak mówią kołchoźnicy: „Pasiejać pole, karowuszek nima, to uże nima nawozu. A biez nawozu nasza ziemia nie rodzić” (B99MCz.JD). Myśl mityczna, gdy mówi o strukturze świata społecznego, wskazuje na „naturalne” odrębności pana i chama, gdy mówi o *communitas* – na ich równie „naturalną” jedność. Nie zapomina o tym, że Kain i Abel byli braćmi – braćmi w człowieczeństwie muszą więc tak samo być ich potomkowie, chłop i pan. *Homo aequalis* i *homo hierarchicus* zawsze bowiem ze sobą współistnieją (por. Wasilewski 2010: 376). „Członkostwo w rywalizujących segmentach [społeczeństwa] – pisał Turner – angażuje jednostkę w strukturę i konflikty, których nie można oddzielić od zróżnicowania strukturalnego. Jednakowoż nawet w najprostszych społeczeństwach istnieje rozróżnienie pomiędzy strukturą a *communitas* i otrzymuje wyraz symboliczny w kulturowych atrybutach liminalności, marginalizacji i podrzędności. [...] W każdym społeczeństwie jedno albo drugie

⁵² Irena i Krzysztof Kubiakowie piszą o „analogii między dwoma rodzajami materii – chlebem i ziemią. Chleb jest istotą zrodzoną przez ziemię. Podobnie jak ona i on nazywany jest świętym i analogicznie też traktowany” (Kubiak, Kubiak 1981: 121).

z tych »nieśmiertelnych antagonistów« [...] jest górą. Ale razem stanowią o »kondycji ludzkiej« dotyczącej związku człowieka z innymi ludźmi» (Turner 2004: 266).

Porządek mitu i motywowany nim porządek normy, obecny w deklaracjach rozmówców, według którego potomków Kaina i Abla dzielą fundamentalne, nieprzekraczalne odrębności i granice, jest korygowany na co dzień porządkiem życiowej praktyki, która podsuwa liczne konkretne przykłady przeczące cechom, jakie obu grupom każą przypisywać ich stereotypowe wizerunki. Pan staje się mniej pański, cham mniej chamski – opozycje między nimi dążą do neutralizacji. Wzajemny dystans się zmniejsza, poszerza przestrzeń tego, co wspólne. Struktura zmierza ku *communitas*.

Z tej perspektywy można dostrzec, że pamięć kołchoźników przechowuje znacznie bardziej złożoną, niż mogłoby się wydawać na podstawie wcześniejszej interpretacji opozycyjnych wizerunków obu grup, wizję dawnego, skoncentrowanego wokół folwarku chłopsko-pańskiego świata. Są w niej bowiem obecne nie tylko przeciwstawne stereotypy i autostereotypy *muzyków* i panów, ale także – pomimo tych stereotypów czy może na przekór nim – takie wyobrażenia obu przeciwników, które wskazują na znaczny stopień ich wzajemnego oswojenia, na neutralizowanie ich odrębności i przeciwieństw, na łagodzenie wzajemnych antagonizmów (por. Stracuk 2006: *passim*)⁵³. Narracje kołchoźników uzupełnione konkretnymi przykładami potwierdzają, że: „W praktyce podział na swoich i obcych nie jest czymś sztywnym ani jednoznacznym. I im bardziej od ogół-

⁵³ Przypomnijmy, jak kwestię względności obcości sformułował Znaniecki: „Obcymi w odniesieniu do badanej jednostki lub gromady są ci, i tylko ci, których ta jednostka lub gromada doświadcza jako obcych. Ponieważ zaś ci sami ludzie lub podobni ludzie czasem mogą być, czasem nie być doświadczeni jako obcy, więc obcość to nie jest cecha bezwzględna, przysługująca stale temu samemu człowiekowi lub powszechnie tej samej klasie ludzi, lecz cecha względna, którą ten sam człowiek lub ta sama klasa ludzi niezależnie od swych własnych modyfikacji może posiadać w pewnych warunkach, nie posiadać w innych. Problem obcych [...] nie brzmi więc: »jacy ludzie są obcymi w odniesieniu do oznaczonej jednostki lub gromady«, lecz »w jakich warunkach dani ludzie lub ludzie danej klasy są obcymi w doświadczeniu oznaczonej jednostki lub gromady?«” (Znaniecki 1931: 18).

nych teorii przechodzimy do konkretnych faktów życia, tym mocniej uderza nas płynność i wieloznaczność tej zasadniczej kategoryzacji” (Hertz 2003: 78). Bo „tam, gdzie doświadczenia są żywe i naprawdę coś mówiące, obraz jednej społeczności ludzkiej istniejący w świadomości drugiej nigdy nie jest czymś statycznym i jednolitym. [...] Jeżeli [...] jest to obraz żywy, wchodzący w treść bezpośrednich doświadczeń zbiorowych, to jest mozaiką, zmieniającą się w czasie i przestrzeni, pełną sprzeczności, rzadko kiedy konsekwentną, zawsze fragmentaryczną, bardzo płynną” (Hertz 2003: 256). Dlatego, kiedy już mamy jasność, że chłop jest chłopem, a pan panem i że nie ma jednego bez drugiego, możemy zacząć pytać o podobieństwa, pokrewieństwa i powinowactwa między tymi dychotomicznymi kategoriami. Możemy szukać ich obszarów wspólnych, penetrować odrzucone wcześniej marginesy, rozglądać się za tym, co znajduje się na pograniczach opisanych już klas. Obserwować, jak skonfrontowany z życiową praktyką stereotyp traci moc powoływania do istnienia nieodróżnialnych od niego bytów.

Oto na przykład fundamentalna, zdawałoby się, reguła wskazująca na równowagę pańskości, szlacheckości, polskości i kultury – a nawet polskości i katolickości – bywa przez rozmówców unieważniana: „I, wot, u nas tu dookoła Wiewiórki to wszystko majątki. Były majątki, majątki, majątki, no i byli prawosławni – Klimowicze. Oni takie proste, białoruskie, proste byli ludzie, chociaż to byli majątkowe pany” (G93Waw.WS).

- „A pany byli jakiej nacjonalności?
- Rozny byli. Byli i prawosławni, byli i katoliki.
- A jakie tu były majątki?
- Tut w pobliskości nas, tutaj po sto hektarów tam mieli, ot, krychu bogatszy człowiek był za nas.
- I taki pan to polak czy białorusin?
- Wszystko jedno było” (G94Bil.WO).
- [Pani Maria:] „Rzadko było, żeby gdzie polak miał majontek. Nie wiem, czemu tak. To u nas tam, koło Lidy, było tak, że ruskie mieli majontki. Majontki bardzo wielkie mieli.
- [Pan Jan:] A polaki mieli jakieś, tam było, trzydzieści hektarów, sześćdziesiąt najwięcej.

– [Pani Maria:] Polacy wiecej nie mieli.

– [Pan Jan:] A które tam mieli już po dwieście, po trzysta – białorusy takie mieli” (G93Ser.MP,JP).

– „Był sam bliski majątek tu koło Wawiórki. Tu taki był pan Pietuchow⁵⁴. On rosyjski, rosyjski był pamieszczyk.

– I on był prawosławny, ten Pietuchow?

– Tak, tak. Ale taki człowiek był akuratny, jego wszystkie tak uważali, chwalili. Taki człowiek był bardzo porządny” (G93Waw.PA).

„Tut był kniaź w Mańkowiczach, on wszystku ziemi imieł. I on rozdawał. [...] Kniaź Radziwił⁵⁵, tam służyli koło niego, eto wszystko jego było, lesu było mnoho. [...] On dał etim muzykom ziemi. [...] I widzicie, onżeż nie polak. On był kniaź Radziwił kakoj to ruski po predkach. Był po predkach kniaź i kniaź, i jeho eta ziemia stałaśa” (B95Wlm.ŻBS).

Sąsiadujący z chłopami *majątkowi* panowie sprzed epoki kołchozów zwykle są pamiętani jako *swoi*, podobnie jak *swoje* były ich majątki. Rysowany we wspomnieniach rozmówców obraz dobrosąsiedzkiego współżycia pokazuje, że *swoich* panów i *swoich* chłopów łączy wzajemna symbioza⁵⁶. „Tutaj w swoim majontku byłam” – opowiadała mi Babcia Jadzia z Papierni. „Dwa lata przebyła, później ony byli pojechali z dziećmi do gimnazji. [...] Ten rzonca został sie, to ja u rzoncy. [...] To też ja chodziła. I chodziła krowy doła i na kuchnia chodziłam, pracowałam. Mnie płacili, miałam trzysta złotych zarobionych” (G95Pap.JG). „Syn [pana Pietuchowa] koło Wilna tam jeszcze był doktorem niedawno [...]. Jeden raz zajeżdżał tu, jak ojciec był chory, a ojciec dobrze z nim znał się, bo ojciec też jakiś czas pracował ekonomem tam u jego, u tego Pietuchowa. A mama tam

⁵⁴ W XIX wieku majątek w Wawiórcie należał do Pietuchowów; w okresie międzywojennym jego właścicielem był Aleksander Pietuchow.

⁵⁵ Mowa o Karolu Mikołaju Radziwille (1886–1968), ostatnim ordynacie dawidgródeckim. Obecnie pozostałością zespołu pałacowego w Mankiewiczach (dziś w obrębie Stolina) jest park krajobrazowy z muzeum krajoznawczym.

⁵⁶ Józef Obrębski zanotował: „Między muzykami [i] panami: [...] współżycie, konflikty i współdziałanie, współzależność i sąsiedztwo itp. Tytuły wzajemne, wzajemne adresowanie się, etykieta itp. Symbioza. W tej sytuacji nie ma miejsca na poczucie niższości społecznej, choć niższość stanowa, klasowa [jest] faktem (humanistycznym)” (Obrębski 2007g: 545).

też moja dzieci tam niańczyła te ich. Ot, i tak ojciec tam zapoznał się z mamą, i tak, o, pobrali się, pożenili się. Tam taka dziewczynka była, Nina. I, ot, mówi, jak przyjechała tu do Wawiórki [po wojnie], to mówi: »Chcę zobaczyć ta babcia, która mnie hodowała«. To moja mama chowała jej» (G93Waw.PA).

W oswojonych majątkach mieszkają dobrzy panowie (była już o nich mowa w poprzednich rozdziałach). Panowie, których wiąże z *mużycami* solidarna wymiana pracy za płacę, którzy żyją blisko nich i darzą ich odwzajemnianą sympatią, którzy troszczą się o dobrostan swoich parobków i w codziennym obcowaniu z nimi unieważniają opozycje swój : obcy, pan : chłop, lepszy : gorszy, *kultury* : *prosty*... »Nie bił ten pan. Jego matka tak samo chodziła żonć. [...] Jeszcze, każe, pani im skazała: »Kobietki, postawajcie, jeszcze pośpiwajcie, żeby wam lehczej było«. Nie ganiali tak. »Adpocznijcie troszka, pogadajcie, pośpiwajcie trocha«. Pan dobry był Klemowicz. Jeszcze moja mama trzymała sklep, to do sklepu prychodził do nas, to kupował tu w sklepie. [...] Chłopcy Klemowicza byli w naszych latach. Do szkoły razem z nami chodzili, a potem uż matka naniała uczyciela do domu. On na wieczorki chodził do dziewczynok tu w Papierni, na tancy chodził» (G93Pap.JW1). »Mój tatuś był kowalem. Kiedyści, u pana, ot, pracował. To dom dał, sosna dał dom postawić, i wszystko. I ziemia dał, ot, sześć hektary ziemi zarobił, dwa hektary łonki. [...] A taki był dobry pan, że och, och... On przyjdzie do kuźni do ojca, siondzie na progu i mówi: »Nu, kawal – on tak po prostu – nu, kawal, nie rabotajesz, to pozwoni mnie chociaż raz po kawadle młotem«. Tak lubił ten zwon kowadeł. Dobry pan był...» (G93Ser.FT). »A nasz pan ten, jak my pożenili sie, on nas powołał do pokoju. »Nu, mówi, Stachu, ty wzioł, mówi, żone sobie ładnon, Jadzie. Nu, i ty dobry chłopiec. Ja tobie, mówi, w Lidzie dam dobra robota. Ja znam dużo wszystkich«. I mówi: »Pojdziesz – teraz *baza* nazywajo, a dawniej to *hurtownia* nazywali – »Ja, mówi, dam tobie miejsce. Dużo nie bendzie kłopotu. Ty pójdziesz do hurtowni soli. Sól tylko na sklepy rozdasz, mówi, i bendzie tobie spokoju«. A tutaj wojna wybuchła i koniec...» (G94Pap.JG).

Przytoczmy w tym miejscu dłuższą relację Pani Jadzi z Naczy – świadectwo przesyconego zażyłością i sympatią codziennego współ-

bytowania chłopów i ich panów – która może stanowić podręcznikową ilustrację fenomenowi zwanemu „kulturotwórczą funkcją dworu”. „Boże mój, Boże, ilu tych panów było. Był starszy Zygmus, młodszy Mieczys. [...] Tu był ten w Bieluncach Jundził, a tu w Szawrach Żyliński⁵⁷ i w Sołopiecziskach, bo to rodzony brat żonaty i Sołopiecziszki już wzięł, ogromny kawał ziemi. Toż pan z Wilna miał żona, jakiegoś, już nie wiem, jakiego uczonego córka miał. To chodziła w pluszowej sukience, do dołu sukienka ta... I patrzy, śmieje się, taka dziunia była. [...] Bo tu to pracowałam. [...] Bo ze wsi tej, z Gotówki, dziewczynki wszystkie ubrali się, szli do Sołopiecziszek [pracować]. A w Szawrach to przy pani grzybki zbierali, pani nieboszczka nauczyła na całe życie grzybki zbierać. Pójdziemy do lasu, to ona już wienkszych nie bierze. Idziemy do lasu, to borowik, o, taki, siedzi, o, taki. A ona idzie, pani nieboszczka, i mówi: »Wisia – ona na mnie Wisia – nie biegnij, idziemy pomalutku i zobacz, gdzie listek, o, tak odgienty, gdzie meszek, gdzie jakiś, no, coś takiego podwiniente, popróbuj, poszukaj, tam bendzie borowiczek«. Prawda. To karziny [kosze] nakładamy grzybów i wtedy ona marynuje. [...] Kiedyż to było, Boże, mój Boże... Ona ogórki zasadza, to ja wszędzie z panio. W pokojach, do stołu nakrywałam, łóżki, gdzie co już trzeba – to ja przy pani byłam. I w Bieluncach, jak pani do Wilna, to ja starsza dziwka już była, kucharka. Tu w dworze w Bieluncach, jeszcze wszystko młodzieńka taka byłam, do stołu dla panów trzeba było nakrywać, sprzontać łóżki [...]. Tak byłam przyuczona. Buty jak lustro, żeby człowieka było widać. [...] Samowar rozpałił, żarok nasypał. [...] I dobrze pamientam, jak młodszy panicz Edmund... starszy był Czesław, a ten Edmund powiada: »Wisia, co to ja tobie powiem«. – »Nie wiem, co pan powie«. – »Bendziem zbierać jajka«. A kur! Kur było, a Bóg wie, ile! »Ja tobie pokaże, jak popiołem bendziemy zasypywać, skrzynie takie pakować, bo bendzie wojna«. A któż to mówił, że wojna bendzie? A któż to pomyślał? A oni, panowie, już wiedzieli” (G98Nac.II). Ten sam fenomen ilustruje wspomnienie Pani Ziuni z Biltowców: „Moje pany wszystkie pojechali na Polskę. Sama

⁵⁷ W latach trzydziestych właścicielem Szawrów i Sołopiecziszek był Bolesław Żyliński.

mnie dobrze było u pana Sieleżyckiego, u oficera polskiego. Ona była taka dobra. Tylko zapytała mnie, czy ja umiem czytać. »Umiem«. Dała mnie ksionżka kucharska: »Czytaj i gotuj«. [...] To ja jej zawsze spomne. Jak zaczęła się ta wojna już, to oni dawali mnie krowa, żeby ja jej wzięła. »Nic, ja każu, nie chcem. Ja, każu, panienka jeszcze, Pan Bóg święty wie, co bendzie«. Jak przyjeżdżał potem – spotkali się w Lidzie. To on: »Co, Ziuta, tobie zapłacić?«. – »Nic, każu, prosze pana, nie trzeba. Ja mam płata od pani Wandy, że ja moge w luboje miasta stać i gotować«. I ot, jak przyszła ja tu, to wszystkie, gdzie wesele, czy gdzie rodziny, czy gdzie jakie chrzciny, to ja mało w domu była. Poszła i poszła” (G93Bil.ZN).

Wsluchując się w opowieści kołchoźników o zażyłych chłopsko-pańskich stosunkach, nacechowane pozytywnymi emocjami i niezmiennie przytaczane jako dowód zakłamania bolszewickiej propagandy, głoszącej, że „pany orali muzykami”, konstatujemy poszerzony zakres odniesienia kategorii *swój*. Gdy życiowa praktyka nie daje podstaw, by na biegunach opozycji *swój* : obcy obsadzać *mużyków* i panów, obie grupy, oswojone w wielopokoleniowej symbiozie, wspólnie zajmują pole tego, co *swoje*. W nowej konfiguracji w rolę obcych będą wcielać się inne, zewnętrzne w stosunku do tego kręgu *swoich*, grupy – komuniści, nietutejsi, *naczałstwo*.

A *mużyki* i szlachta w kołchozie, jednakowo *zrównowani* do pozycji parobków? Nie ulega wątpliwości, że przy wszystkich mitycznych, stereotypowych i pragmatycznych atrybutach odrębności dzisiejsza praktyka życiowa kołchoźników wskazuje na chłopsko-szlachecką wspólnotę ludzi *tutejszych*, w obliczu której następuje unieważnienie tych wszystkich strukturyzujących różnicę atrybutów.

- „Szto hawaryli pra hetu szlachtu ludzi
- Nu, znajecie, tam szutki [żarty]. Jany faktyczeski *tutejszyje* ludzi. Janyż tut i radzilisia” (G93Fel.MM).
- [Pani Jadwiga:] „Zagniewamy się, ja skażu: *szlachcianka*. Tak, to dobrze – rozmawiamy, drużym, usio, w jednej ławce siedzim.

A jak czego zagniewamy sie, oni na nas: *chamy*. A my na nich *szlachcianki* te. Ale to dzieci.

– [Pan Antoni:] Ale to rzadko było. Dobrze żyli, kiedy śniegu dużo, to u nas przenocujon” (G93Pap.AJW1).

Jest to wspólnota, w której zdają się rządzić reguły *communitas*.

– „Tutaj się nie lubi tych ludzi z Czeszejek?

– Czemu? Jedna brygada. Chodzon i robion razem” (G97Sie.HD).

– „Czy szlachta miała trudniej w kołchozach niż chłopi?

– Nie, nie, jak poszedł już w te kołchozy” (Go6Ob.LO).

– „Czy chłopi was nie drażnili?

– Nie można powiedzieć. Nie. Nie było różnicy. [...] Jak, o, ten Staniewski traktorystam pracował, Tadeusz szoferem, to jakości nie było tak słycać, żeby co mówili.

– Kołchoz był szlachecki [ogólny śmiech].

– No, to nasze tylko Bohatyrewicze byli szlachta, a tak to ostatnie wsi nieszlachta. Ale, nu, nie można narzekać” (Go6Boh.IS).

Uwarunkowania pracy w kołchozie powodują, że reguły *communitas*, czyli „wspólnoty równych jednostek” (Turner 2004: 242), zdają się tu funkcjonować nie w sposób epizodyczny czy cykliczny (charakterystyczny dla czasu świątecznego), lecz ciągle. Postawieni w sytuacji kołchozowych robotników folwarcznych dawni chłopi i drobna szlachta stają się – jako prości kołchoźnicy – równymi ludźmi. Ich wzajemne wyodrębnienie traci swoje „znaczenie społeczne”; zyskuje je natomiast poczucie wspólnoty, będące skutkiem wykonywania tej samej pracy. Pan Żorż z Wielemicz, definiując kołchoz jako „wspólną pracę” (B95Wlm.ŻBS), wskazał tym samym konstytutywną zasadę kołchozowej *communitas*. „Osobno żyli. A teraz to wszystko razem. Wsio paszło u kałchoz” (G93Rou.JHM). „Nasza wioska pisała sie *okolica*. A Siemiejki już była wioska. Teraz u nas jedna brygada” (G93Cze.TK). „Dawniej to każdy na swoim gospodarstwie pracował. A potem już byli kałchozy, my wspólnie pracowali. My chodzili do tej sonsiedniej okolicy tam, ot. I my pracowali razem” (G97Mac.BR). „Kiedyści było chamstwo, no, jak powiedzieć, zdep-tane takie było wiencej. A wywyższone byli szlachta. A jak poszła wojna, wszystko zmieszało sie, no i teraz wszystkie równe. Wszystkie równe tutaj teraz” (G97Mac.WR). „Potem coraz dalej, dalej to

już poszło, że żadnej różnicy prawie nie ma” (G93 Waw.PA). „Czamu ani i szlachta, ja nie wiedaju, mileńkije mai. Toż ani z adnaho sawchoza i razam na rabotu chodziać” (G93Rdz.WZ).

Wspólna praca – w interpretacji skrajnej rozumiana jako taplanie się w krowim gównie – powoduje, że cham-kołchoźnik na zgodne z porządkiem stereotypu zaczepki szlachcica-kołchoźnika może zareagować już tylko śmiechem: „Hetat szlachcic na mianie każa: »*chamuła ty!*«. A mnie śmiech niejaki. Ale dumaju: »Nu i czymżeż jon horszy, chamuła? Takije samyja abodwa. Adzinakawa robiać. Tam u hnaje kapajusca, prapachszy etym karoŭskim kałam«” (G93Fel.MM). Takie i podobne wypowiedzi, wskazujące na wspólną pracę w kołchozie jako na okoliczność niwelującą wielowiekowe różnice kulturowe między chłopami i szlachtą, padały w większości rozmów dotyczących społecznego zróżnicowania białoruskich wiosek i okolic⁵⁸. „Wspólna praca, wspólny wysiłek wykonywany z konieczności czy wyboru może stać się znakiem przekroczenia granic obcości. Ten zaś może być wstępem do zażyłości” (Zadrożyńska 1983: 89).

Świadectwem rosnącej międzygrupowej zażyłości, zarówno w praktyce życiowej, jak i w świadomości kołchoźników, jest odchodzenie w przeszłość izolujących dawniej szlachtę i *mużyków* reguł endogamii małżeńskiej i towarzyskiej. Szlachecko-chłopskie małżeństwa nikogo już dzisiaj nie dziwią, nie gorszą i nie oburzają. Przypadki, kiedy związek szlachcica z chłopką był mezaliansem, stały się anegdotyczne:

- „Maho ziacia matka szlachciankon była. To dawała ksiandzu sto złotych, kab nie pisał, szto z wioski Papierni.
- Kab nie pisał, że się żeni z dziewczyną z wioski, tak?
- »Proboszczu, ni hawary, szto z wioski«” (G93Pap.AP).

Współcześnie to równość jest normą. Odrębności, których strzeżły reguły endogamii, zostały unieważnione.

⁵⁸ Analogiczne wypowiedzi rejestrował Rafał Poborski w pobliżu Klecka i Nieświeża, co doprowadziło go do konstatacji, że mamy do czynienia z procesem dezaktualizacji wzajemnych szlachecko-chłopskich stereotypów (Poborski 1999: 186–187).

– [Pani Jadwiga:] „No, tutaj z Dylewa, to brali z Papierni dziewczyny, a z Roubów to musi ni odnej nie wzięli.

– [Pan Antoni:] Teraz ta różnica już nie jest ważna” (G93Pap.AJW1).

– „Żenili się szlachta z muzykami?

– [Pani Lena:] No, nie. W naczale nichto nie żeniłsia, szlachta z muzykami.

– [sąsiadka:] A eta była oczeń płocha, źle bardzo było żenicca z muzykami.

– [Pani Lena:] A pośle uże stali, uże żeniliś, i muzyki, i szlachta. A pry własti radzieckiej – wsio pomieszaloś” (B93Kac.LK).

„Oni żadnego z wioskon doczynienia nie mieli. A już tam z od dali, z za kilometrów dziesięć oni już tam schodzili sie, tak i żenili sie. Ale teraz już tak nie ma. Jakoś jak zaszli te sawiety, tak już porownowali” (G94Pln.FK). „Teraz nasze raubowskie powychodzili za tych papierniackich za monż” (G93Rou.PT). „Koliś, jeszczto nie pri mojej pamiaty, [...] to kagda chłopiec był z muzykow, szlachty protestowali, sztoby nie brał. Rańsze nie chodili, chłopiec nie chodił, dieŭka nie chodiła z etim chłopcom. To jeszczto pry Polszczy. A siejczas uże biez raznicy, kak nrawitsa” (B95Wlm.PL). „Teraz już człowiek, to i człowiek. Co tam powiedzieć, jak porzondny człowiek, to jaki by on tam nie był, czy to z Papierni, czy to z Roubów...” (G93Pap.AW).

Dziś małżeństwa mieszane są, jak można sądzić z rozmów zarówno z *muzykami*, jak i szlachtą, powszechnie akceptowane, a nawet więcej – nowa norma jest uznawana za lepszą od dawnej. „[Dawniej] może dla młodzieży to było i bardzo trudno. Może gdzie kogoś upodobała i lubiła, ależ, wie, jak to rodzina, jak to nie dopuścić do tego. Może to było trocha i nie tak. Jeśli on polak, jeśli człowiek akuraty, to jaka tam różnica. Teraz to i ta młodzież wiencej ona porównała sie. To może i lepiej. To był silnie honor wielki, to pycha była” (G93Rou.PT). Postawie akceptacji nie przeczy używane przez większość rozmówców określenie *pomieszanie*⁵⁹, które odnosi się tu

⁵⁹ O kategorii *pomieszania* i *pomieszanego świata* jako jednym z istotnych instrumentów stosowanych przez mieszkańców białoruskich wsi do opisu ich społecznej rzeczywistości por. (Życzyńska-Ciołek 1996b; Iwanowa 2007). Por. też o *pomieszaniu*, jakie „nie jest tożsame z chaosem”, w: (Osiecka 2011: 174–176). Propozycja szerszego zastosowania kategorii *pomieszany świat* – do opisu

przede wszystkim właśnie do mieszanych małżeństw – i międzystanowych, i międzywyznaniowych. „Teraz to już żenio sie, już pomieszło sie” (G94Pln.FK). „Jak teraz, wszystko u nas pomieszło sie już. I żenio sie, no, jak przychodzi sie. No, kto komu podoba sie. I tak, o” (Go6Boh.IS). „No, jest zmieszany świat teraz. Teraz już i szlachta, i szmachta, już wsie pomieszali się...” (G97Rou.AR). „Szlachta ciepier toże pamieszalisia. Pabrali i ruskich, i polskich, wsiakich. Jany takije ludzi niczewo. Niehordyje, družbistyje ludzi” (G97Bsz.PN).

Neutralizowaniu odrębności sprzyja również uczestnictwo w nabożeństwach we wspólnych świątyniach. Choć dawna szlachta i chłopci nadal zajmują ustalone tradycją miejsca bliżej i dalej ołtarza w kościołach („W kościele razem, szlachta bliżej ołtarza. [...] Odliczało sie [odróżniało]”; G93Rou.DTB), zdają się nie przypisywać temu innego znaczenia niż czysto formalne. Podobnie w cerkwiach:

- „W cerkwi szlachta stała po jednej stronie, a muzyki po drugiej?
- Aha, aha. I zara toże tak.
- Zara toże tak?
- No, jak poprywykali, to uże i... A nie ma tam rażnicy. Nie ma rażnicy” (B95Wlm.NR).

Tam, gdzie wyznanie jest kategorią wspólną dla przedstawicieli obu dawnych stanów, mamy do czynienia z akcentowaniem płaszczyzny wspólnotowej.

Mówią chłopci:

„Wiara była jedna chrześcijańska. Ale to jeszcze z dawniejszych czasy jeszcze szlachta była. No, oni odliczali sie, jako szlachta. No, oni wszystko jedno do kościoła chodzili, jak i wszystkie” (G93Pap.AJW1). „Oni naszej parafii, wawiórskiej. I chowajon sie tu, jak umierajon” (G93Pap.AW).

- „W Surkontach okolica szlachecka. Tam polaki.
- A oni się różnili od tych ludzi z wiossek?
- No, jak oni sie różnili? Nic oni sie nie różnili. Do kościoła szli i modlili sie” (G94Pow.JL).

Mówi szlachta:

takich fenomenów, jak pogranicza kulturowe, wielokulturowość, multikulturalizm, por. (Kabzińska 2009).

– „A ci z Papierni chodzili do tego samego kościoła?

– Chodzili, chodzili te wszystkie. To nic, że chłopcy, ale oni do kościoła chodzili, modlili się” (G93Rou.PT).

„Tam Papiernia, [...] tam żyjon chłopci. Oni polaki, do kościoła chodzo razem, do spowiedzi, modlimsia, ale uni chłopci” (G97Mac.TR). „Papiernia, oni też do religii, oni polskie. Do religii oni, można powiedzieć, nie gorzej jak nasze” (G93Rou.PW).

Stopniowa niwelacja różnic kulturowych obejmuje też posługiwanie się przez szlachtę polszczyzną w funkcji wykładnika odrębności grupowej. Polsko-*prosta* dwujęzyczność, której funkcjonowanie ma fundamentalne znaczenie dla sposobu symbolicznego konstruowania tutejszych odrębności, na poziomie społecznej praktyki sukcesywnie nabiera właściwości charakterystycznych dla porządku *pomieszania*. Rozmówcy z Grodzieńszczyzny przytaczają liczne przykłady ograniczania zakresu posługiwania się polszczyzną przez szlachtę i co najmniej niedoskonałej jej znajomości: „Paren razy tak ze strony, gdzie tam przy lesie, mnie popadało się tak widzieć: idon dwie z Roubów, dwie kobiety – po prostu łamion, mówion, wszystko! Jak tylko spotkajo się [z kimś z zewnątrz] – już po polsku. Widzicie, co! O, jak było” (G93Pap.AW). „Ta szlachta, to oni też rozmawiajo jak ja: jeden but, drugi sapoh” (G97Fel.MS). „Już po polsku nie rozmawiajon i Surkonty. Po prostu już i do swoich dzieci i do wszystkich. Po prostu” (G94PIn.FK). „Nu, etaż adin sawchoz, wot, wsie dzierewni. I ani [tj. szlachta] razam, i rabotajuć razam. [...] I rubajuć pa prostu tak, kak i wsie. Dzień raboczy, taksama nie pszekajuć jany pa polsku” (G93Szp.NL). „Tu, już jak zaszło te rosyjskie prawo, to już zaczęli w większości rozmawiać po prostu. Kałchoz jak zaczął się, jak już nas, tego, zabrali do kałchozu, poszli wszystkie już tam na te roboty kałchozne. Wszystkie razem zbierajucie – i ruskie, i proste, i polskie. I już nasza rozmowa zmieszała się. Już tam zaczęli większość po prostu rozmawiać” (G97Rou.MKR).

– „Kiedyś tu byli szlachta i chamy. No, to my byli szlachta, to rozmawiali po polsku, a co byli chamy, to oni rozmawiali po prostu, po białarusku. A teraz już wszystkie równe. Zrównowali się.

– A dlaczego tak się stało?

– A dlaczego? No, właściwie taka przysła” (G97Mac.WR).

Kołchoz zrównuje: zakres używania polszczyzny przez szlachtę ogranicza się do kręgu rodzinnego, w młodszych pokoleniach jej znajomość słabnie lub zanika⁶⁰. Polszczyzna przestaje pełnić funkcję różnicującą grupy społeczne, przestaje być „znamieniem i warunkiem przynależności grupowej” (Obrębski 2007c: 226). Znajomość języka polskiego nie daje już możliwości pańszczenia się (w tej roli zastąpił go rosyjski, współczesny „papierek lakmusowy” identyfikujący mieszkańców białoruskiego miasta) i tym samym nie wynosi już jednych ludzi ponad drugich gdziekolwiek indziej niż poza symboliczną sferą stereotypu. W społecznej praktyce wszyscy są dziś tacy sami – są *roboczymi ludźmi*. „No, było różnienie jakieś. A teraz to wszystko zjednało się” (G97Cze.HG).

Zdarza się też, że sama szlachta odkrywa przed etnografem swoje chłopskie cechy – i wówczas może się okazać, że nawet Pani Waleria z Surkontów, tak pogardliwie mówiąca o *łapciuznikach*, chodziła w łapciach...

– „A pani pamięta, jak chodzili w łapciach?
– O, Bożeńka... ja musi rok i sama chodziła. To było... w jakim to roku było? To musi w jakim roku trzydziestym pierwszym, drugim... Tak trudno było” (G94Sur.WS1).

⁶⁰ Proces wycofywania się polszczyzny z obsłużanych przez nią wcześniej sfer użycia na pograniczu białorusko-polsko-litewskim jest przedmiotem badań socjolingwistów od początku lat dziewięćdziesiątych, por. m.in. (Zielińska 1993, 1997, 2008). Anna Zielińska, zadając pytanie, czy polszczyzna północnokresowa ma szanse przetrwania, pisała: „W ciągu minionego 50-lecia polszczyzna północnokresowa zmniejszała swój zasięg komunikatywny oraz traciła rangę języka prestiżowego. [...] Konfiguracja trzech czynników mających wpływ na przetrwanie języka polskiego na byłych Kresach północnowschodnich wygląda dla tego języka niekorzystnie. Język polski [...] może przestać być używany, ponieważ jako język mniejszości nie ma wysokiej wartości instrumentalnej. Funkcje symboliczne przypisane temu językowi nie są atrakcyjne dla młodego pokolenia. Kurczeniu się obszarów polszczyzny północnokresowej sprzyja brak polityki na rzecz ochrony polskiego jako języka mniejszości” (Zielińska 2003: 106–107).

Rozmówcom nieobcy jest bowiem obraz szlachty żyjącej jak chłopci, zrównanej z nimi brakiem wykształcenia i bieda: „Byli ludzie kiedyś mało obrazowane. Choć okolica była szlachta, to żyli tak jak wszystkie” (G93Rou.JHM). „Szlachta w drewniakach chodziła do szkoły. Jakaż tam szlachta? Bogatsze takie, to one nie chodzili tutaj...” (G97Rou.DTB). „Rauby, tam katoliki, tam szlachta. Szlachta chodackowa. Jany biednyje, szlachta. Samy rabili. Parabkoū, nu, jak trozski bahatszy, to dzierzali tak adnaho jakoho łapciuka tam, karo-wy paść” (G93Fel.MM).

– „Szlachta zawsze musiała mieć herb?

– Kto tego pilnował się, to mieli. A kto takie byli, ot, takie, o, sobie... Kiedyś szkół tych nie było, nieuczony byli. Ot, ciongał się w tej pracy. Żyli w kurnych chatach jeszcze. Ja troche pamientam.

– To szlachta tak żyła?

– Żyła i szlachta, a czego?” (Go6Stn.RS).

Opozycje bogaty : biedny, uczony : nieuczony neutralizują się. Ciemny i biedny szlachcic okazuje się, tak samo jak chłop, *prostym* człowiekiem. Kiedy te kryteria odrębności zacierają się także w poczuciu własnym, szlachcic z okolicy może nawet sam definiować się jako człowiek *prosty*, jak Pani Schola z Surkontów: „Panienka, coż ja wiem? Ja nie wiem, ja nieuczony człowiek. Wie sama, że ja prosta. Ja cztery klasy nie kończyła. Coż ja, mileńka, wiem? Bogu wiedzieć. [...] Ja wiem, że ja nieuczony człowiek, prosty, o. Co umiała pisać, to zapomniała. O, swoja familia rozpisze się i imię” (G93Sur.SS).

Dlatego byli i tacy rozmówcy, którzy wskazywali na brak jakichkolwiek znaczących społecznie różnic między chłopami a szlachtą; określenie *szlachta* odnosiło się dla nich już do kategorii semantycznie pustej.

– „Co to jest szlachta?

– A ja nie wiem. I u nas w Radziwiłowcach też. Mój ojciec i matka szlachetne.

– A pani mąż był szlachcic?

– A kto jego wie, czy on szlachcic, czy on muzyk?” (G94Sur.JP).

– „Szlachta, ona nie haworić pa polski. [...] Ony nie polaki.

– Oni rabotajut kak i wy w kałchozie?

– Rabotajut kak my. [...] [I koliś] raznicy nie było. Tolko nazywajut *polska szlachta*.

– A jakiej wiary oni są?

– Nie katoliki. Oniże takije prawosławny, kak i my ludzi. Nie ma u nas polakow. Tolko nazywajut *szlachta*. [...] U nas nie ma raznicy, szto szlachta, szto muzyki” (B95WIm.AD).

– „Czym oni się różnili od innych?

– Taki samy naród był, tylko nazywali sie *szlachta*. Taka nazwa była.

– A oni byli bogatsi?

– Różnych było.

– Po jakimu mówili?

– Też rozmawiali tak jak kuźdy człowiek. [...] O, tut niedaleko była wieś, nazywali sie *szlachta*. Ale taki samy naród był, tak samo rozmawiali.

– A przychodzili na zabawy? Do nich się chodziło?

– Wszystko jedno. I żenili sie, i na zabawach chodzili, i wszystko, nijakiej różnicy. Co tylko, kak to z dawnego [...], nazywali sie, że tam *szlachta*” (G94Bil.WO).

W istocie rzeczy wszyscy są bowiem takimi samymi ludźmi. „Powzięrajeszcia, heta szlachta takijeże samyje ludzi, jak i my” (G93Rdz.WZ), jak mówi Baba Wala z Radziwoniszek. I właśnie przy odwołaniach do tej płaszczyzny: humanistycznej i jednostkowej, neutralizują się zapisane w stereotypowych wizerunkach grup odrębności. Na pierwszy plan wysuwa się treść, którą Wierzbicka wyeksplikowała jako kognitywną definicję *ludzi* – ‘istoty takie jak my’ (Wierzbicka 1971: 22)⁶¹. Kołchoźnicy, gdy odnoszą się do tej płaszczyzny człowieczej *communitas*, komentują kulturowe dystynkcje słowami: „Pan Bóg

⁶¹ Ryszard Tokarski, w swojej analizie pola znaczeniowego CZŁOWIEK w polszczyźnie, wydzielił znaczenie jednostki leksykalnej *człowieki* charakteryzowane przez archisem [+Istota ludzka], której mnogim odpowiednikiem jest forma *ludzie*. Z tym właśnie znaczeniem mamy do czynienia w wyrażeniach typu „oni takije samyje ludzi, jak i my”. Odrębną jednostką jest *ludziez*, która „dotyczy ludzi społecznie uzależnionych, stojących niżej w hierarchii społecznej. Leksykalnym sygnałem takiego znaczenia może być np. pojawiające się przeciwstawienie *ludzie* : ‘człowiek lub grupa ludzi stojących wyżej w hierarchii społecznej, np. *ludzie* : pan” (Tokarski 1984: 43, szerzej: 39–43).

wszystkich lubi. I szlachciców, i czerwonych, i czarnych, i białych... Wszystkich” (G98Gin.JWW).

Konkludując, możemy powiedzieć, że odrębności, opozycje i antagonizmy między dawnymi chłopami a szlachtą ujawniają się sytuacyjnie, nie unieważniając przekonania o podstawowej ludzkiej solidarności łączącej obie kategorie kołchoźników. Nie ulega wątpliwości, że ostatnie kilkadziesiąt lat kołchozowego współbywania umocniło w nich to poczucie wspólnoty w człowieczeństwie. „Wszystko poszło w jedno. Jeden jednego żałujon, jeden jednego lubion i pomagajon jeden drugim. [...] Mój monż, on zdrowszy, może chodźić. On chodzi, wszystkim pomaga. I temu: *pomóż Boże*, i temu: *pomogaj Boże*, i ot, tak i on pomaga. I jedne jednym... U nas konia nie ma, a trzeba setki, o, posadzić – i dajon nam konia te, które majon. A jemu pomoże kto pracować tam na ziemi...” (G97Mac.WR). Kołchozowa *communitas* zwycięża stanowo-kastową strukturę.

Chłopów i drobną szlachtę, przy ujawniającym się sytuacyjnie poczuciu międzygrupowej odrębności, jednoczy praca na ziemi – w tych samych kołchozach i sowchozach. To ona odróżnordnia odrębności i daje kołchoźnikom poczucie wspólnej tożsamości, niezależnie od historycznego dystansu społecznego, dychotomizujących stereotypów i świadomościowych różnic w obrębie tej wspólnoty. Bez względu na to, kim byli kiedyś – dziś to *mużyki*-kołchoźniki i szlachta-kołchoźniki. Łączą ich te same podstawowe wartości: ziemia i praca. Wartości, obok wiary, tradycyjne dla obu grup, konstytuujące ich tożsamość od wieków. „Ziemia była, robili na ziemi, toż nie było kak siejczas. Rabota na ziemi, i szlachta i muzyki robili, i wsio. A tak nie było nikakoj raboty. To uże siejczas, szto ten na mahazinie robit, ten na zawodie robit, a kolisznie nie, na ziemi diełali i wsio. [...] A to żyli, orali ziemi, i wsio. I muzyki, i szlachta” (B95Wlm.PL). Chłopi z wiosek i drobna szlachta z okolic wspólnie, jako kołchoźnicy, tworzą nadrzędną kategorię *robocznych ludzi*⁶², któ-

⁶² Łączne kategoryzowanie chłopów i drobnej szlachty przez władze miało miejsce już w czasach carskich (przesuwanie drobnej szlachty do kategorii jednodworców); tę politykę kontynuowała władza sowiecka – kategorie kułaków, średniaków i biedniaków obejmowały oba dawne stany bez różnicy.

rą relacja hierarchicznej komplementarności wiąże dziś z kolei z kołchozowym *naczelstwem* – współczesnymi, nowymi panami.

Kołchoźnicza opowieść o panach i chamach, o ich odrębności, antagonizmie, symbiozie i odróżnieniu, pokazuje, że niezależnie od swojej dynamiki i sytuacyjności, a także zmienności realiów historyczno-społecznych, opozycja chłop : pan trwale funkcjonuje jako symboliczne narzędzie do segmentowania i hierarchizowania rzeczywistości społecznej. Bez względu na to, czy w tej opowieści wystąpi dawny, patriarchalny pan przeciwstawiony pańszczyźnianym chłopom, czy międzywojenny pan *majątkowy* i jego parobki, czy drobna szlachta z okolic i chłopci z wiosek w różnych okresach ostatniego stulecia, czy *predsiedaciel* i kołchoźnicy, czy też miastowy człowiek *uczony* i wiejski *nieuczony* – zawsze będą ucieleśniać stereotyp pana i chama. Reprezentowane przez tę opozycję wzory i wartości – tworzywo zbiorowej tożsamości *mużyka*-kołchoźnika – pozostają aktualne. Kognitywne struktury długiego trwania wpisane w pańszczyźniano-chłopsko-kołchoźniczą tożsamość sprawiają, że mieszkańcy wsi kołchozowych interpretują otaczającą ich rzeczywistość społeczną, odwołując się do tradycyjnych, właściwych kulturom o wysokim stopniu izolacji świadomościowej⁶³ mechanizmów postrzegania i kategoryzowania świata.

⁶³ W ujęciu Ludwika Stommy izolacja świadomościowa (wzmacniana przez klasową i przestrzenną) jest najważniejszym wymiarem izolacji w tradycyjnym modelu kultury chłopskiej. Charakterystyczne dla niej poglądy i postawy opierają się na dwóch założeniach: „ma być tak, jak jest” i „jest tak, jak ma być” (Stomma 1986: 82, szerzej: 82–87, 130–150).

ROZDZIAŁ 5

Proste robocze ludzie. Praca na ziemi jako wartość konstytutywna dla tożsamości

*My prażyli. Niczoha nie pabaczyli charoszaha,
akramia hora i truda.
Baba Sasza z Jurewicz*

*Oj, možna buło żyć. Niszczu. He i ciapier, he i tady.
Jak nie lanujeszza, da harujesz, to i żyć možna.
Baba Chfiedora z Czuczewicz*

*Kołchoźnik eto poślednij czelawiek, poślednia nacja kołchoźnik.
Baba Naścia z Wielemicz*

*Jak gospodarz jest, u jego wszystko na miejscu.
Pan Władek z Wawiórki*

*My kałhasnaju siamioj
Pieśniu zapiewajem,
Sławim świata my swajo,
Świata urażaju.
Współczesna pieśń dożynkowa z Naczy*

Praca na ziemi jako domena współdziałania człowieka i Boga. Od wartości podstawowych do tożsamości zbiorowej

Wejrzenie w system wartości białoruskich kołchoźników zacznijmy od autobiograficznej relacji Pani Nadzi ze Szpilek, prawosławnej wsi między Szczuczynem a Lidą.

– „Moj papa był batrakom. Ziamli nie było nijak. Moża wy ad Brachockaha przysłanyja?

– Nie.

– Tak jon nas paszkadawaŭ, hety pan. Rabili my ŭ jaho, tak jon nam pradaŭ ziemli i my ŭžo stali swaju mieć ziemlu. A tak u wioscy, jak byli batraki, bywała, pabiahu hulać na wulicu, tak ŭsio śmiajuc-ca – *batraczka!* – z mianie. Nu, nichtoż nie ŭważaŭ. Jon pahladzieŭ. Tata paszoŭ da jaho, pahawaryŭ. Jon uziaŭ tatu paświć razam świńni i cialata. Paświł trynaście hadoŭ u pana.

– U taho Brachockaha?

– Aha. [...] A potom, jak pabyŭ tata, papaświŭ, tak jon nam pradaŭ try haktary ziemli. A ŭ nas nie było ziemli, tak dziadźka mamin pajechaŭ u Ameryku. Zarabiŭ hroszaj i przysłaŭ nam i my wypłaczywali. Trysta złotych uziali i paniaśli z tatam płacić jamu. [...] To nie ŭziaŭ pan. To jon dobry byŭ dla nas. [...] Jon oczeń byŭ dla nas charoszy, szto my byli wiernyja” (G93Szp.PN).

Ta historia o biednym, lecz pracowitym i wiernym chłopie oraz bogatym i dobrym panu mówi przede wszystkim o łączącej ich podstawowej wartości, jaką stanowi ziemia. Chłop bez ziemi – *batrak*¹ – jest dla wspólnoty wiejskiej nikim; nie spełnia kryteriów społecznego prestiżu. Bez ziemi i pracy na niej nie ma chłopu-gospodarza.

„Gospodarstwo u nas było wielkie dzieło. [...] Bo tylko z gospodarki ludzie żyli na wsi. Bo w miastach to żyli z czego innego, bo mieli, znaczny, jakieś pracy narodowe, i wszystko inaczej. A tutaj... no, cóż. Tylko ziemia była i na ziemi pracowali” (G98Nac.JN). „Swoje było, no, wiecie, jak to jest. Ziemi było dużo, robili. Kto robić chciał, to i pierzeżyli” (G94Szp.TS). „Prymierna jedzinaliczniki... U mianie było hektar ziemli, hektar sienakosu. Eta była samaja łuczszaja żyś, prakrasnaja żyś. U mianie koń swoj, tak? Znaczyć, koń, dy woły. Znajesz, szto takoje? Nu, wot. Nada mnie siahońnia pachac. U mianie, i u ciabie, i u każdahu u nas była ciahawaja [pociągowa] siła. [...] Ot, tak, maje [zbożża] staić, nichto jaho nie trohaje” (Ho3Auc.MB).

¹ *Batraki* – czyli słudzy folwarczni i parobki – stanowili jedną z kategorii ludności pańszczyźnianej; szerzej por. (Obrębski 2007b: 178–183). Pan Michał z niedalekiej od Szpilek wsi Lebioda tak objaśniał to określenie: „To takie było prawo przy Rosji, że jak poszedł do wojska, 25 lat wysłużył i tylko 3 hektary ziemi dadzą i więcej nic. To z tej tu wsi [Lebiody] było aż siedmiu tych batraków” (G93Leb.MO).

Chłopski sposób życia, wzory kulturowe, wartości i normy stanowią układ agrocentryczny – koncentrują się wokół ziemi. Wokół pracy na ziemi² i własności ziemi. To od nich zależy status i prestiż jednostki oraz rodziny we wspólnocie wiejskiej (por. Thomas, Znaniecki 1976: 143–147; Drozd-Piasecka 1991: 7–9). „Związek człowieka z ziemią, określony poprzez jego pochodzenie i przynależność rodzinną, stanowił glejt jego obywatelstwa oraz podstawę społecznego znaczenia w zbiorowości wiejskiej” – pisał Józef Obrębski. „Mieć ziemię, być z nią związanym przez przodków lub rodziny wsi, znaczyło być »swoim«, należeć do wsi. Znaczyło być »kimś«” (Obrębski 2007b: 171). „Kamu była pry Polszczy żyznia? U kaho bolsz ziamli buło” (B99MCz.DP) – adekwatnie wyraził tę zaobserwowaną w młodości zależność Dziadźka Pilip z Małych Czuczewicz w powiecie łuninieckim na Polesiu. Baba Jewa z niedalekiej Oziernicy wtórowała: „A u koho ziemi mało, to wże jon biedno żyw, nie buło na czom nasiewał” (B96Ozr.FJ.JW). „A nima ziamli – szczo ty?” (B99Czw.CR) – spuentowała Baba Chfiedora z Czuczewicz Wielkich. Podobnie rzecz ujęła Pani Jadzia z Naczy na Grodzieńszczyźnie: „Kiedys – ziemia żeby była, ziemia, ziemia. Bendziesz żył. A jeśli nie bendziesz miał ziemi – przepad!” (G98Nac.II). W przestrzeni, która rozciąga się między tymi biegunami – brakiem ziemi a jej obfitością – kształtuje się tożsamość chłopa-rolnika: niegdyś pańszczyźnianego, później gospodarza lub parobka, współcześnie – kołchoźnika.

Tożsamość ta obejmuje w równej mierze bogatego i biednego chłopa. Dziedziczona po poprzednich pokoleniach i aktualizowana w warunkach współczesnego systemu gospodarki kolektywnej, wią-

² „Ukształtowanie kultury chłopskiej jako kultury pracy jest związane ściśle ze stosunkiem do ziemi jako wartości. Można tu mówić właściwie o swoistym systemie agrocentrycznym, znanym i w innych kulturach chłopskich, ukształtowanych w ustroju feudalnym. [...] W mentalności chłopskiej, ukształtowanej w kręgu tej kultury, ziemia i gospodarstwo były wyznacznikiem postaw ludzkich we wszelkich dziedzinach życia, a obowiązek pracy na ziemi i szacunek do tej pracy stanowiły niepodważalną wartość społeczno-moralną” (Jagiello-Łysiowa 1968: 19–20). Stan polskich badań nad „centralną kategorią kultury chłopskiej”, jaką jest ów „specyficzny, agrocentryczny system wartości” z ziemią i pracą na czele, obszernie omówił Józef Styk (Styk 1988: 50–52, 77–79, 122–134, 146–153).

że się nierozzerwalnie z pracą na ziemi. Ziemia – własna, *swoja* ziemia – zapewniała chłopu-gospodarzowi samowystarczalność³. Dużo ziemi i ciężka, niekończąca się praca na niej – harowanie „od ciemna do ciemna”, czyli od świtu do nocy – nie tylko umożliwiały przeżycie rodziny, ale też dawały satysfakcję, budowały poczucie godności i społeczny prestiż gospodarza. Albowiem, jak sformułował to Florian Znaniecki, „ziemia stanowi [...] raczej społeczną, a nie ekonomiczną wartość – jest materialnym warunkiem egzystencji grupy jako całości [...]. Własność ziemi jest w sposób oczywisty głównym warunkiem pozycji społecznej rodziny” (Thomas, Znaniecki 1976: 146). Ziemia to wartość konstytuująca chłopskie trwanie, chłopski etos i chłopską tożsamość. Chłop bez ziemi nie jest ani pełnowartościowym rolnikiem, ani w pełni akceptowanym członkiem wspólnoty; dopiero posiadanie ziemi decyduje o jego statusie chłopu-gospodarza⁴.

– „Chutory pry Polszczy buli. Tak ziemia, charaszo buło. Mali ziemlu swoju. No, rabotali bahato. U mienie chwatało, buło...

– A mnoho u was ziamli było?

– U mienie ziemli buło: bołota diesiet’ hektar, piat’ hektar pola. [...] Korowu dzierżał, paru koniej dzierżał, towaru sztuk czetwero-piatiero. Robiw, o!

– Woły u was byli?

– Buli. [...] Ja koniej dzierżał paru. To chleba buło! Kław dwa stogi” (B96Ozr.WZ).

„Było dziesięć hektarów s połowinoju ziemi. Raboty chwatało. Para łozadiej było swoich, dwie korowy, owcy. Raboty było, no ni w czom nie nuždaliś. Była swaja krupa, byli swoi żyry, usio było swa-

³ Roch Sulima, konstatując „zadziwiającą trwałość tysiącletnich instytucji chłopskiego życia, trwałość wartości chłopskiego świata, które złożyły się na fundament etosu klasy chłopskiej”, pisze: „Istotną cechą chłopskiego bytowania, jego naczelną zasadą, była przez długie wieki zasada samowystarczalności” (Sulima 1992: 16–17).

⁴ „Ziemia w funkcjonowaniu wsi tradycyjnej miała nie tylko centralne miejsce, stanowiła wartość autoteliczną, ale była również jedną z istotnych determinant struktury społecznej. Posiadanie ziemi i praca na niej decydowały nie tylko o bycie i zabezpieczeniu, ale również o chłopskości; była zatem istotnym czynnikiem konstytuującym chłopską tożsamość” (Styk 1988: 127).

jo” (B99Win.AK). „A chlebże swuj piakli. Żytoż małacili doma, da i piakli. Mołoli ǫ żornach. Mołoli, daj piakli swuj chleb. Swajo żyto siejali, mołociat, da ǫże...” (B99Czw.KP).

Swoja ziemia – praca na niej – swój własny chleb w obfitości – gospodarska duma z tego stanu rzeczy to stała sekwencja motywów w relacjach kołchoźników o życiu przed kolektywizacją⁵. Powtarzającym się motywem są w nich także odwołania do zmienionej sytuacji współczesnej i porównywanie obu kontekstów pracy na ziemi: gospodarskiego i kołchoźniczego. Pamięć zbiorowa kołchoźników – dziś *bezziemielnych* jak przedwojenne *batraki* – stale, jakby niezależnie od realiów, wysuwa na pierwszy plan postać władającego *swoim* gospodarza. Posłuchajmy kilku, bardzo typowych, fragmentów takich rozmów z zachodniej Białorusi.

– „Kiedy lepiej się żyło, za Polski czy teraz?”

– Kiedy lepiej? Wtedy wszystko swoje było. Teraz widzicie, jaki pokos. Co tu swoje? Wszystko nieswoje. Co my mamy swoje?

– Za Polski swoja ziemia była...

– Swoja ziemia, swój koń, swoja stodoła. Jeżeli orali, wszystko mieli. A teraz co my mamy? Tylko krówka, kurki, kaczuski – i wszystko. Czterdzieści sotek ziemi dadzo, i wszystko. Czekaj teraz, jaki transport dadzo, wywieźć nawóz, posadzić... Nie masz czym posadzić. A był swój koń, swój wóz. Pomaleńku wozili, orali – a teraz nie ma” (G94Pap.MB).

– „Było piętnaście hektary. Bardzo dużo. Żyto trzeba było sierpami żonć. A to było ile pracy? To była praca, wiecie jaka? Z ciemna do ciemna. Jeżeli tu trzeba najońć kogoś, a najońć, to trzeba zapłacić, to chciało się samemu wszystko robić. Pamientam żniwo, sno-py trzeba wozić – prendzej, prendzej, prendzej. A potem trzeba było młócić cepem, trzeba było wymłócić to wszystko, tak? Zaraz trzeba było siać, bronować, orać. Ot, jak.

– Ale na swoim się robiło.

– Oj, pewnie, że na swoim. Żeb teraz tak” (G97Rou.ATB).

⁵ Analogiczne relacje chłopskiego etosu, pracy na roli, zasady samowystarczalności i specyfiki chłopskiego pożywienia rozważane na podstawie badań na pograniczu białorusko-polskim por. (Straczuk 2006: 168–185).

– „Ojciec bogatym był gospodarzem. Bogaty, no, bogaty... Cztery krowy trzymali. Koń, owiec było dużo, dwadzieścia, ci może i trzydzieście sztuk było owiec, świnia wielkie, matka juź, prosiaki duże... Wo, takie, wo, prosiakie trzymali zawsze, po dwoje, po troje trzymaliśmy. Oj, u nas było wszystko, co do gospodarki trzeba, ot. Sieczkarnia, i manież był, i młocarnia była, i arfa [wialnia] była... Ziemia – czternaście hektarów. Wszystkie ziemie, razem z łonko, z lasem. To juź musi wszystko razem. A ornej ziemi cztery, wot.

– To nie tak bardzo dużo, ale...

– Żeby pożył dłużej, żeby, ot, nie ten, wo, kołchoz ten, to może i dobrze byłob i bogatsze jeszcze bylib. Nasz ojciec, on zawsze i sam robił, nu, i najmował ludzi. Ludzi nam wszystko robili.

– Parobków najmował?

– Parobków, parobków, ot” (G97Rdz.WK).

– „Nas pieńć chłopców było, trzy siostr. To szukali wszystko dziedziczka jaka. Ziemia żeb. Dwóch ożeniło sie tak. A ja trzeci tak samo. U jich gospodarka wielka była, ale juź kołchoz był. Kołchoz był juź. Wszystko przepadło.

– Była jakaś nadzieja, że to oddadzą? Że skończą się te kołchozy?

– Dużo ludzi zmarnowali to obiecanko. Wszystko jutro, jutro, jutro, jutro. Mało kto został sieb. Wszystkie do Polski wyjechałib. Ta obiecanka wszystko. Każdy nie chciał rzucać swego.

– Bo tak, to by pewnie...

– Mało kto zostałby” (Go6Zan.WZ).

„Lata juź nie te. Nie te lata. A robić trzeba, pracować trzeba. Kiedyś, na swojej gospodarce to ja podros, ojciec juź pokazał, jak orać i ja z czternastu lat orał. I kosić [...]. Ale dla siebie robić ochota masz. Widzisz prace swojo, swoje, jak to mówion, rezultaty widzisz. A teraz idziesz i nie wiesz, co wyrzuci. Wielka? Wielka łaska?” (G98Bl.AM).

– „Mnie zdaje sie, że za Polszczy było łuczsze.

– Dlaczego?

– Po prostu nie było wspólnej pracy, kołchoza, da. Nie było wspólnej pracy. Ot, u nas był koń swój, krowa, ziemia, pole, pastwisko. Ojciec mój chciał to wszystko nam dać, a siejczas kołchoz. Ja dołżen itti i prosit’: »Daj mnie konia, daj mnie trawu pokosit’...«. Ot, szto. Płocho.

– Wy dumajecie, szto luczsze kagda swaja ziemia?
 – Da, swaja, swój koń. [...] A kołchoz to wspólna praca. [...] Szczas kołchoźnik ja” (B95Wlm.ŻBS).

Kołchoźnicy – gospodarze zdegradowani do pozycji parobków – są dziś uzależnieni od pracodawcy, pozbawieni autonomii, jaką daje bycie na swoim. *Swoje* zostało zastąpione *wspólnym*, co wyjątkowo trafnie ujął Pan Żorż z Wielemicz, definiując kołchoz jako wspólną pracę. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że z ekonomiczno-społecznej rzeczywistości wsi kołchozowej zniknęła kategoria *swojego*. Nie tylko nie zniknęła, lecz nadal ogniskuje codzienną pracę, troskę i zabiegi kołchoźników.

„Mieć wszystko swoje” w swoim własnym gospodarstwie to ideał, do którego nie przestaje się dążyć⁶, choć jest się jedynie posiadaczem działki przyzagrodowej i starym, tracącym siły człowiekiem. Kto ma *swoje*, ten ma poczucie spełnionego życia. Może mówić z dumą: „U mienie wsio swojo” (Ho3Alk.HAK). „Sotki mali, każny uże swaju ziamielku abrabatywaŭ, konik tam hnuj wioz u swaje sotaczki tam... Jak? Dla siabie tolki” (Ho3Jur.PP). „Tak żywemo... No, my użo dochodnyje. A dity ŭ nas troje ŭ Pinsku. [...] Z didom szcze żywem. Szcze i korouku derżymo, szcze swynky dwoje... Chaziajstwo. Szcze je swoje małako, sery, masło... Je swoje wso. Kuplaty, ne kuplajem” (B93Psz.KP). „Mamy dwie krowy, mamy konia, wziowszy ziemi hektar i trzydzieści arów, o, tak, to my mamy. Zieńć przyjeżdża, pomaga, my kabany ukarmić mamy ziarno, mamy karmu krowy karmić, tak, o. Nie jest źle” (G97Mac.BR). „Uże czetyrie wnuka u mienia. Žiwiom, sława Bogu. Rabotajem. I uczastok jest, i karowa, i parasionak, i kury, i ciaplata [kurczęta]...” (W99Lad.WC).

⁶ Według relacji rozmówców z zachodniej Białorusi głód ziemi był istotną motywacją przy podejmowaniu decyzji o tzw. repatriacji na polskie ziemie zachodnie w okresie powojennym: „U kaho ziemli mała było, tyje żyli biedna. Wot, katoryje ziemli ni mieli, i wot, kak uże razreszyli, wot, pry sowieckaj włości, razreszyli da Polski jechać, to tyje wsie pajechali. Wsie staralisie ziemli zachwacić czym pabolsz, tamżeż dawali ziemlu. Wot, od nas pajechał adzin da Polsczy. Patom przyjeżdżał on siuda, tu da nas u hości. To kazał: »Ja mam swój traktar, mam swego konia, mam swoje młóciłka, kotore młócić ziarno, no, wsio, wsio. Bolszenstwo ja wsio sam zrabiu«” (G93Szp.KN).

Kołchoźnik nie ma już własnej ziemi poza działką przyzagrodową; ta działka odgrywa dla niego rolę *swojej* ziemi, tak jakby przejęła ją od zabranych przez kołchoz hektarów pola⁷. Pochodzące z niej produkty, uprawiane wielkim nakładem sił i emocji, choć z jednej strony – jako kontynuacja dawnej gospodarki naturalnej – świadczą o skromnym poziomie życia i niskich dochodach kołchoźników, z drugiej dostarczają im niezbędnego do życia poczucia dumy ze *swojego*. Nie ma pod tym względem różnicy między zachodem a wschodem Białorusi; wszędzie od gospodyń słyzy się podobne słowa, jak od Baby Wali z Ładów pod rosyjską granicą: „Bieritie kartoszczku. Pieriec [papryka] swoj u nas u parniczku, burak toże swoj. [...] Znajetie, my tak kak-ta abchodimsia swaim. Czesne słowo, dziewczata. W mienie piensija niebalszaja [...]. A szto diełať? Kartoszczka swaja, i w etam godie niczoha zaradiłaś. Ahurok swoj i eta kartoszczka. Nażariu, puskaj dieti jediat. [...] Chleb, i czorny i bieły, sama piaku. A wcziera zakatku s Saszkam diełali, ahurcy s piercami, s markowaczkaj, s łuczkom. Wosiem banak zakatali [zawekowali osiem słoii warzyw]. Nadaż k zimie trochu pryhatawliwať. Ja wam parnik [inspekt] swoj pakażu. Piercaw tam bahata, pamidor... Jesliby nie była u nas swajeho chazajstwa, to nie parażylib” (W99Lad.WC).

„Władanie ziemią jest tematem antropologicznym, który można badać wszędzie” – pisał Bronisław Malinowski. „Wszędzie i zawsze człowiek otacza wierzeniami i wyobrażeniami matkę-ziemię; rolę,

⁷ „Działka przyzagrodowa przy wszystkich ograniczeniach dotyczących rozmiarów (0,3–0,6 ha) i charakteru produkcji (wyłączenie kultur zbożowych) rzeczywiście była centrum życia skolektywizowanej rodziny. W stosunku do niej znikła pasywność i niegospodarność, jaką kołchoźnicy od chwili wejścia w nowy status wykazywali wobec mienia uspołecznionego, a więc nominalnie należącego także do nich jako członków artelu. Przydzielony przez kołchoz do osobistego użytkowania kawałek ziemi stawał się namiastką dawnego samodzielnego gospodarstwa. [...] Tradycyjny wiejski etos pracy [...] poza przykładami często propagandowo motywowanego przodownictwa pracy ostał się na wsi właśnie na splechetchkach ziemi przydzielonych kołchoźnikom do prywatnego użytku” (Ruchniewicz 2010: 312).

która go karmi, i otoczenie, które daje mu osłonę i ochronę. Wszędzie i zawsze otacza ją mityczną i historyczną tradycją i określa swój stosunek do ziemi za pomocą mniej lub bardziej dokładnych orzeczeń prawnych. Jednocześnie ziemię tę wykorzystuje i przyswaja, rozdziela i spożywa jej produkty. Co stanowi istotę władania ziemią, to – moim zdaniem – związek między mitycznymi i prawnymi wyobrażeniami z jednej strony a gospodarczymi czynnościami – z drugiej” (Malinowski 2000: 262–263). Ziemia, z którą wiązały się dawniej życiowe interesy *muzyków* i panów, a dziś kołchoźników i władz kołchozów, to konkretna ziemia konkretnych wsi, przeliczana na nadziały, morgi, hektary, *sotki* i oczywiście na chleb; ale także ziemia sakralna⁸, rodząca dzięki woli i działaniu Boga. To ziemia-karmicielka, od której uzależniona jest egzystencja pracujących na niej ludzi, ziemia złączona z człowiekiem więzią mistycznej solidarności, „której przejawy wyrażają tę samą moralną zasadę, co solidarność rodziny i zbiorowości” (Thomas, Znaniecki 1976: 181, szerzej: 174–186).

„Ziemia to rzecz najdroższa dla Białorusina” – pisał XIX-wieczny białoruski etnograf Mitrofan Downar-Zapolski. „We wszystkich rozlicznych obrzędach, pieśniach, opowieściach, wyróżniających się archaicznością poglądów, przebija się głębokie uczucie czci dla ziemi. Jest to zrozumiałe, wszak ziemia przez całe wieki żywiła go i wciąż żywi. Z pojęciem ziemi wiąże się ściśle pojęcie rodu” (Downar-Zapolski 1897: 1, 136; cyt. za: Obrębski 2007b: 147). Józef Obrębski skomentował te słowa następująco: „Świętość ziemi rodzinnej nie jest tylko prostą cechą czy atrybutem ziemi w ogóle – jest jej cechą społeczną, rodowo-rodzinną. Wywodzi się ze świętości przodków, którzy ją obrabiali i pracą przeobrażali w zbiorowe dobro rodzinne, i z nieustannego rytuału odprowadzającego nad ziemią i jej życiodajnymi siłami w trakcie prac i zajęć, podejmowanych przez rolnika, pa-

⁸ Pojęcie *ziemi* w tradycyjnym słowiańskim obrazie świata wyczerpująco przedstawił autorzy hasła *Ziemia* w: (SD 2: 315–321). Językowy stereotyp ziemi w polskiej kulturze ludowej opisuje hasło *Ziemia* w: (SSiSL 1/2: 17–56). Bogaty białoruski materiał wierzeniowy związany z sakralnością ziemi por. (KLS 2/1: 513–517; Pietkiewicz 1938: 35–36). O semantyce ziemi w białoruskiej mitologii ludowej w: (MB: 198–199, *Ziemia*). O współczesnych polskich relikwach kultu płodności ziemi na podstawie badań na Mazowszu por. (Drozd-Piasecka 1991: 80–85).

sterza czy bartnika. Ziemia rodzinna, »ojcowizna«, jest [...] wprost częścią życia wymarłych protoplastów, przerzuconą w świat żyjących. Jest ona [...] symbolem ciągłości grupy, nieodłącznym od jej istnienia. Dlatego też związek człowieka z ojcowizną jest związkiem nierozzerwalnym, mistycznym” (Obrębski 2007b: 147–148).

Te słowa o świętości ziemi rodzinnej, odnoszące się do bardzo archaicznego kompleksu światopoglądowego, można również traktować jako komentarz antropologa do współczesnych wypowiedzi mieszkańców białoruskich wsi, które świadczą o tym, że ziemia nie przestała mieć dla nich wartości sakralnej. Poczucie świętości ziemi przebija ze słów i zachowań wielu rozmówców, jak na przykład w okolicach Moryrza: „Boha treba mieć u sercy, a światoje heta wada i ziamla. Ziamla karmilica i prynimaje usio płachoję” (Ho3Auc.MJ.MW) albo: „Ja ũ hazecie czytała, szto je malitwy, jak wot, sadzisz. A ja pierachryszczusia, dy każu: ziemielka, pryimi, kab padrasło. Dy ũsio” (Ho3Jur.PP)⁹.

Krąg pojęciowy ziemia – Bóg – praca człowieka na ziemi funkcjonuje dzisiaj m.in. w powszechnym przekonaniu o tym, że nie godzi się, by ziemia leżała odłogiem (*pustowała*) i by jej plony się marnowały¹⁰. „Szkoda ziemi, niechaj człowiek robi. Niechaj sieje, niechaj trzyma krowy, żeby było co jeść, głodu nie było” (G98Nac.MC).

⁹ Świętość ziemi wiąże się z kultem przodków, którzy z tamtego świata sprzyjają urodzajowi i płodności; świadectwa tego kompleksu wierzeniowego nie jest trudno zarejestrować w rozmowach z kołchoźnikami. Oto, jak np. opowiadała mi o śmierci swego dziadka Pani Wala z Radziwoniszek: „I użo stał pamirać i kazał: »Dzietki, ja, jak pamru, kali można z toha światu wam spryjać, to ja budu wam spryjać. [...] I każe, ja budu prasić i budu wam spryjać, tak, kab wam i niwa radziła i skacinka pładziła i kab wasze siemji razżywalisia i kab wy dobra żyli«” (G94Rdz.WR).

¹⁰ Ten imperatyw miał też istotny wpływ na motywację chłopów przy wstępowaniu do kołchozu, np.:

- „Jak arhanizowywali kałchozy, tak chadzili, wiadro ziarna prasili, zasiawali kałchoznu ziamlu.
- Zabirali u ludziej ziarno?
- Nie zabirali, a prosta prasili: »Pamahicie«. Tak, jak ja raszyła icci ũ kałchoz, to znaczyć, nada.
- Czamu nada?
- Nadaż zasiejać ziamlu. A czym zasiejesz?” (Ho3Alk.MD).

Por. też uwagi na ten temat w podrozdz. „»Jak żyć bez kołchozu?«...”

Zdaniem kołchoźników „ziamla prosicca, kab jaje abrabotali” (Ho3Jur.WJ1). „Ziamla lubić ruki” (G11Rdz.WR) – mówią. Od pracy na ziemi zależy wszak życie człowieka i trwanie jego otoczenia społecznego – wiejskiej wspólnoty. Dlatego są przeświadczeni, że ta praca musi trwać wiecznie, bez względu na zachodzące we współczesnym rolnictwie zmiany makrostrukturalne: „Ziemia pustować nie budzie, nie celina¹¹. Nie, nie. Chto-ta budzie rabić. Nie nasze pakalenje, to druhije. Buduć rabić. Chłopczy buduć rabić! Pryszłuc. Usio budzie zrobлено” (G11Pap.SK.MB).

– „Ja jeszcze tylko jak praz sen pomniu ta gospodarka, nawet i jak ja chadziła kłoski te pabirała pa polu, kab nie marnawałasza” – opowiadała mi Pani Władzia, która przeżyła kolektywizację Papierni jako 6-letnia dziewczynka.

– „Mówiła pani, że ziemię trzeba obrabiać, że nie może pustować?” – zapytałam.

– „Tak, nie wolno. Treba, kab jana pracawała. Pan Bóg to stworzył.

– Treba, kab ziemia pracawała? To ziemia pracuje?

– Nu, tak. My na ziemi pracujem, a ona nam daje plony. I ziemniaki, i jagody, i las, i grzyby, i wszystko-wszystko daje przy boskiej pomocy, Aniu. Przy boskiej pomocy” (Go5Pap.WL).

O boskiej pomocy w wersji mocniejszej – jako o boskim sprawnym udziale warunkującym płodność ziemi – mówi opowieść Babci Jadzi¹² z tej samej Papierni. W jej ujęciu wątek bajkowy „*Pomagaj Boże!*”¹³ jest traktowany jako zdarzenie prawdziwe („O, jak było!”)

¹¹ *Celina* – ziemia nigdy nieuprawiana, calizna. Por. hasło *Celina* w: (TSJS: 645–646).

¹² Jadwiga Gabis (1917–2001) była wybitną śpiewaczką i bajarką. Jej ponadstandardowy repertuar folklorystyczny scharakteryzowała Renata Banasińska w: (Banasińska 1996: 202). Z repertuaru Jadwigi Gabis pochodzi m.in. wariant motywu *To lubię* (T 4022; PBL 2: 205), przedstawiony przez Elżbietę Smułkową jako argument za ludowym pochodzeniem ballady Adama Mickiewicza, w: (Smułkowa 2002e: 399–400).

¹³ Według białoruskiej systematyki bajki jest to wątek 750B *Cudowny podróżny* („*Pomagaj Boże!*”) (Barah 1978: 109). Warto zwrócić uwagę, że nie występuje on w polskim folklorze – nie notuje go Krzyżanowski w PBL; podaje jedynie przysłowie „Nie rodzi rola, ale boża wola” (NKP 3: 67–68). Natomiast na Białorusi ten wątek jest bardzo rozpowszechniony (por. Bielowa 2004: 101–102), także w przysłowiaach, por. „Ni rodić pole, daść Boska wola” (LB 4: 239).

i wpisany w filozoficzne konstatacje o rządzącej ludźmi i światem bożej woli: „Jeden raz, tak, o, opowiadali ludzi. Że, ot, takie było zdarzenia. Szed Pan Je... sam Pan Bóg drogo. A człowiek sieje, mówi, jenczmięń. A na ten jenczmięń dał nawozu dużo. Dużo nawoził, no. A drugi człowiek mało zupełnie tam nawozu, biedneńki był. Pszeniczka siał. No, tak on, mówi, idzie: »Boże dopomóż, człowieku«. A on mówi: »Bóg zapłać«. – »Ale, człowiecze, marna twoja pszeniczka, mówi, bendzie. Tyż tyle nawozu mała dał«. A on mówi: »Nie rodzi rola, ale boża wola« – odpowiedział temu. Ten dalej poszed. Poszed dalej, gdzie ten tyle nawozu dał na pole, mówi: »Ale twój bendzie jenczmięń wielki tutaj«. – »Ja i bez Boha znaju, szto budzie wielki, stolka hnoju dał«. I tylko jak tak w poprzek szed tego pola, to tylko gdzie jego ślady – tam wielki, a tu malusieńki zupełnie u tego. A u tego, mówi: »Idź, ty pszenicy swojej patrzaj, hłań, jakaja twoja pszenica wyrosła«. A jon mówi: »Nie śmieście się wy ze mnie, ja mało nagnoił«. Nu, prawda. Przychodzi ten, o, pszenica jego rośnie taka duża, a tego, mówi: »Jenczmięń twój marny, czemuż twój jenczmięń taki marny, tyż tyle dał nawozu?«. A on mówi: »Na szto ty tak każesz, mój jenczmięń niczego, chaj!«. Przychodzi, patrzy – tylko te ślady, o te, gdzie przeszed Pan Bóg. Jak te ślady tylko gdzie – tam duży jenczmięń, duży. A, tak jemu mówi: »O, heta, mówi, Boh był«. A on mówi: »Jakby znał, szto heta Boh iszoł, jak wziąłby jeha za haławu, to po wsiom pole kaczałby, to chacia jenczmięń wielki wyrosby«. O, jak było! Bo on gdzie przeszed, to tam ślady te¹⁴. O, jak! I tak,

¹⁴ Skomentujmy to archaiczne przekonanie o rodzeniu się plonu wskutek fizycznego kontaktu ziemi z Bogiem słowami Kazimierza Moszyńskiego: „Taczanie się, podobnie jak dotknięcie itp., jest zabiegiem magicznym, dążącym do przeniesienia pewnej, fizycznie pojętej, właściwości z jednego przedmiotu na drugi (w sposób, powiedzmy, podobny, w jaki według naszych pojęć przenosi się np. ciepło)” (Moszyński 1929: B60). W białoruskich pieśniach obrzędowych związanych z cyklem rolniczym powszechnie występuje fraza „sam Boh chodźić i żyta rodzić”. Motyw chodzącego po polu i udzielającego mu plenności Boga rozwija Czesław Pietkiewicz, przywołując materiał z różnych stron Białorusi (por. Pietkiewicz 1933), a współcześnie Borys Uspieński (Uspieński 1985: 88–89). Por. też (Zowczak 2000: 306). Ten sam motyw stanowi główną oś konstrukcyjną współczesnego wiersza o *predsiedacielu* kolchozu *Idzie pa poli starszynia*, przytoczonego w podrozdz. „Kolchoźnik między panem, wótem i plebanem...”.

czesto mówie, że tam co takiego: »Siejesz?« – »Sieje«. »No, nie wiadomo jak. Nie rodzić rola, ale boża wola. Jak Bog da«. Ot, tak. Coż ty zrobisz, kochanieńka moja. O” (G95Pap.JG)¹⁵.

Przekonanie o uzależnieniu płodności ziemi od aktywności Boga wydaje się powszechnie podzielane przez kołchoźników. Oto jeszcze dwa warianty tego wątku, zarejestrowane na Mozyrsczyźnie. „Užo nie ma takich, dzietki, szto chodziū pa ziamli Boh. Było takoją. Adzin dziadzka wyjechaū siejać kartoszki, i druhi dziadzka. Dak u adnaħo nawoz je, a ũ druhoha nima nawozu. Dak a ety, szto nawoz je, kaža: »Szto tut u ciabie paraście biez nawozu?! Nawozu nima«. Toj ũžo kaža: »Szto Boh daść, toje nichaj i raście. A ũ ciabie nawozu?«. – »A ũ mianie nawozu mnoħa, u mianie dałźno parości«. Nuj pasiejali kartozsku. Aħa. A ety samy Boh haworyć... padyszou, daj kaža: »U ciabie nawoz, u ciabie paraście«, a jon kaža: »Kanieczna, paraście, bo ũ mianie nawozu mnoħa«. A druhi kaža: »A mnie ũžo szto Boh daść«. Aż wyszła takoję, szto ũ taho, dzie niama nawozu, narasło kartoszki. A ũ taho prapali, dzie skazaū, szto »ũ mianie naraście, bo ũ mianie nawoz«” (Ho3Auc.HD). „Boħ chadziū, da bahacz siejaū. Silno bahacz siejaū, ziamla dobra w jaho, dobra, w taho

¹⁵ W zapisie Michała Federowskiego bajka opowiedziana przez Babcię Jadzię ma następującą postać: „Jak Būoh pakał czaławieka za samachwałstwo. Iszūou Būoh aźno baczyć dwūoch haspadaroū hare: adzin wały takije blahieńkije maje i ziemia kiepska, a ũ druhoho wały jak mur, ziemia tak samo dobra. Tak Būoh padyszou da pierszaho i kaža: »Pamaży Boža!«. – »Dziakuju!« Padychodzić da druhoho i kaža tak samo, a tūoj: »At! szto tut Būoh pamoža: Kali ziemia i wały dobry, to i biez Boha budzie!«. A tūoj pierszy paczuŕszy kaža: »Ach ty durniu! Būoh doždź, rasicu i uraźaj daje, a ty hetak kažas!«. – »At, szto mnie Būoh!« Būoh zawiernuŕsie i paszou. Pośle u taho, szto była ziemia kiepska, z miezy waliŕosie, a ũ taho, szto była dobra, anno kukol da mietlica” (LB 1: 10). Z kolei w poleskim wariantcie zatytułowanym przez Pietkiewicza *Bez Boha ni da paroha* znajdujemy ten sam co w Papierni motyw ciągnięcia czy toczenia Boga po ziemi, by w miejscach, których dotknął, był dobry urodzaj: „Jakby by znaū, szto jeta byū Boh, dakby ũziaŕszy za łab wywałaczyū im ũsiu palanku, a to bacz, tolki pa jeho sledkach paŕschodziło” (Pietkiewicz 1938: 134). Współcześnie wątek 75oB zanotowała też Magdalena Zowczak na Wileńszczyźnie (Zowczak 1991: 541; 2000: 305–306). Łączy ona wierzenie o wyrastaniu zboża tam, gdzie Bóg dotknął pola, z wątkiem wędrowek Boga po ziemi i „cudu zboża”, znanym z apokryfów o ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu (Zowczak 2000: 304–306, 268–273).

bahacza. [...] A Boh idzie, da każa: »Ot, dobra ziamla, jak Boh daść, dak i poroście!« – tak Boh, sam. To byx dziadok taki, szoŭ – da Boh eto. [...] A toj wże, bahacz: »Ho! Jaj biez Boha znaju, szo poroście!«. Nu, dobre. [...] A wże sieje biedniak ziemlu, da taki żoućienki piasoczok, taki, o. Puścićnkaja ziemia w toho wże biednoho czołowieka. Toj Boh da ka: »Wot, chaziajin, czy haspadar...« – jak jon uże skazaw na johu, Boh toj uże, każe: »Takaja u was puścićnkaja ziemiela. Jak one uże i poroście ũ takoj ziemielcy puścićnkaj?«. A toj czołowiek każe: »Aj! Jak Boh daść, to poroście i na puścićnkaj ziemielcy«. Tak toj uże czołowiek. Nu, dak w toho bohacza porosło tolki, dzie Boh proszoŭ, po tych śledoczkach. A ũ toho, szo puścićnka ziemiela, po rozorach czuwało, szto porosło [widać było, że nawet po brudach porosło]. Wot, taki urożaj byw. Wot, tak Boh daje. Boh daje, Boha nada prosić, szob one narosło. Choć i pustaja ziemia, Boh daść, szob rosło” (Ho3Mjs.WN).

Przeświadczenie o niezbędnym dla urodzaju wpływie Boga na płodność ziemi jest też, co oczywiste, wpisane w rytualne błogosławieństwa, jakie towarzyszą dorocznym pracom rolnika: „Sieli z fartucha to zboże. Taki fartuch, o, dlinny [*pokazuje*], nasypiana zboże: »W imie Ojca i Syna i Ducha świętego, amen. Daj Boże, zaradzi!«. I paszoł siejać. Kartofle sadzisz, to: »W imie Ojca i Syna i Ducha świętego, amen«. Jeżeli tam sieju żyta, prachodzić susied – »Daj Boże, zaradzi!«. A ja odpowiadam: »Daj Boże!« Ot, ja sieju, ci kartofle sadžu: »Daj Boże, zaradzi!«. – »Daj Boże!« O, tak, ot, siejali. Ci hare [orze]: »Pamaży Boża!«. – »Pamaży Boża!« »Dopomóż Boże!« – ot, jak płuham...” (G11Pap.SK.MB).

Od świętości ziemi nieodłączna jest świętość plonu, czyli chleba¹⁶. W jeden zespół semantyczny wiąże je praca rolnika na ziemi: „Od młodych lat pamiętam rodzina swoja. Zamiesi mama chleb, to

¹⁶ O nieuszanowaniu chleba jako jednym z najcięższych grzechów według chłopskiego systemu etycznego na przykładzie Polesia por. (Pietkiewicz 1938: 274–275). O semantyce chleba w białoruskiej mitologii ludowej por. (MB: 498, *Chleb*); na podstawie współczesnych badań na białorusko-polskim pograniczu kulturowym: (Straczuk 2006: 209–211). Bogata dokumentacja i interpretacja etnograficzna kompleksu wierzeniowo-rytualnego związanego z chlebem z terenów polskich, białoruskich i ukraińskich por. (Kubiak, Kubiak 1981).

krzyżyk daje: »Niech Bóg pobłogosławi«. Tatusz wychodzi w pole: »W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Nie rodzi rola, a boża wola«. Tak. Potem chlebuś je. Jeżeli chleb upadnie, to on podniesie i ucałuje go: »Ach, szkoda!«. A teraz ile chleba wyrzucali do śmietnika? [...] Kawałek chleba tak dużo kosztuje. Nie rzucajcie psom, nie wyrzucajcie na dwór chleba. Patrzajcie, moja mama, kiedyś kawałeczek chleba upadnie, ona podejmie, ucałuje go, bo to chleb, to pot człowieka. Jak ciężko było żąć nam! Żeli, wozili snopki, o, tym cepem młóciliśmy, ja sama młóciłam. A teraz? Teraz też ciężko przychodzi się kawałek chleba. Bo ten traktaryst, jak była susz, pełno tego kurzu w uszach, w oczach, prawda? A młyn? Puszczą młyn, a ten pył też wygryza oczy, mąka ta. A ty kawałek chleba wyrzucasz na ziemię!» (G94Pap.MS1).

Ziemia nie będzie rodzić plonu bez pracy człowieka, ale zarówno płodność ziemi, jak i rolnicza aktywność ludzi są wpisane w wyższy porządek, zależny od woli Boga. „Co Pan Bóg da, to Pan Bóg święty wie...” (G94Pap.MS1). „Nami rukawadzić Boh, a nie my sami” (Ho3Auc.TJ). „A jak tutaj budzie? Trzeba w Boga zawierzyć. Jak Boh daść. Ja tak i każu: »Sztu zasłużyli, toje pałuczmy«. Boh daść na lepsze – budzie na dobre” (Go5Pap.AW). „Ludowy fatalizm”¹⁷, który znamy już z opowieści o kolektywizacji, wyrażający się na co dzień w refrenach „Będzie, jak Bóg da” czy „Cóż ty zrobisz? – Nic nie zrobisz”, kształtował i kształtuje nadal – a zarazem odzwierciedla – obraz świata i praktykę życiową mieszkańców białoruskich wsi.

Relacja człowiek–Bóg jest w kolchoźniczym obrazie świata centralną osią, wokół której koncentrują się kategorie pojęciowe i system wartości dawnych chłopów i drobnej szlachty. „Boh nad nami, jon usio czuje i widzić”, powiada Baba Wala z Radziwoniszek (G94Rdz.WZ). „Boh je, dietki. Nas i spasaje, nas i nakazuje, kab my spomnili, szto

¹⁷ Magdalena Zowczak w swoich pracach – opartych na materiale terenowym z dzisiejszej Litwy i Białorusi – konstatuje „bardziej kategorycznie niż w Polsce formułowaną zależność człowieka od przeznaczenia” (Zowczak 1991: 539, szerzej: 539–545). Szerzej o charakteryzującym ludową religijność „swego rodzaju fatalizmie wyrażającym się w przekonaniu, że nic bez Boga nie może się wydarzyć”, por. (Tomicki 1981: 41–42).

jon je” (Ho3Auc.HD). Jest to Bóg¹⁸ rządzący światem i człowiekiem, wszystkowiedzący i sprawiedliwy, w szczególności jednak Bóg, będący dla człowieka źródłem wszelkich dóbr. Jak sformułowała to Pani Janina z Mickańców: „Bożeńka daść. Jak zwiernieszsa da Boha, jak każe ksiondz z ambony: »Modlicie się, proście, Pam Bo wiencej ma, czem rozdał«. Wszystkiego uprosisz, i zdrowia, i szczęścia, i doli, wsiewo uprosisz...” (G98Mic.PJ). „Usio raŭno nimaż mocna-ha na świecie, jak Boh nasz. Jak jon nam pamahaje! Tolka da jaho z duszoju i malisia, dyk jon pamoża” (G95Rdz.WN) – wyraziła to samo powszechnie podzielane przekonanie o boskiej szcudrośliwości Pani Wiera z Radziwoniszek.

Z tych słów przebija archaiczna, przedchrześcijańska idea Boga jako źródła dóbr, dawcy szczęścia i doli. „Najdawniejsze znaczenie wyrazu *bogъ* – pisał Kazimierz Moszyński – było bardzo odmienne od dzisiejszego; tłumaczył się on: ‘udział, dola; dawca doli, dobrej doli, szczęścia’; Bóg zatem, jako istota mityczna, był niegdyś właściwie uosobioną przyczyną doli czy szczęścia” (KLS 2/1: 714). Wyłaniający się z wypowiedzi narracyjnych, jak również powtarzanych klisz frazeologicznych i swobodnych komentarzy rozmówców obraz Boga sprawia, że chciałoby się powtórzyć za Moszyńskim: „Wyobraźnia Słowian, raz rozbudzona w kierunku uosabiania i antropomorfizowania przyczyny szczęścia, pracowała i pracuje dalej” (KLS 2/1: 717). Trwanie śladów archaicznej koncepcji Boga-dawcy doli to jedna z najbardziej wyrazistych cech współczesnego Boga kołchoźników.

¹⁸ Obraz Boga w ujęciu chłopca-Poleszuka znakomicie przedstawił Pietkiewicz w: (Pietkiewicz 1938: 132–137). Charakterystykę ludowego Pana Boga por. (KLS 2/1: 712–715; Tomicki 1981: 41–43; Zowczak 2000: 49–56); hasło *Boh/Bog* w: (MB: 48–49; SD1: 202–203). Na podstawie naszych badań na wschodniej Białorusi: (Alunina 2007).

W religijnym stosunku do ziemi i pracy dla chleba ważny jest kontekst archaicznych pojęć *doli*¹⁹ i *sporu*²⁰, aktualizujący się w rozmowach z kołchoźnikami w sфраzeologizowanym przywoływaniu przez nich obecności sprzyjającego i obdarzającego płodnością, czyli spo-

¹⁹ „Wyraz *dola*, krewniący się ze słowem *dělit* ‘dzielić’, pierwotnie tyle tylko znaczył, co ‘udział, część’ [...]. Identyczna jest także pod pewnym względem etymologia wyrazu **sv-čestbe* ‘szczęście’ dosł. ‘udział’, wywodzącego się od *čestb* ‘część (kęs)’ [...]. A i o szczęściu, nie tylko o doli, niezmiernie wiele się mówi po wsiach słowiańskich” (KLS 2/1: 717). Polski językowy obraz *doli*, zestawionej z rosyjskim odpowiednikiem *sud’ba*, przedstawił Jerzy Bartmiński w: (Bartmiński 2006). Pisał m.in.: „W najbardziej archaicznej tradycji kulturowej *dola* rozumiana jako dar otrzymywany z góry mogła być wręcz utożsamiana z samym jej dawcą, z Bogiem. [...] Jest rzeczą uderzającą, że w autentycznych tekstach ludowych [...] nie mówi się o *doli* jako złej, przyjmuje się ją jako coś danego, co trzeba po prostu przyjąć. Wyrazem postawy POKORNEJ AKCEPTACJI, godzenia się ze swoją dolą są ludowe zdrobnienia: *doliczka*, *doleńka*” (Bartmiński 2006: 249). Pierwsze w polskiej literaturze etnograficznej monograficzne ujęcie konceptu *doli* wyszło spod pióra Jana Karłowicza, który konstatował m.in.: „Wpływ chrześcijaństwa poddał Dołę pod panowanie Pana Boga” (Karłowicz 1903: 135). O semantyce *doli* w białoruskiej mitologii ludowej por. (MB: 155, *Dola*, *Dola-szczascie*).

²⁰ „Prócz *doli-szczęścia* znają niektórzy Słowianie inne pojęcia pokrewne, również odgrywające doniosłą rolę w ich religijnym życiu. Mam tu na myśli przedewszystkiem *spór* (*sporb*), jako oderwane i samoistnie bytujące ‘powodzenie, pomnażanie się, plenność’. Krajem, gdzie tak pojęty *spór* nabral szczególnie wielkiej wartości w oczach włościan, jest Białoruś” (KLS 2/1: 717). Etnolingwistyczną i etnograficzną analizę *sporu* przedstawił Moszyński w: (Moszyński 1929), gdzie zestawił krytycznie pojęcia *spor* i *mana* i wskazał na związek *sporu* z sacrum. Cezaria Ehrenkreutzowa zaobserwowała w latach dwudziestych na Wileńszczyźnie zwyczaj przywoływania *sporu* (z którym jej rozmówcy „bardzo się kryli”): „Wykrzykuje się na polu, czyli wywołuje za pomocą okrzyków [...] »spor«, ukrytą siłę, która jest źródłem i przyczyną, czy też energią potencjalnie tkwiącą w tym, co może powodować większy lub mniejszy urodzaj i w ogóle płodność wszelką w gospodarstwie rolniczym” (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 334). Odwoływała się też do pojęcia *sporu* przy omawianiu obrzędowości zadusznej i rolniczej na tym terenie, por. (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 223, 288). O semantyce *sporu* w białoruskiej mitologii ludowej, jego konotacjach z urodzajem, bogactwem i kultem przodków, por. (MB: 458, *Sparysz*; 459, *Spieszka-Sparyszka*; *Spornik*).

rzącego, Boga. „Pan Bóg dał spor” (G93Lid.LG) – konstatawał w filozoficznej zadumie nad swoim pomyślnym materialnie życiem Pan Leonard, który gościł mnie kiedyś w Lidzie. „Obfitość, mnożność, plenność rzeczy czy owocność pracy określa Poleszuckim pojęciem *spor*. [...] Nie jest on naturalną cechą rzeczy czy działań ludzkich, ale – w ostatecznej instancji – cechą niezwykłą, nadnaturalną, owocem czynności sakralnych czy zabiegów magicznych, produktem czy atrybutem człowieka, znajdującego się w stanie łaski sakralnej czy mocy magicznej. Ten stan [...] człowieka, wyrażający się [...] w konkretnych objawach i namacalnych dowodach jego powodzenia, dobrobytu czy bogactwa, określają także dwa pokrewne i stale występujące we wzajemnym połączeniu pojęcia *szczęścia* i *doli*. Pojęcia te [...] mają różne konotacje znaczeniowe i różne napięcia i treści emocjonalne. Mimo tych różnic określają one nieodmiennie stan łaski czy mocy magicznej, której źródłem jest nie tyle osobista indywidualność człowieka, ile rodzinna czy rodowa determinacja jego losu” (Obrębski 2007b: 150).

Zapytajmy zatem kołchoźników o ich pojmowanie doli.

– „Co to jest dola? Dobra dola?”

– Dobra dola – dobrze żyjem. Dobra dola. Źle żyjem, zła dola.

»Zła dola spotkała mnie«.

– Co trzeba robić, żeby mieć dobrą dolę?

– A co robić, to ja nie wiem tego już, jak ta dobra dola wzięć.

Nie wiem...

– Czy to Pan Bóg daje dolę?

– A ktoś daje? Człowiek rodzi się i już on sondzony, jakaj śmierci umierać, jaki los jego, jakie co, wszystko.

– Już przesądzone?

– Na rodzimaj godzinie tylko. Człowiek na świat pada, i już wszystko.

– Wszystko już wiadomo w tej jednej godzinie?

– Tak, już ofiarowane jemu.

– Ofiarowane...

– Ci swojaj śmierci umrzeć, ci zabić, ci jak kto gdzie pod maszyna wpadnie... Już osondzone jemu” (G94Waw.MŻ).

– „Co to jest dola?”

– Dola? Dola, musi, całe życie nasze, jakie Pan Bóg udzieli. Bywa smutna, bywa wesoła. Bywa, z początku człowiek żyje wesoło. To pod koniec coś, jakaś dola spotyka smutna. [...] Prawda, co człowiek spotka już, co musi być, to musi być.

– To już jest przeznaczone, ta dola?

– Tak²¹ (G95Pap.MS).

– „Kali czaławiek naradzajecca, jamu naznaczajecca żyżń i śmierć: kamu ętapicca, kamu pawiesicca, kamu ę ahnie zhareć.

– Chto heta naznaczaje?

– Nu, chto? Bohża moża. Boh naznaczaje” (Ho3Alk.MD).

²¹ Jako przykład pojmowania idei doli przez białoruskich kołchoźników można przytoczyć moją rozmowę z Babcią Jadzią z Papierni, która opowiada bajkę znaną polskiej systematyce jako T 932A *Śmierć w studni* – wariant wiatku T 932 *Syn ukryty przed piorunem w piwnicy*, któremu w systematyce białoruskiej odpowiada nr 934 *Skazany na śmierć od pioruna* (PBL 1: 282–283; Barah 1978: 152–153).

– „Czy swoją dolę każdy dostaje przy urodzeniu?

– Dola. To tak już jemu Bóg wyznacza życie na rodzimej hadzini. Na rodzimej hadzini Pan Bóg przeznacza los na sondzie. U jednego pana był syn. Mówi: »Tatczka, ja bende żenić sie«. »Nu, żeń sie«, mówi. Tu jakaś wróżka chodziła, na kartach tych wróżyła. Jemu karty rozłożyła i mówi: »Twój syn budzie żenicsa i utopicsa u studni. Utopicsa«. On już, jakie studni – pozamykał wszystkie. Koło każdej studni postawił stróża. O, parobka swego. I, ot, on zaczął żenić się, ten syn i widzi, jak jego godzina przyszła ta. Odhulali te wesele, już odbawili się tam. Przyszed na studnie, tak, ot, położył się i zmar. Jemu sondzenie takie było. Ot, jak. Po weselu i pochowali. Wszystko od Pana Boga zależy. Ot, on jego ochronił, mówi się tak, żeby do studni nie wpad, nie utopił się. Na wierzch położył się, na dach. Studnia zakryta i zmar. [...] No, już jak Pan Bóg komu przeznaczy, to to już musi tak” (G95Pap.JG).

W białoruskiej systematyce bajki występuje szereg wątków dotyczących doli (losu), które nie są notowane przez Aarnego–Thompsona i Krzyżanowskiego; por. nr 735* *Bogacz i Dola*, 840B* *Los, jaki czeka wnuki*, 840D *Los nienarodzonych dusz* czy wiatki z grupy 930–949 *Bajki o losie* (Barah 1978: 107, 140, 151–156). Dola jest także jednym ze stałych motywów w śpiewanych przez kołchoźników pieśniach; mój materiał terenowy zawiera jego liczne rejestracje. Na przykład: „Eto maja sudźba takaja” – skomentowała jedna z rozmówczyń na Mozyrzczyźnie, zaśpiewawszy zwrotkę: „A czuże doczki rano ęstali, / Wony szczęście-dolu rozobrali. / A ja, mołodzieńka, uźniełasia, / Mienie licha dola sudziłasia” (Ho3Mjs.WN).

– „U každoho czaławieka Boh pošlą jamu swoju sudźbu. Jak kamu pryszłsia.

– Boh i śmierć wyznaczaje?

– I śmierć wyznaczaje. Ot, odno mołodoje pomre, a druhoje i w dziewianosta nie pomiraje, dochodzit do sta. U každaha napisano swoje. Jak komu Boh poszle. [...] Howoriat: »Ditia narożdajetsia i Boh namieniaje jemu i dolu«. Tak haworać.

– Połączajetsia, szto czelowiek nie możet pierejti etu dolu, pierestupit', żyt' kak zachoczet?

– A chto znaje? Wot, dopustim, ty chcesz dobre-dobre żyt'. A połączycca inaczej. Tak nie połączajecca, kak chcesz. [...] I płanirowat' nie nada. Jak Boh pomoże. [...] Jak komu pryjdiocca. Haworać, dzicia jak naradzajecca, tak szto jemu Boh daje? Wot, ja iszła z swajoj siastroju Zosiaju. A niemcy haworać: »Curiuk, curiuk«. A ja schawałasia. Ja schawałasia, a jaje zabrali i żywuju zakapali jaje. Siahońnia zabrali, a na zawtra krasnyje pryszli²². Wot, tak. Wot, jakaja w kaho sudźba. Mnie nada żyć, a jaje – niet. Jak Boh poszle czaławieku. Ot, baczysz, druh pawiesiŭsia. Jamu nada powiesicca. Raskazwali, marak [marynarz] adszłużyŭsia i pryjechaŭ. Marakom byŭ, wady nie bajaŭsia. Bożeńka chodźić i kaža: »Wremia pryszło, jaho niama«. Jon pryjażdżaje. Kupaŭsia i utapiŭsia. Jak kamu suźdzeno być. Każdamu czaławieku naimienowano [dosł. nazwane], wsio naimienowano, wsia sudźba” (Ho3Alk.HAK).

Pojęcie *doli* – kontynuans łacińskiego *fatum* – „jest konstruowane z punktu widzenia człowieka rozumiejącego wielorakie ograniczenia swojej kondycji i godzącego się z daną mu z zewnątrz sytuacją życiową, której sam zmienić nie może” (Bartmiński 2006: 250). To koncepcja nieautonomicznej kondycji ludzkiej.

W odróżnieniu od *doli*, odnoszącej się do wymiaru jednostkowego, spor dotyczy bytu całej chłopskiej rodziny, uzależnionego od urodzajności ziemi i płodności zwierząt.

– „Słyszałam, że można mieć dobry spor, że Pan Bóg dał spor. Albo nie dał sporu.

²² O pamięci eksterminacji wsi białoruskiej w czasie drugiej wojny światowej piszę w podrzdz. „Pamięć Zagłady po raz drugi...”.

– A, spor, to ۇžo u skacini, w zbożży, jak sieje ۇžo. Sporno ۇžo u mnie usio, dzienkuje Bohu. Druhomu nijak ni ma sporu, niczoho Boh dobrego nie dał. A tak ۇže i spor, tak.

– To jakiś urodzaj?

– Urodzaj, tak. Spor usio mnie Boh daje. A druhi pracuje, pracuje, nijakoha sporu ni ma. Nijakaha uražaju ni ma.

– A jak to może być, że człowiek pracuje, a nie ma sporu?

– No, nie rośnie, nie rodzi. A jak skacina któremu człowiekowi nie idzie? Chce mieć i jemu nijak. To zdechnie, to krowa przebiła... Choćby jaka prosionka czy owieczka jemu nijak nie może pójść na nogi.

– Jak to się dzieje? Dlaczego?

– No, tak. No, cości jest, ależ myż nie możem powiedzieć jak, co, do czego.

– A co zrobić, żeby to polepszyć?

– No, trzeba dawać na msza, żeby ksiondz pomodlił sie za żywiołu, za urodzaj. Nu, tak ludzi robion” (G94Waw.MŻ).

W przeciwieństwie do otrzymywanej w godzinie urodzenia doli, na którą człowiek nie ma żadnego wpływu, idea *sporu* nie tylko dopuszcza ludzką aktywność, ale wręcz jej wymaga. By Pan Bóg dawał *spor*, człowiek musi zaangażować się w wymianę darów: musi być szczodry zarówno dla innych ludzi, jak i dla ziemi i Boga.

– „Co to jest spor?

– No, Pan Bóg na przykład, nu, jak mam wytłumaczyć? Że zda je się mało, a Pan Bóg wynagrodzi ci to, a podzielisz się i wszyscy nasyceni jesteśmy. Jak Pan Jezus ryby zarzucił i tyle okruszynek zostało jeszcze, a tyle ludzi nakarmił. Eto spor, »spor Boża!«. Ot, na przykład, jak szli my żać. I idą, tego, drogą i »Boże dopomóż!« niektórzy mówią. A jak chleb mama miesi, przychodzi już ta, sąsiadka. »Pochwalony Jezus Chrystus«. – »Na wieki wieków, amen«. – »No, co Miła robi? Spor Boża!« – »Dziękuję, daj Boże!« O, tak przychodzą, już pozdrawia mama. [...] To błogosławiła, żeby sporny, żeby, no, bylibyśmy nasyceni tym kawałkiem chleba. Żeby Pan Bóg nam wynagrodził i stale ta bochenka chleba z rąk nie wychodziła. »Spor Boża!« A mama: »Dziękuję, daj Boże!«. O, tak. [...]

– A jak nie ma sporu?

– Jak sporu nie ma, wszystko niedostatek jakiś. Niedostatek. Wszystko czegoś braknie – to tego, to tego. Sporu nie ma. Pan Bóg sporów mi nie daje. Zrobiłam tyle, tyle, a Pan Bóg sporu nie daje. A ten spór, wiesz... Na przykład, jak jakiś człowiek jest taki zazdrosny, on u siebie dużo ma, ale patrzy: ach, u tego, patrz, jakie żyto ładne [...]. Ot, jemu wydaje się, że u niego mało, a tam dużo. Ot, zazdrosny człowiek, że, ot, [tamten] spor boży ma.

– Że temu drugiemu przysporzyło?

– Tak. Zazdrosny taki człowiek²³. A jak człowiek niezazdrosny, to on przechodzi, o: »Chwała Bogu«, jak mój tato zawsze mówi. »Dziatki – mówi – daj Boże, żeb u każdego było, nie zazdroszczę, że u mnie jest, a u niego nie ma. Daj Boże, żeb każdy miał, to będzie dobrze – mówi. – A jak u mnie jest, a u niego nie ma, to on może mnie i zabić. Może okraść przyjąć, bo u niego nie ma. I nie będziesz kłócić, bo on głodny jest«. Tato stale tak mówił” (G95Pap.MS).

W tej wypowiedzi Pani Mani uwyraźnia się norma, którą rozważaliśmy wcześniej, zastanawiając się nad praktyką kradzieży w kołchozie. To chłopski nakaz moralny nakarmienia głodnego. Życie jest wartością wyższą niż własność, dlatego głodny ma – należałoby powiedzieć: święte – prawo ukraść, jeśli to służy ratowaniu i wspieraniu jego życia.

Chłopskim ideałem jest więc stan, w którym – przy boskiej pomocy – „każdy ma”. Stan harmonii, w którym nie ma głodnych i bezrolnych, w którym nie doskwiera świadomość, że „nierówno była podzielona ziemia” (G99Pap.SK)²⁴. Z dużym przejęciem, powołując się

²³ Związek między zazdrością (zawiścią) a zahamowaniem płodności, plenności, wzrostu jest w ludowej tradycji szczególnie silnie akcentowany w przekonaniach o szkodzącym działaniu ludzi mających „uroczne oczy”, por. (Barthel de Weydenthal 1922; Poniatowski 1927). Moszyński podkreśla związek złego spojrzenia i zawistnego słowa (KLS 2/1: 587–589), Pietkiewicz zaś rejestruje przekonania i zachowania Poleszuków związane z kompleksem zazdrości-zawiści (Pietkiewicz 1938: 302–304).

²⁴ Chłopskie marzenie o równości ma swoją „lewą stronę”, przejawiającą się pod postacią zawiści. To do niej odwołuje się donosicielstwo do władz, które praktykowały przez wieki chłopskie pokolenia (jego przykłady widzieliśmy wcześniej w relacjach o rozkułaczaniu). Por. też: „Są Matujzianie bardzo zawistni; zwłaszcza przy ponoszeniu ciężarów dbają o to, by były one równomiernie rozkładane

na najwyższy, boski autorytet, sformułowała ten ideał równościowej wspólnoty i braterstwa, ideał *communitas*, Pani Lida z dawnego miasteczka Bajewo przy granicy z Rosją: „Wied’ nada nie tolka sabie żyť, wied’ nada dumat’ a drugich! A nie tak żyť. Tak Boh wiałeų. Czytajecie, moża, Bibliju? Kak ana jest’: »Iba Boh wiałeų, szto b ludzi byli wsie sytyje«. Prymierna, ty jasi, a druhij hałodnyj budiet. Tak nie-lzia. Daj, choć szto b toj pajeų”²⁵ (W99Baj.LK). Podobnie rozumowała Pani Helena, pochodząca z bogatej szlacheckiej rodziny posiadającej przed wojną własny folwarczek pod Wawiórką w powiecie lidzkim: „Jeśliby dalej polskie rządy pobyli, to ja wiedziała, że od nas ziemi by wzięli. Daliby nam tyle, ile by mogli obrobić. Mieć jednego, cudzego jakiegoś robotnika i tą ziemię obrabiać, a to dać małorolnym, żeby każdy miał kawałeczek. I pamiętam, świętej pamięci ojciec mówił, jak to będzie mądrze. Dlaczego ten człowiek już taki biedny, ma być zupełnie taki biedny, że on nie ma gdzie krowy popaść i nie ma na czym kartofli posadzić? A u mnie, mówi, kawałki takie duże pola i tyle ciężkiej pracy...” (G93Waw.HD).

W niejednej rozmowie pobrzmiwało marzenie o równym podziale ziemi:

– „W Polsce też nie było równo?

– Brochocki, o, u Małom Możejkwowie, no, on miał, mówili, i na Palszy swoje majontki. A tutaj ludzie ze wszystkim biedne byli. [...] A już rozmowa była, że ich chcieli... Żeby nie wojna, to już rozparcelowaliby hetych panou. Starsze ludzie mówili, że ęsio adno rozparcelowaliby. Zostawiliby ziemi kilka tam hektary.

– A reszta?

na całą wieś. Ujemna ta cecha ujawniała się zwłaszcza za czasów okupacji niemieckiej [w latach 1915–1918], gdy nierównomiernie rozłożone rekwizycje wywołały denuncjacje ze strony poszkodowanych, wskazujących żandarmom tych, którzy zdołali ochronić się przed rekwizycją” (Staniewicz 1923: 128).

²⁵ Dla chłopskiego ideału równości fundamentalne znaczenie mają takie kategorie, jak wymiana darów, ofiara (jałmużna), solidarność z życiem, sprawiedliwość. Por. „Jałmużna jest owocem moralnego pojęcia daru i bogactwa z jednej strony, z drugiej zaś – pojęcia ofiary. Szczodroblliwość jest obowiązkiem, ponieważ Nemezis mści biednych i bogów za nadmiar szczęścia i bogactwa u pewnych ludzi, którzy muszą się go pozbyć. Jest to stara moralność daru przekształcona w zasadę sprawiedliwości” (Mauss 1973: 234).

– No, a reszta tam biedniejszym ludziom dalib, katory zusim byli biedne ludzie. Ziemi mieli niektórzy mało. Nierówno była podzielona ziemia” (G99Pap.SK).

Czy kolektywizacja, w wyniku której „bolszewicy zrównowali ludzi” (G93Pap.MS), odwoływała się do chłopskiego ideału równości?²⁶ Równości, która – jak wskazał Obrębski – znajduje swoje uzasadnienie w pracy, jaką człowiek włożył w uprawę roli? I którą ojciec Pani Mani, Adolf Siewruk, więzień Workuty za „działalność antysowiecką”, opisywał formułą-życzeniem „daj Boże, żeb każdy miał, to będzie dobrze”?²⁷ W kołchoźniczych narracjach o kolektywizacji i zmianach, jakie za sobą pociągnęła, *równość* jest bez wątpienia jednym ze słów kluczy. Etnograf słyszy: „Ludzie na swoim pracowali,

²⁶ O żywej w średniowieczu ludowej tradycji pierwotnej równości, znajdującej oparcie w micie o pochodzeniu wszystkich ludzi od Adama, por. (Zientara 1996a: 86–87). Zowczak interpretuje ludowe postrzeganie kondycji ludzkiej jako „historię nieudanego stworzenia” – „postępującego zróżnicowania początkowo równych sobie ludzi, które przebiega według schematów nagrody i kary” (Zowczak 2000: 139). Odnoszona do sytuacji rajskiej pierwotna równość, która została zniweczona przez „grzech różnicujący”, pozostaje mitycznym kamieniem węgielnym opowieści o metamorfozach gatunku ludzkiego (inaczej: o zróżnicowaniu ludzi) (szerzej: Zowczak 2000: 139–205).

²⁷ Ta życzliwość nie uchroniła go jednak przed donosem zawistnych sąsiadów-biedniaków:

– [Pani Jania:] „Ludzi, ludzi zrobili. Ludzi. Bo on gospodarz był pienkny. On pracował ładnie. Gospodarka trzymał w porzondku.

– [Pani Fredzia:] Nu, to zrobili kułakom.

– [Pani Jania:] Ot, to taki dziś P., jun miał siedem dzieci i nie miał chleba. A tu usio u rękach był chleb. Tak on, dziewczynki te do Sieuruka przylecon, a Marysia jim po kawałeczku chleba daść i one tym byli zadowolone. Bo on pracował, on miał.

– Pracował, to miał.

– [Pani Jania:] A ten P. ni pracował, ni miał i zejzdrował temu. Ot, i zrabiał kułakom.

– Powiedział komu trzeba.

– [Pani Jania:] No, no tak. A byliż ludzie takije, że sprzedawali jedne jednego. A, ty masz? Na niedźwiedzi ciebie!” (G99Pap.FS.JS).

konie i krowy mieli, a jak u którego dużo dzieci, to one szły pracować do bogatszego. A jak kołchoz przyszed, to już wszyscy równi stali” (G93Pln.JD) albo: „Teraz nie ma [szlachty i parobków]. Teraz równe. Kto był parobek, wszystkie w kałchozie. [...] Teraz to już wszystkie równe” (G98Szw.JS)²⁸.

Ów ideał równości, marzenie o harmonii w świecie społecznym, to jedna z manifestacji *communitas* – homogenicznej całości spójnej „więzią człowieczeństwa”, „zasadniczą i podstawową, powszechną więzią międzyludzką, bez której nie istniałoby społeczeństwo” (Turner 2004: 242). Wydaje się, że tej części społeczności wsi białoruskiej, która znajdowała się na dole hierarchii – *batrakom*, biedniakom, parobkom – kolektywizacja obiecywała spełnienie tęsknoty za *communitas*. „Pryszli ruskija, uże wajna konczyłaś. Kałchoz uże stał. Wot uże jana każe: »Dziakuj Bohu, szto przyszli da uśich i zraunawali, szto bahaty, szto biedny«” (B99Czw.CR). „Już sowiety tamte pierse jak zaszi [tj. w 1939 roku], to te biedniaki już kwiaty rzucali dla nich: »Ot, my budziem usie razem!«. Ja pójdę jeszcze żać, jeszcze żniemy żyto. Gorąco, ciężko, a ona już pod krzaczkiem leży sobie. Taki zagonczyk ma wąski. Usiądą, wypędzą ten zagon i już, oni już wolne. A ja trudzę się i tatuś trudzi się. I oni nas *kułakami* nazywali już. Potem i sowieci, i oni: »Ot, budziem usie rounnyja!«. Naprymier: »Ot, Sieuruk, jon żył, a my i chleba ni mieli«. To one takie zadowolone” (G93Pap.MS).

Spełnienie utopii nie jest możliwe, ponieważ nie ma społeczeństwa bez struktury. Tak samo jak dla antropologów, jest to oczywiste dla *zrównowanych* ekonomicznie i ideologicznie kołchoźników. „I tahda ludzi, i ciapier nie usie rounnyja” (W99Baj.LK) – mówią. Czy: „Wsie ludi nie rounnyje – jest’ bahatyje, jest’ biednyje” (H03Alk.HAK) albo: „No, nie mogo być równi ludzie i równo żyć. Tego nie może być” (G98Nac.SN1), albo też: „Nierówny las, nierówny naród, nie zrównuje nic” (G98Nac.JI)²⁹. Może jednak właśnie fakt, że system koł-

²⁸ O „zrównowaniu ludzi” w kołchozie por. więcej w podrozdz. „Chłopsko-pańska symbioza...”.

²⁹ „Siedemdziesięciopięcioletnia mieszkanka Nalibok stwierdziła, że gdyby Pan Bóg chciał, żeby ludzie byli równi, to by ich takimi stworzył. Stworzyłby też drzewa w lesie równej wielkości, takie same krzaki, mchy i trawy. Nie uczynił jednak tego, dlatego ludzie różnią się między sobą. Dotyczy to zarówno ich

chozowy, choć uderzył w podstawową wartość tej kultury, jaką jest *swoja* ziemia, afirmował równość, odwołując się do chłopskich marzeń o niej, był jedną z przyczyn jego stosunkowo szybkiej akceptacji przez mieszkańców wsi? Bo w kołchozach, pomimo początkowego okresu niezgody, buntu i rozpacz, w końcu przecież dało się żyć. Może ta akceptacja płynęła z doświadczenia mówiącego, że mimo zmiany systemu własności ziemi³⁰, praca na niej trwała i była tak samo jak przedtem koniecznym warunkiem życia i przeżycia? Że kołchoźnicy „paszli rabotať, zarablať” – i „chwataje ciapier, dia-kuj Bohu światomu” (B99Czw.CR). W ostatecznym rozrachunku najważniejszą ze wszystkich wartości stanowi bowiem życie, którego trwanie jest możliwe dzięki pracy człowieka na ziemi i którego dawcą, podobnie jak chleba, sporu i doli, jest Bóg. „Oczywiste jest – stwierdzał Ryszard Tomicki – że dążenia boskie były te same, co dążenia społeczności wiejskiej – podtrzymywanie życia w przyrodzie i trwanie grupy społecznej” (Tomicki 1981: 42).

To życie i trwanie nie może być szczęśliwe bez boskiego błogosławieństwa, któremu człowiek otwiera pole do działania, gdy z jego wysiłkiem fizycznym łączy się uznanie sprawczości Boga, afirmowane przez rytuały słowne, których jądrem są formuły typu *spor Boża!, daj Boże zaradzi! czy Boże dopomóż!/pomazy Boża!* (por. Engelking 2010b:

wyglądu, jak i pozycji społecznej” (Kabzińska 2009: 28). Przekonanie rozmówców o uzasadnionej boską wolą nierówności ludzi wiąże się z apokryficzno-folklorystycznym wątkiem o nierównych dzieciach Ewy: „Rozwiązanie znane w Polsce już z *Lamentu chłopskiego na pany* [...] mówi [...] o ukryciu części dzieci przed Bogiem, lecz dokonany w ten sposób podział ma wyłącznie sens społeczny. Ci, którzy zostali pokazani Bogu, stali się panami, reszta – których istnienie Adam i Ewa zataili – dała początek warstwom niższym. Jest to ilustracja znanej prawidłowości, że struktury mitologiczne mogą służyć opisowi różnych poziomów rzeczywistości, w tym wypadku socjokosmosu” (Tomicki 1980: 65); por. (PBL 1: 245 [T 777]; Zowczak 2000: 150–155).

³⁰ Nie była to pierwsza tego typu zmiana w historii chłopów na ziemiach białoruskich. „Przez wieki całe chłop nie był prawnym właścicielem swej ziemi i dlatego aż do chwili obecnej strona prawna własności odgrywa wśród chłopów drugorzędną rolę, chociaż od czasu zniesienia pańszczyzny z konieczności w dużym stopniu podporządkowano się wymogom prawnym” (Thomas, Znaniecki 1976: 143). O własności ziemi jako sprawie o drugorzędnym znaczeniu dla tradycyjnego chłopca por. (Styk 1988: 123–124).

306–308). Człowiek pracuje i wierzy w Boga – i to są dwie podstawowe, można powiedzieć archetypowe, aktywności zarówno niegdysiejszego chłopa, jak i współczesnego kołchoźnika. Zostały one wpisane przed wiekami, wraz ze stanową strukturą społeczeństwa feudalnego, w społeczną tożsamość chłopa jako człowieka pracowitego i pobożnego i nie przestają konstytuować tej tożsamości do dnia dzisiejszego.

Pracą na ziemi i wiarą w Boga żyli *dziady-przeddziady* moich współczesnych rozmówców; tak samo żyją i oni. To pracowitość i pobożność, a nie ilość posiadanej ziemi, skutkowałą powodzeniem i bogactwem rodziny. Przywołajmy znów komentarz Obrębskiego, w którym sytuuje on chłopski ideał równości w kontekście pracy jako wartości podstawowej: „Społeczna równość wspólnoty wiejskiej korzeniami tkwiła w jej strukturze rodzinnej. Podstawą bogactwa rodzinnego było bowiem nie posiadanie ziemi, nie przywilej własności, ale praca, wraz z rozrostem i rozwojem rodziny poszerzająca jej obszar życiowy i kumulująca jej wspólne bogactwo. Bogactwo to było funkcją zmiennej fortuny rodzinnej, opartej w pierwszym rzędzie na pracy, nie zaś niezmiennego przywileju posiadania. Nie indywidualne posiadanie wyznaczało jednostce miejsce w zbiorowości wiejskiej, ale jej los rodzinny sytuował ją w sferze bogaczy, gospodarzy czy biedoty wiejskiej. »Wot u nas byli ludzie, szczo u ich ziemia nie była – wspomina jeden z Poleszuków. – No ony żyli czestno, błahorodno. To u toho dziadźka posłużyć, to u toho dziadźka posłużyć. Wział sobie żonku z ziemleju, i takim obrazom dobyliś – dokupił czastku ziemi, da żywe jak czelowiek«” (Obrębski 2007b: 183).

Poleski rozmówca Obrębskiego mówi tu o sytuacji podobnej do historii *batraka* z polidzkich Szpilek i wyciąga analogiczny wniosek: dla tego, kto nie posiada własnej ziemi, droga do jej zdobycia i stania się przez to „człowiekiem” – pełnoprawnym członkiem wspólnoty *swoich* – wiedzie przez pracę. Przez pracę, dodajmy, której owoce są uzależnione od współdziałania człowieka i Boga.

Chłopsko-kołchoźnicza konstatacja „nic nie zrobisz” jest – z podmiotowego punktu widzenia – prawdziwa, kiedy odnosi się do roz-

strzygającego o ludzkim losie wyższego porządku. Jeśliby jednak odnieść ją do porządku codzienności, prawdziwe okaże się jej zaprzeczenie. Istnieje bowiem sfera, w której człowiek nie tylko może, ale i musi „coś robić”, a nawet więcej: wywierać wpływ na to, by jego potencjał sporu czy szczęścia był pozytywny. Tą sferą jest praca, nadająca egzystencji rolnika strukturę i sens³¹.

„Praca na chleb jest obowiązkiem człowieka nałożonym na niego przez Boga. [...] Powodzenie w pracy, dobre plony są równoznaczne z błogosławieństwem Boga – sprawcy, opiekuna i wykonawcy pracy ludzkiej” – pisze badaczka stereotypu *pracy* w polszczyźnie ludowej, Małgorzata Mazurkiewicz (Mazurkiewicz 1989: 24). W obszarze

³¹ Antropologiczną refleksję nad kategorią pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej podjęła Anna Zadrożyńska. Wychodząc od opozycji praca : niepraca, zaproponowała spojrzenie na te kategorie przez pryzmat modeli *homo faber* (człowiek pracy) i *homo ludens* (człowiek zabawy); *homo faber* jest tu rozumiany jako „model zachowań skoncentrowanych wokół pracy i wynikających z niej reguł” (Zadrożyńska 1983: 19–20, 31). W tym ujęciu praca (przeciwstawiana utożsamianej ze świętem niepracy) jest znakiem codzienności (powszedniości), wiąże się z przmysłem, odnosi do profanum i utożsamia z życiem. Wiaże się też z bezpieczeństwem i „może być uznana za znak »swoich«” (Zadrożyńska 1983: 50–51, 65, 106). Z perspektywy socjologicznej badała pracę jako tradycyjną chłopską wartość w kontekście jej powojennych przemian Eugenia Jagiełło-Łysiowa (Jagiełło-Łysiowa 1968, 1981). Konkludowała m.in.: „Ta charakterystyczna kreatywna cecha – praca wytwórcza – powodowała, że badacze kultury chłopskiej nazywali ją niekiedy po prostu kulturą pracy, dla przeciwstawienia kulturze tzw. warstw wyższych, wolnych w ogóle od pracy lub też wolnych od pracy fizycznej. [...] Praca, pracowitość były wartościami bardzo wysoko cenionymi do tego stopnia, że warunki wykonywania pracy – wysiłek fizyczny, długotrwałość, warunki przyrodnicze – nie mogły podlegać krytyce, gdyż stanowiło to rodzaj społeczno-kulturowego przestępstwa. Trud pracy specjalnie się nie liczył, gdyż była ona moralnym, głęboko zinternalizowanym obowiązkiem. Obowiązek pracy uznawano i oceniało całe środowisko, była to jedna z istotnych chłopskich miar społecznego uznania. [...] Wysoka ranga pracy i moralności pracy łączyła się tu niewątpliwie z chłopskim systemem wartości i chłopską kulturą, wyrosłą z pracy na ziemi i ukształtowaną w oparciu o rytm przyrody” (Jagiełło-Łysiowa 1981: 75, 82–83). Znaczenie pracy jako fundamentalnej wartości, wokół której jest zorganizowane całe życie białoruskich kolchoźników, podkreśla Swiatłana Czuwak (Czuwak 2007: 251–256). O pracy (*robocie*) jako kluczowej kategorii, wokół której „konstruowana jest indywidualna i grupowa tożsamość” w dyskursie lokalnym pisze na podstawie badań terenowych w Nowotarskiem Anna Malewska-Szałygin (Malewska-Szałygin 2008: 132–144).

wypełniania tego obowiązku – zdobywania chleba pracą na uświęconej przez Boga roli – człowiek jest autonomicznym podmiotem; jego stosunek do pracy zależy tylko od niego³². „Dahledzisz pole, tak jano tabie urredzić, a jak nie dahledzisz, tak jano i nie urredzić. A ja takaja, szto ja pajdu na svoj zahon, na swaje pole, da dahledzu – dak jano i rodzić” (Ho3Słb.LD). „Kto bogatszy – znowu i pracy mieli więcej. Temu byli bogatsi, że oni pracowali bardziej. Bo to tylko praca. Na wsi to tylko praca” (Go6Ob.LO). Chłop musi pracować z oddaniem, zabiegając o to, by jego pracę wspierało boże błogosławieństwo, którego widowym znakiem jest zdrowie i siła do pracy, jak to ujęła w pięknej frazie życzeniowej Baba Hanna z Małych Auciuków na Homelszczyźnie: „Daj, Boża, tabie zdarują, szto ty zarabotał sabie na chleb” (Ho3Auc.HD). Gdy tak się dzieje, wówczas – zgodnie z regułą wyrażoną w przysłowiach „Kali nie daś Boh za szczaście, to daś za pracu” czy „Pracuj, nieboże, to-j Boh pamoże” (Pietkiewicz 1938: 290)³³ – człowiek urzeczywistnia ideał i cel chłopskiego życia. „Praca jednostki i jej przydatność na rzecz grupy – pisał Obrębski – jest racją jej istnienia [...]. Praca oznacza nie tylko realne uczestnictwo w życiu grupy, ale także podzielenie i respektowanie jej najwyższych zbiorowych wartości: ziemi-ojcowizny i ucieleśnionej w osobach ojców i dziadów tradycji rodzinnej. Dlatego też praca i związane z nią umiejętności fizyczne i umysłowe oraz walory charakteru są podstawą znaczenia jednostki w grupie rodzinnej, źródłem pozytywnych ocen otoczenia rodzinnego i pozarodzinnego, uzasadnieniem stanowiska społecznego jednostki. W hierarchii pozytywnie ocenianych cech ludzkich pracowitość, przemyślność techniczna, sprawność działania gospodarczego i zainteresowanie dla procesów produkcyjnych wiodą prym, a najniższą ocenę spo-

³² Badaczka pola leksykalno-semantycznego „stosunek człowieka do pracy”, Marina Jeremina, wykazała na podstawie analizy rosyjskiego materiału gwarowego, że w tradycyjnym obrazie świata „jedna z podstawowych zasad oceny człowieka opiera się na jego stosunku do pracy, na zdolnościach, umiejętności i chęci do pracy. Językowe obrazy człowieka pracowitego i lenia [...] odzwierciedlają istniejący u nosicieli danej gwary stereotyp pracy” (Jeremina 2006: 221).

³³ Por. też: „Chto pracuje, tamu i szancuje” (Hrynbat 1976: 168), „Na Boha spadzaiawsia, ale i sam starajsia” (Jankowski 1992: 2, 88).

łeczną uzyskuje osobnik, który jest antytezą człowieka pracowitego: leń, hultaj, obibok, tępak i darmozjad” (Obrębski 2007b: 164)³⁴.

Chłop-rolnik może w zgodzie ze sobą odejść z tego świata, jeżeli skonstatuje, że swoje życie przepracował, dążąc do solidarności i harmonii w swoim otoczeniu³⁵. Zaprzyjaźnione ze mną mieszkanki Papierni, Pani Mania i Babcia Jadzia, tak to ujęły, obie przeczuwając swą bliską śmierć: „Myślę sobie tak: żyłam, pracowałam, dopomagałam, nikomu nic nie zrobiłam złego... Na pewno prędko umrę, żeby tylko Pan Bóg dał szczęśliwie” (G97Pap.MS). „Dzienki Bogu, dzie ja była, tam mnie lubili. Pracowałam, posłuszna byłam wszystkim. Lubili mnie wszędzie, chwalili mnie. [...] Ja nigdzie nie mieszam się, gdzie kto kłóci się. [...] Przeżyła, dzienki Bogu” (G95Pap.JG). Podobnie Pani Wala z Radziwoniszek, w filozoficznej zadumie nad nieuniknionym kresem ludzkiej egzystencji, definiowała życie przez pracę: „Eta, wo, hłańcie, życia nasze. A my żyjemo, jak ja padumaju, hetak ciężka. Ja hetak płocha rablu, hetak ciężka rablu... A jak

³⁴ Mówi o tym przysłowie: „Hultaja ziama nia lubić” (Hrynblat 1976: 120). „W ogólności leniwość nie jest wrodzoną wadą Polesszuka, przeciwnie, jest on bardzo pracowity” – notował Pietkiewicz (Pietkiewicz 1938: 279, szerzej: 278–279). Współczesna kontynuacja tej antytezy znajduje wyraz w opozycjach człowiek wierzący : pijak i, przede wszystkim, człowiek pracowity : pijak. Mają one wymiar sakralny i żywo zaprzatają uwagę kolchoźników. Na przykład: „Jon wieryć, prawasłauny, dy wieryć u Boha, a alkoholik – lażyć pad płotam” (Ho3Aks.JJD). „Teraz i u nas te młode, co tylko nie chco pracować, tylko żeby popić, i wszystko. A kiedyś ludzi pracowali, pracowali, jeszcze jak pracowali. O” (G98Szw.SJ). „Kto pracuje, to ni pije. A kto pije, to ni rozżyje się. Ni w mieście, ni gdzie. Akuratny człowiek, mówio, rozżyje się. A lajdak, to i...” (G10Pap.MB). – [Baba Maryja:] „Ciapieraka, chto nie pje, dak żyć možna, wo, tak, wo! [ges]. A chto pje, dak u taho kuska chleba nima na stale.
– [Baba Hala:] A ciapieraka, wo – chleba, muki, makaronau, krupou usiakich chwataje. Nie pjesz – wo, tak, wo żywi! A chto pje, prawilna – tyja stradajuć. Tyja, wo, pałuczku pałuczac i zrazu ū mahaziny... Pa chatach prodajuć wodka. A tady dietki stradajuć, ni z czym toj sup jadziać, biez chleba, biez kuska...” (Ho3Wic.MB.HR).

³⁵ „Człowiek w obliczu śmierci [...] pragnie wypełnić wszystkie, przypisane mu kondycją człowieczą i społeczną role-powinności. Pragnie dopełnić swych wszystkich obowiązków, gdyż życie swoje traktuje ostatecznie w kategorii obowiązku, posłannictwa czy misji. [...] Przygotowywanie się »na śmierć« jest zapewne jedną z najwartościowszych sfer chłopskiego życia” (Sulima 1992: 73).

panmu, to mi jeszcze adna sukienka, adna kaszula... Usioż adno. I zasypluć czelawieka... A stolka czelawiek upracawał, uciahał..." (G94Rdz.WR).

Pogłosy średniowiecznego ideału pobożnego, pracowitego i pokornego chłopca brzmią też podczas katolickich pogrzebów, kiedy odprowadzający zmarłego „na drogę wieczności” sąsiedzi zatrzymują się pod wiejskim krzyżem, by cała wieś mogła pożegnać się z nim słowami, które padają w wygłaszanej przez przewodnika chóru śpiewaków pogrzebowych *przedmowie*³⁶: „Oto ja, [tu imię zmarłego], zeszed z tego mizernego świata. [...] Żegniam was i błogosławionc ja was wszystkich [...]. Ukonczyłem wszystkie trudy i pracy i staranie i od was odszedłem”. Obraz zmarłego chłopca-kołchoźnika jako człowieka pracowitego, kontynuującego średniowieczny wzór *homo laboriosus*³⁷, przywołuje również współczesna pieśń pogrzebowa, nie pochodząca, jak pozostałe polskie, z XIX-wiecznych śpiewników, lecz ułożona „przez ludzi” i śpiewana po białorusku:

Kaliś maje nożki tak mnoha chadzili,
Taki był toj radasnyj czas.
Kaliś maje ruczki tak ciazka rabili,
Ciapierża na hrudziach lażać³⁸.

Tym, co spaja wiejską rodzinno-sąsiedzka wspólnotę i nadaje sens egzystencji jednostki, jest imperatyw wykonywanej w atmosferze społecznej harmonii pracy na ziemi, który rodzi filozoficzne prze-

³⁶ O chłopskich oracjach pogrzebowych i żegnaniu zmarłego pod krzyżem por. (Sulima 1992: 74–78).

³⁷ „Konstytutywną cechą »chłopskiego charakteru« była pracowitość. Tak musiało być od dawna, bowiem w nomenklaturze społeczeństwa stanowego I Rzeczypospolitej kategoria *laboriosus* oznaczała chłopca, którą w późniejszym okresie dosłownie przetłumaczono na *pracowity*” (Styk 1988: 77–78).

³⁸ *Przedmowa*, której fragment przytaczam, należy do repertuaru grupy śpiewaków pogrzebowych w Papierni w pow. lidzkim. Jest wygłaszana, z odpowiednimi modyfikacjami, podczas każdego pogrzebu we wsi. Pierwszy raz miałam okazję słyszeć ją w 1993 roku, ostatni, jak dotąd – w roku 2010. Natomiast białoruska pieśń pogrzebowa stanowi innowację w dotychczas wyłącznie polskojęzycznym repertuarze śpiewaków; zanotowałam ją w 2010 roku.

konanie o równości w człowieczym, chłopskim – i kołchoźniczym – losie i jednocześnie wymaga realizowania wartości z pozytywnego bieguna opozycji praca : niepraca, pracowitość : hultajstwo czy gospodarność : pijaństwo. Tak było przed kołchozem, tak jest i w kołchozie. Warunkami „dobrego życia” w postchłopskiej kulturze kołchoźników pozostają praca, gospodarność i boży spor, czyli dobra dola. Spełnione życie człowieka to życie, w którym „każdy rabių i każdy razżywaųsia” (G97Pap.FS1). To życie pracowite, w którym udało się pomnożyć i przekazać dzieciom oraz wnukom dobra doczesne, uświęcone przez boskie błogosławieństwo; to życie, w którym – użyjmy określeń rozmówców – udało się *nażyć* wiele dóbr (lub też, po prostu, ludzie *się obżyli*) i to, co *nażyte*, przekazać następcom. „Każyć: pomirać sobirajeszsia, a chleb paszy, rabi, szob buło³⁹. Chaj łuczszej ostaniecca. Pamresz – na toj swiet nie paniasiesz. Chaj budzie. Dzieciam twaim budzie, unuczkam budzie, plamienniczkam [siostrzeńcom/bratankom]. Usim budzie. [...] Chaj astaniecca, chaj budzie. Ludziam budzie” (Ho3Mjs.WN).

Praca na ziemi i wiara w Boga są dla chłopskiej wspólnoty wartościami podstawowymi – aspektami kultury, które „mają tak fundamentalne znaczenie dla jej dalszej żywotności i integralności, że mogą być uważane za »oś«, wokół której następuje identyfikacja i organizuje się cały system społeczny” (Smolicz 1999a: 201). Jerzy Smolicz, wskazując na integrującą i identyfikacyjną funkcję wartości podstawowych, pisał: „Wartości rdzenne⁴⁰ mogą być określone w terminach

³⁹ Por. przysłowia: „Pamirać zbirajeszsia, a żyta siej”, „Nie zważaj (uważaj) na uradzaj, a żyta siej” (Lepieszau, Jakałcewicz 1996: 162, 142).

⁴⁰ Jerzy Smolicz, twórca terminu *wartości rdzenne* (*core values*; lepszymi polskimi odpowiednikami wydają się *wartości podstawowe* bądź *centralne*), rozumie je jako takie wartości, które „odwołują się najczęściej do uczuciowych korzeni systemów ideowych i funkcjonują jako wartości identyfikacyjne, które są symboliczne dla grupy i jej członków. Odrzucenie wartości rdzennych pociąga za sobą wykluczenie z grupy. [...] Szczególne traktowanie wartości rdzennych wynika z tego, iż zapewniają one niezbędną więź pomiędzy społecznymi i kulturowymi systemami grupy. W przypadku ich braku oba systemy byłyby narażone na

systemu społecznego, z którym identyfikują się jego członkowie, i odwrotnie – system społeczny może być określony w terminach uznawanych przez nich wartości rdzennych. [...] Wiąż między wartościami rdzennymi a systemem społecznym utrzymywana jest przez zbiorową tożsamość grupy, której członkowie tożsamość tę, nazwaną przez Durkheima i Parsonsa »solidarnością« grupy, odczuwają z racji akceptacji owych wartości. Ta solidarność powoduje skuteczne różnicowanie między tymi, którzy są, a tymi, którzy nie są członkami grupy, a także sprawia, że wspólnotowy wymiar zbiorowości ma pewien rodzaj tożsamości. [...] W przypadku tożsamości to, z czym mamy rzeczywiście do czynienia, jest w istocie stosunkiem jednostki do rdzennych wartości konkretnej grupy społecznej. Dlatego [...] tożsamość kulturowa stanowi zjawisko, które doświadczane jest zarówno przez grupy, jak i jednostki. To zjawisko grupowe jest potwierdzane przez jej członków, którzy są często świadomi, że ich szczególną postawę dzielają inni członkowie grupy i że jest ona odbiciem panujących w grupie systemów wartości. [...] Takie przedstawienie grupy jako ciała kolektywnego ze zbiorową świadomością – w tym sensie, że cechuje ją posiadanie akceptowanego systemu wartości rdzennych – zawsze rozpatrywane być musi z uwzględnieniem współczynnika humanistycznego. Wartości rdzenne grupy

ewentualność dezintegracji. To właśnie z racji swych wartości rdzennych grupy społeczne mogą być zidentyfikowane jako odrębne etnicznie [czy] religijnie [...] społeczności kulturowe. [...] Jedną z charakterystycznych cech wartości rdzennych, szczególnie tych, które wtapiają się w naszą kulturę tak głęboko, iż konstytuują niewypowiedziany, ukryty zespół przesłanek, leżący u podstaw całej cywilizacji, jest traktowanie tych wartości jako czegoś oczywistego i przyjmowanego w związku z tym w sposób niekwestionowany” (Smolicz 1999b: 32, 43). Refleksja na temat wartości stanowiących o tożsamości grupy ma długą tradycję; Stefan Czarnowski dla wyrażenia tej kategorii posługiwał się terminem *wartości naczelne* (Czarnowski 1956: 99). William Thomas i Florian Znaniecki (do których odwołuje się Smolicz) wskazywali na ścisły związek wartości społecznych z postawami i normami i na ich rolę w kształtowaniu organizacji społecznej grupy, jak również na fakt, że ich naruszanie jest traktowane jako zagrożenie istnienia grupy (Thomas, Znaniecki 1976: 53–63). Na badanie wartości wspólnotowych traktowanych jako wyznaczniki zbiorowej tożsamości kładą również nacisk etnolingwiści, por. (Bartmiński, Chlebda 2008).

ciągłe odsyłają do sposobu, w jaki są doświadczane, podzielane i wyrażane przez jej członków” (Smolicz 1999b: 45–47).

Rozpatrując więc zbiorową tożsamość dawnych chłopów, a dzisiejszych kołchoźników, w kategoriach emicznych, możemy powiedzieć, że postrzegają oni siebie – kierując się wyznawanymi przez wspólnotę wartościami podstawowymi – jako ludzi pracujących na ziemi i wierzących w Boga. Tak skonstruowany wizerunek własny jest spójny ze sformułowaną przez Ludwika Stommę „autodefinicją chłopą polskiego XIX i przełomu XIX/XX wieku”, która – przypomnijmy – składa się m.in. z elementów „jestem chłopem-rolnikiem” i „jestem katolikiem” (Stomma 1986: 63). W odniesieniu do współczesnych realiów białoruskich mają one postać: „jestem kołchoźnikiem (kołchoźnikiem-*mużykiem*/kołchoźnikiem-szlachcicem)” i „jestem chrześcijaninem (prawosławnym/katolikiem)”.

Zpracowany naród między męką a modlitwą, czyli mit o pochodzeniu po raz trzeci

Konstitutywna dla tożsamości kołchoźników opozycja między panami a chłopami znajduje swoją mityczną legitymizację nie tylko w anegdotycznych opowieściach o Kainie czy Chamie. O wadze i żywotnym znaczeniu relacji *mużyk* : pan świadczy funkcjonowanie jeszcze innego jej genetycznego uzasadnienia, które jest zakorzenione w porządku praktykowanej na co dzień przez ludzi religijności. Według tego porządku mitycznym wzorcem *mużyka* jest sam Jezus Chrystus. Chrystus interpretowany jako Jezus-niepan – nieślubny, paniński syn Matki Boskiej.

– „Wot, użo u polskich, wot, nazywajuć *Pan Jezus*. A u nas *Jesus Chrystos*. No, jaki jon może być pan? Jon nie panżeż, jon *Jesuszeż* Chrystos, a nie pan. No, użo pa polsku delikatniej: *pan*. No, jaki on PAN Jezus? *Jesus Chrystos*! Jonżeż to z pana nie radziłsia.

– No, pewnie. Jon z Boha radziłsia.

– No, tak, o, wot, widzicie. Tak jaki on może być pan? Jak u nas, to użo pa prostu: *Jesus Chrystos*. A jak użo u polskich, to *Pan Jezus*.

[...] My i każem: no, jaki jon pan? Jonżeż nie pan, jonżeż Jesus Chrystos, a nie pan. Bo kab jon iz pana, o, był, no, to użo byłby Pan Jezus, a toż, każu, jonżeż to radziłsiaż ad dziewy, i janaż była niezamużna⁴¹. O, Jesus Chrystos” (G97Rdz.ZS)⁴².

To tak bardzo emocjonalnie uzasadnione przez Panią Zosię z Radziwoniszek przekonanie, że Jezus nie był panem, współbrzmi z przytaczaną już wcześniej refleksją Pani Marii z Naczy, która wskazywała na przymierze Pana Boga i panów. Przypomnijmy:

– [Pan Waciuk:] „To Pan Bóg urodził panów w bogactwie, a ciebie w biedactwie...

– [Pani Maria:] To wychodzi: Pan Bóg panów” (G98Nac.MWC).

W interpretacji sąsiadki Pani Zosi, Pani Wali, idea pańskości zostaje utożsamiona z polskością i „wykorzystana do dychotomizacji” (Barth 2004: 373) wiar-*nacji* – tak jakby ludowa filozofia różnicy międzykulturowej obrała koncept pańskości na operatora odrębności.

– „Ja dumaju tak, szto heta nazywajuc *Pan Jezus* dla taho, kab troszki adroźnić ad wiery. U nas *Isus Chrystos*, a wy każacie *Pan Jezus*. Totże samyj Isus Chrystos! A czamu *Pan Jezus*? Ja liczu, szto kab adroźnić wieru ad wiery. Ot, u nas *Isus Chrystos*. U was *Pan Jezus*.

⁴¹ Z interpretacją Pani Zosi współbrzmi zanotowane przez Magdalenę Zowczak podczas badań na Wileńszczyźnie przekonanie o tym, że Matka Boska otacza szczególną opieką dziewczyny mające nieślubne dzieci, ponieważ są podobne do niej: „Matka Boska lubi tych dziewcząt, co mają dzieci bez ojca, [...] że to jej koleżanki [...]; Matka Boska miała dziewczyną Jezusa. Za to ona tych dziewcząt miłuje” (Zowczak 1991: 535), por. też (Zowczak 2000: 237, 447). Akcentowanie faktu, iż Matka Boska była niezamężną matką, a Jezus nieślubnym dzieckiem, wydaje się rozpowszechnionym na badanych terenie motywem. Olga Bielowa notuje jego występowanie na Polesiu i w Rosji; jeden z cytowanych przez nią rozmówców z Homelszczyzny stwierdził: „Kob Diewa Marija nie rodila Susa Christa – diuczatab nikole nie rożali” (Bielowa 2004: 313–314).

⁴² Negatywne wartościowanie członu *Pan* w jednostce *Pan Bóg* występowało również w języku radzieckiej propagandy. Por. przykład, w którym nośnikiem deprecjacji jest forma zapisu ortograficznego: „Dzieje się to w siłę odwiecznej tradycji, według której »ziemia będzie rodzic, jeśli PAN bóg da«” (Grek-Pabisowa, Ostrówka, Biesiadowska-Magdziarz 2008: 253). Por. też: „Jeden z rosyjskich »radykałów« twierdził, że Polska tak jest przesiąknięta *pańską* kulturą i *pańskim* wstrętnym sposobem myślenia, że nawet do Boga zwraca się przez *Pan*, a zwyczajny *tufiel* [’pantofel’] nazywa *pan-tufiel*” (Bednarczuk 2005: 144).

[...] Tut użo nie paprawisz. Tut bożja wola. Tak Boham... U was tak i u nas tak.

– A moża *Pan Jezus* tamu, szto palaki pany?

– A czom ja hawaru wam? Szto b adroźnić polsku wieru ad ruskaj. U was *pan, pan, pan* i, o, za toje, szto b adroźnić polsku wieru ad ruskaj, za toje nazywajuć *Pan Jezus*. U was tak, usio *pan. Pani, pan*” (G11Rdz.WR).

Po raz kolejny są tu widoczne znane nam już ciągi opozycyjnych pojęć: para *pan* i *polski* przeciwstawia się parze *mużyk* i *ruski*. Pani Zosia, mówiąc o Jezusie-niepanu, mówi o *muzykach* – o ludziach cierpiących, krzywdzonych i upokarzanych. Mówi o sobie⁴³.

W mitycznym wzorze Jezusa-niepana aspektem, z którym najsilniej identyfikują się kołchoźnicy, jest jego męka. Ten wzór cierpiącego Boga – pasja Jezusa⁴⁴ – dostarcza mitycznego i filozoficzne-

⁴³ Por. przytoczone przez Bielową wypowiedzi mieszkańców wsi na Homelszczyźnie, świadczące o takim samym, jak u Pani Zosi, pojmowaniu bohaterów biblii ludowej w kategoriach lokalności: „Juda rodiŭsa na jetoj zjemle, de ŭot jeta buła... Jon rodiŭsa ŭ Bielarusiji... On ŭ diereŭnie rodiŭsa. Sus Chrystos rodiŭsa ŭ dierewnie. A Juda toże ŭ diereŭnie rodiŭsa”; „Christos, on radiŭsia tuta, swiniej pas, pastuszek byŭ” (Bielowa 2004: 338).

⁴⁴ „W modelu pobożności ludowej męka Pańska wysunęła się na plan pierwszy, wiążąc się trwale z motywem pokuty jako umartwieniem oraz współcierpieniem z Chrystusem wyniszczonym z powodu ludzkich grzechów. Takie ujęcie dominowało jeszcze do niedawna w całym duchowym życiu chrześcijańskim. Wystarczy choćby wspomnieć o wadze tego wątku w przeżywaniu przez wiernych ofiary mszy św. w postaci rozpowszechnionego już od czasów średniowiecza zwyczaju rozpamiętywania podczas niej męki Pańskiej. Treści pasyjne weszły również na stałe do stylu polskiej pobożności. Za typowy przykład może tu posłużyć fakt wyakcentowania męki Pańskiej w polskich zwyczajach związanych z przeżywaniem wielkiego postu. [...] Według ogólnie rozpowszechnionego dziś przekonania genezy obecnego profilu nabożeństwa do krzyża i cierpień Chrystusa należy szukać w średniowieczu. [...] Ukrzyżowany z oznakami największego wyniszczenia, z ranami od biczowania i od gwoździ przyjmie się w duchowości, w ujęciach sztuk plastycznych i wyobraźni religijnej, jako najbardziej rozpowszechniony typ Chrystusa” (Kopeć 1981: 38, 46). Według Waclawa Hryniewicza także w prawosławnej duchowości jest „szeroko rozpowszechniony kult Chrystusa cierpiącego i upokorzonego. [...] Istnieją w ikonografii bizantyjskiej przejmujące wyobrażenia Chrystusa wiedzionego na mękę (*elkoménos*) oraz Chrystusa u kresu sił i bezmiaru upokorzenia. Ten sam wątek przejęła później [...] liturgia oraz pobożność ludowa w Kościele prawosławnym.

go uzasadnienia żyjącym niejednokrotnie w biedzie, schorowanym, często samotnym, starym (ale też i młodszym) ludziom. Daje im poczucie sensu i przynosi pocieszenie. „No, tak treba. Człowiek, jak każuć, sazdany na pakutu, na muku. Pan Jezus menczył sie, i nam treba menczarstwo eto. Usio prachodzić eta. Tak treba” (G97Pap.WL) – tłumaczyła mi Pani Władzia z Papierni. Kształtowana przez praktyki i nauczanie religijne identyfikacja z cierpiącym Jezusem⁴⁵ jest przeżywana przez ludzi bardzo silnie i emocjonalnie. Jak ujął to badacz nurtu pasyjnego w religijności ludowej, Józef Jerzy Kopec: „To uczuciowo-zmysłowe przeżycie męki prowadzi do utożsamienia się z cierpiącym Chrystusem, zwłaszcza przez upatrywanie licznych relacji między swoim życiem a cierpieniami Pana” (Kopec 1981: 59). Owa centralna, konstytutywna dla tożsamości kołchoźników pozycja „skupionego wokół historii Ukrzyżowania *grand récit* chrześcijaństwa” (Tokarska-Bakir 2000: 171) nie zaskakuje; religijność ludowa jest wszak „osnuta wokół historii krzyża” (Tokarska-Bakir 2000: 186, szerzej: 181–190, 214–226 i passim).

We wsiach katolickich jedną z powszechnych praktyk pasyjnych jest odprawianie w okresie Wielkiego Postu drogi krzyżowej – bądź w kościele, bądź przez grupę sąsiadów pod wiejskim krzyżem czy w domu. W Papierni, oddalonej od kościoła parafialnego, ludzie modlą się sami. Od niedawna lektorką drogi krzyżowej jest tu właśnie, przyuczona przez kobiety o pokolenie starsze w trosce o zachowanie tradycji wspólnej modlitwy z polskiej książeczki, Pani Władzia. Trudno im się jednak modlić, kiedy Pani Władzia czyta – bo czytając, nie może powstrzymać się od płaczu. Rozmawialiśmy o tym z jedną z jej nauczycielek, Panią Marią:

– „Władzia droga krzyżowa czyta. »Ty młoda, młodsza, ja już stara« – ja każu. »Ty nie płacz mnie, czytaj, i pojedziesz... Niecza płakać, czewo płaczesz?«

Element tak drogi średniowiecznemu Zachodowi jest zatem obecny również w prawosławiu” (Hryniewicz 1981: 175, 179).

⁴⁵ Mircea Eliade pisał: „W kręgu śródziemnomorsko-mezopotamskim cierpienie człowieka bardzo wczesnie powiązано z cierpieniami boga. Tym samym obdarzono je archetypem, który nadawał im równocześnie realność i normalność” (Eliade 1974: 259).

– Ona mówi, że to przeżywa, że takie okropne rzeczy, tu męka Pana Jezusa, i po prostu serce się ściska, i musisz płakać... No, ciężko jest, jak nie płakać?” (G05Pap.MB).

Podobnie mówi o swoich przeżyciach wielkopostnych Pani Władysława z Serafin: „Wielki Post – etoż taka żałoba, takaż, oj... Ja zawsze, jak tylko ksiondz, to ja płacze, że tak Pana Jezusa menczon, tak on za nasze grzechy pokutuje. Ja nie moge. Ja modle się, to mnie łzy płynon jak nie wiadomo co” (G93Ser.MP.WP). A Pani Helena z Wawiórki puentuje: „Matka Boska, jak płakała pod krzyżem, to mówiła: »Umierasz?«. Pytała się, trzy razy powtórzyła: »Umierasz? Umierasz?«, i płakała. To czemu my, prosty naród, nie mamy prawa płakać? Na pewno mamy. Na pewno mamy” (G93Waw.HD). Nie inaczej motywy pasyjne przeżywają prawosławni. Pani Wała z Radziwoniszek, kiedy śpiewa swoją ulubioną pieśń o Matce Bożej stojącej pod krzyżem (a robi to, gdy jest jej ciężko), zawsze płacze⁴⁶; podobnie było podczas nagrywania tej pieśni na dyktafon:

Na mracznaj garie u padnozie kriesta
Preczistaja Macier stajała
Iz gorkim riedañjem, z głębokaj taskoju na muki Stradalca
wzierała.
Priedśmiertnyje słabyje stony jewo da słuha
jejo danasiliś
I krupnyje ślozy adna za druhoju
iz głaz jeju cicha kaciliś... (G11Rdz.WR).

⁴⁶ Badacze katolicki za zjawisko charakterystyczne dla nurtu pasyjnego w religijności ludowej uważają „egzystencjalne postawy wobec męki Chrystusa”: „Autentyzm spotkania [mas ludowych] z Chrystusem cierpiącym wyrażał się nie tyle w ich świadomej wierze, ile – nazwijmy to – w bólu egzystencji, który czasem tę wiarę wykrzywił lub przygniatał, czasem zaś pozwalał ją podtrzymywać i na niej budować nadzieję” (Wojtyska 1981: 69). „Siłę przyciągania nabożeństwa pasyjnego tłumaczyć należy niewątpliwie tym, że niosło ono z sobą bogate ładunki uczuciowe i przemawiało przez to do mentalności religijnej polskiego ludu, u którego uczucie odgrywało w przeżyciu religijnym rolę niezwykle istotną. Realistyczne obrazy męki Pańskiej przemawiały do ludowej wyobraźni i wrażliwości. [...] W w. XIX i początkach XX motywy pasyjne przenikały wszystkie niemal aspekty polskiej religijności” (Olszewski 1981: 82, 94, szerzej: passim).

Emocjonalna i mentalna więź ludzi z krzyżem i symbolizowanymi przezeń treściami religijnymi przenika całe ich życie⁴⁷. Przede wszystkim nadaje sens cierpieniu, uzasadniając i pomagając znosić je z pokorą. Jak tłumaczyła mi Pani Mania z Papierni: „Pan Jezus za nas wszystkich cierpiał i trzeba go w pamięci mieć. Aha, mnie cierpienie, ciężko mnie. A jednak Pan Jezus cierpiał za wszystkich i musimy wstępować w ślady Pana Jezusa” (G94Pap.MS). Pani Jadzi z Naczy, mocno schorowanej, krzyż przyśnił się w wigilię ślubu: „I już, jak jutro bendzie wesele, a ja otwieram drzwi, a w domu, od progu aż do obrazu – krzyż, a na krzyżu Pan Jezus. Na całe życie krzyż przyśniłam, i na całe życie, ileż żyła, ileż przeżyła, z łózka nie schodzę” (G98Nac.JI). Babcia Jadzia z Papierni, cierpiąca na silne bóle reumatyczne, mówiła: „Ach, mój Boże, mocny Bożeczka... Jak to mówio: »kogo Pan Bóg kocha, temu krzyżyk daje, kto go znosi cierpliwie, szczęśliwy zostaje«. Ale kto go znosi cierpliwie? Mnie i nogi jak zaczęli boleć, to ja i modliła się, i troszke tak zapłaczę, usionde, i mówie: »Nu, Boże, miły Boże, Pan Jezus niebohi cierpiał, może mnie trzeba pocierpieć«. Nu tak. Trzeba mnie może pocierpieć. Może mnie, o, Pan Bóg taka doła dał. Może mój taki los. [...] I tak ja zgodziła się z Panem Bogiem” (G95Pap.JG). Głęboko religijni ludzie w większości godzą się na cierpienie, znosząc je w duchu zarówno chrześcijańskiej pokory, jak i fatalistycznej zgody na to, co przeznaczone, bo: „Skolki ۇžo Boh naimienawaų, stolki treba muczycца” (Ho3Wic.MB.HR). „Chłopski los [...] – pisał Roch Sulima – traktowany był jak »krzyż«, który wlecze się przez całe życie z rezygnacją, jako że nie ma żadnego sposobu ucieczki od niego. Uległość, wiara w jakąś nierychłą sprawiedliwość, której wyroki się kiedyś dopełnią, stwarzała chłopski wzór bycia w świecie, była współkomponentem chłopskiego ETOSU” (Sulima 2001: 158)⁴⁸.

⁴⁷ O interpretacji krzyża i pasji Jezusa w biblii ludowej por. (Zowczak 2000: 371–421). Tożsamościową funkcją znaku krzyża zajmuję się w rozdz. 9. „*Ludzie chrzczone*. Krzyż jako rdzeń tożsamości kolchozników”.

⁴⁸ Podobnie widzi tę kwestię Piotr Kędziołek: „Silne jest przekonanie o odwiecznym losie chłopów jako »losie ofiarnym« (Sulima 1992: 163). To cierpienie chłopów, ich niższe miejsce w hierarchii społecznej jest trwałe od zarania historii tej grupy” (Kędziołek 1996: 119).

Owa uległość – jak w ujęciu Baby Saszy z Hor na Mohylewskiej – to nakaz pokornej akceptacji tego, co człowiekowi sądzone, i jednocześnie zakaz buntu przeciw Bogu, konceptualizowany jako tabu bluźnierstwa.

– „A skażycie, złość adkul biarecca, nu, tam chwaryby?

– Usio heta ad Boha, hawariat. Usio ad Boha nam dajocca. I jeśli ty zabaleu, to heta ad Boha dano. Usio nada ściarpieć. Tut ciarpisz, to tam budzie lehcz. Nie nada na Boha ni abizacca, ni raptać na jaho [ani obrażać się, ani narzekać]. Usio szto sudżano, dano, usio pieranasi, usio spakojna.

– A woś jaki samy straszny hrech?

– Samy straszny hrech – ruhacca na Boha” (Mo4Hor.AT).

Zauważmy, że drugim obok *męki* określeniem, którego używają rozmówcy, aby przybliżyć sposób, w jaki przeżywają swoje życie, jest *pokuta*. To ważny trop, wskazujący na kolejne istotne dla kołchoźników mityczne wzorce i uzasadnienia kondycji ludzkiej.

– [Pan Alfred:] „Adam musiał długo żyć, bo Adam...

– To on dlatego musiał tak długo żyć, żeby ziemię zapełnić?

– [Pani Janina:] On jabko żjad z tego drzewa, co nie pozwolno jemu było, to on pokutował. I Łazarz siedemset lat pokutował już na tym świecie. On w proch się obrócił, pokutujonc.

– Jak to było, że on w proch się obrócił?

– [Pani Janina:] Nu, jak on pokutował, nu, to tego, chodził, chodził i już proch tylko został sie z niego. Jego proch pochowali, on w proch obrócił się⁴⁹. Ja mówie, może, jak u nas to w Popieleksiondz mówi: »Z prochu sień powstał, w proch sień obróci«. I popiołem tym posypuje. No, to tak i on: chodził, chodził i w proch...

– A Łazarz czemu siedemset lat żył?

– [Pani Janina:] No, bo on pokutował. On na pokucie był.

⁴⁹ Obrócenie w proch symbolizuje zakończenie pokuty, wybaczenie grzesznikowi przez Boga – jest to motyw znany zarówno z bajek, przede wszystkim o zbójcu Madeju (T 756B *Madejowe loże*; por. PBL 1: 235–238), jak i z ludowych interpretacji Biblii (Zowczak 2000: 367).

- Tak samo jak Adam? I Adam, i Łazarz siedemset lat żyli?
- [Pani Janina:] Nu, on pokutował tutaj...” (G98Gin.AWD.JS).

Nie ma dla nas tutaj znaczenia kontaminacja postaci Adama i Łazarza – mechanizm dobrze znany biblii ludowej, w której „kontaminacje nie są przypadkowe, lecz wyrażają określoną zasadę, potwierdzają niezależne reinterpretacje wątków biblijnych” (Zowczak 2000: 87). Istotne jest natomiast interpretowanie kondycji ludzkiej jako pokuty za grzech pierworodny prarodziców Adama i Ewy i jednocześnie za indywidualne grzechy poszczególnych jednostek. W kołchoźniczej, mitycznej wizji świata ludzie są dziećmi pokutujących praojców, życie ludzkie musi więc być z definicji pokutą i męką. Dlatego sprowadza się ono do pracy, pojmowanej jako kara boża za grzech pierworodny⁵⁰. „Adam i Ewa w raju to oni nic nie mieli, ani wstydu, ani nic. Dopiero, jak ich Pan Bóg wypendził z raju, to dał im to wszystko do zrozumienia. I oni w pocie czoła bendo pracować” (G94Krs.MJ)⁵¹.

Nauka płynąca od mitycznych protoplastów *mużyka* głosi, że kondycja ludzka jest cierpieniem, męką, pokutą. Że życie, równoważne z pracą, jest śmiertelne⁵². Przykład pokutującego Adama,

⁵⁰ Por. analizę motywów grzechu pierworodnego i wygnania z raju, utraty nieśmiertelności przez prarodziców i początku pracy na roli w kontekście podziału władzy w kosmosie (i nad duszami ludzi) między parę spolaryzowanych stwórców w słowiańskim micie antropogenicznym w: (Tomicki 1980: 61–64, 67–70, 100–109).

⁵¹ Analogicznie w sformułowaniu zanotowanym przez Zowczak na Wileńszczyźnie: „Pan Bóg ich potem strącił z Raju na ziemię i teraz my musimy pracować” (Zowczak 2000: 85). Joanna Rak i Zuzanna Grębecka-Ćwiek, na podstawie badań na Brasławszczyźnie, piły: „Koncepcja kary pokoleniowej wywodzi się z tradycji biblijnej. Konsekwencje grzechu Adama i Ewy spadły, jak wiadomo, na całą ludzkość. Było to wygnanie z raju, choroby, ciężka praca, rozmnażanie: [Bóg] »pokarał ich i powiedział: Adamie, strąć cię z raju na ziemię, będziesz pracował w pocie czoła. I my za nim horujem, męczym się. A może my wszystkie byliby w raju, gdyby Adam i Ewa nie zdradzili. A teraz będziesz rozmnażać się i będziesz pracować w pocie czoła« (Opsa). Obecny stan świata i człowieka w świecie jest wynikiem kary bożej. Chodzi tu zarówno o kondycję cielesną [...], jak i społeczną (»musieli pracować, jak i my teraz pracujemy«) czy duchową (»stali się teraz grzesznymi ludziami«)” (Rak, Grębecka-Ćwiek 1998: 53).

⁵² Myśl tę adekwatnie ujął jeden z rozmówców Zowczak na Wileńszczyźnie: „Jeżeli byłaby Ewa nie zgrzeszywszy, byliby ludzie nieumierające. Ale nie oralib, nie kosi-lib. Nic nie robiliby” (Zowczak 2000: 101).

który po wygnaniu z raju stał się chłopem-oraczem, uczy, że życie chłopu pracującego na ziemi musi być i jest „antyrajem”; pasja Chrystusa – Jezusa-niepana – że życie *mużyka* musi sprowadzać się do cierpienia. I chłopska antropologia każe kołchoźnikom postrzegać samych siebie przede wszystkim jako ludzi cierpiących. Jako ludzi, którzy „niczoha nie pabaczyli charoszaha, akramia hora i truda” (Ho3Jur.AUK). „Hora było, szto tam hawaryć” – mówią. „Niesie matka cielaci toju żmieniu trawy, zastupaje bryhadzir. Predsiedaciel sztrafuje, nie daje niczoha. Hroszy, prydziesz, pałuczku tabie zrzeże. Szto tam hawaryć? Kakoja tam było życie... Kakoja tam było życie? To nie życie. Pokuta była” (Go5Pap.AW). „Jak sie nie polepszy, to cienżko bendzie. W tym roku jeszcze kartofle przepadły, marne. Niechitra żyć na świecie. [...] Wybierali tego Łukaszenku, mówili, osiem miesiency poharujecie, potym pajdziom żyć. A tut użo dwa hody harujem. A což tu zrobić, musi być...” (G97Pap.AP). Tak jest z *przyrodzenia*, czyli z boskiego ustanowienia w mitycznym praczasie – stąd jedyna możliwa dla człowieka postawa to zgoda na los. „Ja powiem tak: no, musi człowiek pokutować, Pan Bóg tak dał. A dzież ty podzienesz sie?” (G98Soł.MK).

Pendant do tego wszechogarniającego przeświadczenia o sprawczości boskiej woli stanowi koncepcja „tradycyjnego muzycznego »hore«, to znaczy fatalistyczna koncepcja niedoli chłopskiej, przypisywanej bardziej naturalnemu porządkowi świata niż woli ludzkiej” (Obrębski 2007f: 293), którą następująco tłumaczyła mi Babka Maryja z Krasnowców:

– „Czy można powiedzieć, że jak nie ma sporu, to wtedy jest hore?
 – Hora, kanieszna, a jakżeż? Hora wtedy już człowieku. Jak nijakiej rady nie ma, nic. Ni sporzy sie. Chce mieć i jemu nie udaje sie. To tylko hora.

– Czy *hore* to jest po polsku *bieda*, czy jakoś inaczej?

– Bieda. »Hora, hora, moje hora«, każuć. »Hore, moje hore, a ja saśmijusia, a ja swajmu horu ւsio nie padajusia«.

– Tak, ale to ktoś tak sobie żartuje.

– Tak, to żart – a to i prawda wychodzi. Bo i prawda. Człowiek, żeby to w takie hore zabijał sie, tak że hore, toż jon nie żyłby. Ale, ot, hore, paharujesz dzień, dwa i nieco sobie do głowy bierzesz drugie

już. Żeby jak troszki przehorać. Każu: »Pryharawał ja troszeczki już. I cosi użo, użo przyzabył toha hora«.

– To taka pokuta jakby?

– Taka, no. Tak, wiecie, już niedobra. I pokuta, no, jakżeż?” (G94Waw.MŻ).

Tak więc człowiek żyje, cierpiąc *hore*, pokutując, a pokutuje, by zasłużyć na boskie przebaczenie za grzechy i na niebo po śmierci; by powrócić do raju. Troska o przyjęcie przez Boga tej życiowej pokuty czy męki w przekonaniu, że wykonali już swoje zadanie na tym świecie, to powszechna postawa kołchoźników, gdy dobiegają kresu życia.

– „Takie lata, że te szkolne czasy to już do głowy nie przychodzi nawet.

– A co przychodzi do głowy?

– Cóż... śmierć. Menka. Ból. Co tam bendzie przychodzić wiecej takiemu człowieku staremu? Z dnia na dzień czekamy. I łóżym się spać, może nie wstaniem?” (G98Mż.BR).

– „Mnie osiemdziesiont dwa lata, trzeba umierać już. Ja stara jestem, mnie trzeba umierać. Nie chcem już żyć. [...] Nie trzeba żyć. A jaż nie umieram, a jaż umarłaby bez bolu.

– Nie boi się pani umierania?

– Nie boje sie, nie. A czego bać sie? Wszystko umiera. U nas takie mogliłki ładne [...], spokojnie. A coż tam takie? Nażyła sie już, namenczyła. Wszystkiego było, dobrego i złego” (G94Krp.SS).

„Nadto dobre gosudarstwo, że piensiju płaci. A coż, ja pójde że-brować? [...] Już i trumna zakupisz i kościół ubezpieczysz, msza zamówisz. Pani mileńka, wiele nie miej, już na tamten świat nic nie poniesiesz. Wszystko zostaw, nie ma nic. [...] Pani droga, a czego mnie tutaj żałować? Mnie już nic niepotrzebne, tylko co zarobie u Pana Boga” (G98Soł.MK).

– „Czy byli na wsi ludzie, co mieli inne rzemiosło?

– Nie, gdzie tam, na ziemi, miła. Ludzie byli prosty, miła, pracowali jak durnie” (G93Sur.SS).

„Usio rawno rabotajesz u kałchozie jak woł, s utra i da wieczara” (W99Baj.WD). „My usio pracawali, pracawali, pracawali, pracawali” (Mo4Len.WF).

Życie kołchoźników jest pokutą i męką, ale przede wszystkim jest pracą. „No, bo już człowiek jak pracuje, no to praca. Prace ma, i wszystko. I żyje sie” (G98Nac.TL1). Musimy zapytać o sposób postrzegania w kołchoźniczym obrazie świata: o podmiotowe kategorie jej opisu i wartościowania w związku z konstytutywną funkcją, jaką pełni w konstruowaniu zbiorowej tożsamości.

Praca ogarnia i wypełnia całe życie kołchoźników. Wydaje się, że kołchoźnik pracuje bez przerwy: od świtu do nocy, a nawet w nocy⁵³, dzień w dzień, przez okrągły rok i od dzieciństwa do samej śmierci⁵⁴. Bo: „Dziareunia jość dziareunia: harawali i harujuć” (Ho3Rom.AI). „A wie co, dziatki, że na wiosce co robili? Ziemia robili. Od pozna do rana, od rana do pozna na ziemi robili” (G97Mej.HK). „Pracy dużo. Wieś to straszne dzieło, bo tu trzeba z raniej wiosny i do późnej jesieni, to tak jak, no, jak mam powiedzieć... Jak sie nachyło, to tak musi całe lato, cała jesień. No, pracuj, jednym słowem – pracuj. To trudna, trudna praca” (G98Nac.SN1). „My od świtu do ciemnej nocy pracujemy. Bo gospodarka potrzebowała pracować. Pracy, oj, dużo było. I dla taty, i dla nas. Ot, my, ja i siostra... To ja mała byłam, a już sierpem żołam. Tak, żołam. Żyto, jęczmień” (G94Pap.MS1). „Na wsi to

⁵³ Praca po nocach jest kontynuacją pańszczyźnianego stylu pracy; o pracy *przy miesiacu* mówią m.in. dawne pieśni żniwne, por. (Lis 1993: 74–75).

⁵⁴ „Ustawiczny obowiązek pracy, dyspozycyjność wobec gospodarstwa, uwarunkowane ekonomicznie i zwyczajowo, stały się podstawowymi elementami chłopskiej kultury pracy” (Jagiełło-Lysiowa 1968: 21). Por. białoruskie przysłowia: „Przyszła wiosna, użę czasu nima, przyszło leto, bierysie to za toje, to za heto, nadyszła osień – jeszcze rabot osim” (LB 4: 332–333) czy: „Pracuj cały wiek, a raboty nie konczysz”, „Rabocie niama kanca” (Jankowski 1992: 2, 94, 96), „Tady addychniesz, jak ruki zložysz” (Hrynblat 1976: 171). Trzeba tu wspomnieć wątek bajkowy T 2469 *Kobieta wiecznie zajęta* (udokumentowany przez Krzyżanowskiego zapisami z centralnej Polski): „Chrystus pyta o drogę, nie dostaje odpowiedzi, wskazówki udziela mu chłop, przerywający robotę; stąd kobieta jest zawsze zajęta, chłop zaś mimo pracy zawsze ma czas” (PBL 2: 177). Por. zapisy z Wileńszczyzny w: (Zowczak 1991: 536; 2000: 322); *Czamu żanczyna zaniataja* (BNB: 28–29); hasło *Żenszczina* (SD 2: 205–206); *Mużczina* (SD 3: 317). Szczegółowo na temat tego wątku w: (Bielowa 2004: 102–104).

było tak: ni dla kobiety czasu, ni dla mężczyzny nie było czasu. Od rana i do wieczora. Cały dzień. [...] Mnie ojciec, może, ja nie wiem, siedem, może osim, no, może i raniej, pięć lat, budził mnie o piontej godzinie wiosno rano. To ja na konia nie moge wleźć, to ja tak siadam koniu na głowę. Koń podrzuci, siedze na koniu i jade paść konie. Wierzcie mi, że ja wam prawda mówie, o, jak było na wsi. Tak samo i kobiety. Jak przyszła zima, mężczyźni młócili, to babki stare, i młodszych było, to te krosna ciongali wszystko, bo trzeba było coś zrobić na odzienia. Na ha ha! Oj, to już było zabijackie życie” (Go6Boh.TB). „Nada w nacznuju itti rabotať, paszoŭ. Ci pajszoŭby chto siejczas? Za pałaczk, za sto hram kaścariu [nieoczyszczonego ziarna] rabotali, dzieŭki. Iszli w nacznuju. Dzień rabotajem i noczczu pajdiom, rabotajem. Sałomu stohuwali [układali w stogi]. Aso-bienna żyta stohuwali w nacznuju. Rukami” (W99Baj.LK). „Rabotali krieŭka. Wsio rukami. Stohuwali na sabie. I na karowach pachali, i łapatkami pachali” (W99Lad.ZL).

Praca tak pochłania człowieka i do tego stopnia zagarnia cały jego czas, że nawet „gospodyni nie ma kiedy spać z gospodarzem”:

– „Dzieci buli, to ů nas dzieci i hołodnyje i chołodnyje. Krucili etu kudzielu.

– [sąsiadka:] Siemiero dzieciej buło! Nijakaj wiesiałości nie buło. Prydziesz iz kałchozu, paka parobisz usie... Parobić niama kali. Treba praści, niama kali. [...] Nie ůspiejesz paspaci z haspadarem – niekali buło.

– Szto, i noczczu siadzieli, i dzień siadzieli?

– A jakża! I ůnoczu siadzisz, i ůdzień siadzisz. To ciapier świet, a daŭno lampa. Pawiesz blizienko lampu, kob ano nie zaczapiŭ nit, nizeńko, szob baczyŭ. Bo parwiecca nitka, to niechorasza budzie. Oj, harawali.

– Moża, muzyk pamahaŭ?

– Czamu, pamahaŭ. Mużyk karoŭ napoić, muzyk żyto małocić, buwaje, i wady pryniasie. A łapci pleści dzieciom treba. I muzyku chwatało, i mnie” (B99Czw.CR).

„Norma pracowitości oznaczała praktyczny brak czasu wolnego, »skrzętną zapobiegliwość«, nieustanne bycie aktywnym” (Styk 1988: 78). Pracuje się od dziecka i nie pracować nie można, ponieważ impe-

ratyw pracy dotyczy każdego od dzieciństwa do śmierci. „Dziaciej buło bahato, trudno buło i dzieciom. I rabili dzieci dzie. Nielhaż buło nie robiaczy. Wot, tak” (B99MCz.JD)⁵⁵. „W domu także przysiadła troche, zaraz coś znowu ide robić. Pracować człowiek musi, póki żyje. Ale trudno, trudno, cienżko mi... Ale co zrobić?” (G98Nac.SN). „Rabotaj i rabotaj da kanca żyzni. Rańsza rabotali i cipier rabotajuć” (G94Krs.KŁ). W świetle takiej normy, nakazującej ciągłą pracę, jest oczywiste, że człowiek nie ma czasu na odpoczynek.

– „U nas w dieriewnie nie oddychajut': to aharod siejut', to toje, to toje. Pasiejaŭ aharod, to buraki nada, to kartoszku, to harbuz [dynie], to jahady [tu: truskawki], to ahurki, pamidory.

– To jest', smysl žizni – w trudie?

– Da, da. Waruszycca [ruszać się, kręcić] nada. Waruszycca, nie siadzieć. A siadzieć budziesz, zasiedzieszsia i nie budiet niczoha. Nada waruszycca. Ja biehaŭ, da i dobra biehaŭ.

– To jest', rabotajesz – budiesz žit'.

– Da, jesli rabotajesz, budiesz žyt'. Nada rabotaŭ, da i dobra rabotaŭ nada. Panasiejesz, wsio budzie, a nie nasiejesz, niczawo nie budzie” (Ho3Alk.HAK).

Chłopska i kołchoźnicza praca na ziemi bezpośrednio warunkuje życie – i na odwrót. „Pracować trzeba, żeby jeść, a jeść, żeby mieć siły do pracy” (Czuwak 2007: 251). „Chto haruje da robić, usiudy dobra ży-

⁵⁵ „Wychowanie dokonywało się przede wszystkim przez pracę, wykonywaną od najmłodszych lat życia. Dzięki temu właśnie następowało zinterioryzowanie niezbędnej dla chłopca normy moralnej i równocześnie cechy-wartości osobowości: pracowitości” (Styk 1988: 91). Więcej o pracy dzieci w kulturze chłopskiej por. (Styk 1988: 90–93). A oto, jak swoje wypełnione pracą dzieciństwo wspominała jedna z rozmówczyń w Lebiodzie pod Lidą: „Zastaŭlali praść. Treba było praść, tkać. Nie było niczoha, ni kuplali. Prydziesz, pradziesz, a potym... Idzie wiosna, treba chadzić u szkołu, krosna stajać. Schodził u szkołu, prynios sumku, kinuł. [...] Ni była nawet kali i uczycsia. [...] A użo jak kanikały, leto jak prydzie, to żniesz. Użo jak padrašli potym, toj karowy pasiesz. Pasiesz karowu, bo każdy sam swaje karowy pasie. U nas samych siem sztuk było karou. I honisz. Ano, nima kali addychać. Dwinadcać pryhnaŭ, czatyry vyhaniajesz. Idzi, žni żyta. Za sierp, i paszoŭ. Pajed' i paszoŭ. Żnie da czatyroch. Czatyry, piać: »No, chaj jaszczto trocha pastajać, padażni«. [...] Pahnała, papašli, i u piać czasou karowy pryhaniać. Pryhnał, i znoŭ idziesz nieszto robisz. A heta i lyżki, i miski pamyjeż. Kastruli jakije, sagany pawyszaroŭwajesz, wsio” (G93Leb.KP).

wie” (Ho3Kor.BW) – mówią kołchoźnicy. Tę zależność między pracą a umożliwiającym życie i przeżycie dobrobytem wyrażają najchętniej w spetryfikowanych formacjach przysłowiowych, co jest oczywistym świadectwem fundamentalnego znaczenia obu tych konstytuujących zbiorową tożsamość wartości – pracy i życia – w ich obrazie świata. Na przykład: „Budziesz rabić, dak usio budzie” (Ho3Jur.FF) albo: „Haruj paka możasz – budiesz żyt’ (Ho3Kor.BW) bądź: „Chto chocia rabić, toj i budzie żyć” (G11Rdz.WR)⁵⁶. Ergo: „Nie budziesz trudzicca – nie budziesz i żyć” (Ho3Hln.KPK) czy: „Nie budziesz harawać – nie budziesz i mać” (Ho3Rom.KP). Jak spuentował Pan Władek z Wawiórki: „No, bez pracy nic nie bendzie. Pracować trzeba, jakby nie było” (G10Waw.WM).

Imperatyw pracy obliguje człowieka do angażowania się do tego stopnia, że dla niej narusza on odwieczny i fundamentalny zakaz pracowania w święto – „jeden z obowiązków ludzi wobec Boga i świętych, którego regularne wypełnianie zapewniało na zasadzie *ex opere operato* podtrzymywanie naturalnego i pożądanego biegu wypadków” (Tomicki 1981: 47)⁵⁷. Kołchoźnicy pracują „świętek, piątek”, tak jakby nie było dla nich niedzieli, a nawet choćby godziny święta: „Teraz już, o, mówie, jak mój syn żyje, w tym samym kołchozie: cztery sztuki rogatych trzyma. Ależ praca jaka, oni święta godziny nie majo. Ona idzie i on jeszcze z fierny nie przyjechał, karmi te buhajki, ona to przy szkole, dzieci w szkole...” (G98Nac.II). Sprzeniewierzają się tym samym porządkowi, ustanowionemu mitycznym precedensem

⁵⁶ Por. u Federowskiego: „Chto pracuje, toj maje”, „Chto pracuje, z hoładu ni umre”, „Duobro rabi, duobro i budzie” (LB 4: 242, 254).

⁵⁷ Więcej o charakteryzującym religijność ludową rygorystycznym w przestrzeganiu świąt i postów w: (Tomicki 1981: 54). O zakazie pracy w niedzielę por. (Zadroznińska 1983: 221–224). Antropologiczna analiza symbolicznego wykluczenia się pracy i święta oraz związku zakazu pracy w święto z temporalnym wymiarem egzystencji człowieka w: (Wasilewski 2010: 328–367). „Studium przypadku” zakazu pracy w święto i jego łamania przez chłopów nad Rabą pod koniec XIX wieku por. (Świętek 1897: 271–272). O zakazie pracy w niedzielę i święta oraz sankcjach za jego złamanie w kontekście słowiańskiej mitologii w: (Bielowa 2004: 95).

czasu kreacji, który każe dzień święty święcić⁵⁸. „Pan Bóg sześć dni stwarzał świat, wszystko porządkował. A siódmy odpoczywał. Siódmy odpoczywał” (G93Pap.MS). „No, jak świat zaczął się, była ciemność. Okryte wszystko było ciemnością. Potem Pan Bóg rozłonczył, morze nazwał *morzem*, a ziemię *ziemion* i wszystko stało się już tak, jak trzeba było. A niedziele poświęcił na swój dzień. A teraz, pani, już w niedziele robio i w poniedziałek, i święta nic nie przyznajo ludzie” (G97Bil.LB). Ufundowana na tym boskim porządku norma, wyartykułowana w trzecim przykazaniu, w chłopskiej kulturze „urośla do rangi kamienia węgielnego moralności” (Pawluczuk 1972: 124)⁵⁹.

Życiowa praktyka kołchoźników nie liczy się jednak z tym „kamieniem węgielnym”, wchodzi w konflikt z trzecim przykazaniem. Zdaje się wyżej wartościować święty nakaz pracy na ziemi niż zakaz pracowania w święto. „Tak od powszedniej niedzieli, to nie bardzo

⁵⁸ Wpisane w ten porządek mityczne kary za złamanie zakazu – pracę w święto – obecne m.in. w motywach bajkowych, są dobrze znane rozmówcom. Na przykład zamiana świętokradcy w kamień: „Dzietki, za Mozyram, niedzie blizka, stoic koń i woz iz kamienia. Haworać: u prażnik pachają, dak pieratwaryusia u kamień. I chaziajin, eta hawaryli... Boh jaho znaje, jaki to prażnik. Mo Pascha, ci szto, była” (Ho3Auc.HD). W tekstowych realizacjach wątku bajkowego T 792 *Praca w niedzielę* najczęstszą karą za złamanie zakazu pracy w święto jest śmierć, por. (PBL 1: 249). To sankcja, jaką ludowe normy moralno-symboliczne przewidują dla świętokradców (na ten temat por. podrozdz. „Pamięć ateizacji...”). O motywie kary za pracę w święto w białoruskich tekstach folkloru por. (LB 1: 138–140); por. też (Kabzińska 1999: 99).

⁵⁹ Dydaktyczne instrumenty akulturacji dzieci do tej normy to m.in. zarejestrowane na Grodzieńszczyźnie rymowanki i wierszyki:

- [Pani Mania:] „Marynoczka, jak to ksiądz mówił, że kto msze...?”
- [Marynka, 7-letnia wnuczka Pani Władzi:] Kto mszu świętu przepuszcza, to Pan Bóg do nieba nie wpuszcza.
- To ksiądz takiego wierszyka was nauczył?
- [Marynka:] To siostra” (G94Pap.MS).

I przykład piosenki z przedwojennej polskiej szkoły: „Pojechał pieseczek po drzewo do boru. / Powrócił niebawem wcale bez humoru. / Siekierkę mu wzięto, ogonek obcięto: / Pamiętaj, pieseczku, że w niedzielę święto. / Wolależ próżnować, święta nie szanować. / Za to dziś ogonka musisz odżałować. / Czemużes, pieseczku, odkładał robotę? / Miałes czas rąbać las chociażby w sobotę” (G97Pap.MS).

dużo chodzo. Zapracowany naród. No, coś ty – dwie osoby w chacie, krowy chowajo, świnie, roboty jest! Gdzież tam do kościoła?” (G97Pap.AP).

– „Siońnia niadziela, a my baczym, szto jość ludzi, jakija pracując.

– [Baba Hala:] Dak a szto, pracując. Ziellamże Źże zarašli. Dwa dni praznikou było, dak nie rabotaliz.

– A jaki praznik byu?

– [Baba Hala:] Pierapłauna sierada⁶⁰. Nu, Iwan Mikołny u sieradu i Ź czaćwier Mikoła był. Dak Źże nie rabotali. A niadzielkaż koźny tyżdań. [...]

– Jak świątkujecie hetu pierapłaunuju sieradu?

– [razem:] Aniczoha nie robim” (Ho3Wic.MB.HR).

Jak widać, święto świętu nierówne – w „powszednią niedzielę” znacznie łatwiej pozwolić sobie na pracę niż w większe święto⁶¹. W Małych Auciukach na Homelszczyźnie zanotowałam: „Pracować w niedzielę można, bo praca nie grzech – ziemia musi być obrabiana”. To przekonanie jest podzielane powszechnie, podobnie jak powszechnie jest respektowany zakaz pracy w ważne święta roczne.

– „Pauważajcie Boha, w prazdniki nie rabotajcie, dzieŹki.

– A wy wsiegda prazdniki atmieczali? Paschu, Trojcu, Roźdiestwo?

– Sabiralisia, na Pasku sabiralisia swaje, daczka, kumy. Sabiarionsia wsie, wypiwajem, stoł nakryjem. Raźdiastwo, i tak jakija prazniki.

– A jesli rabotať nada było w etot dzień, to kak, w kałchozie naprimier?

⁶⁰ Chodzi o czwartą środę po Wielkanocy, w ludowej tradycji pamiątkę dnia, w którym Matka Boska (Chrystus) przepłynęła rzekę (wodę); odtąd przestawał obowiązywać, dotyczący przede wszystkim dzieci, zakaz kąpeli. Dzień ważny w magii urodzaju: praktykowano wtedy obchodzenie pól dla sprowadzenia deszczu oraz ochrony przed burzą i gradem, należało siać dynie i ogórki. Środa ta zwana jest też *suchą* lub *gradową*, por. (Tołstaja 2005: 169–170).

⁶¹ Przy czym wydaje się, że status niedziel i świąt jako dni obligatoryjnej niepracy może podlegać wątpliwościom i negocjacom:

– [Baba Luba:] „Siońnia sahraszyła: u niadzielu buraki siekla.

– [sąsiadka:] A, jo majo, ja dumala, jaki praznik?

– [Baba Luba:] A chiba niadziela nie praznik?” (Ho3Wic.LB).

– W kałchozie rabotat', hawarili, nia hriech. W kałchozie rabotat' nada.

– A na swajej gaspadarkie uże niezlia?

– Da. Skot ty kormisz. Nu, tak szto? Haspod' jaho znajeć, chaj praszczając nas. [...] Nu, żali my rukami, i stohowali, i lon pranikami [kijankami] małacili. No, jaki prazdnik hadawyj, nie waskriesienie, a hadawyj – praznawali, nie jszli” (W99Baj.LK).

Specyfika wiejskich zajęć gospodarczych wymusza, by praca była na pierwszym miejscu, ponieważ „stosunek do pracy jest tu pochodną stosunku do ziemi” (Jagiełło-Łysiowa 1968: 19). „U chaziajstwieże praznikoū niet. Lubyja prazniki, w chaziajstwie wsie rabotajuć” (Ho3Wic.RD). Ziemia musi być obrobiona, plony zebrane, chwasty wypielone, bydło nakarmione, napojone i wydojone bez względu na to, jaki wypada dzień tygodnia. „U niedzieli i żnućza – jak chmara idzie, chuczej [prędzej] biahać, pawiazać, pachawać...” (Ho3Auc.AD.PP). „Dapuścim, prazdnik. Chłopczy mai pryjechali, niawiestki pryjechali, siejali aharod. Na Jwana, prytom. Rabotajuć, jak kamu papadaje, jeśli raboczaja siła jest. Wot, chłopcy pryjechali, nadaż pasiajat' aharod. A nie pasiejesz, budiet stajat'” (Ho3Alk.HAK).

Praca w święto nie jest więc grzechem, jeżeli z powodu okoliczności zewnętrznych, zwłaszcza uwarunkowań przyrody, nie może być odłożona na dzień powszedni. Takimi okolicznościami są także odgórne nakazy – wola władzy, którą kołchoźnicy przyjmują w duchu fatalistycznego „nic nie zrobisz”. „Światyje dni, wot, waskriesieńje, prazdnik jaki. Tady doma uże nie rabili, a ů kałchozie treba było” (Ho3Kor.BW). „Teraz, jak mówią, wszystko się przebacza, bo Pan Bóg wie, że to nie z swojej woli. Ktoś zastawił [zmusił] was, i wy musicie wypełniać, musicie swoją pracę zrobić. Ja myślę tak. Bo jak, na przykład, msza, to ksiądz zaleca pacierze za tych, kto w podróży, kto na morzu żegluję, kto w jakim zawodzie pracuje. On przywiązany jest, musi iść. To nie od niego zależy. Jeżeli ty jesteś w domu i robisz coś, no, to już grzech. A jak ciebie zastawiają?”⁶² (G94Pap.MS).

⁶² W dalszym ciągu tej wypowiedzi Pani Mania wyraziła swoją opinię o wykonywanej w dni świąteczne pracy etnografa:

– „I wy przecież jesteście dla swojej pracy, wyrabiacie tą pracę dla przyszłości, dla życia. To w życiu przyda się dla was ta praca.

Do pracy nie tylko w niedziele, ale też w Boże Narodzenie i Wielkanoc *zastawiała* kołchoźników sowiecka władza w okresie nasilonej walki z religią, kiedy kołchoźnicy „biez wychadnych rabotali, rabotali každyj dzień” (Ho3Auc.PN). „Tady, znajecie szto, ralihiju jetu łamali. [...] Tadyż my pachawajemsia na czardaki, dy usiudy, a nas bryhadzir z starszynioj panachodzias: idzicie, kartoplu siejcie na pierwyj dzień Paski. I my chadzili i rabili. Nu, nasza kamunisty zastałłali, myż rabili” (Ho3Alk.AW).

– „Dzietki, nie pozwalali da kaścioła chadzić [...]. I da raboty honiać, tolka tak. Zbierali sie ludzie, nie chacieli iści, ależ użo mus. Zastawłali.

– Trzeba było iść do pracy, tak?

– Da, w kałchoz, czy tam, gdzie tak jechać na rabotu, gdzie jakuju rabotu rabili” (G97Pap.LAP).

– „Tady tak było: na pierwyj dzień Wialikadnia adprałłali u kałchoz rabotať. Heta ciapier stali wierowať, da wsio. Tady nichto nie wierowałł niczoha.

– Eto nada, kak wy dumajecie? Jesli siejczas pohnalib na Paschu rabotať?

– Kanieszno, eto nieprawilno. Paska je Paska” (Ho3Alk.HAK)⁶³.

Nie zmienia to faktu, że na poziomie deklarowanej normy tradycyjnej, mający głębokie archaiczne korzenie podział ludowego czasu na czas pracy i czas święta (por. Zowczak 2000: 359–361) nie jest podawany w wątpliwość. Wydaje się co więcej, że ujawniająca się w życiowej praktyce sprzeczność między imperatywem i zakazem pracy w święto tego porządku normy nie burzy. Raczej pozwala na zawieszanie go przez, na przykład, jak widzieliśmy, podział świąt na ważniejsze i mniej ważne, dopuszczające pracę, czy wysuwanie na pierwszy plan naczelnego imperatywu chłopskiego etosu – solidarności z życiem, której warunkiem jest praca. Przekonanie, że „praca nie grzech, bo ziemia musi być obrabiana”, które może zwalniać

– Oj, przyda się.

– Tak, tak. To przyda się praca w życiu dla was, ja myślę, to nie jest grzech. Nawet ksiądz powie, to nie jest grzech” (G94Pap.MS).

⁶³ Więcej o konflikcie między pracą a świętem w realiach sowieckiej kampanii antyreligijnej piszę w podrozdz. „Pamięć ateizacji...”.

kołchoźników z kościelnego/cerkiewnego obowiązku uczestniczenia w nabożeństwach, nie pociąga za sobą bynajmniej kwestionowania ani samej opozycji praca : święto, ani boskiego nakazu odpoczynku w siódmy dzień tygodnia⁶⁴. Więcej, mityczno-religijny światopogląd kołchoźników, stawiający w centrum zainteresowania relację człowieka z sacrum, nie traci z pola widzenia sakralnego wymiaru pracy. Każę pracy i modlitwie wzajemnie się przeplatać i dopełniać. I z modlitwy w dniu zarówno świętym, jak i powszednim czerpać siły duchowe i fizyczne.

– „Mnie zdajsie, jak pojde do kościoła pomodlić sie, śpiewać lubie, na chórze śpiewam, to mnie aż lżej. Już zdajsie, ja tak zamienczywszy się... Jak kopalim kartofle, no, wieleż za mnie nikt ni worka nie podjął, nie wysypał, ni nic. Tu miała setki w ogrodzie, żeż sama przywoze, wysypie już musi sobie. Ach, Boże. Już sobota jak doczekam: »W niedziele już chyba do kościoła nie pójde, cienżko, zamienczywszy sie«. Jak przyjdzie niedziela, zdajsie, chce sie żeby prendziej pomyć sie i iść do kościoła. Jakoś człowiek czuje sie tak jak zdrówszy. [...] Trzeba pracować cały tydzień. Napracujesz sie. A w niedziele poszed do kościoła, pomodlił sie, i tak. I odpoczniesz, i siły wiecej nabierze sie, i wszystko.

– To przez modlitwę się siły nabiera?

– A co myśli?” (G98Nac.MG).

Kołchoźnik – podobnie jak pokolenia jego przodków – zgodnie ze średniowieczną dewizą moralną i nakazem dydaktycznym dla „poddanych kmiotków” *ora et labora*, obraca się w kręgu modlitwy i pracy. Są osoby, które pracę i modlitwę łączą w jeden fizyczno-duchowy akt⁶⁵:

– „U Boha prositie pomoszczci w żizni?

⁶⁴ O takich samych przekonaniach i postawach na podstawie badań we wsi postkołchozowej na Bojkowszczyźnie por. (Kosiek 2008: 155–159).

⁶⁵ Bielowa przypomina huculską legendę, według której Adam nie umiał pracować, dopóki Bóg nie nauczył go modlitwy. „Odtąd robota poszła składnie i zachywanie pracy od modlitwy stało się obyczajem” (Bielowa 2004: 153).

– Proszu da taho dnia, da jakoha jon mnie namieciŭ. Proszu, sztob ja ŭže dażyła, da Haspod’ ŭže mienia adprawiu.

– A kohda molities’?

– I spat’ łażusia, malusia, i kak rabotaju, utamlusia [zmęcę się], sama sabie każu tichonieczko.

– Sztob nie stamicca [zmęczyć się]?

– Sztob nie stamicca.

– A jakaja eta molitwa?

– Sama ważniejszaja molitwa – *Otcze nasz*” (Ho3Alk.BD).

– „Jak nie ma czasu klenknońć, to robionc co, czy dzie w ogrodzie piele, czy co, i to samo Pan Bóg przyjmie, czytała w ksionżce. Czy krowy pasiesz, czy dzie w polu co pracujesz... I modlić sie – rozmowa z Panem Bogiem. [...] Nie masz czasu, to idonc drogo i do kościola idonc. Możesz mówić pacierz i krowy pasonc.

– A to taka sama modlitwa, jak się coś robi i jak się kłęczy?

– To samo, to samo! Rozmowa z Panem Bogiem. To samo. Tak i w ksionżce świętej pisze, że czy w polu, czy w lesie, czy w drodze – i to samo” (G98Szw.JS)⁶⁶.

Tak traktowana praca sama staje się modlitwą, nabiera cech świętości. Małgorzata Mazurkiewicz zwróciła uwagę na przenikanie się i nawet utożsamianie pracy i czynności sakralnych, na „zasadniczy brak przeciwstawienia pracy i modlitwy w kulturze ludowej”. Jej zdaniem „praca i modlitwa są w ludowym obrazie świata dwiema niesprzecznymi, dopełniającymi się albo przemiennie występującymi czynnościami” (Mazurkiewicz 1989: 8–10). Analizując ludowe sakralizowanie pracy na roli, jak również – obecną przede wszystkim w tekstach folkloru – funkcję Boga jako „sprawcy pracy”, doszła do wniosku, że w ludowym językowym obrazie świata istnieją dwa stereotypy pracy. Pierwszy z nich to stereotyp pracy uświęconej, sakralizowanej: „Praca jest wymagającą wysiłku czynnością, wykonywaną nie tylko przez człowieka, ale i przez istoty święte, które poza tym nakazują pracę ludziom, dają im potrzebne narzędzia, uświęcają miejsce pracy ludzkiej oraz wpływają na jej rezultat. Człowiek współdziała w tych aktach poprzez obrzędy i czynności rytual-

⁶⁶ O modlitwie białoruskich katolików przy pracy por. (Kabzińska 1999: 96).

ne. Taka praca [...] jest uświęcona” (Mazurkiewicz 1989: 26). O tym aspekcie chłopskiej pracy pisał Florian Znaniński: „Każda praca wykonana w tym celu, aby pomnażać i ochraniać życie, nabiera charakteru aktu solidarności i przedstawia sobą religijną wartość. Praca, która za bezpośredni cel ma niesienie pomocy, jest świętością. Orka, siew, ochrona i karmienie zwierząt domowych, kopanie dołów i studni należą do tego rodzaju działań. Mają one, z konieczności, na uwadze interes człowieka, ale sam ten fakt nie wystarczyłby, aby nadać im charakter świętości. Mają one głównie na celu stworzenie po prostu warunków, w których może się lepiej przejawiać immanentna solidarność przyrody” (Thomas, Znaniński 1976: 186). Podobnie pisał Włodzimierz Pawluczuk, według którego praca w kulturze tradycyjnej jest „realizacją mitu, czynnością uwikłaną w sprawy całego uduchowionego Kosmosu, realizacją ogólnego porządku wszechświata” (Pawluczuk 1972: 93).

W świetle drugiego stereotypu „praca jest bólem, wysiłkiem fizycznym, przykrą koniecznością i obowiązkiem związanym z przymusem zewnętrznym, w końcu – warunkiem przetrwania” (Mazurkiewicz 1989: 26)⁶⁷. Ten stereotyp jest zbliżony z etymologicznym znaczeniem wyrazu *robota*, który wywodzi się od prasłowiańskiego **orbъ* – ‘niewolnik’⁶⁸.

⁶⁷ Podobnie interpretuje chłopskie postrzeganie pracy Kędziorek: „»Zrzęczenie« zawiera przede wszystkim negatywną wizję »chłopskiej doli«. [...] [Na jej obraz] składa się przede wszystkim ciężka praca. Nie jest ona jednak wartością wyłącznie pozytywną, a raczej przekleństwem. Szczególnie chłopi skazani są na ciężką pracę, która nie przynosi żadnych dobrych efektów” (Kędziorek 1996: 119). Badacz ten konstatuje charakterystyczne dla „chłopskiego zrzęczenia” poczucie niskiej wartości własnej pracy, będące zaprzeczeniem wysokiego wartościowania pracy na roli w tradycyjnej kulturze chłopskiej.

⁶⁸ „W wypadku wyrazu *robota*, który jako derywat od czasownika *robić*, kontynuującego psł. **orbiti* ‘wykonywać obowiązki niewolnika’, jest oparty na prasłowiańskim rzeczowniku **orbъ* ‘niewolnik’, możemy przypuszczać, że takie znaczenie podstawy mogło wpłynąć na konotacje tego leksemu. [...] Znaczenie staropolskiego czasownika *robić* różniło się od dzisiejszego, występującego w języku literackim, większą specjalizacją – podstawowe znaczenie to ‘pracować, zwłaszcza fizycznie’. Jeszcze wyraźniejsze są te konotacje w samym derywacie *robota*, dla którego Słownik staropolski poza podstawowym znaczeniem ‘praca, szczególnie fizyczna, zajęcie, działanie’ podaje również jako

- „Paczemu tak harawali u kałchozie?
- Żyć nada było i harawali, a dzie dzienieśsia?
- A *harawali* – eta znaczyć *rabotali*?
- *Rabotali* pa biefaruski. Rabotali ludzi” (Ho3Jur.PP).

Tak postrzegana praca jest nie tyle robieniem czegoś, ile właśnie harowaniem. „Boh ty moj, batracka żyżń, harujesz i harujesz. [...] Boh moj, haruj, dy haruj! Nia rabiųszy, niczoha nia budzie...” (Ho3Rom.UA). *Harowanie* to jedno z kołchozowych słów kluczy. Według leksykografów ma ono dwa znaczenia: ‘ciężka, ciągła praca ponad siły’ i ‘biedowanie, cierpienie nieszczęścia’. Wiąże się etymologicznie z *hore* (por. pol. przestarz. *gorze*)⁶⁹ – ‘bieda, nieszczęście, niedola, cierpienie’ (ESBM 3: 53, 102; SBH 1: 422, 464–465; SES 1: 408–409); „rozwój takiej semantyki nie wymaga tłumaczenia” – komentuje słownikarz (ESBM 3: 53). W wypowiedziach kołchoźników często trudno odgraniczyć jedno znaczenie od drugiego; gdy mówią o *harowaniu*, odwołują się do słabo z ich punktu widzenia zróżnicowanego pola semantycznego niedoli: pracy-męki, utożsamianej z życiem-cierpieniem. Rozmawiając z etnografem, nieustannie przywołują „spójny wewnętrznie i oparty na solidnych zasadach system pracy chłopskiej: ciężka praca, trudne życie, wysoka moralność pracy” (Jagiello-Łysiowa 1981: 84). I wzdychają z empatią: „Kab nie dawiałosia nikomu chriaszczonamu stolka pierażyc i stolka parabotać, skolka my parabotali, wo, jetyja ludzi...” (Mo4Len.TC).

Rdzeniem indywidualnej i zbiorowej tożsamości chłopów-kołchoźników jest ich identyfikacja jako ludzi pracujących na ziemi. Często

dobrze poświadczone znaczenie ‘praca pańszczyźniana na rzecz pana feudalnego’, a rzadziej też ‘niewola’. Wydaje się to wskazywać, że związek wyrazu *robota* z niewolą był jeszcze w XV wieku żywy i czytelny” (Jakubowicz 2012: 37). Przykłady związku między znaczeniem ‘praca’ i ‘cierpienie’, ‘ból’, ‘przymus’ w wyrazach oznaczających pracę w wielu językach europejskich por. w: (Zadrożyńska 1983: 36–37); por. (SEJP: 319–320, 478, 515, 644).

⁶⁹ *Hore/gor’elgorze* – formy występujące we wszystkich językach słowiańskich, wywodzą się z *garb* ‘palenie, spalanie (się), rezultat spalania’, por. (SP 7: 50–55; 8: 134–135; SES 1: 322–323).

padające w rozmowach z nimi formuły autoidentyfikacyjne, takie jak *robocze czy czarnarobocze ludzie, trudolubiwe ludzie, pracowite ludzie*⁷⁰, świadczą o tym, że definiują się oni przez pracę. Wskazują także na to, iż postrzegają swoją kondycję w kategoriach mitycznego, ustanowionego w praczasie porządku, zgodnie z którym chłop został stworzony do pracy, biedy i społecznej niższości. I więcej – podkreślają „humanistyczny i uniwersalny wymiar chłopskiej pracy” (Sulima 1992: 43).

– „Czamu tut ludi tak harujut’?

– He, czamu tak harujut’? Tak pastrojeno, dyk harujut’” (Ho3Kor.BW).

Tak pastrojeno. Taki jest porządek świata. Chłop został przeznaczony do pracy z woli Boga i praca jest jego losem⁷¹. Dotyczy to obu biegunów kołchoźniczej pracy: zarówno przynoszącej cierpienie pracy-*hora*, jak i dającej radość pracy-modlitwy⁷². Wszak los mitycznego protoplasty „człowieka pracowitego”, wygnanego z rajy Adama, to niekończąca się praca-pokuta w pocie czoła: „Pan Bóg powiedział, jak wygnał Adama i Ewę: »Idźcie, mnożcie się, będziecie pracować, w pocie czoła chleb zdobywać«” (G94Pap.MS). Zrazem ta sama praca – święta praca oracza – jest losem przeznaczonym człowiekowi przez Boga, a więc uświęconym: „Pan Bóg powiedział: pracuj człowieku, a ja ci dopomogę” (G93Pap.AW1). To praca bowiem uczłowiecza stworzonego przez Boga Adama: „Oddalenie od Boga implikuje kolejne zmiany, wśród których szczególnie podkreś-

⁷⁰ Te i podobne formuły były wykorzystywane w języku sowieckiej propagandy; były też przez nią tworzone i upowszechniane. TSJS notuje rosyjskie formuły i hasła propagandowe z przymiotnikami *trudowej* i *trudiaszczijisia* ‘pracujący’, jak np. *trudowej narod (czelowiek), trudoweje krietjanstwo, wsie trudiaszczijesia goroda i dieriewni*, „Nie trudiaszczijisia nie jest” („Kto nie pracuje, niech nie je”). Por. hasło *truženik/truženica* ‘pracownik/pracownica’ i patetyczne określenie kołchoźników *truženiki polej (siela)* (TSJS: 613–614).

⁷¹ To samo nastawienie obserwowała wśród chłopów w Polsce w latach sześćdziesiątych Jagiełło-Łysiowa: „Współcześnie [...] wśród części pokolenia starszego, o tradycyjnej mentalności, zachował się jeszcze dawny, ahistoryczny [...] stosunek do pracy – traktowanie pracy chłopu-rolnika jako losu, bezdyskusyjnej powinności wynikającej z przyjęcia stereotypu, że chłop jest »do roboty«” (Jagiełło-Łysiowa 1968: 22).

⁷² O *pokucie* i *radości* jako dwóch aspektach pracy kołchoźników por. też (Czuwak 2007: 251, 254).

lana jest konieczność pracowania, nie zawsze jednak mająca tak jednoznaczny charakter kary, jak w Księdze Rodzaju. Wynika ona przede wszystkim z ogólnego sensu, jaki ma przerwanie bezpośrednich kontaktów z Bogiem, a mianowicie z przejścia od bytowania rajskiego quasi-naturalnego do istnienia kulturowego. Ludzie muszą pracować, aby zapewnić sobie utrzymanie – jedzenie, ubiór itd. – i w tym celu otrzymują od Boga niezbędne narzędzia, a ponadto wpojone im zostają reguły skutecznego działania, takie jak znak krzyża, modlitwa, zabiegi magiczne. [...] Grzech i oddalenie od Boga prowadzą zatem do ostatecznego ucłowieczenia pierwszych ludzi” (Tomicki 1980: 67–68).

Chłopska praca na ziemi ma więc cechy ambiwalentne i – wobec jej mityzacji w opisywanym obrazie świata – nie może być inaczej. Wiedzą o tym doskonale kołchoźnicy, którzy swojej pracy zlorzeczą i kochają ją⁷³, uważają za *najgorszą* i nie mogą bez niej żyć. Słyszymy od nich: „Usie ludzi harujuć. U kaho jość ślozy, toj bolsz, u kaho hora. Biez hora niama niczoha. A rabota radaść, jak jeść zdarouje” (Ho3Jur.WJ1). Czy: „Pracuju-tapczusia [krzątam się], to i wiesialej. Harujem dzień i noc” (Ho3Rom.KP). „Miła, na wiosce to paślednia żyźnia, ale uże tak prywykszy. I choczetsa, każetsa, i rabić treba” (G98Mic.PJ).

„Chce się pracować i trzeba”, dopóki starczy sił. Ten imperatyw jest traktowany przez kołchoźników dosłownie.

– „U nas takich szcze bab niama, sztoż uże nie rabotali. Rabotajut.

– Wośmidiesiatiletnije?

– Da” (Ho3Alk.HAK).

– „Wy budietie rabić tak uwieś czas?

– [Baba Wasilina:] Paka nohi budut dierżať.

– [mąż:] Adnym słowam, diewoczki, haruj paka możasz – budiesz żyť.

– [Baba Wasilina:] Nam nada rabotať, nada dźwihaćsia.

⁷³ Słownik gwar białoruskich notuje świadczące o miłości do pracy spieszczenie *rabotka*: „Jana ũsiu rabotku robiła: i kasiła, i paćciła” (pow. brasławski) (SBH 4: 234).

– A jest' u wioscy chtości, chto nie haruje?

– [Baba Wasilina:] Chto uże palcam, nie moża palcam kiwat”
(Ho3Kor.BW).

Stary człowiek, kiedy nie ma już sił pracować, cierpi. Bez pracy jego życie traci sens. Dlatego widok sędziwych ludzi, z wysiłkiem krzątających się w obejsiach, ogrodach i na polach, częsty we wsiach białoruskich, nie powinien dziwić. Kołchoźnicy pracują do śmierci.

We wsi Aleksicze, nieopodal strefy czarnobylskiej, spotkałam zgarbioną, starą kobietę pracującą w ogrodzie. Po rozmowie z nią zanotowałam: „Baba Dunia, 84 lata. Pielu ogród – kartofle. Ledwo opiera się na motyce. Lubi ziemię – to pierwsze słowa. Będzie pracować, dopóki Bóg nie zabierze. Na pewno umrze, stojąc w swoim ogrodzie”. W pobliskich Małych Auciukach byłam natomiast świadkiem poruszającego *hałaszeńnia*: w rytualnym, melodyjnym zawołaniu, które słyszałam z odległości kilku metrów, patrząc na stojącą w przydomowym ogrodzie starą kobietę, wychwyciłam słowa o bolących nogach i rękach, o tym, że nie ma już sił, by pracować („siła nie bierze”). Był to taki, jak po umarłym, lament po pracy na ziemi.

Czarnarabocze ludzie, czyli o kołchoźniczym poczuciu krzywdy

„Ta robota, co jej człowiek... jej nigdy nie zrobisz, nie konczysz jej nigdy” (G98Nac.MG). Praca chłopa i kołchoźnika nie tylko nigdy nie ma końca, ale też, jak już wiemy, jest harowaniem – wyniszczającą pracą ponad siły. Tak jest bez względu na to, czy obejmuje ona jedynie zajęcia rolnicze, czy też szerszy zakres prac fizycznych podejmowanych przez kołchoźnika, jak wyrąb drzew w leschozach, kopanie torfu czy rowów melioracyjnych bądź prace budowlane. Kto wsłucha się w teksty lamentacyjne kołchoźniczej opowieści o pracy, wpisanej w kontekst biedy⁷⁴, usłyszy chłopską skargę⁷⁵, konstruowaną wo-

⁷⁴ O formie lamentacyjnej współczesnych relacji o ciężkiej doli chłopskiej zarejestrowanych na pograniczu białorusko-polskim por. (Stracuk 2006: 178).

⁷⁵ Wieloaspektową analizę współczesnego polskiego wariantu chłopskiej skargi przeprowadził Kędziorek. Fenomen „chłopskiego zrzędenia”, rozumianego jako

kół idei męki-*hora* z jej refrenowymi zwrotami „cienżko, oj, cienżko było”, „oj, muczyliś”, „wsio wrucznuju”, „nie ma dobra”, „pahano-pahano”, „płakać chce się” itp. Na przykład: „My muczyliśa. Eto s trynaccaci hod podoj dwaccać pięć korow urucznuju!” (B99Drb.EJ). „Nam dabra nikoli niama. Rabociem, rabociem, nikahda niama dabra. Ni tut, ni hetut, nie teja, nie teja. A kałody... kab ty widzieła, kolki ja kałod wywiez! Kolki ja tam zaprawiuję, kolki ja rezaų i spławiwü...” (B99MCz.JK). „Oj, oj, oj, muczyliś! Da hołyje, nie było niczoho. Da u biełom płatoczku [chusteczce], da u łapciach. Da chodzimżeż my, da płaczam-płaczam kala etaha parawoza. A parawoz tapiųsa czurkaj, drewam [polanami, klockami drewna]. Nie było szczeż etoho wuhła. To uže my płaczam-płaczam, nohy, baczysz, u łapciach. Da nohy pomierznuć. A biez sztanoų! Nijkach sztanoų nie buło, he. Łapci hetyja, a tut kaleny hołyja. Da maroz. Da pałopajucca etyja kalenka [popęka skóra na kolanach]” (B99Czw.WZ). „Cienżko, cienżko, pani, było. Biednym gorzej było, no, bogatsze to... ale bogatsze też, no, wszystko jedno. Každy miał, każdy miał jakaś ziemia, to i cienżko pracowali. Cienżko pracowali, musieli i krowy paść, i świnki trzeba było popaść i pokarmić. No, jednym słowem, że... Na gospodarstwie, pani, wszendzie cienżko jest, wszendzie cienżko. Gdzie nie obróci się, to wszendzie cienżko” (G98Nac.WK1). „Ciężka praca była. Len rwaliśmy w ręczną robotę. Pójdiesz rwać, a tam była ta cimotka, ona taka twarda siedzi, to za tych strymiaków nasadziliśmy na ręce, że przyjdiesz krowa doić, ni możesz ścisnąć... Potem trzeba było międlić len. Wyście nie widzieli nawet tej międlicy... Tu garść nabierzesz wielką, a tu nażymasz to, żeby to wytrzeć, ten len. Wybijesz dobrze, potym trzepać połóżysz, taka trzepałka bijesz. Kochani, jaka ciężka robota była! A płacić, zupełnie mała płacili. Cały dzień musisz to rozściełać. Rwiesz ten len, potem młócisz, te główki obijasz. Taki pranik był w ręczną robotę. A potem pójdiesz, cały dzień rościełas go. Dadzą ci taką działkę. [...] To, kochana, nie widzisz. Za potem nie widzisz i oczu nie otworzysz. Ciężka praca

manifestacja specyficznej wizji świata i ekspresja złego samopoczucia kulturalnego, wiąże on z frustracją i niezadowoleniem polskich chłopów, brakiem wewnętrznych źródeł wartości i poczucia podmiotowości (Kędziołek 1996).

była” (G94Pap.MS2). „O, jak żyli. Jak wspomniesz, to płakać chóc-
ca” (B99Koz.SW.KK). „Muzyk je muzyk. A kali muzyku dobra było?
Rabi, dy i ęsio” (Ho3Auc.HJ).

W kołchoźniczej narracji o pracy obligatoryjne wydają się fraze-
my z elementem *czarny*, takie jak: *czarna robota*, *czarna praca*, *czar-
naraboczycje ludzi*⁷⁶, *pracować jak czarny wół*⁷⁷, *pracować czarnym
mozolem*. Przymiotnik *czarny* jest polisemiczny, oznacza zarówno
‘ciemny kolor’, jak i ‘brud’ (SBH 5: 425–426), występuje także w ste-
reotypowym połączeniu *czarna ziemia* (SSiSL 1/2: 21, 35). Wpisa-
ne w semantykę ciemności, brudu i ziemi wyrażenie *czarna robota*
funkcjonuje tu jako synonim pracy na roli: „[Tu żyli] bojarzy i chłopi.
Bojarzy, to miał swoje konie, oręż, i w razie potrzeby stawał do
walki, a chłopi to tylko robili te czarne roboty” (B95Wlm.PS). Koł-
choźnicy mówią: „My to gospodarze już takie byli, czarno pracu-
jonce. Pracowali i pracowali” (G98Nac.AC). „Biedna żywiom, no
sztoż zrobisz? Samy aboje takija prastyja, czarnaraboczycja ludzi”
(G93Fel.KP). „Kiedy ja była jeszcze młoda, jeszcze za polskich cza-
sów, no, to pracy pełno była. Dużo trzeba było żonć sierpem, prze-
cież gospodarze to nie mieli tych trakturów, no, po prostu nie mieli
i musieli wrencznuju, renkoma. I orali pługiem. Koni byli, ale płu-
giem trzeba było. Trakturów nie było. No, to pracowali jak czarne
woły. Bardzo pracowali. Ale co ty zrobisz? Musisz żyć” (G98Mic.JK).
Klisza *czarnej roboty* nieodmiennie kojarzy się tu ze skrajną biedą,
zależnością i podrzędnością; interpretowana przez jej pryzmat kon-
dycja kołchoźników jest tożsama ze społeczną niższością⁷⁸.

„Nic tu dobrego u nas nie ma i nie będzie. My jak byli rabami,
tak budziem rabami tymi” (G94Pap.MS).

- „Skażycie, a kałchoźnik – eta prosty czarnaraboczyc, ci chto?
- Saųchoźnik? Nu, a chtoż? Prostyc czaławiek. Starac [żebtrak].
- Starac?

⁷⁶ *Czornoraboczycj* (ros.) – ‘prosty robotnik’, ‘robotnik niewykwalifikowany’,
‘wykonujący czarną robotę’, ‘prosty’.

⁷⁷ Por. w innych źródłach: „Pracuje jak czorny wuoł”, „Pracuje jak wuoł ę jarmie”
(LB 4: 242), „Dańniej ja rabotała szto czorny woł” (SBH 4: 233).

⁷⁸ O rozumieniu pracy jako wysiłku fizycznego ludzi „niżej urodzonych” por. (Za-
drożyńska 1983: 35–36).

– Da, zaczucha [tu: ciemny i biedny]” (Ho3Aks.WL).

Kołchoźnicze określenia samoidentyfikacyjne, jakie padają w toku swobodnych narracji bądź w odpowiedziach na pytanie o identyfikację („wy kto?”), świadczą o uwewnętrznionym poczuciu niższości i krzywdy⁷⁹. Kołchoźnik, *rab* i żebrak, to *ostatni człowiek*. Jego życie, całe przeharowane, nie owocuje ani akumulacją dóbr, ani podniesieniem społecznego statusu. Umiera, tak jak pracował – w kufajce. „Ja takoha nie pomniu, szto b my dobra żyli. Ja, znajecie szto, pa fatah-rafii swajej mamy hladzu. Jana, wot, krasiva žanczyna była, ja wam pakažu [pokazuje fotografię]. [...] Siadzić u kufajczkie, u chustkie siadzić. [...] Harawaćza treba było, znajecie, jak adnoj, da dwoje dziaciej. Daże nie znasiła za swaju żytku pluszawaj żakietki, u kufajkie i pamierła. U chfartuszku siadzić [tży w głosie]... Dak, wot, i żytka wam. Rezultat – wot, eta kartaczka. I nie treba boleji ni pra szto hawaryć” (Ho3Jur.PM). *Prostemu* człowiekowi, stworzonemu przez Boga do czarnej roboty, z definicji nie przysługują atrybuty pańskości, ucieleśnione tutaj w symbolizującej lekkie życie *pluszowej żakietce*. Chodzący w łapciach i kufajce kołchoźnik nie może przekroczyć swojej wyznaczonej przez los i system społeczny najniższej, nieautonomicznej pozycji w hierarchii. Pozycji, którą deprecjonuje nie tylko otoczenie społeczne, lecz także on sam. Bo taki jest porządek rzeczy: „kołchoźnik eto poślednij czelawiek, poślednia nacja kołchoźnik” (B95Wlm.AD).

⁷⁹ Podobne motywy wskazuje Kędziorek w polskim „chłopskim zrządzeniu”. Pi-sze, że dominuje w nim „poczucie krzywdy mieszkańców wsi wiążące się także z licznymi przypadkami pogardy dla chłopów ze strony mieszkańców miasta”, że sytuacja wsi jest „traktowana jako wynik odwiecznego kulturowego, ekono-micznego i politycznego upośledzenia chłopów” oraz że „samopoczucie kul-turalne chłopów wyrażane w tekstach »zrządzenia«” opiera się na wizji chłopa, w której jest on „pogardzany, zepchnięty na margines, od wieków poniżony i niedowartościowany. Najdobitniej wyrażają to słowa jednego z informatorów: »ja to uważam, że chłop to musiał być kiedyś kurwa jakiś bandzior czy złodziej, jakaś kurwa i Pan Bóg go teraz chłopem stworzył«. Bycie chłopem jest więc karą Boską” (Kędziorek 1996: 115, 116, 122). Obrębski był zdania, że krystalizujące się u chłopów poleskich w latach trzydziestych poczucie krzywdy „wypiera trady-cyjne mużyckie »hore«” (Obrębski 2007d: 293). O narastaniu wśród nich po-czucia niższości i upokorzenia por. (Obrębski 2007g: 544–545).

Czarna praca, harowanie, zawsze jest deprecjonowana i podobnie jak jej wykonawca – *czarnaraboczy* kołchoźnik – przeciwstawiana innym, lżejszym zajęciom i innemu, pojmowanemu jako *lekkie*, życiu. Kołchoźniczy stereotyp pracy nieodmiennie podlega logice nadrzędnej opozycji chłop : pan. Wydaje się istotne, choć paradoksalne, że współcześnie do szeroko rozumianej kategorii panów – tych, którzy „nie chcą pracować” – należą m.in. „spañszczone” i mieszkające w miastach dzieci kołchoźników. Narrację o trudnych do zrozumienia przemianach cywilizacyjnych i gospodarczych doby obecnej rozmówcy strukturyzują, tak jak czynili to ich przodkowie, zgodnie z opozycjami stary : młody, nieuczony : uczony i, przede wszystkim, wieś : miasto⁸⁰. Słyszymy od nich: „Usie my sielskija prostyja, heta haradskija nieszta druhoje” (Ho3Wic.LB); „Jak kto żywie w miasteczku, tak toj hramatnyj bolsz, tak jon i pabywał i w cerkwie, i w kościele, wieździe. A jak u wiosce żyje... Wieś jest wieś. Tut nie ma kali iści, trzeba młócić, trzeba siejać, trzeba orać, trzeba bronować, i tak wszystko przechodzi czas...” (G97Pap.LAP).

Konstytutywną „zasadą różniącą” jest tutaj przeciwstawienie praca : niepraca, to znaczy chłopska praca na roli *versus* inne niż praca fizyczna zajęcia pozawiejskie: „A maładzioż, o, teraz użo nie choćeć rabić” (G98Mic.PJ). „Teraz przywykli ludzie do chleba gotowego, już nie trzeba swojego piec w pieczy swojej. Nie trzeba zboża młócić. Już gotowe to wszystko. Odwykli ludzie i teraz nijak nie chco robić niczego. Tylko kartofel sadzon, setki te dajon. Trudno żyć... Ale przywykszy. Oj, choćby i te nasze dzieci, choćby i te własne.

⁸⁰ Przeciwstawienie wieś : miasto jest także jednym z głównych motywów polskiego „chłopskiego zrządzenia”. Kędziołek podkreśla, że zawarta w nim wizja miasta jest ambiwalentna i pełna sprzeczności, charakteryzuje się skrajnościami i jako taka „jest zgodna z postrzeganiem [miasta] jako mitycznego świata zewnętrznego”, zgodna z „mapą mityczną” (Kędziołek 1996: 115–116, 121). Z kolei Styk wskazuje, że współcześnie ewolucję chłopskiego systemu wartości należy rozpatrywać w kontekście opozycji wieś : miasto, która kontynuuje dawną opozycję chłop : pan (Styk 1988: 230). O XIX-wiecznym chłopskim negatywnym stereotypie miasta, wiążącym się z wzajemną pogardą chłopów i mieszczan, por. (Świątek 1897: 160–161).

Przywykszy tak, o, bez pracy żyć” (G98Mic.JK1). „Pożenio sie młode, budujo sie, mieszkania stawio, już oni pracować... To w kantore pracujo, to w magazynach, o, jak pracujo młode. Młode... wiadomo, kiedyś mieli pole swoje, orali i żyli, a teraz?” (G93Sur.SS). „Wszystka młodzież pojechała do miasta. [...] Nie chco żyć w wiosce, nie chco żyć. Pracować może cienżko tutaj na tej wiosce, prawda? Nie chco żyć” (G97Bil.LB). „»A na szto ona mnie, eta ziemia? Ono robić treba mocno«. – Mołodyje nie хочzut horowat’, to uże nam tre horowat’” (B95Wlm.AD). „Nie хочzut kołchozić, to wsie uciekajuć” (B95Wlm.AD). „Szto ą horadzie? Na balkonach siadziać, dy tolki plujuć” (Ho3Aks.WL). „I im dobrze, což? Gulali... Co zechce, to robi – i pany” (G93Ser.MM).

Musimy jednak wystrzegać się uproszczeń. Dzieci kołchoźników, które w mieście *gulają jak pany*, nie są przecież ludźmi w ogóle niepracującymi; ich rodzice i dziadkowie doskonale zdają sobie z tego sprawę. W istocie rzeczy mamy do czynienia z dwojakim rozumieniem kategorii „praca”. Kiedy kołchoźnik mówi *praca*, ma na myśli pracę rolnika. Kiedy mówi o dzieciach, które „przywykszy bez pracy żyć”, ma na myśli ich zajęcia „pańskie” – *łżejszą robotę*⁸¹. Nie pracę fizyczną, lecz umysłową, najemną, za którą otrzymuje się nie *pałki*, lecz pieniądze. Pracę wykonywaną nie przez *mużyka*, lecz pana. Oto, jak Pani Regina z Dworca przeciwstawiała „pańskie” życie swojego ojca, zarządcy młyna, biednym *mużykom* ubranym w łapcie i samodział: „Moj atiec na rabotie był, on pałuczal piensiju. Zawiedujuszczym mielnicy stał. Tak, charaszo żyli. Haworat’ – *pany*. A eto chłopy, muzyki, oni biednyje. W łaptiach chadili, wsio eto tkanoje na nich było” (B96Dwr.RF.ML). Wyznacznikiem pańskości staje się tu praca najemna przynosząca pieniądze; okazuje się, że „być na robocie” znaczy tu co innego niż „robić na ziemi”.

Kołchoźnicy, pragnąc oszczędzić dzieciom wypełnionego męką-harowaniem losu kołchoźnika, *ostatniego człowieka*, sprzyjali i sprzyjają podejmowaniu przez nie niechłopskiej pracy, ich pańsz-

⁸¹ Nie mogę tu nie odnotować empatycznych słów Baby Warki z Jurewicz, które dodawały mi sił w momentach kryzysu w etnograficznym gabinecie: „Pisać – taksama harawać. Umścwienny czalawiek jaszcze jak haruje! Czarnaraboczaha czalawieka choć jak na noc kinie, a razumnaha nie” (Ho3Jur.WJ1).

czeniu się. „Mama hawariła: »Doczeńka maja, uczysia, chacia na kusok chleba zarobisz«. Tady nie hawaryli pra adziożu, a »chacia na kusok chleba«. I, ot, pajechała ja ɥ Mozyr uczycca. [...] Tady staralisia dzieciej kudy-niebudź adpraŭlać, szto b choć lahczej im prażyć, tak szto ɥ nas wsie dzieci... »Jedźcie, kudy tolki można«” (Ho3Jur.PM).

Niezależnie więc od siły ciężenia stereotypowych przeciwstawień wieś : miasto, praca : niepraca i *muzyk* : pan, w postrzeganiu przez kołchoźników innego niż ich własne usytuowania społeczno-kulturowego dzieci zdaje się przeważać pragmatyczny punkt widzenia, opierający się na przekonaniu, że uzyskana dzięki wykształceniu praca umysłowa gwarantuje życie lżejsze niż to, które polega na *czarnej robocie* w kołchozie. „Ja powiem, za sowietami teraz nieźle żyć. Kto może pracować albo uczyć się, to żyje też dobrze. Bo tak: wyuczysz się i panem stanie. A cóż wiecej? Aby pieniondze. Proszę bardzo” (G98Nac.JN).

pozytywne wartościowanie realizowanego przez dzieci pańskiego wzoru życia, którego wyznacznikiem są zarabiane poza kołchozem pieniądze, nie ulega wątpliwości.

– „Nu, a tak na waszu dumku – lepsz wuczyścia ci rabotać?

– Nu, tamuż chto wuczyɥ – lehcze żyt” (Ho3Kor.BW).

– „Ciapier maładyja nie choczuc rabotać. A staryja robiac.

– A tie, szo w horodie? Tie, szo rabotajut na firmach? Eto rabota czy nie?

– Jesli moi chłopcyc rabotajuc, znaczyć, jany połuczajuc. A chto nie rabotaje, bomży [bezdumni] biehajuc” (Ho3Alk.HAK).

„Wszystkie poszli do miast, we wsiach teraz młodzieży już zupełnie nie ma. Było pracy, było roboty, to wszystkie szli na lżejsza robota, nie chcieli w kałchozie pracować. Tam wiecej zarabiali i lżej było przeżyć” (G94Pow.JL). „Nie dziw, szto jany pouciekali na horad, hetyje dzieci” (Go5Pap.AW). „Teraz kogo znajdziesz z młodych? Nikogo nie znajdziesz przy ojcu. [...] W kołchozie nie chcieli pracować. Dadzą działka tobie, żyjesz, a co z tego masz? A jednak, jak dotychczas, dobrze żyli w mieście. Zarabiali nie najgorzej,

prawda? Lżej przeżyli, czyściutko było. A tu trzeba było pracować” (G94Pap.MS1)⁸².

Opozycja praca : niepraca wypełnia się treściami o aktualnym znaczeniu społecznym: w kategorię pracy zostają wpisane wszelkie zatrudnienia, które przynoszą pieniądze, niepraca natomiast odnosi się do osób niepodających pracy zarobkowej. Dzieci kołchoźników – współcześni panowie, ucieleśniający już nie feudalno-patriarchalny, lecz inteligencki wariant wzoru pana – które zrealizowały rodzicielskie pragnienie „wyjechania z tego piekła” (G98Bl.JWM), uniknięcia losu *czarnarobczego*, wyzyskiwanego *raba*, są już postrzegane jako pokolenie funkcjonujące poza kręgiem chłopskiego i kołchoźniczego poczucia krzywdy, którego sukces jest powodem do dumy.

– „Usie pakanczali institut i akademijsiu, i tak niama dziaciej, szto by eta, nu, jak tobie skazać... raboczyja. A ety – uczonyja.

– Nu, wy dowolny?

– He! Jany ūsi wuczylisia, i na miadali [medale] zdawali, i oczeń lohka pastupali.

– Nu, wy nie chacieli, szto b jany ū kałchozie astawaliś?

– A na szto jon u kałchozie? U jaho haława, rabotaje siahonia prepadawacielem u institucie, a eta... A ty budziesz, eta, rabotać, by ja rabotaju? Sztoż eta takaja rabota? On uczony. [...] A he, syn! Dwa,

⁸² Oparta na zasadzie wzajemności więz między dziećmi w mieście, które przyjeżdżają na wieś, by pomagać w pracy na *sotkach*, i aprowizującymi ich rodzicami-kołchoźnikami to jeden z filarów białoruskiej codzienności.

– „Nu, co im w kołchozie? Gorad był. Na fabryce lepiej zarabiał, jak w kołchozie. [...] Pieniendzy miał w kieszeni. O, przyjedzie do domu, weźmie od ojca, ci tam od matki. On odrobił gdzie tam godzin sześć i swobodny człowiek.

– A wszyscy przyjeżdżają na sobotę, niedzielę do rodziców? Porobią na polu?

– To jakż, pomagajon! Jak jedzie, idzie z miasteczka, to, o, tak idzie, prosto. A jak idzie już na autobus, to, ot, tak idzie, o, przechylony [*śmiech*].

– Tak, tak, tak.

– Cienżka sumka [torba]” (G99Pap.SK).

– [Pani Maria:] „Dzieci z miasta przyjeżdżajo.

– I się daje?

– [Pani Maria:] Tak, tak. Oj, jado z torbami.

– [Pan Konstanty:] Ten przyjedzie: »Mama, daj«. Ten przyjedzie: »Mama, daj, bo drogie wszystko«. No jak, swojemu dziecku nie dasz? Musisz dać” (G97Rou.MKR).

tri daże. Dwa w Homiele. I druhi tam. Dwa. Adzin u akadziemii, dyk toj u Chojnikach. Toże wialikaja szyszka.

– A wnuki?

– A unuki toże usie pakanczali u Chojnikach dy u Kalinkowiczach instituty. Rabocznych u mianie niet. Usie wuczonyja, usi ciahnuć upierod” (Ho3Auc.MB).

Przeciwstawione *czarnaraboczym* kołchoźnikom ich spańszczone dzieci wydają się więc wypełniać kategorię dzisiejszego „pana” nacechowaniem w ostatecznym rozrachunku pozytywnym. Drugi biegun tej ambiwalentnej kategorii – panów wartościowanych negatywnie – reprezentują we współczesnej konfiguracji społecznej ci, którzy nie dość, że nie pracują, to wykorzystują pracę kołchoźników. Są to osoby sprzeniewierzające się fundamentalnej normie sprawiedliwej wymiany pracy za płacę. Ich uosobieniem stają się przedstawiciele władzy wówczas, gdy nie realizują wzoru dobrego pana⁸³. To zwierzchnicy kołchoźników, którzy za ich pracę płacą zbyt mało, zwlekają z zapłatą lub nie płacą wcale, sami zaś żyją na wysokiej stopie. Wraz ze wszystkimi, do których można odnieść jednocześnie stereotyp niepracy, nieuczciwości, kradzieży-grabieży i bogactwa, tworzą oni pojemną i niedookreśloną kategorię *naczelstwa* – spekulantów – mafii. Jest ona ujmowana „w bardzo typowe dla antagonizmów klas niższych, zależnych gospodarczo od klas wyższych, stereotypy: złoczyńcy lub złodzieje [...], oszuści i wyzyskiwacze” (Obrębski 2007f: 294)⁸⁴. Interpretowanie ich aktywności jako *grabienia biednego narodu* utwierdza kołchoźników w poczuciu krzywdy. Jakby pod tym względem nic się nie zmieniło; we współczesnych realiach odnajdujemy znany z dawnych opisów kompleks krzywdy chłopca pańszczyźnianego i jego kontynuacji do lat trzydziestych XX wieku (por. Obrębski 2007b: 96–101; 2007f: 293–304, 311–314; 2007g: 512–515, 544–545). Ten aspekt wizerunku własnego kołchoż-

⁸³ Na ten temat piszę w podrozdz. „Kołchoźnik między panem, wójtem i plebanem...”

⁸⁴ O postrzeganiu tej grupy przez pryzmat stereotypu wroga por. tamże.

nika wpisuje się w szerszy kontekst „FORMUŁY CHŁOPSKIEGO LOSU, systemu wartości spajających chłopski świat, systemu eksponującego ideę cierpienia, ofiary i rezygnacji, która miała neutralizować lub tylko równoważyć dominację innych”, określonej przez Sulimę celną formułą „krzywdzona chłopskość” (Sulima 2001: 158). I w efekcie słyszymy „chłopskie zrządzenie” – oprócz motywu „krzywdzonej chłopskości” pobrzmiwają w nim nuty zawodu spowodowanego brakiem oczekiwanej opieki ze strony tych, którzy zajmują pozycję pana⁸⁵, jak również zawiści w stosunku do tych, którzy demonstrują oznaki materialnego powodzenia i którym w przeciwieństwie do *czarnaraboczych* kolchoźników „Pan Bóg dał spor”.

„Wie pani, prostemu robotnikowi wszędzie cieżko. Gdzie kto przy naczałstwie jakim, gdzie kto coś takie ma, to on ma jakieś tam coś pociongnonć. No, a taki robotnik, gdzie on pociongnie? Fiermy organizowali, to na firmie pracuje, pracuje kobieta – nie majon czym zapłacić...” (G98Nac.WK). „Przy takim rzondzie, to bendziesz pracował, sam siebie zapendzisz do deski, a zarobić nic nie zarobisz” (G93Pap.AW1). „Wszędzie takie mafie, tylko zabierają, ograbiają. A ot – biedny naród, nikt nie zwraca uwagi, że jak tam będzie żyć ten biedniejszy, jak on będzie miał, czy on będzie co miał. Tego nie ma” (G93Waw.HD). „Żyjon ludzi, jeszcze żyjon. Kto żyje? Spekulanty. [...] A które pracujo takim czarnym mazolem, to słabo majon, słabo” (G98Nac.JI). „Tutej, kto jest dopuszczony do jakiejś pracy takiej, że majon bliskie takie stosunki z naczałstwem, to też tak po dziurki nosa majon wszystkiego. A zwykły roboczy człowiek on nie ma, bo skond ma wzionść... Jeżeli jeszcze opłatna praca i płaco pieniondze równomiernie, no, to może. Ale jak czasem nie dostajo po trzy, cztery miesionce?” (G98Nac.SN1).

– „U nas i zarpłata małaja. Ot, robim, robim, a niczorta połączat’ niema.

– Czamu taka małaja?

⁸⁵ Por.: „W opinii informatorów chłopi są grupą upośledzoną pod względem społecznym i kulturowym. Są zepchnięci na margines życia społecznego. Nikt (czyli ani rząd, ani mieszkańcy miasta, ani siły nadprzyrodzone) nie dba o ich interesy” (Kędziorek 1996: 119).

– A czort ich wiedaje! U ich wsio niema da niema, a sobi sami chwatając. Żywuć naczałniki. A my, kałchozniki, robim, robim ni za szczo” (B96Ozr.WZ).

W centrum tej przeciwstawianej idei *communitas* koncepcji *nierównego narodu*, najbardziej chyba lapidarnie sformułowanej przez Panią Jadzię z Naczy: „Nierówny las, nierówny naród, nie zrównuje nic” (G98Nac.JI) – hierarchicznej struktury społecznej, w której postawieni wyżej wykorzystują pracę wykonywaną przez znajdującą się na samym dole *poślednią nację* – spotykamy mający dawną i długą tradycję motyw pracy za darmo. Wszak właśnie tym, co najbardziej doskwiera kołchoźnikom, jest sprzeniewierzenie się wyrażane w postaci zapłaty zasadzie uszanowania chłopskiej pracy. Mówiliśmy już o tym wcześniej, zastanawiając się nad mechanizmem porównywania współczesnych władz kołchozowych z dawnym panem, który „płacił za robotu, nie to szto ȳ kałchozie” (G94Rdz.TS). Praca za darmo – efekt złamania fundamentalnej normy *do ut des* przez władzę niewypełniającą swego tradycyjnego, patriarchalnego obowiązku opieki nad „poddanym kmiotkiem” – boli kołchoźników szczególnie. Konieczność wykonywania pracy w takich okolicznościach rani ich godność, bo „skolki suszczestwujuć ludzi, za trud treba płacić” (Ho3Auc.TJ).

W emocjonalnym poruszeniu mówią: „My pracujem, pracujem, w tym gnoju tłuczem sie do ostatnich pieczeńci – i nic nie mamy” (G98Nac.WK1). „Nu, a siejczas szto za dzień zarobotajesz? Niczo” (Ho3Wic.RD). „Ja wstawała w czatyry czasy noczy, da chadziła, da rabiła daram. Jaż daram rabiła!” (Ho3Alk.HAK). „Ja w kołchozie pracowałam. [...] Oj, kochanie, całe lato pracujesz i nic nie dostajesz. Żeby monż nie był na robocie [państwowej], to chyba z głodu by zgineli” (G93Waw.HK). „Moj aciec rabiȳ, ja hawaru, zadarmu zrazu, pakaż kałchoz nie razbahacieȳ. Rabiȳ!” (B99Czw.WZ). „Za palki pracowali. Darma, kochanieńka, darma. I tak pracowali, jak czarne woły” (Go5Pap.AW). „I ciepier piensii nam niema, bo my darma robili” (B99Ozr.WZ). „To wszystko było dla nich [tj. komunistów], całe bogactwo, ludzi darmo pracowali, darmo robili, a tylko oni żyli” (G93Pap.AJW1). „Głodni robili, pracowali darmo. Cały ten

czas. [...] Cienżko było, cienżko. Tylko na słowach socjalizm – a to piekło, to piekło z piekła wybrane” (G93Pap.AW).

– „Tu co popadnie robio. Każa: »Nie ma czym, nie ma czym płacić«. Panstwo zabierze wszystko to... Nu, zboże te. Wszystko zabiera, mleko. Nu i można powiedzieć, że nic nie płaco za to. Ot, i na kałchoźniku i wyjeżdżajo, i jemu nic nie płaco. »Nie ma czym, każo, płacić«. Nu.

- Na kołchoźniku i wyjeżdżają?
- I on bezpłatnie, można powiedzieć, pracuje.
- Bo kołchoźnik to ostatni człowiek?
- Tak, tak. On nigdzie prawa nijakiego nie ma” (G10Waw.WM).

Kołchozowa „darmowa praca” to jeden z jaskrawszych przejawów fenomenu „współczesnej pańszczyzny”. Warunkowane tą pańszczyzną poczucie krzywdy znajduje wyraziste odzwierciedlenie w narracji tożsamościowej kołchoźników – w tym przypadku w tutejszym wariacie „chłopskiego zrzędzenia”. Jego przykład, przytoczony poniżej, zawiera bogaty zestaw typowych motywów, składających się na narracyjny wzorzec chłopskiego narzekania: ciężka praca z użyciem prymitywnych narzędzi (czytaj: stereotyp zacofanej wsi), brak wygód, brak sił, konieczność wypchnięcia dzieci do miasta, niska emerytura, drożyzna, zależność od pomocy innych. Jednocześnie jest on swoistym lamentem-tęsknotą za dawną wsią, gdzie wspólnie pracowały na ziemi starsze i młodsze pokolenia, oraz – bez względu na silny emocjonalny ładunek żalu – afirmacją życia i *przywyknienia*. „U nasza, szto? Jak, praścicie, chadzili w tualet naszymy dziady-pradziedy, tak i my chodzimy. Pamycca niema hdzie. Jak my matyhaj [motyką] rabili wsie, tak my i robim. Etaż harujesz-harujesz, sił niema, panimajecie, niczoza za stolki hadoū... Atamy letajuć u pawietry [atomy latają w powietrzu], a my matyhaju. I ludzi prosta, sami panimajecie, atpraūlali swaich dziaciej. Wot, ja siżu i dumaju: sława Bohu, pryjeduć. Nu, haruju ja tak w asnaūnom, nu, jany pamahajuć mnie. Nu, choć pajedu, da tam pamyjusia, a tutże niema nijakawa byta, usłowij bytawych. Ja lublu wiosku, ja, panimajecie, radziłaś i żyła, ja lubu jeje, oczeń pryroda u nas krasiwaja. Ja lublu, no uże sił niema, sił, wot, eta, wot, rabić. Tak ustajesz, szto niema sił. I rady byūby, szto byli bytawija usłowija, dak możab i dzieci pryjadzalib

i toż a i maładyjab astawalisia. A takż a szto? Haruju. Ja uczora, da takaja żara, dak uż e wyjdu ranieńka, a tut ziella stolki, toj matyhaj rabiła-rabiła. Dak siońnia uż e ustała, niadziela. Dumaju a synie, jon baranuje jaszcz e hrablami [bronuje grabiami], usie darohaje. Nu, a szto piensiji, na dołłary eta piadziesiać dołłaraŭ, nu, ot, prażywi, usież treba kupić. Jaż nie ũ sastajaniiji ni karowu dziarżać, ni świniej dziarżać. Wot, usie kupi i paprasi, szto tabie chto zrabiju. I wot takaja żytka. Żywiesz. My uż e prywykli tak, panimajecie, żyć. My żywom” (Ho3Jur.PM).

Trudolubiwe ludzie, **czyli o kołchoźniczym poczuciu godności**

„Ludzi, wot, nasze pakalenije, jak ja szczytaju, było oczeń trudolubiwyje” (G98Nac.TW1).

– „Heta byli, wy każecie, trudalubiwija ludzi?

– Da. Lubili trudzicca na ziamle uwieś dzień. Staralisia, kab chajstwa...

– A wy taksama trudalubiwij czaławiak?

– Kanieszna. Ja biedny czaławiek, maci biednaja... Ja biedny.

– Znaczyć, biedniaki taksama lubili pracawać na ziamli?

– Kanieszna” (Ho3Jur.WJ).

– „Dzie lahczej było: na pamieszczyka pracawać ci ũ kałhasie?

– Nam było charaszo ũsiudy. Raz my raboczycja, dyk nam usiudy charaszo. I na pamieszczyka charaszo rabotać. Ci sabie rabotać, ci jamu. Usio raŭno na rabotu cianieć: ci sabie, ci kamu. A kaniesznie, jak? A mnohija tarhowali, predawali, kuplali ili nie rabotali, nu, dak im i żyzni nie było. A nam niczoha” (Mo4Len.WF).

„Pracu palubisz, czaławiekam budziesz” (Lepieszaŭ, Jakałcewicz 1996: 171) – mówi białoruskie przysłowie. Najczęściej chyba używanym pozytywnym samookreśleniem kołchoźników jest, kontynuująca dawne klasyfikowanie chłopa za pomocą przydawki gatunkującej *laboriosus/pracowity*, formuła *trudolubiwe ludzie*⁸⁶. Nie może

⁸⁶ Ros. *trudolubiwije ljudi* – ‘ludzie pracowici, chętni do pracy’. Białoruskim odpowiednikiem przymiotnika *trudolubiwij* jest *pracawity*.

być wątpliwości, że kołchoźnicy – niezależnie od tego, że postrzegają swoją pracę jako mękę i *hore* – uważają się właśnie za „ludzi kochających pracę”⁸⁷, że w miłości do swojej *czarnej roboty* odnajdują sens życia. Etnograf bez problemu obserwuje, jak ten element ich autostereotypu⁸⁸ potwierdza codzienna praktyka, nie tylko wtedy, kiedy nie mają czasu na rozmowę w okresie wykopków. Także wtedy, kiedy mieszkając w którymś z gościnnych kołchoźniczych domów, pomagają *tarkować* buraki dla świń, obierać *bulbę* czy zbierać owoce, pieląc kołchozowe buraki, grabić i zwozić siano, kiedy przygląda się dojeniu *krówek* i karmieniu *świnek*. Uświadamia sobie wówczas, że praca jest treścią i zazwyczaj autentyczną radością życia kołchoźników⁸⁹; że bez pracy nie tylko nie potrafią, ale przede wszystkim nie chcą żyć. „Była siostra starszaja, ja pad siestroj, a tady brat. Usie byli trudalubiwija [...]. Trudiczca nie lanujemsia i czesno rabić...” (Ho3Jur.PP). „Też w jakimś takim kołowrocie człowiek żyje. Tylko praca i praca. Chociaż już mnie mówią, że w moim wieku, to można nie pracować. [...] Ale jak człowiek nic nie robi, to ja bym też nie mogła. Przecież to niedobrze tak żyć i nic nie robić” (Go6Ob.LO). „Nu, jak? Jeżeli ja pajdu na rentu, co ja bende siedzieć? Ja nie wycierpie. Jeżeli mam zdrowie, nie wytrzymam, nie. Ja musze iść i pracować. Jak to siedzieć w tym domu? Ja nie moge, nie” (G99Pap.WL)⁹⁰. „Człowiek mój to rano umar, pięćdziesiont czwarty rok miał, jak umar. A ja jak na po-

⁸⁷ Tej wysoko wartościowanej cechy – jak każą reguły stereotypizacji grup – odmawia się obcym, np.: „Tam na Rosiji, tam było cieniej może żyć. Kiedy ludzi, Rosjanie, przyjeżdżali wszystko tut, u nas ludzi dobrze żyli. U nas pracować lubio, a tam ni pracujo bardzo” (G94Sur.MC).

⁸⁸ Współczesne białoruskie badania socjologiczne wykazują, że pracowitość ma najwyższą frekwencję na liście wymienianych przez respondentów cech autostereotypu Białorusina; w następnej kolejności plasują się gościnność, serdeczność i życzliwość (Naumienko 2009: 439; por. Radzik 2001: 40–41).

⁸⁹ Znanięcki, charakteryzując postawę chłopca polskiego wobec pracy, zwraca uwagę, że chłop – w przeciwieństwie do nastawionego na mistrzostwo, sprawność i wyniki rzemieślnika – jest zainteresowany samym procesem pracy oraz wiążącymi się z nim przyjemnością i niezadowolaniem (Thomas, Znanięcki 1976: 153–155).

⁹⁰ Podobne deklaracje o niemożności życia bez pracy notuje słownik gwar białoruskich: „Nie chaczu żyć, kab nie robiła, jak robisz, to nikoha nie baissia” (pow. miadzielski) (SBH 4: 232).

kucie. [...] Ale jedno szczenście gospodarstwo. Jedno szczenście gospodarstwo” (G98Soł.MK).

Ponieważ sami nie mogą żyć bez pracy, kołchoźnicy gotowi są przypisywać taką samą postawę antropomorfizowanym bytom świata nadprzyrodzonego. Oto, jak modli się co wieczór Pani Wala z Bielunców w kołchozie „Świetłyj Put”: „No, uże świet wykluczyła, pierieżehnałasja i zhawaryła pa swojemu pacier. I paprasila, i padziakowała, i każu: »I ty, Panna Maria, addychaj, napracawałasja za cały dzień«. Czyste słowo, tak i hawaru! Każu: »Addychajcie i wy, spakojnaj noczy i wam«. Dalibóg... no, prosto... A szto wy dumajecie?” (G98Bl.WM).

Nie tylko praca w swoim gospodarstwie i na swoich *sotkach*, lecz także praca w kołchozie, wykonywana rzetelnie i doceniana przez przełożonych⁹¹, buduje poczucie własnej wartości i godności kołchoźników, ich zgodny z chłopskim etosem obraz siebie jako ludzi, którzy zdobywają życiowe dobra uczciwą i ciężką pracą własnych rąk. Bo „źródło aktywności gospodarczej” chłopa-Poleszuka tkwi, jak pisał Obrębski, „w społeczno-moralnych treściach pracy, stwarzającej fundament własnego poczucia wartości i znaczenia obiektywnego jednostki w gospodarczej wspólnoci” (Obrębski 2007b: 164). „Ja rabiła, rabiła mocno. Ja rabiła w kałchozie, no dobra rabiła, nie tak, kak niekatoryje – ciap-ciarap, szto ad ruk adkinuć. I mnie naczałstwa lubiła za eta” (G93Rdz.AR). „My żyli czesna-błaharodna [dosł. uczciwie i szlachetnie]. My czesna rabotali. Jeślub ja niczesna rabotała na eta wremia, to w minie byłab maszynka i jab jeżdżił na etaj maszynkie. A tak ja swaim trudom swaich dziaciej wuczył, a kraść – ja nie krał. Wot, tak. Poniali?” (Ho3Aks.MB).

Ta przynosząca głęboką moralną satysfakcję praca wiąże się nie-rozerwalnie z miłością do ziemi. Płynące z nich radość i poczucie godności najpełniej chyba pozwala uchwycić rozmowa z Panem Władkiem z Wawiórki – 78-letnim emerytowanym kołchoźnikiem,

⁹¹ „Jądrem [...] historycznie ukształtowanego typu chłopa jest wykonawczy charakter jego funkcji; inicjatywa nie należała do niego, lecz do pana; w kręgu pracy-roboty, w którym zamyka się egzystencja chłopa, »nie o to chodzi – jak pisze Znanięcki – aby działać twórczo, lecz żeby działać ku zadowoleniu przełożonych»” (Chałasiński 1938: 73).

który gospodarując na dzierżawionych od kołchozu dwóch hektarach, kontynuuje w postsowieckich realiach kolektywnego rolnictwa styl życia i etos chłopca-gospodarza.

– „Wyżyli w takie cienżkie czasy. Nu, prawda, pracował u kałchozie. A ja taki był, że lubił pracować. Że trzeba było żyć. Trzeba było. [...] Mam trzy unuki. To teraz już jak przyjado, to ja stoje i patrze. A oni i worki załadują na prycep tam, z kartoflo. Już wszystko. Już na polu, jak kopamy, też, o... Aż nie wierzy sie. A ja wszystko jeden robił! [śmiech] No, ale wyżył. Nu, pracował. I dom zbudował, i córek uczył.

– Panie Władku, a ile ziemi ma pan teraz?

– Teraz dwa hektary. [...] Sporo, dużo teraz, ja myślę, no [śmiech]. Ale widzicie, traktor jest, wszystko.

– I co pan sieje?

– Nu, jenczmień, kartofla, tam żyto bywa. Koniuszyna posiana. Krowa mam, to już ja nigdzie z koso nie chodze i z koszem. Tu poprosze chłopców...

– A co z jęczmieniem i żytem?

– Nu, miale dla świń. [...] Gospodarka jest. Nu, świnia jest, krowa jest, tu kury mam. Tu nic nie sprzedaje.

– Czyli to wszystko jest dla siebie? Zboże dla krówek, dla swinek?

– Tak. I jest czym dzieci pokarmić, jak przyjado [śmiech].

– No, tak.

– Wiecie, ja, ot, jakoś ta ziemia lubie. Mnie coś tam posadzić, wyrościć... To tam jabłonka jaka... Dla mnie bardzo to podoba sie. To sad, co jest u mnie, to wszystko swoimi renkami zrobił, posadził, i... Ot.

– Ziemię pan lubi.

– No.

– I pracę pan lubi.

– Lubie. Lubie na ziemi. Ja, jak pracował w kałchozie, bywało... Wiecie, jak to każdy mondry tam i tak ciebie znerwują, że myślisz: nu, czemu tak? Jedziesz na robota i aż, nu, niedobrze wprost. Ale jak zobaczysz na to, co ja posiał i wszystko rośnie takie ładne, tak jakoś lżej na duszy robi sie i zabywam sie przez te łąskie niezgody

[*śmiech*]. No, lubił ziemię z dzieciwa, z dzieciwa. Na ziemi, jeśli jej nie lubisz, to...” (G10Waw.WM).

Kiedy praca nie wiąże się z poczuciem upokorzenia i niedocenienia, kiedy dzięki niej żyją i *rozżywają się* kołchoźnicze rodziny, kiedy pozwala na podmiotowość i kreatywność – daje człowiekowi radość. „Kiedys mówili, że rolnik orze, a skowronek śpiewa. No, oczywiście, że tak” (G98Nac.HS1). Dawniej chęć do pracy i radość z niej wyrażały się we wspomnianym powszechnie z rozrzewaniem zwyczaju zbiorowego śpiewania przy pracy⁹² i po pracy. Śpiewano jeszcze w pierwszych latach po utworzeniu kołchozów⁹³, a sporadycznie zdarza się to również dzisiaj. „Bywała, tak rabotali, tak rabotali! Prybiahnom, pamyjemsia, da na przyzbu – i piejem nocz. I charaszo było” (Ho3Auc.TJ). „Silno wiesieło było. Idom na pole – śpiawajem, idom iz pola – śpiawajem. Na łuh [łąkę], piatnaccac kiłomietraŭ, idom iz łuha, uże pozno... my z łuha idom z takimi pieśniami, aż dzie... A ciapier postyło, unyło [beznadziejnie, ponuro], daże maładzioż – kudy da naszych piesień! Nia umiejuć śpiawać” (Ho3Osw.WS). „Ależ żyli! I krasiuwa żyli! I z pieśniami chadzili! Usiu darohu z pieśniami” (W99Baj.WD). „Na rabotu – z pieśniami, z raboty – z pieśniami” (W99Lad.ZL). „I było wesoło, sobie źbierali się, i śpiewali tak, tańczyli. Gdzieś, o, gdzie łąki, tam śpiewają. Czy idą kobiety, tam żniwa, śpiewają piosenki, jaka już gdzieś usłyszeli, już razuczyli. Śpiewają wszystkie. Krowy pędzi, to śpiewa. Na polu to pastuchy śpiewają piosenki, a, o, jak wyjdiesz, jak wiosna uż, na podwórzu, to aż rozlega się. Tam koni pasą mężczyźni – śpiewają sobie. Kiedys i, ot, jak wyjdiesz, tak tu, tam słyhać. To na łące kobiety, dziewczęta, tam siano grabią do stogów takich, i tam śpiewają, od-

⁹² „Praca, zwłaszcza zbiorowa, np. młócka, zostaje ujęta w rytm muzyczny, ułatwiając w ten sposób wspólne wysiłki jednostek, organizując je w zespół zgrany” (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005c: 155). O śpiewie towarzyszącym pracy por. też (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005b: 327). Monograficzne opracowanie „Pieśni pracy” na pograniczu litewsko-białoruskim por. (Juzala 2007: 179–201).

⁹³ Śpiewano także w najgorszych czasach „orania muzykami”:

– „A kak wy rabotali wo wriemia wajny?

– Kak? Zapriagutsia ženszcziny w pług i paszut s piesniami” (Mo4Hor.AG).

poczywają. To już żniwa – śpiewają. I jedne pieśni! A teraz i ptaszek nie śpiewa. Już teraz i ptaszków tych nie ma...” (G93Pap.MS). „Kiedyś tak wesoło było, Boże, mój Boże! A teraz, ja mówię, nie ma już słowików, już nie śpiewają. Nie usłyszysz nigdzie. A przedtem naród jak słowiki byli i śpiewali. Ido żyto żonć, śpiewają, aż rozlega się. Ido praca jakaś... Ach, Boże, jakież to śliczne piosenki byli! [...] A teraz i słowiczki zamilkli, i naród wszystkie, jeżeli gdzieś ktoś usłyszał, że śpiewa, mówi: pijany. A kiedyś, gdzie nie ido, na jakiej pracy... Zaczeli już te kołchozy, dojarki ido doić krowy, jak zaśpiewają, to te chlewy trzeszczo. Para ludzi było, o, monż z żono, jak oni ślicznie śpiewali! A jak już zaśpiewają wszystkie do pomocy...” (G98Nac.JI). „Ta pieśnia, ja usłyszała jeden raz w Woronowie. My kopali kartofle, tam u swojej dobrze znajomej, pomagali jej kartofle kopać, ona śpiewała i monż jej. Ach! Jak to było ładnie! Ach, Boże! Ja mówię: »Halinka, naucz ty mnie ta pieśnia!«. Kiedy i uczyć nie trzeba było. Co podoba się, to tak zapada w dusza...” (G98Nac.WN.JN).

Zbiorowy śpiew – manifestacja kreowanej przez wykonywaną wspólnie pracę *communitas* – odzwierciedla nie tylko pozytywne emocje, lecz również tożsamość kołchoźników jako *trudolubiwych ludzi*.

Praca kołchoźnika – niezależnie od wszystkich składników jej stereotypu, które wskazują na deprecjację zarówno samej pracy w kołchozie, jak i jej wykonawców – wydaje się jednakże w ostatecznym rozrachunku doceniana przez pana. Ta dość niespodziewana w świetle dotychczasowego wyводу konstatacja znajduje swoje uzasadnienie w treściach nieobecnych w kołchozowej codzienności, ujawniających się natomiast z dużą mocą w czasie święta. „Ceremonia i rytuał podkreślają zawsze najwyższe wartości zbiorowe” – czytamy u Obrębskiego. „Obrzęd celebrowanie bowiem tylko rzeczy istotnie ważne; nieistotne i nieważkie nie nadają się do celebrowania. Symbolika ceremoniału wyraża to, czego język ludzki często nie jest w stanie wyrazić, a myśl ogarnąć, wyraża ona »ducha zbiorowego« w jego najbardziej skondensowanej postaci” (Obrębski 2007f: 421).

Tym świętem są, rzecz jasna, dożynki⁹⁴, które w oficjalnej białoruskiej nomenklaturze noszą nazwę *świata urożaja* (białor.) lub *prazdnik urożaja* (ros.).

Dożynki stanowią kulminację i obrzędowe dopełnienie letniego cyklu żniwnego, będącego realizacją „mitu pracy chłopskiej »w pocie czoła«, nierozłącznie związanej z chłopskim stanem, pracy, która zaczęła się w owym mitycznym czasie, kiedy dano początek wszystkim rzeczom i zjawiskom [...]. Jak każda realizacja mitu, prace żniwne były rytuałem” (Pawluczuk 1972: 89, szerzej: 87–93). Semantykę żniw jako „swoistego aktu mistycznego” (Pawluczuk 1972: 87), odzwierciedlającego chyba najpełniej ludzką godność *mużyka* i jego pracy, odkryła przede mną Pani Maria z Papierni, opowiadając o rozpoczęciu żniw – zażynkach:

– „Spólnie wychodzili wszyscy. Kobiety ubierali się w białe fartuchy, bluzki. Sierpami jeszcze żeli piersze żniwa w kołchozie. Nie kombajny. [...] Poszli, żeli.

– A dlaczego, Pani Mario, żniwo to było takie święto?

– No, jakoś tak zawiedziano, że wychodzą pierszy raz żonć. Tak, jak jeszcze byli jedzinalicznymi, to tak żbiralisie. Poleciała, poleciała, jak kto chce. Ale jak pierszy dzień – wszyscy razem wychodzili, jak jedna kobieta. Ładnie: białe fartuchy, biała chustka żeby była. Białe fartuch, bluzka biała. A jak dawniejsze baby, to koszuli. A koszuli na-

⁹⁴ Etnograficzne opisy zwyczajów dożynkowych na ziemiach białoruskich, sporządzane przez badaczy białoruskich, polskich i rosyjskich, sięgają XIX wieku i mają bogatą bibliografię. Nie sposób jej tu przytaczać, wskażę tylko na – najłatwiej dostępne dla polskiego czytelnika – opisy obrzędu dożynkowego u Kolberga (DWORK 52, *Białoruś–Polesie*: 131–136) i zapisy pieśni dożynkowych u Federowskiego (LB 5: 719–728; LB 8: 100–104). Z nowszej literatury warto przywołać rozdział „Żniwnyja zwyczai i abrady” w: (*Tradycyjnaja* 2006: 193–208) i monografię Arsiena Lisa (Lis 1993), a w odniesieniu do Białostoczczyzny historyczną i współczesną dokumentację letniego cyklu żniwnego w: (Gawel 2009). Bystron w swoim studium zwyczajów żniwiarskich omawia obrzędowość dożynkową z całej „historycznej Polski” wraz z paralelami europejskimi (Bystron 1916b: 96–158). Semiotyczne aspekty dożynek w szerszym kontekście obrzędowości żniwnej, skoncentrowanej wokół rytualnej wymiany darów, por. (Godula 1996).

szywane. W koszulach, jak te starsze, jak moja babcia, co mnie uczyła żonć.

– A czy śpiewały kobiety pieśni, jak szły do żniw?

– Oj, śpiewali! Zbierajo sie w jednym miejscu, wszystkie razem z wioski wychodzo. »Uże ludzi paszli żać« – tak śmiali sie. Choć jeden raz w roku tylko kobiety ludźmi. A tak kobiety to nie ludzi. A to już nie mówio: »Kobiety pojduć żać«. Użo: »Pojduć ludzi żać« albo i: »Paszli ludzi żać«. O, tylko adzin raz kobieta ludźmi! A tak jana niczoho ni warta. Wszyscy razem wychodzo, wioska duża była» (G99Pap.MB)⁹⁵.

Podobnie opowiadała o zażyńkowym rytuale inna moja papierniacka rozmówczyni, Pani Fredzia⁹⁶: „Tady to jaszcz trocha końmi siejali, troche jaszcz wazami rabili, paka jaszcz eta my pryabryli hetuju samaju ciechniku, paka my nabrali trachtary, paka my nabrali kambajnoŭ. A tak, jak wyjduć baby tak krasywa paprybiranyje, bryhadzir pierszy jak żurawiej idzie. A my za jim usie z sierpami. Tak jon ustawić baby pa paradku, po porzondku. Po porzondku. I tak już żniem. Nażali, tak pierszy uże snop nażali, hetaha związali, bryhadzira... Bryhadzir nam stakan, szklanki i pjom...” (G99Pap.FS)⁹⁷.

⁹⁵ O „ruskim zwyczaju zażynek” i towarzyszących mu aktach rytualnych, w tym odświętnym (białym i czystym) ubiorze, por. (Bystroń 1916b: 32–37; Goduła 1996: 130; Lis 1993: 45–48; Tolstaja 2005: 99–100). O zwyczaju zbiorowego zażyńku na Białostocczyźnie, jego uroczystym charakterze, podkreślanym m.in. przez biały strój, oraz występujących w nim akcentach magicznych w: (Gawel 2009: 250–251).

⁹⁶ Podobnie też Pani Teresa z Naczy:

– „Piersze żniwo to taka była tarżestwo, odziawalisia ładnie. Zawiazywali fartuszki takija...

– Bielyja?

– Bielyja fartuszki byli. Spadniczki doŭhija, chustaczki bieienkija, tak u zad, u zad wsie zawiazywali. I szli. Sierp na ramie, i szli razam, ot. No i potym tam snop jany zażnuć uże – i ŭ hety dzień nie żali. Ot, tolki adin uże ety snop zażnuć, ot, tam, i jon taki wialiki snop. Kali prynosili jaho, stawili u kut u chacie. I jon stajał tam, no... Owszem, jon doŭha stajał” (G11Nac.TW).

⁹⁷ Zwyczaj rytualnego wiązania gospodarza (pana, ekonomy, przechodniów) przez żniwiarzy, wraz z nieodłącznymi od niego aktami wykupu i ceremonialnych życzeń, ma w literaturze etnograficznej bogatą dokumentację, por. (Bystroń 1916b: 220–238; Gawel 2009: 254–256; Goduła 1996: 131–132).

W relacji Pani Fredzi obrzędową rolę w zażynkach odgrywa *bryhadzir*, w relacji Pani Raisy z Hor na Mohylewsczyźnie – *predsiedaciel*. Wydaje się, że obrzędowość żniwna dość dobrze dostosowała się do kolchozowych realiów: „Zażynki my dziełali, to jest, krasaczna eta afarmlali. Nu, zażynki. On [tj. *predsiedaciel*] brał żenszczynu, takuju, znajecie, ona charoszaja rabotnica, usio. Kak prawila wybirali żenszczynu boleje stałaha wożrasta, no, zdarowuju takuju, kriepekujju. Nu, wot, ana szła i dziełała, zażywała snop żyta etaha, świazwała, kak pałożena. Abwiazwali patom etaj krasnaj lentaj, zanasiła Alaksandru Panfiłowiczu, predsiedacielu. Prynasiła ů kałchoznaje prauleńnie i na stale Alaksandru Panfiłowiczu stawiała i hawaryła, szto możacie nacznynać, wsio, ja ůże zażała. I tutża za niej nacznynali żać, kambajny puskać. Nacznynałasja żniwo” (Mo4Hor.RM1).

Zarówno zażynki, jak i obrzędowe zakończenie żniw – dożynki – to moment, kiedy kolchoźnicy (i kolchożnice!) są traktowani jak ludzie i czują się ludźmi, kiedy dochodzi do głosu ich ludzka, motywowana pracą godność. Wtedy właśnie w symbolicznym i artystycznym języku rytuału jest artykułowana i sakralizowana „najwyższa wartość zbiorowa” (Obrębski 2007f: 421), czyli praca rolnika: wykonywana z boskim błogosławieństwem praca człowieka na świętej ziemi, dzięki której trwa ludzkość. I dlatego w tym wieńczącym roczny cykl obrzędowości rolniczej więziotwórczym rytuale uczestniczy cała społeczność: zarówno kolchoźnicy, jak i osoby kontynuujące role pana, wójta i plebana.

– „Rabili taki dażynaczny snop?

– [gospodyni:] Rabili, jak u kałchozie byli. Bywała, splaciom wianok z kałasou i nażniom snop i idziom k priedsiedatielu kałchoza. Niesiom jamu toj snop, stawim jamu dzie nibudż tam u kut wianok.

– A gdzie u niewo kut był, u priedsiedatiela?

– [gospodyni:] Wuholczyk u kabiniecie priama [tj. funkcję świętego kąta pełnił róg gabinetu]. On tady adkupicca, daść nam szto nibudż, pachmielicca [*śmiech*].

– A wianok na kaho adziawali?

– [gospodyni:] Na jaho. Jamu na haławu z kałośsia nadziei.

- A baradu⁹⁸ wy dziełali?
- [gospodyni:] Dażynki. Wot, usio pażali, znaczyć, iduć abratna k etamu, k direktaru i niasuć baradu jamu. Iz piesniej.
- [sąsiadka:] Jaje pryhoża ukraszali. Na jej wieszali krasiwye cwiatoczki, banciki zawiazywali, wasiloczki [kwiatki, wstążeczki, chabry]. Kambajny wyjażdżali, a etu baradu kruhom abjażdżali, jaje astałłali. [...] Wot, użo kambajniory wsio zdiełali, zżali. I wot k etaj baradzie kruhom wsie kambajny stanowiacca, eta barada astajecca ũ kruhu. Prychodźić priedsiedatiel i samaja znamienitaja źnieja, katoraja charoszaja rabotnica. Wot, tady jany zżynali i jamu addawali. Jaje krasywa ũkraszali i niasli jamu” (W99Lad.ZL).

Dożynki to ważny moment publicznej, rytualnej afirmacji pracy kołchoźników: premie i nagrody są tu nieodzownym elementem chłopsko-pańskiej wymiany darów, nie tylko materialnym, ale też symbolicznym ekwiwalentem za *czarną robotę*. „Kada dażynki byli, toże dziełał Alaksandr Panfiłowicz. Wsiech sabirajet na majowku takuju – urażaj uże zdali, znaczyć, wot, zdieś na płoszczadzi priama. Pryjeżżali, czestwawali łuczszych kambajnioraŭ, chto dabiŭsia wysokich rezultataŭ. Daska paczotu zdieś była, wiałosia eta wsio. Patom zdieś nahradžali. Nu, jesciestwienna, u nas falklorny etat ansambl. Oni pieśni pieli w cześć kaźdaha, kaho nahradžali. Premii dzienieżnyja zdieś wypiswali, szto kałchoz dast... Nu, jesciestwienna, koncert takoj byŭ. Masawaje hulańnie. Heta na dażynki. Wosieńniu. [...] Na dażynki kak prawila jany wianok takoj plali, z kałośjaŭ, uże paślednich. Adziewali jaho priedsiedacielu kałchoza w cześć balszoha urażaja. Mitynh byŭ, nahradženijsja. Patom w cześć kaźdaha miechanizatara-kambajniora pieśni pieli” (Mo4Hor.RM1).

- „U wrześni dażynki spraułajuć u kaścieli, wianki wijuć. Tu i priedsiedacielu, i z sielsawieta, i pradsiedaciel kołchoznoj, i usie tam, użo chto ubirał. Msza tam za nich jest i usio.

⁹⁸ Mowa o należącym do rytuałów dożynkowych zwyczaju zostawiania na żętyym polu *brody* (*przepiórki*; w Polsce znanej też pod nazwą *koza*, *pępek*, *gospodarz*, *dział*, *baba*). To ostatnie żdźbła zboża, jakie związuje się u góry, ozdabia i zostawia pod nimi symboliczną ofiarę (dla „ducha niwy”, ptaszków, przodków), por. (Bystron 1916b: 40–75; Gawel 2009: 268–277; Godula 1996: 134–135; Lis 1993: 51–55, 126–128); o semantyce *brody*: (MB: 41, *Barada*; SD 1: 231–234, *Boroda*).

– A potem kołchoz coś organizuje dla ludzi na dożynki?

– Nu, tam potym, później, jak dażynki jest, tu jakije prezenty dajeć kałchoz. Daje kałchoz prezenty, daje. I cielewizary dajuc, i mikrawaunuuki [kuchenki mikrofalowe], i jaszcze jakoje szto tam, to dajuc. A astalnoje użo, to dajuc piniondzy.

– I komu dają?

– Traktarystam, kambajnioram... Wszystkie pracowali. I siejali, i harali, i ubierali, i uśie. Usim potym, później, dajuc, tak.

– Pani Władziu, ale wszystkim czy tylko najlepszym?

– Najlepszym. A chto jest? Mało jest, usim dajuc, Ania, bo uśie pracujuc. Najlepszym dajuc coś wienksze, a użo potym astalnym dajuc. Pa wiele tam? Pa pidzisiat tysiency...” (G10Pap.WWL).

„Wszystkim dają, bo wszyscy pracują” – mamy do czynienia z manifestacją uszanowania chłopskiej pracy, przeciwieństwem upokarzającej pracy za darmo. Kołchozowi panowie pokazują, że docenili swoich chłopów.

O dożynkach sprzed kolektywizacji tak opowiadała córka cenionego ongiś w Naczy muzykanta, Ciocia Hela: „Narbut przychodził, dożynki robił. Baby, cała Nacza poszła żońć! No, i on przychodzi i mówi: »Panie Hordyniec, żeby pan móg pograć« – a mój tata muzykantem był i na skrzypcach grał, i na cymbałach grał. Mówi: »Żeby pan nam móg wieczór pograć, przyjdon kobietki, na dziedzińcu stoły postawim, bendziem tanczyć, śpiewać, bendon dożynki u mnie wieczorem«. [...] I potem te przyszli baby, przynieśli wianek. Baby ubrane, wszystko, każda tanczy, każda śpiewa. I przynieśli. Pani wyszła, wianek przyjęła, no i zaprosiła wszystkich, cała wieś wtedy była. Wszystkie pijane leżeli na dziedzińcu, baby popili sie. I potem mama mówi: »O, dzietki, mówi, jak – wszystkie pijane byli«. I mówi: »A tata, to, mówi, jeszcze jakoś przyczołgał sie do domu, ale, mówi, kobietki...«”⁹⁹ (G98Nac.HL).

⁹⁹ Semantyka upijania się w czasie uczty dożynkowej (wódkę, tak samo jak chleb, robi się z żyta), jak również spożywania rytualnych potraw (kaszy, blinów,

A oto scenariusz współczesnych nackich dożynek – organizowanych z udziałem „całego kołchozu” – wraz z wygłaszanymi do zgromadzonych oracjami. „My prosta zbierajemsia pawinszować tych ludziej, padziakować im za pracu, paśpiewać im pieśni, skazać dobrej, szczyryje słowy, i wsio – ot, takije u nas bywajut dażynki” (G98Nac.DK) – objaśniała organizatorka uroczystości, kierowniczka klubu Pani Danusia. Z ust osób przemawiających do kołchoźników padają podniosłe słowa o świętości chleba i ziemi, o znaczeniu pracy *chlebarobów*¹⁰⁰ dla całego społeczeństwa i należącej się im za nią wdzięczności. To, że spetryfikowany, rytualny język tych współczesnych dożynek powtarza niektóre klisze sowieckiej propagandy wraz z jej ukierunkowaniem ideologicznym, nie wydaje się w ogóle dostrzegane przez kołchoźników. Tym bardziej że owe „postpropagandowe” treści współbrzmiały z tradycyjnymi wartościami chłopskiego etosu. Autorzy scenariusza obrzędu – białoruscy pracownicy kulturalno-oświatowi – włączyli do niego tradycyjne motywy, tworząc specyficzną syntezę dawnej i nowej tradycji. Dzięki temu można odbierać dzisiejsze kołchozowe dożynki, których momentem kulminacyjnym jest wręczanie zbożowego wieńca i korowaja *predsiadacielowi* kołchozu, jako zmodyfikowaną w formie, lecz nie w treści i funkcji, kontynuację dożynek organizowanych na tych ziemiach od wieków w pańskich folwarkach.

Uroczystość rozpoczyna przemowa prowadzącego obrzęd: „Siewodnia u kałchaśnikoŭ świata. [...] Usich na świata zapraszajem i serdeczna was witajem, i uzrosłych, i dzieciej, szanownych usich haściej. Szanowanie dobrym ludziam, chaj wam radaści prybudzie. Kambajniory, traktarysty, szafiory, specjaliŭsty... Waszaj pracaj ziemia bahata – zapraszajem usich na świata. Paważanyje siabry, siewodnia w nasz kałhas przyszło radosnaje pracuŭnaje świata. Świata aposzniawa snapa – dażynki. W hetyje dni aposznije ziorny naszych paloŭ

masła) wiąże się z magią urodzaju. Ma ona też odzwierciedlenie w dawnych dożynkowych pieśniach, np.: „Da wykaciŭ boczku miodu, / A druhuju harełki / Da papaiŭ swaje źniejki. / – Picie, maje źniejki, dodna, / Kab na leta było rodna” (Lis 1993: 146). O symbolicznej roli wódki w obrzędowości rolniczej por. (MB: 117–118, *Harełka*).

¹⁰⁰ *Chlebarob* (białor.), *chleborob* (ros.) – ‘rolnik’.

zliwajucca rakoj życia u karawaj na naszym stale. U ciężkich składowych umowach mocnyje ruki kombajnioraŭ pieramahajuć z ranejszym udzielaŭ kambajnaŭ u bitwie za chleb. Chlebaroby nie szkadowali swaich sił, enierhii i wiedaŭ dla taho, kab uzraścić urożaj na palach. Dzień i nocz jany pracowali ŭ pole, dzień i nocz dabywali chleb, a chleb heta paczatak usiaho. [...] Chlebam, solju sustrakajem, darahich haściej prasławlam, swaich hierojaŭ, i adznaczajem kolki pracy űkładziena ű koźny kawałczak chleba – waszaj pracy – paważanyje pracowniki kałhasa. Siewodnia my chozczem pawitać kambajnioraŭ, szafioraŭ, kładoŭszczykaŭ [magazynierów] i űsiech was, paważanyje. Zapraszajem za stoł honaru űsiech naszych darahich udziałnikaŭ żatwy. [...] My hanarymsia waszaj pracaj i szlom wam samyja szczyryja i ciepłyja słowy padziaki. Was winszujut żanczyny, jakim u dzieciństwie, mołodości prychodziłosia żać sierpami żyta. Kali jaho dażywali, sprawiali dażynki, zwiwali wianki, upryhożywali snapy, śpiewali pieśni i hałounaja z ich była pieśnia *Plon żyta, plon*¹⁰¹. Zaraz hetaj pieśniaj starszysza żanczyny naszaj wioski witać was”.

– [Pani Danusia:] „I huczyć pieśnia *Plon żyta, plon*. I kali uże eta pieśnia, to ani takij wianoczek splecieny niasuć i űruczajuć hety wianoczek starszynie kałhasa.

– Znaczyć, priedsiadacielowi?

– [Pani Danusia:] Tak. Ten wianoczek taki ładny, zwity z żyta z kwiatkami. I dalej wieduczcy, dalej haworyć »Prawilna każecie, narodzie. Chleb u űsiemu haława, paczatak, praciah życia i biez jaho

¹⁰¹ Wariant tej pieśni śpiewany w Szawrach zapisała (po polsku) obserwująca w 1887 roku dożynki u pana Bolesława Narbutta etnografka Amelia Derewińska vel Biruta (Biruta 1889: 93–94). Federowski notuje osiem jej wariantów (LB 5: 720–722; LB 8: 102–104). Bystrzeński rozpatruje jej liczne warianty, wskazując na genezę w Wielkopolsce i największe rozpowszechnienie na Mazowszu, skąd wędrowała do innych regionów (Bystrzeński 1916b: 178–188). Jan Bułhak, pisząc o obrzędzie dożynkowym w majątku Ferdynanda Ruszczyca na Wileńszczyźnie, komentował: „Dziwna, wzruszająca pieśń. Obcy nie znajdzie w niej może nic, prócz krzykliwej monotonii. Ale gdy się jej słuchało przez całe życie, to się czuje w tym echowym refrenie coś mistycznego, zrodzonego z tajemnic głębi, jakiś symbol prawiecznego bytu rolnego i polnego” (cyt. za: Pawluczuk 1972: 93; por. Juzala 2007: 190–191, szerzej: 188–197).

niczoha niama. [...] Chleb eta piersz za wsio praca. Praca cieżkaja, mietanakierawanaja. Lohkaha chleba nie bywaje. Eta dobra wiedajuć pracuõniki sieła. I jany hatowy da lubyh wyprobawaõniau«”.

Po tym przemówieniu kobiety śpiewają pieśń *Nad kałchoznym, nad polem zory rana wstajut* i następuje drugi etap uroczystości – nagradzanie wyróżniających się kołchoźników. Prowadzący obrzęd mówi: „Siewodnia choczetsa pa osobku koźnaħa piereliczyć, chto wioł bitwu za chleb. Naszy darahija kambajniory...” [wylicza kilkadziesiąt nazwisk kołchoźników wraz z ich osiągnięciami, np.:] „Ulbin Stanisław Edmundowicz namałacił piatsot sześćdziesiąt ton na kambajnie »Don« i zaniał pierszaje miesca. Kijuć Franc Ijossifowicz na kambajnie »Niwa« namałacił trysta siemdziesiąt wosiem ton i zaniał taksama pierszaje miesca. Siedziukiewicz Iwan Zygmuntowicz na kambajnie »Don« namałacił piatsot dwaccać dwie tony i zaniał druhoje miesca. Kuniej Wandalin Hryhorawicz dwiestie sorok try tony”.

– [Pani Danusia:] „I za heta naszy pracuõniki atrymliwujuć padarunki: kanwierty z hraszyma [koperty z pieniędzmi], kaury [dywany], mahnietafony”. [Czyta *dalszy ciąg kwestii prowadzącego*:] „Niskij pakłon wam, chlebaroby. Chaj dabrabytu wam prybudzie, miru i szczaścija ũsim na wieki, szczaścija zdarowia wam, dobreje ludzi, chleb wam i sol wam, siabry ziemiaki. [...] U dałach marskich i na kasmicznych szlahach ludziej chleb żywić siłaj ziamnoju. On z nami wieczna: uczora, sioõnia, zaũtra, jak sonce jasna nad haławoju. Siewodnia u nas chleb jest, jak kaźuć, usiaki: czornyj, biełyj, puchkij [puszysty] i miahki, czastujsia i jesz, jaki choczesz biery. [...] Kali łaska, pryimi starszynia ad ludziej pracawitych bochan cioplaha chleba z rastwaranaha [rozczynionego] żyta. Hetyj waźkij, duchmiany [ciężki i pachnący] nasz dar, karawaj, ad jakoha cwiecieje i bahacieje nasz kraj. Hetyj karawaj uruczajem starszynie kałħasa Czerniku Iwanu Michajłowiczu jak simwoł zakańczeniõnia źniwa”.

Tu następuje wręczenie korowaja *predsiedacielowi*¹⁰². Rozbrzmiewa wówczas pieśń *Pahoda u chacie*, po czym prowadzący obrzęd

¹⁰² „U Białorusinów istniała tradycja wypiekania korowaja na koniec źniw jako symbolu zakończenia sprzętu zboża i jednocześnie dziękczynnego daru dla ziemi oraz prośby o spor w następnym roku” (MB: 225); por. szerzej: (MB: 224–225, *Karawaj*).

kontynuuje: „Hety snop my zbierali starajuczysia nie zhubić ni adnoha kałoska, tak jak wieli uborku naszy kombajnory. Dobra była, miła, niedrennaja żyta urodziła, z żyta zrobili snapoczek, zwili z salomy wianoczek. Ahranomu chozem jaho padarawać, zdarowia i radości pażadać”

– [Pani Danusia:] „Nu, snop uruczajetsa ahranomu¹⁰³ i taksama śpiewajut jemu pieśniu, na prykład *Wychadił na pala maładoj ahranom*” [śpiewa, po czym kontynuuje kwestię prowadzącego:] „Siewodnia u nas dażyneczki, wsia żyta pażali, u snapy pawiazali, swaho haspadara pawinszawali. Nasz haspodar niestareńki, u jaho użazik nowieńki. On na pola pryjeżżaje, kambajnioraŭ dahladaje, [...] kombajnioraŭ wyhukaje: »Żńicie, żńicie, nie stoicie, a pażaŭszy adpacznicie«¹⁰⁴. Dla ũsich was, darahije, zwuczyc pieśnia u wykanañni znoŭ naszych starszych žanczyn *Hej tam pod lasem*”. [Komentuje:] „Wszyscy oni śpiewajon taka polska piosenka *Hej tam pod lasem*”. [I dalej czyta:] „A ciepier sama pryjemnaje – uznaharody. Słowo dla etaha maje starszynia kałhasa, Czernik Iwan Michajłowicz. A my zaty podarujem wam jeszczu niekalki muzycznych numeroŭ”. [Komentuje:] „Nu, ciepier starszynia wrenczajet tam kawior, tam na-

¹⁰³ A oto opis wręczania dożynkowego wieńca panu Narbuttowi w Szawrach w 1887 roku: „Śpiew ten [*Plon żyta, plon*], zaczęty na polu przy powolnym stępaniu z sierpami na ramieniu, zakończony po zachodzie słońca przed dworem, przenikające a miłe sprawiał wrażenie. Po zakończeniu jego, przodownica zbliżyła się i zdjąwszy z głowy złocisty wianek ze zboża, nieśmiało, z widocznym wzruszeniem wypowiedziała życzenia temi słowy: »Winszuję panu tym wiankiem, boskim darem, / Ten wianeczek po polu zbierany, / Z kłosów składany / / Do Matki Boskiej zalecany; / Matka Boska niech pobłogosławi / Pana naszego tym wiankiem: / Aby do gumna kopami, / Do śpichrza beczkami, / Do szkatuły tysiściami / Przynosił«. Następnie złożyła wieniec na tacy i przyjąwszy z niej w zamian chleb, sól oraz pieniądze, po ucałowaniu rąk państwa, wesoło wróciła do swych towarzyszek. Po wódce i przekąsce muzykant zagrał na skrzypcach skoczną polkę i zaczęły się ochocze tany” (Biruta 1889: 93–94.)

¹⁰⁴ „Żńicie, żńicie, nie stoicie...” to tradycyjna formuła z dawnych pieśni dożynkowych, w których była wkładana w usta pilnującego pańszczyźnianych żniwiarzy rządzący (*pryhaniatego*), jak np.: „Dy ũ miaży pryhaniaty, / Małady, niezanaaty, / Na koniku pajazdżaje, / Swaich żńiejkaŭ pryhaniaje: / – Żńicie, żńiejki, nie staicie, / Nie pażaŭszy, nie pojdziecie / Pałudnawać nie budziecie” (Lis 1993: 70). Szerzej o obrazie pana, pańskich sług i pańszczyzny w pieśniach dożynkowych por. (Lis 1993: 70–89).

szym kambajnioram, kamu mahnietafon, kamu hroszy... I potym jeszcze huczat' pieśni". [Czyta:] „My sławim nasze sonce karawaj, my błahadarim wsiarobam-chlebarobam. Biez chleba w chacie szczaścia nie bywaje. Chleb eta dola świataja naroda. My taksama szczyra jaszcz-e raz winszujem was za światam, z pośpiechami. Chaj wam zaŭždy świecić jarkaje sonca, daje Bóg zdarouje, i żadajem kab zaŭsiudy u was był duchmiany karawaj na stale. Wam naszyja pieśni, wam naszyja żarty". [Komentuje:] „No, i u kanca jaszcz-e idzie koncert. Tam-że pieśni, tancy, wsio, ot.

– A jakie pieśni?

– [Pani Danusia:] No, tam uże cały koncert u nas. Uże tam pad jamahy, pad akordieony, tak uże cały koncert" (G98Nac.DK).

Dziś jamahy i akordeony zastąpiły niedysiejsze skrzypce i cymbały, ale wnuki celebrytują to samo, co ich *dziady-przeddziady*: wypracowaną *czarną robotą* świętość chleba, dzięki któremu żyją i *muzyki*, i pany, i kołchoźnicy, i *naczelstwo*. Świętują uniwersalną wspólnotę człowieczeństwa, której warunkiem jest uszanowanie ludzkiej godności kołchoźnika-*chlebaroba*.

Dożynki odbywają się nie tylko w kołchozach, lecz także na szczeblu państwowym. Tak jak w kołchozach pan-*predsiedaciel* otrzymuje dożynkowy wieniec (czy korowaj), nagradza kołchoźników za pracę, a potem wszyscy razem piją i hulają, tak i w kraju car-prezydent przyjmuje wieniec od powiatowych reprezentantów gospodarstw kolektywnych i nagradza wyróżniające się kołchozy oraz przodujących kołchoźników.

– [Pan Wacek:] „Buduć u Lidzi usiesajuzny [wszechzwiązkowe] dażynki.

– Wsiesajuzny?

– [Pan Wacek:] No.

– Łukaszenka przyjedzie?

– [Pani Władzia:] Pryjedzie, kanieszna. Budzie uruczac premii. Jonżeż uruczaja. Jak na dożynkach, wiertalotam przyjedzie, siadzie i usio. [...] Kałchozam dajuć maszyny, uruczajuć. Ot, prymierna,

nasz kałchoz był... u Minsku musi toże jeździli, to lehkawuju dali maszynu [samochód osobowy] na kałchoz. Nu, a kambajnioram też dajuć, chto piersze miejsce, cielewizar. Nu i pinionżki dajuć. Piersza, wtaroje, trecie miesca chto. I pa urażajnaści, chto zaniał. I ci kałchoz piersza miejsce, też dajuć maszyny. Kambajny dajuć, premii.

– Na hetych republikanskich dażynkach dajuć?

– [Pani Władzia:] Nu, nu, nu. Kałchozu dobra, czamu? Tyle ty-siency i milionu teraz kambajn stoić, a tak daduć i użo jest nowyj. A nowyj to nie staryj” (G10Pap.WWL).

System sowiecki, choć pozbawił chłopów podmiotowości, czyniąc z samodzielnych gospodarzy robotników rolnych wykonujących odgórne polecenia i plany, wykorzystywał jednocześnie ich wpisaną w tradycyjny wzór pracowitego chłopca *szczerzość do roboty*, by motywować kołchoźników do rozmaitych form „socialistycznego współzawodnictwa”.

– „Byli u was kakije-to hieroi truda [bohaterzy pracy] u kałchozie?

– Hieroi truda? Stachanaŭcy¹⁰⁵ nazywaliś – jak mnoha rabotał, czesna rabotał. Jany rabotali nie pakładaja ruk. Ja była jaszczce małałitka, eta mnie zapomniłasia: ja tak chacieła u kałchoz! Lon pałoli, kartoszku pałoli, ja biehała na rabotu, tam bryhadzirż byli, starszycja. »Och, każe, kab ty nie małaja by, to, ot, pastawilib ciabie stachanaŭkaj«. Szczyraja da raboty była” (Ho3Jur.PP).

Rozbudowany i silnie zakorzeniony w społeczeństwie system wyróżniania za pracę¹⁰⁶, przez przyznawanie nagród, dyplomów, medali, umieszczanie fotografii na tablicach przodowników pracy itp., był i jest bardzo pozytywnie, często ze wzruszeniem i dużymi emocjami, odbierany przez kołchoźników. Został skonstruowany zgodnie z regułą równorzędnej wymiany *do ut des* i zarazem z paternalistycznym wzorem dobrego pana, który szanuje godność swojego chłopca, dając mu odczuć, że docenia jego pracę. Lub inaczej: okazując mu od

¹⁰⁵ *Stachanowiec* – w sowieckim systemie współzawodnictwa pracy tak określano przodującego robotnika (bądź pracownika). Określenie utworzone od nazwiska Aleksieja Stachanowa, górnika-przodownika pracy z Zagłębia Donieckiego, por. (TSJS: 584–585).

¹⁰⁶ Por. hasła *doska* (*doska poczota, krasnaja doska, doska sławy, doska socjalistycznej soriewnowanija*), *pooszczrienije* w: (TSJS: 179, 461).

czasu do czasu swoją łaskę. „Nada było krepko harawać. Jaż, Hospadzi, sama kanawu [kanał] kapała urrecznuju, usio sama rabiła. [...] Tak mnie kałchoz usiudy papichaŭ, kudy treba, kudy nie treba. Mnie dawali tyja pachwalnyja gramaty, ja wiecinar truda [weteran pracy] u kałchozie była. Nu, rabiła jak czorny wuł rabiŭ. [*Pokazuje medale i dyplom* »Za uspiewi w socyjalistycznym soriewnowanii i w wie-sienniem siewie, 1974 god«]. Eta usio dla pamiaci chawaju. Miedal, wo, wsio dla pamiaci. Niachaj moża czużyja chto kali-niebudź uspa-minuć. Sama druhiej raz wążmu da adkriju, da razharnu da paczyta-ju, da papłaczu sama sabie, szto my tak rabili horko” (Ho3Alk.AW). „Wośmaha marta [tj. 8 marca – Dzień Kobiet] silna prawili. Tabulin byŭ u nas dzirektar. Boże, padarki nam dawali! Wilmi charoszy byŭ dzirektar” (Ho3Aks.WL). „Była brihadiram, była zwieńniawoj [dru-żynową] dwa hady. Za zwieńniaŭstwo, szto lon wyraściła, mnie dali maszynu szwiejnuju [maszynę do szycia]. U Dubrounie na sabrani-ji mianie premirawali [nagradzali]. [...] Tam jon [tj. *predsiedaciel*] razdawau padarki: kamu płáćcie, kamu szto. I torkajeć [wtyka], wo, mnie użo. Maszynuż dali mnie” (W99Lad.ZL).

– „Nu, dawali premii nam. Sabirali ŭ dzień straiaciela [budow-lańca], dawali premii, dawali dzieńhi iszcze tada. Mnie, tada staleci-je Lenina, i Lenina [tj. order Lenina] mnie dali.

– A była raniej doska paczota [tablica honorowa]?

– Była.

– A ludziom było pryjatna, kahda ich wieszali?

– Kanieszna. U haziету napiszuć. Kanieszno było pryjatno. Każ-nomu pryjatno” (Ho3Aks.MB).

– „Szto takoje prazdnik dieriewni [święto wioski]?

– Eta cziestwowanije pieriedawikow, pażytych ludiej, wietiera-now truda, wietieranow wajny.

– Był w kaździej dieriewnie?

– Da” (Mo4Hor.AG).

Nagrody wydają się elementem kołchozowego systemu również istotnym dla chłopów, jak i dla panów. Sprawiedliwa wymiana pracy i płacy wraz z otwartym wyrażeniem uznania pozwala obu stronom na wzajemny szacunek. Mówi główna ekonomistka sowchozu „Ha-lewicz” w Małych Auciukach:

– „Ja pomniu wremina. Ja dawno rabotaju. My kohda-to pojedziem, podwiedzium itogi [podsumujemy wyniki] i dojarkie pa piáč rublej uruczym. I kak-to i samim było pryjatno, i dojarka eta, i sobranije... Možet tam ono nadoi ot etoho oni i nie powyszaliś, no łuczszeže było. [...] Ludziej pooszczrajuć i otmieczajuć [nagrodzą i wyróżnią], dni rabotnikow sielskoho chozajstwa i po itogam goda. Osobienno żywotnowody [pracownicy zajmujący się hodowlą]. Żywotnowodow my abiazacielno, i miechanizatorow w osonownom. To jeść ludziej truda.

– Dni rabotnikaŭ sielskaha chazajstwa wy atmieczajecie jak-nibudź u saŭchozie?

– Da. Nu, kak, otmieczajem! Eto osieńju. Eto pośledniaja nidzieła nojabra. Znaczyć, i prymirujuć” (Ho3Aks.NK).

Zapytajmy, co się dzieje, gdy współczesny pan nie chce docenić swego chłopa. Brak uznania i szacunku dla pracy kołchoźników to cios wymierzony w ich ludzką godność, na jaki mogą zareagować tylko poczuciem krzywdy. Żalą się: „Dyrektar [saŭchoza] na nas nie abraszczaje nijakoha wnimanija. Daże kahda nam było piadziesiat’ let, nie pryjszoŭ. My stoł zdiełali ada wsiej duszy, no jon daże nie pazdrawił. [...] Nie nada nam hroszaj. Choć by jon byŭ, słowa dobrej skazaŭ, i tob ładna było. Ludzi! Puskajby on paczestwawał. Ani adrabotali piadziesiat’ let w kałchozie! Uważ etich starikow! Ani rabotali na etaj ziemle. I żali wrucznuju, i noczju stahawali. Nie prijchał ich pazdrawit” (W99Lad.WC).

– „Co, nie szanuje kałchoz swaich rabotnikaŭ?

– A nie. Tylko tady jany lubiać, jak im robisz darem. Iszczo daj darem. Sztoż jaho ta ciotka, ceła życie pa huŭnie łaziaczy, pa prostu skazaŭszy. Nu, praŭda, hetyja karowy. Dajarka. I pieńśja małaja, i zachwareła, nihto ni znaja, nihto ni zapytaja. Jak ty chcesz, tak ty łaży, choć ty nie wiadomo, jak... Ot, jak u nas” (G99Pap.AW).

– [syn:] „I ŭ haziecie pieczatali ich, szto charoszyje rabotniki, i ŭsio.

– [matka:] A kałchoznu piensiju jaku dajuć? A jakże eta prażyć? Kałchozniku nada, sztozob lepszuju piensiju dawali. Tak harawali! Jak arali saboj, jak muczylisia, jak siena ciahali na nasiłkach, da ŭsio!

[...] A oni dając raboczym [tu: robotnikom] piensiju, a kałchożnikom nie. Razwie eta pałożena?” (Ho3Aks.WL).

Troska władzy – *obraszczanije wnimanija* – jest postrzegana w kategoriach patriarchalnej, komplementarnej relacji między „dobrym panem” a jego „poddanym kmiotkiem”. Obowiązkiem pana – w istocie darem, którym musi on odwzajemnić chłopski dar na jego rzecz, czyli wykonaną pracę – jest otaczanie chłopca opieką i wynagradzanie go choćby dobrym słowem, uwagą, zainteresowaniem. Chodzi o „dobre odnoszenie się do ludzi”, „szanowanie pracowników”, jak formułują to rozmówcy. Właśnie pod tym kątem oceniają swego współczesnego pana kołchoźnicy: „toj charoszy, szto ludziej pachwalić” (Ho3Alk.AW). Jak się wydaje, wzór ten dobrze reprezentuje prezydent Łukaszenka:

– „Litaszenko, Ryhorawicz nasz. Myż jaho nie baczym, jonża u Minsku, nu my za jaho hałasawali, my jaho wybiral. Nu, jak? Abidy wialikaj na jaho niama. Szto jon nam moża pamahać, jak nieczym? Nieczym pamahać. Nu, koli szto-niebudż pamahaje, chacia słowam skażeć i to wialikaje dzieła.

– A szto jon słowam skażeć?

– Chwalić, pachwalić nas, szto jon nas hladzić. Etaż on prikazaŭ, szto b starych hladzieli, szto b sabiez [pomoc społeczna] ich nie kidaŭ, adzinokich. Ciapierże prestarełyja dama [domy starców]...” (Ho3Alk.AW).

Natomiast brak troski ze strony władzy – przypadek, kiedy pan na chłopca *nie obraszcza jet wnimanija*, kiedy nie realizuje feudalnego wzoru dobrego pana zwłaszcza wobec starych ludzi, którzy mają za sobą ciężko przepracowane życie – powoduje, że w chłopie narasta poczucie krzywdy i zarazem dysonans poznawczy wywołany zmieniającymi się realiami współczesności: „Niczo ha nie kupłajem, bo nam niama za szto, a űnimanija na nas nijakieńkoho nie abraszczajuć” (Ho3Alk.AW). „Zniali hetyja lhoty [skasowali ulgi], to my nie wiedajem, chto heta robić: ci Łukaszenka, ci chto pad Łukaszenkam. Czort jaho wiedaje. Dalib kali nam starym, myż usio żywćio harawali! [...] To ty, donia, napiszy Łukaszenku, kab jon drowaŭ [tu: drewna na opał] daŭ” (Ho3Auc.MP).

Skrzywdzony chłop-kołchoźnik podbudowuje swoją wartość i godność, odwołując się do porządku mityczno-religijnego. Znajduje pocieszenie, jak widzieliśmy to już wcześniej, w identyfikacji z osobą cierpiącego Jezusa-niepana. Także w przekonaniu o szczególnej opiece, jaką nad *biednymi chamami* sprawuje również biedna Matka Boska¹⁰⁷: „Wie, tego, jak na świecie, wszystko... Matka Boska też była bosa. Mateńka Boska nie lubiła bogatego człowieka ani Pan Jezus. Pan Jezus bosi, Matka Boska bosa była na tym świecie. A bogaty, a domy stawia – a Matka Boska bosa była. Mateńka Boska bardziej biednego człowieka lubi, jak bogatego. [...] Matka Boska chodziła za żebraczka udawszy się. Zaszła do bogatego, a tam bal u bogatych. No i posadzili Matka Boska, dali tylko te obgryzki. Dali obgryzki, nic. Mateńka Boska podziękowała i poszła dalej żabrunjonc. Zachodzi tam znów do mieszkania, bali znów. Dali gorzej jeść. Potem zaszła tam już znów do biedniejszego, tam też bal. Posadzili, rozdzielili tam i wszystko dali, wszystkiego. Mateńka Boska potem zaprosiła tych wszystkich, co była. Bogaty podszed – Mateńka Boska tam dała obgryzków temu bogatemu, posadziła. Potym tam, gdzie znów szła, dała – ale też gorzej. A potym zaszła do tych biednych. Te przyszli, te chamy, co już ugaszczali Matka Boska, to dała... wszystkiego dała Mateńka Boska¹⁰⁸. Potym Mateńka Boska powiedziała, że dobre son ludzie. O, jak szkodować ludzi trzeba...” (G98Gin.AD).

„Dobre są ludzie” – powiedziała o chłopach-kołchoźnikach Matka Boska ustami Pana Alfreda z Gineli. Bywa, że i oni sami tak się de-

¹⁰⁷ Według biblii ludowej Matka Boska szczególnie kocha i chroni „gorszych” (a więc i chłopów) – „Wpuszczanie »brzydoty« boczną furką [do nieba] wydaje się w świetle różnych osobliwych patronatów Marii jej stałym zajęciem” (Zowczak 2000: 444). Więcej o Matce Boskiej jako mediatorce: (Zowczak 2000: 485).

¹⁰⁸ Przytoczona opowieść jest znakomitą ilustracją zarówno zasady *do ut des*, jak i opartej także na logice wzajemności, typowej dla ludowych wyobrażeń o tamtym świecie i boskiej odpłacie „reguły lustra”. Rozmówcy formułują ją np.: „Już po śmierci, na ziemi co zarobisz, to tam otrzymasz” (G98Szw.JS). Więcej na ten temat piszę w podrozdz. „Pamięć ateizacji...”.

finiują – jak na przykład Baba Wiera z Szamowa: „My dobryja ludzi. My spletniami [tj. plotkami] nie zanimajemsia, pa cichońku żywiom. Słuszajem radzijo, smotrim cielewizar, haziety czytajem, nu, i aharodami zanimajemsia” (Mo4Szm.WK.NK). Pytani o dobrych ludzi, mówią: „Trzeba być samemu człowiekiem, to bendo i ludzie” (G97Mej.MN). To wartościowanie podzielają też inni rozmówcy, choćby Pan Władek z Wawiórki, używający słowa *ludzie*, by wyrazić najwyższą społeczno-moralną ocenę¹⁰⁹: „Rodzicy jego byli ludzi. I brata znał, jego ojca, wszystkich znał. Ludzi byli, gospodarka mieli, pracowali. A kto pracuje na ziemi, ten dobry człowiek. [...] Z wszystkim żywym ma do czynienia, ot” (G10Waw.WM). Kołchoźnicy postrzegają swoją zbiorową tożsamość przede wszystkim właśnie w kategoriach antropologiczno-filozoficznych: jako tożsamość ludzką. W formułach samoidentyfikacyjnych, jakimi charakteryzują własną grupę, nader często występuje wyraz *ludzie*. Jego odniesieniem jest ogólnohumanistyczna sfera *communitas*, domena *homo aequalis*: sfera społecznej wspólnoty, nie struktury. Dopiero drugi człon tych formuł – określające *ludzi* przydawki, które przypominają o istnieniu *homo hierarchicus*: o kategoriach stanowych i religijnych – wskazuje na różne aspekty owej struktury, odsyłając do podstawowych semiotycznych opozycji, tworzących szkielet konstruowanej przez kołchoźników wizji świata społecznego. Tak więc *proste ludzie* są w niej przeciwstawieni, na zasadzie hierarchicznej komplementarności, ludziom *kulturownym* i *uczonym*, a *robocze/czarnarabocze* czy też *trudolubiwe/pracowite ludzie* tym, którzy nie pracują. Kategorie stanowe (kastowe, klasowe) mówią o konstytuującej ich zbiorową tożsamość fundamentalnej opozycji chłop : pan, religijne zaś (których analizą zajmujemy się w ostatniej części książki) każą im postrzegać się jako *ludzie-chrześcijanie*.

„Prosty człowiek, pracowity, skąd on może być pan?” (G93Pln.JD) – to sformułowanie Pana Jana z Pieluńców stanowi chyba najtrafniejszą autodefinicję kołchoźnika, wskazującą sedno zbiorowej tożsamości

¹⁰⁹ O funkcjonowaniu w wyrazach *człowieki* i *ludzie* wirtualnego semu <+Dobry>, z którym łączą się treści wskazujące na moralność i godność, por. rozdz. „Człowiek jako istota dobra” w: (Tokarski 1984: 44–46).

tej wspólnoty. Oba znaczące „klocki” (cechy dystynktywne), których użył do budowy wizerunku członka własnej grupy, *prostotę* i pracowitość, przeciwstawił strukturalnemu oponentowi tego *prostego* i pracowitego człowieka – człowiekowi „nieprostemu” (bo wykształconemu) i niepracującemu, czyli panu. „Podniesione do godności zasady różniącej” atrybuty, jakimi są brak wykształcenia i praca, występują powszechnie w stosowanych przez kołchoźników formułach autoidentyfikacyjnych, każąc im określać swoją wspólnotę jako *prosty naród*, *zapracowany naród*, *robotniczych ludzi*, *poślednią nację* itp.¹¹⁰ Wszystkie one odsyłają do niskiej, nacechowanej „gorszością” i mającej uzasadnienie mityczne pozycji, jaką kołchoźnicy, podobnie jak niegdyś ich przodkowie, zajmują w strukturze społecznej.

Chłop-rolnik – dziś kołchoźnik – był i jest zależny od pana, a jego życie tu i teraz, tak samo jak dawniej, polega na pracy pojmowanej jako kara za grzech pierworodny. Praca na ziemi, której pan nie wykonuje, choć wartościowana ambiwalentnie jako męka i radość, jest celem i sensem jego życia. Jako definicyjna cecha odróżniająca stereotypowego chłopca od pana stanowi ona jednocześnie podstawową wartość konstytuującą etos i zbiorową tożsamość współczesnych białoruskich chłopów-kołchoźników.

Chłop sam sobie panem, czyli wzór dobrego gospodarza przed kołchozem i w kołchozie

„W społeczeństwie naszym – pisał Chałasiński – zachowała się [...] nie tylko podwójna ocena pracy fizycznej i umysłowej i nie tylko bardzo silna tendencja do segregacji społecznej ludzi według tych rodzajów pracy, lecz także, i to jest najważniejsze, traktowanie tych

¹¹⁰ Analogiczne formuły autoidentyfikacyjne, konstruowane zgodnie z logiką opozycji chłop : pan, notowała Malewska-Szałygin w Nowotarskiem, por.: „Określając samych siebie, nowotarscy rozmówcy nigdy nie używali słowa *chłopi*. Mówili o sobie »ci, co robiom«; »proste, bidne ludzie«; »prosty naród«; »szara masa«; »szaraki, zwykli ludzie« lub po prostu »my«. Jakkolwiek termin *chłopi* zwykle był zastępowany innymi określeniami, słowo *panowie* było bardzo często używane w różnych kontekstach” (Malewska-Szałygin 2008: 133).

wzorów obyczajowych jako wykluczających się wzajemnie. Chłop może zostać panem, ale nie może być jednocześnie i chłopem, i panem” (Chałasiński 1938: 73). Refleksję nad konstytutywną dla zbiorowej tożsamości kołchoźników wartością, jaką jest nieodłączna od „wykluczających się wzajemnie wzorów obyczajowych” chłopa i pana praca na ziemi, musimy dopełnić analizą fenomenu, który tej, tak ostro zarysowanej przez Chałasińskiego opozycji, się wymyka. Myśl mityczna dekonstruuje tu stereotypowe wizerunki chłama i pana, budując zarazem wizerunek nowy, który integruje pozytywne cechy ich obu. I nie chodzi tu bynajmniej o chłama, który „może zostać panem”, ani też o schamiałego pana. Chodzi o takiego chłopa, który jest sam sobie panem. To topos o fundamentalnym znaczeniu dla zbiorowej tożsamości kołchoźników – wzór dobrego gospodarza¹¹¹.

Obecność tego wzoru Czytelnik mógł dostrzec w wypowiedziach kołchoźników już od początkowych akapitów książki. Dochodzi on do głosu wówczas, gdy słyszymy o ich dumie z gospodarności i dobrobytu kołchozu, o radości i satysfakcji z własnej pracy na działkach przyzagrodowych, *sotkach* i dzierżawionych hektarach, dzięki której mają *wszystko swoje*, nie tylko dla siebie, ale i dla rodziny, o trosce, by ziemia nie *pustowała*, lecz była efektywnie uprawiana, jak również o szacunku dla gospodarnych *predsiedaciel* kołchozów i „dobrych panów” sprzed kolektywizacji – partnerów chłopa w tych czasach, gdy „pan to był pan, a gospodarz był swój gospodarz” (G99Pap.SK). Mieliśmy już także do czynienia z sakralizacją tego wzoru, zarówno w tradycyjnych tekstach folkloru, mówiących o relacji między gospodarzem a Bogiem, jak i w ich współczesnych przetworzeniach, których bohaterem jest *predsiedaciel* kołchozu jako siewca, budowniczy i ojciec „kołchozowej rodziny”.

Właśnie wzór dobrego gospodarza, społeczny ideał dawnych chłopów i dzisiejszych kołchoźników, w którym ogniskują się ich wspólnotowe wartości, normy i aspiracje, był celem ataku sowiec-

¹¹¹ O wzorze dobrego gospodarza i jego trwałości na podstawie polskiej literatury etnograficznej i współczesnych badań terenowych w Nowotarskiem por. (Malewska-Szałygin 2008: 82–87).

kiej władzy i propagandy podczas kampanii kolektywizacji rolnictwa. Ów atak przybrał formę rozkułaczania, skupiał się bowiem na kułaku¹¹²: według oficjalnej wykładni chciwcu i krwiopijcy, największym wrogu wiejskiego ludu pracującego; w chłopskiej wizji świata społecznego – tym, który „silno harawał” (Ho3Hln.HM). Rozkułaczanie stanowiło „jedną z najbardziej okrutnych i masowych akcji represyjnych sowieckiego kierownictwa”, która przyniosła „rozgromienie chłopskiej elity” (Sarokin 2005: 108–110).

– „Raskułaczwali – eta szto znaczyć?”

– Nu, usie razhrabili, usie zabrali, i usie” (Ho3Jur.PP).

Była to „likwidacja przez wyniszczenie [...] najzamożniejszej grupy chłopstwa – wiejskich przedsiębiorców (wedle oficjalnej sowieckiej terminologii – gospodarstw kułackich, bogaczy wiejskich, »chłopskiej burżuazji«)” (Sarokin 2005: 109)¹¹³. Nie analizowaliśmy szczegółowiej tego wątku, kiedy w rozdziale pierwszym była mowa

¹¹² „Kułacy byli opornymi chłopami, którym udało się przetrwać rewolucję Stalina: kolektywizację, głód, a bardzo często też i łagry. Jako klasa społeczna kułacy (zamożni chłopcy) w rzeczywistości nigdy nie istnieli; termin ten stanowił sowiecką kategorię, która zaczęła żyć własnym życiem politycznym. Próba »likwidacji kułaków« podczas pierwszego planu pięcioletniego zakończyła się śmiercią ogromnej liczby ludzi, zamiast jednak zniszczyć klasę, stworzyła ją: grupę tych, których napiętnowano i represjonowano, a mimo to przeżyli” (Snyder 2011: 101–102). Rosyjski wyraz *kułak* znaczy ‘chciwiec, kutwa’. Jak pisał Stanisław Witkiewicz, przed rewolucją „typy zwane w Rosji *kułakami* [były to] typy łapczywych egoistów, którzy dorwali się do miski z pomyjami dobrobytu i nie widzą nic ponad ten dobrobyt i znaczenie godnego w życiu do zdobywania i posiadania” (cyt. za: Chałasiński 1938: 96). Odnośnienie tego określenia do bogatych gospodarzy (*bahatyrów*), będących z reguły autorytetami społeczności wiejskich, było manipulacją językową mającą na celu ich deprecjację i skonstruowanie obrazu wroga. TSJS definiuje kułaka następująco: ‘bogaty chłop-possiadacz, eksploatujący batraków, biedniaków’, przytacza też adekwatny cytat z pism Włodzimierza Lenina: „Kułaki – samyje zwierskije, samyje grubyje, samyje dikije ekspluatatory” (TSJS: 296, szerzej: 296–297). O kryteriach administracyjno-politycznego definiowania kułaka jako wroga władzy radzieckiej por. (Ruchniewicz 2010: 253–256). Przykłady występowania wyrazów *kułak*, *kułacki*, *kułactwo* w polskojęzycznych radzieckich sloganach propagandowych w: (Grek-Pabisowa, Ostrówka, Biesiadowska-Magdziarz 2008: 239–240).

¹¹³ Szczyty masowego rozkułaczania przypadały na wschodniej Białorusi na lata 1918–1919 i 1929–1931, na zachodniej – 1939–1941 i 1949–1952 (Sarokin 2005: 109).

o traumie kolektywizacji w zbiorowej pamięci kołchoźników. Musimy wypełnić tę lukę teraz, podkreślając, że w kołchoźniczym micie założycielskim postacią, wokół której koncentruje się tok opowieści, jest właśnie kułak. Nie kułak-*wróg ludu*¹¹⁴, lecz kułak – ucieleśnienie podstawowej wartości wspólnoty wiejskiej: chłopskiej pracy na ziemi wraz z nieodłączną od niej godnością.

„Rzondził Stalin. Białorusow, i tych, i litwinow powywoził, które żyły, no, jak powiedzieć, już trochę lepiej. Jak oni nazywali – *kułak*. Jakież on kułak, jak on pracował od wschodu do zachodu, starał się, żeby było? A *kułakiem* nazywali, powywozili” (G98Nac.JK). „A ile ludzi zginęło? I przeważnie takie dobre gospodarze. Umieeli uprawiać ziemię, to u nas nazywali *kułaki*. Kułak to *wróg naroda* i jego zaraz i powieźli” (G97Rou.ATB). „Wywozili na Rosjeżeż tak. Takie niby to bogaczy. Jak oni tam bogate? Oni starali się. Oni nie zjedli. Trzeba było wszystko kupić i do gospodarki. Jakieś tam, to brony, to maszyny, tam jakieś tam, czy co. To zbierali i mleko, tam śmietana ta i wieźli na rynek, sprzedawali, z domu. I kupowali. A oni takie bogatsze byli. Tam Cydziki takie... Troszke to i powywozili potym na Sybir. No, to bahatyry, kułaki” (G98Nac.JW).

¹¹⁴ W moim materiale terenowym można znaleźć dosłownie kilka negatywnych opinii o kułakach (podobnie jak o panach); to odosobnione przypadki na tle powszechnego aplauzu i empatii. Najbardziej charakterystyczne spośród powielających sowieckie klisze propagandowe ujęć pochodzą od deklarującej się jako komunistka rozmówczyni z Jurewicz nad Prypiecią:

- „Byli kułaki w Jurowiczach?
- Byli. I bolszyje kułaki byli.
- I czym władzieli eti kułaki?
- Nu, czym? Czym kułak diejstwuje? Jesli pridiet, u was noczju wytaszczit kabana, da pradaś i dzieniużki w karman. Wo, tak. Wo, tak jany i razżywalisia.
- To jeś, worowali kułaki?
- Da.
- A nam goworili po dieriewniam, szto kułaki byli tie, kto oczień mnogo rabotali i etoj rabotoj zarabatywali siebie bogatstwo.
- Rabotali oni! Kułaki nie rabotali. Na ich tolko ludi rabotali. A ani nie rabotali. Nada skazat’ odkryto, nada nie taja gawarit’, a prawilno gawarit’” (H03Jur.FF).

– „Bačka moj pajszoŭ siena sabakam kasić. [...] Zabrali ŭ dwacacá wońmym hadu.

– Szto znaczyć *sabakam siena kasić*?

– U ciurmu zabrali, da i ŭsio.

– A za szto zabrali?

– Za to, szto rabiŭ” (Ho3Pot.KA).

– „Za szto waszaha dzieda sasłali?

– U pastolach chadziŭ, chaty stawiu, ciapier każuć *niemiecki czysty wuħał* [tj. budował chaty *na niemiecki węgiel*], krasiwyje. A za szto jaho sasłali? Za toje sşyłali, szto jany horko harawali, u pastolach chadzili. Wyż nie znajecie, szto heta takoje – łapci tyja.

– A potom wiernuśia dzied?

– Nie. Tam i pamior u Sibiri” (Ho3Alk.MD).

„Tut u nas chadziła kamanda, raskułaczwali. Dak niekatarich raskułaczwali, niekatarich wysyłali. Wot, ety, wo, dzied byŭ, toże uże pri mnie sasłali jaho, i on rabotaŭ dzie-ta na siewieri, czuć nohi prywałok adtuda. W Sibir sasłali. A za szto? Za to, szto jon trudziŭsia. Wot, imieŭ tam, primierna, piac karoŭ, dwoje-troje koniej, ziamlu imieŭ, dak jawo za eta sasłali. Dak, a zaczem jawo sşyłać? Da ŭ jaho zabirajcie tuju ziamlu, da i chaj żywie czaławiek! Dak sasłali, razabrali wsie astalnoje ŭ jaho, dak sasłali na śmierć. Dak jon kakim-ta wobrazam tam szcze wyżyŭ. Doma ŭże pomier” (Ho3Wic.RD). „Ot, u koho jaka pszanica, mieszok tam, ci jaczmienu – usie zabirali, raskułaczwali. Usie, usie brali. Świńnia brali ŭ chaziaina. Wysyłali aż na Urał etych, kotorych... A jany, ot, jak padumajesz – silno harawali tyja ludzi. Eto *kułaki* nazywali. Eto kułakoŭ raskułaczwali, kotoryje silno harawali. [...] A koliś u pastolach kułak chadziŭ. Jonża niczoħa nie baczyŭ charoszaha” (Ho3Hln.HM).

Bohater kołchoźniczej narracji o rozkułaczeniu to pracowity, zapobiegliwy i zaradny chłop-gospodarz, stanowiący wcielenie chłopskiego ideału moralności pracy. Atrybutami świadczącymi o jego niewinności i uczciwości są m.in. symbolizujące dziś chłopską biedę łapcie (*postoly*) i klisza „nic nie widział dobrego” – charakterystyczna dla chłopskiego narzekania puenta egzystencji rolnika. Kułak-gospodarz zostaje zniszczony przez machinę destrukcji, w konfrontacji z którą nie ma żadnych szans. Rozkułaczenie to koniec świata gospo-

darzy. W żadnym wypadku jednak nie koniec wzoru-ideału kułaka w kolchoźniczym obrazie świata społecznego; ten główny wróg sowieckiego systemu kolchozowego jest w nim bowiem tożsamy z tradycyjnym chłopskim wzorem dobrego gospodarza.

Opowiadając o kolektywizacji, rozmówcy często formułują frazy, które są niczym innym, jak lapidarnymi definicjami kułaka. Na przykład: „Jaki kułak był? Że mój tato pracował” (G93Pap.MS). „To było pare hektary wiecej, było: *kułak*” (Go6Jod.CMC). „Chto robiw, to toj kułak” (B99Ozr.WZ). „Dy jany trudzilisia, nie lanulisia. Tak u ich usio było. Tak kułak jon” (Ho3Aks.JJD). „U koho byli dźwie karowy, ũžo, znaczyć, kułak byŭ” (Ho3Pot.LS). „Kułak chto buŭ? Nu, bahaty czaławiek buŭ. Ziamla buła, koni buli, karowa buła. Oto takija kułaki buli. Buli charoszja kułaki” (Ho3Alk.HK). „Kułakom moh stać nawet toj, u kaho byli barana i płuħ. Wobszczem tak hawaryli: chto trudziaħ byŭ, toj kułakom staŭ” (Ho3Zah.MH).

Kułak, jak każe to czynić stereotyp chłopa, definiowany jest przez pracę na ziemi. We wzorze kułaka-dobrego gospodarza mamy jednak do czynienia z pewnym naddatkiem tej cechy dystynktywnej, czy może raczej z jej występowaniem w pełnym nasyceniu, z wyczerpującą, kompletną jej realizacją. Definiujący kułaka stereotyp pracy obejmuje nie tylko sam jej proces, ale też posiadaną ziemię i dobytek oraz wypracowane dobra – efekt bożego błogosławieństwa, urzeczywistniony spór, szczęście, dołę. Kułak-dobry gospodarz to „nie jest ktoś pierwszy lepszy, byle kto ze wsi – [to] gospodar-bohatyr, gospodarz-bogacz, najwyższy autorytet własny społeczności wiejskiej” (Obrębski 2007g: 462).

– „Wywozili kułakow. Jak czołowiek horemnyj [pracowity], da horowaw, da nie leżaw, nie piŭ, tady kazali: *kułaki*. Da za ich, da i pouwozili. Nu, prodali.

– Chto robiw, to toj kułak. A chto na pecze leżaw, to toj dzieputat.

– Aha. Chto kraw, toj dzieputatom staw, wot szczo” (B99Ozr.WZ).

Kułak-*rabaciaħa*, ucieleśnienie ideału człowieka pracowitego (*horemnego*, czyli harującego), jest przez rozmówców przeciwstawiany znanym nam już reprezentantom bardzo pojemnej kategorii tych, którzy nie pracują: leniom, pijakom, złodziejom, hultajom i łotrom, także – sowieckim deputowanym. Konstytutywna dla opi-

su chłopsko-pańskiego świata społecznego opozycja praca : niepraca niezmiennie funkcjonuje też jako podstawowa oś konstrukcyjna kołchoźniczych narracji o rozkułaczaniu.

„Maja mama z dziareŋni Każuszki, u ich bahata siamja, adzinaccac dzieciej. Jany żyli razam, usie rabili. Rabaciahi. Wot, maja mama rabaciaha była. Trudzilisia i kupili etu małaciłku [młockarnię] polskuju. Dak za etu, wo, małaciłku jaje bačku i brata i siastru na Sałauki wuwiaźli. [...] A mama, szto? Bywała, tolki skaża: »Da, paraskułaczwali haremnych ludziej. A hałytari [gołota, biedota] – każa – u chatu naszu pasialilisia. Usie – każa – zniszczyli«. Tadyż była prawilehija [przywilej]: lenciai, hultai, czesna hawara...” (Ho3Jur.PM). „Ludziej ciarzali [szarpali, dręczyli], muczyli, kab iszli ů kałchoz. Mnoha sasłali, najbolsz aqtarytetnych ludziej. Astalisia tyja łodyry, katoryja nie rabotali i biedna żyli. Katoryja żyli adzinalicznikami, tak u ich dwary byli i chaziajstwa charoszyja, dyk ich raskułaczwali” (Ho3Zah.HJ).

– „Żyů czaławiek, harawaů, trudziůsia, byů bahaty. Jaho raskułaczyli, jaho sasłali u Sibir, a ety dom sniesli zusim. Tak było. Jak haruje, dy bahaty – dak pan, bo jon haruje. A chto łodyr, dyk jon nie budzie pan, panimajecie?

– Niet. Bahaty haruje?

– Nu, kto mnoha haruje, choczat usie imieć, rabotaje [...]. Zabahacieje, dak jon uże szcytajecca jak pan – bo jon bahaty, bo jon harawaů” (Ho3Jur.PP).

I tak oto doszliśmy do utożsamienia chłopca z panem.

„Panem-chłopem”, „sobie panem” staje się chłop przez pracę. Stereotypowy atrybut pana – bogactwo – zdobywa nie dzięki zajęciom pańskim, jakie wymagają, by porzucił ziemię i tym samym przestał być sobą, lecz dzięki pełnemu urzeczywistnieniu właśnie chłopskiego – nie pańskiego – ideału gospodarza. Tak więc płaszczyzną, na której dochodzi do utożsamiającego obie kategorie przekroczenia opozycji chłop : pan, jest materialny dobrobyt, w przypadku gospo-

darza-kułaka wypracowany *swoim trudem*. *Swój trud*¹¹⁵, czyli wysoko wartościowana praca własnych rąk, to istotna dystynktywna cecha gospodarza-kułaka. W rozumieniu kołchoźników ów wzór-ideał chłopca realizuje właśnie ten, kto sam – osobiście, w przeciwieństwie do zatrudniającego parobków pana – pracuje na swoim. „Było musi osiem krów u ojca, jak ruskie zaszli. [...] W kułaki byli postawili ojca, po hektarach, po ziemi. [...] No, to było tego, pracy pełne oczy. Jaki on kułak, jak on sam robił! Toż nie pan! No, oni panów niszczyli, jak zaszli ruskie. A toż też swoim trudem. Ja sama... My, o, z siostron były jeszcze młodzieńkie, po piętnaście lat, już wyjdziem na pole żonć. A ile to pracy! Ach, Bożeńka, śpiekota, a zboże to grube, na łubinie posiane. Ach, Bożeńka, jak trudno było żonć! A ileż my pracowali! Za co było tym ruskim czepić się, piorun ich wie” (G98Mic.JK1). „Mieliśmy bardzo duże gospodarstwo, taki folwark duży mieli. Chyba więcej jak dwieście hektary. Dużo. Dużo było żywoły, jakich może osiemnaście, dwadzieścia krów tam było, i tego, i koni. I sami my tam pracowali, ja też pracowałam tam. Nie było to, że jak już my bogate, to mamy nic nie robić. Musieli nawet pracować” (G93Waw.HD).

Gospodarz-kułak, pracujący sam na swoim, jest przeciwstawiany panu jako temu, kto „sam robić nie musi”¹¹⁶. Kułak – choć według wersji propagandowej to właśnie on „czułym trudem rabotał”

¹¹⁵ Ta kategoria ma swój wariant w postaci *swobodnego trudu*. „Ludźmi wolnej pracy” nazywał indywidualnych gospodarzy *predsiedaciel* kołchozu w Horach na Mohylewsczyźnie, opowiadając mi anegdotyczną historyjkę o tym, jak to będąc w oficjalnej delegacji w Polsce, poprosił o zorganizowanie mu spotkania z „ideowym wrogiem” – *panem kułakiem*:

– „W gdanskom wojewodstwie, na Wisle, ja gawariu, szto chaczu wstrietiťsia s maim idiejnym pratiwnikom, panom kułakom. Mnie moj pierwyj siekrietar’ za eta czut’ padzatylnika nie dał [nie dał mi po łbie]. Pawiezli mienia k kriestjanam, fiermieram, no mnie kułakow nie pakazali, a samych biednych fiermierow. Ja im gawariu, szto budu u was kałchoz arganizowyyat’. Tak ani »Nie, nie« – chachoczut – »kałchozaw my nie chatim«.

– A pacziemu ani nie chatieli?

– A zacziem kałchoz? Eta prinudiłowka [przymus]. Ani ludi swabodnawa truda” (Mo4Hor.AG).

¹¹⁶ Znakomicie zdefiniowała szlachcica – przez pańskość, bogactwo i właśnie „niepracowanie własnymi rękami” – jedna z rozmówczyń Katarzyny Waszczyń-

(Go6Jod.CMC) – pracuje osobiście, a ludziom, którzy mu pomagają, płaci (gotówką, naturaliami, przysługą), zawsze przestrzegając normy sprawiedliwej wymiany pracy za płacę. „U nas było trzydzieści hektary. To tatuś jeden nie mógł [...]. To też trzymali zawsze kogoś. Za to płaciło się. No, jak teraz ido do pracy. Tak, jak teraz płaciło się. No, wszystko jedno, czy iść w kołchoz robić, czy do człowieka robić. No, ale tak, jak prawo, robisz. Takie prawo” (Go6Jod.CMC).

– „Kułak już liczył się paławicznik. Paławicznik¹¹⁷. A te, które drobna mieli gospodarka, to oni, jak zaszli te balszewiki, to oni, o, radowali się: »O, cipier kułak!«. Bo na przykład mój tata, no, za darmo nikt nie robił u taty.

– Miał parobka?

– Nie. No, ale na przykład ona biedna, w domu miała tam jakichs troje dzieci, a trzeba było posiać żyta, a ze lnu... wszystko len siali. I koszula, i majtki, wszystko ze lnu było, ni było takiego, żeb kupić. To ona przyjdzie do tata i posieje zagon tam lnu, a jakiś dzień czy dwa, nie pamiętam już, przyjdzie żać, pomoże nam, żyta. Bo u nas więcej było. O, tak i żyli. [...] Na przykład, ot, krowy paść, to ja nie pasłam. Tatuś mówił: »Nu, idź do szkoły, ucz się, to coś weźmiesz do głowy«. A był biedniejszy od nas i on krowy paś, to tatuś żytem płacił. Za jedna krowa trzy pudy żyta już da. Jak miał dwie krowy, sześć pudy. Od razu jak przywiezie żyto, zmłóci i odda, zapłaci. O, tak żyli” (G94Pap.MS1).

W odniesieniu do przedwojennego Polesia ten chłopski ideał gospodarza-bogacza charakteryzował Józef Obrębski: „Bohatyrowie zajmowali w życiu wsi wyjątkową pozycję. Byli oni naczelnymi autorytetami, reprezentującymi najwyższe walory i najkonsekwentniejsze wcielenie tradycji wiejskiej i wiejskiego obyczaju. Pozycję tę wyznaczała im nie tyle przewaga majątkowa, ile przewaga rodzinna.

skiej pod Bujwidzami: „Szlacht to pan jest, ma majątek i sam robić nie musi” (Waszczyńska 1996: 163).

¹¹⁷ *Połowicznik* to właściciel połowy nadziału przyznanego ukazem uwłaszczeniowym w 1861 roku (analogicznie, posiadacz jego trzeciej, czwartej czy szóstej części to *trzeciaki*, *czwartaki*, *szóstaki* – inaczej *drobne gospodarze*). Wielkości nadziałów były różne. Jak podaje Witold Staniewicz, włościanie w pow. lidzkim otrzymywali nadziały o powierzchni ok. 24 ha (nadział obejmował ziemię orną, sianokosy i ogród warzywny) (Staniewicz 1923: 37).

Nie posiadanie ziemi w większych od innych ilościach, ale powodzenie gospodarcze, dobrobyt wynikający z liczebności rodziny oraz sprawności w funkcjonowaniu jej aparatu gospodarczego, wreszcie plenność ludzi, stad i pól – po prostu rodzinne szczęście decydowało o ich autorytecie i prestiżu. W pojęciach Poleszuka *bahatyr* i *szczęśliwyj* to synonimy. W rodzinach bohaterów realizował się najwyższy wzór obyczaju poleskiego w jego pełnej rozciągłości: tradycyjna wielka rodzina patriarchalna; wszechstronny system gospodarki poleskiej i pełny cykl związanych z nią czynności technicznych, magicznych i religijnych; bogaty ceremoniał, towarzyszący skupiającym się w ich domach uroczystościom rodzinnym i sąsiedzkim; siła rodu i węzłów pokrewieństwa, decydująca o wpływach i znaczeniu bohatera i jego domu w życiu wsi i w jej zbiorowych sprawach. Dla wsi poleskiej bogacze przedstawiali nie tylko szczególne skupienie i szczególną skuteczność magicznej mocy rodzinnej, rodzinnego szczęścia i doli, ale także życiową mądrość tradycji i wszelkie cnoty i walory rodzinne. Dlatego stanowili wzór i ideał życiowy Poleszuka. [...] W kulcie, otaczającym bogaczy wiejskich, zawierało się nie tylko uznawanie w ich bogactwie wspólnej wartości sąsiedzkiej, a w ich życiu i bytowaniu najlepszego i najwspanialszego wcielenia tradycyjnego obyczaju ojców i dziadów. Zawierała się w nim także klasowa duma ze sposobów i wyników chłopskiego gospodarowania. »U nas byli hospodare-bohatyry – wspominają dawnych swoich bogaczy Poleszucy – daże pamieszczyki byli; kudy pamieszczykam do ich!«» (Obrębski 2007b: 182, 185, szerzej: 178–185).

Do przedkołchozowego wzoru *haspadara-bohatyra*, którego jednostkowe realizacje podsuwa im własne doświadczenie życiowe i pamięć komunikatywna wspólnoty, odwołują się rozmówcy w refleksji o swoim obecnym położeniu w kołchozie.

– „Nerwuje się człowiek, to krowkę trzeba wykarmić, to to...
 – No, ale i dawniej przecież się ludzie martwili o zasiewy, o bydło...
 – No, ale on wiedział. Ot, jego ziemia, jego wszystko, on wiedział, kiedy jemu siał, kiedy orać, kiedy kosić. On wiedział. Człek nad sobon pana nie miał. Nad sobon pana. A teraz co wyrzucó, to jest. »Do roboty przyjechał?« – »Da, do roboty«. To wyrzucó, ot, co łaska. [...] Na swojej ziemi wie, kiedy co robić, jak. A tak, to czekajo, póki te soteczki

dadzo... Naczalstwo samo pro siebie. Samy siebie, a tobie, ot, tak, wyrzuczo. Wyrzuczo”¹¹⁸ (G98Bl.AM).

Chłop, który nie ma nad sobą pana, jest sam sobie panem¹¹⁹. Tak właśnie brzmi kołchoźnicza definicja gospodarza: chłopca, który buduje swoją podmiotowość i godność pracą własnych rąk na własnej ziemi, a nie jest przedmiotem w rękach panów, jak chłop pańszczyźniany czy parobek-kołchoźnik. Papierniacki filozof, Pan Antoni, zapytany o znaczenie słowa *pan*, tłumaczył: „No, widzicie, to *pan* w Polsce. »Dzień dobry panu«, tak? To znaczy, wychodzi pan: i pan nad swoim majontkiem, i pan nad swojo torbo, pan sam sobie. Dlaczego pan? Dlatego, po rozumie mówie ja: pan, że była wolna Polska i niepodległa. Jeden drugiemu był nie podległy. Była sprawiedliwość. Każdy sam nad sobo był panem. I cześć oddawana: »dzień dobry panu«” (G93Pap.AW1). Dla Pana Antoniego konstytutywnym wyznacznikiem pańskości jest autonomiczność: „sobie pan” to według niego chłop, który sam o sobie stanowi i nikomu nie podlega, a przysługująca mu godność jest uznawana i potwierdzana przez otoczenie. Kontynuując swoją myśl, Pan Antoni wskazuje właśnie na formę adresatywną *pan/pani* jako językowy nośnik tej afirmowanej w aktach komunikacji godności – atrybutu człowieczeństwa, jaki przysługuje każdemu, bez względu na zajmowaną w hierarchii społecznej pozycję.

– „A pan do swojego sąsiada też mówi *pan*?

– *Pan*, a co tam. »Dzień dobry panu«. – »Dzień dobry«. I zawsze, i na drodze, i niższy człowiek, bo to nierówne ludzie byli, jest i bendo. [...] No, to mówił: »Panie, dokond ta droga idzie?«. – »A, o, panoczku, tendy, tendy, tendy, pan niech idzie«. Każdy *pan* był” (G93Pap.AW1).

„Każdy *pan* był”. Okazuje się, że adresatiwum *pan*, gdy akcentuje się jego funkcję afirmowania ludzkiej godności, traci konotację

¹¹⁸ Por. analogiczną wypowiedź rozmówcy Moniki Nawrackiej z Puszczy Nalibockiej, który dla opisu sytuacji gospodarzy pozbawionych autonomii w kołchozie posłużył się metaforą związanych rąk: „Sowieci »chcieli cały świat przyjąć do komunizmu«, a komunizm to »już sama taka niewola. Co mówili, człowiek musiał robić. Całkiem niewola. [...] Ja mówię: związali ręce, które na ziemi robili«” (Nawracka 2003: 300–301).

¹¹⁹ Słownik gwar białoruskich eksplikuje wyrażenie *sabie pan* jako ‘haspadar’ (SBH 3: 386).

odsyłające do chłopsko-pańskiej hierarchii, a zyskuje przeciwstawne: zaczyna być wykładnikiem równości, uobecniającym człowieczą *communitas*. „U nas, miła, żebrak przyjdzie – my wychowane byli: pan i pani [zwracali się]” (G98Puz.DŻ1).

Autonomiczny chłop-pan to pozycja społeczna i moralna, do której kołchoźnicy tęsknią: „Życie krótkie. Może ono i nie takie krótkie byłoby, żeby człowiek lepiej żył. Wienc[ej] taki był swobodny. A tu, chto jego wie?” (G10Waw.WM). Jednak są wśród nich też osoby, które potrafią odnaleźć atrybuty tej swobody w kołchoźniczej współczesności, definiując pana przez dającą pieniądze i pozwalającą decydować o sobie pracę: „Ja powiem, że... Jak teraz, powiem po prawdzie, w kałchozie nieźle. Można żyć. Bo kiedyś panów dużo było. A teraz każdy pan nad sobon. Bo idź, pracuj, i ty bendziesz panem” (G98Nac.JN). Stąd już tylko krok do afirmacji kołchozowej rzeczywistości jako wartościowanej pozytywnie pańszczyzny – wspólnoty dzisiejszych kułaków, którzy sami sobie są panami: „Siahońnia dak dobra, siahońnia uże toża panszczyna stałasja. Sionnia toża taja samaja panszczyna. I je ỳ czaławieka traktar, i je ỳ czaławiekaj koń. Jon sabie pachaje” (Ho3Wau.HM).

Wzór uczciwie budującego dobrobyt rodziny kułaka-*rabaciahy* nie odszedł w przeszłość wraz z kolektywizacją. Kołchoźnicy, pracujący *swoim trudem* w resztówkach dawnych gospodarstw, pragną być nikim innym niż właśnie kułakami. „Dzie chto na fiermi pracawał, ja dzieci hadawała i on na maszynie rabił. A ja ỳsie swaim trudom. I treba było tyje świni pakarmić, treba było tych dziaaciej...” (Go5Pap.AW). „Kiedy przyszed z wojska, poszed na traktor i orał. I myślę: »O, żeby mnie pińdziesiont hektary ziemi i ten traktor! Jakby ja żył!«. [...] Teraz by wziół ziemia, ale co? Już mnie siedemdziesiont osiem lat. Już nic nie zrobisz” (G10Waw.WM). „Teraz, to ja wam powiem prawda: jeszcze niechtóre ziemi chco. Ja już nie chcem. Ja nie chcem ziemi. Żeb mi darmo dawali. No, żeb pare traktorow, to jeszcze może być [śmiech]” (Go6Boh.TB).

– „Dyk łuczsze byłaby, kab swaja ziamla była? Ci nie?”

– Łuczszeże, jak swaja ziama. Niażżeli nie łuczsze?” (Ho3Aks.WL).

Mówiliśmy już na początku tego rozdziału o tym, że kategoria *swojego* – swojej ziemi, swojego gospodarstwa i pracy na swoim – pomimo destrukcji, jakiej doznała w wyniku kolektywizacji, pozostała centralną wartością, wokół której ogniskuje się codzienna aktywność życiowa kołchoźników. W kołchozie *swoje* zostało z konieczności ograniczone do działki przyzagrodowej. Jednakże, jeśli tylko warunki pozwalają, kołchoźnicy wychodzą poza to ograniczenie. Od upadku Związku Radzieckiego system kołchozowy coraz bardziej się liberalizuje; jest możliwość dzierżawy ziemi, korzystania z większej powierzchni *sotek*, wykupienia na własność działek przyzagrodowych. Ci, którzy czują się na siłach, mogą to robić – i robią to nawet kołchozowi emeryci. „Siejczas stało troszkę słobodnieje. Snażła tolko tryccać adna sotka, rży nie dawali siejať na sotkach, tolko kartoszku, owoszci, frukty, paru dierewiew posadit’. A tiepier pożałusta, możesz do hektara usađ’bu imiet’. Możesz i roż pasiejať. Chocz tabak siej tam! Szo chocziesz” (B99Win.AK).

– „Ciapier skolki sotak dajuć?

– A ciapier dajuć, chto skolki chocz. Chocz – hiktar, a chocz – i dwa.

– Użo nie abmiażoŭwajuć?

– Nu, ŭoyszczem pa sześć hektaraŭ. Je ŭ cibile wazmożnaść, je siła – tak paszy.

– A skolki płacić treba za abrabotku?

– Nu, a za abrabotku – tut uże, jak chto. Naprymier, wot u miane siastra, tak plemiannik, syn jaje, z trachtaram. [...] Swoj trachtar. Jon mnie abrabatywaje” (Ho3Aks.MB).

Etnograf na Białorusi może dziś obserwować, jak kołchoźnicy – i ci starsi, i ci młodszy, którzy pozostali na wsi – „starają się odbudować z rozgromu swój własny typ życia”¹²⁰: chłopski sposób bycia w świecie, skoncentrowany wokół wzoru dobrego gospodarza. Mówią:

¹²⁰ O tym mechanizmie rekonstrukcyjnym w odniesieniu do wsi poleskiej po jej traumatycznych przeżyciach w czasie pierwszej wojny światowej por.: „Wieś ustępuje przed przewagą fizyczną i ucieka się do odwiecznej metody obrony słabych: unikania najeźdźcy i krycia się po lasach. Znosi biernie konfiskaty mienia, wywózki i zesłania ludzi, nowe a przejściowe formy rządzenia i władania.

– „A teraz ja i za ziemie nie płace nic. Pensjonierzy już nie płaco. Tylko strachówkę [ubezpieczenie] za budynki płace.

– Ile pan ma setek?

– Sześćdziesiąt cztery. Ja wykupił setki ziemi.

– Aha, czyli to już jest wszystko własność pana?

– Już teraz własnościowe. Teraz już nie mają prawa do mojego gruntu.

– I to wszystko, ogród jest przy domu, w jednym kawałku?

– Przy domu. Tutaj sad wszeździe.

– No, tak. To wychodzi na to, że ojciec miał osiem hektarów, a pan ma 64 setki.

– Tak” (Go6Zan.WZ).

– „Tu już moja sobstwiennosc... jak to powiedziec?

– Własność.

– Własność, o. Moja własność. Wykupiona ziemia, wszystko tu. [...] Koło chaty. Osiemnaście sotek z chaton. To i moze komu chce oddac już. Jak kto z dzieci bendzie chciał, tak bendon już...” (G10Waw.WM).

– „Życ to chce sie, wiecie? Fajne miejsce u nas. Tak nad Niemnem.

– Rzeka. Wyjdzie człowiek za dom i patrzy na Niemen. Łowi pan ryby?

– Nie, wie pani, że w tym roku to nie łowie. Nie mam czasu. Ona [tj. żona], wiecie co, jeszcze chce wiecej. Chcemy kupic nowiejsza maszyna, jak ta. To zasadzili bardzo duzo pamidoraw. Ot, jeden ogród. Drugi tam, kapusty, o. Sprzedamy, to odnowim sobie druga maszyna. Nowiejsza kupim. [...] To ona wszystko mnie menczy tym. To: »Wstawaj raniej, bo trzeba podwionzac, bo trzeba oplec«, no.

– No, tak. To pan teraz za ogrodnika tutaj, rolnika.

– Dzienkować Bogu, wiecie” (Go6Boh.TB).

– „Koni duzo swoich majo ludzi.

– No, właśnie widzę, że duzo koni, duzo wozów jest.

Za każdym razem, gdy pozwalają na to warunki, stara się odbudować z wojennego rozgromu swój własny typ życia: w rodzinie, na gospodarce i w sąsiedzkim współżyciu z ludźmi. Ten typ życia – elementarny i spontaniczny – regeneruje się, ilekroć warunki na to pozwalają” (Obrębski 2007g: 471, szerzej: 463–471).

– Tak, koni swoje majon. I końmi i poorze, i pobaranuje kartofli. I przywiezie ta kartofla swoim własnym koniem. I komuś jeszcze po-
może coś tam, ci wyhorać ta kartofla, ci przywieźć.

– I to już na sotkach sobie robią, tak?

– Tak, na sotkach.

– A to znaczy, że muszą już mieć i pług swój, i brony swoje. Mają, tak?

– A majon, majon też. [...] Raniej nie było. Nichto nie kupłoł. Byli u kałchozi koni. I teraz jest u kałchozi koni. Ale ǫsie, na fiermi chto pracuje, u tego pastajanna koń jest.

– Pani Władziu, ale czy to są już ludzkie konie, prywatne, czy to są konie kołchozowe, które stoją u ludzi?

– Aniu, nie. Swoje, swoje konie. Swoje własne. Ot, Władek Marysi ma konia. [...] I jon sobie i drzew z lesu przywiezie, i poorze, i wszystko. [...]

– Kupują pługi i brony? Skąd biorą?

– Może gdzieś i pochowane mieli [*śmiech*].

– A podobno kołchoz wszystko zabrał?

– Pochowane, to może pochowane to nie mieli, Aniu. Ali, kiedy, jak wstupali w kołchoz, to te pługi byli w kołchozie. A teraz te pługi wszyscy... no co? Traktor orze, pług niepotrzebny już. [...] Teraz na Białorusi tak robio. Koni, traktorzy swoje kupujo. I majo” (G99Pap.WL).

Współczesne przemiany, będące skutkiem odgórnjej liberalizacji systemu kolektywnej gospodarki rolnej, są postrzegane przez kołchoźników jako rekonstrukcja dawnego sposobu życia, jako powrót do tego, co było przed kołchozem.

– „U nas sawhoz zaraz zapuszczany, samyj biednyj sawchoz u kalinkawickim rajonie nawierna, rabocznych niema [...]. Staryje baby uże nie iduć na rabotu, maładzioż poujeżdżała, szkolniki tolki. Dzieci szkołu kańczajuc i jeduć. Ludzi sami sabie żywuć, jak było rańsze.

– Ale kali maładzioż zjechała u horad, to chto tut budzie pracawać?

– A nichto, zaraz wabszcze wsio razburycca. Budut tak żyć, jak da rewalucji, u carskije wriemiena: kupłaj traktar, biery karowu, dzierży tam koni... I wsio, i żyć można” (Ho3Auc.PN).

– [syn:] „Pri cariu było kak i ciepier: i karowu można było dzierżać, i koni, i parasiat. A uże pry sawieckoj właści stali u kał-

choz zabierać, uże nie nada było adnamu chaziainu dzierzać tam dwie karowy.

– A jak lepszy, mieć karowy, ili w kałchozie?

– [syn:] Znajecie, jak silny, zdarowy muzyk, to kaniesznie jemu lepszy. Traktor je i ziemli dajut. Skolki chcesz, abrabatywaj. Tak było i w carskije wremiena. Ciepier jak choć – biery ziemlu, abrabatywaj, sieji kartoszku i dziarży parasiat.

– [matka:] Jak pry Nikałaju. Bierut. Kolki choćuć, tolki paszuć” (Ho3Auc.PN).

Równie znamienym, jak przeświadczenie, że znów żyje się „jak za cara”, świadectwem chłopskiego myślenia historycznego w kategoriach „przemiany światów” – cyklicznego następstwa pomyślnych i niepomyślnych epok – jest rozmowa z Babą Dunią z podmozyrskich Aleksicz. Baba Dunia długo żyła: znała dawnych kułaków i dzisiaj rozpoznaje ich w pokoleniu prawnuków.

– „Lubicie ziarnu?

– Ja z dziectwa pa zarabotkach.

– A czamu pa zarabotkach chadzili? Nie było swajoj ziarni?

– Nu, jakżeż nie było?! Kułakiz byli! To kupłali. Nazywali ich *kułakami*, bo jany dwoje koniej dzierżali, to troje, naprimier. Mnie było wosiem hadoų. Koniej u toho dzieda było sześciero. Tak ja tyje koni... na odnum nawiarchu, a dwoje... a troje zządu – pasła ich. A ciapietaka takija, jak my, dzieci – tak u jich, u adnahto matacykł, u adnahto maszyna, u adnahto i traktar. Paszoų u kałchoz, etyj zbuntawaųsia, siła była, tak jany pabrali, wsie pariemantirawali – i wsie swoje! Ot, wam i kułaki byli tyje samyje ludzi. A siewodnia jany! Kab, ja każu, jaho dzied wiernuųsia da pobaczyų, jak jaho uże wnuk żywie, to diejstwitielno uże! I motocykła maje, i maszynu maje u mahazin pajechat’. U syna i maszyna i traktor – wsie swoje!” (Ho3Alk.BD).

Kiedy tylko w ręce kołchoźników wraca ziemia, którą mogą dysponować sami, oraz realna możliwość pracowania na niej *swoim trudem*, *swoje* coraz szerszą ławą zagarnia kołchoźne. Wracają kułacy. I chłop staje się panem. „Kiedy w kołchoz wstępowali, wszystko trzeba było obogólic. Uprząż, wozy, konie. Wszystko to zabierali” – te słowa Pana Piotra z Wielemicz przytoczyłam w rozdziale o kolektywizacji. Mówił on dalej: „A teraz zupełnie już coś drugiego. Już koł-

choźnik może mieć i wóz, i konia, i... Ot, córka mojej siostry, ot, tu żyje. To ichny syn odsłużył już wojsko i ot, zaraz on traktorzystą pracuje. Wziął sobie konia z kołchozu, na spłaty. Będą z jego zarobku za tego konia otrzymywać. To ma swój wóz, uprząż, bronę, pług, wóz. Wszystko. I żona tego jego syna... zza weselnego stołu wyszła i zrazu pojechała z nasionami targować” (B99Wlm.PS). Wypowiedzi w podobnym tonie jest więcej: „Moja plemiannica uziała dzisiaj hektarów ziemi, posadziła morkwy w etom godu. To goworili, o, siostra jezditi tuda, szto nanimala ženszczyn, da połoli tu morkwu. [...] Czołowiek [mąż] w kołchozie ogonomom robić, a wona w oddiel kadrow. To szo jej? Jej tiechniki tam chwatiť obrabotať, to ona i wziała. W arendu wziała ziemiłu” (B99Drb.EJ). „Ciapierże, wot, nabarot choczut, szto b fiermierstwa adkrywać, szto b fiermierau pabol-sze było. Szto b rabotali, zabrali, naprimier, ziamli, szto b pachali, siejali. Pažausta” (Ho3Jur.PP). „Nu, i wot, ja hłažu – choziajstwa. Kołchozy dzieiat szas [teraz] na doli, na pai i eto wże czasnoje dziełajut. [...] Możet i my odnaždy...” (Ho3Aks.NK). „Ciapierże uże budzie łuczsze, ja tak dumaju. A paczamu ja tak dumaju, ja wam raskažu. Patamu, szto, wot, u bryhadzira kania prasi... A siahonia sam chaziain kania dziarżyć, ziamla je, siej, kolki choczasz. Nafohaų nia płociać piensianieru, niczoha. Zasiajuć, robiac siabie, usio robiac” (Ho3Alk.AW). „No, a cipier razraszyli. Chto i konika nażywaje, i wozik nażywaje, i chamucik maje, i płużok maje. Usio swajo maje, chto mužczyna pry sili. Tak etaž swaja wyhoda konik” (G99Pap.FS). „Jakby rańsze toje urementa, mianieb raskułaczyli. Skazaliby: »Kania dziarżyć, da. Karowu dziarżyć, hektar ziamli...«. Mianieb raskułaczyli. Siejczas ludzi żywuć niekatoryja, dabra swajho nie znajuć. Ludzi żywuć – pa dźwie maszyny staić. Usie, wot, tak. Dachody iduć, usio...” (Mo4Szl.IP).

Nie pozostaje nic innego, niż podsumować: „Siahonnia łuczsze żywuć czym koliś żyli kułaki” (Ho3Hln.HM).

„Jak gospodarz jest, u jego wszystko na miejscu. On wszystko widzi, on wszystko zrobi” (G10Waw.WM). Zawarte w tej konstatacji Pana Władka z Wawiórki tożsamościowe credo kołchoźników, z jego ideą

koncentracji społecznego kosmosu wokół wzoru dobrego gospodarza, możemy słyszeć nie tylko w swobodnych wypowiedziach i frazematyce. Współbrzmia z nim też na przykład kołchoźnicze kawały, jak choćby ten, z serii „my *versus* ruscy”, opowiedziany przez Panią Danusię z Puzieli: „U nas to mówion tak, że Litwa, Łotwa, Estonia i Polska do Pana Boga mówili: »Czemu Pan Bóg tak nas opuścił? Kiedyści i modlił sie, i do kościoła chodził, i ofiary składał, i robił – a nam tak mało ziemi dał, że my nie możem rozżyć sie, że u nas ludności cienżko żyć«. A Pam Bo mówi: »A ja wam gospodarza dał«. A ruskie – nie modlon sie, nie wierzon, ni ofiarów żadnych, ni kościołów nie budujon – a im taki obszar ziemi dał! »Ale gospodarza – mówi – nie dał«. Nie majon gospodarza, to i nic nie majon za to” (G98Puz.DŻ).

I oczywiście – bo nie może być inaczej – z tym kredem współbrzmi tradycyjny folklor, aktualizowany przez kołchoźników w okresach świątecznych, w którym wzorem dobrego gospodarza (nazywanego tu właśnie *panem*) jest sam Pan Bóg oraz jego syn. Syn, który w tym kontekście jawi się nie jako Jezus-niepan, lecz, także w prawosławnych kolędach, przeciwnie – jako *Pan* (*Haspodź, Gospod’*).

– „Jakija pieśni śpiawali, jak kaładawali?

– Nu, śpiawali »Chadziła pawa kruhom popława, światy wieczor«, a patom: »Dziewa Maryja dyj Pana radziła«. Takija pieśni. [...] »Szcudry wieczor panu haspadaru...» (Ho3Mjs.HK).

Ani w odniesieniu do rzeczywistości przedkołchozowej, ani kołchozowej i postkołchozowej nie możemy bowiem zapominać, że mamy do czynienia ze wspólnotą o przednowoczesnej tożsamości, postrzegającej świat kategoriami myśli mitycznej oraz sakralnych wartości, norm i postaw. Dlatego wzór dobrego gospodarza ma tu wymiar sakralny; dlatego też i sam Pan Bóg jest pojmowany jako gospodarz. „Pan Bóg najwienkszy gospodarz. Nikt nie zrobi, jak Pan Bóg zrobi. Najlepszy gospodarz nie zrobi tego, co Pan Bóg. Już najwienksza jego siła i najwienksze wszystko...” (G98Nac.TL).

Wzór dobrego gospodarza – rdzeń chłopskiej antropologii i, tym samym, zbiorowej tożsamości kołchoźników – ogniskujący w sobie fundamentalne wartości tej wspólnoty, jakimi są praca na ziemi i wiara w Boga, a także podkreślający uniwersalny wymiar chłopskiej

godności, ma jeszcze jeden istotny w kontekście naszych rozważań aspekt. Otóż, nie można go zaliczyć do tych elementów wizerunku własnego grupy, które są „wtórne i zależne”, pochodne od „jej wyobrażeń o sąsiednich grupach etnicznych i wyobrażeń tych grup o niej”. To wzór autonomiczny, „własne i samorodne wyobrażenie grupy o sobie”, w którym „świadomość wspólnoty” dominuje nad „poczuciem odrębności” (Obrębski 2005: 163).

CZĘŚĆ III
KOŁCHOŹNIK I ŻYD

Ludzi takie same jak my.
Pan Stanisław z Dubińców

ROZDZIAŁ 6

Chłopi versus żydzi.

Odrębność grupowa jako fundament tożsamości

*Żydy, wony nie robili niczoho. [...]
A hetyje wże ludzi, to na ziamli horowali.*
Baba Fiedora z Oziernicy

*Nu, nie było źle. Żydy targowali. [...]
Kupcami zanimaliś.*
Pani Luba z Wielemicz

Żydzi rozumny naród, oni każdego oduraczo.
Pani Maria z Surkontów

*– Jaurei swaim jazykom atliczajucca?
– Da nie, jany takija samyja ludzi, jak i my.*
Baba Zoja z Szamowa

W chłopsko-pańsko-żydowskim trójkącie, czyli opowieść o porządku świata

Relacja *mużyk*-pan nie wyczerpuje obrazu współzależności społecznych, w których kształtowała się i trwa zbiorowa tożsamość mieszkańców wsi białoruskich. W ich dyskursie tożsamościowym funkcjonuje jeszcze jedna grupa znaczących innych, mająca zasadniczy wpływ na wizerunek własny kołchoźników. To ludzie, którzy nie pracują na ziemi i nie są chrześcijanami, a zarazem byli – i w pamięci zbiorowej nadal są – nierozzerwalnie związani zarówno z chłopami, jak i z panami. Mowa oczywiście o żydach. Nie zapominajmy, że Noe miał trzech synów: oprócz Chama i Jafeta, także Sema. „W polskim systemie stanowym szlachta tworzyła kastę odgórną, uprzywilejowaną, niosącą na sobie charyzmę. Szlachcic był potomkiem

Jafeta, płynęła w nim krew lepsza, był pod każdym względem wyższego gatunku. [...] Wszystko, co nie było szlacheckie, było podlejszego gatunku. Chłop wywodził się od Chama [...], był nie tylko społecznie, ale i antropologicznie istotą kondycji niższej. Żyd oczywiście wywodził się od Sema. [...] Ta antropologia łączyła się ściśle z socjologią, jaką przyjmował świat szlachecki. Zamykała się ona w zwięzłych definicjach, jakim poddawane były »podłe kondycje« społeczności polskiej. Chłop był »chamem«, mieszczanin »łykiem«, Żyd – »parchem«. »Cham«, »łyk« i »parch« tworzyli układ wartości, w którym szlachcic polski zamykał warstwy nieszlacheckie” (Hertz 2003: 108–109; por. Świątek 1897: 156).

„Szlachta rabotała kak muzyki. Rabotała na ziemi, kościła, pachala – i jeszcze pażasta hroszy. A nie ma – idzi do żyda; u szlachty nie bywało tam sklepow, magazynow” (B95Wlm.ŻBS). W tym jednym zdaniu Pan Żorż z Wielemicz pod Dawidgródkiem, sytuując szlachtę i *mużyków* we wspólnej klasie „pracujących na ziemi”, zarazem przeciwstawia ich – spontanicznie, bez sugestii etnografa – odrębnej społecznej kategorii: tej, której atrybutem są pieniądze. Podobnie, zgodnie z kategoryzacjami pan – ludzie – żydzi, mówi o dawnym porządku społecznym Pani Warwara z Bajewa na Witebszczyźnie: „A karou jak daili pry panu? Tolki padoj. A pastuchi użo sami i karmili, i paswili, i małako daili. A małako kudy diewau pan, jany i sami nie znajuć. Nawierna, każuć, szto byli jaurei, masła sami bili i kuda-ta atprałali eta. Skupliwali eta. Nu, wot tak janyj żyli raniej” (W99Baj.WD).

Żydzi, tradycyjnie zajmujący się handlem, rzemiosłem i pośrednictwem, stanowią trzeci wierzchołek trójkąta, który strukturyzuje kołchoźniczy obraz świata społecznego. Jest to wzorzec wywodzący się ze społeczeństwa stanowego: trójelementowy układ chamy – pany – żydzi, w którym elementu trzeciego, podobnie jak drugiego, nie reprezentują już dziś swą fizyczną obecnością potomkowie dawnych przedstawicieli tych feudalno-patriarchalnych kategorii. Sama kategoria jednakże funkcjonuje nadal jako model, poszukując aktualnych społecznie treści, które mogą ją wypełnić. Tak więc żydzi, choć „niemiec ich wybił, [...] a które nie wybił – do Palestynu wyjechali” (G97Pap.LAP), bynajmniej nie znikli z kołchoźniczego obrazu

świata społecznego. W planie symbolicznym wizerunek żyda¹ współkształtuje zbiorową tożsamość współczesnych mieszkańców białoruskich wsi² według analogicznych reguł jak w czasach ich przodków. „Świadomość własnej odrębności można zdobyć w zetknięciu z tym, co nie jest podmiotem, co jest inne” – pisała w pionierskiej, klasycznej dziś książce *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej* Alina Cała. „Podobnie i gromada określała najpierw, kim nie jest, by odpowiedzieć na pytanie, kim jest naprawdę. [...] Postrzeganie inności pełniło zatem integrującą rolę [...]. Przejawiało się niczym nić przewodnia na poziomach wierzeń, światopoglądu, obrzędów, obyczajów, postaw i zachowań. To nie narzucająca się obecność rozmaitych zbiorowości ludzkich implikowała odczucie obcości, lecz sama istota własnej kultury i psychiki: gdyby nie było różnic, wymyślono by obcego” (Cała 1992: 9–10).

Żydzi, choć dziś fizycznie nieobecni w białoruskich wsiach, w planie symbolicznym nie przestali być znaczącymi innymi³. Po-

¹ Zagadnieniem wizerunku (wymienne: wzoru, stereotypu, obrazu) żyda w kulturze polskiej, w tym także ludowej, jako pierwszy zajął się krytycznie Aleksander Hertz (Hertz 2003: 101–105, 253–287). Hertz był przekonany, że badanie tego, „jak obraz jednej grupy i każdego z jej członków odbija się w świadomości członków grupy drugiej”, i „mechaniki powstawania [tego obrazu] ma kolosalne znaczenie dla zrozumienia stosunków międzygrupowych i międzyludzkich”, należy więc „do najciekawszych i najważniejszych zagadnień socjologii i antropologii” (Hertz 2003: 253). W związku z tym przedstawił merytoryczną i metodyczną propozycję projektu takich badań (Hertz 2003: 253–287). Spośród znanej mi literatury przedmiotu najobszerniej elementy chłopskiego stereotypu żyda na podstawie badań terenowych na Białorusi (m.in. wygląd zewnętrzny, zakazy dietetyczne, bogactwo, mądrość, *obca* mowa, jak również wiara, rytuały, obrzędowość) przedstawiła Olga Bielowa (Bielowa 2005). O stereotypie żyda (karczmarza i handlarza) jako niepracującego na ziemi, skąpego, chciwego i nieuczciwego, przeciwstawnym stereotypowi białoruskiego chłopca, por. (Łobacz 1996: 20).

² Na ten sam mechanizm – relacji między obrazem żydów i grupy własnej (w tym przypadku katolików) – zwracała uwagę Iwona Kabzińska, charakteryzując wizerunek żydów na podstawie rozmów z katolikami na zachodniej Białorusi (Kabzińska 1999: 109–115).

³ Taką samą obserwację odnotowały Renata Hryciuk i Ewa Moroz, etnografki badające wizerunek żyda w świadomości mieszkańców wsi na Litwie: „Mimo iż społeczność żydowska została w czasie wojny niemal zupełnie wyniszczona,

starajmy się więc zrekonstruować wyłaniający się z opowieści rozmówców wizerunek Żyda. Jego negatywowe odbicie uwypukla cechy dystynktywne wizerunku własnego *mużyka*-kołchoźnika i konstytutywne dla jego tożsamości wartości podstawowe, a relacja *mużyk*-*żyd*, podobnie jak *mużyk*-*pan*, wskazuje na fundamenty konstrukcji tradycyjnego chłopskiego obrazu świata społecznego i miejsce, jakie zajmuje w nim także dzisiejszy kołchoźnik.

Pamięć zbiorowa kołchoźników łączy Żydów z miasteczkami⁴, choć pamięta się ich też jako mieszkańców miast i większych wsi, najczęściej tych będących siedzibami gminy i parafii. Społeczno-symboliczna topografia lokalnego świata, stabilizująca jego stereotypowe postrzeganie, daje się w tym kontekście opisać regułą: chłop na wsi, pan nieopodal w „pańskim domu”, Żyd w najbliższym miasteczku. Podobnie jak obecność chłopów jest definicyjną cechą wsi, a panów – dworu czy pałacu, tak samo Żydzi konstytuują miasteczko. Bez Żydów miasteczka nie miałyby racji bytu. Rozmówcy definiują je właśnie przez obecność Żydów: „Bajewa zwałas *miaściczka* TAMU, SZTO Żydy byli” (W99Baj.WD). „Dubroŭna, Bajewa, Lady – *jewrejskija harady* zwalisia. Jany zwalisia nie *horad*, a *miaściczka*” (W99Bch.WM).

wizerunek Żyda wciąż żywy jest w pamięci mieszkańców wsi, znacznie bardziej wyrazisty niż Białorusina czy Litwina” (Hryciuk, Moroz 1993: 89). Podobnie Eduard Mażko w odniesieniu do mieszkańców wschodniej Białorusi: „[Żydzi i cyganie] są nieodłącznym składnikiem ich modelu świata, jego »sprakawiecznym« [odwiecznym] elementem” (Mażko 2007: 190). Również Bielowa na podstawie badań na Białorusi i Ukrainie wielokrotnie podkreślała, że „folklorystyczno-mitologiczna pamięć o etnicznych sąsiadach trwa nadal, choć samo sąsiedztwo jest już faktem historycznym” (Bielowa 2005: 48).

⁴ Przed drugą wojną światową charakteryzowano je następująco: „Są osady niemal czysto żydowskie, ale są również i takie, gdzie Żydzi stanowią stosunkowo niewysoki odsetek; pomimo urzędowej nazwy miasteczka te mają charakter przeważnie rolniczy. Niektóre z tych miasteczek są obecnie bardzo niewielkimi skupieniami, czasami liczba mieszkańców nie dosięga setki” (Wasiutyński 1930: 88). Według danych spisu ludności z 1921 roku, na 111 miast na ziemiach wschodnich II RP w 61 Żydzi stanowili ponad połowę mieszkańców, na 212 osad miejskich – ponad połowę w 82 (Wasiutyński 1930: 82, 88).

„Bytień sama jewirejska była, a my stroiliś pry ich” (Bo6Byt.NR). „Tut u nas u dziareŭni nie żyli, a ũ miaściczku. Dzie jaki łarioczak [stragan], jany turhuwali. A ja, wo, eta nie znaju, ci ziamlu jany siejali, ci nie. [...] Wo, tam ich mnoha była. A ũ dziareŭni nie było” (Mo4Mas.AS). „Hory byli miasteczkom, a abyczna asiedłać jaŭrejaŭ była imienna pa miasteczkach. U balszych haradach im zapraszczali sielicca, jany pa miasteczkach. I zdieś ich oczań mnoha było. Oczań mnoha!” (Mo4Hor.RM1). „Oni wszystkie u nas, wszystkie miasta zajewszy byli. Oni tylko Szczuczyn na przykład, o Lida, i Wasiliszki takie, już takie malusienkie miasteczka. I to już oni, tego, zajmowali” (G97Rou.AR). „To Wasiliszki były przepelnione żydami, to żydowskie prawie miasteczko było. U nich i lekarz żyd, i co kupić, sprzedać. [...] Wasiliszki słynniejsze byli od żydów” (G93Pap.MS).

Ten miasteczkowy żyd jest w nieustannym ruchu: można wręcz powiedzieć, że po to, żeby chłop MÓGŁ siedzieć na roli, żyd MUSI objeżdżać wsie, oferując osiadłemu chłopu swoje usługi, dzięki którym, nie ruszając się ze wsi, jest on powiązany z szerszym otoczeniem społecznym⁵. Tacy właśnie – ruchliwi w przeciwieństwie do chłopów – żydowscy sąsiedzi utrwalili się w pamięci kołchoźników: „Jeździli po wioskach tak, ot. A tak, żeby żyli tu, to nie było” (G97Cze.TK). „We wsi u nas ich nie było, kupić co przyjeżdżali” (G93Pap.KM). „Przed wojno byli żydzi. U nas we wsi to nie, ale w Raduniu. I oni przyjeżdżali tylko, zakupszczykami tymi byli, skupywali tu” (G93Pln.JD). „Jadą w niedzielę. I biorą tego już, cieluka, czy te nasiona z lnu. Oni kupowali, no, wszystko. Jajka, kury kupowali. To już my wszyscy...” (G93Pap.MS).

– „Żydzi jeździli po wioskach, handlarze?

– Żydy. Wazili, hanuczy źbirali wsielakije. Kryczyć: »Baby, hanuczy [onuce, szmaty] do kuczy źbirajcie! Baby...!«. Na ceŭu ulicu kryczyć. Zapalki waził, mydła waził kali. Kupowali tak heta, na hulicy. Hanucz naźbierasza jakich tam... Jehdzili tam. Jankiel. Jankiel. Ja dobra pomniu, Jankiel. To Jankiel uże pa ulicy jedzie, kryczyć. [...] Zapalki waził Jankiel” (G97Waw.MŻ).

⁵ O ruchliwości przestrzennej żydów i związanej z nią ich roli gospodarczej i kulturotwórczej por. (Hertz 2003: 288–300).

W narracjach kołchoźników dotyczących pamięci o żydowskich sąsiadach, ich pozycji i funkcji w społecznym i kulturowym kontekście wsi, stale pojawiają się odniesienia do własnej grupy. Mówiąc o żydach, rozmówcy przedstawiają ich w relacji do siebie; mówiąc o sobie – porównują się z żydami, podobnie jak ze szlachtą czy *mia-stowymi*. Własna tożsamość jest nieodmiennie budowana jako rewers wizerunku kulturowego Innego. Przede wszystkim więc żydzi, w przeciwieństwie do „nas”, nie pracują na ziemi. Ta podstawowa cecha definicyjna kołchoźnika, konstytuująca jego tożsamość, stanowi zarazem cechę, której żydowi brak. Tak jak kołchoźnik jest definiowany przez pracę na ziemi, tak żyd, postrzegany w tych samych kategoriach – przez niepracę na ziemi⁶. Jego zajęcia, podobnie jak pana, sytuują go na biegunie przeciwnym do chłopa. Żyd, tak jak pan, nie pracuje⁷.

– „Szto oni dziełali? Pracowali na ziemle?

– Nie! Niszto oni nie rabotali” (B95Wlm.AD).

– „Czom jany zajmalisia, adkul u ich hroszy?

– Jak, wo, ciapier: kupi-pradaj, kupi-pradaj. Da. Jany niczym nie zanimalis” (Mo4Len.WF).

„Hawaryli, szto da rewalucyi jewrei rabotać nie chacieli, na nich rabotali bielarusy” (Mo4Hor.RM).

Żyd nie może pracować – nie ma przecież ziemi. Obszarem działalności przypisanym żydowi są *zajęcia*. Żyd nie pracuje – on *się zajmuje*. Odwrotnością pracy okazuje się tutaj niepraca, pojmowana jako *zajęcie*.

– „Oni zajmowali sie tu. To bułeczki piekli, to piwo, jakaś piwiarnia, to kowal, to krawcem pracowali. No, takie mieli. [...] Oni jakimś rzemiosłem zajmowali sie: to szewcem, to krawcem. Najwiecej to

⁶ Stereotyp żyda-nierolnika utrwalają przysłowia; oto przykłady z dialektów polskich: *zdatny jak Żyd do roli; znać się na czymś jak Żid na oranim; ani tera, ani nika nie będzie z Żyda rolnika* (Tyrpa 2011: 53).

⁷ Jako wyjątek potwierdzający regułę można przytoczyć wypowiedź z zachodniego Polesia, w której rozmówca posługuje się czasownikiem *pracować* (białor. *rabotać*), nadając mu szersze odniesienie niż praca na ziemi; obejmuje on więc także zajęcia żydów: „I kowali buli. Wsiakije portnyje byli jawrei, rabotali. Mahaziny dzierzali. Jawrei toże rabotali” (B96Ozr.WZ).

chyba krawcem. To oni coś sprzedają, to kupio jakiegoś cielaka, coś zostawio. Wot, takie roboty byli. A na roli nie pracowali.

– A czy wiadomo dlaczego?

– Nie wiem, tego nie mogę pani powiedzieć. Oni chyba niesposobne byli do tego. No, nie wszystkie. Może gdzieś jakieś i byli, że i na roli, ale tu nie było żadnego takiego, żeby jakaś gospodarka...” (G98Nac.WK).

– „A eto prawda, szto oni nietrudolubiwy?

– [sąsiadka:] Noooo, nietrudolubiwy.

– [gospodyni:] Oj, nie, nie, nie. Oj, jany nie lubili, nie lubili.

– A szto jany rabili?

– [sąsiadka:] Jany, wot, jany szto rabili? Toka, ot, kab pradaūcom, o, takoje. Naczalnikam być, wot. A jany kała ziarni... jany na jeta niespasobnyje byli. Ot, pradaūcom być, tam, ot, takim, ot, no. Ci gdzie tak. Tak pry Polszy u nas była.

– Niespasobne?

– [sąsiadka:] Niespasobnyje, da, da” (G93Waw.MS).

„Eta nietrudalubimy narod. Eta narod taki: abmanuć, rabotać u kiwoskie [w kiosku], u mahazini. Karou jon nia wyraścieć, nie. Taki narod” (Mo4Szl.IP).

Żydzi i ziemia to wykluczające się kategorie. Żyd, przeciwnie niż symbolicznie przypisany do ziemi chłop, na ziemi nie pracuje; jest więc z definicji do tej pracy *niesposobny*, co z kolei stanowi jednocześnie przyczynę i skutek tego, że – przeciwnie niż pracowity chłop – żyd jest *nietrudolubiwy*. Więcej, wykluczanie się ziemi i żydów wydaje się mieć w kołchoźniczym obrazie świata dodatkowe mityczne uzasadnienie, wynikające stąd, że „żydzi nie mają swojego państwa”, tak jakby taki „bezpaństwowiec” był z definicji *bezziemielny*. „Ziemi ni było, oni państwa nie mieliż. Palastyna, nu, Izraelita, nu, cyganie tam, Palastyna. A skond oni? Stamtond, nu, to żydzi. To żydzi. I cyganie, cygany palastyńska. A bo wy ni znacie?” (G94Sur.MC). Żydzi i cyganie, reprezentujący kategorie ludności nieprzypisanej do ziemi, wędrującej, rozproszonej, nie mogą więc mieć swojej ziemi „z natury rzeczy”. W przypadku żydów wiąże się to ponadto z mitycznym precedensem sankcjonującym ich wygnanie i rozproszenie – „Pan Jezus rzucił na nich kłatwę i odtąd muszą się poniewierać po całym świe-

cie” (Cała 1992: 91) – jakim jest z jednej strony mit o żydzie-wiecznym tułaczu, z drugiej o klątwie ciążyącej na żydach za ukrzyżowanie Jezusa⁸ (tym motywem będziemy zajmować się dalej). *Bezziemielność* żydów potęguje ich inwersyjność wobec chłopów, jednocześnie zaś w negatywowym odbiciu wzmacnia i potwierdza zasiedloność *tutejszych* chłopów-rolników, wpisując zarazem w matrycę ich tożsamości antagonistyczne postrzeganie wszystkich tych, którzy się wśród nich *włóczą, osiedlają czy też najeżdżają* do wsi⁹.

Czym wobec tego są zajęcia niepracujących żydów, skoro nie mogą być tą „prawdziwą” chłopską pracą na roli? Żydowska niepraca stanowi w obrębie opozycji wieś : miasto wyznacznik tego, co niewiejskie, lecz dla funkcjonowania wsi niezbędne. Aby chłop mógł pracować, żyd musi *się zajmować*: zamieniać wytwory jego pracy w pieniądze i towar. Kołchoźnicy żywo opowiadają o różnych aspektach tej niepracy:

⁸ O obu tych motywach por. (Zowczak 2000: 167–170); o żydzie-wiecznym tułaczu por. (Trachtenberg 1997: 24–26).

⁹ Opozycja *tutejsi* : *nietutejsi*, której drugi człon obejmuje w dzisiejszych wsiach kołchozowych wszystkich należących do szerokiej kategorii *nawołoczy* (dosł. ‘tych, którzy się [tu] nawłóczyli, przywlekli’), stanowi podstawowy mechanizm konstruowania trzeciego – obok tożsamości rolnika i chrześcijanina – pola definicyjnego autostereotypu kołchoźnika: jego tożsamości lokalnej. Konfrontacja od zawsze *tutejszego* mieszkańca wsi kołchozowej z takimi np. reprezentantami *nawołoczy*, jak *czarnobylcy* (czyli przesiedleńcy ze strefy czarnobylskiej), *najezdne* ze wschodniej Białorusi bądź z Rosji czy też obecni przed wojną na zachodniej Białorusi *osadniki*, potwierdza i wzmacnia chłopską tożsamość *tutejszą*, której sedno zawiera się w powtarzanym przez kołchoźników refrenie „Tut narodziłsi, tut i pamru”. W podobnych słowach jest on formułowany i na wschodzie, i na zachodzie, i we wsiach, i w okolicach, np.: „Ja tak i prażyła, tut i radziłaś, tut mo i pamru” (Ho3Jur.PM), „Ja *tutejsza*. W tej chacie narodziła sie” (G93Sur.SS), „W Szawrach urodziła i całe życie przeżyła w Szawrach. Szawry. I nigdzie nie była. I menża mam z Szawrów” (G98Szw.SJ), „Tutaj urodziłam się i tutaj umrzeć, i wszystko będzie” (Go6Ob.LO). Zagadnieniem strukturalizacji przestrzeni w świadomości kołchoźników według kategorii swój – inny – obcy zajmuje się Eduard Mażko w: (Mażko 2007).

– [Baba Fiedora:] „Żydy, wony nie robili niczoho. Wony ławki [sklepiki] dierżali, by ciepier mahazyny, da hetak handlowali. A hetyje wże ludzi to na ziamli horowali.

– A żydy na ziamli – nie?

– [Baba Jewa:] „Żydy nie, nie robili. Ich niemiec uniczyżyw” (B96Ozr.FJ.JW).

– „Żydy nie rabili, nie pachali, ū ich pola nie buło.

– Jakaja ich rabota była?

– Tarhawali” (B99MCz.JK).

– „Jak oni pracowali?

– Oni tylko handlowali” (G93Pie.AAK).

„Nu, jany zanimalisia. Mahazin ū ich wialikij byŭ” (B99MCz.DP). „Mieli swoje sklepy. Jajka skupowali, kury. [...] Dawali towar na kredyt” (G93Pap.MK). „Byli żydzi. [...] Stolarze i krawcy, no, i te kramy trzymali...” (G98Bl.AM). „Jewreje wsio w gorodzie byli. W kaźdom. W Lidzie byli. Żydy, any nie byli ziernarabitielnymi. Tolko tarhowali. Mahazyny mieli. [...] My wsio jeździli ū żydoŭ kuplali. Mahazyny byli, to, wo, pajedziesz, to trebaż jakoha materiała. Tam chwatało ū żydoŭ jakoha chcesz. Jakoj chcesz szerści [wełny], jakoj chcesz szołkoci [jedwabiu, materiałów]. Wsieho chwatało” (G93Myt.KP). „Kiedys w Wawiorce tylko tam można było mąka, śledzi, tam bułka jakaś kupić. Z ubrania nic, trzeba było jechać do Wasiliszek. A w Wasiliszkach to magazyny tak w rząd stali. Jeden przy drugim tak, magazynów dużo było” (G93Waw.HD). „Nu, nie było źle. Żydy targowali. Mali swoje sklepy, mali swoje te zakłady, te co szyjo, i buty, i co chcesz. Oni gospodarko sie nie zajmali. Kupcami zanimalis” (B95Wlm.WL). „Było pry Polszczy ich połno. Sklepy dierżali, portniażyli [byli krawcami]. Na ziemle oni nie rabotali” (B96Dwr.RF.ML). „Żydy chodziaczy toże zaroblali. Zimoju odzin iz Kożanhorodka... Maszynka w joho noźna była, to prywezie w die-rewniu, da z chaty w chatu perewozić tu maszynku. Da ludziam pin-dzaki szyw etyje sukonnnye. A żydowky tonkeje szyjuć. Bywało, macierjału kupisz, to wże żydowky szyjuć. Bo hetyje naszyje żonky tody nie szyli. I nie wmieli, im i nie buło koli, wony prali” (B99Dwr.SS). „Jany szyli kaźuchi, czoboty szyli. Byli takija portnyja, płaćcia szyli. Szyli dla ludziej. [...] Chaty robili” (Ho3Wau.HM). „U Chojnikach

było żydoŭ bahata. Tarhawali, nie zajmalisia karpaczku [grzebaniem się] ŭ ziamli. To chustku daść, tadyż biednaść była, szto i chustki nie było” (Ho3Wic.MM). „Dak u nas tut jaŭrei żyli, dak daże, wot, można było pradać, ot, jabłyeczka, masła ŭ kaho było, ci szto. Každy dzień bazar byŭ” (Ho3Jur.PM).

– „Chto pradawaŭ pry Polszczy wodku?

– W mahazynie żydy. Żydy tarhawali harełkaj. Každy mahazyn maŭ swoj. Jany tarhawali matierjałami, płatkami, praduktami – usio ŭ ich było, tolki ŭ żydoŭ” (B99Czw.AM).

– „Czym żydy da wajny zajmalisia?

– Nu, czym? Aptieka była [...]. Żyli narmalna, byli tut jarmarki. Hlina była, był zawodzik, szto-ta ani dziełali z nieju, tam wozle rieczki była mielnica wodzianaja. [...] Szamawa toże było miasteczkan” (Mo4Szm.LA).

– „Dzie moj dom siczas staic, wo, tut centraspirt stajaŭ, jaŭreij tarhawaŭ. Nie znajesz, szto takoje centraspirt? Dzie wodka, adna wodka. Jana nazywałaś *centraspirt*. [...] Jon adzin toka tarhawaŭ, jon jeszcze i posle wajny wiernuwsia. Byw u Barsukach, Lejba tyj. Nu, a tut tady jaszczto niejki byw Bosser. Tama jon tarhawaŭ. Jany lubili duza tarhawać. Dla szkolnikaŭ i ruczki, i pierja, i kraski ũsiakaje. Tut, dzie żywie susied, tut mahazyn byŭ. Tut, nawierny, wsia pastrojka była jaŭrejskaja. Balszaja takaja chata. Nu, i ja chadzila ŭ jaje. Dzie Raja żywie, torhowaw toże żyd. Jaho zwali Łapidus. Tam i płatki, tam byw i tawar – jany sami przystaŭlali. A dzie brali, eta, znajesz, nie intieriesawało. Kab ciapier, jab spytała: »A dzie ty biaresz?«.

– A nie zhaniali ich w kałchoz, nie zapreszczali im tarhawać?

– Nie, nie zapreszczali. Jany nie brali bolsze czem nada. Nitki tam, usio. Rznacwietnaja nitka takaja. Wsiakich sartow. Wo, dzie priedsiedatiel pastroiwsia, tut toże jewreij żyw. U jaho padwał [piwnica], harszki byli. Kuplali my harłaczy [garnki] i paliwanyja, i hlińnianyja – szto choczasz” (W99Baj.WD).

W pamięci rozmówców zapisały się też żydowskie karczmy: „Żydy karczmu derżały. Usio siało zbirałasia. Dniawali i naczawali niekatoryja, ja wże dobre ete wiedaju” (B99MCz.DP). „Buła i karczma [...]. Tudy schodzilisia staryje wsie tudy i radom mahazyn byŭ. Jany i wypiwalu patrochi, chto taki bahaciejszy buw, prodaw woła

ci prodaw karowu, to wże w jaho buło za szczo wypić. I he pasiadziac, paschodziacca ũ karczmu” (B99Czw.AM). „Była adna siamja jaŕreja, karczmu dziarżali. Dobra z imi żyli. A czamub nie pajci da jaŕreja u karczmu sto hram nie wypić? Biefarusza ũsiahda lubić wypić” (Ho3Zah.MH).

W ich wspomnieniach żydzi są też obecni jako właściciele dawnych pańskich lasów, którzy zatrudniali chłopów do wyrębu lub odsprzedawali im działki: „Wot, kto paprosić w najom, w najomniki chadził, zarabłał, szto b kusok chleba zarabit’ sabie. To do pana pojedzie, tut żydy les zakupłali u pana, to chadzili toże czyścić les, i wsio. Ot, i takim obrazom żył” (G93Szp.KN).

– „Ci tut byli pany da rewalucyi?

– Kniaź Lubamirskij. [...] No, on prodał ziemi, tuda pod Bajewo. To miasto zawut Hamszejewszczina, eto po imieni jewrieja Hamszej. Les tam był. Bačka moj pomnił. Duby choroszyje byli, pni ja jeszcze widieł, a pole razrabotali i kupił etu ziemi Hamszej i prodawał mużikam” (W99Irw.AJ).

Z punktu widzenia chłopskiego stereotypu niepracujący na ziemi żyd zawsze trzyma z panem, co ma motywację w tradycyjnym układzie stosunków społecznych. „Żyd od szlachty przejął ocenę chłopca jako »chama« [...]. Żyd polski gospodarzo – nawet kulturalnie – był najściślej związany ze szlachtą. Funkcje gospodarcze, jakie Żyd wykonywał, były w ogromnym stopniu pochodną całego systemu gospodarki szlacheckiej. Żyd polski, nie zdając sobie z tego sprawy, w swych ocenach społecznych i kulturalnych utożsamiał się ze światem szlacheckim [...]. Świat ziemiańsko-szlachecki tworzył też podstawę i ramy dla styczności Żydów z chłopami. [...] Bardzo też często [Żyd] był pośrednikiem między chłopem a panem, czy też reprezentantem pana wobec chłopca” (Hertz 2003: 115, 122).

Żydów i panów może łączyć wspólny, „pański” interes handlowy, który nawet jeśli jest przedsięwzięciem ekonomicznie skromnym, to symbolicznie wyklucza *mużyka*:

– „A ten Jankiel był skąd?

– Z Wasiliszek. Ale jon taki, nu, niekrupnyj kupiec był. Ot, ku-
pić ciałonka... Etaż pad Polskaju było. Tak jon u Druskienniki ka-
niom zawoził tam. To miasa, to jajka, grzyby kupował, barawiczki
tam, ũsiakije kupował. I tamaka tyje, nu, z balszymi kaszykami pa-
najeżdżając, burżuji. Tak jany tam, znajecia, kupłajuć. Ni hładziać
na złote. Im lohka pawodzicsa. Tam muzyk ni był...” (G93Fel.MM).

I oczywiście u żydów chłopi pracowali tak samo jak u panów:
„Nasza baba Zinaczka, ana była w usłużeniji u jewriejew. Oni zanima-
liś riemiesłom, aptiekariami byli. Ruskije u nich służyli” (Mo4Szm.LA).

– „Tut Sakałowa wioska, tam żyła pani Sakałowa, Sakałouškaja,
nu, i paszło nazwańnie Sakałowa.

– Ci u was ludzi raniej pracowali u jaŕejau, ci u hetaj pani Sa-
kałowaj?

– Chto dzie, chto bliże nachadziŕsia. Patom u jaje rabotali, słu-
żyli. U jeŕriejaŕ eta, o tut, wo, ety Moška żył, tut u jaho nanimalisia
ludzi, rabotali u jaho.

– A jakija jany raboty wykonwali?

– No, szto tam, jak katory padumał... Bolsze służyli takija batraczki,
dzieciej hodowali. [...] Nanimali ludziej do raboty, i dzienhi zapłoa-
ciac. Pridut ludzie, porabotajuć, on razczytajec” (Mo4Nes.WT).

Pamięć o bogatych żydach, tak samo jak pamięć o panach, jest
przekazywana podobnymi środkami językowymi; w poniższej nar-
racji jednostkę *jeŕriej* można zastąpić jednostką *pan*, a naiwne prze-
konanie rozmówczyń, że żyd nazywał się *Chulworek* – czyli *Folwark* –
jeszcze tę żydowską pańskość potęguje:

– „U nas, wot tut, wot, na dwarie u nas żył jeŕriej. Jeŕriej żył.
U jaho była ziemia. [...] U jaho byli dwa syny, Woška i Chwalbus.
Kierpicznyja zawody [cegielnie] byli u jeŕrieja jetaha, każewienny-
je zawody [garbarnie] byli, bahata żył jeŕriej ety. Ziamli było u jaho
mnoha. [...] A tut, wo, dzie my żyli, tut nieskalka chat stajała. Tut
nazywałasiasia *Chulworek*. *Chulworek*, jak pa jeŕrieju, patamu *Chul-
worek*. Żyli na Chulworku. *Chulworek* jaho zaczytałasiasia, nazywałasiasia
jeŕrieja jetaha, no i tak nazywałasiasia. *Na Chulworku, na Chulwor-
ku...*” (Mo4Nes.WT).

Jedna z rozmówczyń w Roubach pod Lidą zapamiętała żydowskie
wesele, jakie miało się odbyć w zaprzyjaźnionym szlacheckim domu:

– „One, szlachta, tutaj patefon mieli, o tutaj na koncu okolicy, to oni [tj. żydzi] przykolegowali. Do szlachty tulili się, oni kulturze mieli, kulturowi byli. Tutaj wesele, o, zrobili. To tanczo, my przyszli. Wesele, bo im to wrodzie na wsi tanniej obeszło się. Tak oni z Wasiliszek przyjeżdżali tutaj, i wesele. Rabin ślub dawał, tam szklanka bił¹⁰.

– Tutaj w Roubach?

– W Roubach, o, na tym ostatnim mieszkaniu” (G97Rou.AR).

Z perspektywy chłopów-kołchoźników obszarem łączącym żyda i pana jest *kultura* – jeden i drugi to przecież *ludzie uczone*. Do bogatszych żydów powszechnie zwracano się per *pan*; mówiąc o nich, również posługiwano się tym tytułem¹¹.

– „Tu chyba dużo żydów było krawcami?

– Tu byli, pan Nestor był. To była Indura, o, Grodno” (Go6Jod.CMC).

Krąg wspólnoty pana i żyda¹², obejmujący także księdza, jest zarysowany formalnie zakresem stosowania adresatiwum *pan*, co jednoznacznie odcina ów pański krąg od nieużywających ani formy *pan*, ani jej radzieckiego odpowiednika *towariszcz*, Waciuków, Broniuków i Iwanów.

– „Ksiądz nasz i teraz, jak do kogo, o kimś tam mówi *Panie Jannie*, czy tam *Pani Helena* była, czy tam taka. Od tego jeszcze nie odzwyczaili się. A po wioskach tego nie było. Nie było. To znaczy, tam, jak on nazywa się Wacek, to *Waciuk* tam, *Broniuk* tam, czy tam jakiś taki. I każdego tak po imieniu nazywają.

– A taki człowiek z wioski jak się zwracał do szlachcica?

¹⁰ O „biciu szklanki” jako jednym z elementów żydowskiego obrzędu ślubnego por. (Cała 1992: 67–70).

¹¹ Por. obserwacje z końca XIX wieku poczynione na Podlasiu: „Podczas gdy chłop i szlachcic drobny traktuje żyda per »ty«, zachowując »pan« tylko dla noszących się już z europejska, mieszczanin mówi mu »wy« lub »panie Mošku, Janklu« itp. [...] Klasa wyrobna [...] często tytułuje go panem, kłania mu się, a nawet, widziałem pojedyncze wypadki, i w rękę pocałuje” (Czarkowski 1896: 14–15). Przykład XVII-wiecznego zapisu formy *Panowie Żydzi* por. (Tokarski 1984: 71).

¹² Statuty litewskie (XVI w.) stanowiły, że ochrzczony żyd ma być uważany za szlachcica, por. (Łobacz 1996: 18–19).

– *Pan* nazywał. [...] Tylko mówił *pan*. Jak teraz *towariszcz* u ruskich. *Towariszcz*.

– A do żydów jak mówiono?

– Też *pan*. Jak byli, to też *pan*” (G93Waw.HD).

Żydowska niepraca (*zajmowanie się*) to handel, rzemiosło, usługi, pośrednictwo. I choć nie są to zajęcia *sensu stricto* pańskie, zapewniają one żydowi, tak samo jak panu, a przeciwnie niż chłopu, *lekki chleb*. Ich efektem jest nabywanie przez żyda nieposiadanych przez stereotypowego *mużyka* charakterystycznych cech wizerunku pana¹³ – przede wszystkim bogactwa, *gramotności i kultury*.

Wydaje się, że opisywany przez białoruskich rozmówców stereotypowy żyd sytuuje się zarazem w obrębie chłopsko-pańskiego świata i poza nim. W jego osobie ucieleśnia się „klasyczna formuła mediacji”, ujęta przez Ludwika Stommę w postaci „ $x = (y + z)$ i $(-y + -z)$ ” (Stomma 1986: 154), co oznacza jednoczesne przynależenie do stanu y i z oraz nieprzynależenie do żadnego z nich. Żyd nie jest panem – szlachcicem czy ziemianinem, którego wiązała z chłopem feudalna, hierarchiczna komplementarność we wspólnym systemie władania ziemią. Ma jednakże pańskie przymioty: nie pracuje na roli, nie mieszka we wsi, swoje zajęcia wykonuje nie rękami, lecz głową. W reprezentowanym przez kołchoźników współczesnym wariacie stereotypu jest bliższy nowoczesnemu panu-inteligentowi¹⁴ niż postfeudalnemu *majątkowemu* panu (relację między tymi stereotypami wyraża opozycja *prosty muzyk* : mądry/chytry żyd). Żyd nie jest też chłopem, ale pozostając z nim w ścisłym kontakcie, przełamuje jego izolację od szerszego świata. W takiej tradycyjnej konfiguracji go-

¹³ O procesie „pańszczenia się” żydów, polegającym na asymilacji do kultury szlacheckiej, do warstwy mieszczańskiej i inteligenckiej, por. (Hertz 2003: 160–186).

¹⁴ W ludowych narracjach „portret Salomona [jest] zgodny ze stereotypowym wyobrażeniem »chytrego Żyda«, przemieniającego się w źródłach współczesnych w »stukniętego« inteligenta” (Zowczak 2000: 186). O współtworzeniu przez żydów warstwy inteligenckiej w Polsce por. (Hertz 2003: 181–186).

spodarczo-społecznej – i jej symbolicznym odwzorowaniu w obrazie świata, w którym *pendant* osiadłego *muzyka* stanowi ruchliwy żyd-niechłop – nie może być chłopa bez żyda.

Zakończmy ten podrozdział opisem klasycznego modelu chłopsko-pańsko-żydowskiego trójkąta, tak jak ujął go Józef Obrębski w odniesieniu do tradycyjnego społeczeństwa Polesia. „Żydowska karczma i żydowski arendarz, »król handlu i ruchu«, byli takim samym składnikiem wielkopańskiej kultury Polesia, jak pańska rezydencja i chłopska kurna chata. Co więcej, Żyd był tej kultury niezbędnym uzupełnieniem i gospodarczym mężem opatrnościowym. [...] Chłop był na to, by pracować; pan – władać i konsumować. Tradycyjny wzór pana i chłopca w ich wzajemnych stosunkach nie dopuszczał transakcji handlowych między nimi; dopuszczał tylko – jak między panującym i poddanym – chłopską daninę i pański patronat. Pan targujący się z chłopem to pan odarty z uroku pańskości, pozbawiony wewnętrznej godności pana. Chłop płacący panu – to profanacja systemu wyższości i nadrzędności pana. [...] Jako obcy i przybłęda, Żyd nie podlegał tym samym sprawdzianom społeczno-moralnym i tym samym regulacjom zwyczajowym, co swój: pan, sługa pański czy chłop. Dlatego mógł w systemie pańsko-chłopskim reprezentować niezgodne z tym systemem elementy: towar i pieniądze, i manipulować nimi. Z obecności w ekonomii pańskiej towaru i pieniądza wynikała też obecność w niej Żyda oraz jedyna jego racja przebywania w pańskiej przestrzeni społecznej: w pańskim domu i gumnach, w pańskich oborach, spichrzach, młynach, gorzelniach i smolarniach, w pańskim lesie, w pańskich karczmach, na pańskich drogach, groblach i kanałach. W systemie tym Żyd był jedynym ekonomistą *pur sang*: zjawiał się wszędzie tam, gdzie wytwór pracy chłopskiej i przedmiot pańskiego posiadania trzeba było przekształcić w towar lub pieniądze; odspołeczniał swoiste wartości społeczne tego systemu i przemieniał je w bezosobiste rzeczowe wartości gospodarcze. Żyd był w ostatecznej instancji twórcą wartości gospodarczych tego systemu i akuszerem nadwartości pańskiej. [...] Pan żył z chłopskiej pracy, chłop z pańskiej ziemi, Żyd-faktor z zamiany płodów ziemi i produktów pracy chłopskiej w materię pańskiego życia i budulec pańskiej kultury, pieniądź i towar. Wszech-

obecność i ruchliwość Żyda w gospodarce pańskiej jest obecnością i ruchliwością w niej pieniądza. [...] Dlatego mimo swego upośledzenia społecznego był osobą, która znaczeniem swoim dorównywała panu. [...] Pan reprezentował ziemię, władzę, tradycje rodowe i swój własny arystokratyzm; chłop – pracę i poddaństwo; Żyd – towar i pieniądz. Pan był niewolnikiem swojego posiadania, swojego majestatu społecznego i swoich przesądów społecznych; chłop – niewolnikiem pana. Jedynym wolnym człowiekiem w ramach tego systemu, tą wolnością, którą mu dawał przepływający przez ten system towar i pieniądz, był Żyd” (Obrębski 2007b: 79–83)¹⁵.

Dzisiejszy kolchoźnik niezmiennie poszukuje składników tego chłopsko-pańsko-żydowskiego układu, konfrontując swój tradycyjny obraz świata społecznego z przeobrażonym światem społecznym współczesności, światem bez dawnych panów i żydów. Historyczni panowie i żydzi odeszli w przeszłość, ale dopóki fundamentem zbiorowej tożsamości kolchoźników pozostaje tradycyjny wzór kulturowy chłopca, dopóty też zawierają się w nim jego elementy konstytutywne – kategorie pana i żyda: pojęciowe „szufladki” domagające się nieustannie wypełniania bieżącymi treściami życia społecznego.

Te „szufladki” wydają się też zawsze gotowe, by wypełnić się treścią znaną z przeszłości, powrócić do *status quo ante*, symbolicznie cofnąć czas: „Tu aż sześć rodzin żydów było. To wystrzelali wszystkich, tylko zwiął jeden, co smolarnię miał. To aż do Ameryki zwiął. A żonę i jedną córkę to zastrzelili Niemcy. A on jakoś zwiął. On sam dobry był. Ale już nie wrócił. A u was wracają? No, co wy powiecie! I nie boją się Niemca? A u nas na odwrót, wyjeżdżali niektórzy żydzi do Izraela z Grodna. A patrzcie, do was do Polski wracają, nie boją się. O, jak... Im od razu oddają kamienie?” (G93Waw.WS).

¹⁵ Podobnie – jako będący pochodną gospodarki folwarcznej układ trzech kast: panów, chamów i żydów, którego pozostałości przetrwały w Polsce do drugiej wojny światowej – ujmuje sytuację żydów w społeczeństwie polskim Hertz (Hertz 2003: passim). Kładzie on silny nacisk na oddziaływania i wpływy międzygrupowe, pokazując, jak żydzi „odgrywali w organizmie polskim rolę tkanki łącznej” (Hertz 2003: 296). W *Polesiu archaicznym* Obrębskiego temu trójkątne-mu układowi jest poświęcony rozdz. „Pańsko-żydowskie kondominium” (Obrębski 2007b: 71–84).

Żyd ambiwalentny, czyli kołchoźnicy wobec stereotypu żyda

„Żydziż toż byli bogaci”¹⁶ (G97Pap.MB). „Żydy bogato żyli” (G93Pap.LAP). „Żydzi byli bardzo bogate, to najczęściej żydzi magazyny zakładali” (G93Waw.HD). „Żydzi... Szpikulant zawsze ma pieniędzy. Nu, handlowali, wsio mu udawało...” (G94Sur.MC). „Mieli za Polski w Lidzie sklepy i tak żyli. Pracowali, sprzedawali, kupowali. Na gospodarce nie, oni tak – letkim chlebom. Żyli bogato, ubrania lepsze. Nie po wioskowemu ubierają się” (G93Krp.WZ). „Żydzi bogato żyli, domy mieli murowane. Oni mówili: nasze kamienicy, a ichnie ulicy. Znaczy, polskie ulicy”¹⁷ (G93Rou.SR).

Lekki chleb – przeciwieństwo *czarnej roboty* na ziemi – żydzi zawdzięczają przede wszystkim zajęciom określanym przez białoruskich rozmówców jako *spekulacja*. W ich języku, inaczej niż w polszczyźnie, to słowo nie zawiera negatywnego ładunku emocjonalnego. Tutejszy *spekulant* to po prostu synonim polskiego *handlarza, sprzedawcy czy kupca* – tak jakby *żyd-spekulant*, na podobnej zasadzie jak *chłop-cham*, stanowił tu pierwotną, gatunkową nazwę tej kategorii-kasty, należąca do opisu świata społecznego na poziomie stereotypowej oczywistości. Nazwę, która dopiero w innych, naddanych, naznaczonych wyższością i pogardą zewnętrznych grup społecznych kontekstach może nabierać dodatkowej mocy negatywnych konotacji.

- „Czym jany zajmaliśia?
- [mąż:] A spikulantam.
- [żona:] Rabotali pa mahazinam, tarhawali” (Ho3Jur.AUK).

„Oni byli takie spekulanty, sama taka robota najlżejsza. [...] I jeźdżili oni do nas, jak my byli adinolicznikami. Oni skupowali gen-

¹⁶ W zgromadzonym przeze mnie materiale dotyczącym bogactwa żydów zwraca uwagę jego zróżnicowanie regionalne. Tylko rozmówcy z Grodzieńszczyzny (katolicy) podkreślali bogactwo żydów. Na zachodnim Polesiu był to motyw neutralny, na wschodniej Białorusi natomiast odwrotnie – często mówiono o biedzie żydów, wskazując ją jako przyczynę solidarności z biednymi chłopami.

¹⁷ O antysemitycznym haśle „wasze ulice, nasze kamienice” i toposie „kamienic” na podstawie badań w Sandomierskiem por. (Tokarska-Bakir 2008: 470–474, 552–554, 590).

si, kaczkę, kury, cielęta i wozili po tych kurortach” (G93Rou.SR). „Mieli takie beczki ze śledziami, szpikulowali, namawiali do kupowania. Przyjeżdżali na wioska” (G93Krp.WZ). „Oni spekulantem zanimalisia” (G97Moż.SS). „Żydzi za czasów polskich – spekulanty byli. Czapki zbierali, żelaza padbierali. Kuźnia była o tut, o. Takij przyjeżdżał, kawałeczki żelaza zbierał i płacił” (G97Fel.KM). „Żydy lubili spekulirawat’. Ty mianie zastał, kab ja pradała, szto ja kupiła! Ja nie umieju tarhawat’” (W99Baj.WD).

W przekonaniu rozmówców żyd *lubi*, a chłop *nie umie* spekulować-targować: każda grupa jest przypisana do właściwych sobie – i definiujących ją zgodnie z regułami mitycznej ajiologii – zajęć, co utrwala w świadomości kołchoźników kastowy porządek społeczeństwa (por. Hertz 2003: 91–124) i jednocześnie mityczne uzasadnienie tego porządku, odzwierciedlone przez „inwersywną odmienność”¹⁸ obu grup. Jednakże to właśnie ów rzekomo nieumiejący się targować chłop był w rzeczywistości klientem żydowskiego handlarza i jego partnerem w interesach; w tym procesie – jako kompetentni uczestnicy wymiany – brały udział obie strony. Pamięć rozmówców, wbrew deklarowanej normie, wywiedziona z porządku mitu, dokładnie zapisała tę ugruntowaną w antytetycznej wobec normy praktyce kompetencję obu stron¹⁹, a także satysfakcję chłopskich partnerów wymiany:

¹⁸ Jest to określenie Pawła Buszki. O inwersyjności żyda pisze on m.in.: „Antytetyczny wobec Białorusinów obraz Żydów przejawia się w braku zdolności do wykonywania czynności tradycyjnie utożsamianych z chłopskim etosem [...], jak i w szerszym planie nieprawdziwości-inwersyjności wobec ludzi prawdziwych, tj. chłopów-Białorusinów. Żydzi w odróżnieniu od »nas« robili wszystko na odwrót (jakby na przekór). Przekorność-odwrotność Żydów, będąca jednocześnie istotą ich tożsamości, dotyczyła kolejnych wyznaczników obcości [...]. Wszystko, co w grupie żydowskiej różne i inne – ma w chłopskim budowaniu tożsamości fundamentalne znaczenie. [...] Żyd jawi się [...] jako przedstawiciel anty-świata, anty-wspólnoty, negatywu »naszej« wspólnoty” (Buszko 2012: 91–98). Książka Buszki jest w druku; numery stron, do których odwołuję się przy cytatach, podaję za użyzonym mi przez autora maszynopisem.

¹⁹ Zauważali ją także inni badacze, np.: „Praca oznaczała »robotę« fizyczną, innej chłop nie znał i nie ufał jej. [...] Może najlepiej chłop rozumiał handel, w którym często sam uczestniczył zarówno we własnej wsi, jak i na jarmarkach” (Styk 1988: 229). „Powszechnie lud lubi się targować. W pow. wołkowyskim

– „Mówią, że z żydem i potargować się można było, to i spuści trochę?

– On spuści. [...] Do ich do miasta, co masz sprzedać, pojedziesz. I kupi. I wiecej iszcze dajo, jak w koperaciwie polskim. [...] Nu, żyd kupi, drożej daje. I ludzi sprzedawali, bo wiecej da, to i dobrze. Wiadoma, ludzi.

– Jak uczciwie, to skąd on te pieniądze brał?

– Nu, jak ja mam wam... On sprzedaje palto. Zaprosi, jak na przykład kiedy grosz ten cenny był, zaprosi sto złotych – on odda za dwadzieścia. A drugiemu, już nadto targujšia, to i spuści wiecej. Tak i żyli” (G94Sur.MC).

A oto istotne, bo pochodzące z pierwszej ręki świadectwo: *mużycki* opis targowania się z żydem, w którym to *mużyk* jest górą. „Tut usie jaurejskija buli mahazyny, sobstwiennyja. Any znali, jesli ty kapiejku zarabiw, any, każdy kryczyć: »Słuchaj, Anton, idzi ka mnie. U mianie tawar charaszejszy. A u jaho użo pahniū«. Ja ich ūsich znaju. Nu, idziesz k jamu i uże tarhujeszsa z im. Nu, dapuścim, bruki [spodnie] kupić, ili tam szto. [...] »Słuchaj, skolka ty choczasz za etyj meter?« – »Anton, a skolka ty dumajesz?« – »Nu, ja dumaju stolko i stolko dać«. – »Nie, mało«. I wot, i z im tarhujeszsa. Aj, praściecie za hrubaść, wy jeszcze maładaja dziewaczka: »Paszoł ty k czortu maciery iz twaim macieriałam! Pajdu k Murawczyku, ili k tamu, i tam dzieszewle kupłu«. – »Nu, słuchaj, Anton, to wiernisa. Wiernisa, da woźmiesz za stolko, za stolko«. Wot, tak i żyli” (B99Czw.AR)²⁰.

Stereotypowe przekonanie o tym, że chłop *nie umie* się targować, jest nie tylko wynikiem definicyjnego zrównania chłop = rolnik, ale także wiąże się z przypisywaniem żydom nieuczciwości. Obraz *lubiącego* się targować żyda z *nieumiejącym* tego robić chłopem

utrzymują, że nie należy niczego kupować bez targu, bo się nie będzie darzyło temu, co kupuje” (Frankowski 1924: 89). Szerzej o ludowych zabiegach magicznych i rytuałach towarzyszących aktom kupna-sprzedaży, których stronami byli najczęściej chłop i żyd, w: (Frankowski 1924: 89–111).

²⁰ Por. opisy scen chłopsko-żydowskiego handlu i targowania się u Kolberga: (DWOK 56, *Ruś Czerwona* 1: 57). W jednym z tych opisów żyd w toku rytualnego zachwalania towaru przemienia chłopu werbalnie z *Iwana w pana Jana*, chłop jednakże nie poddaje się jego manipulacji i ofertę odrzuca.

świadczy o funkcjonowaniu stereotypu żyda-handlarza, który oszukuje nierozumiejących handlu chrześcijan²¹. „Żyd takiego stereotypu był człowiekiem nie tylko innej wiary, mowy czy obyczajów, ale i innej moralności. Był podstępny i wykrętny. Myślał tylko o własnym zysku, starał się oszukać chrześcijanina. Miał on tu wszelkie cechy, jakimi folklor gospodarki przedkapitalistycznej wszędzie obdarzał każdego kupca. W Polsce, gdzie kupcem, zwłaszcza małym kupcem, był prawie wyłącznie Żyd, cechy te zostały przypisane całej kaście” (Hertz 2003: 103)²².

²¹ Interesujący materiał, który dekonstruuje stereotyp żyda-oszusta wyzyskującego Bogu ducha winnych chłopów, zamieścił Jan Świątek w swojej analizie kategorii oszustwa i oszukaństwa oraz związanych z nimi praktyk u górali nadrabskich w końcu XIX wieku. Opisuje on praktyki wzajemnego oszukiwania się chłopów przy handlu bydłem, fałszowania nabiału, oszustw na wadze i mierze, sprzedawania niepełnowartościowego ziarna itp. (Świątek 1897: 311–318). Pisze m.in.: „Sprzedający zachwalają [...] bez skrupułu najlepszy gatunek zboża, który znajduje się w wierzchnich warstwach woru, pewni, że kupujący »tego nie dojdzie« aż dopiero w domu. Naturalnie nie uda się to względem żydów, którym włościanie sprzedane w workach zboże odwożą do składów i tam je »przesypują«” (Świątek 1897: 316). Ciekawy trop do interpretacji żydowskiego *oszukiwania* podsuwa też jeden z rozmówców Pawła Buszki na Podlasiu, który utożsamia je z umiejętnością targowania się: „To tak rozumiano – że Żydzi, oni z handlu/targowania żyją, to jakby oszukiwali ludzi. I faktycznie, że ceny u nich nie były takie stałe. Wyceni, a za połowę sprzeda. Jak kto potrafi się wytargować. A jak kto nie potrafi, no to go oszuka” (Buszko 2012: 79). Ten sam trop występuje w materiałach Joanny Tokarskiej-Bakir z okolic Sandomierza: „Zapewne chłopci nieznający żydowskiej konwencji kupieckiej, o ile tacy byli, mogli zostać »oszukaniami«. Skoro jednak żydowskie sklepy wygrywały konkurencję z chrześcijańskimi, ceny w tych pierwszych musiały być niższe niż w drugich” (Tokarska-Bakir 2008: 459). Więcej przykładów kliszy *żydzi-oszusty*, jak również korzystnej dla obu stron wymiany handlowej w ujęciu rozmówców z Sandomierszczyzny w: (Tokarska-Bakir 2008: 476–479, 482, 486).

²² Więcej o stereotypie żyda-kupca i jego ambiwalencji oraz o szlacheckim i chłopskim postrzeganiu handlu jako czegoś „podłego”, godnego pogardy, por. (Hertz 2003: 94, 103–105, 261–263). O stereotypie żydowskiego kupca-oszusta na podstawie materiału z południowo-wschodniej Polski: (Cała 1992: 17–20).

Jak żydowską oszukańczość pojmują kołchoźnicy? Z rozmów z nimi wynika, że żydzi zawdzięczają swoją wyższość nad chłopem nie tyle bogactwu, ile przede wszystkim cechom umysłu. „»Goj«, jakiego Żyd znał i z jakim najczęściej stykał się na co dzień, wiedzy nie cenił” – pisał Aleksander Hertz. „Przeciwnie – był niewykształcony, ciemny, zazwyczaj analfabeta. Stąd pogardliwy stosunek Żyda do chłopca, który w jego oczach był podwójnym »chamem«, raz – jako chłop taki, jakim go definiował świat szlachecki, dwa – jako istota ciemna, głupia, której obca była wiedza” (Hertz 2003: 115). Ten tradycyjny żydowski punkt widzenia pokrywa się z kołchoźniczym – rozmówcy przeciwstawiają żyda *prostemu* chłopu jako ucieleśnienie rozumu i *gramotności*²³. Opozycja kompetencji (edukacji) i jej braku, która w odniesieniu do relacji pan–chłop jest ujmowana w przeciwstawieniu *kulturny* : *niekulturny* i *szlachetny* : *prosty*, tutaj, w odniesieniu do relacji żyd–chłop, wyraża się w przeciwstawieniach *uczony* : *nieuczony* i *rozumny* : *nierozumny*, które można sprowadzić do opozycji *mądry* : *głupi*²⁴. „Żydzi rozumne ludzie, oni uczone” (G93Myt.BS).

²³ Więcej o mądrości i uczoności jako wartościach naczelnych żydowskiego etosu w: (Hertz 2003: 115–116, 142–146).

²⁴ Autorytet stereotypu *mądrego żyda* podważa – dowartościowując *durnego muzyka* – zarówno pamięć o osobistym doświadczeniu rozmówców, jak i przekaz humorystyki ludowej. Kawały o chytrym *muzyku*, który wyprowadza w pole głupiego (!) żyda, mają się dobrze w humorystycznym repertuarze kołchoźników. „A już różna nacja na świecie: białorus, polak, żyd. Jewriej. Każe, jewriej wziął, zwadził się z sąsiadem. »Ach ty! – każe susied – ach ty żyd!« A żyd za to obraził: »Poczemu ty mnie nie nazywajesz *jewriej*, ale *żyd*?« (*jewriej* eto pa ruski, a *żyd* eta pa muzykowski). Podał etaho muzyka w sud. No, to na sudzie muzyk chitryj mówi: »Nazwał ciebia *żyd*, to ty budiesz długo żyć, a, każe, kakby ciebia nazwał *jewriej*, padochby skariej«. I każe sud: »Wsio, nima«” (G93Rou.SR). Także białoruskie przysłowia przeciwstawiają mądrego żyda chytremu chłopu, ze wskazaniem na przewagę tego drugiego nad pierwszym, np. „Jak Żyd rodzi się, to haławoju krucić, bo uże dumaje jak na świecie żyć, a jak muzyk rodzi się, to macaje kała sie rukami, kab szto ukraści” (LB 1: 237). Por. przyp. 30 w rozdz. 4.

„[Żyd] uczonyj, czytam książki, żyw jak czołowik” (B95Olm.KS)²⁵. „Oni takie byli inteligentne” (G93Cze.TK). „Żydzi, oni takie mondre, chytre” (G93Waw.WK). „Ja żydy też uważała, one takie nadto mondre, głupich nie było. One takie chytre byli” (G97Cze.TK). „Na zieme nie rabotali, na takych chitrych rabotach rabotali” (B95Olm.KS). „Żyć oni umieli, chytre takie” (G93Rou.JHM)²⁶.

Żydowska uczoność, mądrość i chytrość, o których tu mowa, to synonimy; białoruskie *chitryj* nie musi – inaczej niż jego polski odpowiednik – zawierać negatywnej oceny²⁷. Może być neutralną konstatacją cechy, elementem ciągu takich bliskoznacznych określeń, jak *rozumny, bystry, sprytny*. O żydowskiej mądrości-chytrłości kołchoźnicy mówią z aprobatą i podziwem, dołączając do katalogu przymiotów żyda, wbrew stereotypowi, także profesjonalizm i uczciwość – zwłaszcza gdy mają na myśli pozostających z nimi w codziennych zażytych stosunkach, trudniących się drobnym handlem sąsiadów. „U nich sposobności, i taki mieli padchod k ludziom...” (G93Waw.CI). „Dobre byli, na kredyt dawali. I takie grzeczne byli. Uczciwe” (G93Waw.LHK).

– „Jeden żydek był, Kleczkoŭski. Takij spakojnyj, czesnyj żydok. Kupić karowu, cialonka, zawiezie u Lidu – i szto jon zarobić? Pare groszy. I żydok mieńszy za minie, małyj. I żydoŭka jaho była żonka.

– Sklep tutaj mieli, tak?

– Nie sklep, jany tak tarhawali. Ot, chto cialonka pradaść, chto tam to, tam sio... Ale typiczny żydok. Ale jon czesny, dobry. Niczoho.

²⁵ „Zachodził więc wyraźny konflikt ideałów etosu żydowskiego i etosu nieżydowskiego. Książka była w tradycyjnym wzorze Żyda, brak książki mieścił się w tradycyjnym wzorze »goja«” (Hertz 2003: 146).

²⁶ O wysokim wartościowaniu przez chłopów (z okolic Bobrujska) żydowskiej mądrości tak pisał w okresie międzywojennym białoruski dialektolog Ściapan Niekraszewicz: „Żydzi są zawsze dobrze poinformowani o bieżących wydarzeniach, co białorusini szczególnie cenią. »Skoro żydzi mówią, to musi być prawda« – powiada białorusin. Białorusin ceni żydowski rozum i wyrażenie »żydowska głowa« stało się w gwarach regionu synonimem człowieka rozumnego” (Niekraszewicz 1929: 172).

²⁷ Świadczy o tym m.in. nadawanie przydomka *Żyd* sąsiadom, którzy górują intelektualnie nad innymi: „Heta jaho tak pa wulicznamu nazywajuć. Jaho bačka byŭ wielmi chitry. Żydoŭ szczytajuć wielmi chitrymi. Jaho bačku szczytali wielmi chitrym, byŭ bahatym, tak hawaryli, szto ŭ jaho żydoŭskaja haława. To wot i syna tak zawuć” (Ho3Auc.MJ.MW).

– A ten Jankiel?

– Jon czesny. Skolki dahaworycca za jajka, ženszczynam zapła-
cić, wsio. Skolki dahaworycca, zapłacić wsio” (G93Fel.MM).

„Jaŕrei ũ nas żyli, drużyli. Wot maja babuszka szcze hawary-
ła, szto jaŕrei dobryja ludzi. Panimajecie, any rozumnyja. I hawary-
ła, any lubili ludziej. Czesnyja” (Ho3Jur.PM). Taka opinia – tu wy-
nikająca z przekazu rodzinnego rozmówczyni o doświadczonej od
żydów pomocy (takich przekazów w zgromadzonym materiale jest
więcej) – pozostaje jednak w jawnej sprzeczności z obecnym w wielu
innych wypowiedziach stereotypowym wizerunkiem powodowane-
go chciwością żyda-oszusta, czyli jak się tu mówi, *abmanszczyka*. Jak
bowiem wskazał Florian Znaniecki, „Żyd raz na zawsze został skla-
syfikowany jako kupiec i oszust i nie przypisuje się mu żadnej innej
pobudki niż chęci zdobycia pieniędzy; ułatwia to stosunkowo jego
schematyzację” (Thomas, Znaniecki 1976: 231).

Oszukańczość – negatywny biegun żydowskiej mądrości-chytr-
ści – jest przypisywana żydom jako ich charakterystyka *przyrodna*,
czyli definicyjna cecha ich stereotypu²⁸. Żyd JEST oszustem ze swo-
jej natury; nie może być inaczej, skoro tę jego właściwość potwierdza
autorytet mitycznego pierwowzoru. Wszak *chciwy na groszy* Judasz
był żydem. Ergo: każdy żyd jest judaszem. „Oskarżycielska, odwołu-
jąca się do chrystocentrycznej kliszy egzegeza, łącząca Żyda z Juda-
szem, jak w soczewce ukazuje ludowy »obraz« Żyda” (Buszko 2012:
211). Kołchoźnicy chętnie mówią o Judaszu²⁹. „A Judasz, pisało, już

²⁸ „Wedle ludowego poglądu Żydzi muszą oszukiwać, w przeciwnym wypadku za-
przecona byłaby ich (zapisana w imieniu »Żyd«) żydowskość – przestaliby ist-
nieć” (Buszko 2012: 89). Szerzej o oszukańczości, wraz z nieodłączną od niej
chytrnością, jako definicyjnej, nieredukowalnej cesze żyda na podstawie badań
na Podlasiu por. (Buszko 2012: passim). Por. też wypowiedzi rozmówców z Li-
twy na temat żydowskiej nieuczciwości w: (Hryciuk, Moroz 1993: 92). O znacze-
niach ‘oszust’ i ‘człowiek przebiegły’, jakie ma słowo *żyd* w dialektach polskich,
por. (Tyrpa 2011: 54–55).

²⁹ Postać Judasza – „trzynastego apostoła” – w biblii ludowej obszernie charakte-
ryzuje Magdalena Zowczak, podkreślając jego funkcję medycyjną. Jako „po-
tomek Kaina” i figura równoważna szatanowi jest on chciwcem i skąpcem,
złodziejem i zdrajcą, zazdrośnikiem i zawistnikiem, protoplastą wszystkich sa-
mobójców-wisielców; żydzi, nazywani często jego imieniem, są według myśli

on bardzo chciwy był na te groszy. I za to wydał Pana Jezusa. Poszedł do żydów i mówi: »Co dacie mi, to wydam wam Pana Jezusa?«. Oni myśleli, że Pan Jezus jaki obmanszczyk. No i żydzie chcieli zamordować, ale nie mogli poznać, którego Pan Jezus. To Judasz mówi: »Ja wam pokaże, co mi dacie?«. – »Trzydzieści srebrników«. Byli bardzo drogo musi, trzydzieści srebrnych groszy. No i dali jemu. I on poszedł do żydów, mówi: »Którego ja przyjdę, pocałuje, ten będzie Pan Jezus. A reszta proste ludzie apostoły«” (G98Szw.JS).

– „Żydzi chcieli zamordować Pana Jezusa. I wie, tego, przy ostatniej wieczerzy oni podeszli do trzynastego apostoła, żeby wydał [...]. Oni powiedzieli, znaczy, domówili się, dali trzydzieści srebrników. [...] Oni przyszli, już chcieli, okronżyli, ale nie wiedzieli, jaki Pan Jezus. A on powiedział tak: »Jak ja ucałuje, to znaczy, tego pochwytaćie«. I on przyszedł do Pana Jezusa i ucałował.

– Judasz, tak?

– Judasz. On apostoł był, a potem za judasza.

– Najpierw był apostołem, a potem został judaszem?

– Tak. I on go wydał, dali mu trzydzieści srebrników” (G98Gin.AD).

W judaszowej naturze żydów tkwią wszystkie negatywne konotacje chytrności: przymus chciwości, przebiegłości i oszukańczości. Bez tych cech nie byłiby sobą. „To chytry naród. On panią tak oszuka, że pani nawet nie zrozumie” (G93Waw.HD1). „Oni nie pocałują, że ciebie oszukają. Każdej chwili żyd, jeżeli nie oszuka człowieka, to jemu było – ooo... To było jemu cienżko” (G93Ser.MP.WP)³⁰.

ludowej „zbiorowym Judaszem” (Zowczak 2000: 340–357). Ludowy motyw „Judasz i żydzi to jedno” omawia – na podstawie XVI-wiecznego *Worka Judaszów* Sebastiana Klonowica i wielkanocnego zwyczaju „wieszania Judasza” – Tokarska-Bakir w: (Tokarska-Bakir 2004c: 54–55; 2004b: 81–87). O utożsamieniu żyd – Judasz – lichwiarz por. też (Trachtenberg 1997: 167–168). Z kolei Bielowa, omawiając wątek Judasza w folklorystycznych tekstach ajtiologicznych, wskazuje na funkcję tej postaci jako sobowtóra Chrystusa. Analizowane przez nią wschodniosłowiańskie ludowe narracje jako powody zdrady Judasza wymieniają niewiarę, pychę, chciwość, zawiść i chęć rywalizacji; co ciekawe, nie mówią o nim *expressis verbis* jako o oszuście (Bielowa 2004: 336–346).

³⁰ Por. wypowiedź z Sandomierszczyzny: „Oni są pobożne, ale nie wiem, czy prawdę powiem, ale że jak nie oszuka, to ma grzech. Nie wiem, czy to prawda jest, tak mówili. Że jak nie oszuka, to ma grzech” (Tokarska-Bakir 2008: 502).

Żyd musi oszukiwać; tak samo, jak cygan musi kraść. „Cygan, to on wiencej stara sie gdzie ukrasć. Żydzi to oni kraść nie, tylko jeżeli oszukać” (G93Rou.JHM). Myśl typu ludowego nakazuje cyganom kraść (i żebrać), a żydom oszukiwać na analogicznej zasadzie mitycznego precedensu³¹. Ponieważ cygan ukradł jeden z gwoździ, którymi przybijano Jezusa do krzyża³², a Judasz oszukał Jezusa zdradzieckim pocałunkiem³³, by wydać (a właściwie sprzedać) go żydom, potomkowie pierwszego nie tylko mają prawo, ale wręcz obowiązek kraść, drugiego – oszukiwać. Obliguje ich do tego ich natura. I czyni to w sposób nieznoszący sprzeciwu – bo *signans*, czyli *żyd* = *signatum*, czyli ‘judasz-oszust’. Gdyby cyganie nie kradli, a żydzi przestali oszukiwać, znaleźliby się poza stereotypowymi – i jednocześnie mitycznymi – kategoriami cygana³⁴ i żyda, ustanowionymi w precedensowym czasie początku, o którym mówi „ustna wersja biblijnej opowieści o starotestamentowych »rodach« i ich losach” (Bielowa 2004: 73). Musieliby wówczas stracić swoją tożsamość.

I z Wileńszczyzny: „Nawet w Talmudzie jest napisane, że Żyd musi kogoś oszukać – jak nie oszuka »goja«, to nie jest żyd” (Hryciuk, Moroz 1993: 92).

³¹ „Żydzi nie znajdują schronienia, ponieważ są winni ukrzyżowania Chrystusa, cyganie żebrzą, ponieważ pomagali żydom w ukrzyżowaniu. Zachowanie przedstawicieli różnych narodów w momencie ukrzyżowania Chrystusa przesądza o dalszym losie całego ludu” (Bielowa 2004: 68).

³² O motywie kradzieży gwoździ przez cygana w czasie ukrzyżowania Jezusa por. przyp. 61 w rozdz. 2.

³³ „Przyprowadził już tych żydów, a Pan Jezus mówi tak: »Przyjacielu, po coś przyszedł?«. Dał się pocałować, ale przyjacielem nazwał” (G98Szw.JS). To właśnie scena pocałunku Judasza wydaje się mitycznym pierwowzorem definiującej żydów oszukańczości: żyd-judasz udaje, że traktuje chrześcijanina jak przyjaciela, lecz faktycznie zawsze chce go zdradzić. Ta logika jest dobrze widoczna w sformułowaniu zanotowanym w Kosowie: „No, żyd wsiehda obmanie naszego człowieka, wsiehda. Jon jak z ciebie niczowo nie maje, to jon z tobój družby nie maje, a jak z ciebie jemu choć piac hroszy, to jon z tobój družyc” (Gruchała vel Gruchalska 2004). O funkcji pocałunku Judasza w folklorystycznej ajtiologii por. (Bielowa 2004: 340–342).

³⁴ Tak jak chłopą myśl ludowa definiuje przez pracę na roli, a żyda przez *zajęcia* i handel, tak cygana, oprócz kradzieży – przez żebranie i wróżenie: „Cyhany chadzili pa chatach i prasili, warażyli. Hawaryli: »Chto kosić, a chto i prosić«. I siońnia chodziasć i prosiac” (Ho3Wic.MM).

„Żyd nie chce pracować. Chytry jak żyd: kupit za tysiacz, pradajot za piał” (G93Waw.CI); „Obmanszczik kak żyd, mówilo sie” (G93Pap.KM); „żydy – abmanszczyki” (G93Pap.LAP). „Żydzi rozumny naród, oni każdego oduraczo” (G94Sur.MC) – w tej znamiętej frazie Pani Marii z Surkontów zawiera się mityczna prawda o oszukańczej naturze żydów: żydzi MUSZĄ *duraczyć każdego*, tak jak Judasz *oduraczył* Jezusa i *prostych ludzi apostołów*. Mityczny porządek rzeczywistości, ustanowiony przez wygnanie z raju, budowę wieży Babel, mękę i śmierć Jezusa czy inne precedensy czasów początku, pozostaje pojęciowym fundamentem kołchoźniczego obrazu świata; wszak „opowieść przednowoczesna wyjaśnia byt jego narodzinami. Po narodzinach nie ma już nic do wyjaśnienia” (Tokarska-Bakir 2000: 70). Treści, zawarte w micie o żydach-judaszach (i cyganach-złodziejach), w różnym zakresie i z różną intesywnością, ale niezmiennie, aktualizują się w rozmowach z kołchoźnikami i w ich narracjach. „Specyfika tych narracji polega na »nierozdzielności« charakterystycznego dla ludowych opowieści biblijnych staro- i nowotestamentowego kontekstu, a także na ciągłym dążeniu do łączenia współczesności i »dawności«, szukaniu wyjaśnienia wydarzeń historii współczesnej w historii dawnej” (Bielewa 2004: 73). Mit bowiem, który tak jak historia jest „nośnikiem tożsamości zbiorowej, [...] osadza przeszłość w teraźniejszości” (Hastrup 1997: 26).

Istotne dla współżycia społecznego cechy umysłowości, szeregowane jako właściwości przypisane żydom w ułożony od pozytywnego do negatywnego bieguna ciąg: mądry – sprytny – chytry – przebiegły – podstępny – oszust³⁵, kultura typu ludowego asocjuje z diabłem, z którego poduszczenia działał Judasz³⁶, przy czym nie ogranicza się do

³⁵ Por. ten sam płynny ciąg mądrości – chytrości – nieuczciwości przypisywanej żydom przez rozmówców na Podlasiu w: (Buszko 2012: 93–94).

³⁶ Te asocjacje są utrwalone w języku; por. np. postacie *judników* – pomocników diabła z kosmogonicznego mitu huculskiego (Tomicki 1976: 62), czy gwarowe znaczenia wyrazu pospolitego *judasz/judas* (np. ‘diabeł’, ‘donosiciel’, ‘połajanka na zlego człowieka’ i in.) i pochodnych (np. *judy* – ‘oszusty’) (SGP 2: 272).

diabła z mitu chrześcijańskiego, lecz przywołuje archaiczne, wegetacyjne koncepty boskiego antagonisty (por. Bielowa 2004: 336–346; Cała 1992: 121–141; Tomicki 1980: 108; Zowczak 2000: 171–175). Nic więc dziwnego, że w żydzie-spekulancie, postaci mediującej między wsią a miastem oraz chłopem a panem, jest lokowana potężna dawka ambiwalencji. Stereotyp niebędącego chłopem ani panem żyda, usytuowanego w ich wzajemnym, silnie związanym z ziemią układzie jako „ten trzeci”, musi łączyć się z niespójnymi i sprzecznymi kategoryzacjami i opartym na skrajnych ocenach wartościowaniu. Dyskusję tych sprzeczności nietrudno dostrzec i zarejestrować także we współczesnych wsiach kolchozowych, w których już od siedemdziesięciu lat nie spotyka się żydów, natomiast opozycyjne kategorie nieumiejącego się targować chłopu i żyda-*abmanszczyka* są na porządku dziennym – na trwałe, zdaje się, wpisane w język i ewokowany przezeń obraz społecznego świata.

- [sąsiadka 1:] „Na ziemle wony nie rabotali.
- [sąsiadka 2:] Bo rozumnyje, chitryje ludzi byli, to umieli was obmanywat’.
- Ci jany abmanywali?
- [dzied:] Torhowali. Mahaziny dzierzali. I ciepier dzierzat’. Treba kupit’że” (B96Ozr.WZ).
- [sąsiadka:] „Durakoꝝ etych, muzykoꝝ, abmanywali, ot i do.
- [gospodyni:] Jaꝛiej, niasiesz kuraczku k jaꝛiejju, bolsz nich-to nia kupić, kromie jaho. A jon pahladzić: kali kuraczka bieleńka-ja, dyk jon woźmie, a kali trochu siniawataja, to »nie, nie, nie woźmu«³⁷. – »Nu, taki ty siaki, waźmi!« – »To dam dziesiać kapiejek«. Addasi, a jany toka kuraczku jaduć.
- [sąsiadka:] Takija byli chitryja, abduriwali!
- [gospodyni:] Paśluchaj, jany u ciabie nie rwali. Choczasz, ad-dawaj. Jon tabie canu skazaꝝ” (W99Baj.WD).

³⁷ Według żydowskich nakazów dietetycznych koszerna kura musiała być wolna od wad fizycznych; por. ten motyw w ujęciu rozmówców z Sandomierszczyzny w: (Tokarska-Bakir 2008: 505–506).

„A kto ich tam wie, jak oni tam... trudno rozeznaczyć było, jak oni tam. Handel nie jest łatwy, bez oszukaństwa nie może być handlu” (G93Waw.HD).

Jakie relacje semantyczne między czasownikami *targować* (*targować*) i *oszukiwać* (*abmancywać*, *abduriwać*) można dostrzec w tych wypowiedziach? Wydaje się, że dla jednych rozmówców (lub w niektórych kontekstach) są to czasowniki z różnych porządków: pierwszy – *targować*, czyli ‘zawierać transakcje handlowe’ – jest neutralny, drugi – *oszukiwać* – nacechowany negatywnie. Dla innych – jak dla Pani Teresy z Czeszejek, która mówi: „Oni targowcy najwiecej byli. Targowali, abmanszczyki. Żyd, no, on żyd” (G93Cze.TK) – *targować* i *oszukiwać* to synonimy, należące do wspólnej kategorii handlu jako czegoś moralnie podejrzanego, a nawet oszukańczego z definicji, umieszczanego przez chłopski system wartości „w sferze grzechu” (Cała 1992: 18). Użyte przez nią sformułowanie *żyd*, *no, on żyd* to przykład tautologii z perspektywą porównawczą, wpisujący się w znany nam już ciąg, który reprezentują takie konstrukcje, jak „*muzyk je muzykom*”, „*prosty to prosty*”, „*cham chamem*”, „*pan to pan*”, „*szlachcic zawsze szlachcic*” czy „*wieś jest wieś*” (por. Wejland 1991: 185–186). Ich pierwszy człon odsyła do denotowanego obiektu, drugi zaś do przypisywanych mu cech stereotypowych³⁸; są najłatwiejszymi chyba do zauważenia formalnymi wykładnikami stereotypu językowo-kulturowego.

³⁸ Aleksander Hertz odnosił tego typu definicje do społeczno-mentalnej struktury kastowej: „Kasta zajmuje określone miejsce w danej zbiorowości narodowej. Ten fakt zajmowania takiego właśnie miejsca jest jedną z najistotniejszych cech systemu kastowego. Kasta jest tu odpowiednio szacowana, na drabinie hierarchii społecznej ma sobie przydzielony ten, a nie inny szczebel. Jej członkowie są przedmiotami surowych definicji, które określają ich zachowanie się i postawy wewnątrz kasty i na zewnątrz niej. ŻYD BYŁ ŻYDEM i to mówiło o nim wszystko, wyznaczając zarazem jego miejsce w całokształcie rzeczywistości polskiej. [...] W Polsce zresztą to samo dawało się powiedzieć o szlachcicu, chłopie, mieszczaninie, Cyganie itd. Zasadniczą cechą kasty jest to, że panujące oceny przydzielają jej określone miejsce w hierarchii społecznej” (Hertz 2003: 96; wyróż. moje).

Użycie przez rozmówczynię „lakonicznej, esencjalnej i samoobjaśniającej się” (Buszko 2012: 102) tautologii „żyd jest żydem”³⁹ świadczy o tym, że posługuje się ona dobrze utrwalonym językowym stereotypem żyda. Jedną z dystynktywnych cech tego stereotypu stanowi oszukańczość. A zatem ten, kto mówi *żyd* w znaczeniu ‘żyd stereotypowy’, tym samym mówi *żyd-oszust/żyd-abmanszczyk*, ponieważ żyd – jako potomek Judasza – to z definicji (czyli ze swojej natury) oszust. W dyskursie stereotypu żyd jest od Judasza nieodróżnialny. JEST judaszem. „Symbol nie tylko »daje do myślenia« (Paul Ricoeur), on działa naprawdę. Metaforyczno-metonimiczne markery to nie są znaczki przypięte do kostiumu: one mają inherentną moc sprawczą” (Wasilewski 2010: 177).

Z żydowską mądrością-chytrą-oszukańczością wiąże się też – obecny w relacji Judasza do Jezusa i Kaina do Abła – motyw zawiści. Zdaniem części rozmówców to zawiść miałyby być przyczyną nienawiści Niemców do Żydów, a co za tym idzie, czynnikiem sprawczym Zagłady. „Niemcy Żydów nienawidzą – że oni pracować nie chcą, szpekulować tylko, oszukiwać: »hultaj, nie chcą pracować«” (G93Rou.JHM). „Żydzi rozumny naród. Za to Niemiec ich i wybił” (G94Sur.MC). „Jeszcze za Polski oni wszystkie uczone byli, oni nigdy nie pracowali tak na takiej marnej robocie. A Niemiec chciał ich uniczylić” (G93Myt.BS). Żydzi, którzy umieją *chytrze żyć* i wiedzą, co zrobić, żeby uniknąć *marnej roboty*, czyli *grzebania się w ziemi*, są z jednej strony obiektem podziwu, czy wręcz fascynacji (wszak chłopskie marzenie to *żyć lekkim chlebem*, tak samo jak żyd i pan), a z drugiej – zawiści, której skrajna postać może prowadzić aż do unicestwienia grupy. Mamy do czynienia z najwyższym napięciem

³⁹ Na omawiane konstrukcje tautologiczne zwrócił uwagę Buszko, umieszczając ich przykład – „*Żyd Żydem*” – w tytule swojej pracy. Pisał: „Najbardziej związłym określeniem Żydów, ich cech i przymiotów jest samo słowo »Żyd«. Stwierdzenie »Żyd (jest) Żydem«, »Żyd to Żyd« posiada ogromną znaczeniową nadwyżkę, ewokuje kolejne stereotypowe sensory na czele z centralnym, wynikającym niejako ze struktury (a)logicznej samego twierdzenia »Żyd Żydem«: przeświadczenie o niezbywalności żydowskości jako cechy” (Buszko 2012: 83). W tym kontekście Buszko podkreśla też wynikającą z ludowej nierozróżnialności – z bytowego stopienia *signans* i *signatum* – „nieredukowalność żydowskości – tego, że w Żydzie widziano i widzi się »Żyda«” (Buszko 2012: 102).

ambivalencji⁴⁰. Obrazowo wyraziła je Baba Pielahieja z podmozyrskiej Słobody, mówiąc: „Jaurej jak dobry czaławiek, to naszym i niam takich dobrych, no jak i pahany – to ũ piadziesiac razou horszy za naszaha” (Ho3Słb.PŻ). Badacze ludowego obrazu żyda mówią o tej ambivalencji (dwoistości, dwubiegunowości) jako o immanentnym składniku mitycznej figury obcego (por. Cała 1992; Benedyktowicz 2000; Buszko 2012).

Kolejne przywoływane przez rozmówców charakterystyczne cechy stereotypu żyda to zakazy dietetyczne⁴¹ i, rzecz jasna, niezrozumiały język.

– „Żydy nie jeli świńniaczoho mięsa?

– [Baba Fiedora:] Świniny nie jeli.

– [Baba Jewa:] Jeli sachar, kuratinu, howiadinu [cukier, drób, wołowinę].

– [Baba Fiedora:] A muzyki świńni jeli. Hodowali świńni. To smaczne świniej sało! Kormili, buwało, kartoszku waryli, da muki tudy, da kormili, to chorosze sało jest. Kotore wże szychujemo zabić, to kormimo dobre, muki syplem, kartopli towstoję” (B96Ozr.FJ.JW).

Słonina, obok białego pieczywa i cukru, to w ubogiej chłopskiej kuchni symbol dobrobytu, wręcz luksusu. Niejedzenie przez żydów tego chłopskiego przysmaku – sygnał kulturowej odrębności – pełni tu funkcję operatora konstytutywnej różnicy międzygrupowej; świnia wszak jest „zwierzęciem, które w chrześcijańskiej klasyfika-

⁴⁰ „Ambivalencja charakterystyki Żydów zawiera opozycję: wybrani – przekleci. [...] Ich podwójny wizerunek: jako świętych i przeklętych, wybranego ludu Bożego i wysłanników Szatana, posiada tę samą strukturę co w przypadku innych obcych; jednak bogactwo mitu osiąga tu niespotykany poziom” (Zowczak 2000: 159–160). Alina Cała zwróciła uwagę, że ambivalencja wpisana w ludowy wizerunek żyda była „główną cechą, która różniła go od antysemitycznych koncepcji utrzymanych w jednolite ciemnych barwach” (Cała 1992: 39).

⁴¹ W badaniach Buszki na Podlasiu motyw żydowskich zakazów dietetycznych był „jednym z najczęściej pojawiających się wyróżników tej grupy” (Buszko 2012: 96); por. (Bielowa 2004: 76–77, 172–175, 349; Cała 1992: 72–74; Hryciuk, Moroz 1993: 90).

cji precyzyjnie wskazuje na różnice między Żydami i chrześcijanami” (Tokarska-Bakir 2008: 357)⁴². Rozmówcy często podkreślają, jak solennie Żydzi przestrzegali zakazu jedzenia wieprzowiny, określając ich słowem *zakonniki*⁴³.

– „A świni Żyd nie kuszaje. [...] Nie można było. Jednego razu do mnie przyjechał Żyd z Wasiliszek, a my jabków napiększy, akurat na jesieni. I ta skwarówka, patelnia, jak my nazywamy, tam piecze sie skwarki – ale my te jabka położyli wysoko [tj. była gruba warstwa jabłek nad tłuszczem]. Tak ja kažu: »Panie Jankiel! Wy uże zakonniki, wy nie biericie sała«, a on każe: »Proszę pani, my bierzem tylko z wierzchu, a spod spodu nie, nie bierzem«.

– Czemu?

– Bo bendzie tref, tref bendzie. Nielzia. Tref, to znaczy grzech bendzie wielki. Bo Żydzi, to oni byli zakonniki, Żydzi!” (G93Rou.SR).

„Oni lenkali sie trefu. Oni cielaka jak zakrojon, tylnio czeńś oni sprzedajon. A przednia czeńś i te żyłki wszystkie oni powyciongujo – koszer. Bo to koszerne. Przychodzi raz Żydówka do mojej cioci. Przychodzi i mówi: »Aniela, ty może masz przetaka pożyczyc, rzesoty tej?«. To ona jej daje. »A może ty bliny wykładasz na ten prze-

⁴² Więcej na temat związku motywu świni ze stygmatyzowaniem Żydów w: (Tokarska-Bakir 2008: 191–193, 357–361). Badacze stereotypu Żyda wskazują na ludowe uzasadnienia żydowskiego tabu wieprzowiny („ajtiologię zakazu”) apokryficznym motywem pochodzenia Żydów od świni; jest to „ogólnoeuropejski wątek o metamorfozie żydowskiej kobiety w swinie rozpowszechniony we wszystkich słowiańskich tradycjach i związany z objaśnieniem zakazu jedzenia przez Żydów wieprzowiny” (Bielowa 2004: 172, szerzej i literatura przedmiotu: 172–175). Motyw żydowskiej ciotki/matki Krzyżanowski klasyfikuje jako T 2501 *Świnia-ciotka* (PBL 2: 179–180); por. (BNB: 110–112; Cała 1992: 89–90; Hryciuk, Moroz 1993: 90, 92; Zowczak 1991: 538; 2000: 162). W moim materiale terenowym ten motyw występuje dwa razy; w wariacie uboższym na Grodzieńszczyźnie, pełniejszym na Homelszczyźnie: „Żydy skazali, szto Isus Chrystos niczoha nia znaje, a patom pakłali biaremiennuju żydojku pad koryta i kažu: »Ot, uhadaj, szto tut pad korytam«. A jon skazoju: »Świńnia s parasiatami«. Dak adkryli – świńnia s parasiatami. Dak wot żydy pa jetamu sała nie jadziać. Haspodz silniej. Ludskoje kazana, a Boh wiedaje” (Ho3Wau.HM).

⁴³ Białor. i ros. *zakonnik* – ten, kto respektuje prawo, czyli *zakon*; legalista. Więcej na temat kategorii *zakonu* piszę w podrozdz. „Chrześcijananie i Żydzi, czyli ludzie, którzy wierzą w Boga...”.

tak?« [bliny smaży się na smalcu] – »Nie, nigdy tego nie mam«. To oni lenkali sie trefu. Żeby nic takiego, nic świni nie jedli. Cielencina jedli, no, takie owieczki – baranina. A świni to oni nie jedli” (G98Nac.WK).

Drugą cechą konstytuującą grupową odrębność żydów jest ich mowa – nierozumiany przez słowiańskojęzycznych chłopów język jidysz. „U ich swoj jazyk, janyż pa naszamu nie hawarili. Szto haworić, tady nie pojdziesz” (Mo4Mas.AS). „Żydy chardykali, nieponiatno buło. My nie wiedali. My nie znamem, szo wony howorať. Z nami, by my, hetak howoryli. A sami z soboju, my nie znamem. Chardykali” (B96Ozr.FJ.JW). „Ani, kakby skazać, jewriejskoj wiery, ani jewriei, ani pa jewriejsku howorać. Kak ani pa jewriejsku stanuć razprauć, to nisztu nie pajmiosz. Giergieczut tak, szto nisztu nie pajmiosz, no, nisztu. Pasmatricie, ja pa biełarusku, wy pa polski razgawarywajecie i panimajemsia, a ani, kak giergieczut...” (G93Rdz.WZ).

– „Oj, jak zacno gargatać, to aż strasznie tam być, zdaje sie, że oni tam na ciebie co mówio. Strasznie, jakiś jenzyk taki gargaczony.

– A czy można było coś zrozumieć po żydowsku?

– Nic. Ani, ani po żydowsku nie zrozumiesz. Ani, absolutnie” (G97Cze.HG).

Obraz żydów, którzy nie mówili, ale *chardykali* albo *giergietali* (*gargatali*)⁴⁴, odgraniczeni od *mużyków* kręgiem niezrozumiałego języka, stanowi kwintesencję stereotypowej koncepcji obcości. Na ten

⁴⁴ Ten czasownik (odpowiednik polskiego *szwargotać*) rozmówcy odnoszą nie tylko do jidysz, ale do każdego języka, którego nie rozumieją. Mówią np. o litewskim: „Litewski – nie rozumiesz i nie poznasz. Podobny do niemieckiego, może do żydowskiego. Giergieczo tam jakoś” (G93Krp.WZ), „Jeździliśmy do Wilna wszystko, po zakupy. Droga była tania, niedroga. To nic nie rozumiesz! Jak oni zacno tam gargotać, to nic nie rozumiesz” (G97Cze.HG), „No, litwina już nie pojdziesz, ni czemu! Ot, giergiet, giergiet, giergiet... A szto to takoje?” (G98Bl.AM); o cygańskim: „Jeny i po naszymu howorili, i po cyhansku. Mieźdu saboj po cyhansku giergietali” (G93Myt.KP), „Cyhany? Po rusku, po białorusku najwięcej... Oni swoja majo gawenda, pa swojemu. I miendzy sobo giergoczo i nie pojdziesz, co on... A tak, to po prostu” (G97Rou.MM); o niemieckim: „Żołnierze niemieckie, jak te ostatnie szli. Nu, dawaj, pa niemiecku [...] gier, gier... A uże pa polsku da nas: »My nie chcemy iść na chfront, chowamy sie«” (G05Pap.SK). O *giergietaniu* (kojarzonym z gęganiami) jako typowej właściwości mowy obcych, sygnalizującej jej niezrozumiałość, por. (MB: 522, *Czu-*

element ludowego wizerunku żyda i jego konstytutywnej roli w budowaniu wizerunku grupy zwracają uwagę etnografowie, wskazując na inwersyjność, zwierzęcość, niezrozumiałość, dziwaczność czy magiczność-demoniczność mowy żyda-obcego (por. Buszko 2012: 92; Stomma 1986: 31–33). Badacz kołchoźniczego obrazu świata musi też przyjrzeć się stereotypowi języka żydów w relacji do stereotypu *prostej mowy*. Jidysz, w przeciwieństwie do *prostego*, ma nazwę własną. Jako *język żydowski* należy do tego samego szeregu nominacyjnego co *język polski czy ruski*. Jego cechą konstytutywną stanowi niezrozumiałość, ale nie jest on deprecjonowany tak jak *prosty* – bo to dla *prostego* stereotyp zarezerwował najniższą pozycję w społecznej hierarchii języków. Z kołchoźniczego punktu widzenia, który odwzorowuje wyższy od chłopów status żydów w tradycyjnej strukturze społecznej, język żydów znajduje się w polu obcości, ale nie gorszości⁴⁵, jak ich własny (o czym była mowa w podrozdziale „Stereotyp *prostej mowy*, czyli w poszukiwaniu podstawowego kryterium odrębności. *Casus grodzieński*”).

Jednakże racją bytu tych mówiących niezrozumiałym językiem obcych w chłopsko-pańskim społeczeństwie jest kontakt z pozostałymi dwoma kastami. „Jany samy z saboj mówili pa żydoŭsku, a z ludźmi tak, o, kali jany tolka w szpikulacji byli. Jany i onuczcy źbierali, i jajka kupowali, wsio. Chadzili pa wioskach, u nas wsio ku-

żyniec). O nazywaniu mowy żydów *śwargotaniem*, *jamrotaniem*, *jazgotaniem* w dialektach polskich por. (Tyrpa 2011: 40).

⁴⁵ Kołchoźniczy obraz mowy żydów nie potwierdza tego, co pisał Hertz w odniesieniu do terenów polskich: „Jidysz [...] był mową kasty. Co więcej – był on jednym z zasadniczych elementów, wyznaczających fakt istnienia kasty i udział w niej jednostki. Kto tym językiem stale mówił, tym samym był w kaście. Stąd i stosunek nieżydowskiego otoczenia do jidysz. Nie był to język. Był to »żargon«. Żyd, który nim mówił, »szwargotał po żydowsku«. Ten pogardliwy stosunek do jidysz był też powszechnie podzielany przez zasymilowane środowiska żydowskie” (Hertz 2003: 207). Wydaje się, że na wielojęzycznym obszarze białoruskim status jidysz był wyższy (nikt z rozmówców nie użył żadnego semantycznego odpowiednika słowa *żargon*). Na najniższej pozycji w hierarchii języków, jaką w dwujęzycznej Polsce zajmował jidysz, na Białorusi zastąpił go język tutejszej najniższej kasty – *mużyków*. Hertzowskie uwagi o jidysz to w istocie wskazanie na sytuację socjolingwistyczną języka grupy o najniższym prestiżu w społeczeństwie.

plali. To hawaryli pa polsku [...]. Tyje, katoryje etaj spekulacaj zanimalisia, to hawaryli z ludźmi pa polsku” (G97Pap.LAP). Albo lapidarnie: „Żyd i po polsku, i po rusku, ale żyd z żydem po żydowsku” (G93Waw.LHK). Żydowska mowa musi więc być, z definicji, wpisana w wielojęzyczny kontekst i w tym kontekście funkcjonować zgodnie z regułami dyglosji, czyli „takiej dwujęzyczności, w której zasady użycia jednego z dwóch (czasem więcej) języków zostały ukształtowane społecznie i trwają od kilku pokoleń” (Smułkowa 2002b: 416). W kołchoźniczym obrazie świata społecznego nie ma miejsca dla żyda, nieposługującego się którymś z języków chłopskich i/lub pańskich – a więc białoruskim/ukraińskim, litewskim, polskim czy rosyjskim. Żyd-mediator musi być co najmniej dwujęzyczny. „Ani giergatali samy z saboju po żydousku. A jak pa hulicy jehdzić, to pa prostu haworyć. [Naśladowując:] Hap, hap, hap, hap, hap – haworka jich, jany wiedajuć. Moża i abhawarwajuć? Niczoha nie pajmiosz” (G97Waw.MŻ).

A oto socjolingwistyczna charakterystyka *muzycko-żydowskiego* kontaktu językowego w wielojęzycznym białoruskim kontekście, tak jak brzmi w ustach rozmówców:

- „Po jakiemu oni mówili?
- Jak z człowiekiem sie spotkajon, to... pan rozmawia po polsku, ja rozmawiam po prostu, tak mówionc, a jak miendzy sobo, to po żydowsku” (G98Nac.SN).
- „To oni po żydowsku rozmawiali?
- No, sami z sobo po żydowsku.
- To się dało zrozumieć czy nie?
- A nie! Gdzie tam zrozumiesz, co oni rozmawiajo? Nie. Do nas to po polsku rozmawiali.
- Po polsku czy po prostu?
- Nu, pomniu, po polsku” (G97Pap.MB).
- „Po jakiemu oni mówili?
- Po naszymu mówili. Oni same z sobo to rozmawiali już po swojemu, a tak oni rozmawiali po naszymu. Po polsku. Żydzi bardzo ładnie po polsku rozmawiali.
- A po prostu potrafili mówić?
- Oni i po prostu rozmawiali.

- A tak między sobą to można było zrozumieć?
- A między sobo nie, oni pa swojemu gargatali” (G98Nac.TC).
- „Pani Wiktorio, jak żydów przed wojną tyle było, to jak wyście z nimi rozmawiali, w jakim języku?
- Pani, polska szkoła była i po polsku rozmawialiśmy. Po polsku. A żydzi też chodzili do polskiej szkoły i też po polsku. A oni sobie mieli tu taka żydowska szkoła⁴⁶, to oni tam modlili sie. Ale po polsku rozmawiali” (G98Nac.WK).
- „Jeŕrieje, jany mieźdu saboju rozhawariwali pa jeŕriejski, a z ludźmi jany hawaryli pa ruski.
- Pa ruski ci pa białaruski?
- No, tak jak i my hamonim, tak i jany hamanili. A jak mieźdu saboju – jany hawaryli pa jeŕriejsku kanieszna” (Mo4Nes.WT).
- „Na jakoj mowie jaŕrei hawaryli?
- Pa naszamu hawaryli. A mieźdu saboj jany hawaryli pa swojmu, a z nami pa naszamu hawaryli.
- Pa waszamu – heta pa jakomu?
- Eta, ot, jak my haworym” (Ho3Osw.WS).
- „Jany i po swojmu, i pa naszamu hawaryli. Mieźdu saboj dyk pa swojmu haworać, pa jaŕrejski, a z nami pa ruski haworać, pa białaruski” (Ho3Słb.RM).
- „Razmaŕlali pa naszamu.

⁴⁶ *Żydowska szkoła* to szeroko rozpowszechniona dawna ludowa nazwa synagogi. Przy synagogach były sytuowane pomieszczenia do studiów talmudycznych (hebr. *bejt midrasz* – ‘dom nauki’), często nazywane *szul* lub *szil* (jid. ‘szkoła’). „Nazw tych używano czasem jako synonimu synagogi, bowiem odprowadzane były tu także mniej uroczyste wspólne modły” (Cała, Węgrzynek, Zalewska 2000: 22–23). Dla rozmówców *szkoła* i *synagoga* to synonimy:

- „A jaŕreuskaja szkoła niedzie tut była?
- Nu, tam u ich... Jak jana, *siemihodka*, ci jak jaje. Jaŕrejskaja u ich tam była szkoła, jany tam... *Simieho*ha niejkaja nazywałaśia pa jaŕrejski, ci jak jaje.
- *Sinieho*ha?
- *Simiegoga* niejkaja.
- *Simiegoga*?
- Nu, tam u ich swaja szkoła była.
- Dyk heta szkoła, ci jaŕrejskaja niejkaja światynia?
- Nie, szkoła jakajści u ich tam była. Nu, jany tam swajo izuczali, chto ich zna-je, szto u ich tam było” (Mo4Nes.WT).

– Pa waszamu?

– A mieźdu saboju hawaryli pa jaurejski. Tak kak cyhanie – mieźdu saboju haworać pa cyhanski” (Ho3Jur.AUK).

– „U nich jazyk był cyhanczich.

– Cyganskij jazyk?

– Da, no, taki był cyhanczich. Ony howorać... szo ony howorać? Wot, naprimier, my polskij jazyk, myż panimajem, wy panimajecie ruski. No, a cyhany uże, jaurei uże, ich jazyka nie panimajesz. [...] Ony uże umieli howoryć jak i my, po rusku. Nu, szto, naszoho jazyka wsie panimajuć, a my uże niczejeho nie panimajem u nas. Ni żydoŭskoho, ni cyhanskoho. A nasz wsie znali. I cyhany, i żydy, i polaki nasz jazyk znajuć.

– Jak nazywajetsa etyj jazyk?

– Biełaruski” (B95Wlm.AD).

Żydzi między sobą mówią *po swojemu, pa jaurejski, po żydowsku*, czyli niezrozumiałym językiem *cyhanczich*, a *z ludźmi tak, o, by my, hetak, ot, jak my haworym* czy zwyczajnie *po naszymu* lub *po prostu* (bądź *pa ruski, pa biełaruski* – jeśli do określenia tego języka zostanie użyty lingwonim przypisany do języków „pańskich”). W ramach utrwalonego tu przez wieki układu dyglosyjnego posługiwali się językiem chłopskim – obok „pańskich”: rosyjskiego i polskiego – w pełni kompetentnie, „jak swoi”. Najlepszym dowodem tej kompetencji jest fakt, że nie mieli problemów z tak wyrafinowanym i zrytualizowanym gatunkiem mowy, jakim jest białoruskie przeklinanie: „Ich gawenda trocha nie takaja. No, ani znali nasz jazyk, swarili akuratno, jak po naszymu” (G93Myt.KP)⁴⁷. Określenie przez rozmówczynię mowy żydów jako *trochę nie takiej* wskazuje, jak można przypuszczać, na interferencje fonetyczne z języka jidysz w żydowskim mówieniu w językach słowiańskich. Inna rozmówczyni tłumaczyła: „A każdy żyd ma zanos w rozmowie. Oni, można powiedzieć, jak to tak, nieco charkawia, ili, jak to wyrazić [...], owszem, że tam mowa ich nie jest czystą taką” (G93Waw.HD); „Żyda nie można poznać. Jeżeli

⁴⁷ O formalno-semantycznej i pragmatycznej charakterystyce białoruskich prze-kleństw jako gatunku mowy por. (Koniuszkiwicz 2001; Engelking 2010a: 113–126).

on będzie dbał o siebie, to go nie poznasz, dopóki nie zaczniesz mówić. On charkawi na *ch* – *chanuchu* tam...” (G93Waw.HD1). To jedynie w moim materiale wzmianki o charakterystycznej żydowskiej wymowie⁴⁸, jaką potoczna antysemitcka świadomość lubi przypisywać stereotypowi żyda (por. Frołowa 2003: 238–239). Jak się wydaje, funkcjonujący w wielojęzycznym środowisku białoruscy chłopci (sami niemówiący *czysto* ani po polsku, ani po rosyjsku) nie uznawali „żydłaczania” za cechę dystynktywną w swoim konstrukcie chłopsko-żydowskiej odrębności (czy „do godności zasady różniacej” podniósł ją dopiero nowoczesny antysemityzm?). W ich ujęciu żydowsko-słowiańskiego zróżnicowania językowego dominuje podejście pragmatyczne; ideologiczne i emocjonalne jest zastrzeżone dla opozycji chłop : pan, ściśle związanej z przeciwstawieniem mowy codziennej i języka *sacrum*. Świadectwem takiego pragmatycznego podejścia do chłopsko-żydowskiego zróżnicowania językowego, bez nadatku symbolicznego, jest wypowiedź mieszkanki dawnego żydowskiego miasteczka Szamowo na Mohylewsczyźnie, która, choć zauważa inność języka, jakim żydzi mówią między sobą, nie postrzeża jej jako cechy konstytuującej ich odrębność.

– „Wot, jaurei hamoniać pa druhomu. Jany mohuć i tak, i tak hawaryć. Mohuć hawaryć jak my, a jesli szto nada miżsobku, to pa swojmu haworać.

– Tak jaurei swaim jazykom atliczajucca?

– Da nie. Jany takija samyja ludzi, jak i my. Jany niczym nie atliczajucca, ni kożaju, ni ciełam. Takija samyja” (Mo4Szm.ZI).

Choć należąca do różnych grup językowych, mowa chłopów i żydów nie była tu nigdy oddzielona nieprzekraczalną granicą. Wzajemne wpływy języków pogranicza bałtycko-słowiańskiego i jidysz to obszar dobrze zbadany przez językoznawców⁴⁹ i nieobcy

⁴⁸ Zebrany materiał nie zawiera także przykładów prześmiewczego naśladowania żydowskiej wymowy ani w spontanicznej narracji, ani w przytaczanych kawałach-anegdotach. Jedynym wyjątkiem są odtwarzane przez rozmówców z pamięci teksty katolickich jasełek o proveniencji szkolno-kościelnej, por. przyp. 23 w rozdz. 7.

⁴⁹ Por. m.in. (Brzezina 1986; Geller 1994); w obu pozycjach obszerna literatura przedmiotu. Por. też (Bielowa 2008).

również, jak okazuje się w terenie, świadomości rozmówców: „No, *fajna, fajno*, to żydowskie słowo. *Fajno*. Tak, to żydowskie. »Fajna, oj, jaka fajna!« Eta fajna, że żydowskie słowo przypomniało. No, przecież w Polsce nie ma *fajna*, nie ma; *piękny, śliczny*. Po białarusku też nie ma; *charoszyj, pryhożyj*. A to *fajnyj* – to żydowskie słowo. Wiem, że to żydowskie. No, jak my pomieszani: i żydowskie słowo, i polskie, i białaruskie... Oj, jaki fajny chłopiec, oj, jaka fajna dziewczyna – już my rozumiemy, że *fajne* to »piękne«” (G97Cze.HG).

Co więcej, praktyka życiowa pokazuje, że przekonanie o niezrozumiałości jidysz należy do dyskursu stereotypu (którego rolę w konstruowaniu obcości widać tu chociażby w przewijającym się w cytowanych wypowiedziach przeświadczeniu rozmówców, że komunikujący się w jidysz żydzi ich *abhawarwajuc* – obgadują). Nie tylko bowiem żydzi byli dwujęzyczni; było również wielu takich chrześcijan⁵⁰. „U mnie był dziadzia – cioci monż – on uczył sie szyć u żydów. On dziesięć lat był u żydów, u jednego tego swojego majstra, u którego uczył sie. Potem już został sie pracować z nim. Tak on po żydowsku rozmawiał, i pacierzy żydowskie te umiał, tam ich pod nosem przewijać. Tak mnie ciekawo, że dziadzia umiał po żydowsku pacierzy, tak ja już pare słów zapamiantała” (G93Cze.TK). Więcej, dzięki znajomości jidysz białoruscy chrześcijanie mogli w czasie okupacji niemieckiej komunikować się z władającymi językiem *podobnym do żydowskiego* żołnierzami i żandarmami⁵¹:

⁵⁰ Ludwik Czarkowski odnotował wysoki status jidysz wśród chrześcijan w podlaskich miasteczkach w końcu XIX wieku: „wielu z pomiędzy nich posiada żargon, z którym chętnie popisują się w rozmowie z żydami, w ten sposób, ich zdaniem, składają dowód wyższej oświaty” (Czarkowski 1896: 14). Bielewa pisze: „Według badań prof. Moskowicza (Izrael) można mówić o wysokim stopniu opanowania języka jidysz przez słowiańskich mieszkańców miasteczek i otaczających je wsi na terytorium Ukrainy i Białorusi (o funkcjonowaniu swoistej słowiańsko-żydowskiej dyglosji [...]). Słowianie aktywnie wykorzystywali jidysz jako »język operacji handlowych« w kontakcie z żydowskimi sąsiadami. O ustabilizowaniu się takiej sytuacji świadczą także współczesne materiały terenowe z Polesia i Podola” (Bielewa 2005: 67–68).

⁵¹ O bilingwizmie (też trójjęzyczności) żydów i Słowian w kontekście sąsiedzkiego współbywania, a także o posługiwaniu się językiem jidysz przez Słowian w czasie wojny w kontaktach z Niemcami por. (Bielewa 2005: 67–70).

– „Po swojemu, po żydowsku rozmawiają, jak Niemcy. Po rosyjsku, po polsku też rozmawiają. Między sobą po swojemu rozmawiają.

– Jaka jest ich mowa?

– Taka sama jak niemiecka, podchodzi” (G93Waw.EMR).

„Niemiecki i żydowski języki nieco podobne. Mój ojciec wychował się z Żydami i jak Niemcy przyszli, to oni rozmawiali” (G93Waw.HD₁). Niejednemu białoruskiemu chrześcijaninowi znajomość jidysz uratowała podczas wojny życie. Opowiada Pani Żenia, mieszkanka dawnego żydowskiego miasteczka Byeń nad Szczarą: „Prychodźcie da nas toj żandarm. Prychodźcie. My: »Pan, pan!...«. Dobra, szto jana [tj. matka] pa żydoŭsku umiała hawaryć. A jano pachozę z niemieckim. I u jaje paŭczałasja. A ja bosaja staju. A jon każa: »Czamu jana staic bosa?« – a mama każa: »Pan, piaciera dzieciej u mianie, a ja adna ŭdawa«. Mama chryścicca. A jon dał nam kurtku i mufku – ruki sawać. Mama każa: »Hospadzi, dumać, duch wypuścić...« [myślała, że zabije]” (Bo6Byt.EIP).

Wieś i miasto przed kołchozem i w kołchozie, czyli wokół współczesnego Żyda

W obrębie opozycji wieś : miasto Żyd jest przyporządkowany miastu (miasteczku), która to kategoria pociąga za sobą cały szereg niechłopskich pozycji w kołchoźniczym obrazie struktury społecznej. Znajdują one odzwierciedlenie w ciągu konotacyjnym: miasto – urząd – władza, w który ludowa interpretacja świata społecznego obligatoryjnie, jako definicyjnego agensa, wpisuje postać Żyda. „Całe te Wasiliszki, pełno na ulicach, tylko Żydzi mieszkali. Tylko Żydzi. Oni pracować – pracowali gdzieś tak po tych urządach. O, Żydzi nie chcieli pracować”⁵² (G93Pap.MS). „Rabotajut i w mahazinach, i hdzie ani nie

⁵² W tej pozornie sprzecznej wypowiedzi Pani Mania zawarła interesujący przykład użycia czasownika *pracować* w dwóch znaczeniach: pierwsze *pracować* dotyczy „pracy głową”, czyli *zajmowania się* (z chłopskiego punktu widzenia – niepracy); drugie – pracy na roli.

robiąć, i u naczałstwie ani balszenstwo robić” (G93Rdz.WZ). „Piłsudskiego żona żydówka⁵³. Taka im była właśc, co chcieli, to robili. Wsie sklepy pod żydami. W Wasiliszkach cała ulica była, sklepy trzymali, targowali. Urzędy wsie – żydy byli. Po wsiach nie byli; po miastach” (G93Pap.KM). „W Moskwie gdzie jaki naczałnik, to najwiecej wszystko żydzi” (G93Cze.TK). „Żydy zawładzieli Rosijej, da wsiech etych, wsiu szlachtu wygołocili [ogółocili, pozbawili własności] [...]. Co w Moskwie robili? Stalin nie żyd? Beria nie żyd? No, co wy jeszcze chcecie?! Tam cała była ich plemia. To żydzi!” (B95Wlm.WL).

– [gospodyni:] „Za polskim było dużo, dużo żydziów! Kiedy za Polsko, ja nie wiem czemu żydzi byli zawsze taka, jak to powiedzieć, walor taki, że gdzie jaki urzond, to tu już wszystko żydzi byli.

– [sąsiadka:] Tam w Polsce też rzond cały – żydzi. Tam, jak tam do jednego: ten, mówi, żyd, ten żyd” (G98Szw.SJ).

Łączenie stereotypowego żyda z władzą obejmuje zarówno przeszłość, jak i terażniejszość. Żydzi rządili w Polsce; rządzą w Mińsku, w Moskwie i w ogóle na świecie. W miastach, ale i w kołchozach. Bo może żydzi po prostu są od rządu?⁵⁴ Jak pokazuje relacja o ży-

⁵³ To samo przekonanie – motyw Esterki, wiązany z osobami przywódców „od Kazimierza Wielkiego począwszy, a na Piłsudskim skończywszy” – powtarza się w materiałach Calej (Cała 1992: 55). Analogicznie w Rosji: „Kompleks żydowskich cech narodowych jest interpretowany jako choroba, skłonna do rozprzestrzeniania się »drogą infekcji«. W taki sposób rosyjski mąż staje się żydem pod wpływem swojej żony. Podobną logikę zaprezentowała rosyjska potoczna świadomość w końcu lat siedemdziesiątych; kiedy w Związku Radzieckim zaczęły się trudności gospodarcze, ludzie mówili: »Brezniew – sam russkij, no żena u niego jewiejka«” (Frołowa 2003: 242). Jak sądzi jedna z rozmówczyń z Polesia, dzięki żydowskiemu żonóm chrześcijańscy mężowie „dobrze żyją” – jest tu ukryta sugestia powiązań z żydowskim bogactwem i władzą: „A, żydujka, a, właśc żydujska... »Ja wezme żydujku i bende żyć dobre« – ot, tak oni myślo” (B95Wlm.WL).

⁵⁴ Myśl typu ludowego wydaje się o tym przekonana. Por. charakterystyczną wypowiedź rozmówcy Magdaleny Zowczak z Podkarpacia: „Pan Bóg wybrał sobie Izraelitów, ale oni się zrobili panami. Rozproszyli się po świecie, żeby dobrać się do władzy jako ten wybrany naród” (Zowczak 2000: 168). Rosyjska etnologistka Olga Frołowa interesująco analizuje – na podstawie kawałów, publikacji prasowych i wypowiedzi potocznych – „presupozycję, że żyd koniecznie powinien być naczałnikiem, zajmować kierownicze stanowisko”, i nieodłączne od niej potoczne przekonanie o obcym pochodzeniu władzy, wyrażane w formule

dzie-*predsjedacielu* kołchozu realizującym wzór dobrego pana, a także częste wspomnienia o obecności żydów w składzie kołchozowego *naczalstwa*, rozmówcy zdają się udzielać na to pytanie odpowiedzi twierdzącej.

– „Szto eta za ludzi byli jaŕej, charoszyja ludzi?

– Jany charoszyja-charoszyja. U nas, wo, priedsadacielem byŭ, wo, ety Aronaŭ. Toża jaŕiej, a taki charoszy! Oczeń charaszo adnasiŭsia. Chodzisz, paprosisz ci maszyny, ci szto, jon nie adkażeć nikada. Wo, kłuby papastroiŭ u koźnaj dziareŭni. I charaszo nawioŭ paradak taki, szto oj, oj, oj! Wo, i dom kultury u Dobraj pastroiŭ. [...] Pri jom disciplina była i rabotali charaszo. Jany charoszyja-charoszyja” (Mo4Mas.AS).

Albo:

– „Pierszaha starszyniu wy pomnicie, dawajennaha?

– Gutman. Nie, jon na ilnozawodzie [w zakładzie obróbki lnu] byŭ. Alszuler, jon adsiuła, jaŕej. Pierszy starszynia. Tutża miasteczka, jaŕejajŭ paŭno było.

– A jak jaho wybrali?

– Nawierna naznaczyli źwiarchoŭ [odgórnje]” (Mo4Hor.AT).

Czy:

„Zrazu jaŕejajŭ prysłali – kałchoz arhanizowali. Najechała jaŕejajŭ. Jany hadoŭ wosiem byli ci dziewiac” (Ho3Osw.JM).

Jak uważają kołchoźnicy, „z żydam lahczej dahawarycca czym z naszym, biez problem. Byŭ maim naczalnikom” (Ho3Rom.JP). O żydach-*naczalnikach* mówią: „Ci, co sie przechowali, to żyjon teraz naczelnikiem jakim. Ich duzo jest, i w Lidzie, i w Minsku” (G93Myt.BS). „W Pinsku żydy żyli do wojny... No, żydoŭ i zara mnoho jest. [...] Kak on zaniał wakancji kakije: ili hadoŭszczyk [kierownik hodowli w koł-

„jeśli na górze, to żyd”. Jej zdaniem ta cecha charakteryzuje antysemitki wizerunek *żyda-2*, jaki „w paradoksalny sposób współwystępuje we współczesnym społeczeństwie rosyjskim” równoległe z tradycyjnym, „tolerancyjnym etnicznie wizerunkiem *żyda-1*” (Frołowa 2003, szerzej: 240; 239–241, 243–246). O „przekonaniu, że obecna polityka jest zdominowana przez Żydów” jako „jednym z podstawowych pewników wiedzy potocznej rozmówców”, dokumentowanym podczas badań w Nowotarskiem, por. rozdz. „Same Żydki w rzondzie siedzom!” w: (Malewska-Szałygin 2008: 108–115).

chozie], ili kakoj zawiedujuszczij [kierownik] – o, tak, o. A na rabotach etych prostych i nie zobaczysz jeho. O, kakoje dieło” (B93Kud.TH). „Саўchoz »Halawiczy«. Zdziełali piaczać, byў тут akanamistam jaўrej u nas. Jon pajechaў, zdziełau etu piaczać i staў saўchoz »Halawiczy«” (Ho3Aks.MB). „Priedsiedaciel kałchoza tady byў Karobka u nas, żyd. Niczo taki byў, i pamahoў...” (Ho3Auc.MB).

Z kołchoźniczej perspektywy okazuje się ponadto, że nie tyle kołchozy, ile miasta, w których mają swą siedzibę rządy, potrafią należycie docenić żydów, umieszczając ich na odpowiednich stanowiskach – tak jakby na wsi ich stereotypowa żydowskość-pańskość nie mogła realizować się w całej pełni. Dopiero w miastach „poznają się na żydzie”, tam zajmuje on swoją definicyjną, niechłopską pozycję – może naprawdę rządzić. „U nas liczywsa żyd jak ostatnij czołowiek. My daże nie znali, szo to *jewrej*. Żyd, da żyd. [...] A ot, uże w armii, kahda NKWD eto rozformirowywali, to pułkowniki, to... Tie pier mnoho ich w Moskwie, wystupajut'. [...] Tohdy w naszoj miesnosti mało chto obraszczaw wnimańje: *jewrej*, żyd. A wże ruskije, to wże wony w ich posty wielikije dierżali: i torgowyje, i kupcy, wsio tam. Ich cenili, a w nas ich nie cenili” (B95Olm.KS). Skoro bowiem wsi jest przypisana *prostota*, a miastu *gramota*, to właściwym, definicyjnym miejscem mądro-chytrego żyda może być wyłącznie miasto. W ten sposób żydzi, w zasadzie nieobecni dziś fizycznie w społecznym krajobrazie kołchozowych wsi, zostali przez logikę stereotypu przesunięci do miast i urzędów i tym samym zachowani w krajobrazie symbolicznym.

Ta logika nie tylko pomaga uzasadnić dzisiejszą nieobecność żydów we wsiach i miasteczkach, ale także w jakimś zakresie chroni przed przyjęciem do wiadomości pełnej prawdy o konsekwencjach Zagłady⁵⁵. Mamy do czynienia ze swoistą niewiarą w Zagładę – zda-

⁵⁵ Jest to innego rodzaju zjawisko niż „niezauważanie Zagłady” przez posługujących się „retoryką czyszczenia etnicznego” sandomierskich rozmówców Tokarskiej-Bakir, które badaczka wiąże z „próbą uchylenia się od konieczności przebudowy tożsamości, skonfrontowanej z konsekwencjami określonych poglądów i czynów” (Tokarska-Bakir 2008: 612–613). Tu raczej, jak się wydaje, mamy do czynienia z charakterystycznym dla społeczności chłopskich „przeżyciem totalizmu wojny w »małej skali«” (Sulima 1992: 154).

rzają się rozmówcy przeświadczeni o tym, że żydów zabito jedynie u nich, tak jakby, bez reszty utożsamieni ze swoim lokalnym światem, nie byli w stanie ogarnąć jej skali. „Żydo᠘ niams. Mo᠗a tam u was u Mazyry i jość, a ᠘ nas niams” (Ho3Wic.MM).

- „A teraz te᠗ tu żydzi mieszkają?
- Jest w Lidzie żydów, u nas tu w wiosce nie ma” (G93Rdz.BB).
- „Jewrei jeszcze żywuć tut?
- U siale niams. A u horadzie ᠘žo, u Kalinkawiczach bahato” (Ho3Auc.MB).

W przytoczonych wypowiedziach widać, w jaki sposób współczesne kategorie pojęciowe kołchoźników kształtują ich zbiorową pamięć przeszłości: także w narracji o okresie przedwojennym pojawiają się „żydzi na urzędach”. Żydzi przed wojną nie zajmowali na zachodniej Białorusi stanowisk w administracji⁵⁶, bohaterem kołchoźniczej opowieści jest jednakże żyd stereotypowy („żyd uogólniony”, „żyd symboliczny”, „żyd mityczny”, jak określają ten koncept badacze), górujący pozycją społeczną nad chłopem i niezwiązany z ziemią. Do wypełnienia tej kategorii, niechłopa i zarazem nieszlachcica, znakomicie nadaje się współczesny urzędnik *czy naczalnik*, którego z historycznym żydem łączy to, że nie pracując na ziemi, „pracuje głową” i że w hierarchii społecznej ma wyższą rangę niż kołchoźnik. Podobnie jak dawny – i równie dobrze współczesny – sklepikarz, zawdzięczający swoją pozycję wykształceniu. Rozmówczyni z Wielemicz, określając przedwojennego sprzedawcę nie jako żyda, lecz jako człowieka *gramotnego*, wskazuje właśnie ten trop: ludzie „pracujący głową” i żydzi należą do tej samej kategorii. Zgodnie z tą logiką, na

⁵⁶ Sytuacja zmieniła się w latach 1939–1941, podczas tzw. *pierwszych sowietów*, kiedy żydzi na zachodniej Białorusi obsadzili część stanowisk opuszczonych przez polaków, a także pełnili funkcje związane z nowym aparatem władzy. Zdaniem historyków spowodowało to wówczas narastanie wśród ludności nieżydowskiej nastrojów antysemickich, por. (Iwanow 2004: 509–511; Piwowarczik 2003: 366–371).

poziomie wyrażen językowych *uczony* (*gramotny*) i *żyd* mają więc prawo być synonimami.

– „To uże siejczas, szto ten na mahazinie robit, ten na zawodie robit, a kolisznie ludzi nie, na ziemle diefali, i wsio.

– A kto w magazynie prodawał?

– Kto gramotnyj był” (B95Wlm.PL).

Zlewanie się postaci inteligenta, urzędnika czy specjalisty w zakresie usług i handlu we wspólną kategorię „żyda symbolicznego” można obserwować w wypowiedziach kołchoźników na temat *naczelstwa*, w których żydowskość funkcyjnych w kołchozie i *sielso-wiecie* jawi się jako ich oczywista, przyrodzona właściwość.

– [sąsiadka:] „U nas był priedsiedacielem kałchoza Wiktar Iwanawicz Zelman. Jaho przyznali, szto żydoŭskaja familia. Akazujecca, ja ŭże uznała: i bačka ruskij, i maci ruskaja, a hdzie to familia, moża dziadźka jakij-to. Jaho tak przyznali: żyd, i żyd, i żyd. I w hłaza jamu hawarili. A jon skolka let prarabotaŭ, pastawiu kałchoz na nohi.

– [gospodyni:] Ty nie znajesz, a ja charaszo znaju. U nas da wajny był sielsawiet. Juchno byŭ priedsiedaciel.

– [sąsiadka:] Juchno – eta żyd byŭ.

– [gospodyni:] A sekretar chto był? Ty nie znajesz? Fiejjin. Aha. Da, ciapier Matela.

– [sąsiadka:] Etaż toże żydy.

– [gospodyni:] Ja znaju, szto żydy. Nie tak to daŭno [...] prijezżajeć jon. Ja każu: »A czymżaż ciabie zawuć?«. Ja to licznaść uże paznała, choć i staryj. »Mianie zawuć Maćwiej«.

– [sąsiadka:] Pieriaimienujut’?

– [gospodyni:] Da, jany ŭžo ciapier mianiajucca. Tak jak Zelman ety. Ja każu: »Maćwieja nie znaju, a Matelu znaju«. [...] W siel-sawiecie rabotaŭ sekretariom Matela. A jon uże ciapier Maćwiej” (W99Baj.WD)⁵⁷.

Na przynależności *gramotnych* i żydów do kategorii ludzi „pracujących głową” opiera się rozumowanie „żydzi pracują głową, więc

⁵⁷ O motywie zmiany imion i nazwisk z żydowskich na słowiańskie („dwiimienności”) w rosyjskich kawałach o żydach i w potocznej świadomości por. (Frolo-wa 2003: 241–243).

wszyscy pracujący głową (czyli inteligenci) to żydzi”. Ergo: żydami nie są wyłącznie kupcy, ale także urzędnicy, *naczalstwo* i rządy. Wszyscy oni, wykształceni i niepracujący na roli, wpisują się w skonstruowany przez kulturę chłopską „model obcości, racjonalizowany następnie w sferze codzienności” (Cała 1992: 10). Warunki tej uniwersalnej kategorii *gramotnego żyda*, który nie *robi*, tylko *się zajmuje*, spełnia na przykład niepracujący w kołchozie *komiersant*-katolik w powiecie dąbrowieńskim przy granicy z Rosją. Określenie *żyd*, straciwszy semantyczny związek ze sferą religii czy narodowości, zaczyna tu znaczyć po prostu ‘ten, kto zajmuje się handlem’⁵⁸.

– [sąsiadka:] „Jon nie chceć kałchozić, toka kamiercyjej zani-majecca, kupi-pradaj.

– [gospodyni:] A żydy tolka etym i zani-majucca. Wo, u Bajewie. Wo, ciapier u nas etyj Zahadaj – samża jon pszek, palak, a jana niem-ka. Bačka jaje – niemiec” (W99Baj.WD).

„By zostać uznanym za żyda przez wyznaniową czy narodową większość – pisze Olga Bielowa – nie trzeba bynajmniej przyjmować judaizmu. Cechy, na podstawie których powstaje folklorystyczny obraz »żydowatego«⁵⁹, nader często nie są w żaden sposób związane z żydowską tradycją [religijną] [...]. Dotyczą one łatwo zauważalnych odrębności od »swojej« tradycji i wszystko, co nie »swoje«, otrzymuje tym sposobem zabarwienie »narodowo-wyznaniowe«” (Bielowa 2003: 173). Kiedy wsłuchujemy się w opowieści rozmówców o współczesnych *komiersantach-spekulantach*, dzięki którym mieszkańcy kołchozowych wsi mają dostęp do rozwożonych przez nich podstawowych artykułów żywnościowych i towarów codziennego użytku, a także mogą sprzedawać własne produkty rolne, wydaje się, że różnią się one od relacji o przedwojennym żydowskim handlu tylko drugorzędnymi szczegółami dotyczącymi zmiennych historycznie realiów. Na pierwszy plan wysuwa się figura *muży-*

⁵⁸ O takim samym przesunięciu znaczeniowym w dialektach polskich por. (Tyrpa 2011: 51).

⁵⁹ Przymiotnik *żydowaty* zaczerpnęłam od Joanny Tokarskiej-Bakir, która odnotowuje określenie *postępować „żydowato”* (w znaczeniu ‘być chytrym w transakcjach finansowych’) za zapisem terenowym z południowej Polski (Tokarska-Bakir 2008: 348).

ka, ofiary chytrności i nieuczciwości żydowatego handlarza – postaci ambiwalentnej, bez której usług jednakże ów muzyk nie może się obejść⁶⁰.

„Wot, eci spekulanty. U nas takoje wremia. Rańsze razwie takoje było, sztoby rabotali tak śmieła? [...] Nu, sieczas uże niemnożka łuczsze żyć, choć u spekulantaŭ można kupić, znajecie, ciepiejšie wot maszynami wozić. [...] Adna maszyna wozić adnu cenu, a druha – druhuju cenu wiezut. Ceny nietu, sztob ana była adzinakawaja wsio wremia. Nietu w etam dziele sprawiadliwaści. I wot daże pa mahazinam takija prakidajucca, szto nielehalnym pućjom sabie w karman biaruć hroszy, a tamu, chto, wo, na traktary jeździć, jamu nikak...” (Ho3Wic.RD). „Komiersanty – wsie abmanszczyki i wsie protiv Łukaszenka. Bo Łukaszenka ich zadzierżywaje” (Bo6Kos.AML). „Ciapier, pażausta, u mahazynie jeść, prywozić tawary, wot, pradajuć. Prywozić, zakupowawajuć dzie-to. Zakupowawajuć dzieszeułe, nu, prywiazie czaławiek, uże dyk tarhujesz: dam – pakupaj” (Ho3Jur.PP).

– „Jesli ja wyraszczu parasiata, pa wulicy jeździać, kupiać.

– To jest, pokupajut tak u ludziej?

– Pokupajut. Wot, po ulice jezdiat, kuplajut jahody u nas.

– W lesu bieriotie jagody?

– Na aharodie kłubnika. Pasadiła kłubniku. Wyjdu, wiadro na wulicy pastaŭlu, maszyna jedzie, kuplaje” (Ho3Alk.HAK).

– [żona:] „Można było żyć, pakul eto nie pajawiłasia etych bahato, jak wam raskazać...”

– [mąż:] Predprynimacialej [przedsiębiorców] etych. [...] Aszulkwali ludziej. Jeduć maszynaju, tam woźmie na bazie za dźwie tysia-

⁶⁰ Analogiczny kompleks nieufności do pozawiejskiej sfery handlu obserwował wśród polskich chłopów Piotr Kędziorek: „Wyraźne jest poczucie obcości w stosunku do innych grup społecznych, może najmniej robotników i bezrobotnych. Najbardziej jest to widoczne, gdy autorzy mówią o ludziach zajmujących się handlem, prowadzących działalność gospodarczą. Mówi się o nich »prywaciarze«. Pojawiają się wątpliwości co do ich uczciwości, wynikające z samego faktu, że są przedsiębiorcami. [...] Na chłopów »czyhają hochsztaplerzy, by wystawić go do wiatru«. Czasem wprost wymienia się jednym tchem handel i złodziejstwo. [...] Handel uważają za zajęcie z natury nieuczciwe” (Kędziorek 1996: 116).

czy, a tutaj biare, tam woźmie za piac, a tutaj siem biare. Ot, o, i usio, ot, tak nazývajúca usie. I maszyny kuplajúc...” (Ho3Jur.AUK).

– „Cyhanam usio dastupna, razjazdźajúc i pa Polszy, i pa Amerykie, majúć tawary i prodajúć, a my ich kuplajem.

– Ci nie padmanwajúć?

– Nas usiody padmanwajúć, chto nas tolki nie padmanwau: i na bazary, i wy nas możacie abmanic” (Ho3Wic.MM).

W tę współczesną, symboliczną kategorię „człowieka w pozycji Żyda” (Tokarska-Bakir 2008: 57) wpisują się czasem nawet sami kołchoźnicy: „Chto krenci sie, nu, to jakoś tak... U horadzi, i Polska, i Wilna, i Rasiya. Uszeńdzie ludzie nasze. A w Polscy! Skolka z Polski tawaroŭ prywazili, tutaj sprzedawali, Boże Świenty!” (G99Pap.WL). „U nas wot tutaj daże czerez aharody żywiot ženszczina: ana nie rabotajet, a tolka jezdzi i pakupajet, a patom pradajot. A wot kak ana na piensiju budiet icci, eta ja ũže nie znaju. Nidzie nie rabotała. Tolka eci trapki [szmatki]” (Ho3Wic.RD). Albo:

– „Córka jeździ, bo ona robiła u mahazini. Pójdzie, sprzeda. I tam kupi – tam taniej. [...] Trocho sztuglowała, jak każa – żyć trzeba. Żyć trzeba.

– Pewnie. Żyć trzeba.

– Dzieci sieroty pozostali sie bez baćki, bez nic. To trzeba tak. Ona pojedzie tam, sprzeda, a z powrotem przywiezie – to swetra tam, to kurtka, to to, to to...” (G93Waw.KK1).

Kryteria przynależności do kategorii *gramotnego* i *ruchliwego żyda* może też spełniać jeżdżący po wsiach i wciągający ich mieszkańców w rozmowy przybyły z miasta etnograf, czego doświadczyła w okolicy szlacheckiej Rouby pod Lidą dwójka moich studentów podczas oglądania prezentowanej im przez rozmówczynię przedwojennej antysemitycznej broszury.

– [Pani Anna do Michała:] „Pan przystojny chłopiec, ale na jew-rejczika padobny. [...] A może panu to nieprzyjemnie słucać, jak ja mówie? Nie żydowskiej wiary?

– [Michał:] Nie.

– [Dorota:] Może pani pokazać tą książeczkę?

– [Pani Anna:] A może pan jest żydowskiej, prawda?

– [Dorota:] Ależ nam bardzo przyjemnie słuchać, jak pani opowiada.

– [Michał:] Ciekawie.

– [Pani Anna:] Ale wie co, tego, jeśli, jeśli rodu żydowskiego... Naprzymier, żeby ja, ja chrześcijanka, jeśli kto będzie mnie opaszku-dzać chrześcijaństwo, mnie nieprzyjemnie. Tak i panowie może ży-dowskiej rodziny?" (G97Rou.AR).

„Obcy są niezbędni jako czynnik umożliwiający sam akt klasyfikacji” – pisała Joanna Tokarska-Bakir. „Pożytek z klasyfikacji – poczucie bezpieczeństwa wynikające z umocnienia poczucia tożsamości – odczuwany jest najsilniej właśnie wtedy, gdy wskazane zostanie uosobienie różnicy. W toku polskiej historii w tej funkcji zawsze występowały Żydzi, od średniowiecza ORGANIZATORZY polskiego systemu dystynkcji” (Tokarska-Bakir 2008: 631–632). Dlatego dzisiaj żydem może być nie tylko każdy zwierzchnik czy urzędnik, człowiek z miasta czy handlujący cygan, katolik, a nawet sąsiad kołchoznik, ale też etnograf. Każdy, kogo kołchoznicza interpretacja świata społecznego usytuuje poza tradycyjnym *mużycko*-szlacheckim kręgiem ziemi i pracy na niej, kogo skojarzy z wykształceniem i władzą, przypisze do miasta, do kategorii ludzi *zajmujących się* i pozostających w ruchu, pełniących wobec kołchoźników funkcję mediatora między ich lokalnym mikrokosmosem a światem zewnętrznym. W ich postaciach mamy do czynienia z „wizerunkiem *żyda-2*, który można określić, w odróżnieniu od [tradycyjnego, tolerancyjnego etnicznie] *żyda-1*, jako system otwarty. Jego najważniejsze cechy to, po pierwsze, wiedza intelektualna (niereligijna), po drugie, bogactwo, pieniądze, po trzecie – władza, wpływy. [...] Grupę odniesienia wizerunku *żyda-2* stanowią bogaci przedsiębiorcy, osoby związane z władzą, elita inteligencji, naukowcy i artyści. Pragmatykę tego wizerunku, która ustanawia stosunek między obiektem wypowiedzi a mówiącym, można określić następująco: pozycja mówiącego znajduje się na niższej społecznie pozycji niż obiektu wypowiedzi. [...] Grupę odniesienia *żyda-2* można rozbudowywać; jest otwarta” (Frołowa 2003:

245–246)⁶¹. Dlatego właśnie kategoria żyda – dziś często zlewająca się w jedno z kategorią pana⁶² – pozostaje dla współczesnych kołchoźników niezbędnym narzędziem do negatywowego określania tożsamości własnej wspólnoty; tożsamości, która niezmiennie jest postrzegana jako ucieleśnienie społecznej niższości.

⁶¹ O współczesnym „antysemityzmie bez żydów” na podstawie badań na Podlasiu por. (Buszko 2012: 198–209). Buszko konstatuje: „Różnica, którą ludowe koncepcje »Żyda« wyznaczały, była tak mocna, że określenie »Żyd« stało się synonimem »Obcego« w ogóle, również w czasach współczesnych, po ponad pięćdziesięciu latach żydowskiej »nieobecności«” (Buszko 2012: 211–212). Por. też rozdz. „Funkcja »listy Żydów« we współczesnym polskim dyskursie tożsamościowym” w: (Tokarska-Bakir 2008: 616–629, 630–636). „Na poziomie nieświadomym – konstatuje autorka – »listy Żydów« stanowią patologiczną próbę restytucji różnic zatartych przez Zagładę. [...] [Zagłada], a w rezultacie katastrofalna homogenizacja społeczeństwa przyzwyczajonego do różnicy, uruchamia następujące dziś w Polsce gwałtowne reklasyfikacje, wyrażające się m.in. w »liście Żydów«. Nie chcąc tej pierwotnej katastrofy przyjąć do wiadomości, Polacy ZAPRZECZAJĄ zniknięciu Żydów, przedstawiając je jako oszustwo, jednolitość etniczną zaś, która pojawiła się w rezultacie Szoa, prezentują jako fałsz, spowodowany ukrywaniem się Żydów” (Tokarska-Bakir 2008: 630–633).

⁶² O współczesnej „fuzji kategorii Żydów i »panów« [...] wyznaczanej przez obcość wobec prostych ludzi”, jaką konstituuje inny rodzaj wykonywanej pracy (opozycja *roboty* : *lekka praca*), wykształcenie i bogactwo, por. (Malewska-Szałygin 2008: 110–111).

ROZDZIAŁ 7

Chłopi i żydzi. Między strukturą a *communitas*

*Byli, byli, byli, byli.
Byli żydy tut. Żydzi.
Ale oni byli nie złe ludzie tut.
Dobre byli. Dobre oni byli.
Babka Maryja z Krasnowców*

*Śpiewali pieśni: „Uciekaj żydzie, bo polak idzie”
No, coś ich, ot, tak nie lubili.
Pani Wiktorja z Naczy*

*Oni wszyscy zginęli. I ten Abromiel też.
Niewinni. Tylko za to, że żyd.
Pan Piotr z Wielemicz*

*Zhareła usia wioska, adny pieczy stajali...
Baba Tania z Oziernicy*

*Dyk u mianie siońnia serca balić...
Baba Pielahieja ze Słobody*

Chłopsko-żydowskie sąsiedztwo, czyli między odróżnieniem a rekonstruowaniem odrębności

Podstawowa cecha stereotypu żyda, jaką jest jego *niesposobność* do pracy na ziemi, była weryfikowana przez realia życia na całej Białorusi: żydzi miasteczkowi w zasadzie nie uprawiali zbóż, ale mieli ogrody warzywne, hodowali krowy, owce, drób – co można porównać do położenia dzisiejszych kołchoźników z ich *sotkami*, krówką i świnkami. Przeciętny białoruski żyd był tak samo bezrolny jak dawni pa-

robowie i współcześni kołchoźnicy¹, co bardzo trzeźwo podsumowała Pani Wiktorja z Naczy: „Tu nie było żadnego takiego, żeby jakaś gospodarka trzymała. Ale oni i ziemi nie mieli. Oni byli bezziemielne. Bezziemielne byli, oni nie mogli pracować” (G98Nac.WK). Owa *bezziemielność* nie oznaczała wszakże braku kontaktu z wiejską, rolniczą codziennością, jak sugeruje stereotyp. Zbiorowa pamięć kołchoźników, wbrew stereotypowi, zawiera przekazy o żydach, którzy na swoich działkach i w ogrodach byli równie dobrymi gospodarzami – *chaziajami* – jak chłopię. „O, w Pinsku żydów było mnoho. Ony derżały takije horody [ogrody], kurowy derżały, wynosiły mołoko na bazar, prodawały... Ony żyły z etoho, z karoŭ. Ponimajesz? Chaziajami były etiji! Żydzi takiji były, wot. Da. Rabotały, i wsio” (B93Kud.TH). „Mieli swoja ziemia. Szyli bardzo dobrze. Nasi u nich szyli. Płaciło sie lub odrabiało – kopało kartofle...” (G93Pap.LAP).

Jeśli zwrócimy się do rozmówców ze wschodniej Białorusi i zapytamy o lata bezpośrednio poprzedzające drugą wojnę światową, kiedy to po kolektywizacji chłopci i żydzi pracowali razem w kołchozach, okaże się, że nawet koronna opozycja chłopska praca : ży-

¹ Na zachodniej Białorusi przed drugą wojną światową było kilkadziesiąt miejscowości, w których żydzi trudnili się rolnictwem. Na podstawie danych spisu powszechnego z 1921 roku pisał o nich Bohdan Wasiułyński: „Na ziemiach wschodnich mamy 49 miejscowości wiejskich, w których mieszka z górą 100 Żydów. Są to bądź osady podmiejskie, bądź fabryczne, osiedla koło stacji kolejowych, wreszcie ludne wsie. Takich miejscowości jest 5 w woj. Białostockiem, 19 w woj. Poleskiem [...], 3 w woj. Wileńskim, 22 w woj. Wołyńskim. W niektórych z tych miejscowości Żydzi stanowią większość lub bardzo poważny odsetek ludności” (Wasiułyński 1930: 89). Badania nad pamięcią o trzech takich żydowskich wsiach w okolicy Kosowa (Konstantynowie, Pawłowie i Biereźnicy) por. (Gruchała vel Gruchalska 2004). O żydach jako grupie ludności rolniczej w woj. poleskim II RP, w którym było 936 gospodarstw żydowskich na wsiach, por. (Tomaszewski 1963: 143–144). O przedwojennym żydowskim rolnictwie w Polsce i ZSRR, „przeciwstawiającym się stereotypowi Żyda-handlarza”, w: (Kula 2004).

² Jerzy Tomaszewski, na podstawie reportażu Wandy Wasilewskiej o chrześcijańsko-żydowskich stosunkach na Polesiu (Wasilewska 1937) i monografii wsi Czudzin w pow. łuninieckim (Rolecki 2006), stwierdził: „Poziom gospodarowania Żydów, posiadających drobne gospodarstwa rolne, był wyższy niż u ludności białoruskiej i ukraińskiej, uprawa roli była bardziej intensywna” (Tomaszewski 1963: 46).

dowska niepraca ulega zawieszeniu wobec odróżnorodnienia różnic w kołchozowej *communitas*.

- „Szto żydy rabili tut? Czym jany zajmalisia?
- Pracawali u kałchozie” (W99Lad.ZL).
- „Jewriei taksama w kałchozie pracawali?
- Niekatoryja pracawali. A niekatoryja jaŕriei tarhawali” (W99Baj.WD).
- [żona:] „Rabotali pa mahazinam, tarhawali. I ũ kałchozach rabotali.

- [mąż:] I ũ kałchozach rabotali...” (Ho3Jur.AUK).
- „A ũ kałhasach żydy pracawali?
- U nas pradsiedaciel. I kuźniec [kował] byŕ Łazar. I da paśledniaha ũ nas prażyŕ i pamior. Jon urodzie by pierachriaściŕsia, wrodzie by. Wrodzie pierajszou ũ naszu wieru. Łazar-Żyd. Byŕ duża pracawity. Kuźniec. I siarpy taczyŕ, i ũsio u kuźni dziełaŕ” (Mo4Hor.AT).

„Jaŕrejaŕ było siamiej wosiem. Dyrektar saŕchoza byŕ jaŕrej. A astalnyja zajmalisia, chto czym – toj woŕnu czasau, a toj rabiu. Prychodzili k nam u saŕchoz pracawać” (Ho3Słb.PŻ). W kolektyw-nych gospodarstwach żydzi, którzy „sała nia jili” (Ho3Wau.HM), pracowali w kołchozowych *świnarnikach*, czyli chlewach: „Moj papa w kałhasie rabotaŕ koniucham i tam rabotali dźwie jaŕrejki, Sara i Basia, iz jim. Jany byli na swinarniku rabotali” (Ho3Jur.PM).

Rozmówcy z Mohylewsczczyzny pamiętają o oddzielnych żydowskich kołchozach, jakie na tamtym terenie powstawały w pierwszej fazie kolektywizacji, i o żydowskich kołchoźnikach, trudniących się głównie hodowlą i rzemiosłem³. „Kałchoz jewriejskij tut był. Ruskij i jewriejskij, byli razdzielno” (Mo4Szm.LA).

³ „W ciągu roku od rozpoczęcia kolektywizacji (1927) utworzono tylko około 400 gospodarstw kołchozowych (1928). Wśród nich 170 było gospodarstwami żydowskimi. Około 40% żydowskich mieszkańców miast i miasteczek radzieckiej Białorusi nie miało stałego zajęcia. Dlatego też żydowska biedota ratowała się przed głodem w kołchozach” (Szybieka 2002: 267). Te wczesnosowieckie realia utrwaliły się również w opracowaniach naukowych z epoki; oto charakterystyczny fragment pióra Ściapana Niekraszewicza: „W okresie porewolucyjnym, w związku z ograniczaniem prywatnego handlu i poszerzaniem sieci spółdzielni, ludność żydowska zaczyna zajmować się rolnictwem, w większości tworząc kolektywne role (Porecze). Ale żydowska wieś Kołcicze zajmowała się

– „Kałchoz abrazawaŭsia ŭ 1929 hadu, nazywaŭsia »Czyrwony ściah [sztandar]«. No, w to wriemia abrazawałaś srazu dwa kałchoza: biełaruski, skazać tak, i jawrejski. Jewrejski był boleje bahaty, no prasszczestwawał niedołga. Jestiestwienno, szto ruskij był boleje biednyj, paetamu jewrei oczeń skoro etot ababszczestwlonnyj [uspołecznonij] skot swoj zabrali i ŭszli w Lenina, tam był boleje krupnyj kałchoz.

– Srazu było dwa kałchozy?

– Da. Biełaruski i jawrejski, no kak-ta srazu ich ababszcześćwili. Wiasnoj ich sabrali, a k osieni ani ŭszli, w 29 hadu” (Mo4Hor.RM).

Pamięć komunikatywna rozmówców z Homelszczyzny, Mohylewszczyzny i Witebszczyzny sięga też do okresu sprzed kolektywizacji, kiedy żydzi indywidualnie gospodarzyli w tamtejszych wsiach, uprawiając ziemię oraz hodując bydło i owce.

– „Jaŭrejaŭ u Słabadzie było siamiej try.

– Czym zajmalisia?

– Ziamlej. Wyroszczawali. I kaniej dziarżali, i karoŭ” (Ho3Słb.FC).

„Awieczki dziarżali, a szerść strihli, i płatki wiazali, i szarfy, i szto choczasz. [...] Bahata ich było” (Ho3Słb.MS).

Najstarsi spośród dzisiejszych kołchoźników jako dzieci zarabiali kopiejki u żydowskich gospodarzy, pieląc ich ogrody, pasąc bydło czy pomagając w żniwach: „Jak ja małaja była, to u naszaj siamji z waśmi czaławiek kuska chleba nie było. Ja chadziła paświć żydoŭski tawar [bydło], żydy żyli ŭ Chojnikach. Była rada snu, bo stolki rabotała i dajarkaj, i pastuchom” (Ho3Wic.SK). „Jaŭrei rabotali. Usie dziarżali – i karowy, i koni. Tohdy maszyn mało szcze było. Nu, najmali ludziej, ludzi ŭsie im rabili. Ja i sama rabiła. Za dzień zarablu rubiel dwaccać kapiejek. Żyto żała” (Ho3Osw.JM).

– „Adnosiny byli dobryja pamiż...?

rolnictwem także przed rewolucją. Ta wieś była kolonią i miała własną ziemię. [...] Pod względem etnograficznym żydzi powiatu poreckiego nie różnią się niczym szczególnym od żydów w innych białoruskich miasteczkach. Taka sama odzież, taki sam sposób życia, taka sama zatwardziałość religijna, z jaką żydowski komsomół prowadzi mocną i skuteczną walkę” (Niekraszewicz 1929: 172).

– Da, jaŭriei tam żyli u Krasulinie. Nasili babam szto pić i jeści. [...] I dawali im usio, parabotać im, zač, dyk jany nakormiuc, wo” (Mo4MSz.MS).

– „My żyli u Naprasnaŭkie. Naprasnaŭka, nasz prasiołak Naprasnaŭka. My żyli z żydami. Wo, tam, z boku, żydy żyli, ichnia ziemia, a nasza – o, eta Naprasnaŭka. Prasiołak addzielna byŭ.

– Paczemu u was żydy żyli, oniż żyli w haradach?

– A jany żyli tuta, a ja i nie pomniu, jany żyli i żyli. Dziareŭnia ichnia, balszaja dziareŭnia. I nam było żyć tady charaszo z imi, janyż niczoha nie rabotali, eta.

– I czaho charaszo było żyć?

– Tak, słuchajcie. Ziamlu padzialili użo, użoż sawieckaja właść pryszła, użo pryszła sawieckaja właść. I janyża, żydy, jany pry sawieckaj właści żyli, im ziamlu dawali. Nam dawali ziamlu i im dawali. Nu, dyk wot. Jany swaju ziamlu, dak janyż nie abrabatywali. A my swaju abrabatywali i im pamahali, wo, jak. Ja, dzieŭka, i zač pajdu, i bulbu sadzić, i kapać pajdu. A jany nam płacili hroszy. A jany nam płacili” (Mo4Len.WF).

„Da kałchoza byli chutary. Ja była niebalszaja, mnie było hadoŭ dwanaccać-trinaccać, paświła karoŭ. Haniiali jawriejskich karoŭ na papas. Bywała, prihonim k jawriejam karowu dait, jany nas uhasiat’ bułaczka. Tady nie tak, kak siejczas: »Kanfietku [cukierka] chaczu!«. Było tolka Ducha praznik – dwie kapiejki dajuť. A na dwie kapiejki kupim! Tiapier’ na dwa milijona takoha nie kupisz! [...] Chadili my da jich zarabatywat’ pa dwaccat’ kapiejek, hriady [grządk, zagony] pałoť. Siejali mnoha hurkoŭ [ogórków]. Małyje adnu hriadu polem, a balszyje – dwie. Tak my skariej, skariej prapolem i addychajem u krai. Płatili balszomu triccat’ kapiejek, a nam pa dwaccat’ kapiejek” (W99Lad.ZL).

W narracjach o słuŭących jako przykład dobrze prosperującego rolnictwa żydowskich ogrodach można wręcz dostrzec odwrócenie stereotypowego wartościowania żyda i chłopa – to pracujący na ziemi żyd-rolnik stanowi dla *ciemnego muzyka* godny naśladowania wzór dobrego gospodarza: „Swiekrow maja wspaniała, carstwa jejo niabiesnaje: »Wot, dzietaczka, skaży, czaho my ŭsie chadzili k etym jaŭrejam pałoć ahurki hetyja, hetu cybulu, no myż nichto hetaha nie raścili? Kali tolki kartoszki jakoj kiniesz ci kapusty pa-

sadzisz, i ʋsio. A ʋsie hriady chadzili, jaʋrejcam dziełali!«. Chadzila maleńkaja, zarabatywała. Tam kapiejki, jana hawaryła, jany płacili. Doma takoha nie dziełali. »I kali daduč tuju pamidorynu zjeści, to oho!« – hawaryła. – »Nu, dyk a szto wy sabie nie siejali? Nie mahli siemian [nasion] paprasić, ci choć ukraść tuju pamidorynu ci ahurec na siemia, dy doma pasadzić?« – »Dyk mody takoj, hawaryt, nie było. Nie było takoj mody, szto by aharod siejać«. Aharod kak takawoj tut siejali tolki jawrei. Eta była w naczale stoletija, w 1910–1914 hadach. [...] I pašla tawo, jak jawrei tut żyli [tj. po drugiej wojnie], była oczeń presczizna pastroić dom na jawrejskim dworyszczy. Patamu szta, jak jany hawaryli, wiekawycja aharody, charaszo abrabotanyja...» (Mo4Hor.RM).

Na wschodzie dystans między *mużykami* a żydami wydaje się znacząco mniejszy niż między *mużykami* a panami, choć poniższa wypowiedź pokazuje, że w chłopsko-pańsko-żydowskim socjosymbolicznym trójkącie kategorie pana i żyda, podobnie jak na zachodniej Białorusi, są sobie tak bliskie, że w relacji do chłopca mogą zastępować się nawzajem.

– „Tutża srazu pany żyli. Ot, jak naczynajecca kałchozny haraż [...]. Tut byu sad wialiki panskij, a tudy dalej – tam byli dama panskija, dyk jak pany wyjechali, zasielilisia jewrei.

– A szto za pany byli?

– Ja nia znaju. Jaʋrejaʋ ja znaju: była Hinda tut, byu Szofam, Jośko, Leja. Jaʋrejaʋ znaju, a panoʋ nia znaju. Strajeńnia tyja znaju.

– A wy chadzili tudy da jaʋrejaʋ?

– Kaniesznie [...]. Jaszczaje jaʋrejskija parasiaty paściła” (Ho3Osw.WS).

Jako świadectwo tego niewielkiego dystansu, codziennej sąsiedzkiej wspólnoty pracy, wymiany i współbywania można przytoczyć emocjonalne relacje o osobistych więziach i przyjaźniach chrześcijan (tu niemal bez wyjątku prawosławnych) z żydami, potwierdzanych otrzymywaną od nich w trudnych chwilach pomocą. „U nas jaʋrejaʋ było bahata, nu, drużyli [...]. Mamu zwali Lena [...], jana szcze dziewczuszka, znaczyć razem z bačkami, dak ot, jaje ety jaʋrej pryswataʋ k majemu papu i ana wyszła zamuż, uże tut u Jurawiczy [...]. U babuszki majoj było dziewiać dziecięj, dak ana [tj. sąsiadka-żydówka] haworyć... Nu, żyliż, znajecie jak, bahatymiz my ni-

koli nie byliż, dak haworyć, jak treba szto kupić dzieciom, k prazniku adziecca, ci szto, dak jana każa: »Pani Fiodaricha...«, Fiodar dzied moj, »Pani Fiodaricha, moża tabie szto dzieciom treba? Chadzi!«. A ana każa: »Hroszajża niama«. – »Aj, buduć hroszy, pryniasiesz«. Ot, tak i družyli” (Ho3Jur.PM). „Żyli my niasilno dobre, moj baćko sam nie adsiul, jon prymak u maciary. Ziamli ǔ nas było mało. [...] A ǔże zapiswali ǔ kałchoz. Baćko nasz wrodzi nie chacieǔ icci ǔ kałchoz. [...] Chacielu nas raskułać. Nasz baćko – jak wam skazać – asobienno s jaǔrejami jon silno dobro żyǔ. Nu, dyk raskułać – baćku pamohuć, jon apjać abżywiecca, usie swaje takija wot znakomyja...” (Ho3Osw.WS). „Pomniu, ǔ papaszy [tatusia] była znakomka, u mnohich byli jaǔriei znakomyja. Z im u balszoz praznik mahli pasidzieć. U nas była znajomaja Pejta. Jana, bywała, kazała: »Nu, zajdzi pahulać, zajdzi!«. I, bywała, macoj uhaścić, kali zajdziesz. Heta na Paschu jany macu niejkuju piakli, kaczałi. Tady rezali jaje. Presnaja [przaśna] jana” (Mo4Hor.AT).

– „Jewriei charoszyje byli ili płochije?

– Jak i ruskija, tak i jaǔriei. Byli i charoszyja i płachija. Byli saznacielnyja [tu: spolegliwi], znajesz. [...] Możuć czaławieku paddierżku dawać. Bywała, wo, my żyli biedna, siamja bylszaja była, użo, dyk robotali ǔżo. Dyk bywała, dyk jany dawali pomaszcz. Tady addajeszża im. Baćka addajeć im ziarno jakoje, ci hroszy jakija. A my z małych let na zarabatkach...” (Mo4Len.TC).

Rozmówcy – w sposób bliski refrenowemu powtarzaniu – podkreślają dobroć, życzliwość, ludzkość sąsiadów-żydów. Jednocześnie zwraca uwagę to, że w wypowiedziach kołchoźników ze wschodniej Białorusi niemalże nie pojawia się stereotypowa żydowska przebiegłość-oszukańczość⁴. Można postawić hipotezę (wymagającą jednakże weryfikacji w pogłębionych badaniach), że wizerunek żyda jest na Białorusi zróżnicowany terytorialnie, przy czym jego negatywne aspekty, utożsamiane przez etnografów z inwersyjnością i demoniczną obcością (por. Buszko 2012; Cała 1992: 94–108; Zowczak

⁴ W moich materiałach terenowych ze wschodniej Białorusi występuje jedna wypowiedź świadcząca o znajomości przez rozmówcę tej cechy stereotypu żyda.

2000: 159–183), uwydatniają się najsilniej w katolickich wsiach na Grodzieńszczyźnie⁵.

Rozmówcy z okolic Mozyrza mówią o dobroci żydów: „Jaurei charoszyja ludzi, znajecie” (Ho3Koś.HH).

– „U Hliniszczach żydy żyli?

– Adzin tolki żyd byu, dy wielmi charoszy. Nasiu usie haziety. A żonka jaho szyła. Toże ubili jaho. A siamja była charosza-charosza.

– Wy jak da żydoŭ stawilisia?

– A k im chorosze odnosilisia. Ot, i k nam z Kalenkawicz pryjażdżali żydy. Da i my, to cybulu wazili, to małako, tak żydy kupłali. I naczawali, i nakormiać, i napojać. Charoszyja” (Ho3Hln.HM).

Ci *dobrzy żydzi* wydają się tu po prostu zwyczajni. „Nic takiego”:

– „Jak wiaskoŭcy da jaurejaŭ adnosilisia?

– Żyli razam, niczoho takoho...” (Ho3Hln.KPK).

– „Z nami żyli. Nu, a jakża, żyli usie.

– A jak da ich ludzi stawilisia?

– Jak ciapier da jaurejaŭ stawiacca. Niepahano” (Ho3Słb.RM).

– „A wy ich toże hultajami szczytali [jak niemcy]?

– A szto nam? Żywicie, jak i żyli.

– No ludzi charoszyje byli?

– Nu, dak, a szto jany? Ludzi byli, jak ludzi. Ludzi jak ludzi” (Mo4Len.WF).

Więcej, wydają się niczym nie odróżniać od chłopów:

– „Dak jany abyknawiennyja byli. Tak jak my byli.

– U szkołu razam chadzili?

– Da, u adnu. [...] Charoszyja byli. Z jaurejem luczsze padzialicca jak iz ruskim” (Ho3Jur.AUK).

– „Jakija hetyja jaurei byli?

– Narmalnyja jaurei. Ruskija byli jaurei, rabotali” (Ho3Osw.JM).

– „Kto tut żył, biełarusy, ruskije w etoj dzieriewni?

– [starsza kobieta:] Jewriei. [...] I ruskije i cyhany byli.

– [mężczyzna:] Usie.

⁵ Taką hipotezę uprawdopodobniają wyniki badań Olgi Bielowej, pokazujące, że obraz chrześcijańsko-żydowskiego sąsiedztwa i związanego z nim stereotypu jest zniuansowany – ten z wiejskiego i prawosławnego Polesia jest mniej antysemicki niż z „miasteczkowego” i katolicko-unickiego Podola, por. (Bielowa 2005: passim).

- [starsza kobieta:] I jaўriei. Wsie biełarusy.
- Wsie biełarusy?
- [starsza kobieta:] Biełaruskij byў jaўriej, biełaruskij cyhan...” (Mo4MSz.JK.PTC).

Ruscy żydzi, biełaruskie jewreje są tacy jak my. Spełniają podstawowe kryterium swojskości – nie różnią się od „nas”. Żydzi postrzegani nie przez pryzmat stereotypu, lecz dobrego sąsiedztwa, jako ludzie, którzy pracują tak jak chłopci bądź funkcjonują w symbiozie z nimi, dobrze rozumiejąc pracę na ziemi, to ani *abmanszczyki*, ani istoty demoniczne, ani zdrajcy Jezusa, ani jego zabójcy. To „istoty takie jak my” (Wierzbicka 1971: 22), *take same ludzie*. Różnice międzygrupowe pełnią w tym przypadku wyłącznie funkcję klasyfikacyjną, nie mają naddatku symbolicznego i emocjonalnego. Żydów-chłopów, tak samo jak chrześcijan-chłopów, postrzega się i ocenia z perspektywy chłopskiego etosu i norm moralności sąsiedzkiej; antagonizmy stanowe i religijne nie są w tym kontekście aktualizowane. „Wspólna przestrzeń codzienności oswaja i przyzwyczajają do odmienności, tak że często różnica staje się niewidoczna i nieuświadomiona, staje się zjawiskiem naturalnym. [...] W tego typu sąsiedztwie różnica – językowa, wyznaniowa – staje się wewnętrzną kategorią świata, nie zaś granicą dzielącą dwa światy” (Stracuk 2006: 32). Dlatego kołchoźnicy mówią: „No, a szto jany? [...] Abszczalisia z imi, żyli, i tarhawali, i rabotali, i wsio. A szto jeўrieji? Takija samyja, jak i my. Szto tam jeўriej?” (Mo4Nes.WT).

Idźmy dalej za narracją, w której żydzi oswojeni, mówiący „naszym” językiem, a nawet, jak zobaczymy później, jedzący wieprzowinę, są wpisani w pamięć zbiorową kołchoźników jako obligatoryjny podmiot ich świata społecznego. Rzuca się to w oczy zwłaszcza w żywych opowieściach o żydowskim handlu, którego stereotypowe konotacje z oszustwem nie są w stanie przyćmić dominującego tonu aplauzu i wręcz zachwyty: w żydowskich sklepach było wszystko, czego dusza zapagnie. Refrenowe *wsio, szto chcesz*, identyczne jak w narracjach o dobrym życiu za cara i za Breżniewa, pojawia się w większości

rozmów na ten temat; takie nagromadzenie dóbr, jak w żydowskich *ławkach*, pozostaje do dzisiaj obiektem tęsknoty kołchoźnika, którego „dusza radujecca nakupłaty”. „O, żydzi! U żydów było wszystko... I monka, i ubranie tożę szyjo... Wsio u nich było!” (G93Rou.SR). „Magazyny mieli. Swój własny magazyn trzyma i sprzedaje. Teraz to trzydziestu kopiejek nie masz i nie dadzo tobie. A kiedyś to pójdziesz, potargujesz sie i dadzo. Żydzi targowali wszystko” (G93Rdz.BB). „Jany, ot, uże wesna padchodzić, jany tarhoulej zanimalisia. Tapier mo ʘ rajonie miensz, jak było ʘ nas. Buło ʘ Czuczewiczach żydoʘ bahato. To u nas w oblasti tolki kramow niema, kilko w ich było. Tawarow było wsiakich. I szytoho, i nieszytoho. I hetakoho, i hetakoho. [...] Czoho ty choczasz było!” (B99MCz.JK). „U jaŕriejeʘ byli mahaziny. I ʘ ich było ʘsio-ʘsio ʘ mahazinach. Ciapier taho nima ʘ horadzie, szto jany dastawali. I tarany suchija [ros. *tarań* – ryba czarnomorska], i sialodka [śledzie] ʘsiakaja... Wsio było! I takija niekija sałodkija struki [rodzaj obwarzanków], i kanfiety ʘsiakija. I muka, i krupa – szto ty tolka choczasz, wsio u jaŕriejeʘ było! Usiaho było. I stużak usiaka było, i pacierki [wstążki i koraliki]. [...] Eta było pie-rad samaj wajnoj. My byli dzieŕkami” (W99Lad.ZL).

– „Kuplali płatki, kulpali szalinaŕki [*szalinówki* – rodzaj chustek], usie macierjały, usiakija. U mahazinach było ʘ żydoʘ! Usiaho chwatało.

– Może byli takija karunki? Da fartuchoʘ pryszywali?

– Usiakaje było. [...] Usie charosze było. Niedzie żydy wywazili adtuł, z Polsczy. Niedzie z Breścia, z Warszawy wazili siudy. Charoszyja” (B99Czw.KP).

– [Baba Fiedora:] „Tohdy wsie było. Nazywalisia *ławki*. Tjepier *mahaziny*. To tam zawalano wsie radami.

– [Baba Jewa:] Jewrei osobiennie dierżali *ławki*. [...] Zanimalis' wony hetym. Dusza radujecca nakupłaty” (B96Ozr.FJ.JW).

Te pełne aplauzu wypowiedzi rozmówców o żydowskim handlu sytuują się poza dyskursem stereotypu⁶. W tej perspektywie zajęcia

⁶ Indywidualnym, artystycznym zapisem pamięci o pełnym towarów i smaków żydowskim sklepiku w Pińsku jest opowiadanie Niny Łuszczzyk-Ilienkowej *Riwka* w: (Łuszczzyk-Ilienkowa 2004: 74–76).

żyda-kupca okazują się tak samo dobrą pracą jak praca chłopca-rolnika, a oszukiwanie – ludzką ułomnością, na którą zresztą w większym stopniu cierpią ludzie dzisiejsi niż niegdysiejsi.

– „Ja pomni, u nas usie jaurei turhuwali. Byli kramy. Nieabchadzimaje usio można było kupić.

– Wot skażycie, toj czaławiek, szto u kramie pradaje – heta tak-sama praca? Jak na ziarnle?

– Kanieczna. U nas jaurei usio turhuwali, na ziarnle jany mała umieli. A turhuwać – eta jany spieczjalisty byli. A nam duża było charaszo: pojdziesz i kanfietku kupisz, i płatoczek, i toje, i druhoje.

– A nie duryli?

– Chto ich wiedaje, moża kali i abduryli. Ciapier bolsze durać” (Mo4Hor.AT).

Rozmówcy z Grodzieńszczyzny, podobnie jak ze wschodniej Białorusi, chętnie mówią o żydach jako sąsiadach, wartościując pozytywnie bohaterów swoich narracji. Wyłania się z nich obraz dobrego sąsiedztwa, które wydaje się symbiozą o wiele ściślejszą niż z panem: jedni u drugich nocują i mieszkają – żydowski krawcy w chłopskich chatach, uczący się fachu chrześcijanie w żydowskich domach. Wzajemnie się goszczą, wspomagają w potrzebie i wspólnie bawią się przy muzyce żydowskich muzykantów. Odrębność, ustanawiana przez dystans społeczny i obcość symboliczną, nie wstrzymuje przepływu treści kulturowych i nie blokuje osobistych kontaktów; zapamiętani przez kołchoźników żydzi są „»obcymi« na jednej płaszczyźnie, »swoimi« na drugiej” (Hertz 2003: 81)⁷.

– „Żydzi oni niedrenne byli, oni ni złodzieje, ni bandyty. Nicze-ho, niczeho nie skażesz! [...] Do żyda pójdziesz, to i przenocujesz, choć w brudnej kuchni przenocujesz. Choć w brudnej kuchni przenocujesz. A do naszego pójdziesz, to i nie puści.

– To żydzi byli gościnniejsi?

⁷ Interesującym świadectwem funkcjonowania tych dwóch płaszczyzn jest relacja z Podlasia, w której autor (z własnych pozycji antysemitycznych) zwraca uwagę na antyżydowską postawę tamtejszego „ludu” manifestowaną werbalnie przy jednoczesnym bliskim sąsiedzkim współżyciu obu grup i zażyłości, zwłaszcza między żydami a drobną szlachtą i mieszkańcami miasteczek (Czarkowski 1896: 12–15). Można tu mówić o antyjudajzmie bez antysemityzmu.

– Tak. »Znakomy, nocziuj, nocziuj!« (G93Rou.SR).

„Oni byli grzeczne takie, jak mówi sie po rusku, *gościprijomnye*. Zajdziesz, oni i uprzyjemnio, i ugosczo [...]. Oni takie byli inteligentne. I po polsku rozmawiali” (G93Cze.TK). „Ale tak ludzie byli niezłe. No, tam moja siostra zachorowała i pieniendzów nie było, na... choroba taka straszna, za gardło chwyciała. To w Wasiliszkach doktor. Do lekarza pojechali i nie mieli pieniendzy, poszli do żydzi, a on pożyczył. No, on znajomy był z mojo mamusio i z tatusiem. Tak i o, do ludzi niczego” (G93Ser.MP.WP). „Pamientam, nocowali żydzi, krawiec. Szyli może coś. Coś zaczeli modlić sie, to u nich, kak eta, pas to jaki, ten pas powieszon. Ja sie na piecu patrzyłam, jak oni tam modlon sie. To to je Bóg u nich” (G97Cze.HG). „Żydy to ja znaju, wa szto ony wierat, bo maja siostra uczyłaasia u żydowki za krawczychu. To ja wiem. Uże tam, jak tolka ichnie świata, to ony niczoho, niczoho nie robiat. Nie tak jak my. Ony niczoho nie robiat, żydy. Daze było małoje dziecio, dziewczoczka, to jena jejo nie pieriedziewała. A uże siostra maja jeje pieriedziewała, szto ana niczoho nie rabiła. I jest’ wariła. Ana balszestwo nawarit na subotu, u nich subota była. Bolszestwo na subotu nawariwajut’, szto niczoho ni bratsia” (G93Szp.KN). „Dobre, družno żyli, nyma szo kazaty. Tut wo mnohich byli mahaziny. I produktowyje, i druhije. To torhowali. A w druhich nie było, to prydzie, horszki opletajeć. To prydzie. Tyje, ot, u menie i oplecienyje drotom. I dasi to bulby, chto szczo poprosić. Szczo do ich pojdi, wony tobi nikoli nie odkażut’. A odna pekła bułky wkusnyje, Perła zwali jeje. ZaŹsiody nasza babula pojdie, da nam pryniesie tych bułok, by wata, wkusnych. U nas było bahato dietiej. Dobre żyli z żydami” (B99Koz.SW.KK).

Zapamiętany przez rozmówców obraz chłopsko-żydowskiego dobrego sąsiedztwa jest utkany z wzajemnych więzi gospodarczych i rytualnych, a także bliskich, często serdecznych, relacji osobistych. To obraz wpisany w indywidualne biografie, osobiste przeżycia, jednostkową i rodzinną pamięć dnia codziennego. Dlatego w niejednej rozmowie w białoruskiej wsi etnograf odnosi wrażenie, że blednie tu i kruszy się tak dobrze znany z literatury przedmiotu wizerunek żyda, a osobiste doświadczenie rozmówców koryguje i weryfikuje stereotypowe postrzeganie żydów, neutralizując międzygrupowe odrębno-

ści. Słuchajmy dalej: „Oni tutaj dobrze żyli. Oni mieli swoje magazyny, tutaj wypiekali i chleb i bułki, tam i śledzie, wszystko sprzedawali i targowali. Oni byli niedrenne, które tutaj żyli razem” (G98Nac.TC). „Oni chodzili do polskiej szkoły, uczyli się. A oni modlić się schodzili się do tej szkoły, mówion *żydowska*, oni modlon się w szkole. A ta szkoła, to ja pamientam dobrze. [...] I to żydków⁸ dziesięć rodzin było. Ickowa, Bejnes, Dowid, Ałtar... A potem taki Cukier był, Mentka... To ich imiona byli” (G98Nac.WK). „Lejzer, był Lejzer. On już *rabin* nazywał się. On nazywał się *rabin*. Już on straszny był. Starszy był, no, wszystko jedno jego rodzina była, i dzieci byli, i córki byli, i zięć był. Ja pamientam, tu gdzie nasz teraz sklep stoi, to ich to mieszkanie było. Jego i jeszcze taka jedna żydówka była, Basia. Ona szła bardzo dobrze i miała też swój sklep. Miała tam i soli, i śledzi, i cukier, i takie tam, o, rozmaite materiały sprzedawała. I szła ona bardzo dobrze. To tam zawsze... A ludzi też kiedyś nie było takich, żeby to każdy coś umiał sam zrobić. To nosili do niej szyc. Coś tam u niej nabiera, jakaś sukienka, czy tam coś takiego i ona już sprzedaje i ona szyje. Ona z tego miała wywieńczenie i oni żyli. Oni żyli nieźle. Dwie córki miała i syna” (G98Nac.WK1). „Jeden taki Arczyk był, to on do nas przychodził, pani, do dziewczont, tak, o, do młodzieży przychodził. A na skrzypcach grał i bardzo ładnie śpiewał. To i kolendy śpiewał, i wielkanocne pieśni, jak koło święta. U nich tam tref jakiś był, oni nie mogli tam jeść, tam miensa czy coś, u nas, u polaków. A on cosik pokosztuje i coś zje takiego i on tak, tego... Nie lenkał się trefu. [...] To gdzieś zabili koło Naczy” (G98Nac.WK). „Tutaj w Wawiórcie jeden żyd był, Świetycki po nazwisku. To miał młyn własny. Tylko z żoną, dzieci nie było u nich. A potem drugi... Jak nazwisko, nie pamiejętam, tylko wiem imię – Judel, a żona Sor-

⁸ Określenie *żydek*, często padające z ust rozmówców, jest tu neutralnym synonimem *żyda*, któremu towarzyszy odcień poufałości. Aleksander Hertz uważał je za sygnał uswojszczenia żyda: „Warto zwrócić uwagę na ten szczególnie terminologiczny. »Żydek«, »żydóweczka« – oznaczało uswojszczenie Żyda, włączenie go do własnego świata wartości, do własnej rzeczywistości. Niewątpliwie i »żydek« był członkiem kasty, od której szlachcica dzielił daleki dystans. Ale jednocześnie ten »żydek« był osobą bliską i swoją” (Hertz 2003: 120–121). O uswojszczeniu obcych por. (Hertz 2003: 79–81).

ka. [...] Jeden miał sklep, magazyn. I drugi miał. Produktowe takie magazyny. [...] Tu Wasiliszki niedaleko od nas jest, to tam jedną żydówkę znałam, to ona swego syna chciała uczyć na adwokata. To oni nie rozmawiali w domu do jego po żydowsku, a tylko mówili po polsku. Przykładnie mówił po polsku żydek. Ja zapytałam się, dlaczego. Ona mówi: »Dlatego, żeby jeśli – mówi – Bóg pozwoli jego wyhodować, to ja chcę na adwokata« (G93Waw.HD). »Tam, gdzie bania dziś, tam była synagoga. Drewniany dom, rabin tam prawił. W sobotę im wodę nosiliśmy, bo sami nie noszą, to oni nam cukierek dadzą» (Bo6Byt.EIP.not). »W sobota, na zachód słońca oni sami świeczki ni zapalo. [...] Najmowali, da, lubego człowieka, żeby zapalił. A dlaczego i co, ja nie mam pojęcia» (G93Bil.ZN). »U żydoḡ była sinahoha. Tudy jany chadzili. Bywała, jany świeczki u subotu nie zahasiać, nas zazywając, daduć kapiejku, dwie kapiejki. Znaczyć, my chodzim świeczki jańrejam tuszyt' u sinahohu» (W99Lad.ZL). »Ojciec, kiedy w tysiã dziewięćset dwienastym roku przyjechał na te Futory Merlińskie – tam się osiedlili – to tam pasły się żydowskie stada bydła. Na wypasie byli. No i przyglądał za tymi pastuchami żyd z Korocicz czy z Ozdamicz, Abromiel się nazywał. No i oni się poznajomili, zaprzyjaźnili [...]. Żydy przywozili do ojca jakąś melasę, z czego można było gnać samogon. I u ojca był aparat dobry. Wykopali w lesie – koło chaty, że nie widać było – studnię tam tą, i tą melasę przeganiali na samogon, wódkę, i te żydy zabierali ją i wieźli we wie, i tam... No, i jakiś tam, znaczy, interes był, że coś i ojcu dostawało się, i im» (B99Wlm.PS).

– »Kotory tut żyli żydy, w Stolin wony nie chodili, wony nanimali wuczyciela i wuczzyw w Olmanach. Tut ich niebohato było, piat', diesiet' czołowiek.

– A w olmansku szkołu oni toże chodili?

– Chodili. So mnoju sydiła odna jewrejka, Szyra. [...] Iz szkoły wychodiat', idut' w jawrejskuju szkołu. Byw takij w ich uczytiel, Kryksa staryj. Odsiuda u Kijew pieszkom chodiw. [...] Szkoła ich była czerez odnu chatu od mojej. Ja biehał pud okno. Jak won uczył etich dietiej, batohu nosiw. Jak szo nie słuchajecca, batohom biw. [...] Byli chłopcy, kotory razem chodili i torhowali. Towar [bydło] skuplali. Zrazu byli biednyje. Kosili i korowu derżali. A posle uże

mahazin odkryli, to stali bohatyje. Sze odin i zara, Oszer, dom mo na 50 metrow stoic w Stolinie. Znow, zachodiw” (B95Olm.KS).

– [Baba Zośka:] „Jak ruskije przysli [w 1939 roku], to wże jewrejskije uczyciela byli. Odsiuda, z Kożanhorodka odna i odna z Łachwy. Odn – Chisza Murawczyk i Rożka Abramowna Zekerlin.

– [Baba Katia:] U nas byli z Warszawy uczytiela toże: Ilja Mojsiejewicz i Olga Samułowna. Wy znajetie, jak oni uczyli! On – alhiebru, a ona pryrodu. Sami wkładywali w hołowu, nie treba było doma wuczyć. Tak wuczyli charaszo. A odna była mołodaja Ester Mojsiejewna. Ona takaja krasywa, wysoka. [...] Uczyli charaszo. Takije charoszyje byli jewrei! [...] A prynosili u szkołu i macu tonieńku, peczonu, na ich praznik. Na druhi praznik purynhi [słodyczne purymowe]” (B99Kož.SW.KK).

„Ludzie ich lubili, bo oni byli takie, można skazać, nieharde: i po polsku, i po prostu, i po żydowsku mówili. Ale ich niemcy wszystkich zmarnowali, wszystkich. Żywcom w jamy kładli” (G93Rou.SR).

Te i podobne wspomnienia, zarejestrowane podczas rozmów z kołchoźnikami zarówno na zachodniej, jak i wschodniej Białorusi, są świadectwem żywej, spersonalizowanej pamięci o żydowskich sąsiadach. Obie grupy obowiązuja normy moralności sąsiedzkiej, nie ma w ich kontaktach bariery językowej, ani nawet, jak się wydaje, społeczno-mentalnej – z *kulturnym* panem chłop się w zasadzie nie koleguje⁹, z *niehardym* żydem często. W tym świetle jest też znamienne, że dzisiejszy kołchoźnik nieszczególnie współczuje panom, którzy w wyniku zawieruch dziejowych potracili swoje folwarki, pałace i dwory¹⁰; nad żydami *unicztożonymi* przez niemców płacze

⁹ O jednym z nielicznych udokumentowanych w moim materiale przykładów – przyjaźni lebiodzkich i feliksowskich chłopów z „paniczem” Ziemkiem Fedecim – była mowa w podrozd. „Cham i szlachcic...”

¹⁰ W zgromadzonym materiale terenowym jest niewiele empatycznych relacji o ucieczkach i wywózkach panów. Oto dwa przykłady, dotyczące uciezki państwa z majątku we wrześniu 1939 roku i wywózki osadników w 1940 roku: „Jak zaczął wyjeżdżać, to i konie pomieniał, dzieci odział w łachmocie. Tak dojechał do Polski. [...] Ale wszystkie prosili Boga, żeby on dojechał tylko. I parobki... O, ten, nas trzech na kuchni było: świniarka, kucharka i pokojówka. Ale wszystkie modlili sie, Bogu prosili, żeb on dojechał. I dojechał, dzienki Bogu” (G93Bil.ZN). „Ich powywozili na Sibir. Ruskie jak zaszli, to tak ich łapali i – na Sibir. To oni

i pamięta ich imiona. Codzienne relacje z nimi były bowiem ściśle wplecione w tkankę społecznego i gospodarczego, a także religijnego życia chłopów. Przytoczone wspomnienia tworzą opowieść o wspólnej lokalnej czasoprzestrzeni¹¹, w której obie grupy *dobrze żyły ze sobą*: o żydach znanych z imienia, *żyjących razem*, zaprzyjaźnionych i lubianych, o wspólnych interesach, wzajemnych grzecznościach i przysługach, o chrześcijańskiej obecności w synagodze i znajomości żydowskich modlitw oraz o żydach śpiewających kołędy i jedzącymi wieprzowinę¹². Równoległe z dyskursem tak pozytywnie nacechowanej swojskości¹³ w tych narracjach są też obecne stereotypowe treści charakterystyczne dla ludowego postrzegania żydów: przekonanie o ich wielkiej, gorliwszej niż własna pobożności, o restrykcyjnym przestrzeganiu świąt (sprowadzanych, zgodnie z podstawową zasadą święta jako czasu opozycyjnego wobec dnia powszedniego, do niepracowania), respekt dla *uczoności żydów czy zachwyt nad urodą żydówek* („Żydzi byli ładne, przystojne. Żydóweczki ładne”; G93Waw.LHK) (por. Cała 1992: 33–39). Jest to ten dodatni, bliski fascynacji biegun stereotypu, który wzmacnia pozytywny wizerunek żyda w świadomości kołchoźników i dobrą pamięć o tej w okrutny sposób unicestwionej społeczności, a także, *last but not least*, pozytywny obraz grupy własnej jako dobrych sąsiadów. Przede wszystkim jednak jest to opowieść o codzienności, o konfrontującej się nie-

tam biednyje gibnuli. Stalin tych Polaków poniszczył. W nocy poprzyjeżdżali, wywieźli z małymi dziećmi, dzieci pomrozili. Zmarnowali, poniszczyli biednyje” (G94Pow.SWK).

¹¹ Siergiej Piwowarczik mówi o uformowaniu się na Grodzieńszczyźnie wskutek długotrwałych wzajemnych kulturowych oddziaływań chrześcijańsko-żydowskich „oryginalnej duchowej hybrydyczności regionu” (Piwowarczik 2003: 364).

¹² Por. też: „A jany, kazała mama, jany sała nie brali. Ukradkam jeli. Jany brali kapustu, jany sałaż to nie jaduć” (G11Rdz.WR).

¹³ O obrazie dobrego sąsiedztwa chrześcijańsko-żydowskiego w pamięci rozmówców z Podlasia por. (Buszko 2012: 36–46 i passim). Analogiczny obraz sąsiedzkiej zażyłości, nasycony narracjami o konkretnych osobach, pamiętanych z imienia i nazwiska, zarejestrowany podczas badań w Sandomierskiem, w: (Tokarska-Bakir 2008: 464–470, 475–488). Obraz sandomierski jest w większym stopniu niż podlaski przesycony wyższościowym i niejednoznacznym stosunkiem rozmówców do żydów, a ten drugi z kolei w większym niż obraz zarejestrowany podczas moich badań na Białorusi.

ustannie z porządkiem stereotypu i mitu życiowej praktyce, w której kołchoźnicy i ich przodkowie mieli do czynienia nie tyle z żydem jako schematyczną kategorią klasy („Chłop ma schematy poszczególnych klas ludzi, ale nie człowieka w ogólności” – jak sformułował to Florian Znaniecki; Thomas, Znaniecki 1976: 231), ile z Arczymiem, Abromielem i Ester Mojsiejewną.

W świetle tak bogatego, nasyconego faktograficzną pamięcią i etnograficznym szczegółem materiału, ponadto, co istotne, pochodzącego ze swobodnych, niewymuszonych wypowiedzi, trudno byłoby się zgodzić z konstatacjami niektórych badaczy stosunków chłopsko-żydowskich na terenie Polski, że taki – w istocie rzeczy idylliczny – obraz dobrego sąsiedztwa może być tworzony przez rozmówców „na użytek badacza”¹⁴. Sądzę raczej, że pozytywny wizerunek żyda¹⁵ jako

¹⁴ „Pozytywny obraz Żydów deklarowany przez rozmówców może być funkcją obecności badacza. Oficjalny kontekst wywiadu sprawia, że rozmówcy wybierają bezpieczny tok rozmowy – starają się nie wypowiadać zdecydowanych wartościujących sądów. Ową dyskursywną strategię budowania zasłony przez twierdzenia o bezkonfliktowej koegzystencji i pozytywnych cechach Żydów można traktować jako specyficzny mechanizm obrony przed indagującym badaczem, który potęgowany może być przez kolejne konteksty jego obcości” (Buszko 2012: 82).

¹⁵ Podobny, zdecydowanie pozytywny wizerunek żydów – jako grupy „lepszey” od własnej – zarysował się na podstawie badań Iwony Kabzińskiej wśród katolików na Grodzieńszczyźnie i centralnej Białorusi; przy czym ten wycinek jej badań miał charakter sondażowy, por. (Kabzińska 1999: 109–115). Analogiczny obraz zarejestrowała Marta Gruchała vel Gruchalska na podstawie badań prowadzonych w latach 2003–2004 w prawosławno-katolickich miasteczkach na północnym pograniczu Polesia (Gruchała vel Gruchalska 2004). Jest to wizerunek o innej konfiguracji cech dystynktywnych niż zrekonstruowany przez Joannę Tokarską-Bakir obraz „żydów u Kolberga”, opierający się na antagonizmie „włościan” i „parchów żydowskich” oraz poczuciu wyższości „człowieka prostego” nad żydem (Tokarska-Bakir 2004c: 52). Hipotezę o postrzeganiu żydów jako grupy „lepszey” od chrześcijańskich chłopów w społecznościach prawosławnych wysunęła – porównując swój materiał terenowy z południowo-wschodniej Polski i z Białostocczyzny – Alina Cała (Cała 1992: 16–17). Krytycznej weryfikacji poddał ją Paweł Buszko, który skonstatował: „Wnioski wynikające z analizy materiałów zebranych przeze mnie na tym samym terenie dwadzieścia lat później są dalekie od twierdzenia o jednoznacznie pozytywnym, a przez to odbiegającym od rekonstruowanego na podstawie polskich materiałów, wizerunku Żyda w kulturze ludowej. Treści związane z owym wizerunkiem są zaskakująco zbieżne, różnice zaś związane są w jakimś stopniu

„uswojzonego”, czy też swojego obcego, jaki rysuje się w opowieściach kołchoźników, to wynik prowadzenia narracji o żydach z którejś z dwóch wspomnianych już wcześniej perspektyw. Jedna z nich to pozytywny biegun ambiwalentnie postrzeganej przez myśl typu ludowego kategorii żyda, druga – neutralizowanie obcości w sferze życia codziennego, tam, gdzie chłopci i żydzi od pokoleń współbytowali w obrębie jednego systemu gospodarczo-społecznego i na pierwszy plan wysuwała się instytucja sąsiedztwa, nie dając w kontekście codzienności – a więc w sytuacjach z definicji ani nie rytualno-świętecznych, ani nie kryzysowych – podstaw do aktualizowania się wpisanej w folklorystyczną ahtiologię wrogości chrześcijan wobec żydów. Albowiem w relacji „wiążącej społeczne połączenie i rozłączenie [...] okazywanie wrogości, ciągły brak szacunku jest stałym wyrazem społecznego rozłączenia, istotnej części całej sytuacji strukturalnej, nad którą – bez jej zniszczenia lub osłabienia – rozciąga się społeczne połączenie przyjacielskości i wzajemnej pomocy” (Radcliffe-Brown 2001: 170, 168).

W sytuacjach, w których międzygrupowe odrębności zostają zneutralizowane, zapomniane czy może tylko uśpione, dochodzi też do mieszanych małżeństw, stanowiących właśnie, jak wiemy, dowód odróżnorodnienia różnic – zjawiska, które rozmówcy nazywają *pomieszanym światem* (por. Życzyńska-Ciołek 1996b). I choć pamiętać o obowiązującej dawniej normie nie zanika („Nie można było. Ksiondz przeciwiał sie temu. Ksiondz tak mówi: »Na wieki z swoju nacji żenićsia! Jedne świento, jedna wiara«”; G93Rou.SR), to ustępuje miejsca nowszemu wzorowi życiowej *praxis*¹⁶. Kołchoźnicy znają

z konfesyjną przynależnością moich rozmówców do Kościoła prawosławnego. [...] Teza o miejscu Żydów w tradycyjnym światopoglądzie katolickiego ludu polskiego jest aktualna również w odniesieniu do »światopoglądu prawosławnych Białorusinów«” (Buszko 2012: 83, 21).

¹⁶ Relację między praktykowanymi wzorami zachowania a przestrzeganiem bądź łamaniem społeczno-kulturowej normy opisał Ryszard Tomicki na przykładzie życia seksualnego tradycyjnych społeczności wiejskich (Tomicki 1977).

przykłady chrześcijańsko-żydowskich małżeństw zarówno w swoim środowisku, jak i w rodzinie, oraz akceptują je, sięgając po kryteria oceny nie do stereotypowych klasyfikacji grupowych z obszaru wyznania czy narodowości, lecz do porządku jednostkowego doświadczenia biograficznego, które odwołuje się do równościowej *communitas*. „Jak za swojego idzie, to lepiej, powinno być tak. Ale, znajecie, jak gdzie kto komu nrawiśsa. Wychodzili użo u nas za jewrejaŭ, za tych, jak oni tam, nieruskije, czornyje” (G97Bsz.PN). „Tutaj dalej u nas taka familia była, to z żydówko ożenił sie. No i mówio: dobre takie ludzie. [...] Jakoś one tam i żyjo. Nawet dobrze nie wiem, czy oni ślub brali. No, tak, oni dobry ludzie. To tam od nacji nie zawisit, ale od człowieka” (G93Hor.JJ).

- „Jakie są takie małżeństwa?
- A to, jak powiedzieć odkrycie, zależy od człowieka” (G93Bhr.KK).
- „U mienia adzin syn, sześćdziesiąt czaćwiortaha hodu, da uziaŭ jaŭrejku u Mazyry. [...] A jaje u Minsku siasztra toża [...].
- Kolki u was dziaciej?
- Try syna i taja dziewczaczka, czaćwiorta. Dak adzin na TEC robić syn i jaŭrejku uziaŭ” (Ho3Koś.HH).

Rozmówcy pamiętają także dawniejsze, przedwojenne przypadki nieprzestrzegania nakazu żydowsko-chrześcijańskiej (jak również cygańsko-chrześcijańskiej) endogamii małżeńskiej¹⁷.

- [starsza kobieta:] „U nas jaŭriei byli.
- A kakija adnaszeñni pamiż imi byli?
- [starsza kobieta:] A takija wo, wsio raŭno. Byŭ jaŭriej, a braŭ ruskuju.
- Nie było nijakich problem?
- [mężczyzna:] Nie było.
- [starsza kobieta:] Nie było problem żanicca.
- A z cyhanami?
- [mężczyzna:] Z cyhanami? Cyhan, cyhan... Jana białarуска, jon cyhan. Żanilisia usie adzinakawa” (Mo4MSz.JK.PTC).

¹⁷ O notowanych przez innych badaczy przypadkach łamania zakazu chrześcijańsko-żydowskich małżeństw por. (Kabzińska 2009: 40).

W żydowsko-chrześcijańskich małżeństwach, zgodnie z obowiązującą tu normą zmiany identyfikacji wyznaniowej (*nacji*) przy inicjacji do grupy nowych *swoich*, któraś ze stron musi zmienić dotychczasową przynależność religijną¹⁸. I tak żydowski partner (bywa, że kosztem konfliktu z własną grupą) staje się chrześcijaninem – na przykład starowierem czy katolikiem, jak w poniższych, odnoszących się do okresu przedwojennego, relacjach. „U nas ȳ diariejunie nabożnyj był czieławiek, Anikiej. Nabożnyj. I wziąu jawriejku. Eta dawniej, eta uże mnie maja padružka była, mnie rawiesnica. [...] Jon wziąu żydoŹku, etat Anikiej. Wziąu żydoŹku, tak jana pieriechriastilaśia i kaŹdyj prazdnik w malebnuju chadiła. Nikagda nie prapuskala, wot. Wot kak, widisz? No? Wsiakije ludi!” (G97Waw.MS). „U Podolchouci [Podolchówce] mówili, że żyd był, no i pokochał dziewczyna polska. To poszed do kościoła. To żydzi pilnowali, chcieli zabić jego! To on poprosił milicja, żeb jego pilnowali. Żydzi, oni tylko swoich [uznają]. Teraz to może na Rosji tam i żydzi żenio sie z naszymi?” (G93Myt.BS).

I *vice versa*: katolicka dziewczyna może zmienić tożsamość na żydowską – na takiej samej zasadzie, jak na cygańską czy prawosławną.

– [mąż:] „I nasze dziewczenta ido za nich. I za żydów i za cygany ido.

– A cyganie jakiej są nacji?

– [żona:] A, Rumunia. Mówili, że rozmowa rumuńska. Ale żydzi to już inna wiara.

– [mąż:] O, żydzi to pewnie. Żydzi w Boga wierzo, w Pana Jezusa nie wierzo. To jak z takim ślub brać?

– [żona:] To ona już i żydówka. A jak za cygana idzie, to ona i cyganka. Chodzi po wiosce i żebruje” (G94Pln.FK).

Dziś neutralizacja odrębności, tak kiedyś strzeżonej przez reguły endogamii małżeńskiej, dotyczy już nie tylko praktyki, lecz także w coraz większym stopniu porządku normy. Normy, która każe lu-

¹⁸ Na ten temat pisałam na przykładzie małżeństw katolicko-prawosławnych w: (Engelking 2001: 96–97; 2007: 221–222). Por. też w podrzdz. „Muzyk-chrześcijanin jako ochrzczony żyd...”

bić wszystkich ludzi niezależnie od ich klasyfikacji społecznej: „Bia-ry sabie choć żydoḱku. Kogo chcesz, to i biary. Eta nie dla mienie, dla ciabie” (G94Szp.NL). „Mnie pawiercie, ja nikoli nie inciarasujusia, nikomu nie dakuczaju. Pryniałab u swajoj chacie luboha. Kalib maja daczka palubiła, to szto ja budu hawaryć. Nawat żydu niczohab nie skazała. Bo janyb usiorou nab prystroilisiab da nas i żylib z nami” (Ho3Wic.PW). „No, u nas w naszej rodzinie tak i... [*śmiech*]. Różne wiary. Ruskie, i ukraińcy, tylko jeszcze żyda, mówie, nie ma. [...] U mnie taki charakter, że ja wszystkich ludzi lubie. Aby dobry człowiek. No, coż on mnie, że on żyd? No” (G93Cze.TK).

Obraz żyda jako uswojzonego obcego, jaki rysuje się w narracjach kołchoźników, ma jednak również drugą, nieeksponowaną przez rozmówców stronę: to agresja chrześcijańskich chłopów wobec żydów, relacjonowana w konwencji żartu jako dokuczanie, *naśmieszki* czy też mające sankcję społecznego przyzwolenia kawały, robione przez dzieci i *kawalerkę*. Tę ukrytą, agresywną stronę idyllicznej wizji dobrego chrześcijańsko-żydowskiego sąsiedztwa odsłonił Paweł Buszko, weryfikując obraz konstruowany przez rozmówców z Podlasia (Buszko 2012: 47–80)¹⁹. Opisał liczne przejawy owej „permanentnej przemocy”, której „nie postrzegano jako przemocy”, i doszedł do wniosku, że „wielokrotnie wypowiedane przez [...] roz-

¹⁹ Pierwsze badania etnograficzne na temat „wpisanych w kulturę odruchów agresji” wobec żydów przeprowadziła Cała (Cała 1992: 40–42, 181–183). Deklaratywna fraza rozmówców Całej – „konfliktów nie było” – stała się kolei dla Tokarskiej-Bakir punktem wyjścia do analizy struktury myślowej ludowego antysemityzmu, który nazwała „logiką wykluczenia”. Pokazując jej funkcjonowanie na przykładzie przekształconego w lokalne pogromy wielkanocnego obrzędu wieszania Judasza, konstatowała: „Chcę [...] ostrzec przed błędem, jaki grozi, gdy z powodu niewystarczająco subtelnego języka logikę wykluczenia bierzemy za logikę li tylko symboliczną. Tym, czego wówczas możemy nie zauważyć, jest przemoc, i to wcale nie symboliczna” (Tokarska-Bakir 2004b: 88 i passim). Więcej o „pladze psot i całkiem nieśmiesznych prowokacji” chrześcijan wobec przedwojennych żydowskich sąsiadów na podstawie badań w Sandomierskiem pisała w: (Tokarska-Bakir 2008: 595–597).

mówców przekonanie o przyjaznej koegzystencji oznacza brak jawnie wrogich zachowań Żydów wobec chrześcijan, ale nie *vice versa*. Dokuczanie Żydom, w opinii rozmówców, było zachowaniem z gruntu »normalnym« niesprzecznym z kanonem ludowej normy” (Buszko 2012: 47–50). Analogiczne zjawisko – aczkolwiek tylko w kilku rozmowach i, poza jednym wyjątkiem, wśród katolików – zarejestrowałam na zachodniej Białorusi²⁰. W moim materiale dane o *dokuczaniu* żydom, przemocy pod pozorem żartów, wykluczającym śmiechu występują sporadycznie. Wynika to głównie, jak sądzę, ze statusu tych informacji – wszystkie zostały uzyskane mimochodem, na marginesie innych wątków rozmowy; ani „logika wykluczenia”, ani tym bardziej „dokuczanie, [które] zawsze jest połączeniem przyjaźni i wrogości” (Radcliffe-Brown 2001: 177), w relacjach chrześcijańsko-żydowskich nie były intencjonalnym przedmiotem moich badań. Zarazem jednak, jak się wydaje na etapie hipotezy ba-

²⁰ Kabzińska podczas badań wśród białoruskich katolików udokumentowała pamięć o „sporadycznych próbach zakłócania [żydowskich] nabożeństw przez polskie dzieci”, bojkocie żydowskich sklepów (popartą danymi archiwalnymi) i wybijaniu w nich szyb, a także o biciu żydów. Sformułowany przez nią wniosek brzmi: „Wspomniane, incydentalne zachowania, jak mi wiadomo, zasadniczo nie rzutowały na charakter relacji między obydwoma grupami. Zmiany w stosunkach polsko-żydowskich nastąpiły dopiero po wybuchu wojny” (Kabzińska 1999: 114). Podobne wnioski wyciąga Gruchała vel Gruchalska: „Dopiero pod koniec lat trzydziestych, gdy Europę ogarnęła fala antysemityzmu, pojawiły się i tu pewne tendencje niechęci do ludności żydowskiej, np. hasła takie, jak »Nie kupuj u Żyda«. Nie miały one tu jednak nigdy charakteru przemocy. Rozmówcy wspominają raczej o zmianie polityki w stosunku do Żydów po roku 1935, czyli śmierci Józefa Piłsudskiego, jako o pewnych procesach, które nastąpiły odgórnie” (Gruchała vel Gruchalska 2004: 42). Do tak sformułowanych stanowisk (jako niedostatecznie popartych krytycznie zebranych i zanalizowanym materiałem) odnosiłabym się jednak ostrożnie, zwłaszcza że ze źródeł badanych przez historyków wynika jednoznaczny obraz narastania antysemitycznej przemocy na zachodniej Białorusi w drugiej połowie lat trzydziestych; por. artykuły o pogromach i ekscesach antyżydowskich w Grodnie i Brześciu: (Sobolewska 2004; Śleszyński 2004). Por. też współczesny materiał etnograficzny Bielewej dotyczący „przemocy moralnej” nad oponentami wyznaniowymi (chrześcijan nad żydami), wyrażanej w rytualnych zachowaniach agresywnych, oraz interesujący materiał historyczny, mówiący o przypisywaniu oponentom (żydom przez chrześcijan) analogicznych „bezeczeństw” (Bielewa 2005: 148–155).

dawczej, zauważalna we wsiach białoruskich słabsza niż w Polsce obecność treści antysemitycznych wynika, między innymi, z innego rozłożenia akcentów w społecznych i symbolicznych układach powiązań między chrześcijanami i Żydami przed Zagładą. Na terenach dzisiejszej Białorusi Żydzi w miasteczkach stanowili zwykle większość (lub co najmniej połowę) mieszkańców, a ich relacja z chrześcijanami nie była dwubiegunowa (Żydzi–katolicy), lecz wpisana w układ trójelementowy (Żydzi–prawosławni–katolicy, przy czym ci ostatni, poza Wileńszczyzną/Grodzieńszczyzną, pozostawali z reguły mniejszością w stosunku do prawosławnych), co z kolei powodowało, że przedwojenna antysemityczna propaganda, budująca swoją agresję na opozycjach Żydzi : Polacy i Żydzi : katolicy, miała tu słabszy rezonans niż na obszarach z przewagą katolików. Trzeba też pamiętać, że zarówno prawosławni, jak i Żydzi należeli w II RP do mniejszości narodowych, wobec których prowadzono politykę dyskryminacji, natomiast na tereny dzisiejszej wschodniej Białorusi – przedwojennej BSRR – nie docierała polska i katolicka endecko-faszystowska propaganda antysemityczna. Tamtejsze stosunki narodowościowe kształtowała w początkowym okresie sowiecka ideologia internacjonalizmu, powołująca do życia przede wszystkim wrogów klasowych (uosiabianych m.in. przez *polских панów*), która to kategoria nie obejmowała większości wiejskich i miasteczkowych Żydów, późniejszy zaś radziecki antysemityzm państwowy był pozbawiony kontekstu religijnego²¹.

Zacznijmy od okrutnego, świętokradczego incydentu, którego świadkiem była w młodości Babka Maryja z Krasnowców pod Lidą: „Ja pomniu jeszcze jak praz tuman, że jeden znaszoł ichna dziesięciora czaławiek. Paka jany nie adkupili, to jany i nie wyszli, usio. To drażniłsia usio: »Nie dam. Daj dwa złoty, dawaj czatry...«, to toje, to toje, usio, iż jim. Hety Jankiel aż płakał. »A – każe – kinuł, chaj wala-jucsja«. O, to pamientam dobre. »Kinuł, chaj wala-jucsja – każa. – Niekanieczna mnie pradawać ich«. To musiał adkupić. Zapłacił tomu i zabrał. [...] To heta ja, wo, pomniu. I heta musiał zabrać ich. Ety [tj. świadek incydentu] jeszcze każe: »Nie drażnisia, addaj ty jemu,

²¹ O powojennym stalinowskim antysemityzmie por. (Snyder 2011: 367–407).

na szto ciebia, że ty drażniszisia?«... On dał musi pieńć złoty, żeby oddał. A żyd jeździł, hanucze źbierał. Jak pokazali, to nie odszed, poka nie zyskał tego. Oni za swojej wiary...» (G97Waw.MŻ). „Ludowa antysemitka przemoc – pisze Buszko – [...] przybierała formy [...] w specyficznym tego słowa znaczeniu komiczne – była »urządzeniem scen«, a towarzyszący jej śmiech był śmiechem okrutnym, zrodzonym na bazie agresywnej ekskluzji. [...] »Żartobliwe dokuczanie«, jako kompleks powtarzalnych i zakorzenionych w kulturze form agresji, miał dla konstruowania i utrzymywania wizerunku Żyda znaczenie niepoślednie” (Buszko 2012: 73, 70).

Inny przykład takiego „rytualnego zaznaczania wyższości grupy swojej nad *obcą*” (Bielowa 2005: 148) to praktykowane przez chrześcijańskie dzieci „słoninowe żarty” – dobrze udokumentowany przez etnografów wzór agresywnego rytuału polegającego na smarowaniu żydom ust słoniną lub przymuszaniu do jej zjedzenia (por. Buszko 2012: 51–52; Cała 1992: 41–42; Tokarska-Bakir 2008: 596)²². „Szkoła była polska i żydzi do niej chodzili. I jeszcze, jak mi monż opowiadał, on starszy o siedem lat ode mnie, to mówił, jak tam wchodził, jedna żydóweczka jakaś coś sie im nie podobała. Złapali jon i wzieli jej słoninki skwareczka i jon tym nasmarowali. Chłopczy sie nad nio zdziewali [tu: dokuczali jej], jak to chłopcy” (G98Nac.WK). W relacji Pani Wali z Radziwoniszek, odwołującej się do wspomnień matki, która jako 14-letnia dziewczyna uczyła się szyć u żydowskiej krawcowej, historia „słoninowego żartu” odrealnia się, niepostrzeżenie przechodząc w memorat mający być dowodem immanentnej żydowsko-chrześcijańskiej wrogości. Można wręcz odnieść wrażenie, że mamy tu do czynienia z mityczną wykładnią, mówiącą o szcze-

²² To zachowanie, reprezentujące uniwersalny wzór świętokradczego łamania tabu, ma bez wątpienia dawną metrykę. W moim materiale mówi też o nim relacja dotycząca antyżydowskich ekscesów na wschodniej Białorusi po rewolucji 1917 roku: „Był u nas Chama [tj. Foma, czyli Tomasz]. Z Chobnaha, z wioski. [...] Eta uże było posle riewalucyi. Abyknawiennych ludziej jon nie trohau, no byu bandzit atjauleniy [jawny bandyta]. Pajmaje jejureja (tahda żydoų bahata było, jak szczas haworać), u jichża wiera zapraszczaje sała jeść, znaczyć. Jon pistalet prystaulej k haławie, daje kusok sała: »Jesz!« – hawaryć. Toj jejurej jeść, jeść. »Oj – hawaryć – Chomka, nie chocz, nie lezie«. – »Jesz, a to zastrelu«. Jon jeść. Wot, tak. Nie znaju, praŭda ili nie, no ja czuŭ tak” (Ho3Wau.MS).

gólnym przymusie karmienia żydów przez chrześcijan słoniną, analogicznym do przymusu zabijania chrześcijan przez żydów na macę (o czym dalej, w podrozdziale „Chrześcijanie *versus* żydzi, czyli wokół legend o krwi”).

– „Żydy nie jeli sała. Usio życie nie jeli ślaniny. I adna tam takaja była dziećka, takaja, no, chitra takaja była. I jana uziwała tajo żydzienio, nakarmiła sałam [śmiech]. To potom, kazała, uciakła, nie uczyłaśia i nie była u chacie. Uciakła z chaty da ciotki rodnej, szto nie zławili, kab zabić. Za to, szto nakarmiła ślaninaj. [...]”

– Czamu jim dawała ślaninu, jak jany nie chacieli?

– Jana zachacieła śpiecjalna nakarmić, szto jany buduć rabić, żydy. Jana chacieła. Jany skazali »Nie można«, a ana haworyć: »My to jamo sała, nam można, czamuż tabie nie można?«. Nakarmiła jaje [tj. małą żydóweczkę]. Śpiecjalna, dla taho, szto buduć rabić etyja żydy. I jana źjeła toja sała, tuju kartoflu pieczanu. [...] Jana przyznałaśia, szto jeła nadta smaczna sała. I potym jany, tamu szto nie można, malilisia nad joju. Nad joju malilisia, a hetuju chacieli atamścić. [...] A jana za toj czas uciakła użo z chaty i chawałasia. Bajałasia, szto jany joj zamordujuć, ci moża szto jany buduć joj rabić.

– Znaczyć, heta żydoćka chacieła zjeści sała?

– Jana małaja była, jana niawielka, jana nie rozumieła, szto jana jeść. Jana nie rozumieła. Jany jeli, smaczna, i dali joj, szto smaczna.

– I potym hetyja żydy malilisia nad joj...

– Da, da, szto jana hrech taki zrabiła wielki” (G11Rdz.WR).

Ideowym kontekstem tych zachowań, świętokradczych w stosunku do wyznawców wiary mojżeszowej, jest wpisany w myślenie typu ludowego mityczny antagonizm między chrześcijaństwem i judaizmem, który ludowa nierozróżnialność jest gotowa w każdej chwili sprowadzić do personalnej wrogości konkretnych chrześcijan i żydów, powodując, że „żydowski sąsiad stawał się często egzemplifikacją »Żyda« symbolicznego. [...] Dokuczanie i żarty spotykające społeczność żydowską były potwierdzeniem, wcieleniem w życie mitycznego wizerunku Żyda [...], »uaktualnieniem mitu w obrzędzie«. Uaktualnianie mitu jest odróżniającą praktyką – podtrzymywaniem dystansu, bez którego żydowscy sąsiedzi niebezpiecznie odróżnorośli by się od społeczności chrześcijan, staliby się po prostu

sąsiadami, na co chłopskość, samookreślająca się, jak zauważa L. Stomma, przez negację, nie mogła pozwolić” (Buszko 2012: 65–66). Owe okrutne żarty, służące rytualnemu potwierdzeniu odrębności obu grup, są „odwrotnością »odróżnorodnionego« *communitas*: są asymetryczne, ekskluzywne, nastawione raczej na umacnianie podziałów klasyfikacyjnych niż ich burzenie” (Buszko 2012: 73). Funkcjonalnie te agresywne rytuały symbolicznego rekonstruowania różnic są symetryczne ze strzegącymi chłopsko-pańskiej endogamii przezwiskami i prześmiewkami, również zakorzenionymi w micie o antagonizmie i symbiozie obu grup, złączonych „relacją żartobliwej poufałości” (o czym była mowa w podrozdziale „Nie ma Abła bez Kaina, czyli mit o pochodzeniu po raz drugi”). W odniesieniu do zawartego w obu kompleksach ładunku nie rytualnej, lecz realnej przemocy trudno już jednak mówić o symetrii. W stosunkach chrześcijańsko-żydowskich realna przemoc wykracza daleko poza „łamanie reguł etykiety”, jakie jest społecznie potępiane w przypadku „niedotrzymania zobowiązań w relacji [żartobliwej poufałości]” (Radcliffe-Brown 2001: 176).

Mityczny antagonizm między chrześcijaństwem i judaizmem odnajdujemy – jako fenomen tak „organiczny” i „oczywisty”, że niezauważalny, całkowicie przezroczysty dla rozmówców – w odtwarzanych tu od wieków tekstach modlitw, pieśni, zamawiań i innych gatunków folkloru religijnego i obrzędowego²³. Jest on fundamentem chrześci-

²³ Na Grodzieńszczyźnie kilka starszych rozmówczyń pamiętało teksty przedwojennych jasełek; recytowały je z charakterystyczną „żydłaczącą” manierą. Na przykład: „[Chrystus nam] się rodzi, / Więc gotowi, więc gotowi, przywitać się godzi. / (Żyd mówi:) Jak ja mogę na to zrobić, jak się mam pokłonić? / Muszę ze skrzypkami na wesele gonić. / (Chłopczyk mówi:) Pokłoń się, pokłoń, mów, póki proszę grzecznie. / (Żyd:) To ja wołę uciec sobie, to rzecz niebezpieczna. / (I ten chłopczyk tego żyda bierze tak, o:) Toś ty taki głupi, Icku? Zaczekaj no, kumie! / (Żyd:) Ja się kłaniać nie potrafię, ja grać ino umiem / / – Zagraj! – Smyk się złamał. – Zagraj, mówię! – Struny popękali. / (A potem:) Lach ciam, ciach ciam, nie ma, mam, / Jak pan każe, tak ja gram. Ten żyd już gra...” (G93Pap.MS). O symbolicznych, płodnościowo-vegetacyjnych

jańskiego stosunku do żydów, aktualizującym się przede wszystkim w sferze tożsamości religijnej kołchoźników (o czym będzie mowa w rozdziale 8. „Chrześcijanie i żydzi. Znaczący inni jako współtwórcy tożsamości”) i stanowiącym podłoże sprzyjające kształtowaniu się nowoczesnych postaw antysemitycznych. Te postawy – a w każdym razie świadcząca o nich retoryka – ujawniają się też w niektórych wypowiedziach zanotowanych pod Lidą:

– „To według pana katolicka religia najlepsza by była. A najgorsza jakaś jest?

– Dla mnie? Jewriejska po mojemu.

– Najgorsza? A czemu?

– No, mnie oni nie podobają się. Oni tylko klenczyć. Oni za Pol-szy bardzo dobrze żyli u nas, a potem my tu, sowieci nas zajęli, to było w czterdziestym pierwszym roku musi, to do miasta pojedziesz, to na ulicy krzyczeli: »Lepiej wam było za polskim?«. A my mówim: »A tobie za polskim źle było?«. Oni nas odpendzali, nie dali koło domu stać” (G97Sie.EM).

– [sąsiadka:] „Jest’ jaszczce żydów!

– [gospodyni:] Może dzie zakrauszyasia i jest, może pachawa-
uszyasia” (G93Waw.MS).

– „W Mińsku dużo żydów jest, a teraz, mówio, bendo ich wypen-dzać w Palestyna.

– A kto ich będzie wypędzać?

– Gasudarstwo.

– Dlaczego?

– A niechaj ido na swoje!

– A tutaj nie są na swoim?

– Nie, tut Biełaruś. A tam dalej, gdzie oni wypendzo ich, to oni tam już...” (G93Rou.SR).

Zapamiętane przez kołchoźników z zachodniej Białorusi anty-semityczne postawy i zachowania, o ile można wnioskować ze skromnego materiału, jakim dysponuję, koncentrowały się wokół przed-wojennej kampanii polskich organizacji narodowo-radykalnych

aspektach postaci żyda w jasełkach i herodach, związanych z jego funkcją me-diacyjną, por. (Cała 1992: 120–128, 178–179).

przeciw żydowskiemu handlowi z jej hasłami „Nie kupuj u żyda” czy „Swój do swego po swoje” (por. Buszko 2012: 75–80; Cała 1992: 22–25, 44–48; Tokarska-Bakir 2008: 488–500). „Potem już, tego, przed wojną, to piosenka jakaś wymyśleli: »Nie kupuj u żyda, kupuj u swego, a wypędzaj z chaty żyda brodatego«²⁴. [...] I mówili, żeby nie sprzedawali dla żydów” (G93Pap.MS).

Rozmówcy pamiętają o nasileniu antysemitycznych nastrojów w drugiej połowie lat trzydziestych i łączą je ze śmiercią Józefa Piłsudskiego: „Ja słyszałem, że Piłsudskiego żona była żydówka. A już jak stał Rydz-Śmigły, to on już zacieśnił tych żydów, jak już Piłsudski umar” (G94Pln.FK). Niewątpliwym pogłosem antyżydowskiej propagandy są słowa rozmówczyni z Serafin: „Oni bogate byli, u nich wszystkie sklepy byli, tylko my nie chcieli tam kupować” (G93Ser.MP.WP), a także replika kobiety z Surkontów, która na stwierdzenie etnografa, że to dobrze, że żydzi płacili chłopom za produkty więcej niż polskie spółdzielnie, odparła: „No, dobrze, ali jak dla rzondu było, czy dobrze?” (G94Sur.MC). Pan Anton z Papierni opowiedział o pobiciu i wypędzeniu ze wsi żyda handlującego w niedzielę: „Pamiętam, jak ostatnie czasy przed wojno, już żydzi, już niedzielkoju przyjeżdżali targować da wioski. To tutaj u nas był sołtys. Każe na ludzi: »Chłopcy, co takiego, że niedzielkoj? Niedzielkoj uże żyd jeździć! Jeździć, tarhuje pa wiosce – chaj jedzie gdzie-ta«. Pałki wzięli, temu żydu pabili hety wsie jeho tam, kakije jon miał wieszczy, paraskidali heta wsio, pabili. I pośle taho, dzietki, nie stali jeny jeździć naszym światam. [...] A u żyda sobota była światam. Tady zebralisia naszym światam toże nie tarhawać pa wioskach. A tutaj, kali ludzi uże tak... U płotu ta laska darwali – pa koniu! A jeden pa koniu, a drugi hetomu żydu pa spini [plecach]. Och, tak wtedy ich zrabili, sztoeby jany pajechali, tak...” (G97Pap.LAP). Ta emocjonalna narracja, w której rozmówca jawnie solidaryzuje się z grupą owych *chłopców*, wyrrywających z płotów kołki, by pobić żyda, wskazuje na dwa istotne dla narastającego przed wojną antysemityzmu czynniki: inspiratorską rolę funkcjonujących w społeczności wiejskiej autorytetów (w tym przypadku soł-

²⁴ Por. wariant tej przyspiewki zanotowany w Łapach pod Białymstokiem w: (Cała 1992: 45).

tysa) oraz nauczanie kościoła katolickiego (w tym przypadku stojącego na straży trzeciego przykazania)²⁵.

Autorytet kościelny – najwyższy, bo mowa o biskupie – jako wzór antysemitki postawy zapisał się w pamięci Pana Piotra z Wielemicz, świadka zdarzenia, które miało miejsce w latach trzydziestych: „Postanowili w Rubryniu na samej granicy postawić tam kościółek, żeby rubryńscy byli i katolikami, i polakami. To kiedy wyświęcali ten kościółek, to biskup Gawlina²⁶ przyjeżdżał na to wyświęcenie. No i katolików niedużo, może trzydzieści procent, nie więcej było tam, ale prosto z ciekawości przyszli tam i prawosławni. Na przykład nasza sąsiadka Inkiewiczowa; ona we wszystkim była ubrana, no, kupionym. A przyszli z sąsiedztwa, z Ozdamicz – wszystko z samodziאלki. I ten biskup tą kobietę wziął do siebie i chwalił: »O, jak to dobrze, wszystko swoje, a nie żydowskie«. Ze sklepu. Że wszyscy powinni na nią patrzeć i wszyscy tak chodzić. I, ot” (B95WIm.PS). Podobnie krytyczny stosunek kołchoźników do antysemitki postaw i zachowań kleru spotyka się częściej: „Ja pamientam, jak jedyna wyszła za monż i jego rodzice byli z żydowskiej rodziny. No, przechrzczeni byli. A syn pokochał katoliczka i już w kościele ślub brali. I to ksiondz mówił: »Za żyda poszła«. No, eto tak nie można, nie można było tak! No, wsio taki przechrzczony, ochrzczoney był też w kościele!” (G93Bhr.KK).

Pani Wiktoria z Naczy, moja najbardziej kompetentna w problematyce żydowskiej rozmówczyni, podjęła próbę odpowiedzi na py-

²⁵ „Antysemityzm był wytworem miejskim. Na prowincję docierał za pomocą drukowanej propagandy. Ulegali mu zatem głównie ci, którzy czytali, co nie było (i nie jest) zwyczajem chłopów oraz niewiele kulturowo i światopoglądowo różniących się mieszkańców małych podupadłych miasteczek. Warstwą, która mniej lub bardziej świadomie poddawała się wpływow takim koncepcji, była inteligencja wiejska oraz małomiasteczkowa »śmietanka towarzyska«: nauczyciel, aptekarz, burmistrz i policjant. Drobnomieszczenie konkurujący z żydowskimi sklepikami byli naturalnym jej nośnikiem. Propagowały ją takie instytucje, jak gimnazja, wojsko oraz kościół” (Cała 1992: 22). O kościelny przyzwoleniu na agresję wobec żydów w latach trzydziestych por. m.in. (Tokarska-Bakir 2004b: 89–90).

²⁶ Mowa o Józefie Gawlinie (1892–1964), biskupie polowym Wojska Polskiego w latach 1933–1945.

tanie, czy polacy nie lubili żydów: „Jak marszałek Józef Piłsudski był, to jakoś to lepiej było. Ale też jakoś tak, ot, śpiewali pieśni: »Uciekaj żydzie, bo polak idzie«. No, coś ich, ot, tak nie lubili. [...] No, ale tak mścić się, żeby im krzywda jakaś robić, to nie można było, nie. Ale co? Różnych ludzi, pani, jest. Jedne jest lepsze, drugie gorsze. Ludzi jest rozmaite. Tak wszędzie” (G98Nac.WK1).

Antysemickie ekscesy zostały tu uzależnione od postaw jednostkowych, indywidualnych. „Ludzi jest rozmaite”, więc zawsze znajdą się tacy, którzy wejdą w rolę prześladowców żydów, jak i tacy, którzy będą w nich widzieć *takich samych ludzi*. Za kilka lat, w czasie okupacji niemieckiej, tych pierwszych – morderców żydów i donosicieli – będzie można spotkać w białoruskiej policji, w polskiej partyzantce i leśnych *bandach*, jak również wśród zastraszonych bądź zawistnych i chciwych chłopów; drudzy zaś, realizując sąsiedzki i ludzki etos solidarności, będą pomagać, żywić, ukrywać, wreszcie ratować życie²⁷. I opłakiwać zabitych.

Pamięć Zagłady po raz pierwszy, czyli kołchoźnicy wobec końca świata

„Wojna w trzydziestym dziewiątym roku zaczęła się. Wojna. Tu kryjówki byli, chowali się. Potem partyzantka chodziła i żydzi chodzili. Tu w ogóle tak było ciężko przeżyć” (G94Pap.MS2).

– „A żydzi byli te wawiórskie, co oni byli tu, to oni przy Niemcach byli. Tu oni chodzili z naszywko, a potem ich do Wasiliszek w gietą tam zawieźli i tam nawet było słyhać, jak strzelali ich.

– Tu było słyhać?

– Jak strzelali w Wasiliszkach, dziewięć kilometrów” (G10Waw.WM).

– [starsza kobieta:] „Stroha było. Jańriejam nielzia było żyć tuda, skolka jańriei było. [...] Niama tam niczoha, ich rastrielali.

– [mężczyzna:] Było. Usiu dziarieuniu... Tam brackaja maħiła.

²⁷ Zarejestrowany przeze mnie obraz postaw chrześcijan solidaryzujących się z ofiarami Zagłady wyraźnie różni się od udokumentowanego przez Buszkę w podlaskiej Orli „bycia obok”, por. (Buszko 2012: 187).

- [młodsza kobieta:] A jetych jewriejaw, piac damow, rastrieliwali. Ludzi nie...
- [starsza kobieta:] U nas u Szaripach jany skrywalisia.
- Skrywalisia?
- [mężczyzna:] Skrywalisia.
- Nichto...?
- [starsza kobieta:] Nie, nichto nie zajałau, jany skrywalisia”
(Mo4MSz.JK.PTC).

W dociekaniach nad pełnioną przez żydów wobec białoruskich chłopów rolą znaczących innych i nad funkcją ich stereotypu w konstruowaniu zbiorowej tożsamości kołchoźników etnograf musi skonfrontować się z faktem, że jego rozmówcy byli świadkami Zagłady²⁸. Widzieliśmy, że wiele przytoczonych wcześniej fragmentów narracji kończyło się, jak puentą, zdaniem o końcu żydowskiego świata. „Niemiec uniczył ich wszystkich” zdaje się refrenem, obecnym, o ile nie *expressis verbis*, to *implicite*, w każdej rozmowie o żydowskich sąsiadach. Zarazem prawie wszystkie rozmowy o Zagładzie są opowieściami o przedwojennym wspólnym życiu i o powojennym braku, żalu i pamięci. „Za polskim to siedem było rodzin żydów w Naczy. Niemiec wybił wszystkich, jeden tylko ostał sie. [...] To on niedawno przyjechał. Jeden. W Kanadzie mieszka teraz. Tak, siedem rodzin. Był kowal, krawiec, szewc żyd. Dwa magazyny i jedna, prawda, żydowska piwiarnia była. Niemiec ich wszystkich... w Raduniu...” (G98Nac.BW). „Tam było mnoha u Szamawie jeuriejou, tam ceła ulica była ich. Jeuriejou tam mnoha było [...]. Mnoha było. Łauki u jeuriejou byli tam, i mielnica była, i krupadziorka [kaszarnia] była u jeuriejou, tyje krupy dziełali dzie, *krupadziorka* nazywa-

²⁸ Przed drugą wojną światową Białoruś (w jej obecnych granicach) zamieszkiwało 700–750 tys. żydów. Części z nich w 1941 roku, po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej, udało się uciec na wschód, większość pozostałych wymordowano. Według badaczy martyrologii żydowskiej, na zachodniej Białorusi zginęło 95% żydów, na wschodniej – ok. 60% (dane za: Iwanow 2004). Według pierwszego powojennego spisu ludności (1959) liczba obywateli narodowości żydowskiej w BSRR wynosiła 150,1 tys. Literatura dotycząca Holokaustu na Białorusi jest bardzo obszerna, por. m.in.: (*Cholokost w Bielarusi* 2002; Joffe 2003; Rozenblat 2004; Smiłowitskij 2000; Snyder 2011: 211–248, 258–277; Winnica 2011).

łaś. I masło było u ich, wsio u ich tam, wsie jety prysnasci [tu: słodkie pieczywo], no. Ciepier paśle wajny niczoho nia ma, uże tam taki-je samy jak my nasielajut ludzi prostyje” (Mo4Nes.WT).

W relacjach białoruskich świadków Zagłady uderza ich indywidualna, nieanonimowa perspektywa. I ofiary, i świadkowie, a także kaci to konkretne osoby, znane z imienia i nazwiska – członkowie bliskiej wspólnoty sąsiedzkiej narratorów bądź niewiele szerszej grupy lokalnej. Wizja Zagłady zapisana w pamięci kołchoźników wydaje się przede wszystkim nie tyle uogólnioną zagładą żydów, ile końcem „naszych żydów” – tych rodzin, które należały przed wojną do ich sąsiedzkiego kręgu. W miasteczkach wie się i mówi o eksterminacji kilkuset czy kilku tysięcy osób, ale zawsze w tym szerszym kontekście opowiada się o losach przyjaciół i znajomych: czy to *nauczycielki-krasawicy*, jak w Jurewiczach, czy *bardzo dobrego chłopca Szamszela*, jak w Kożangródku, czy zabitego przez bandę *swoich* Arczyka w Naczy. Każdy z tych indywidualnych przypadków potwierdza, że „historia ludowa istnieje tylko przez swoje lokalne warianty, jest historią o LOKALNYM wymiarze” (Sulima 1992: 131).

W zgromadzonych relacjach uderza również wszechogarniająca wspólna emocja, jaką jest strach. Kołchoźnicza narracja o Zagładzie to opowieść o strachu przed Niemcami, policjantami i partyzantami, przed *swoimi* i przed żydami, a także o wspólnym, chrześcijańsko-żydowskim strachu przed tymi, którzy donosili, wydawali i *bili*, czyli zabijali. „Oj, strach był, adzin strach był” (G93Waw.MS). Jest to opowieść o strachu, jaki w niektórych przypadkach trwa – podobnie jak żal²⁹ – do dziś. „Haworat, jest żydy, ale mała ich jest. Ani nie pokazu-
jut, szto żydy jany. Bojatsa. U wajnu wybili wsich” (G93Myt.KP).

- „A szto u Jurawiczach twaryłasia u hetych! Hetych palicajeju!
- Pabili ludziej tut, nie?

²⁹ Niezwykłym literackim świadectwem trwającego całe życie żalu za utraconymi żydowskimi sąsiadami są opowiadania Niny Łuszczuk-Ilienkowej zamieszczone w jej książce *Pińsk, Elektrownia. Mam dziesięć lat* (Łuszczuk-Ilienkowa 2004). Autorka wychowała się w Pińsku, wśród żydowskich koleżanek i sąsiadów; Zagłada, której była świadkiem jako dziewczynka, położyła się cieniem na całym jej późniejszym życiu.

– Ooo! Skolki szcze pabili! Strach adzin. Chwaciło, nie daj Boh! Ja pierad etym nie chaciela kazać, my Źe adzinokija staryja, znajacie. Ciapier nada hawaryć, dyj bajacca” (Ho3Jur.AUK).

Jest to opowieść o strachu w obliczu świata, który zatracił swój dotychczasowy porządek, zarówno społeczno-polityczny, jak i kognitywno-aksjologiczny. O takim świecie pisał w kontekście wydarzeń pierwszej wojny światowej na Polesiu Józef Obrębski; jego refleksję można odnieść również do wypadków o dwie i pół dekady późniejszych: „W chaosie wojennym, podczas którego front kilkakrotnie przesunął się po Polesiu, przynosząc za każdym razem nowe wojska, nowych władców i nowe rządy, władza państwowa objawiała się chłopu nie jako odwieczny, naturalny porządek świata, ale jako niezrozumiały przejaw jego chaosu. Była to równocześnie władza, z której elementarnych funkcji gwaranta istniejącego ładu i bezpieczeństwa zbiorowego nic nie zostało; władza naładowana nieoczekiwanymi niebezpieczeństwami, sama wprowadzająca chaos i dezorganizację w życie wsi. Władza budząca strach” (Obrębski 2007g: 463)³⁰. W tym przepęlnionym strachem chaosie znany chłopom od zawsze fatalistyczny impuls, tym razem w wersji niedoli, przeznaczył jednym rolę ofiary, innym kata, jednym sprzymierzeńca którejś z tych stron, innym wreszcie – obserwatora-świadka. Postawa tego zbiorowego świadka mieni się różnymi odcieniami emocji: od empatii, żalu, nawet rozpaczy, przez beznamiętność, po niechęć do ofiar³¹.

³⁰ „Ludowy paradygmat wojny” i jego składniki analizuje też Roch Sulima (Sulima 1992: 154–169).

³¹ Joanna Tokarska-Bakir podzieliła relacje o Zagładzie zgromadzone podczas badań w okolicach Sandomierza na dwie kategorie: empatii i niechęci. W tej drugiej grupie rejestrowała relacje „niechętne [...], wypowiedane językiem brutalnym, wypranym z emocji albo nasyconym gniewem” (Tokarska-Bakir 2008: 525, szerzej: 513–530). Takich zapisów w moim białoruskim materiale nie ma; nie odnotowałam też głosów zadowolenia z tego, że Żydzi zniknęli, ani zaprzeczających prawdzie (czy traumie) deklaracji rozmówców, że nie wiedzą, co się z Żydami stało. Obecne w relacjach białoruskich, w największym stopniu tych z Grodzieńszczyzny, akcenty wrogości są włączane w szerszy narracyjny kompleks mówiący o „okropnościach wojny”, w którym Żydów postrzega się jako jednego z wielu aktorów, a całą narrację odnosi do lokalnych, konkretnych realiów. Uogólniony antysemicki Żyd-wróg w zasadzie w nich nie występuje.

Odwołajmy się zatem do pamięci rozmówców, zaczynając od Grodzieńszczyzny, gdzie żydowsko-polsko-litewsko-*rusko*-niemiecki węzeł strachu, nienawiści, terroru i prób ratunku jest szczególnie wielowątkowy i splątany. Jednocześnie, co może wydawać się paradoksalne, kołchoźnicy nie bronią się tu bynajmniej przed wracaniem do tych traumatycznych wspomnień, więcej – chcą mówić i mówią nawet niepytani, tak jakby obecność etnografa stawała się dla nich katalizatorem tej uruchamiającej silne emocje narracji³². W przeciwieństwie do doświadczonego przez zespół Joanny Tokarskiej-Bakir w Sandomierskiem „zamykania się źródła” – „zjawiska nasilającej się odmowy” (Tokarska-Bakir 2008: 641), we wsiach białoruskich badacz terenowy spotyka źródła otwarte i gotowe do zwiększania tej otwartości w etnograficznym dialogu. Zgromadzony materiał, choć, powtarzam, pamięć Zagłady nie była w naszym przypadku intencjonalnym i sproblematyzowanym przedmiotem badań, lecz została zarejestrowana niejako obok, na marginesie innych nurtów dociekań, jest mimo to bardzo obszernym dokumentem lokalnej, skoncentrowanej na biograficznych szczegółach pamięci historycznej.

Dokument ten, po pierwsze, mówi o nieodłącznym *pendant* hitlerowskiego terroru, jakim był sąsiedzki donos, uruchamiający proces zabijania ukrywających się poza gettami żydów. „Z wioski ktoś doniósł tym Niemcom, że to jest żydzi. No i po jakimś czasie przyjechał tam komendant z Wasyliszek. I zbadali, zabrali u nich dokumenty i pojechali. Ale oni jeszcze zostali się. Noc przemocowali i oni wyszli rano w stronę Mieszkałów [...]. I zaraz dwa policjanty przyjechali. Ja pamiętam dobrze, w tym naszym mieszkaniu byłem. I pytają się u tej naszej gospodyni: »Gdzie Perski?«. Ot. [...] A gospodyni mówi: »O, oni idą«. I zaraz przyszli, to ta nauczycielka, ta pani Różia, zaszła do domu, z wszystkimi tam pożegnała się, wszystko. Zapłakała i poszła tam do sani, tam takie byli. Do sanek tych wsiadła,

³² O podobnym doświadczeniu w rozmowach z mieszkańcami wsi w Puszczy Nalibockiej pisała badaczka ich pamięci zbiorowej, Monika Nawracka: „często bez wywoływania tematu mówiono o prześladowaniach Żydów” (Nawracka 2003: 298).

a on nie zaszedł nawet do domu. I od razu ich powieźli. Przywieźli tu, do Wawiórki, tu, o, zabili w lesie. [...] Na jutro przyjechał ten komendant, tam opisał ichne rzeczy, które byli tam. Te rzeczy popisali, zabrali, powieźli. Na tym kończyło się. Taka historia była z tą naszą nauczycielką” (G93 Waw.PA).

Po drugie, ów dokument kołchoźniczej pamięci dopowiada, że w spirali terroru, która przerodziła się w wojnę wszystkich przeciwko wszystkim, ten donos był kierowany nie tylko do Niemców czy funkcjonujących pod ich rozkazami lokalnych formacji policyjnych³³, ale także do partyzantów zorganizowanych w strukturach Armii Krajowej³⁴.

– „Potym żydzi niektórych... Oni pouciekali tu do lasu. I tam w lesie oni chowali się, bunkry takie porobiwszy sobie. Rabowali ludzi. Tak nocami ido, i wszystko. No, potem te Niemcy jak to dali broń tutaj byli. Nie, to już partyzanka polska była chodziła. Już zaczęli partyzantka ta. No, zbierali się. [...] Nu, i tam dzieś w lesie, ale nie tutaj blisko, dzieś daleko, człowiek tam przyszed i podpowiedział, gdzie tych bunkry, żydów tych. Tam, od Litwy. No i tego, oni tu wszystkie zebrali się, nu i pojechali. Pojechali tam, czy poszli, nie wiem, jak oni byli. No, i on tam, jeden starszy brat i drugi, ten młodszy.

– To człowiek podpowiedział tym partyzantom, że tam są żydzi?

– Tam, gdzie son, podpowiedział. Bo coż oni wiedzieli? A tamż nadjadła im, tamtym ludziom. No i podpowiedział, i oni tu zebrali się

³³ Charakterystykę białoruskich pomocniczych formacji wojskowo-policyjnych organizowanych pod okupacją niemiecką, takich jak Białoruskaja Narodnaja Samapomacz i inne, przedstawia Jerzy Turonek w: (Turonek 1993: passim). Według tego historyka na początku 1944 roku w szeregach wszystkich tego typu formacji znajdowało się przynajmniej 50 tys. Białorusinów. O białoruskich formacjach pomocniczych kolaborujących z okupantem por. (Snyder 2011: 213, 223, 268, 428–430).

³⁴ O krwawym konflikcie między AK a ocalałymi z Zagłady Żydami w lasach Białorusi por. (Iwanow 2004). Mikołaj Iwanow stwierdza m.in.: „Po masowym zabójstwie ludności żydowskiej w latach 1941–1942 Niemcy praktycznie stracili zainteresowanie poszukiwaniem resztek Żydów, chowających się po lasach i małych leśnych chutorach. Głównym zagrożeniem byli miejscowi kolaboranci i oddziały Armii Krajowej. Nie bez podstaw Polacy upatrywali w Żydach potencjalnych żołnierzy sowieckiej partyzantki” (Iwanow 2004: 514).

wszystkie, no i on. Młody jeszcze taki, może dziewiętnaście lat miał. [...] Nu i zebrali sie, i pojechali na te bunkry, gdzie tam żydzi. Ale żydzi nie, nie zabili. Ale rzucał ten, który w partyzanach. Onżeż taki miał pseudonim – *Biaroza*. Ale już on tu nie żyje. On to do Polski był wyjechałszy. Też uciekszy, aż w Polsce. [...]. To on rzucił granata na ten bunkier i potem krzyknoł: »Staś, łożsie!«. A on musi, jak tam mówio ludzie, że odwrócił sie – i oskołek jemu w piersi. Wsio. I przywieźli na ranieńko. To rano, jeszcze wypendzali krowy, to strzał tam był, słyszeli... Przywieźli, a mama mówi: »No, szto, uże Polsku zaważawali musi?«. Ot, i tak Stasia pabili...

– Pani Jadziu, a dlaczego oni na tych żydów poszli, na ten bunkier?

– A to coż, nie było rady. Rabowali, zabiwali ludzi.

– Żydzi?

– Tak. A tożez ich, niemcy ich powybiwali. A niektóre pouciekali, to koło nich chowali sie. A toż czego oni bendo...? Potym zdobywali i mieli karabiny, o, żydzi. Żydzi. Potym jak to ty niemcy dawali karabiny, żeby bronili sieb, jak to żeby i nie dopuskalisie. Ludzi mieli broń swoja niektóre. Gdzieś na koloniach, gdzieś na Litwie tak. Wszystko od żydów. Oni mencyli, oni zabiwali ludzi. O, jak.

– To niemcy ludziom dawali karabiny?

– Dawali, dawali, bo to już trudna rada. Bo oni musieli broń mieć i żeby bronić sie czymkolwiek. O, jak. Da” (G98Nac.JW).

– „Jankiel, jon tut chawałsie u hetum lesie. I znajecie, u Maciasou był szlachcic. Wydał jaho polskim parczizanom i jaho pastrelali. Pryszli etyje parczizany, dzie jany ziamlanku zrabiułszy, akop taki i chawalisie u lesi. Jany przszli, hetyje parczizany, pawiazali drotam ruki i zahnali u Stankiewiczzy. I u Stankiewiczzy ich tam rastrelwali. Polskie parczizany żydoł. Sami rastrelali. Ja raskażu z naczała. U jaho [Jankiela] syn był nadta silny, krepkij. Jaho tut i ziać chawołsia. I raz ja wstrecił ichniu cełu paczku. Jany wychodzili noczju zdabyć chleba, sała. I ja wyszoł, hladżu: Jankiel idzie. Hladżu. A jon paznał. Jon minie ni znaja, nie prymieczał, szto... ja taki pacan [podrostek] był. A jon paznał minia pa noczy. »A, zdaroł, Malec« – padał ruku. Stajali tam z boku – jaho syn, musi ziać iszoł. Iszli da Kostusia Malcawaho, dzie cipier kompleks pastroili, tut żył też taki Malec Kanstanty. Iszli. Jon starych ludziej usich dobra znał, ale minie, pacana takowo i to isz-

cze uznał... Każa: »Jak, ci pierazywiem my?«, każa. Każu: »Jak Boh dać«. Minie polskie parcizany też brali na muszku niraz. [...]

– A czy polskie partyzany tutaj kogoś zabili? Ludzi, po wioskach?

– Nie, nie słyszał. Z naszych wiosek to nie. Z bliższych wiosek. Z dalszych, to ja nie znaju.

– Tylko tych żydów?

– Tylko tych żydów. Ale hetyj żyd staryj, Jankiel, był chitryj. Ich zahnali u Stankiewiczzy, na cmentarz. Stali strelać. I hetych pastrelali małych. A jon chitry. Paka kula da jeho dalaciela, jon: szlop! Może dzie zadziela, może nie zadziela [zaczepiła]. Prytaiłsia, wsio. Jany paździrali ż jich boty. A użo było peuno u listopadzie, a może i u grudniu? Śniehu ni było, ale choładna było mocno. Paździrali boty. Jak jany paszli, użo polskije parcizany hete, jon: łatatuch! I znoū da ludziej katorych prawasłaunych, katoryje nie wydalib jaho. I pierachowałsie. I patom, jak przyszli użo ruskije, znaczyć niemcoū prahnali, [...] tak jon akazałsia. Akazałsia żywy” (G93Fel.MM)³⁵.

Po trzeciej, z tego emanującego grozą i przerażeniem dokumentu pamięci dowiadujemy się, że mordercami żydów z własnej inicjatywy – niezależnie od donosów i nie z niemieckiego rozkazu, jak podległe im oddziały pomocnicze, tworzone z mieszkańców Białorusi i innych okupowanych krajów – byli bardziej lub mniej formalnie zorganizowani *swoi*: Armia Krajowa, *partyzany*, *bandy*, *polaki*, *litwini*, działający w grupach lub pojedynczo: „Objawił się niedawno jeden żydek. Ich rodzina była bardzo duża, ich było musi pieńć chłopców i jedna dziewczyna była. [...] I on przychodzi, i: »Ja Abram«. – »No, ja mówie, no, bardzo pienknie, że pan jest Abram, ale rodzina to wielka była, kto z was tu z rodziny?« No, tylko on jeden. [...] »Panie Abram – ja mówie – Arczyk, ja mówie, wiem, że Arczyk zabity tutaj w pobliżu Naczy«. On mówi: »W Puzielach zabili Arczyka«. To widocznie swoje jakieś tam takie, też banda tam była w tamtych Puzielach, partyzantka tworzyli polska” (G98Nac.WK). „Niektórzy żydzi uciekali do lasu, tutaj lasy wielkie. To potem oni chodzili, z lasu

³⁵ Dalszy ciąg opowiedzianej przez Pana Mikołaja z Feliksowa historii Jankiela na s. 575.

przychodzili nocami. A jeść to trzeba, to i rabowali ludzi, i krowy wyciongiwali. Przyjdon pod okno, pamientam to, pod okno, i: »Dajcie...«, i: »Dajcie chleba...«. I wszystko. I musieli dawać. [...] A i litwini mieli broń naprzeciwko tych żydów, chowali się też tam na Litwie. Mieli. Bracia byli tacy, dwa czy tam trzech. A jeden brat, to brat brata i zabił. Widzi, jak. On odeszed tam na druga kolonia, poleciał tam za panno, czy co, już nad wieczór. No i mówi – i leci, a ten brat myślał, że żyd leci, i jego i zastrzelił. O, jak bywa. [...] Oj, strasznie to kiedyś było żyć. Bo to przyjdzie noc, kiedyś i lampy, nafty nawet nie było zapalić, to takie łuczyny jak z drzewa, takie szczepki palili... To zawsze zawiesił okna, żeby nie widać światła było. Lenkali się. O, różne chodzili. I ruskie chodzili, i żydzi chodzili, a potem i polskie chodzili, polaki takie...” (G98Nac.JW1). [*Pokazując zdjęcia:*] „O, to mój wujek, co był w Armii Krajowej, co bili Niemców, ruskich, żydów i słuchali angielskie radio, jak on opowiadał” (G98Puz.AT).

– „Kiedy polaki i żydów bili, tak... Tych polaków nie można było zrozumieć. Żydów bili, litwinów bili, rosyjanów bili i Niemców bili! No, czyż mogli oni wygrać wojna? Bili! Żydzi chodzili osobnie.

– Osobnie?

– Osobnie. Tak jak partyzany. I ci żydzi Niemców bili. Ruskich to oni nie bili, ruskie to ich sajuźniki.

– Sajuźniki?

– Tak, ot.

– A żydzi z litwinami jak?

– I litwini bili ich też. Nie lubili. Bo żydzi byli przeciwko Niemca. Niemiec jich bił. Toż się przytulić się do przyjaciela trzeba. A ruskie byli jichne przyjaciele.

– A polacy dlaczego ich bili?

– Ktoż ich wie? Nie lubili, że so komuniści wszystkie. O, teraz, to niechaj tylko kto... żeby tak, ot, na pana ktoś powiedział, że pan komunista – to i polaki zabijają, i Niemcy zabijają. Już Niemiec nie puści komunista. Bardzo, bardzo prześladował komunisty” (G98Nac.RC).

Po czwarte – co oczywiste – kołchoźnicy nie mają wątpliwości, że motorem i głównymi sprawcami zbrodni w tym kotle etnicznych czystek byli Niemcy i pozostający na ich służbie lokalni wykonawcy-pomocnicy. Słuchajmy:

– „Jak te niemcy strzelali tych żydów, to przez naszą wieś, pamiętam... Ach, moja kochana... Dzieci, stare żydy, żydówki, takie ładne, a ubrane... A tam wozili, wyprowadzali ich za miasto w Wasiliszkach i strzelali. [...] Ale oni na Papiernię uciekali gdzieś. Gdzie oni uciekali?

– Uciekali?

– Uciekali, miła. Przez całą Papiernię, tłum” (G93Pap.MS).

„No, ja pamiętam, kiedy za Niemcami żydów mordowali. I cześć z tych nackich żydków chcieli sobie ocalić życie, to przychodzili nocami, wiedzieli, kto po polsku może mówić. Tak idą, do nas po polsku się zwracali. Dawali im i jedzenie jakieś, bielizna, koszulka tam, choć stare zmienić, bo przecież chowali się po lasach. Gdzieś tam po jakiś jamach, żeby ich nie znaleźli, bo ich strzelali. Tutaj, ot, jak od Radunia podchodzisz, ot, pod sama Nacza, były takie z boku drogi jamy ogromne. Tam strzelali ich” (G98Nac.SN).

– „Basia i córki popadli potem w to gieto. Ona starsza kobieta, dziewczęta jeszcze młode były, to cienko było dla nich. A potem jeszcze straszniej było. Potem gdzie to chowali się. Jakoś to im popadło skryć się i uciec. To w lesie gdzie to chowali się. Oni chodzili tak nocon. Przychodzą, no i gdzie ludzie tam bogatsze – gdzie biedniejsze, to już oni tak nie zachodzili – a gdzie bogatsze, to przychodzi. Chleba dla nich, chleba trzeba dać. Kto co ma. A czasami gdzieś już grupa większa, to oni przyjdą i krówka zabioron, czy jakiego cielaka zabioron. Coś jeść trzeba, a oni ciongle w lesie siedzieli. Ludzie w jamkach w lesie siedzieli. To strasznie było.

– I co, przeżyła ta rodzina?

– Basia? Nie. Ich tu potem zbombardowali. W puszczy byli ich ziemlanki, to oni bombardowali, Niemcy, strasznie. Niemcy okronżyli ten las, gdzie to zaczęli bombardować, to tylko u nas te w oknach szyby te dzwonili, jak zaczęli te bomby rzucać. To które tam siedzieli w lesie, nie uciekali na brzeg, to te zostali w życiu, które nie popadły na te bombardowania. A niektórzy uciekali na brzeg, a z brzegu wojsko. Zabijali. Straszne było takie przeżycie, straszne” (G98Nac.WK).

– „Co robiła białoruska policja przy Niemcach? Czym Niemcy ich zatrudniali?

– [Pani Maria:] No, czemu? Przyjeżdżali i pomagali niemcom, już wszystko. Gdzie tylko... To i komendant był z naszych.

– Komendant?

– [Pani Maria:] Był. Załucki taki komendant był, wszystko. Już po godzinachżeż nie wolno było i na ulica iść. To i gume dadzo, jak złapajo. [...] Porzondku pilnowali policja³⁶.

– A oni żydów też szukali? Zabijali żydów?

– [Pani Maria:] No, czemu? Jak niemcy strzelali giety, tego, to jakże, pomagali.

– Pomagali?

– [Pani Maria:] A jakżeż? [...] Żydki tutaj nackie popadli się też. Altar. [...] Altar... tu, o, tutaj potrzymani na posterunku, a potem niby to pendził do Radunia do giety. I tylko, o, wyprowadził za ten... ten komendant niemieckiej policji, Załucki.

– On był z Naczy, tak? Ten Załucki?

– [Pani Maria:] Nie, nie z Naczy. Nie wiem, skond on był. Ale taki był służbista dla niemców, jak czort. I gumował ludzi, i...

³⁶ Do problemu udziału *swoich* w niemieckich formacjach policyjnych rozmówcy podchodzą pragmatycznie, por.:

– „Dlaczego, Pani Jadziu, polacy byli w niemieckiej policji?

– No, jak? Niemiec zaszed, nożeż wszeńdzie. I czemu? Jak ruskie, ruskie zaszi, no to teźżeż jest potrzebny, milicja pracujeż. Nasze ludzi.

– No, tak.

– No, to tak, i... I w Polsce milicja potrzebna, i w Niemcach trzeba było milicja. A coż robić? A coż było? A kto to wiedzia! No, niemiec zaszed, już za niemcami żyjo. Przy niemcach żyli tyle lat. No, gdzie dziewać się? No, kogoś tam, poszli w milicja pracować, że żyć trzeba. I piniendzy trzeba, wszystko. No, jak? To wszeńdzież takie było. Ale wszystko jedno potem na swoja strona pracowali. Pracowali na swoja strona. Choć oni byli, tego, ale oni, wszystko jedno, jak potym Polska, nie poszli z niemcami, ale do nich przytulili się, przenosili. O, jak było. Tak. To, to było” (G98Nac.JW).

Timothy Snyder wprowadza w tym kontekście kategorię „negatywnego oportunistu”: „Lokalni policjanci służący Niemcom na okupowanej sowieckiej Ukrainie lub sowieckiej Białorusi nie mieli właściwie wpływu na działanie reżimu. Nie znajdowali się na samym dole: niżej stali, rzecz jasna, Żydzi oraz ci, którzy nie należeli do policji. [...] Ten rodzaj lokalnej współpracy jest równie przewidywalny jak posłuszeństwo wobec władzy, jeżeli nie bardziej. [...] Był to negatywny oportunizm – nadzieja uniknięcia jeszcze gorszego losu” (Snyder 2011: 429).

– [Pan Waciuk:] On był policjantem w Ejszyszkach przed wojno. [...]. A jego, Altara, zabili tam...

– [Pani Maria:] No, to tam jego zabili, w tym... Ale rodzina jego tutaj, jeszcze później, to ten Załucki zabił.

– Żonę i córkę, tak?

– [Pani Maria:] Tak. I syna. Ałtara syna, i żona, i córka. [...]

– [Pan Waciuk:] Ale Niemcy i bambili ta puszcza.

– [Pani Maria:] Boże, strzeż! Jak okronżyli raz puszcza, to jak zaczęli bombardować, to aż okna trzeńśli sie.

– [Pan Waciuk:] Krowy nie jedli, ale stali...

– [Pani Maria:] Stali i krzydzeli krowy, tego, na paszy nasze. To, tego... to tak strasznie. A później... A później, wiadomo... Te żydzi, które byli tam w bunkrach, to na drogach... To jedna żydówka – taka ładna! – do Bud przypendzili i... I jej Niemcy... Ona prosiła, żeby już jej puścilib. Nie, rozstrzelali. Taka ładna, młoda. [...] Straszne, straszne było.

– [Pan Waciuk:] Dużo żydów wtenczas wybili.

– [Pani Maria:] Boże, strzeż!” (G98Nac.MWC).

Po piąte, w mówionym dokumencie zbiorowej pamięci kołchoźników zaznacza się skomplikowany i zniuansowany wątek oporu wobec hitlerowskiego „ostatecznego rozwiązania”. Narracje ukazujące brutalność wzajemnych stosunków ukrywających się po lasach żydów i ratujących im życie chłopów to przede wszystkim świadectwo wszechogarniającego strachu. Ten strach, mniej lub bardziej jawnie, podszyty jest wrogością.

– „Trzy partie ich chodzili.

– A jak się nazywały te partie?

– Jedne to przecież polaki, to sie *białe* nazywali. Drugie *zielone*, a trzecie żydzi.

– Zielone – kto to byli?

– To byli litewskie. [...] A żydzi też chodzili. Jakie to partyzanty? Rabowali prosto. Przychodzili do domu, zabierali, co najdo. Jakoś to przeżyć trzeba było, pomyśleć... [...] Strasznie to było. Nie wiedzieli, kogo lenkać sie, kto dobry, kto drenny” (G98Nac.II).

– [Pan Alfred:] „A pamientam, niemcy jak szli, to u nas byli żydzi. To całe okno wynieśli [uciekając]. Niemcy szli do tego... tu

od kaplicy tej i tam, na Nacze, na Budy [...]. A żydzi, wie, porożłożywszy się byli, spali, w bieliźnie. Karabiny powiesiwszy, wszystko. To my wszystko, te karabiny, patrony, wszystko tam w te, gdzie owcy stali. Przekopali ten nawoz i tam wszystko zakopali. To my, dzie patrony, wszystko... To okno jeszcze wynieśli. A mama, wie, tego, zwoūnowawszy się [zdenerwowała się]. Niemcy przyszli: »Czego pani taka...?«, po polsku, no – »A, mówi, nawaūnawali dzieci, mówi, znarwawała się. To dziećmi«.

– [Pani Wanda:] Oni [tj. żydzi] mówili, że »jak nam, to i tak i wam«.

– [Pan Alfred:] Aha, mama jeszcze mówi: »Niechaj was bijo«, mówi. Ale oni potym w las uciekli, w drugo strone. [...] To oni byli, czekali, póki niemcy nie przeszli. Potym wszystko zabrali i poszli do lasu. O, jak, kochanieńka, było.

– [Pani Wanda:] O, jak strasznie przeżyło się.

– [Pan Alfred:] Przeżyło się...” (G98Gin.AWD).

– „A żydzi te, żydzi ile zabiwali, palili i wszystko! Coś takiego! To, to oni nie wiadomo, o-ho! Strasznie było. Przyjdzie noc, to lenkali się i ognia zapalić. A jak przyjdo pod chate, to: »Chleba da, chleba dajcie!«. To bywało tak, o – piekli swój chleb, to bywała, okno odemknie... Czasami bułeczka już mniejsza śpiecze i zostawisz, jak piecze się chleb i jim, bo dzież to tak tyle, o. I ciongneli. A jak nie, to same: »Adkryjcie!«, i ũsio. I wchodzo, i co trzeba jim: i cybule, i mydło, i coś... I rabujo. Rabujo ludzi, o, jak. Lenkali się. Jeszcze coś, to i może w łeb dać. Jeszcze i tak dobrze. Pamientam, po jagody chodzili do puszczy tej, o, a oni tam chowali się. Źbierali. Tak duzo nas, a oni zaraz z karabinami okronzyli nas tamaj i strasznie było.

– I co chcieli od was?

– Ale jakoś nic. Tak, o, tam to pytali się, u kogo jak tam, co, co tam, dzie, i... Tak nie ruszyli nic, a tak mogli zamordować. To jeszcze dobrze było.

– To tutejsze żydzi byli, znajome?

– Znajome byli. Byli tutaj z Naczy kilka żydziów takich, o. Jeszcze zostali się w życiu” (G98Nac.JW).

„Strasznie było. Jeżeli ktoś przyjdzie w nocy, żydek, trzeba dać chleba i do chleba. Czy nawet jak gdzie na kolonii – przyjdzie brud-

ny i każe wody nagrzać, wymyć się. No i grzejon woda i jich myje, inaczej nic nie zrobisz. On, cożeż, ma karabin jakiś czy pistolet, jakieś ma uzbrojenie. Oniżeż nie chodzili z gołymi renkoma. [...] Ludzie lenkali się żydów. Lenkali się, że przyjdzie, to trzeba im co dać, albo jeszcze jak przyjdzie, to może im coś i zrobić źle. I Niemców lenkali się” (G98Nac.WK). „Żydzi byli wszystko w lesie. To oni, pani, tutaj dużo szkody ludziom narobili. I wyprowadzali i krowy, rżneli, i do ludzi mieli przyczepka. O, tutaj jeden wójttem był za Niemcami, to taki porzondny człowiek był. O, co to za ważny człowiek był, pani! To on ile ich zapisał w chrześcijańska wiara! I ochrztili i ojcem chrzesnym nawet był jego. Ochrztili. A później, pani, cały atrad [oddział] swój przyprowadzili. Ja była na pogrzebie tego człowieka, jak oni zamien-czyli. Dzień on moh, pani, wszystkim...!” (G98Soł.MK).

– „A potem, które uciekali, poszli w partyzanty. I też chodzili, i komuś dawali złoto tam, czy co. Przychodzili do mieszkania, budzili i ubiwali. Oj, strasznie było. [...]

– A zostali jacyś Żydzi w Wasiliszkach może?

– No, tego nie mogę powiedzieć. Tylko to Elczyk był.

– Elczyk?

– Elczyk. I on jakoś uciekł, udało mu się uciec. I tu, tu... Wielki Rów nazywają. I on tam wchodził. To ten już zmarł, który jego widział. I on poznał jego, i ten Elczyk do niego mówi: »Żołnierczyk, ja cię znam. No jeśli ty mnie wydasi, twą wsia siemja łopniat«. Już uprzedzał, żeby nic nie mówił. To ciągał się po lesie. Gdzie on potem poszedł, jak on wychował się? Czy on gdzieś zginął? Ale chowali się Żydzi. Chowali się. I komuś tam, o, byli już oddali złoto tam, czy co... Oni bogate, Żydzi, byli. Ach, mój Boże... To, o, tego, w nocy przychodzili potem. Bali się. Partyzantka była żydowska jakaś tu. W ogóle, ciężkie czasy były. Ciężkie czasy były” (G93Pap.MS).

W narracjach kołchoźników słyszymy też o odmawianiu żydom pomocy ze strachu zarówno przed Niemcami, jak i przed swoimi. „Priszła raz do mojej mamy, ja pomni, jeszcze mała była. Każe: »Pani, zabieraj maję doczku, siedem hadow, ja tobie dam zolota«. Mama bajałaś. Swaich było siedem dziecię” (G93Dub.MSA). „Pamiętam, jak chowali się te Żydzi, to do ojca tam przychodzili, w kontaktach tak stali... A u nas było dziewczont dużo, to na wieczor-

ki przychodzili chłopcy, to oni lenkali sie. Taki Ałtar kiedyś był, to szył bardzo dobrze. To ojciec jego i chował, i mówi, że: »Ty nie wychodź tam dalej, bo tam duzo młodzieży nabrawszy sie, to postoj tutaj«. To dawał mu tam jeść i chował jego. Potem powybiwali tych żydzi» (G98Nac.MG1).

– „Niemcy giety porobili, do giet...

– A ludzie po wioskach nie pomagali, żeby ich schować?

– Kto pomagał, to i tego zabili. Nu a coź, coź tu ludzi bendo trzymać?

– Ale jak żyd, to może i zapłaci?

– Nu, to i zapłacił. To zapłaci, czemu ni zapłaci, ali a, mileńki, wszendzie widzo ludzi. Od swoich ni schowasz. Lenkali sie ludzi» (G94Sur.MC).

– „A kto donosił?

– Ot, jest takie sonsiedzi. Jak sonsiad jaki niedobry, ot, może jeden drugiego, to może coś...” (G98Nac.WK1).

Słyszymy także o aktywnym udzielaniu pomocy żydom spędzonym do gett i ukrywającym się. Słyszymy wreszcie o przechowywaniu ich przez chrześcijan pod własnym dachem – aktach empatii, które choć czasem owocowały szczęśliwym zakończeniem, to częściej śmiercią ratowanych i ratujących z rąk oprawców³⁷. Z tych relacji przebija mieszanina współczucia, strachu i bezradności. „U nas skrywali żydów za złoto. Bojali sie niemca, ale skrywali. Ale strasznie było jak znaleźli, całe rodziny wybiwali» (G93Myt.BS).

– [ciotka:] „A u Józefa byli, tożez ich tożepabili.

– [mąż:] No, da, da, oni tut chawalisia.

– To ludzie ukrywali żydów?

– [mąż:] No, sztoż oni winowaty? Ludzi takie same jak my.

– [żona:] Pomahali, pomahali. [...] Żydy jak w partizanach byli, to oni stuk-puk pod akoszkam: »Chaziain, dajtie chlebuszka«. Ja uże pomniu, ja z triccatoho hoda, ja pomniu wsio» (G93Dub.MSA).

– [Pan Alfred:] „Na puszcza rzucali bomby niemcy. Ja widzialem dwóch żydow zabitych. Tyko już te wrony, wie, tego, mienso dziobali...

³⁷ Świadectwa i fakty dotyczące ratowania białoruskich żydów przez chrześcijan, w tym duchownych, por. m.in.: (Michajlik 2004; Mikhailik 2008: 148–155).

A dziewczynka malenka przysła do nas, to ona mówiła, że na sam widok wyskoczyła z krzakow.

– [Pani Wanda:] Żydóweczka taka.

– [Pan Alfred:] Żydóweczka malutka, jak Dzimak nasz. No i przysła da nas. Moja mama, tego, wzięła, obwinęła, obmyła, no i do wieczora była. Jeść dała, żeby wiecej... Mama wyprawi...

– [Pani Wanda:] Dała jeść jej.

– [Pan Alfred:] Jeść ze sobo dała.

– [Pani Wanda:] A ona pochodzi, pochodzi i znów przydzie, boż ona, coż...? Boji sie, malenka dziewczynka.

– [Pan Alfred:] Bo chcieli jej zabrać. A zabierz, to cała rodzina wybijo.

– [Pani Wanda:] Poprobuju jednej być, samej, takiej dziewczynce...

– [Pan Alfred:] I tylko w lesie... I potem my pytali, ona mówi, że uciekała, to mama z dzieckiem... To mamu zabili, a mama, mówi, dziecko miała na renku. Ona opowiadała. To nie wiem, czy posłyszeli w lesie? Zabili matka i dziecko zabili.

– [Pani Janina:] A bačka?

– [Pan Alfred:] Bačka uciek. Mówi, ojciec uciek” (G98Gin.AWD.JS).

[*Rozmówca oprowadza etnografkę po gospodarstwie:*] „Tam, o, dalej, pokaże siedziba. Tam żyli ludzie, oni żydów trzymali tam. To Wojsiat był taki. A tu dużo żydów było, koło naszego domu. [...] To jak żydzi zaczęli uciekać... jak niemców kto to zawiadomił. To dwóch tutaj zabili, żydówku z dzieckiem. Tutaj, o, jeszcze moja ciocia boi sie chodzić, bo tam dużo zabito” (G98Puz.AT). „Niemcy, oni już nie patrzyli, pani, oni zabijali. Jeżeli dowie sie, że ktoś żyda przechowuje, czy co, pani, to oni przyjdou i cała rodzina zabiwali. Tu jedna kobieta z Miezańców... Mała żydóweczka, roczek może miała, może, o, półtora miała, już taka dziewczyneczka podbudowana była i ona ta dziewczyneczka trzymała, pani. Donieśli niemcom, że ona żydówka chowa. Przyszli, zabili te dziecko i ta kobieta zabili. Straszne, pani, było. [...] Taki był Sienkiewicz, u niego tam, on na kolonii żył, tam też żydzi przechowywali sie. Choć na noc przyjdo. Oni w dzień to już nie, jak latem, to gdzie w lesie siedzo, ale na noc. Jeden znajomy był arestowany, to słyszał, jak przyszed jakiś człowiek, sonsiad jego. I melduje do niemców, że taki i taki Henryk Sienkiewicz prze-

chowuje żydów. [...] On to słyszał i on w nocy uciek, policjant ten niemiecki zasnął jakoś. [...] I przyjechał do Naczy, przyszed piecho- to raczej w nocy do brata stryjecznego i mówi: »Ty idź tam powia- domić temu Sienkiewiczzu, że, mówi, jeśli masz, to sprzontaj, chowaj, bo, mówi, na ciebie meldunek postompił do niemieckich żandarme- rów, że żydów chowasz«. A on mówi, że: »Bratok ty moj, ja, chajby ja biedy nie znał, kak tych żydów nie widział!« – tak po białorusku. Pani, ten nie pośpiał odjechać sie, ten sonsiad, któren jemu powia- domił [...], jak niemcy już okronzyli, policja niemiecka. No, oni ży- dów nie znaleźli. Ale poszli tam w stodole szukać w sianie, znaleźli legowisko te, gdzie oni spali i kawałeczek dziesięciory tej znaleźli. I, pani, gospodarza z żono zabrali, dwoje dzieci zabrali. Dwa tygodnie trzymali oni w Raduniu. [...] Pani, to jadonc do Radunia wraz taki dołek jest i taki rowczaczek, to oni potem w przeciongu dwóch tygo- dni wyprowadzili i w tych krzakach pobili ta rodzina. I dzieci te po- bili. Nie można... Strasznie było, strasznie było. Przechowujesz żyda i sam, sam głowa położysz” (G98Nac.WK).

– „Ludzie ukrywali żydów przed niemcami?

– Ukrywali. Tu jedna jest, to ona żydówka wychowała cały czas. I potem, nie wiem, w którym roku, już ona pojechała w Palestyna. I jej wywołali, i ona w goście... Jej wywołali w Palestyna i ona jeździ- ła. I jej tam złożyli posyłka, zapieczętowali, mówili, opowiadali już. [...] To ona wzbogaciła się. Ale wychowała. Ale jej śmierć groziła!” (G93Pap.MS).

„Tut jest wioska taka, Podwasyliszki, to tam była taka kobieta, że ukrywała żydów. I ona została się żywa, i te żydzi zostali się żywe. To nawet jeździła do Izraela tam. Była tam i tam takie przyjęcie byli zro- bili żydzi” (G93Waw.PA). „Adnojczy ja stajała na rynku, stajała kala mnie kabieta. I my ź joj zhawarylisia. [...] Jana każe: »Oooch, milen- ka maja, u wajnu jaż chawała żydoų. Prasili, chawała. Pryniaśli, ka- zała, wiadro zołata«. [...] Wiadro zołata. Każe, chawała, u padwale dzierżała jich. Dniom u padwale, a na nocz wypuskała uże jich spać. I wychawała tych żydoų. Eta nie jana, jeje maci. [...] Skazała: »Cęła wiadro zołata«. I kazała: »My chawali, wychawali jich. Mama wycha- wała. A potym my pamaleńku pradawali eta zołata i budawali cha-

tu. Ja wystroiła i dzieciom chaty...«. Jana każe: »Ciepier ja mahu użo skazać spakojna«” (G11Rdz.WR).

Szczególnym przypadkiem ratowania żydów są zawierane podczas okupacji czy zaraz po niej chrześcijańsko-żydowskie małżeństwa; związki, które musiały przeciwstawić się także wewnątrzgrupowemu nakazowi endogamii małżeńskiej. „Niemcy zabijali bardzo tych żydów. W Wasiliszkach, miasteczko takie nieduże. Żydów tam dużo. Był bogaty taki człowiek. I była panna, pienkna, i sławna nawet. Młody kawaler żyd do niej przyszed i ona jego chowała. On ostał sie żywy i oni ożenili sie, i oni żyli. I dobrze żyli. W Grodnie mieszkali. [...] Ta panna przyjeżdżała do naszej okolicy, Filinowicz nazwisko, szlacheckie. Folwarczek u nich był, może sto jakich hektary. Bogate ludzie” (G93Rou.JHM).

– „U nas tutaj jeden, Bozer, wzioł z Wasiliszek, ona bogata była. Oj, to jego tak nie uważali. Dlatego, że on wzioł żydówka. On był z Czeszejek. [...]. A ona jakoś tak w czasie, jak to ich strzelali, tak ona uciekła tam [...]. Bogata była, ładna. To tam jakoś oni drużyli, jak mówi sie po rusku. A potem już, jak zaczeli ich łapać, strzelać, tak ona schowała sie, ta żydówka. Do ich tam przysła. I tam u nich była. No, on jakoś przyzwyczał sie i potem ożenił sie z nio.

– I ten Bozer z żoną dobrze żył?

– Dobrze. Oni dobrze, nie rozwodzili sie, jak mówi sie” (G93Cze.TK).

Po szóste, kolchoźnicza pamięć o Zagładzie utrwaliła obrazy tworzenia, funkcjonowania i przede wszystkim likwidacji gett w białoruskich miasteczkach. Rozmówcy-świadkowie relacjonują wstrząsające sceny zbiorowych mordów, odbywających się przy współudziale *swoich* służb pomocniczych; sceny, o których słyszeli lub którym mogli się tylko bezsilnie przyglądać. „Zrobili w Raduniu giete i tam w jednym okronzeniu oni byli po kilka rodzin. I każdy żydek, każdy żydek miał, musiał mieć łata na sobie. Ale jaki kronżek? Zdaje mi sie, że sinij [niebieski]? Kronżki takie, i przez ramiona przerzucone na sznureczku, na przedzie, i z tyłu żeby ten kronżek był. Zdaje mi sie, że sinij, a pośrodku żółty. I z tymi kronżkami w tej giecie oni nie mieli prawa dużo dzie chodzić, oni w okronzeniu byli. A potem już, w maju, dwanastego maja w czterdziestym drugim

roku, pani, ich ubili w Raduniu³⁸. W Raduniu. Jednych bili w Koniewie, musi w jesieni, a w Ejszyszkach też w jesieni to było. To jeszcze my nie wierzyli, że... Pani, przependzajo całe grupy młodszych mężczyzn i każo kopać dół. Ogromny rów kopali i postawili nad tym rowem. Już jak wykopali, postawili, przypendzili czwórkami... Pendzili czwórkami, po czterech osób. No, to wiecej takich starych, bo młode to, gdzie kto może, ja nie wiem... Ale to i młodych było, pani. Postawili nad tym rowem, tam wiele, cztery czy osiem metrych szerokości, wiele długości, to dużo bardzo żydzi było. I z jednej strony i z drugiej strony automaty postawili, i tak, o, pani... Czy popadło jemu w serce gdzie, czy jemu gdzie w głowa popadło... Pociongneli krzyżowym ogniem. Pociongneli. Ludzi w ten rów walili sie. Ja tam nie byłam, pani, to z dzieciństwa było, ale jak opowiadali, że ten piasek... I zaczęli zasypywać. I te same, które kopali, musieli zasypywać. To ten mówi: »Piasek ruszył sie. Ludzi, ludzi żywe wprost byli...«” (G98Nac.WK). „Niemcy żydoų nie lubili. I w Lidzi zrabili gietu. Sahnali, i zaboram [ogrodzeniem] takim abharadzili, kab na horad nie wychodzili. Oj, oj! No i potym puścili ich: o, dak żyd – żołtu łatu na hrudziach i na plecach, takije kruhły. Naszywali, ci naklejewali. A potym, jak wykapali jamu, balszuju-balszuju, hnali żydoų niemcy. A potym z pulamiota – i ųsie u jamu. I dzietki, i wzrosłyje... Oj, oj, skolki tam kryku, pisku! Kazali, zasypali – ziemia ruchafasia, aż krou na wierch wystupała...” (G93Moż.PN).

Zapis kołchoźniczej pamięci Zagłady dokumentujący świadomość mieszkańców zachodniego Polesia i jego północnego pogranicza (miasteczko Byteń nad Szczarą) odnosi się do realiów nieco różniących się od grodzieńskich³⁹. Tutaj mamy do czynienia z chrześcijańską społecznością niemal jednolicie prawosławną, a także z aktywną

³⁸ Napis na pomniku w miejscu kaźni raduńskich żydów mówi o 2130 osobach zamordowanych 10 maja 1942 roku.

³⁹ Podczas okupacji niemieckiej terytorium Białorusi było podzielone administracyjnie na kilka okręgów: Okręg Białostocki, Okręg Generalny Białoruś (zachód – pod zarządem cywilnym, wschód – wojskowym); tereny południowe

obecnością w lasach partyzantki radzieckiej – *czerwonych*⁴⁰. Emocjonalny ton tej opowieści wydaje się też odmienny od tego z północnego pogranicza katolickiego: oscyluje między intensywną empatią a obojętnością, trudniej usłyszeć w nim nutę niechęci.

Świadkowie mówią o pierwszej fali wymierzonego w żydów terroru tuż po wejściu wojsk niemieckich na Polesie w czerwcu 1941 roku: „Kahda niemiec zastupił, [...] wony wziali ich, razhrabili szo było, zabrali. A ich zahnali na tu storonu sieła, tam w odnu chatu. Wrano ich wywieli, postrelali chazajow. A etych małych, i żydowok, i starszych nie czapali, da wywiezli w Stolin, da wże wony w Stolinie byli. O, take buło” (B95Olm.KS).

Z sąsiedzkiej, jednostkowej perspektywy, w której uderza współczucie i żal, mówią o bliskich sobie żydach zamkniętych w gettach i rozstrzelanych w zbiorowych bądź indywidualnych egzekucjach. Opowiadają o wykonawcach tych egzekucji, wśród których wyróżniają się *swoi*, wreszcie o próbach pomocy i o własnej bezradności. „My na Majdanie żyli, czerez reczku. Tut żyli, Łapickije zwalisa. Oczeń choroszij chłopiec odzin. A w nas na Majdanie toże odna chaty była jewrejska. Doczka tam była Sara. Pożenilisia. I dwoje dietok, blizniaty. Taki krasiwieńki! My z imi drużyli. A dale, jak ja baczyła, jak toho Szamszela hnali, da bili. Oj, Boże moj! Posle, jak ich zohnali, my prychodzili, kob szoż dať. Chto tam pryniesie pud etyj zabor im. Choczut’ pokormicca. To prychodziw, biednieńkij, na Majdan wsio prybyhaw. A krasiwij, dorodnyj taki...” (B99Kož.SW.KK). „U nas buła Chajka, tut, o, żyła u sele. Sered seła buw Nochim, i Chajka, i Jankiel. Eto dwie chaty żydowskije było, da. I było tuda, o, buła Chana, żyła. Bo ja z jichnieju dziewoczkoju, Inka była dziećka, u szkołu pry Polszczy chodziła, w pierwy klas. Wona buła silno krasywa, ich maci. Takaja krasywa, szczo toka choť ty wody napijsia z jeje. To bacz, szczo hiermaniec, had? Uziaų u gieto u Kożanhorodok i jeje zabrauż żyć. A jakże! A szczoż? I jak stali wbiwaci żydow tam, to won joj skazaw: »Idzi«. Znaczyć, nie zabili. Nu, wonaź poszła, jak? U Haj-

(Polesie) należały do Komisariatu Rzeszy Ukraina, krańce północno-zachodnie do Okręgu Generalnego Litwa; por. mapę w: (Turonek 1993: 81).

⁴⁰ O relacjach między żydami a partyzantką sowiecką por. (Iwanow 2004; Snyder 2011: 258–277).

ki przysła, i jeje przszli niemcy, odsiul zabrali, o. I wsio rawno zabili” (B99Ozr.WZ). „W Dawidgródku to połowa mieszkańców była żydzi. Jedenaście tysięcy było mieszkańców, to połowa to byli żydzi. A potem, we wsiach tu, ot: w Wielemiczach było kilka rodzin żydowskich, i w Moczulu byli, i w Terebliczach byli, w Ozdamiczach byli. To wszystkich ich zagnali w to geto, i tutaj ich... Ja jakoś, ten, krowy prowadziłem zdawać niemcom. To widziałem, ten kwartał był ogrodzony drutem kolczastym i ich tam wszystkich zagnali. To widziałem, jak otwarli wrota i kolumna tych żydów szła. Gnali ich [...] kopać ten rów. Znaczy, to. Szli czwórkami i z boku szedł policjant – też żyd, znaczyć [...], a z tyłu cztery dziewczyny z chusteczkami z czerwonymi krzyżami, no, jakby sanitariuszki, czy co, nie wiem, znaczy... I tak ich kolumną tam gnali. A potem... jedni mówili, że niemcy, a drugie mówili, że to ukraińcy byli, że to ichny oddział jakiś, »Słowik«, czy co, co to niszczył tych żydów⁴¹. I oni ich... Z początku w Stolinie, a potem przyjechali tu, w Dawidgródku. [...] Oni wszyscy zginęli. I ten Abromiel też. Niewinni. Tylko za to, że żyd” (B99Wlm.PS).

– [Baba Katia:] „Wy znajetie, jak szkoda było, jak wże ich rostrelali. Charoszy byli, a krasivy jakije żydowoczki! U nas toże krasivy, no nie było i odnoje takej. Pobili ich wsiech. [...] Dobryje, tak było ich szkoda...”

– A douha ich tut trymali ǔ gieta?

– [Baba Zośka:] Ich zrazu nie zhaniali, potom zohnali. Tut gieta było akurat dzie my, na etom miescy. [...] Tut było dwie dziewczynki: Dynia i Szyfra. To Dynia so mnoju chodiła u szkołu. Takaja dobraja! A Szyfra była starszaja. I do menie prydut’ i pudskazut’, szo w ich je, rozdielacca jedoju. Dynia pomeřła szcze do hetoho, poka nie bili ich. Jeje pochowali chorosze. Moja była odnoklasnica, my wosiem hod w szkołu prochodili razem” (B99Koż.SW.KK).

– „Jak żydoǔ zabiwali?

– [Dzied Kola:] Mnoha, 2800 czaławiek. Kala Rudni. Zwozili ich siuda. My dzie żywiem, a dzie Kosawa! A siuda prybiehła z dzicion-

⁴¹ Chodzi o „Nachtigall” – niemiecki batalion złożony z ukraińców, utworzony w 1941 roku przy współpracy Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów, następnie przekształcony w batalion policyjny.

kam na rękach. Choład. Prybiehła: »Spasajtie, sachranitie!«. A eta siamju pahubić. Jesli uznajut, szto ja wyruczyu [uratował] jaurejku, to siamja twaja nieżywaja.

– [Baba Tonia:] U nas żyła siamja, dwa syny, jaurejskija, i chaziajka. I syny żywyja byli. A jaje specyjalna, u nas Duktubis byu, uziaju jaje na prahułku i la kładbiszczu zastreliu. I skazał, kab scharanili [pochowali] my. A druhaja była zamuzam. Toża zastreliu. [...] U nas byu pierahaworszczyk [tłumacz], familija Szaban. On za etu jaurejku hrudź swaju padstałau [piers nadstawił]. Troje dzieciej, żyli niebahata. Jon każa: »Janaż niewinawata, jana pryniała krest u cerkwi«. A jany adtałknułi jaho, a jaje zastrelili. U nas usie swaje rabili.

– [Dzied Kola:] A rankam, kali karoł hnali – streł. Nichto nie znaje, szto. U lesie nielzia było być” (Bo6Byt.NAS).

W dokumencie pamięci poleskich świadków Zagłady ważnymi aktorami są partyzanci, tutaj wspomniani inaczej niż na Grodzieńszczyźnie⁴². Oddziały *czzerwonych* nie są, jak *biali* i *zieloni*, kolejnym podmiotem polującym na żydów na równi z *hiermancem*. Rozmówcy postrzegają radzieckich partyzantów ambiwalentnie: *czzerwoni* mogli przyjąć żydów do swoich oddziałów, co ratowało im (w każdym razie na jakiś czas) życie, ale mogli też, przyjąwszy – obrabować ze złota i wydać na śmierć. Na przykład wykorzystując jako żywe tarcze... „Żydów prawie wszystkich wymordowali. To w Ozdamiczach jeden Gitelman, to chłop sam jego przychował, prosto ryzykował swoim życiem. Jego przychował. To jak się organizował na Merlinie ten miejscowy oddział partyzancki, to on pierwszy przyszedł i wstąpił w ten... To on, no, jego prosto oszczędzali. Że jak ich wszystkich wybili, a on jeden tolko został i przyszedł w partyzanty, to nie wysłali jego na front. Znaleźli jemu jakąś robotę w leschozie, czy coś, i on tam, no, płątał się tam pod nogami” (B99Wlm.PS).

– „Mnoho ich uratowałosia?

⁴² O obrazie partyzanta w zbiorowej pamięci mieszkańców białoruskich wsi por. (Smalanczuk 2005, 2007: 132–143). W druku ukazały się też wspomnienia partyzanckie jednego z moich najważniejszych rozmówców, Pana Piotra z Wielemicz, będące narracją alternatywną wobec oficjalnie przyjętej w radzieckiej/białoruskiej historiografii, por. (Skrypski 2005).

– Mało. Kotoryje tam byli, niekolki czołowiek, żony chocieli: »Spasajciesa«. A wony wsio rowno – swojej siemji szkoda! Pryweli do nas odnoho. On szył kostiumy, Łachmanickij Chaim. Uno-czy pryweli. To moi roditieli zawezli w les do partizan łodkoju. Partizany joho wziali, skazali: »Budzie swiaznym u nas«. To nie znaju, czy on ostawsa żyw. Pryjezdźali do nas z Izraila. Ja spraszynała. Wona zdieszniaja, staraja, pożyłaja wże ženszczyna. Howoryła: »Niet takoho«. Wona wsich tam znaje» (B99Koz.SW.KK).

– „Chto niebudź schawał jaureja?

– [Baba Tonia:] Nie schawali, a pierawiaźli. My sami pierawiaźli. Małoha, u miaszok usadzili i jechali.

– [Dzied Kola:] Szesnaccac czałowiek wyruczyu z hieta. Spiecyjalna jeżdżiu u les, dahawaryusia, kab szadali hrupu jaurejskuju, szto b jaurejau prynimali. Takaja u mienia była palitika – za narod. A tut ustraczając mienie, sa mnoj drużył, Boria – naczalnik banka. Ja jemu skazał sam: »Abiazatielno, Boris, uchodi, tamu szto skazali mnie, szto aktiwistau buduć ubirać niemcy. Mnie pieradali spisak«. Jon, praŭda, pasłuchaŭ. Pajszou na rabotu, a nazad nie wiarnuusia. A odtudawa pajszou u les. Jon pisza zapisku: »Wyrucz žanu i syna«. Nu, a jak wyruczysz – eta nie tak lahko. Kruhom u miasteczku żywuć. A etych jaurejaŭ papastrelwali. Redka widać. No ja wynuźdien byu. Ja skazaŭ, kab jana ka mnie pryszła, a odtuda zabraŭ akurat u źniwa, baby szli na pole žać. Nada było pieraadzieć jaje, etu dalikatnuju adiožu snimać, a kreśćjansku... Prywioł jaje, a ona prosiť: »I syna zabiary!«. Ja ŭziaŭ syna. Skazaŭ pryści jamu u kuźniu, na baku Bycieni. Prywiali jaho. Ja padjaŭdzaju na kani, sadžu jaho u miaszok. Dźwienaccac let jamu było. I prykazaŭ, ješli piknie – zadaŭlu [zadu-szę]. Razabłoczytŭa [zdemaskowałby]! Da pra siabie – czort z im, ja uciokby, no siamjaža! U Hryszy ŭsia siamja pahibła izza taho, szto... Sam uciok, a siamja pahibła. Jedu ja z chłapcom. A na poli ludziej mnoha, leta. Tak ja dawioz. I syna addali. [...] No, kak-to hawaryć stydna-nie stydna: ich patapili partizany.

– Czamu?

– Byu u nas takoj kamandir Gusieŭ, a patom Babkoŭ – lotczyk. Pałuczili ukazanija ad Kapusty, hienerała armii: sabrać dieŭgi na tankawuju kałonu. Ad jaurejaŭ. Tamu szto u ich u kaŭdaha jeść zoła-

ta. Skazaŭ nie dieńgi, a sniać zołata. Jak katoryja byli, tak zuby dastawali i addawali⁴³. A tut panadabiłaś wyhnać litoŭcaŭ. Miesta Sawiczy, tam zawod byŭ. I wot, u eti Sawiczy pašli nasiŭch partizanaŭ wajawać. A kaho napiarod? Jaŭrejaŭ napiarod. Eto kamandiry skazali, i ŭsio. I ženszczyń, i dzieciej. Usich. Ich tady mnoha pahibła. Szczara szyrokaja tam, a nada było Szczaru pierachadzić, szto by nastupać. A chto pławać nie umieje... Wot, mnie tahda hawaryli, szto Boria..." (Bo6Byt.NAS).

W relacjach ze wschodniej Białorusi – z okolic Mozyrza na południu oraz Horek i Dąbrowna na północy – powtarzają się w ogólnych zarysach te same motywy co na zachodzie. Wyraźnie obecny jest motyw sąsiedzkiego donosu, postrzeganego w kategoriach zdrady, o której niektórzy kołchoźnicy mówią bardzo emocjonalnie, z silnym moralnym oburzeniem. „Byli u nas takija... i uczynielnica adna jeŭriejka rabotała, było u jaje para dzieciej. A tady toże chawali jejo ludzi, kab nie chadzili wudawać [żeby jej ktoś nie wydał]; a tady jana uże wyjechała” (Mo4Nes.WT).

– „U was tut jaŭrei ŭ wajnu chawalisia dzie ŭ wioscy?
– U nas żyli rańsza [...], a jak ŭże wajna buła, dak tolki adzin. Adzin byŭ, jon tut radziŭsia, i jon i wyras, i byli jaho družcia, ro-

⁴³ W wypowiedziach kołchoźników pojawia się też znany z polskich relacji o Zagładzie motyw noszenia przy sobie złota i wyrzucania go do wody przez żydów, prowadzonych na rozstrzelanie: „Janyż usie iszli, [...] jany iszli, kazali, ŭsio niašli, jany ŭsio u zołato pierawodzili, żydy. I, każa, iszli usio z tymi wuźlaczkami” (Gu1Rdz.WR). „U Łachwie żydoŭ było bolsz czym wiezzdie. Bolsz czym w Łunincy. [...] Ich zakopali tuda, za reku. Za cerkwoju. Ich hnali czerez Smerdź, da jeszcze kaźut, szczo żydy wciekali, to wsie swoje zołoto w Smerdź powykidywali, czerez most. A ich tam niedzie za cerkwoju, może z powkilometra, ich toże w jamu” (B99Ozr.WZ). „Die tieper mielnica, był most. [...] Kagda ich gnali, mnoga zołata brasali, kałodież tam byw i u rieczku brasali” (W99Lad.ZL). O uporczywym – wbrew naoczności – przypisywaniu żydom bogactwa i jego asocjacji z diabłem, motywie „żydowskiego złota” w czasie Zagłady i obsesji „pożydowskiego złota” por. (Biełowa 2004: 296–297; Buszko 2012: 95–96, 120, 182; Cała 1992: 95–100, 171). Te motywy silnie zaznaczają się też w relacjach sandomierskich (Tokarska-Bakir 2008: 463–464, 475, 525–528, 555–557).

wiesniki. Tak, wo, jon dumaŭ, szto jany jaho zakryjuć, zachuwajuć. A jany naoborot – jaho dzieś wydali, ili jaho ŭbili” (Ho3Krk.WAF).

– [syn:] „Byŭ adzin pjanica, katory pajszoŭ i rastralau dwuch jaŭrejaŭ. [...] Ludzi pieraadzieli dwuch jaŭrejaŭ. Pieraadzieli ŭ kreśćjanskiju adzieźdu i spratali.

– [matka:] Schowali.

– [syn:] A on, swołacz, znaŭ, dzie ich spratali.

– [matka:] Pujszoŭ, puwyciahuwaŭ, powiŭ na horu tam, horaczka takaja. I rastroloŭ.

– [syn:] I rastralau. Jany staryki byli i ludzi papytaliś...

– A wasz eta, tak?

– [matka:] Nie, iz Bolszych [Auciuków] swołocz byŭ” (Ho3Aks.JJD).

Występuje tu także motyw donosów w obrębie mieszanej rodziny: „Była jeŭriejka u adnaho tuta, niewiestka [synowa] jeŭriejka, ja nie znaju, ci ana u wajnu uże siuda, ci pieried wajnoju. Syn wajennyj był, u Minskie tamaka. A jana iz dziećmi akazałasia tut u świoakra. Nu, i on wydał jaje. U jejo była para dzieciej, dziewczeczka i malczyk. I rostrelali” (Mo4Nes.WT).

Na terenach wschodnich zdecydowanie najsilniej zaznacza się temat białoruskich policjantów: uzależnionych od Niemców wykonawców zbrodniczych rozkazów, nierzadko jednakże wykazujących się własną ponadprzeciętną gorliwością.

– [Baba Kacia:] „Policajeŭ było bahato.

– [Dzied Piotr:] Potom jaŭrejaŭ jany bili spłosz i riadom. Poŭnasciu ŭbiwali. [...]

– A palicai miascowyja byli?

– [Baba Kacia:] Byli i swaje palicai. Niekatorych siłaju zastawili, dyk jany k ludziem niepłochu, a kotoryje sami iszli, dak... Pomohali niemcam jaŭrejeŭ bić” (Ho3Hln.KPK).

„U nas tut byŭ u Hliniszczach swoj chłopiec, mužczyzna, swoj policaj. Och, jak jon zdziekwaŭsia. Strach! My paszli raz hulać, dzieŭkami byli. A jon, żydoŭ bili tady ŭ Jurawiczach, da pryłacieŭ wieczarom pjany ŭ chatu, dzie hulali. Tak wyskakwali, da ŭciakali. Swoj... U ich siamja była charoszaja, ale jon byŭ had taki. Żydoŭ biŭ i kolki szcze swaich chacieŭ pasadzić” (Ho3Hln.HM). „Adzin jety szczanok [tu: młody chłopak], znajesz, z dziarieŭni, skazali jamu

policajce: »Ciabie nie zabjem, kali zabjesz swaju siamju«. [...] Zabię daczku, zabię żonku, i jaho usio adno zabili. Jamu skazali: »Kali ty pamresz etych, ciabie nia budziem bić«. Jon pabię siamju swaju i jaho zastrelili” (Mo4Mas.JS).

– „Mnoho policajew było w Jurowiczach?

– Mnoho.

– Swoi ili prijezzije?

– Poczemu? I swoi iszli w policiju, kotoryje pobuwali uże po tiurmach. Wot, takije wot samyje odstałyje ludzi. Dak ani... I szto – umnaja nastajnica. Ana dumala, szto jaje ety palicaj spasiot. Krasiwaja, madistka [krawcowa] była charoszaja i nastajniczała [była nauczycielką]. Ana paszła za jaho. Radziła dżwie dziewczki. Trecim biaremienna. I jon wywiou jaje, rastralaų i rabionak upaų.

– Ona jewiejka była?

– A jonża palicaj był. A jana jeųrejka była. No, oczeń umnica. A krasawica była! [...] Och, Boh moj, tak posmotrieć – u karcinu jeje. Takaja krasawica! I rastralaų, i rabionka taho pasiek.

– A tiech dwoich?

– A tych dwaich świakrouka spratała u pohrab i, kada uże wajna konczyłasia, jana adprawila k radnie u Mozyr. I any spaliś” (Ho3Jur.FF).

Na przykładzie wstrząsającego przypadku jurewickiej *nastajnicy-krasawicy*, którą wraz z własnym dzieckiem w jej łonie osobiście zamordował mąż policjant, a dwoje pozostałych dzieci ukryła przed nim w piwnicy i w rezultacie uratowała świekra, dobrze widać główne motywy tej, nabierającej cech moralitetu, mityzującej się opowieści. Zwierzęco-demonicznemu okrucieństwu policjantów rozmówcy przeciwstawiają współczującą zgrozę i bezradność chrześcijańskich świadków rozgrywającej się apokalipsy; w tak skonceptualizowany obraz rzeczywistości wpisują indywidualne próby przełamania tej bezradności, przy czym pomoc udzielana jednostkom przez jednostki jest traktowana jako coś zwyczajnego i relacjonowana bez ideologicznej nadbudowy. I tak, etnograf dowiadyuje się o kołchoźnikach z Ładów, którzy noszą uwięzionym żydom żywność, choć policjanci odpędzają ich, smagając biczami, czy o uratowaniu żydowskiego chłopca przez Babę Piełahieję (Pelagię) z podmozyrskiej Słobodny, która najwyraźniej nie uważa, że to coś niezwykłego, skoro tylko

krótko stwierdza: „Ukrywałam żydowskiego chłopczyka w czasie wojny. Teraz mieszka w Leningradzie”.

„Kak pryjszoŭ niemiec, staŭ ich sabirať. Gdzie siejczas dietskij sad, była szkoła. Ich sahnali ŭsich u szkołu palicai. Naszy byli ruskija chuże niemcew. I zastawlali ich rukami griaź sabirať. Izdiewaliś [znęcali się] usiak nad imi. Żałka była, my drużyli z imi. Jany byli charoszyja ludi, jawriei. Niesiom im szto-nibud’ pieredať, kusoczak chleba. Tak tiebia plotkaj atchleszczuť [smagną biczem]” (W99Lad.ZL). „Jaŭrejaŭ było siamiej wosiem. [...] A niemcy pryjechali, da za adzin raz zabrali, zabili ich u Mazyry. Dyk u mianie siońnia serca balić... Tamża byli takija siemji – takija krasawicy i krasaućy! [...] Chawała jaŭrejskaha chłopczyka padczas wajny. Zaraz jon żywie ŭ Leninhradzie. Nasza bolejš bili palicai, jak tyja ŭłasaućy. Palicai jak pryjeđuć – dyk siakuć, režuć. Palicai byli swaje – z Reczycy. Jak pryjeđuć, dyk szkuru znimajuć. Mianie zbili tak, szto ŭsia była siniaja. Palicaja chaj pia-kuć pry mnie – słowa nie skažu” (Ho3Słb.PŻ).

Apokaliptyczny obraz Zagłady zapamiętany przez chłopskich obserwatorów-świadków to wizja rozgrywającego się na ich oczach końca znanego świata współistniejącej z chrześcijanami żydowskiej społeczności i końca wspólnych miasteczek. W każdym z nich pamięta się krwawe sceny egzekucji sąsiadów-żydów nad zbiorowymi mogiłami. „Karacielnija atrady [bataliony karne], jak stralali jaŭrejaŭ. Oj, wo, strachu było! Eta ci ŭ sorak pierwszym hadu ich stralali, wosieńniu, jaŭrejaŭ? Karacielnij atrad, jak najechaŭ u rańni [rankiem]? I jaŭrejaŭ usio czysta... Tadyż mnoha jaŭrejaŭ było, eta ŭ sorak pierwszym hadu. Zabirali i ŭ szarenhach [szeregach] stawili i pahnali tudy, wo, jak ety, k muziej⁴⁴ tudy, pa darohie. U Leninie. I tutaka reczka, i tama kala reczki kapali procitankawija kanawy [rowy przeciwczołgowe]. Kapali iszczu ruskije, dumali, szto niemcaŭ tada zadzierzać. I tady jetych pastawili, jaŭrejaŭ, ich skolka było – i z pularmiota... U szarenhach iszli. I raskazywali, katoryja żyli bliska [...],

⁴⁴ Ta relacja dotyczy wydarzeń w miasteczku Lenino (do 1918 roku Romanowo), które było areną słynnej bitwy 1. Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki z 89. korpusem 4. armii niemieckiej w październiku 1943 roku. Obecnie znajduje się tu cmentarz poległych żołnierzy polskich, pomnik-mauzoleum i muzeum polsko-radzieckiego braterstwa broni.

dzieci małyja ū katorych byli, jaszczce maładyja, dyk dzierzali i tudy walilisia...” (Mo4Len.TC). „A jaŕejaję wiezli... Oj, mamaczka maja! [...] Ja eto tolko w okoszko smotrieła. Po tri tysiaczi wieli atapam [prowadzili etapem]. [...] A ich – raku ũsiu zaniali, etaj łuh. Oj, Boża moj, krik, stradańje! [...] Smatru, kak na rakiie stajać etyja palicai. Niemcy, palicai – i stroczać [pruję] z aŕtomatoŕ na ich. Jany padajuć na ziemi. Oj, buło stolko strachu! Eta użać [zgroza] adna. Raka buła ū krowi, Lićwin⁴⁵ buł wieś u krowi...” (Ho3Jur.FF).

Pamięć Zagłady po raz drugi, czyli pytanie o porządek świata

Pierwszą rzucającą się w oczy cechą kołchoźniczych opowieści o Zagładzie jest neutralizacja opozycji chłop : żyd prowadząca do podkreślenia ludzkiej wspólnoty losu. Odwołują się one do innego obszaru relacji społecznych niż międzygrupowa opozycja swój : obcy (inny), w okresach stabilnych kategoryzująca chłopów jako osiadłych, pracujących rolników, żydów zaś jako ruchliwych, *zajmujących się* kupców i rzemieślników. W warunkach kryzysu i chaosu, wywołanego wojną, kiedy przerażeni chłopci „nie wiedzieli, kogo lenkać się, kto dobry, kto drenny” (G98Nac.JI), dotychczasowi kulturowi swoi okazali się obcymi – jak „gorsi od niemców” *swoje policaje*, przypisywani teraz do nie-ludzkiej kategorii *gadów, swołoczy i czortów*; kulturowi obcy – *ludźmi takimi jak my*. W opowieści kołchoźników zabijający żydów niemcy i ich lokalni pomocnicy są postrzegani jako nieludzie, natomiast o zabijanych żydach mówi się, że to *nie bydło, nie zwierzęta*, tym silniej podkreślając ich przynależność do kategorii „człowiek”. „Niemcy żydów bili: wykopali jama i żywymi zasypywali. Szkoda ich. Toż nie żywiół [bydlę] – człowiek” (G93Rou.JHM). „Dzietki, tut tak ich bili, Boże, strzeż! A to też ludzi, chcon żyć. Jak to tak można żywego człowieka zabić, ja nie wiem... No, niechaj żyłby człowiek. I on chce żyć, i rozmaity człowiek, dziet-

⁴⁵ Rzeka, o której wspomina rozmówczyni, to płynąca przez Jurewicze Prypec; Litwin (białor. *Lićwin*) – znajdujące się koło miasteczka jezioro.

ki. Ale wybili tu po lesie, partyzantka, aj, jej” (G98Nac.ZW). „Ja prosta szkaduju. Ja ni za szto ni wydałby żyda. Nu, jak heta? Czaławiek! Každyj chce żyć, niechaj żywie” (G93Fel.MM). „Niemcy pabili ich, i dzieci kriczali. A szto jaŕieci, praŕda? Jaŕieci toże chcuczć żyć na świecie...” (Mo4MSz.MS).

Motywym przewodnim tych narracji jest współczucie i żal. Rozmówcy powtarzają niczym refren: „Wystrzelali ich, biednych” (G97Sie.HD), „A Niemiec jak ich strelał, oj, oj, oj, oj...” (G97Skr.JP), „Żydoŕu szkodowali, byli charoszyje ludzi” (Bo6Byt.EIP), „Tak buło ich szkoda...” (B99Kož.SW.KK), „Żalka była” (W99Lad.ZL). „Jany takija samyja ludzi, jak i my. [...] Wot, tolki ja nie znaju, paczamu ich nie lubili, paczamu ich bili, zawoszta ich, biednych, u wajnu bili” (Mo4Szm.ZI). Zdarzało się, że ci, którzy w rozmowie nie przywoływali żadnych konkretnych zdarzeń związanych z Zagładą, wypowiadali formuły pełne empatii, tak jakby rdzeniem kołchoźniczej opowieści o Zagładzie był lament nad żydami. Baba Piełahieja ze Słobody, niepiśmienna kołchozowa traktorzystka, która w czasie wojny uratowała żydowskiego chłopca, wyraziła esencję tego lamentu w prostych i poruszających słowach: „dyk u mianie siońnia serca balić” (Ho3Słb.PŻ). Ten empatyczny wariant dyskursu o Zagładzie jest narracją w kategoriach *communitas*, w której chłopci i żydzi, połączeni wspólnotą strachu i wspólnotą współczucia, spotykają się jako *takie same ludzie* – „No, sztoż oni winowaty? Ludzi takie same jak my” (G93Dub.MSA)⁴⁶ – i która tą rozumiejącą „więzią człowieczeństwa” (Turner 2004: 242) obejmuje także czasy powojenne: „A ty dumajesz, jewrei, ich wybili stolko! Posle wojny poostawalisa odinokije, to ony pereżywali. Szto, nie pereżywali?” (B99Drb.EJ).

Kołchoźnicy zdają swoją relację jakby w obliczu Boga, przywołując go bądź refrenowymi westchnieniami, jak typowe dla polszczyzny wileńskiej *Boże, strzeż!*, bądź dłuższymi, refleksyjnymi frazami, w których próbują przekazać swój stosunek do tego, co widzieli. Ich

⁴⁶ W słowach rozmówczyni zapisanych w Kosowie ta żydowsko-chrześcijańska, człowiecza wspólnota ujawnia się jeszcze wyraźniej: „Taki rów był, oj, oj, oj. [...] No, co oni winne, że on żyd? No, co on winien? To ja polaczka... no, mnie nie zabili, szto ja winowata, że ja polaczka? Żydzi dobre byli...” (Gruchala vel Gruchalska 2004).

przykładem mogą być słowa Pani Wiktorii z Naczy: „Nie ma co opowiadać, straszne to takie. Nie daj Boże, żeby to kiedy powtórzyło się, to, co było. Nie daj Boże!” (G98Nac.WK) czy Baby Juli z Maszkowa: „Choćby użo jeta praszo, kab ciapieria choć nie było, toka kab daŭ Boh, kab jetaha strachu... [...] Nia daj Boh, szto przyyli. Kab toka ni ũnuki, ni dzieci naszy jetaha nie widali” (Mo4Mas.JS). Implicytnym adresatem ich narracji o Zagładzie jest sprawiedliwy Bóg, przywoływany na świadka w ponawianych wciąż westchnieniach i apostrofach, uobecniających skoncentrowany wokół sacrum chłopski porządek aksjologiczny.

Tutejszy lament nad żydami jest lamentem nad zagładą całych miasteczek; w sensie symbolicznym – nad zagładą całego świata: „Tut ich było mnoha i ich pabili mnoha. [...] Hdzie fabryka ũ Dubrounie, tamża akop był. I tam wsich jewrejew, tysiacz piat', szto li, niemcy rastralali. I tam jany byli zakapany. [...] Tam pabita ũsio Dubrouna” (W99Bch.WM). „A což ty z nimi zrobisz, z niemcami? No, jak oni chcieli, tak robili ci niemcy. Onizeż żydzi rzesze wybijali, tutaj żydów to dużo było. I w Raduniu, to tam chyba cała Raduń tych żydów, tyle oni wybiwali” (G98Nac.JW1). „Jawriei byli u Horkach. I u jeta, u Krasulinie mnoha ludziej było, jaŭriejaŭ. Jany kazali, ludzi, szto jaŭriei byli charoszyja ludzi. Wo, szto ich było zabitych... tolki jaŭriei u Horkach” (Mo4MSz.MS).

Razem z żydami przestały istnieć „całe miasteczka”, które dopiero „zaraz trochu parasstroili” (W99Bch.WM), co nabiera szczególnej wymowy w zestawieniu z faktem, że skutek hitlerowskiego terroru na Białorusi unicestwiono również setki wsi⁴⁷. „Niemcy spalili

⁴⁷ „Według danych radzieckich w całym okresie okupacji przeprowadzono na Białorusi ponad 60 akcji pacyfikacyjnych, w toku których zniszczono m.in. 692 wsie wraz z ludnością. [...] Z dużą ostrożnością można [...] ocenić łączną liczbę zabitych, spalonych żywcem i w inny sposób wymordowanych w toku akcji pacyfikacyjnych na Białorusi na około 100 tysięcy” (Turonek 1993: 154). O niemieckich akcjach pacyfikacyjnych wsi i związanej z nimi polityce okupanta por. (Turonek 1993: 123, 149–179, 199–200). Inne dane podaje Snyder: „Pod

uśio. Połnoścju spalili siało. Tuta nie ostałosia niczoho, zhareła uśio” (B96Wul.PH). „Zhareła usia wioska, adny pieczy stajali” (B99Ozr.TJ). „Wsio paharewszeje. Ladowże wabszcze nie była. W ziemiłankach żyli” (W99Lad.WC). Pamięć o pożarach i pacyfikacjach wsi, przede wszystkim na Polesiu i wschodniej Białorusi (dokonywanych przeważnie pod pretekstem współpracy chłopów z radziecką partyzantką), podczas których palono ludzi żywcem, nie oszczędzając dzieci i starców, stanowi – obok pamięci kolektywizacji, terroru końca lat trzydziestych, Zagłady, walk frontowych i *łapanek* do Armii Czerwonej w ostatnich miesiącach wojny – konstytutywny składnik tożsamościowej narracji kołchoźników, konstruowanej z pamięci zbiorowych traum, jakie przeżyli w XX wieku⁴⁸. „Najważniejsze akcje niemieckie od połowy 1942 roku, zwane »dużymi operacjami«, miały w rzeczywistości zabijać białoruskich cywilów i Żydów. Niezdolni pokonać partyzantów, Niemcy eliminowali tych, którzy mogli im pomagać. Oddziałom wyznaczono dzienne normy mordów, które zazwyczaj wykonywały, otaczając wioski i rozstrzeliwując większość lub wszystkich mieszkańców. Do ludzi strzelano nad rowami lub [...] palono ich w stodołach; wysadzano ich też w powietrze, pędząc na pola minowe” (Snyder 2011: 267). Skutkiem tych

przykrywką zwalczania partyzantki Niemcy dopuścili się mordów na cywilach białoruskich (lub żydowskich, polskich czy rosyjskich) w 5295 miejscowościach na okupowanej sowieckiej Białorusi. Kilkaset tych wsi i miasteczek doszczętnie spalono. Ogółem Niemcy zabili podczas swojej kampanii przeciw partyzantom około 350 tysięcy osób, z czego co najmniej 90 procent bezbronych. Na Białorusi zabili też pół miliona Żydów (z czego trzydzieści tysięcy podczas operacji antypartyzanckich). [...] Rozsądne i ostrożne wydaje się ogólne oszacowanie liczby ofiar śmiertelnych na terytorium obecnej Białorusi w latach II wojny światowej na dwa miliony” (Snyder 2011: 275–276). Szerzej o dyskusji dotyczącej liczbowego oszacowania białoruskich strat wojennych por. (Snyder 2011: 276, 409–416, 434–438, 441–444).

⁴⁸ Niezwykle istotny dla wiedzy o pamięci historycznej i tożsamości kołchoźników temat pacyfikacji wsi wiąże się ściśle z narracją dotyczącą relacji wsi białoruskiej z partyzantami, wojskiem radzieckim i okupantami. Pamięć wojny w dyskursie tożsamościowym kołchoźników to temat na osobną książkę; w zgromadzonych przeze mnie materiałach terenowych jest on reprezentowany bardzo obszernie. Był też podejmowany przez innych badaczy, por. (Machowska, Ramanawa 2009; Smalanczuk 2005, 2007).

doświadczeń jest m.in. poczucie wspólnoty losu rozstrzeliwanych i palonych żywcem mieszkańców białoruskich wsi z rozstrzeliwanymi i zakopywanymi żywcem mieszkańcami żydowskich miasteczek. Jako *takie same ludzie* stanęli oni bezbronni wobec przemocy wykraczającej poza możliwości do wyobrażenia porządek świata. Dziś opowiadają: „Zabrali obławoju świokra moho. A siestru na poli żywu spalili i dźwie dziewoczki spalili. U chacie zapalili i zhoreli, szo nie buło nidzie niczoha... Tuta buli w nas madziary. A dalej niemcy stajali, a dalej stojali podchilancy, kazali. Własoucy. Eto poddanstwo ruskaje. To hetyje wielmi buli jarkije [straszni, okrutni]. Hetych ruskich wony znajuć, da rosstrelwajuć. [...] Za jajcami niemcy jeździli. Da wazmućże podstrelać parczizany. To wziali da zapalili wsio sieło. Zażygacielnymi pulami stali strelać. To snaczała zhoreli chaty, no, a dale choroma [budynki gospodarcze]. Nu, i popalili...” (B99Ozr.TJ). „Aleksiczy... Uże straszno ū Aleksiczach było. Tamże żywych u ahoń kidali. A jak bili niemcy... O, Boże moj, Boże! [...] Straszno było. Da Aleksiczy krasiwyja byli. Kolki miru tam było, da miru! A tady żyto jakraz pośpieło, jak uciekali. Chto ū kartopli padaŭ, chto ū żyto – tak nachodzili niemcy. Każuć, szto eto nie niemcy bili, a ūłasaucy bili” (Ho3Hln.HM).

– [Dzied Piotr:] „Pryjechaŭ karacielnny atrad po jakomu-to nawodu [sprowadzony przez donos]. [...] Pryjechali, obkrużyli. Jak jany obkrużyli – po dziareŭni rassypalisia. Zapalili dziareŭniu.

– [Baba Kacia:] Chaty zaharelisia. A dzieci doma byli, jakraz źniwa było. Żyto żali. I ženszczyzny, kotoryje z dziećkami hruдными [z dziećmi przy piersi] byli, biehli spasać ich. I moja ciotka biehła. I tolki jana chocięła cieras pierażzku pierajści k domu, i jaje ū patylicu razryŭnoju pulaju... A babuszku ū žyci ūbili, i swińnia zjeli i nutra razciahali. I babuszka zhareła ū žyci. Oj, bahato, dziećki, tolki raskazywaj... A byŭ wuczyciela syn, dyk jak jany jaho rwali wozle cerkwi... A jon baroŭsia z imi, usio wyżyć dumaŭ. Dyk jaho rastralali” (Ho3Hln.KPK).

– „Naszu dziarieŭniu jany spalili da tła. My u les pabiehli uciakać. Jany spalili, nie stałasia ni kała, ni dwara, nidzie niczoha.

– A czamu jany spalili?

– Parcizany. Za parcizanaŭ. Raz u lesie parcizany – parcizanska-
ja dziareŭnia. Aj, a szto im było spalić? Luboha zabić i spalić? Nie
daj Boh! [...] Wo, ety susied, małyja byli, hnali u Polszczu ich. Wo,
pić zachacieli, pabiehli u kałodziej [do studni] – pońnieneczki ka-
łodziej dziaciej! Imża, idzijotam, szto im było zabić?” (Mo4Mas.JS).

– [gospodyni:] „Nu, niemcy! Ad niemcaŭza chuwalisia. [...] Usi
chuwalisia u les. A niemcy abławu dziełali pa lasu. U bałotaż nia le-
zli. Dzień siadzisz u bałocie, tady na nacz uże wybiarszisia u ziam-
lanaczku. [...]

– U lesie doŭha wy żyli?

– [gospodyni:] A da Nowaha Hodu. Tady, jak niezia użo było
wytrymac, wyszli. Pahnali. [Pabyli] u Biełaj, a tady z Biełaje pahnali
u Wordać. U Wordaci pabyli, snieh kruhom.

– A kali wy wiarnulisia, dziareŭnia była spalena?

– [gospodyni:] Usio było spalena czyścieńka. Ja żyła samaja kraj-
niaja, kala lesa, my ŭ lesie siadzieli, smatreli. Usio papalili.

– A czaho jany palili?

– [sąsiadka:] Parcizanskaja zona.

– [gospodyni:] A jechaŭ niemiec na kani, a niechta zastraliŭ, wo,
jany adrazu...

– [sąsiadka:] A nie, dyk byłob toż, szto ŭ Chatyni, u toj. Jany
użo sahnali usich, warota pazakrywali. Dyk tady użo priskakaŭ iz
Horak toj na kani [z odwołaniem rozkazu rozstrzelania], stali użo
kaho kudy razhaniać. Zastalisia my żywy, a tak byłob jak u Chaty-
ni⁴⁹” (Mo4Mas.AS).

– „Niemcy spalili wiosku?

– [sąsiadka:] Bahato popalili.

– [dzied:] Ludziej kidali. Ach, nie daj Boh. [...] Zapalać chatu, to
tudy żywoho czołowika, w toj ohoń.

– [sąsiadka:] Da nie odnoho, da hurami [kupami, grupami] ki-
dali. [...]

⁴⁹ Chatyń – wieś w pow. łohojskim woj. mińskiego, spalona w marcu 1943 roku przez SS i policję pomocniczą. W zaryglowanej stodole spłonęło wówczas żywcem 149 osób, w tym 75 dzieci. Obecnie w Chatyniu znajduje się monumentalny pomnik i symboliczny „cmentarz miejscowości”, upamiętniający wszystkie dokonane przez nazistów pacyfikacje białoruskich wsi.

- A partyzany tu byli?
- [dzied:] A to mało partyzanów było!
- [sąsiadka:] W nocy partyzany, a Niemcy w dzień jeduć. Jechali da strelali, da zapalili. [...]
- [gospodyni:] Jak my płakali, szo my chawalisa! Parcizany – sobie, a Niemcy dniom. Buło u mienie czterero chudoby. Ostałasa biez odnoho chwościka.
- [sąsiadka:] Ale Niemcy nie tak porczu [zło, szkodę] robili, jak madiary. Madiary skroś popalili chaty.
- Madiary spalili?
- [sąsiadka:] Zapalili tymi pulmi. Strelali, strelali i strelali. Tyje madiary niekije siruny [zasrańcy] byli.
- [gospodyni:] Może wony bojalisa smierti? Každyj spasawsa.
- [sąsiadka:] Oj, popalili! [...] Da powciakali ludzi. [...] Etyje madiary buli paskudnyje, wred hetakyj!” (B96Ozr.WZ).

„Na Białorusi znalazło się centrum sowiecko-niemieckiej konfrontacji” – pisze historyk. „Żaden kraj nie doświadczył cięższej próby pod okupacją niemiecką. [...] Podczas II wojny światowej zginęło 20 procent przedwojennej ludności ziem białoruskich” (Snyder 2011: 436). „O, szto było. Nie daj Boh!” – zwykle puentują swoje relacje rozmówcy. I czasem, jak Pani Wala z Radziwoniszek, próbują, komentując, choćby słowami ustanawiać na nowo porządek w schmatanym wojennym okrucieństwie świata: „Chaj jany [tj. Niemcy] żywuć szczaśliwa tam, samy sabie. A ą nas kab pastajał mir, spakoj na białym świecie” (G11Rdz.WR). Albo jak Pan Leonard z Lidy: „W czasie wojny trzy razy palili nas. Trzy razy. A ostatni raz na drodze my siedli tu. Już kres tego życia, wszystko. Już nigdy nie wskreśniam. No, i jakoś Pan Bóg... Tylko jakaś siła jest, która, jak mówi sie, jeszcze... Takie życie nasze. Aby gorzej nie było. Prawda?” (G93Lid.LG).

„Zdarzenia wojenne ujmowane są i wartościowane – pisał Roch Sulima – w kategoriach katastrofy, kary boskiej, nadejścia Antychrysta, działania wyroków boskich. Jest to topika bardzo stara. Wojna

[...] pojmowana była w kategoriach zmiany kosmicznej, obwieszczanej zazwyczaj przez znaki” (Sulima 1992: 157). Kołchoźnicy nie byłiby sobą, gdyby nie umieszczali wojny i Zagłady w fatalistycznym porządku boskiego przeznaczenia, przepowiedzianego prorocstwem Sybilli⁵⁰:

– „Słyszała pani może o Sybilli?

– Słyszała, troszku i czytała. [...] Jak będą żydzi bić – i bili żydów” (G98Szw.JS).

Poczucie chłopsko-żydowskiej wspólnoty losu i człowieczeństwa⁵¹ wobec mającej wymiar kosmiczny wojennej katastrofy najpeł-

⁵⁰ Motywy eschatologiczne związane z Apokalipsą i prorocstwami Sybilli we wschodniosłowiańskim materiale folklorystycznym por. (Bielowa 2004: 389–408); na Wileńszczyźnie: (Zowczak 2000: 88–93, 205–224). Krążąca w odpisach w domowych zeszytach we wsiach Grodzieńszczyzny *Sybilija święta* nie mówi *expressis verbis* o Zagładzie, lecz kreślone przez nią apokaliptyczne obrazy wojny, głęboko zakorzenione w wyobraźni i wrażliwości kołchoźników, podsuwają sposób jej postrzegania jako końca świata i interpretacji w fatalistycznych kategoriach boskich wyroków, boskiej kary i sprawiedliwości. Dla przykładu charakterystyczne fragmenty z zeszytu Pani Heleny z Mejrów pod Lidą: „Powstaną na świecie wojny, / Naród będzie niespokojny, / Syn do walki z ojcem stanie, / / Będzie wielkie krwi rozlanie. [...] // Oj, jak nas Bóg [ciężko] karze, / Gdzie się ruszyc, to cmentarze, / Ziemia zasłana trupami / I zaorana pociskami. // Brat się z bratem nie poznają, / Jedni do drugich strzelają, / Syn swego ojca zabije, / / Bagnetem mu pierś przesyje. [...] // Przyjdzie ta straszna godzina, / Nie ma ojca ani syna, / Mogiły mężów zabrały, / Sieroty same zostały. [...] Słowa Królowej Sybilli są święte i przepowiednia” (G97Mej.HK1).

⁵¹ Charakterystyczny przykład postrzegania żydowskiej i chrześcijańskiej tragedii w kategoriach wspólnoty losu zanotowała Pola Rożek, badająca pamięć historyczną mieszkańców miasteczka Różany na północnym pograniczu Polesia: ich opowieść o pacyfikacji i spaleniu przez hitlerowców podróżańskiej wsi Bajki posługuje się tymi samymi środkami wyrazu co relacje o mordowaniu żydów i tak samo odwołuje się do motywu krwawiącej ziemi. „Mieszkańców wsi zagoniono do stodoły, a następnie po parę osób wyprowadzano, by ich rozstrzelać. Szans na ucieczkę nie było, bo wieś została otoczona. Do »porządkowania« zatrudniono ludzi z okolicznych wsi, w tym z Różan – ich zadaniem było wykopanie dwóch dołów i późniejsze uprzątnięcie zabitych. Później opowiadali, że »daje ziemia sie ruchała, patamu szta kogo zabili, a kto jeszcze żywy był, to tak ziemia, o, tak chodziła i aż krew po wierzchu« [...]. Po wykonaniu pogromu Bajki podpalono i zniszczono. Wspomnieniom o tym nadal towarzyszy strach i przerażenie, a rozmówcy ze łzami w oczach podkreślali, że zginęli przecież niewinni ludzie” (Rożek 2005: 24). Zobiektywizowany wymiar tej chłopsko-

niej chyba wyraziła Pani Faina z Jurewicz w opowieści o prorocztwie żydówki⁵², jakie przed wojną usłyszał jej ojciec: „On krepko družił s jawrejami. Ponomajecie? A jawrei, oni predstaŭlali dziesiać let, szto możet słuczitsa. I oni skazali jamu. On biesiedawał s nimi i oni skazali, szto czierz dziesieć let budziet u nas wojna. A s kiem? Iz frycam. »My pogibniem i mnogo was pogibniem« – tak skazała ona. A ona była oczeń umnaja ženszczyna, oczeń gramatnaja. I ona jemu wsie raskazała [...]: »Budiet wojna. My pogibniem. Nas budut wieści kak skot ubiwać. A was budut palić«. Ono tak i pałucziloś. Siōła palili. Na sztych brali. Maleńkich dietak brasali w agoń. Żgli ich. Siemji żgli. Wot, niekuda spratatsa, niet lesow. Astalisia tak, i wsie poszli w agoń. I maleńkija, i daże i bieriemiennych, i ũsiakich u wahoń. Cztoże? A w katorych był les blisko, dak oni za nocz wsie wobraliś u les. Za tryccać kiłomietrow, dalsze, w les tuda. Tie astalisia żywy. Wot papa i gawarit moj: »Szto, jana cibie sawrała [skłamała] słowo? Onoż usie praŭda. Wot widzisz: pałac, unisztażajuć, wsie pazabirali. [...] Tak, oże nie brechnia [kłamstwo], a praŭda«” (Ho3Jur.FF).

Kołchoźnicza narracja o Zagładzie nie jest oddzielona od narracji o wojnie, która – z boskiego wyroku, dla jednych niezrozumiałego, przez innych tłumaczonego choćby koniecznością zmniejszenia liczby ludzi na świecie⁵³ – zbiera żniwo i wśród żydów, i wśród chłopów. Hitlerowscy wykonawcy: niemcy, madziary, własowcy, kardyńcy, łotyże, litowcy, zabijają jednych i drugich. Historyk pisze: „W miarę jak coraz trudniej było uderzyć w partyzantów, gdyż zbyt urosli w siłę, i coraz trudniej było uderzyć w Żydów, gdyż ostali się tylko nieliczni, Niemcy mordowali niebędących Żydami Białoru-

-żydowskiej wspólnoty losu był też niewątpliwie pochodną niemieckiej polityki eksterminacyjnej na okupowanej Białorusi, która często nie różnicowała żydów, chłopów i partyzantów; o białoruskiej wojnie partyzanckiej i „prewencyjnym terrorze” wymierzonym w żydów i mieszkańców wsi por. (Snyder 2011: 258–277).

⁵² O „żydowskich prorocztwach” w przededniu nadchodzącej wojny na podstawie badań na Podlasiu por. (Buszko 2012: 189–190).

⁵³ Por.: „Wajnu Buog pastanawiu ad pacztku da kanca świata”; „Ziemia ludziej nie strzymałab, żeb nie było wajny” (LB 1: 241). O wątkach eschatologicznych zawierających motyw zamierzonego przez Boga zmniejszenia liczby ludzi por. (BNB: 130–141; Zowczak 2000: 88–93).

sinów na coraz bardziej niesłychaną skalę” (Snyder 2011: 265). Rozmówcy zaś o zabijaniu żydów i chłopów opowiadają łącznie, wręcz „na jednym oddechu”; często granica między obiema historiami jest tak płynna, jakby były jedną. Na przykład Pani Wala z Radziwoniszek, z którą rozmawiałam o *pamiętniku* żydów rozstrzelanych pod Lidą, mówiła: „To skolka żyźni laħło! Szto wy chacieli, niemcy, szto wy chacieli... Tam staryja i małyja, usich zhaniali. Usich zhaniali u kuczu i tam jany... Tam moża tysiaczy jich laħło. Hnali jich, nie miarkujuczy, jak skacinu. A za szto jany jich tak nienawidzieli? Za szto jany jich tak bili? Mordawali? Boh jich wiedaje. Tut ciazka skazać, za szto mordawali. Waźmiecie, u nas Leśniki wioska, za Hołdawam. Tam, raskazywała mama, stajali niemcy. A parcizanyż pa lasach byli. Niemcy prychodzili – masła, jajki, małako. A parcizany tożez prychodzili pajeści dzie chto, świaż mieli. Żonka ū chacie, a muzyk u parcizanach. Pryszoŭ muzyk da chaty, i u hety czas pryszoŭ niemiec. Uziaŭ hety parcizan zabiŭ hetaha niemca. U swajoj chacie zabiŭ niemca. Jak zabiŭ hetaha niemca, jany atakowali hetu ũsiu wiosku, Leśniki. I pawyhaniali hetych usich ludziej. Dzieciej, ludziej, usich pawyhaniali. No, kudy jany buduć uciakać? Atakawana u kruh. Tady zapalili. Ablili hetyja chaty i zapalili. Wypalili wiosku, pabili tych ludziej. Sto szesnaccac czaławiek laħło ū toj wioscy! Staic ciepier pamiatnik. Sto szesnaccac czaławiek! Usiu wiosku wypalili. I adna kabietta, ja lażała ż joj u balnicy, to u jej nie było lewaj ruki. Kazała: »Milenka maja, rodnienka. Usiu wiosaczku wypalili, niko ha, jana kazała. Ja schawałasie za studniu. Ani stralali, kazała, tymi pulkami razryŭnymi, szto pałac, etymi pulami. Ja siadzieła za studnią i astałasia żywaja. I, każe, ruku mnie adarwała...«. [...] Oj, ja nie mahła słuhać, ana płakała, raskazywała... O, szto było. Nie daj Boh!» (G11Rdz.WR).

Inni mówią:

– „Kabardyncy, łatyszy, litoŭcy... Ubiwali. Wazili maszynami, ubiwali.

– Tolki żydoŭ ubiwali?

– Nie, nie tolki. Tam usiech, jany nie razbirali. U kłub, kali zachodili ũsie, tak padjażdżali maszynami i zabirali” (Bo6Byt.EIP).

– „A naszych ludziej tady za szto zabiwali?

– A naszymi bili, szto wajna i wajna. Ili ja ciabie, ili ty mianie. [...] Chto chacieu wajny jetaj? Nichto. A jany dziełali wajnu, kab im pripadak jakiej, i naszymu Stalinu i jetym! Jeta skoka ludziej pahibła! Wo, u nas u lesie pastrelali chłopcau. Ni z czoha, ni z jakaha czatyry chłopca zabili. Janyż i nie parczizany, i jaszcz sausim niesawierszena-letnija [niepełnoletni] byli.

– Eta Stalin dziełau wajnu ili Boh?

– Jeta Stalin nia dziełau, a nana [na pewno] jeta Boh dau, kab ludzi pahibli, kab ludziej nana miensze było. Ja nie znaju, chto dau jetaki ured [zło].

– A czamu Bohu była patrebna, kab ludziej miensz była?

– A chto jaho wiedajec? Chacieu, szto... Zaduma jon stoka. [...] Naszub toż, won, naszu dziarieuniu spalili..." (Mo4Mas.JS).

I żydowskie, i chłopskie niewinne ofiary zostały skazane na śmierć boskim kaprysem czy wyrokiem, przed którym nie może być uciezki. Przypomnijmy słowa jednego z rozmówców z Mozyrzczyzny, wypowiedziane, gdy wspominał rozstrzeliwanie polaków w 1937 roku:

– „Jany niewinawatyja byli. [...] Widzimo tady było hanieńnie na palakau.

– A u czym abwinawaczwali?

– A u czym abwinawacili jaurejau, jak niemcy rasstrelwali nacyju?" (Ho3Pot.SM).

Ludowa fatalistyczna wizja wojny jako eschatologicznego chaosu zwiastującego koniec świata przyjmuje, że raz jedne, raz drugie niewinne ofiary stają się obiektem *hanieńnia* – prześladowania. Tak po prostu jest i nie ma sensu pytać, dlaczego. „Kolchoznikowże rasstrelwali, bili [za okupacji niemieckiej]. To jak druhi raz pryszli ruskije, to bajalisa. Pierwych bjuć żydoŭ, a tady kałchoznikoŭ” (B99Ozr.TJ). Ta zbiorowa niedola nie dotyczy jednej grupy, lecz różnych grup po kolei, stopniowo ogarniając wszystkich. Jak mówił Dzed Kola z Bytenia: hitlerowcy zabijali „jaurejau za suboty, palakau za niadzieli, a biełarusau za wiasielli”. I komentował: „Snaczała rastrelwali jaurejau. Patom palakau. Palaki razdziawali niemcau u 14 hadu da hała. A użo biełarusa – jak nianasuc na ciabie – tak zabje, a nie nianasuc – tak nie

zabje. A tam – aby palak. Biełarusy buduć z usich staron radawacca: nie da jaŕejeŕ, nie da palakaŕ” (Bo6Byt.NAS).

Odczuwanie wspólnoty losu żydów i kołchoźników jako niewinnych ofiar uwydatnia się w historiach o myleniu jednych i drugich podczas akcji policyjnych we wsiach, na przykład: „Żydów też chowali. Raz dom spalili, drugi raz spalili, żydzi wyskoczyli, uciekali, niemcy pendzili. Jak u Gudaczewskich dziewczyna zabili: przez pół jon siekli, upadła. Ona miała czarne włosy, myśleli, że żydówka. Podeszli i mówio: »Trzeba było uciekać«” (G98Nac.JI). „Horie nie daj Boh nikomu nidzie! Nasz Kola duża bajaŕsia. Buwała, żydoŕ ubiwali, cyhanoŕ ubiwali, a jon tak, wo, jak baraszka [baranek], haława czornaja, kuczuriawaja. Prichodziać uranni jetyja niemcy. »Juda, juda!« – na jaho i wałakuć użo bić iz chaty. My kriczim, i mama, i ja kriczim krikam! Tady uchodzić na szczaście druhi niemiec – cap, wo tak, za wałasy, chwać za haławu u horu. »Nie – każa – nie żyd«. Wo, astaŕsia żyŕ, a tak by zabili, kab toj niemiec nie priszoŕ. A był jak baraszka, jon byŕ duża krasiwy” (Mo4Mas.JS).

Chłopski lament nad Zagładą – podobnie jak chłopska próba jej zrozumienia, o czym dalej – ma fundamentalne dla kultury, którą reprezentuje, odniesienia mityczne. Niezwykle istotnym motywem przewijającym się przez tę narrację jest archaiczna idea „immanentnej solidarności przyrody” (Thomas, Znaniecki 1976: 186). Znaniecki pisał o niej: „Przyroda stanowi również grupę pierwotną, a człowiek należy do niej jako członek, być może nieco uprzywilejowany [...]. Postawa, jaką zajmują wobec niego istoty naturalne, tak samo jak jego postawa wobec nich, charakteryzuje się życzliwością, chęcią niesienia pomocy i szacunkiem. Przyroda w sposób aktywny zainteresowana jest pomysłnością człowieka” (Thomas, Znaniecki 1976: 183). W ludowym językowym obrazie świata żywyoty – ziemia, woda, ogień i powietrze (często występujące w zespołach) – są nacechowane etycznie, a ich działania przebiegają według reguł podstawowej opozycji dobro : zło. Z jednej strony pomagają człowiekowi, z drugiej – uczestniczą w wymierzaniu sprawiedliwości (por. SSiSL 1/1,

Ogień, Słońce; SSiSL 1/2, Woda, Ziemia)⁵⁴. Dlatego w narracjach kołchoźników jest przede wszystkim obecny motyw współczującej ziemi-matki, która porusza się⁵⁵ (rusza się dzień i noc, przez trzy dni), kiedy musi przyjąć niewinne, zakopywane żywcem ofiary, a po ich przyjęciu krwawi. Na zbrodnię popełnioną na niewinnych reagują wszystkie żywyioły, wszystkie są poruszone i wszystkie uczestniczą w lamencie: nie tylko ziemia, ale i woda spływają krwią, a w powietrzu przez dłuższy czas utrzymuje się jęk; jęczy również ruszająca się ziemia. To, że nie zapisałam w tym kontekście relacji o zachodzącym krwawo słońcu czy padającym z nieba krwawym deszczu, wydaje się jedynie kwestią przypadku (por. SSiSL 1/1, *Słońce*).

O ruszaniu się ziemi kołchoźnicy mówią: „U nas w Wasiliszkach było nadto dużo żydzi. No, tam ich postrzelali tak strasznie. [...] I rabin – to rabin był taki ksiondz żydowski – rabin szed, i wszystkie te żydzi, maleńkie, wszystkie. I potem wykopana jama była. Oni ich tak, o, wszystkich, oni stali nad to jamo... Którego zastrzelili, którego nie zastrzelili, którego żył... Tak potem mówili wasilskie, że ziemia ta ruszała się” (G93Cze.TK). „Pociongneli krzyżowym ogniem. Pociongneli. Ludzi w ten rów walili sie. [...] I zaczęli zasypywać. [...] Piasek ruszył sie. Ludzi... ludzi żywe wprost byli” (G98Nac.WK). „Niemcy tam za Raduniom takij ahromnyj doł wyryli traktorom. No i nabrali etich żydoų, tam pastawili i pastrelali ich wsiech. Żywy ili nieżywy – wsie pawalilisia, to aż ziemia ruszyła się” (G93Pie.HAG). „Oj, strasznie było. Potem mówili, że ta ziemia jeszcze ruszała się, jak ich... Dzień. Które pobite, a które żywe” (G93Pap.MS).

⁵⁴ Motyw przyrody sekundującej „zwycięstwu Bohatera” w bajce magicznej na przykładzie legend o krwi analizuje Tokarska-Bakir; omawia m.in. burzenie się żywyiołów (w tym pęknięcie ziemi) przeciwko zatajeniu zbrodni (Tokarska-Bakir 2008: 321–328).

⁵⁵ O mityczno-apokryficznym motywie gniewu ziemi (także nieba), która trzęsie się w odpowiedzi na ludzkie niewybacalne grzechy, por. (Uspienskiy 1983: 46–49); o asocjacji motywu gniewu ziemi z semantyką grobu i o eschatologicznym charakterze wyobrażeń o pękaniu, otwieraniu, przewalaniu, trzęsieniu się ziemi w: (Uspienskiy 1983: 54–61). Por. też (SSiSL 1/2, *Ziemia*). Tamże, w eksplicacji *Ziemi*, jako jej zachowania podaje się: „ziemia – jako *święta* reaguje na nieprawość moralną” (SSiSL 1/2, *Ziemia*: 23). O motywie trzęsienia ziemi w biblii ludowej w: (Bielowa 2004: 119–120).

„Niemiec silno wybił żydów. W Wasiliszkach, dziewięć kilometrów stąd. Dół wykopali, jeszcze zabici i nie... Trzy dni się ziemia ruszała” (G93Pap.LAP). „Niemcy... i tatu też powiedzieli, żeby wszystkie tam ich zasypali, menźczyzny. I mój tato był tam. To przyszedł do chaty, nie mógł... Tak ruszyła się ziemia, mówił, tak strasznie...” (G98Gin.AWD). „Wiecie, gdzie Ejszyszki? To moja babcia mówiła, jak żydy same sobie kopały mogiły. Ich potem tam strzelali, i żywych razem, i ziemia tam ruszała się cały dzień i noc...” (G98Puz.AT)⁵⁶.

O jęku: „Żydy Niemcy pobili. [...] Dak Niemiec wykopou jamu wialikuju i usich-usich honiu żydow. I stahnała, mo dwoje sutak kiwałasia ziemia: Niemiec tak pobiu żydow” (Ho3Wau.HM). „Ich usich tudy, u jamku, i zakapali. [...] Dyk stahnała mahilka. Jany jaszczco tam żywyja, oj, straszna. [...] Dyk stahnała mahilka” (Mo4Len.WF).

– [sąsiadka:] „Skażyte, kagda ich pabili, skolka dnjej jaszczco ston stajaw? Pabili i kinuli u row. [...]

– [druga sąsiadka:] „Żywyja jaszczco ludzi” (W99Lad.ZL).

– „U nas, jak jedziesz da Lidy, tamżeż pole – tam na tom mieście stralali tych żydow. Tata kazał, Niemcy wykapali row i pastawili usich ludzi na bierzezie kanawy hetaj. Pastawili. I potym, każe, pulamio-tam prasiakli pa jich. I jany, chto ad strachu pad tudy, kaho zabili... A patom traktorom... Zasypali i puścili pa wierchu traktar. To tata hawaryu, szto try dni stahnała ziemia i ruchałasia ziemia. Try dni!

– Szto tam rabiłosia?

– Ludzi jaszczco nie paumierali. Nie pazaduszywalisia. Jany jich zakapali hetym traktaram, zasypali hetu ziemi i, każe, tam jaszczco stahnała ziemia, bo jany jaszczco moża nie zaduszyliasia tyjeż ludzi raptam. Każe, try dni nie mahli ludzi chadzić tam, stahnała ziemia. Tyji ludzi stahnali” (G11Rdz.WR).

O krwi: „Eta użaść adna. Raka buła u krowi, Lićwin buł wies u krowi. Rybu, kada pajmajuć rybu, nielzia było admyć jaje u piaci-

⁵⁶ Dla porównania analogiczne sformułowanie z materiałów zebranych przez Gruchałę vel Gruchalską: „Kazali, try dnia jaszczco ziemia ruszała, podymałasia – kto ranien, kto jaszczco żywy...” (Gruchała vel Gruchalska 2003; rozmowa z Olszanicą k. Kosowa). Motyw ruszania się ziemi („ziemia chadziła”) współwystępuje z motywem zakopywania ludzi żywcem także w relacjach o mordowaniu cywilów przez partyzantów, por. (Smalanczuk 2005: 12).

szaści wadach. Krou, krou, krou. Pitalasia ryba krouju, woť” (Ho3Jur.FF). „Pakidali ũ tej ruw, da zasypali ekskawataram, dak celu nidzielu ciakła krou i drizła zimla” (Ho3Krk.BR). „Niemcy pobili w Łunince. W bolszuju jamu ich. Tak straszno! Krow nawierch wyszła. Szewieliłaś ta jama” (B96Dwr.RF.ML). „Hnali żydoŭ niemcy. A potom z pulamiota – i ũsie u jamu. I dietki, i wzrosłyje... Oj, oj, skolki tam kryku, pisku! Kazali, zasypali – ziemia ruchałasiasia, aż krou na wierch wystupała...” (G93Moż.PN). W Byteniu niedaleko Słonima pamięta się, jak „po zabitych żydach ziemia się ruszała i trawa potem rosła czerwona”⁵⁷ (Bo6Byt.NR.not), a w Krupowie pod Lidą, że w miejscu, w którym pochowano zabitych żydów, „penkła ziemia i krew wychodziła” (G93Krp.SS).

Utrzymujący się w powietrzu jęk (płacz powietrza?), poruszenie się, kiwanie, krwawienie i jęczenie ziemi, krwawa rzeka, ryby, trawa – to solidarność przyrody z niewinnie zamordowanymi, której nie można chyba nazwać inaczej niż oceną moralną w kategoriach mitycznych.

Eschatologiczny obraz krwawiącej ziemi wiąże się nie tylko z ideą współodczuwającego z człowiekiem kosmosu, ale także z mitycznym precedensem niewinnej ofiary⁵⁸, jaki jest doskonale znany rozmówcom z archetypowej, towarzyszącej im na co dzień mitycz-

⁵⁷ Podobne sformułowanie zapisała w Przemyskiem Magdalena Zowczak, w wariacie opowieści o zabójstwie Abła dokonanym na polu żyta: „I dlatego to żyto jak wszędzie, to jest czerwone” (Zowczak 2000: 148). Tokarska-Bakir podaje: „Na Wyspach Owczych wierzą, że gdzie krew niewinnie została przelana, tam trawa nie rośnie albo rośnie czerwona, i że źródła, do których taka krew się dostała, wysychają” (Tokarska-Bakir 2008: 206); szerzej o symbolice krwi w europejskiej świadomości typu ludowego (Tokarska-Bakir 2008: 201–209).

⁵⁸ Motyw krwawiącej ziemi wpisuje się w szerszą ludową koncepcję krwawienia bytów, mówiącą o tym, że życie człowieka, który zginął niewinnie, symbolicznie trwa nadal pod inną postacią, czyli że pozostaje on jakby nie do końca umarły. Krwawiące (płaczące) drzewa, kwiaty, kamienie, w które zamieniły się po śmierci niewinnie zamordowane ofiary, są zadowolone w wielu wątkach pieśniowych i bajkowych, jak np. *Żona zaklęta w drzewo (topołą)* (KPBL: 266–267; Moszyński 1928: 245–246) czy *Śmierć obojga kochanków. Przeszkody w małżeństwie. Zamurowana dziewczyna* (KPBL: 191–192). W bajkach krew ofiar zamienionych w kamień (SSiSL 1/1, *Skamieniałość*) wypływa, gdy „tego kamienia rwać” (Engelking 2010a: 141); bajki mówią też o skamienieniu jako

nej opowieści – biblii ludowej. Chodzi oczywiście o zamordowanego bratobójczo Abła, którego krew woła z ziemi o pomstę do Boga (Rdz 4,10)⁵⁹. To od jego krwi ziemia – „wtedy biała jak kreda, miejscami przezroczysta gdyby kryształ” – „poczerniała, że aż po dziś dzień pozostała w kolorze brudnym, rozlaną krew zsiadłą przypominającym” (DWORK 7, *Krakowskie* 3: 8). Dawni etnografowie notowali „z ust ludu”: „Jak ten Kajn zamecuł swego brata Jabła w polu i do ziemi go schował, co ato była skrwawiona, to ziemia od ty krwi poczerniała i do dzisiał taka wygląda” (Świętek 1897: 156)⁶⁰. Albo: „Gdy Pan Bóg stworzył ziemię, była ona zupełnie przezroczystą i świeciła jak brylant, tyle jest w niej drogich kamieni, złota i srebra. Później dopiero stała się czarną i nieprzezroczystą, jak jest teraz, a to dlatego, bo ją przeklął Kain. Gdy Kain zabił Abła, chciał go ukryć w ziemi, lecz nie mógł tego dokazać, chociaż głęboką jamę wykopał, bo wszędzie i zawsze było widać ciało zabitego brata. Rozzłoszczony Kain zawołał tedy: »Przeklęta ziemio, czemu nie jesteś czarną?«. I ziemia stała się od tego czarną, bo jest przeklętą” (Siewiński 1903: 68). Autorzy hasła *Ziemia w Słowniku stereotypów i symboli ludowych* podają: „Ziemia (pierwotnie przezroczysta, biała) poczerniała/poczerwieniała od krwi Abła/żołnierzy”⁶¹ (SSiSL 1/2, *Ziemia*: 40); takie niewinne, zdradziecko zamordowane ofiary najbardziej adekwatnie opisuje kategoria męczennika.

Krwawienie ziemi, zgodnie z ludową świadomością mityczną, jest reakcją ziemi-matki na męczeństwo jej dziecka – człowieka: na niewinną śmierć tych, którzy stali się obiektem nienawiści i zawiści otoczenia. Według rozmówców Magdaleny Zowczak na Wileńszczyźnie Kain „zajzdrował” Ablowi (podobnie jak „zajzdrują” ludzie

karze dla sprawcy za przelanie niewinnej krwi (SSiSL 1/1, *Głaz*: 403); por. też (Engelking 2010a: 246–247).

⁵⁹ W Biblii ten motyw powraca w Księdze Izajasza (Iz 26,21) i Księdze Hioba (Hi 16,18).

⁶⁰ Jest to wątek bajkowy *Barwa ziemi*, oznaczony przez Krzyżanowskiego jako T 2454 (PBL 2: 174).

⁶¹ Motyw ziemi przesiąkniętej krwią, która wypływa z niej zamiast wody po śmierci żołnierza, zdradzonego przez towarzyszy, zanotował na Kijowszczyźnie Edward Rulikowski (Rulikowski 1879: 135).

mający uroczne oczy) (Zowczak 2000: 145); w tej konfiguracji Kain odgrywa rolę mitycznego protoplasty Niemców, którym, jak wiemy, rozmówcy przypisują zawiść jako jeden z motywów zabijania Żydów. Wiemy też, że zabicie niewinnego uważają za grzech niewybaczalny: „Najbolszy hrech, wy znajecie, czaławieka ubić niewinna. [...] Ciażeło hadawać, dak jaho... Daże u Pisaniji piszecca, uże niepraścimy hrech, pakul budzie żyć” (Ho3Jur.PP).

„W wojna tak Żydów bili, że ziemia cała pełna krwi była” – opowiadała mi Pani Lodzia z Biltowców pod Lidą. „I jak traktor puszczały, to ta krew na powrót z ziemi wyciskała się, pryskali kropli tej krwi żydowskiej. To Pan Bóg tak zesłał, to kara taka” (G93Bil.LB). Te słowa wskazują niezwykle istotny motyw, jakim jest mityczne trwanie w ziemi niewinnie przelanej krwi⁶². Pryskająca z ziemi krew żydowskich męczenników – podobnie jak leżąca się strugą krew niewinnie zamordowanej pieśniowej Mani, zamienionej w konwaliję, czy niewiasty, która stała się jarzębiną⁶³ – sygnalizuje, że zbrodnia pozostała nieodpokutowana i niewybaczona. To zbrodnia podwójna: mordowanie niewinnych i grzebanie żywych ludzi. Krew ofiar – które „żywcom w jamy kładli” (G93Rou.SR) – woła z ziemi o pomstę do

⁶² Por. motyw ziemi, w której pozostaje krew męczenników, z zapisu Oskara Kolberga (za XIX-wieczną literaturą religijną): „Gdy niektórzy Polacy, udawszy się do Rzymu, prosili Piusa V o udzielenie im jakich relikwii męczenników, pobożny papież miał im odpowiedzieć: przywieźcie mi ziemi z sandomierskiego cmentarza P. Maryi, co gdy uczyniono, wziął w rękę garść owej ziemi, i jak pobożne między ludem mówi podanie, krew z niej sączyć się poczęła. Na cóż wam – rzecze papież – żądać relikwii innych męczenników, kiedy na własnej ziemi macie ich tak wielu, co ją swoją krwią napoiłi” (DWOK 20, *Radomskie* 1: 37).

⁶³ Por. „Na Jankowym grobie wyrosła lilija / na Maninym grobie śliczna konwalija. // Gdy się o tym wszystkim mama dowiedziała, / poszła z ostrym sierpem, kwiaty pozrywała. // A gdy ich zrywała, z łodyg się krew lała. / Ta matka zawzięta wtenczas zapłakała” (KPBL: 192). „Oj, łożmi, synku, siekiroczku, / da porubaj, synku, orabinoczku! / Siekienuj ja raz, dak cieło znać; / siekienuj ja ę druhe, krou polila; / siekienuj ę trejcie, promowiła: / Oj, jaż nie rabina, da twoja miła. - / Oj, maci! maci! szto ty uczyniła, / szto ty moju miłu swietu zhubiła” (Moszyński 1928: 245).

nieba na sprawcach, domagając się interwencji boskiej sprawiedliwości.

Ale Pani Lodzia mówi jeszcze o zesłanej przez Boga karze. Nie mamy jasności, kto jest jej obiektem: ludzkość, zabójcy żydów czy też może sami żydzi. Dlatego musimy zatrzymać się nad kołchoźniczą wykładnią przyczyn Zagłady.

W wielu przypadkach odpowiedź na pytanie, dlaczego wydarzyła się Zagłada, przekracza możliwości rozmówców. Dotyczy to tych, którzy nie odwołują się do mitycznej wykładni jej przyczyn; wówczas pytanie „dlaczego?” pozostaje bez odpowiedzi⁶⁴. „A bo ja wiem? [...] Niemiec żydów nie lubił. [...] Nie mam pojęcia, za co Niemcy ich nie lubili i do giety ich zapendzali...” (G93Bil.ZN). „A ktoż jego wie? Co ja mogę wam powiedzieć? Nie mogę, nie wiem, czemu nie lubili oni tych żydów. Wybiwali ich wszystkich” (G98Nac.MG1). „Oni bardzo dużo żydów mordowali, cyganów. Nie wiem, dlaczego. Pozabierali ich w gieta, okropne były rzeczy. Nie daj Boże Niemcy! To samoluby, same siebie tylko lubion” (G93Waw.HK).

– „Czego od nich chcieli ci Niemcy? O co to chodziło?

– Ach, ja... Ot, tego to ja nie wiem. Co tam i za co ich oni strzelali, żydów tych? Za co oni ich?” (G10Waw.WM).

– „A pocziemu tagda ich Niemcy w wojnu ubiwali?”

– Nu, chto ich znajec? Niemiec, chto jeha znajec, czaho jon nie zalubił etych jaŭriejeŭ. Chuwaliś, pieradziawalisia... A ja nie znaju” (Mo4Mas.AS).

– „Czamu Niemcy żydoŭ nie lubili?”

⁶⁴ Zdarza się też oczywiście, że rozmówcy, dopytywani przez etnografa, przechodzą od „trybu lamentu” do „trybu wyjaśnienia”, odwołując się wówczas do interpretacji mitycznej lub – jak w poniższym przykładzie – do stereotypu żyda nie lubiącego pracować (który aktualizowała i utrwałała niemiecka propaganda):

– „A czamu Niemcy żydoŭ ubiwali?”

– [sąsiadka:] A chtoż to znajet? Oj, bili, oj, bili, oj, bili, oj, bili...

– [gospodyni:] Oj, wyniszczyli, oj, żydoŭ wyniszczyli...

– Dlaczego tak? Czemu? Za co taka nienawiść?

– [sąsiadka:] Nu, jon, widzisz, tak gawarył Niemiec, szto żyd nie trudolubij, jon nie nada. Ot, tu po niemieckiej wojnie to i rozbiralisie: żyd nie trudolubij” (G93Waw.MS).

– Czahości nie lubili żydoū jany. Ot, że i niemcy, howorać – szwarheczuć, i żydy szwarheczuć. A czoho jany tak nie lubili żydoū?” (Ho3Hln.HM).

To, że niemcy, z jakiegoś trudnego do określenia powodu, *nie lubili* żydów – nie zważając na podobieństwo ich języków, a nawet *wiar*⁶⁵ – zdaje się potęgować niemożność konceptualnego ogarnięcia Zagłady⁶⁶. Tym bardziej więc, by służyć wytlumaczeniu niewytluma-

-
- ⁶⁵ – „Jakiej wiary są niemcy?
 – [sąsiadka:] Jany toje sama, szto i żydy.
 – Toje sama?
 – [gospodyni:] Dumajesz, jany nadta szkadujuć czaławieka? A wiele jany paubiwali ludziej, niemcy? A szto dumajesz?
 – Ale jany żydoū ubiwali.
 – [gospodyni:] Żydoū ubiwali, ali jany...
 – [sąsiadka:] Niemiec nie szczytałsia z ludźmi, z naszym, kak abyczna, z naszym narodam” (G93Waw.MS).

Tożsamość wiary niemców i żydów miałby tu uzasadniać, jak sądzę, fakt, że obie *nacje* mordują chrześcijan. Niemcy, zabijając *naszych ludzi* w czasie okupacji, naśladową ustanowiony przez żydów precedens – zabicie pierwszego chrześcijanina Chrystusa. Generalnie jednak, według kołchoźniczej kategoryzacji *wiar*, niemcy to *polaki* (czyli katolicy) lub *niemcy/lutry* (protestanci): „Niemcy to polska nacja była, to byli polaki, katoliki” (G93Now.ZR); „Niemcy różnie – byli polaki i lutry” (G93Waw.WK).

- [Pani Lola:] „Pan Bóg najpierw utworzył państwa i dał im wiary. Jest angielska, amerykańska, niemiecka. Bo i niemcy w Boga wierzą, u nich na pasach »Got mit aus!«. [...]
 – [Pani Hela:] Niemcy i polacy są. A czemu nie? A na Pomorzu?” (G93Waw.LHK).

Tę kategoryzację potwierdza uznawanie Benedykta XVI za polaka:

- „On musi nacji polskiej, tylko że on w Niemczech przeżywał.
 – Aha, nacji polskiej?
 – No” (Go5Pap.SK).

- ⁶⁶ Jedną z prób takiego ogarnięcia jest pojawiające się sporadycznie uzasadnianie Zagłady osobistą zemstą Adolfa Hitlera na żydach, jak w fantazmatycznym ujęciu Pana Alfreda z Ginelii:

- „Dlaczego niemcy tak żydów bili?
 – [Pan Alfred:] Niemcy nie lubili żydow. Ja to nie wiem, kochanieńka, czy można w to wierzyć. Ktoś starszy taki opowiadał, że jak był Hytler mały, że oni, żydzi, oczyszcili [wykastrowali] jego małego. To może i prawda.
 – [Pani Wanda:] Może prawda? Czy niprawda?
 – [Pan Alfred:] Mówio, że prawda. I za to on... A jego ojciec był prezydentem. Potem on stał prezydentem. »Bo jak wyrosne, to żydow wszystkich bende bić«. Dał rozkaz żydow bić, kasować. Mówio, że prawda, żydzi. A Hytlera ojciec też

czalnego, nasuwają się uzasadnienia mityczne: uprawomocniona aurytetytem biblii ludowej konceptualizacja kary bożej, która dotyka bynajmniej nie sprawców, lecz ofiary mordy – żydów pojmwanych dosłownie jako zabójcy Chrystusa (nierozróżnialność!).

W ujęciu Baby Juli z Maszkowa ta koncepcja ma następującą postać:

– „Janyż ubiwali żydoų jetych, Boża barani! [...] Heta, jak każuć, tak było Boham dadżana, kali użo jany pradali jetaħa Isusa Christa i im nakanowana [sądzone] było jeta pierażyć.

– Tak ich ubiwali za toje, szto jany zabili Isusa Christa?

– Tak dadżana Isusam Christom ci Boham, za toje, szto jany zdziełali. I im pahibnuć. Czahoż tak nie lubili żydoų jetych i usiech pawybiwali? [...]

– Ależ żydy tut dołħa żyli z naszymi ludźmi i naszymy ludzi ich nie ubiwali?

– Ja nie hawariu, szto nie pałożena było nie ubiwać. Tak nana Boham dadżana. A kali Boh daų użo wajnu jetu, jon usich ich kab pazabić, patamu szto jeta wrahi byli.

– Boh chacieų, kab ich zabili?

– Boh chacieų, szto jany nawierna pradali Isusa Christa, żydy jetyja. Takija muki prinios! Wo, jon nawierna daų im, dumając: »ja wam pakażu!«” (Mo4Mas.JS).

Obraz Boga jako najwyższego ucieleśnienia zasady „oko za oko, ząb za ząb”, który postanowił wreszcie *pokazać* żydom odpłatę za ukrzyżowanie syna, eliminując ich ze świata rękami wykonawców swojego wyroku – niemców, odsyła do fundamentalnej dla ludowej myśli mitycznej idei boskiej sprawiedliwości, przejawiającej się właśnie jako kara boża⁶⁷, rozumiana w kategoriach pomsty. Ponieważ

był prezydentem, ale za Hytlera ojca to nie bili żydow niemcy. A potym, jak on stał prezydentem, Hytler, dał rozkaz wszystkich żydow bić.

– Bo oni go oczyścili, tak?

– [Pan Alfred:] Mówio, oczyścili. Oskopili go, znaczy. A czy prawda? Wszystkie mówio, że prawda. A potym nienawiść wzioł. [...] I on, znaczy, na jich wzioł nienawiść i jich wszystkich...

– Tak się zemścił?

– [Pan Alfred:] Zemścił na żydach” (G98Gin.AWD).

⁶⁷ O ludowym Panu Bogu jako sprawiedliwym i karzącym pisałam w związku z fenomenem kłątwy w kulturze ludowej w: (Engelking 2010a, passim, zwłaszcza: 158–163,

Pan Bóg nienawidzi żydów za zabicie mu syna, wskazuje niemców jako egzekutorów swojej zemsty. I wszystko to przebiega zgodnie ze z góry założonym, pierwotnym boskim planem. „A jak [żydy] Pana Jezusa duszyli? Jak any menczyli jaho, jak any duszyli jaho! Patom hetaha kryża ǔziali, dyj da kryża prybili. Jak jon nienawidzieł jich! Nu i ich zatym źwiali z świetu. Wsich pawykasowali” (G93Waw.MS). „Niemcy, oni toże majuć swoju nacju. »Bóg z nami« u nich było. Oni nie lubiat żydoǔ. Oni postrelali żydoǔ, wykopali jamu, kazali kopać. [...] Żydy to Jezusa ubili na krzyżu, a oni musieli ich odpomstować” (G93Waw.CI). „Ale żydzi to musi Pana Jezusa ukrzyżowali, i tak było napisane w Ewangeli: »krew moja padnie na was i na synów waszych!«⁶⁸. I tak było. Bo przecież byli tu niemcy kiedyś i jak oni tych żydów mordowali strasznie i bili! To już za mojo pamienio” (G93Bil.LB). „Pan Jezus powiedział tak, że moja krew padnie na was i na waszych synów. I padła. Że zarzucali żydzi żywych do dołów. I padła, o, Pan Jezus... Ich zamenczyli wszystkie” (G97Bil.LB). „Mówio, że to kara. Napisane jest w Biblii, że ta wiara zginie, żydowska” (G93Pln.JD). „Oni w Pana Jezusa i w Matku Bosku nie wierzyli, oni za to przepadli. To pisze w ksionżkach teraz: »Módlmy sie i za wiarołomnych żydów, że ich wiara załamana«” (G98Szw.JS)⁶⁹.

– „Za co oni ich tak strzelali?

242–249, 291–294). Motywem kary bożej zajmuję się dalej, w podrozdz. „Pamięć ateizacji...”.

⁶⁸ Rozmówcy nawiązują tu oczywiście do wersetu z Ewangeli według Mateusza: „A cały lud zawołał: »Krew jego na nas i na dzieci nasze«” (Mt 27,25).

⁶⁹ Logika myśli typu ludowego nie odróżnia pokuty za zabicie Chrystusa od żydowskiej tożsamości – dlatego można też zarejestrować wypowiedzi, które abstrahując od kontekstu Zagłady, sytuują tę *daną przez Boga* karę za grzech niewybaczalny w terażniejszości: „Dzied moj, jon był starostom cerkwy. Nu, pabożnyje byli takija ludzi. I jon kazał, szto, wot, żydy zamordowali Isusa Chrysta i jany jaho kałoli, bili, menczyli – rabili, szto chacieli. Buduć żydy ǔsiu żyć muczacsza. I wot, budzicie widzieć, jak pacznietsa wajna u Jehipcie – budzie kaniec świetu. Pacznietsa wajna u samym małeńkim hasudarstwie – i tady budzie kaniec świetu. Wot, pahladzicie – szto robicca u tom Jehipcie? Janyż muczacsza usio życie. Sama tamżeż hrob Haspodzien! Tamżeż światyja takija miasta, ludzi jeduć śpiecjalna pahladzić. I jany muczacsza, ot, usio u jich nieszta jest... Muczylu jany Isusa Chrysta – Boh tak dał, szto ǔsiu żyć buduć żyć i muczycsa” (G11Rdz.WR).

– [córka:] No, nie lubili, nie lubili niemcy tych ludiej, daże tak strelali...

– [matka:] No, ani tak i strelali etich żydoų, bo ani na Pana Jezusa napadli” (G93Pie.HAG).

– „Dlaczego niemcy ich tak potraktowali?

– Ach, któż ich... Każe, oni Boga muczyli. Żydzi Pana Jezusa zabili. Ot, każe, kara wam przyszła, i wsio.

– A sprawiedliwa ta kara?

– Sprawiedliwa to koniecznie, teraz Pan Bóg wymaga!” (G93Rou.SR).

– „Dziesionte pokolenie nie minelo. Kiedyś Pan Jezus jak zmarłychwstał, to powiedział: »Dziesionte pokolenie nie minie was«. Za to ich tak niszczyli.

– Taka kara na nich?

– No” (G98Soł.MK).

W taki oto sposób, z boskiego przeznaczenia, zabijający żydów niemcy stali się egzekutorami kary bożej. Żydzi-ofiary są kategoryzowani jako przeciwnicy Boga, niemcy-kaci – jako jego sprzymierzeńcy⁷⁰. Nie jest to paradoks; to żelazna logika myśli typu ludowego. „Odwołujące się do »początku«, czyli etiologiczne wyjaśnienia świata nie liczą się z historyczną oraz logiczno-formalną strukturą rzeczywistości, preferują wyjaśnianie przez analogię, naśladownictwo, zasadę naturalnych całości, podobieństwo, kontrast itp. [...] Nie muszą nas dziwić te motywy i treści [...], które z naszego punktu widzenia wydają się nonsensowne lub paradoksalne, a które są w gruncie rzeczy podporządkowane logice mitu (wszech-logice), gdzie »wszystko« może (= musi) być wyjaśnione, gdzie wyjaśnienie jest warunkiem istnienia »wszystkiego«. Taki jest ludowy wymiar WIECZNOŚCI” (Sulima 1992: 142).

⁷⁰ W monografii *Kłątwa* wskazałam następujące role poszczególnych aktorów rytuału kłątwy: obiekt, sprawca, egzekutor i wykonawca (Engelking 2010a: passim). W tym przypadku obiektem są żydzi-bogobójcy, sprawcą – sprawiedliwy Bóg, egzekutorem – wykonujący karę niemcy (w innych sytuacjach, np. podczas Jom Kippur – porywający żyda *chapun*/zły duch/diabeł; por. Bielowa 1997: 29), wykonawcą zaś ten, kto wypowiedział ciężące na żydach przekleństwo – Chrystus.

Rozmówcy wydają się przekonani, że żydzi byli świadomi zarówno swojej winy, jak i konieczności poniesienia za nią kary. Zagłada – zasłużona kara za zabicie Jezusa – nastąpiła, ponieważ miała nastąpić, więc zarówno chrześcijanie, jak i żydzi godzą się z nią, uznając ją za element boskiego planu. „Dla okrucieństwa, jakie spotyka ofiarę, poszukuje się wytłumaczenia, nawet za cenę jej obwiniania. Gra idzie o wysoką stawkę: chodzi o ocalenie zasady Bożej sprawiedliwości, która »za złe karze, a za dobre wynagradza«. Z tej właśnie inspiracji w kulturze wysokiej rodziły się teodycee, zaś w kulturze ludowej i w myśleniu potocznym – mitologia penalna. [...] Chrześcijaństwo ludowe nie różni się od tego, co wytworzony przez nie stereotyp przypisuje samym Żydom: sprawiedliwość idzie tu przed miłosierdziem, a wzorem odpłaty pozostaje zasada »oko za oko, ząb za ząb«” (Tokarska-Bakir 2004b: 78). „Mitologią penalną” myśl typu ludowego uzasadnia to, co widzieli chłopscy świadkowie: że idący na śmierć żydzi nie bronili się i nie uciekali⁷¹. Uzasadnia zaobserwowany „skutek” mityczną „przyczyną” i żeby to uzasadnienie było jeszcze bardziej przekonujące, wyposaża je w sankcję wewnętrznego autorytetu: oto żydów prowadzą na śmierć ich rabini, tłumacząc, że na nią zasłużyli. I sami pokornie ją przyjmują, dając przykład ludowi. „Jakraz abjawili wajnu, mama każa: »żydy biehajuć, wyjuć, abszczapliwajuca [obejmują się], całujucca, szto, nam, ka, śmierć [tj. mówią, że zbliża się ich śmierć]«. Raz jany znali, szto jeta im prajci” (Mo4Mas.JS). „Niektóre, to one nie uciekali, mówili, że to tak trzeba, że oni Pana Jezusa zamencyli, że żydziżeż... To oni: »Nam tak trzeba«. To niektóre i mówili, że nie uciekali” (G98Got.PG). „Tam, o, w Ejszyszkach, mówili, że [...], jak u nas ksiondz, to u ich rabin, mówi: »Idźcie, nie bójcie sie. To my zgrzeszyli, że my Pana Jezusa menczyli, a krew jego spadła na nas i na dzieci nasze«” (G93Ser.MP.WP)⁷².

⁷¹ O zbrojnym oporze w białoruskich gettach (m.in. powstaniu w Łachwie), a także zorganizowanych i indywidualnych ucieczkach z gett oraz przygotowywaniu kryjówek por. (Rozenblat 2004).

⁷² Por. przykłady wypowiedzi rozmówców reprezentujących „mitologię penalną” w: (Buszko 2012: 190–194; Cała 1992: 91–92, 117; Tokarska-Bakir 2008: 488; Zowczak 2000: 182–183). O motywie ukrzyżowania Chrystusa jako „żydowskim grzechu” i karze zań w postaci Zagłady na podstawie materiału ukraińskiego

„Mitologia penalna” w wersji kołchoźników jest rozpięta między dwoma biegunami. Jeden z nich – nazwijmy go racjonalistycznym – każe nie przyjmować jej do wiadomości i *łajać* tych, którzy ją wyznają. Taką postawę reprezentował zaprzyjaźniony ze mną Pan Mikołaj z Feliksowa, prawosławny inteligent, przed wojną uczeń białoruskiego gimnazjum w Wilnie.

– „I takie te żydy pakorne! Jaż złajou, szto jany wiedajuć, szto zaraz ich buduć i strelać. Tak uciekalib u parczizany. A to: »Nu, nas Boh karaja. To uzo za Chrysta, szto my razpiali. Uzo nam tak Boh...«, każa.

– On tak mówił, ten Kleczkowski?

– Nie Kleczkowski, a jaho syn starszy. [...] A etyj baćka... Pryszli niemcy, zabrali u gieta. I, kazali, wychodził jon iz gieta: »Nu, sztoż, nas Boh karaja za toje, szto my Chrysta razpiali«. Jonżeż nie razpinał! [...] Choć ja i truśliwy [tchórzliwy], no ja i tak ryskawałby. Lepiej uże ta, jak uciekałby, ta nichaj zastrelilib. [...]

– Oni zginęli w getcie?

– Peunie rostrelali. Ależ ja ustreczał wa wremia raboty, no, w czasie wojny, na żeleznuj darozi ja pracował, adnaħo żydka. Kazał, był u partyzanach. Widzisz? Raszyłsia uciaczy z gieta i u partyzany paszoū u les. I u Nalibockaj puszczy był⁷³ (G93Fel.MM).

Drugi biegun jest integralny: zgodnie z jego logiką żydzi sami proszą Niemców, by wymierzili im zasłużoną karę. Takie stanowisko reprezentował nosiciel najbardziej pełnego, nasyconego szczegółami wariantu biblii ludowej w wersji katolickiej, Pan Alfred z Gineli:

– „Żydow bili niemcy, a tego rabina... On tak powiedział żydom: »Łoźcie sie«. Jak to kiedyś krzyczeli żydzi, o, że mówio, Pana Jezusa pochwycili: »Ukrzyżuj! Ukrzyżuj! Niech krew Pana na nas i na syny nasze!«, tak ten rabin powiedział: »Padła krew teraz«. I powiedział: »Łoźcie sie do mogiły«. A jego niemcy... Powiedział, położył sie, a jego żywego zasypali. Prosił niemcow, żeby nie strzelali. W Raduniu jego...

por. (Bielowa 2004: 76); na podstawie rozmów z Polesia i Podola: (Bielowa 2005: 45–46).

⁷³ W Puszczy Nalibockiej działał największy z żydowskich oddziałów partyzanckich na Białorusi, dowodzony przez Tewje Bielskiego, por. (Snyder 2011: 262–263, 275).

- On sam prosił Niemców, żeby nie strzelali?
- Nie strzelali.
- Tylko żeby go żywego zasypali?
- „Żywego jego zasypali” (G98Gin.AD).

Rabin sam prosił, by go żywcem zakopano? Może, by w ten sposób odpokutować zabicie Chrystusa? I przez pokutę zmazać grzech swój i swojego narodu? Niewykluczone, że dotykamy tu tych archaicznych pokładów ludowej myśli mitycznej, które mówią o możliwości reintegracji wykluczonych jednostek czy grup z socjokulturowym kosmosem. Jej warunkiem jest trwanie przez określony czas w stanie klątwy (póki klątwa się nie „wydzieje”); w stanie, z którego grzesznika może uwolnić boski, oczyszczający cios pioruna⁷⁴. Jeśli odczytamy historię opowiedzianą przez Pana Alfreda przez pryzmat tego właśnie mitu o klątwie i wyzwoleniu, to może nasunąć nam się wniosek, że święta ziemia, przyjmując (nie wyrzucając!⁷⁵) żydowskich grzeszników, tym samym udziela im przebaczenia za ich dawną, niewybaczalną zbrodnię. Mordercze salwy egzekutorów kary bożej – ekwiwalent piorunowego ciosu Gromowładcy – uwalniają wreszcie żydów od klątwy, jaka spadła na nich za zabicie Chrystusa. Pokolenia minęły, klątwa się „wydziała”. Po Zagładzie żydzi nie są już bogobójcami. Stali się niewinnymi ofiarami, a wszystko to przebiegało zgodnie z odwiecznym boskim scenariuszem.

Wydaje się, że powszechny w kołchoźniczej opowieści o Zagładzie motyw zakopywania ofiar żywcem⁷⁶ zawiera w sobie znamiennej am-

⁷⁴ Mitem o klątwie, w świetle którego proponowana interpretacja wydaje się wiarygodna, zajmowałam się w: (Engelking 2010a). Por. zwłaszcza rozdz. „Od przeklęcia do odklęcia” (Engelking 2010a: 274–289). Mit ten jest ściśle związany ze słowiańskim mitem podstawowym; por. przyp. 6 w rozdz. 8.

⁷⁵ O wyrzucaniu zwłok grzeszników-przeklętych przez ziemię por. (Engelking 2010a: 269–270).

⁷⁶ Rozmówcom znane są też przypadki ratowania się żydów z zasypanych już ziemią dołów: „A u nas, wie, tego, tych żydów strzelali. To do nas, tam my mieszkali, to trzech przyszło. Oni tak mówili, znaczy: ich łożyli po trzech. O tak, o, ten na tego, po trzech. A kule dostały z wierzchu, kogo popadnie, kogo nie

biwalencję. Z jednej strony mówi o winie: służy podkreślaniu niewinności ofiar i okrucieństwa katów; wszak pogrzebanie żywego człowieka to rodzaj zabójstwa uznawany przez ludowy kodeks moralny za grzech niewybaczalny, grzech, jakiego nie da się odpokutować. Ale z drugiej strony mówi o karze: nasuwa skojarzenia ze stosowaną w dawnym prawie słowiańskim karą dla najcięższych przestępców, jaką było zakopanie żywcem, i odsyła do rozpowszechnionego, zwłaszcza w folklorze podaniowym, motywu zapadania się w ziemię grzeszników, a także np. kościołów i karczem, w których zgrzeszono (por. SSiSL 1/2, *Ziemia*: 44–45); wskazuje więc na symbolikę ziemi „jako instancji wymierzającej ludziom karę za winę” (SSiSL 1/2, *Ziemia*: 24; por. też Engelking 2010a: 132–134, 269–270).

Niejednokrotnie, słuchając kołchoźników, trudno uchwycić moment, w którym ich opowieść o zgrozie i współczuciu przeradza się w opowieść o zasłużonej karze; bywa, że w ustach rozmówcy jest ona zarazem jednym i drugim, świadcząc o nieodłącznej od ludowego obrazu żyda ambiwalencji, ale też o ambiwalencji wpisanej w ludowe postrzeganie człowieka, zawsze rozdartego między dobro i zło, dolę i niedolę. A także, *last but not least*, o nielinearnej, palimpsestowej strukturze myśli typu ludowego, w której metafora staje się metonimią i *vice versa* (por. Buchowski 1993: 57–66).

– „Kak-ta nie pawuszali tych żydoᵛ. Kahda Chrystos jich prakloᵛ, dak naszy ludzi nia lubiać żydoᵛ. Juda pradoᵛ Jisusa Chrysta, dak Haspodź jaho prakloᵛ, dak za jety michto i żydoᵛ nia lubić. [...]

– Ci żydoᵛ chto-niebudź szkadaᵛ?

– Ta, nu każdy, jeśli czaławiek muczycca dak jaki, etaᵛ i chudobiny szkoda. Ja ta nia baczyła, nia budu kazać, ale ad ludziej czuła, szto niemiec biᵛ żydoᵛ. [...]

– Ci lubili żydoᵛ?

– Mabuć i lubili, patamu szta jany jechali i czobaty szyli, i tuchli szyli, i płaćcia szyli, ludzi ich i hladzieli. A i niekatoryja je takije s siercam...” (Ho3Wau.HM).

popadnie. [...] To chto, mówi, tyko tak, o, ziemio zasypali mało. Chto silniejszy, to wyleżli. Oni mówili, trzech wylazło” (G98Gin.AD).

„Juda pradoŭ Jisusa Chrysta, dak Haspodź jaho prakłoŭ, dak za jetym nichto i żydoŭ nia lubić”. W tym sformułowaniu Baby Hanny z Wielkich Auciuków zawiera się sedno kołchoźniczej opowieści o kłątwie-boskiej karze, wymierzonej żydom przez Niemców i ich pomocników. Mamy tu do czynienia z zakorzenionym w tradycji biblijnej mitycznym wzorcem kławy jako kary bożej, który mówi o przekleństwie ciążyącym na zabójcach Chrystusa. Każdy niechrześcijanin (w kulturze ludowej reprezentowany przez żydów) jest więc przeklęty, symbolicznie wyłączony ze wspólnoty ludzi (utożsamianych z chrześcijanami). Ten wzorec wpisuje się w ciąg biblijnych prefiguracji przekleństwa – przede wszystkim kławy Adama i Ewy oraz kławy Kaina (por. Bielowa 2004: 231–239, 251–256; Zowczak 2000: 80–88, 139–150). Historia męki i śmierci Chrystusa pełni w mityczno-apokryficznym światopoglądzie kołchoźników funkcję najbardziej żywotnego, nieustannie aktualizowanego mitycznego początku; stale poszukuje się w nim uzasadnień zarówno dawnego, jak i współczesnego porządku świata. A więc śmierć Jezusa na krzyżu nie tylko usankcjonowała upostaciowaną w Judaszu oszukańczą naturę żydów (o czym była mowa wcześniej), nie tylko dała początek różnym wiarom (o czym będzie mowa w następnym rozdziale), ale także ustanowiła instytucję kławy – bożej kary dla grzeszników (tu symbolizowanych przez żydów). Więcej o tym mitycznym wzorcu kławy możemy dowiedzieć się z rozmowy z Babą Taisą z Radziwoniszek, najwyższej klasy specjalistką od wykładni biblii ludowej w wariacie prawosławnym:

– „Czerez try dnia kryczali ũsie: »Raspni, raspni jaho, kroŭ jaho na nas i na dietiach naszych!«. O, jak sahraszyli! [...] Ot, eta ũsio ad toha wremieni pryszło, katoraja heta wremia było, szto etyje ludzi sahraszyli: »Kroŭ jeho na nas!«. Kroŭ Isusa Chrysta, ješli razapnuť, na jich padaja. Eta praklatije. I z toho pakaleńnia paszoŭ hrech na tych ludziej, i na diatiej, i na ũnukaŭ, i na praŭnukaŭ, i da siehodniaszneho dnia idzie eta na nas ichnaja praklatije.

- A jakije byli hetje ludzi?
- Jakije ludzi byli? Ludzi byli ũsie żydy. [...]
- Ci na ũsich ludziej jana pała?
- Ana, eta kroŭ?

- No, praklatije toje...
- Wychodzić, na usich.
- Usieź praklatyja?

– Da. Wsieże. Wsieże tady byli żydy i usie hetyje żydy muczali, wot. Pahladzicie, wo, na żydoų praklatije pała. Pahladzicie, skolka niemiec ubių jich. [...] Jich mała, mała. Hdzie nie zaniaų niemiec, tyje tolka astalisia. A hdzie był niemiec zaniaųszy, jonżeż usich ubių” (G94Rdz.TS).

Warto zwrócić uwagę na pojawiające się w wywodzie Baby Taisy niekonsekwencje: raz mówi, że krew Chrystusa padła na wszystkich żydów, w innym miejscu, że na „nas”, na wszystkich ludzi (czyli wszystkich grzeszników). Kontaminując w ten sposób motyw klątwy (Adama – Kaina – Judasza) i grzechu pierworodnego, odsyła nas do uniwersalnej opowieści o kondycji ludzkiej, wyznaczanej przez opozycję dobra i zła, życia i śmierci, upadku i wyzwolenia⁷⁷. Mówiąc o przesądzonym i nieodwracalnym losie przeklętych żydów, mówi jednocześnie o losie grzeszników, których prefiguracją są w jej ujęciu ludzie wołający: „krew jego na nas!”.

Przekleństwa, ciężące na żydach za zabicie Jezusa, nie da się zdjąć. „Jak eta żydam Boh praścių? Nie praścių, szto heta Boha muczyli” (G94Rdz.TS). Żydzi popełnili grzech niewybaczalny – w tej interpretacji jest on mitycznym wzorcem niewybaczalności każdego zabójstwa. Zerwanie solidarności z życiem podlega bowiem najostrzejszym sankcjom. Dalszy wywód Baby Taisy kontynuuje tę logikę: żydzi-zabójcy Chrystusa stają się prefiguracją każdego zabójcy. Jej wykładnia historii o grzechu – przekleństwie – karze oscyluje między optyką nierozróżnialności, zakładającą, że rozstrzeliwani przez

⁷⁷ Ta ambiwalentna kondycja człowieka pozostaje w centrum zainteresowania ludzkiej antropologii. Rozmówcy często rozważają ten temat. Oto dla przykładu urzekający fragment rozmowy z Papierni:

- [Pani Fredzia:] „Aniu, to z człowieka może zrobić się igrysko – jednego wysoko, drugiego nisko. Ot, może być diabeł, może być czort, może być anioł, szto chceszz.
- [Pani Jania:] Dwuliczny jest człowiek.
- [Pani Fredzia:] Szto chcesz wyrabia człowiek. Człowiek wyrabia dobra i drena, i zło, wszystko” (G99Pap.FS.JS).

niemców żydzi są tymi samymi, którzy zabili Chrystusa, a interpretacją symboliczną, mówiącą, że klątwa-kara boża spada na każdego człowieka, który ciężko zgrzeszył, w szczególności na zabójcę. To ujęcie prowadzi do wniosku, że nie ma wybaczenia zarówno dla żydów, którzy zabili Chrystusa, jak i dla hitlerowskich oprawców, którzy mordowali żydów.

– „Jak praklaćje źniać z żydoų hetych?

– Nie znaju ja hetaha. Chto ź jich znimie? No, chto ź jich może źniać? Isus Chrystos jim praklaćje daų. [...] Isus Chrystos jim daų takoje pakajańje [pokute]. Skolka jany jaho muczali? Jon i krest ciałołyj nios na sabie, jaho i kroų iściekała, jany jaho i bili, jany jaho muczali... Kak jim Isus Chrystos może źniać praklaćje? Ni ũ kakuju nie izmoże źniać. A wy dumajecie: ispowiedź pamoże, chto czeławieka ubje? Nikahda Isus Chrystos nie praścić takomu czeławieku. Wot, może tam za szto paruhajecca ũ chaziajstwie, ci za szto, nu, to heta ũže rastrojstwo czeławieka, ot, nie toje dziełaje, szto treba. Wot, na eta ispawieđ ispawieđuje. No za ubijstwa Isus Chrystos nie praścić nikomu. Ot, tak. Raz ty ździełau heta, on nikahda nie praścić czeławieku za heta. Pa knihach piše” (G94Rdz.TS).

Kołchoźnicza opowieść o Zagładzie zdaje się mówić, że żydzi są ofiarą jednocześnie niewinną i winną⁷⁸. Niewinną w najwyższym stopniu, skoro ich krew do dzisiaj woła z ziemi o pomstę do nieba, i w najwyższym stopniu winną, ponieważ noszą na sobie piętno krwi Chrystusa, którego zamordowali. Reprezentują zarazem Abła i Judasza. Są zarazem ludźmi i nieлюдźmi, są równocześnie „lubiani” i „nielubiani”. Są zabójcami Chrystusa i jednocześnie śmierć Chrystusa – ofiary zamordowanej niewinnie – stanowi prefigurację ich własnego losu. Po pochowaniu zamordowanych żydów w świę-

⁷⁸ W kontekście obrazu żyda w biblii ludowej Magdalena Zowczak mówi o „konsekwencji dwuznacznej mitologii ofiary”. „Jak w koszarze sennym – pisze – a także zgodnie z poetyką mitu, Żydzi są zarazem przedmiotem i podmiotem opowiadań o ofierze; łakną krwi i – według równie powszechnej opinii – brzdą się krwią, składają ofiarę bądź sami się nią stają, a przejście od jednej skrajności do drugiej następuje w sposób płynny. Mit bowiem, w przeciwieństwie do stereotypu – swojej zredukowanej, powierzchownej postaci – nigdy nie jest jednoznaczny” (Zowczak 2000: 182).

tej ziemi ta ziemia porusza się, tak samo, jak zatrzęsła się po krzyżowej śmierci Chrystusa. Takie natężenie ambiwalencji jest możliwe do ogarnięcia chyba tylko przez archaiczną wrażliwość mityczno-religijną. Mit bowiem „bez względu na materiał, w jakim przyjdzie mu działać, [...] musi wypełnić swe zadanie, którym jest rekapitulacja Całości” (Tokarska-Bakir 2000: 323).

Ludowy Bóg – pojmowany literalnie jako ten, który „za dobre wynagradza, a za złe karze”, o którym poleskie przysłowie mówi: „Boh za bezwinnaju krou i slozy boleżno pabje” (Pietkiewicz 1938: 137) – zawsze staje po stronie niewinnego i karze jego krzywdzicieli (szerzej por. Engelking 2010a: passim). Taką niewinną ofiarą raz jest krzyżowany Chrystus, raz mordowani żydzi; obraz Boga przeklinającego Judasza (= żydów) i karzącego sprawców Zagłady, jaki wyłania się z narracji kołchoźników, to przede wszystkim uniwersalny, kosmiczny mechanizm sprawiedliwości.

Taka koncepcja boskiej sprawiedliwości w kołchoźniczej opowieści o Zagładzie znajduje wyraz między innymi we wszystkich (bez wyjątku) wzmiankach o losach białoruskich policjantów, którzy byli wykonawcami hitlerowskiego „ostatecznego rozwiązania”. Wcześniej czy później dosięgła ich zasłużona kara – zginęli z rąk żołnierzy radzieckich, partyzantów, powojennego wymiaru sprawiedliwości bądź własnych (jak Judasz). Oto logiczna struktura tej sekwencji (która w pierwszym ogniwie w roli *naszych ruskich* obsadza kolaborujących z Niemcami białoruskich policjantów, a w ostatnim żołnierzy zwycięskiej Armii Czerwonej), pouczająca o nieuchronności kary spotykającej tego, kto zerwał więzi międzyludzkiej solidarności: „Palicejskimi byli naszyja, ruskija. Żydoų naszyja palicejskija pastrelali. A potym ich naszyja ruskija pastralali” (Ho3Auc.MP).

O końcu *palicejskich* kołchoźnicy mówią:

- „A jaho tady kudy dzieli?
- Wuj, dzieli!
- Żywie?

- Parcizany rastralali. Wo, wo tak” (Ho3Aks.JJD).
- „Jaho ubili.
- Kto, partizany ilize patom posle wojny?
- Partizanam nie udałośia. Kanieszna pa adkazam [tj. składając zeznania] ja usiech wykazała ich. Tak. Oj, bajusia hawaryć. Smatricie – oj, aż ruki pachalodali” (Ho3Jur.FF).
- „Jon sam sabie i śmierć zrabiju.
- A szto z tym palicajem stała?
- Atrawiuśia [otruił się]. Jaho stali paznawać posle wojny. Każuć: »A, da ty jaszczce żywiesz? Nidzie nie władzili ciebie?« [tu: jeszcze nie zrobili z tobą porządku?】” (Ho3Auc.MP).

Taki obraz kary wymierzanej przez uniwersalną sprawiedliwość wyłania się z narracji mieszkańców wschodniej Białorusi; nie inaczej jest na zachodzie. Oto przykład zemsty na donosicielu, dokonanej po wojnie przez ocalałego żyda – dalszy ciąg opowiedanej przez Pana Mikołaja z Feliksowa historii *starego żyda* Jankiela i *maciasowskiego szlachcica*, który wydał go polskim partyzantom:

– „Jaho [tj. Jankiela] naznaczyli kamiendantam milicji istrabicielnoj. Ławić tam usich, katoryje zamieszanyje u polskich partyzanach. Wyłaŭlywać ich, rastreliwać. Nu, ich nie rastreliwać, ale asućać. Palicajoŭ, i tak dalej. Aczyszczuć. To, kazali, ja nie wiedaju, praŭda heta, ci nie, ni skažu, ale hety z Rauboŭ, Wieśka, peŭna znajecie, traktaryst...

– Aha, chyba wiem, który to.

– Wieśka jest taki tam, to kazał: Jon paszoŭ kamendantem, znaćć, jon aruże mieł, uziął, prychwacił z saboju. Pajechał u Warszawu, wypytał, dzie jon żywie. A jon wyjechoŭ, hetyj maciasoŭskij szlachcic, szto jaho wydoŭ. Pryszoŭ i: »Zdies’ taki, taki żywie?«. No, dapytoŭśia. Użo jamu toczna padali adres. I kaza, hety wyszeł, jon pach-ta-tach! Da samalotu i u Ameryku ad razu. Raszczytaśia ż jim.

- Dobrze mu zrobił.
- No, bo zasłużył.
- To aż w Warszawie go znalazł?
- Nu, u Warszawie, zdaje się” (G93Fel.MM).

Jedną z funkcji koncepcji boskiej sprawiedliwości jest utrzymywanie spójności grupy, czego konsekwencją musi być wyklucze-

nie z niej tych *swoich*, którzy sprzeniewierzyli się grupowym wartościom⁷⁹. Zwróćmy uwagę, że w kołchoźniczej opowieści o Zagładzie Niemcy są obecni na dalszych planach; ludowego narradora interesują przede wszystkim *swoi*. Ta opowieść wręcz koncentruje się wokół udziału *swoich* w Zagładzie i ich moralnej (i zarazem mitycznej) odpowiedzialności. Dzięki uporaniu się za pomocą ich symbolicznego wykluczenia z niewyartykułowanym *expressis verbis*, lecz drażącym grupową nieświadomość pytaniem, „dlaczego wśród nas byli mordercy niewinnych?”, wspólnota *tutejszych* chłopów-kołchoźników ocaliła swoją zbiorową tożsamość jako *dobrych ludzi*.

Chłopski *orbis interior* reaguje na zetknięcie z *orbis exterior*, który wtargnął weń burzącym porządek świata wojennym chaosem, odwołując się do własnych – a nie zewnętrznych – kategorii kognitywnych i aksjologicznych. Kołchoźnicza próba zrozumienia Zagłady, interpretując obraz przeżywającego katastrofę świata w archaicznych kategoriach mitycznych, usiłuje wprowadzić weń na powrót poznawczy i etyczny porządek; porządek, który nada sens doświadczeniu chaosu i cierpienia. „Co to znaczy »żyć« dla człowieka należącego do tradycyjnych kultur?” – pytał Mircea Eliade. „Przed wszystkim – żyć zgodnie z wzorcami ekstraludzkimi, z archetypami. W rezultacie – żyć w łonie RZECZYWISTOŚCI, gdyż naprawdę rzeczywiste są jedynie archetypy. [...] Co w ramach takiej egzystencji oznaczać mogło cierpienie i ból? W żadnym razie nie doświadczenie pozbawione sensu, które człowiek może jedynie »wytrzymać« [...]. Bez względu na charakter i przyczynę – CIERPIENIE JEGO MIAŁO PEWIEN SENS; odpowiadało – jeśli nie zawsze prototypowi, to w każdym razie pewnemu łaadowi o wartości nie do zakwestionowania. [...] Mówimy tu oczywiście o cierpieniu jako o wydarzeniu, jako o fakcie historycznym, o cierpieniu spowodowanym przez katastrofę kosmiczną

⁷⁹ „Przestrzeżenie ogólnie akceptowanych norm religijnych stanowiło kryterium przynależności do danej grupy społecznej, a jednocześnie tworzyło więź, wzmacniającą solidarność i jedność wspólnoty. [...] Czynnikiem wzmacniającym tę zależność była z jednej strony zakładana zazwyczaj w środowisku wiejskim zbiorowa odpowiedzialność za czyny jednostki, a z drugiej strony zespół sankcji grożących jednostce, łącznie z wykluczeniem ze wspólnoty »swoich«” (Tomicki 1981: 54).

[...], najazd [...] lub niesprawiedliwości społeczne itd.” (Eliade 1974: 253–254).

Warto w tym kontekście jeszcze raz przywołać rozważania Obrębskiego na temat doświadczeń mieszkańców Polesia podczas pierwszej wojny światowej z przekonaniem, że stosują się one również do doświadczeń, o których właśnie mówimy: „Wielkie antagonizmy narodowo-państwowe, których kulminacyjnym aktem była wojna, przewalająca się także po lasach i bagnach poleskich, pozostały [Poleszukowi] nadal obce: nie wyrażały one jego własnego życia i w jego własnym życiu, zamkniętym w ramach własnej wsi i pańskiego obszaru, nie odpowiadały żadnej realnej rzeczywistości społecznej. Wojna nie nauczyła Poleszuka w każdym Niemcu czy Polaku widzieć zbiorowego wroga. Wróg narodowy obcy był bowiem tradycji wiejskiej i rzeczywistości społecznej wsi”. W dalszym ciągu tego wywodu o chłopskiej percepcji wojny Obrębski wskazywał na „kontrast między tradycyjną moralnością sąsiedzką, opartą na elementarnych ludzkich więziach, i moralnością politycznej grupy narodowo-państwowej, podporządkowującej życie człowieka i byt rodzin grupowym ideologiom, zbiorowym antagonizmom i mechanicznym metodom walki”, kontrast, który przejawia się jako „nieustanne ścieranie się świata wiejskiego, w którym życie i pomaganie życiu jest naczelnym zadaniem i podstawowym nakazem moralnym, z wojennymi aspektami życia politycznego, w których abstrakcyjny i niepojęty interes grupy każe zabijać, więzić, niszczyć i rabować” (Obrębski 2007g: 466–471).

Kołchoźnicza opowieść o Zagładzie – i o wojnie – rozgrywa się w świecie nieprzystającym do kategoryzacji narodowo-państwowych, nowoczesnego myślenia historycznego czy ideologii politycznych. To chłopski, uniwersalny świat bosko-człowieczy i zarazem lokalny świat sąsiedzki. Jego historia jest przeżywana w kategoriach mityczno-eschatologicznych i równocześnie jednostkowych: jako historia końca świata i policjanta Załuckiego, który zabił całą rodzinę *nackiego żydka* Ałtara. „Ludowe postrzeganie historii przełamuje w sobie dwie perspektywy – pisał Sulima – perspektywę WIECZNOŚCI (świat jest wieczny i wszystko JEST, jak zawsze było) oraz perspektywę »JA« (świat jest na tyle, na ile mnie bezpośrednio dotyczy;

oddziałuje na mnie »tu i teraz«; pokrywa się z moją biografią). Z jednej strony rzeczywistość widziana jest w perspektywie wieczności, z drugiej – w perspektywie osobniczego doświadczenia, które kryształizuje się i artykułuje najbardziej wyraźnie przez doświadczenie »ZMIANY«, najczęściej zmiany, która jest katastrofą [...]. Stąd też ludowa historia jest jakby pasmem krzywd, nieszczęść, dopustów bożych. Jest więc najbardziej dogłębnie doświadczanym LOSEM. Los jest figurą ludowej historii. Świat w ludowej historii [...] jest rozdarty na WIECZNOŚĆ i BIOGRAFIĘ” (Sulima 1992: 138–139).

Chłopsko-kołchoźnicza narracja o żydach jest nieciągła, nielinearna, utkana z asocjacji, które nie odwołują się do logiki dwuwartościowej, lecz do logiki mitu. Jest rozdarta między definicyjne wpisanie żydów w wielowiekową społeczno-kulturową codzienność białoruskich chłopów a traumę Zagłady, skutek czego wplata się w mityczno-językowy obraz świata rozmówców w sposób wielowątkowy i wielowartościowy. W tym konstytutywnym dla tożsamości chłopów-kołchoźników palimpseście, który ciągle na nowo otwiera się dla interpretacji, można doczytywać się kolejnych znaczeń i kontynuować jego, prowadzoną w dialogu z kołchoźnikami, lekturę – ze świadomością, że jest ona niemożliwa do wyczerpania. Z tą świadomością musimy kołchoźniczej narracji o żydach zadać dalsze pytania.

Wiemy, że pan, który panuje nad chłopem, i poddany mu chłop, podobnie jak *mużyk* z wioski i szlachcic z okolicy, przy wszystkich dzielących obie grupy-kasty stereotypowych odrębnościach, mają obszary wspólnych wartości, gdzie neutralizują się grupowe różnice. To ziemia i wiara. Stereotypowy pan i stereotypowy chłop, choć pierwszy z nich nie pracuje na ziemi, a drugi definiuje się przez tę pracę, tak samo żyją na wsi i tak samo żyją z ziemi. Obaj, zakorzenieni w lokalnej społeczności, są *tutejsi*. Podobnie w sferze wiary – nawet jeśli chłop chodzi do cerkwi, a pan do kościoła, to jeden i drugi jest chrześcijaninem. Z trzech wskazanych przez Ludwika Stommę składników autodefinicji chłopca, łączą ich dwa: lokalność i religijność, dzieli zaś tylko jeden: pan nie jest chłopem-rolnikiem.

Opozycja chłop : żyd przedstawia się zupełnie inaczej. Ich stereotypowych figur nie łączy żaden ze składników tej tożsamościowej trójcy. Żyd nie jest *tutejszy* – jest miejski (miasteczkowy), nie wiejski, ruchliwy, nie osiadły. Podobnie jak pan, nie jest chłopem-rolnikiem: jego *zajmowanie się* wzmacnia i uwypukla sprowadzaną do pracy na ziemi „chłopskość” chłopą. Wreszcie – i przede wszystkim – w przeciwieństwie zarówno do chłopą, jak i pana, żyd nie jest chrześcijaninem.

Z dotychczasowej analizy kołchoźniczej opowieści o żydach wynikało, że płaszczyzną łączącą chłopów i żydów, w obrębie której neutralizują się tak zdawałoby się nieredukowalne stereotypowe różnice między obu grupami, stanowi wspólnota w sąsiedztwie i w uniwersalnie pojmowanym człowieczeństwie, czyli to, co daje się umiejscowić nie w strukturze, lecz w *communitas*. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to taka wspólnota powinna – zgodnie z regułami myślenia typu ludowego – mieć także swoje uzasadnienie mityczne, podobnie jak mają je wszystkie inne konstytuujące chłopską tożsamość dystynktywne różnice i podobieństwa międzygrupowe. Spróbujmy więc takiego uzasadnienia poszukać, wchodząc na pole, którego dotychczas ledwie dotykaliśmy, a które stanowi niezbędne dopełnienie chłopsko-kołchoźniczego dyskursu tożsamościowego: na pole tożsamości religijnej *tutejszego* chłopą-rolnika.

CZĘŚĆ IV
WOBEC BOGA

Każda nacja swoją wiarę ma.
Pani Bronia z Radziwoniszek

ROZDZIAŁ 8

Chrześcijanie i żydzi.

Znaczący inni jako współtwórcy tożsamości

Mówią, że żydy proszą krwi. Ale u nas nikt nie prosił.

Pan Iwan z Bytenia

Pan Jezus z żydów pochodzi. Pierwsza wiara była żydowska.

Pani Anna z Roubów

– A skąd się te nacje wzięły?

– Jak to powiedzieć, skond? Świątek powstał i nacja powstała.

Z rozmowy z Panią Helą z Mejrów

Usio rauno wiery mohuć być raznyja, a Boh adzin na świeci.

Pani Raisa z Potaszni

Chrześcijanie *versus* żydzi, czyli wokół legend o krwi

„Obraz Żyda [...] nie stanowił marginesu kultury, lecz jej integralną część” (Cała 1992: 9) – napisała Alina Cała. I, rozwijając tę myśl, dodała: „W chrześcijańskiej kulturze byli oni »sakralnymi obcymi«. W planie wszechświata wielkim przeciwnikiem Boga był Szatan, natomiast na ziemi Żyd był adwersarzem »dobrego chrześcijanina«. Jego odmienność została zinternalizowana. [...] Wyznawcy judaizmu nie tylko byli jedną z rozlicznych narodowości Europy, lecz stali się »obcy« w sensie kosmicznym” (Cała 1992: 178). Mój materiał białoruski potwierdza, a nawet pozwala wzmocnić te konstatacje. Podobnie jak, z punktu widzenia konstruującego swoją stereotypową (czy mityczną) chłopskość chłopca-rolnika, niepracujący na roli „negatywowy” żyd musi uosabiać cechy niechłopskie, na tej samej zasadzie chłop, by mógł samookreślać się jako chrześcijanin, musi to czynić w odniesieniu do rewersu, jakim jest mityczny żyd-nie-

chrześcijanin (w skrajnym wariacie antychrześcijanin). Uosabiając wszystko to, co myśl typu ludowego uważa za niechrześcijańskie, stanowi on niezbędny negatyw wizerunku własnego *mużyka* jako chrześcijanina, bez różnicy, czy prawosławnego, czy katolika. Żydzi zostali raz na zawsze i nieodwracalnie wpisani w porządek mityczny, tworzący fundamenty religijnego światopoglądu i religijnej tożsamości białoruskich kołchoźników-chrześcijan obu wyznań. „Żydzi istnieli jako naturalne tło i *dramatis personae* misterium Męki Pańskiej zapisanej w Nowym Testamencie. [...] Znalezienie winnych umożliwiło spłaszczenie Niewyraźnego i »przykrojenie« go dla potrzeb zwykłego umysłu. Fatalna formuła »krew Jego na nas i na dzieci nasze« wprowadziła napięcie między katolicyzmem a mozaizmem” (Cała 1992: 177). „Passus ten [...] trafił na podatny grunt ludowych wierzeń o wiecznym charakterze zła, odradzającego się z pokolenia na pokolenie, i o nieuchronności przeznaczenia, określonego już w momencie narodzin” (Zowczak 2000: 159). Śmierć Chrystusa z rąk żydów-judaszów to założycielska krwawa ofiara, na której są budowane wzajemnie współzależne i usytuowane antagonistycznie tożsamość chrześcijan jako nieżydów oraz wizerunek żydów jako niechrześcijan¹. Jak zatem ów żyd-niechrześcijanin przedstawia się w narracjach białoruskich kołchoźników?

Przede wszystkim spotykamy go na każdym kroku. Obecny w Biblii oraz w nauczaniu kościoła i cerkwi obraz żyda-niechrześcijanina (antychrześcijanina) jest utrwalony w zrytualizowanych narracjach – funkcjonujących zwłaszcza wśród katolików na Grodzieńszczyźnie ewangelicznych i apokryficznych opowieściach o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Jest zadomowiony w katolickim i prawosławnym folklorze religijnym: pieśniach, modlitwach apokryficznych, zamawianiach chorób. Na przykład we wsiach pod

¹ „Żydzi, antygrupa zbiorowo tworząca figurę Antagonisty, nie dysponują w oczach chrześcijan autonomicznym życiem religijnym; zgodnie z wyobrażeniami chrześcijan ich aktywność krąży wyłącznie wokół postaci Chrystusa i jego wyznawców” (Tokarska-Bakir 2008: 300–301).

Lidą w niedzielę wielkanocną *hłykalniki*² recytują pod oknami sąsiadów następujące *winszowanie*:

W niedziela rano, gdy słońeczko wschodzi,
 Najświętsza Maria po niebie chodzi,
 Pana Jezusa szuka.
 Jednego synaczka miała
 I tego żydzi wzięli, na krzyż rozpięli,
 Z krzyża zdjęli, do grobu złożyli.
 Pan Jezus z grobu powstał, nam radości dostał,
 A my z tej radości winszujem ichmości:
 Daj Boże, panowie, ten rok prowadzali, drugiego doczekali!
 Pochwalony Jezus Chrystus (G93Pap.MS).

Nie da się przywoływać konstytutywnego dla tożsamości chrześcijańskiej obrazu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa bez jednoczesnego ewokowania obrazu krzyżujących go żydów-bogobójców. Prawosławni na Wielkanoc śpiewają:

Twajho syna żydy ukrali,
 Da krzyżka przybiwali,
 Chrystos waskres, Chrystos waskres, Chrystos waskres (G94Rdz.TS).

W ochronnej modlitwie apokryficznej *Son Bogorodicy (Sen Matki Boskiej)*³ Pani Zosia z Radziwoniszek i jej sąsiadki codziennie po-

² *Hłykalniki* to wielkanocni kolędnicy; funkcjonuje wiele nazw wykonawców tego obrzędu, m.in. *wałaczonniki*, *łałownicy*, *łałykowniki*. O tym zwyczaju na pograniczu litewsko-białoruskim, jak również o pieśniach okresu wielkanocnego, por. (Juzala 2007: 139–152).

³ Jest to szeroko rozpowszechniony tekst apokryficzny o proveniencji piśmiennej. „dobrze znany nosicielem tradycji; klisza typu »żidowiki-niekrieszczeni-ki« pochodzi właśnie stąd” (Bielowa 2003: 162), por. (Zowczak 2000: 396–415). Oto, jak brzmi wariant katolicki w wykonaniu Babcy Jadzi z Papierni: „Zaraz opowiem »Sen Najświętszej Maryi Panny«: Najświętsza Maryja Panna zasnęła na Górze Rechejskiej. Przyszed do niej sam Pan Jezus, zapytał: »Matko, czy śpisz?«. – »Tak, synu kochany, byłam zasnęłam, ale ty mnie obudził. Widziałam cień w Ogrójcu żwionzanego, ode Heroda do Piłata prowadzonego. Tak na twoja święta twarz spluwali, z szat ciebie obnażali, koronon cierniowon

wtarzają fragment: „Priśniłsia joj son, strasznyj, najstraszniejszy. Żydy Chrysta pajmali, na troch dzierewjach razpiali. Na hołowu ternowij wianok nadziewali, palcami jaho szczypali, krou jaho chłep-tali...” (G97Rdz.ZS). Zamawiając uroki, Pani Bożena z Dylewa trzy razy powtarza: „Jak było cienżko cierpieć Panu Jezusu w ogrójcu od pajmania judaszów, także cienżko cierpieć od ludzkich oczu wrogów” (G97Dyl.BS), podobnie Pani Maria, szeptunka z Krasnowców: „Ten ból od oczu, jak Pan Jezus od żydów cierpienie, tak tam jak Zofii (czy Marii...) od oczu cierpienie...” (G94Krs.PM).

Przykłady można mnożyć; teksty, o których mowa, są wyczerpująco udokumentowane w literaturze przedmiotu⁴. W tym miejscu ważna jest konstatacja funkcjonowania w świadomości kołchożników mitu, aktualizowanego przez te spetryfikowane mininarracje. Obraz żyda-antychrześcijanina to bowiem klisza mentalna i językowa, zapisana nie tylko w tekstach folkloru, w dyskursie religijnym i parareligijnym. Występuje ona także jako częsty komponent relacji o Zagładzie (o czym pisałam w poprzednim rozdziale), pojawia się też w luźnych rozmowach na tematy żydowskie.

– „Żydzi dobrymi byli ludźmi?

– A choć, kto wie, czy on dobry? Jakież on był dobry, jak ony Pana Jezusa na krzyżu... A za co jego? On ich... coś im brał, czy, czy? On nic nie robi!” (B95Wlm.WL).

– [gospodyni:] „Ksiendzoj nienawdził żyd.

– [sąsiadka:] I ksiandzoj, i papoū, baciuszkoū, wsich!

– [gospodyni:] I jon, bywała, jakije kryże dzie, wo, stajać, ci dzie szto, wsio jon pazwaroczywaja, wsio da hary nahami.

– Pazwaroczywaje?

cień koronowali«. [Szeptem:] Ja po cichu powiem. A ja jeszcze dodajem: »A do słupa grubego ciebie wionzali«. [Podnosi głos:] »A do słupa grubego tak cień przywionzali i tam cień surowo biczowali«. A Pan Jezus odpowiedział najczulej: »Matkaż moja Miłoserdzia, kto ten sen mówić bendzie, nie umrze nagłon śmiercion, zostanie bez grzechu śmiertelnego. A w czym domu ta modlitwa znajdować sie bendzie, domu temu ogień szkodzić nie bendzie«. Ot, ładna?» (G95Pap.JG).

⁴ Por. m.in. dla terenów polskich (Kotula 1976), dla Wileńszczyzny i Brasławszczyzny (Zowczak 2000), dla Polesia (*Poleskije zagowory* 2003).

– [gospodyni:] Nu, a szto ty dumajesz?” (G93 Waw.MS).

W świadomości typu ludowego żydowska „tożsamość spełnia się w powtarzaniu pasyjnej »pierwotnej sceny«” (Tokarska-Bakir 2008: 308), w *przyrodnej* wrogości zarówno do idei wiary chrześcijańskiej, jak i do jej symboliczno-metonimicznego rdzenia – krzyża⁵. Bez obrazu żydów jako mitycznych i definicyjnych antagonistów chrześcijan nie jest możliwa chrześcijańska tożsamość. Ludowy chrześcijanin definiowany jako nieżyd i ludowy żyd definiowany jako niechrześcijanin ucieleśniają jednocześnie figury kosmicznych antagonistów z archaicznego „mitu podstawowego” („pierwotnego”)⁶. To mit o walce bóstwa niebios z bóstwem chthonicznym, który przełożony na kategorie biblii ludowej, mówi o nieustannym ścieraniu się Boga z diabłem, dobra ze złem, życia ze śmiercią, błogosławieństwa z przekleństwem. Ta walka przeciwieństw nigdy się nie kończy i nikt nie jest w niej zwycięzcą; wraz z nią bowiem skończyłby się świat.

Taki właśnie mityczny antagonizm musiała mieć na myśli Alina Cała, kiedy mówiąc o strukturze mitu, na którym opiera się ludowy wizerunek żyda, określiła żydów jako „»obcych« w sensie kosmicznym” (Cała 1992: 178).

Antychrześcijańskie oblicze tego mitycznego antagonisty przejawia się w świadomości kołchoźników w postaci towarzyszącego zawsze mitowi założycielskiemu o żydach-zabójcach Chrystusa „zabobonu, [który odgrywał] kluczową rolę [...] w europejskich poglądach na judaizm. Pełnił on wielorakie funkcje, poczynawszy od uzasadnienia izolacji społecznej, a na symbolicznym odczłowieczeniu całej tej grupy skończywszy” (Cała 1992: 103). Mowa o przekonaniu, że żydzi porywają i zabijają chrześcijańskie dzieci, których

⁵ Por. słowiański materiał etnograficzny dotyczący wrogości żydów wobec krzyża w: (Bielowa 2005: 140–141).

⁶ O słowiańskim micie podstawowym (pierwotnym) por. zwłaszcza: (Gieysztor 1982; Iwanow, Toporow 1974; Tomicki 1976; Uspieński 1985). Realizacji idei mitu podstawowego w ludowym micie o kłątwie jest poświęcona moja książka: (Engelking 2010a).

chrzczoną krew dodają do macy, a także mażą nią oczy żydowskich noworodków, by uchronić je przed ślepotą bądź śmiercią. To jedna z rozpowszechnionych w Europie od średniowiecza legend o krwi⁷, zwana też legendą o mordzie rytualnym (por. Buszko 2012: 125–132, 143–171; Cała 1992: 42–43, 101–103, 149–152; Tokarska-Bakir 2004c: 59–65, 2008: passim; Trachtenberg 1997: 112–124; Zowczak 2000: 159–167). Rejestrowałam ją w przeważającej większości wśród katolików⁸. „Zastanawiająca popularność, trwałość i dogłębne zakorzenie w kulturze daje się wytłumaczyć ważkością funkcji, jakie zabobon ten pełnił. Był on integralną częścią wizerunku Żyda. [...] Używany przez rodziców w celu poskromienia niesfornych dzieci był jakby zdegradowany, odarty z grozy. [...] Równocześnie czasem spokojnych gospodarzy popychał do zbrodni. Śmiało można wysunąć hipotezę, że działo się tak w czasie załamań zwykłego porządku (a ściślej: pod koniec lub tuż po okresie kryzysu). Wtedy to zazwyczaj »zdarzał się« wypadek porwania kogoś »na macę«,

⁷ Joanna Tokarska-Bakir zajmuje się dwoma wątkami legend o krwi: profanacją hostii i porywaniem chrześcijańskich dzieci „na macę”, por. (Tokarska-Bakir 2004c: 55–65). Podczas badań białoruskich rejestrowałam jedynie zapisy drugiego z tych wątków. Z wątkiem pierwszym można być może łączyć wzmiankę o żydowskiej modlitwie, polegającej na kluciu nożem chleba, zob. na s. 613.

⁸ Ponieważ badanie legend o krwi miało podczas moich eksploracji terenowych charakter wyłącznie sondażowy, brak mi podstaw do wniosku, że wśród prawosławnych wątek ten jest słabiej znany; taka ewentualna hipoteza wymagałaby weryfikacji w pogłębionych badaniach terenowych. Nie wykluczam, że mogłyby one zweryfikować ją negatywnie. Stało się tak w przypadku badań podlaskiej społeczności prawosławnej w Orli i okolicach, prowadzonych przez Pawła Buszkę, który skonstatował: „Každy z moich rozmówców znał legendę o mordzie rytualnym, większość z nich miała afirmatywny doń stosunek. [...] Spotkałem się jedynie z trzema zdecydowanie wątpięcymi postawami na temat mordu rytualnego” (Buszko 2012: 125, 164, szerzej: 125–132, 143–171). Olga Bielowa, omawiając motywy legend o krwi na podstawie badań na Podolu i Polesiu (Bielowa 2005: 112–123), wskazuje na ich zróżnicowanie na warianty prawosławne i katolickie: „ludowe wersje krwawego oskarżenia” notowane na Polesiu (gdzie przeważająca większość mieszkańców jest prawosławna) są odrealnione i mają charakter „motywu mitologicznego”, na Podolu zaś (gdzie większość stanowią katolicy i unicy) noszą ślady kościelnej propagandy antyjudajstycznej i są silnie zakorzenione w świadomości rozmówców, por. (Bielowa 2005: 114).

notowany w ludzkiej świadomości jako realny, nieulegający falsyfikacji fakt” (Cała 1992: 150).

Najstarsze pokolenie rozmówców na Grodzieńszczyźnie dobrze pamięta z dzieciństwa strach przed porwaniem przez żydów na macę; ten środek wychowawczy musiał być, w każdym razie w rodzinach katolickich, powszechnie stosowany⁹. „Za Polski to jeszcze było, tak mówili: »Zawieziem ciebie do Lidy, na maca bendziesz żydowska«. No, i to prawda była: łapali te dzieci i tak z ich krwi maca robili. Im ta krew była potrzebna” (G93Bil.LB).

– [Pani Władysława:] „Trzeba, żeby to naszej krwi polskiej oni mieli.

– [Pani Maria:] Oni i ruskich to samo.

– [Pani Władysława:] I ruskich?

– [Pani Maria:] No.

– Czy w takim razie polacy bali się żydów?

– [Pani Maria:] No, bali sie!

– [Pani Władysława:] Bali sie! Mnie mama też chciała oddać za krawcowo uczyć sie. Ja sama bała sie i mama bała sie, mówi: »My ciebie oddamy, a ja wszystko bende myśleć, żeby oni ciebie młodej na macu, jak my kazali, nie zabrali. Żeby nie zarżneli. Oni menczo!«” (G93Ser.MP.WP).

Pani Maria z Papierni do końca życia nie zapomni śmiertelnego strachu, jakiego doświadczyła jako mała dziewczynka, kiedy ojciec zostawił ją na chwilę samą u żydowskiej krawcowej w Wasiliszkach. Oto, w jaką formę ubrała swój, jakże podobny do notowanych przez inne etnografki¹⁰, memorat – „świadcstwo indywidualnych przeżyć, uformowanych jednak według gramatyki wyobrażeń zbiorowych” (Tokarska-Bakir 2008: 121).

– „Ja była mała. [...] Tatuś powióz mnie palto szyć, sukienki, już do szkoły szykowali mnie. Nu, to koniem pojechali, to dla ojca to była znajoma tamta krawcowa, no. A babcia mnie zawsze opowiadała, że żydzi na macu dzieci chwytajon. No, mnie mówili: »Prawda,

⁹ O tym samym środku wychowawczym w prawosławnych rodzinach na Podlasiu i o dzieciennym lęku rozmówców przed porwaniem przez żydów por. (Buszko 2012: 148–150).

¹⁰ Por. analogiczne memoraty w zapisach Calej z woj. przemyskiego (Cała 1992: 42–43) i Tokarskiej-Bakir z Sandomierszczyzny (Tokarska-Bakir 2008: 123).

im potrzebna krew krześcijańska, choć kropelka. Oni tylko, mówili, do beczki, tam gwoździe nabite¹¹, i tak wrzucon dziecko, i żebyż żywcem krew [wytoczyć]«.

– To prawda była?

– Prawda była, prawda. Im koniecznie potrzebna krześcijańska krew, na Wielkanoc. Na macu. Ojciec poszed na rynek, tam sprawy inne miał. A te żydzi... Przychodzi do tego żyda brat. I coś rozmawiajo. Rozmawiali po żydowsku. Kłócili sie, kłócili sie, potem zaczęli bicisia. Ho! Boże miły! A mnie wszystko, że oni naumyśnie bijon się, żeby mnie chwycić. Na macu. Oj, dziewczyny mileńkije! Ja spłakała sie... Płaczu! A oni potem... Te żydówki poprzylatywali, rozzerwali ich i tego żyda wyrzucili za drzwi. I zamkneli drzwi, zaszczepili. Zaszczepili drzwi – jeszcze lepiej jencze! Wszystko jedno, już drzwi zaszczepili i już mnie... zabioron. Boże! One mnie i bułki, one i herbaty. A nic ja nie biore i sobie tak myślę: Boże, mój Boże, choć kab tatuś pryszoł, to ja by nie lenkała sie. Oj, dziewczynki, jak ja spłakała sie... A tatuś jak poszed, i długo tam jego nie ma. A ja... myślałam, że ja umrze z płaczu. Wszystko płakałam. Przychodzi tatuś, ten żyd mówi: »Oj, oj, Serafinowicz, biedy mnie było z twajaju daczkoju. Płacze czaho i płacze, i rady nie dam. I nie znaju, czaho jana płacze«. A ja wiem, czego ja płacze. Pojechali jechać do domu, ja mówie: »Tatuś mnie zostawił, a ja...«. – »Czego ty płakała?« – »Płakała, aha, że żydzi zabioro na macu mienie, tego ja płakała«. Aj! I bende pamien-tać do śmierci, jak ja napłakała sie» (G97Pap.MB).

„No, to wie, raniej to oniż krew brali u ludzi, u dzieci. [...] To jak my komunie przyjmujem. [...] No, im trzeba było też. Oni taka wiara, taka wiara mieli, że jak wezmo kapielka chrześcijańskiej krwi, to zmywajo wszystkie grzechy swoje. Im tak... oni coś schwycili z Pana Jezusa, chociaż oni nie wierzyli. Bo Pan Jezus powiedział: »Bierzcie i jedz-

¹¹ O motywie beczki nabijanej gwoździami por. (Buszko 2012: 154–157; Tokarska-Bakir 2008: passim).

cie, to jest ciało moje, to jest krew moja, pijcie z niego wszyscy, dla odpuszczenia grzechów«. I oni coś to pomyśleli...» (G97Rou.AR).

Maca – ów żydowski „opłatek” z domieszką katolickiej lub prawosławnej krwi – pełni funkcję żydowskiej komunii¹². A właściwie antykomunii, która ustanawia i w corocznym, cyklicznym rytuale, uobecniającym chrześcijański mit założycielski, odradza antychrześcijańską żydowską wspólnotę. By świat mógł trwać, mord popełniony przez żydów na Chrystusie musi być symbolicznie powtarzany na jego wyznawcach. I powtarza się każdej katolickiej i prawosławnej Wielkanocy¹³: dla chrześcijan w postaci wplecionej w obrzędy cyklu wiosennego Wielkanocy/Paschy, dla żydów jako fantazmatyczna, znaczonej chrześcijańską krwią „antywielkanoc”¹⁴. Nieubłagana mito-logika z wpisaniem w nią „przekonaniem o tożsamości »krwi chrześcijańskiej« i »krwi Chrystusa«” (Tokarska-Bakir 2008: 374, szerzej: 374–379) wymaga, by chrześcijanie byli przez żydów, tak jak ich protoplasta Chrystus, mordowani. Wielu rozmówców nie ma co do tego wątpliwości.

„A żydzi mordują. Ich jak Wielkanoc przychodzi, to oni muszo krew chrześcijańska pić, bo oni widzieć nie bendo. Jak oni wypiją, to widzą, a nie wypilib, to nie widzieliby”¹⁵. Na każdy wielki dzień mu-

¹² O strukturalnej tożsamości hostii i żydowskiej macy por. (Tokarska-Bakir 2008: 179–180). Paralele między macą i komunią (*priczastijem*) na podstawie badań na Polesiu i Podolu: (Bielowa 2005: 119–120).

¹³ Wielkanoc, jak pisze Tokarska-Bakir, to „okres zwiększonej nieufności w stosunku do Żydów”. „Gdy Żydzi znajdują się w polu przyciągania tego chronotopu, nagle przestają być sąsiadami, z którymi chrześcijan łączą dobre lub złe, ale codzienne stosunki. Zaczynają być »Żydami, którzy ukrzyżowali Chrystusa«” (Tokarska-Bakir 2008: 108).

¹⁴ Jednym z rytuałów żydowskiej „antywielkanocy” jest też „deptanie Jezusa Chrystusa”, znane rozmówczyni spod Mozyrza na wschodniej Białorusi: „Paska. Dak jany molacca Bohu: biaruca za szto-nibudź la stała rukami i silna topczuć nahami. To, każuć, Isusa Chrysta tak naszaha staptując jaurei” (Ho3Auc.HD). O deptaniu przez żydów chrześcijańskich symboli (krzyża, ikony, hostii), którego źródłem jest motyw deptania Chrystusa przez oprawców, por. (Tokarska-Bakir 2008: 41, 247).

¹⁵ O krwi chrześcijańskiej jako remedium na ślepotę żydów według badań sandomierskich: (Tokarska-Bakir 2008: 443–444), podlaskich: (Buszko 2012: 162), w materiałach z Litwy: (Hryciuk, Moroz 1993: 90).

siac pić. Wienciej oni starajon sie o dzieci, bo dziecka krew nie taka słona jak dorosłego człowieka. Maca z monki zwyczajnej, na wodzie. I tylko krew i woda i tak, o, z pieca. To za Polski było: tu za Mytem wioska jest Janaulanie [Janowlany]. Chłopiec, dorosły już, uczył sie u żyda za szewca. I zamordowali jego. Krew, wszystko, wysysali. I rzucili do Dzitwy. Nieraz dziecko ukradno i taka maca pieko. I krew dajon do macy. I tak pijo. Na Wielkanoc żydowski. Oni, jak zamordowali Pana Jezusa, tady światkowali, cieszyli sie, że zamordowali, że już nie ma jego” (G93Myt.BS). „Boha muczyli! Raz krou hetu... ludziej muczając, chryścijanaų... Jamu wianok kłali, dziorli haławu, krou iszła, tak? Etu, na macu ćwikami prabiwali i krou ciakła. I ciepietaka łowiać, wo, czelawieka, w kaduszku [kadź, beczkę] sadziac i jaho zamuczajać. Etaże toje samaje praklaćje! Użo takij czelawiek szto chcesz zrobić. Szto chcesz zrobić!” (G94Rdz.TS). „U nich Wielkanoc, piekli takie, jak to nazywa sie, maca. Krew dodawali. To takie świencone u nich było. Żeby choć jedna kropelka krwi katolickiej. [...] Szabas majo, poszczo. Szabas przed Wielkanoco [...]. Potem do bohomolni idon i maca jedzon” (G93Krp.WZ). „Nasz opłatek, u nich maca. Maca. Taka tonieńka. To nosili kiedy, dawali nam na wioskie maca. Ale oni potrzebujo, żeby chrzczonaj krwi choć troszczek. On musi zamordować człowieka młodego. Chrzczonego. I krwio sie dzieło” (G93Krp.SS). „Macy kiedyś piekli, cienkie. Mówili, że tam musiała być kropelka krwi katolickiej. No, skąd mordercy żydowski naród? – »Krew nasza na nas i dzieci nasze!« Jeśli oni zdobędą krew katolicką, to rozsyłają, gdzie mogą. Krew malutkiego dziecka musiała być. [...] Oni tą macę jedli, to nieco podobne do opłatka. Może łamali się? Chyba musieli jakies dziecko ukraść, żydy. Na Białoruś, Ukrainę i Polskę oni tą kropelkę krwi rozsyłali” (G93Waw.HD1).

Oto interpretacja legendy o krwi zawierająca motyw żydowskiej ślepoty z katolickiej wsi Serafiny pod Lidą:

– [Pani Maria:] „No widzicie, żydzi, oni bardzo chcieli naszej krwi. Oni mówio, że jeżeli oni raz w roku nie dostano do ust coś spieczone z naszej krwi, to oni ślepno. Ślepno. [...] Oni dzieci najwiecej chwytajo, że dziecko to jest... Oni żywego. Poderżno gardło i ściongujo krew!

– [Pani Władysława:] Męczeńska krew, jak i any Pana Jezusa męczyli...

– [Pani Maria:] I oni ściogujō. [...]

– [Pani Władysława:] Oni musieli mieć [krew], bo oni Pana Jezusa męczyli i bez naszej krwi oni nic nie widzieli. Oni piekli taka... Cienieńkije, my mówimy *maca żydowska*. Oni dawali naszym ludziom jeść.

– [Pani Maria:] Oni takie blinki piekli i oni dawali, niby ugaszczali. Już oni cały tydzień nie jedzon chleba przed Wielkanoc swoja. To oni piekli takie bliny duże, i one w takich dziurkach, one z monki. A ta, która oni dzielili sie z sobo, to w pudełku złotym czterkantowym była, z krwio. Oni jeżeli dostano gdzie krew, to oni rozsyłali po wszystkich miastach, żeby każdy pokosztował.

– A dlaczego mieli oślepnąć, jeśli nie dostaną krwi?

– [Pani Władysława:] Bo oni za to, że Pana Jezusa męczyli w Wielkim Poście. I potem za to tak Pan Bóg dał, że niemiec ich wybił.

– Czy widziano takiego żyda, który nie dostał krwi i był ślepy?

– [Pani Władysława:] No, kiedy oni dostawali. Gdzieś schwycon dziecko, czy co...

– [Pani Maria:] Dostawali oni. Jaż mówie, jeżeli oni nie dostano, to choćby gdzie w Ameryce dostano, to oni rozeszlo po całym świecie. Po całym świecie starali sie. I w pudełku... To moja, znaczy, mamy mojej bratowa, ona u ich pracowała. I mówi: »Raz ja myślę – a coż to takie? Pudełko wysokie, czterkantowe, złote...«, i mówi: »Kiedy ja zobacze – maca! Ale ta i widać, że z krwio spieczona. Ta biała, oni co...«. Oni wszystkich czenstowali, jak tylko ich już świen-to, tak oni, o: »Pažausta, pažausta, macy pakasztujcie naszej«. No, oni czenstowali. A ta już, oni, jeżeli dostano, to oni po całym świecie rozeszlo. Choć maleńka kapelka popadnie» (G93Ser.MP.WP)¹⁶.

I współbrzmiąca z nią rozbudowana wykładnia prawosławna Baby Taisy z Radziwoniszek:

¹⁶ Obszerne fragmenty tej rozmowy, łącznie z „historiami prawdziwymi” o chrześcijankach więzionych „na macę” i udaremnieniu zbrodniczych żydowskich zamiarów przez policję, były publikowane w: (Tokarska-Bakir 2004c: 62–65; 2008: 257, 378, 391).

– [Baba Taisa:] „A wot raskażu pra żydoŭskije zakony wam. U nas ješli b żydy chryścijańskaj krowiu, jak żydzianio maleńkija narodzicca, nie mazali hłaz [oczu] żydzianiataŭ, usie żydy bylib ślapyja. Biaruć krou chryścijanskaju, wo, tak, i mażać hetamu dziciaci hłaza, kahda jano narodzicca. Jano narodzicca, jamu namażać hłaza i jano widzić.

– Czamu jany rodziacca ślapyja?

– [Baba Taisa:] Ślapyja? Boh daje jim takuju karu, jak jany jaho zamuczali. Czamu? Karu jon jim daje, szto jany ślapyja rodziacca. Jany u cześć sabaki. Kacianiata rodziacca ślapyja, sabaki rodziacca ślapyja, żydy ślapyja, wot¹⁷. Wot, dietki. To Boh daje jim karu, szto jany ślapyja rodziacca. I ješli b nie chryścijańska ta krou, jany umirilib, wot. Ani starajucca hetaj krowi i dziciaci hłaza mażać. [...] Ani pryhatawłajać macu. Wosim dnjej jany chleba nie jaduć. A jany jaduć etu macu. I z etaj macy tałkuć, i blinczyki piakuć, i sup warać i kuracinu sypiać tuda. Jany wosim dnjej chleba nie jaduć. Jany spalać chleb u pieczy i każać: »Chlebiec, chlebiec, idzi sa stalec!«. Eta – sa stała idzi. A patom wosim dnjej hetu macu jaduć i kładuć na stoł abratna chleb. Użo nie palać, a tak kładuć. »Chlebiec, chlebiec, idzi na stalec!« Użo tady chleb jaduć. Ot, jak. A jany starajacca hetu macu, choć kamu, nam chryścijanam dawać. A jaje nam chryścijanam jeść niełzia.

– [Baba Wala:] Patamu, szto ludzkaja krou?

– [Baba Taisa:] Ani tej nie daduć iz krouju.

– [Baba Wala:] Nie?

– [Baba Taisa:] Nie! Ani z krouju jakraz, jak my jajiczkam, razhaŭlajucca [łamią się, dzielą]. Kudaż ani szmat [dużo] nabiaruć? Jimżeż mnoha nie pryszluć. Pryszluć krowi mała i pa kapielcyż jim daduć na rajon tam, ci na skolka. I jany napiakuć. Jany etu macu, jakraz, jak, o, u polskich apłatki dajuć na kućju. Jimżeż pa kapielcy, kaźdamu hetaj macy śpiakuć, i asobienna. A hetu użo macu jony napiekajać, eta użo jany jaduć wosim dni. I chryścijanam sta-

¹⁷ O śleporódtwie jako stereotypowej, deprecjonującej cesze kulturowego obcego por. (Benedyktowicz 2000: 127–128; Bystron 1935b: 214; 1980c: 323–324; Stomma 1986: 29). Na temat asocjowania żydów z psami por. (Tokarska-Bakir 2008: 188–193, 349–356). Por. też fragmenty o symbolice psa w odniesieniu do relacji chłop–pan w podrodz. „Nie ma Abła bez Kaina...”.

rajacca kusoczak adłomić i dajuć. A jeje jeść nielzia nam chryścijanam. Ot. Niekali mnie dali żydy, to baćka... Jaż nie znała, ja mała-ja była, hadoŭ sześć. I paszła soli kupić u mahazin, i mnie dali. Janyż mahazyny dzierzali. Haścince dali. Ja przyszła da chaty, kažu: »Papka, pahladzicie, szto mnie za takije... nie kanfiety mnie dali, a wo, nie-szto mnie dali...«. A papka skazaŭ, iszoŭ za mnoju, za ruku trymaŭ, i u ganak żydom nazad pałażyŭ hetu macu. Ot, każe, nam chryścijanam jeść jeje nielzia.

– A czamu jany dajuć eta chryścijanam?

– [Baba Taisa:] Ani wabszच्ce dajuć, robiac tak, szto ŭžo jany budta prywietliwyja, budta ŭžo ŭhaszczajać. Na Paschu, szto dzieciaci? Haścince ludzi dajuć, chfarbujać jajiczek i dajuć haścince. Wot tak i heta. Jany ŭhaszczajać. A ja nie papytałasja ŭ atca, czamu.

– [Baba Wala:] Jak jana wyhladaje, ci jana jak bułeczka, jak pieczenie?

– [Baba Taisa:] Nie. Tonieńkaja, tonieńkaja.

– [Baba Wala:] Jak apłateczka?

– [Baba Taisa:] Jak apłatka. I, szto kroŭ by iz czelawieka wyjdzie, hetakim... Dziurki, pa ŭsiem dziurki, pa ŭsiem kruhłaja, i dziurki prabityje. Jana na skroś dziurki prabityje. Jany takije tonieńki, a sama takaja tuhaja-tuhaja [gruba].

– [Baba Wala:] A jak ŭže ćwiet?

– [Baba Taisa:] Bielaja. [...]

– A czamu jim chleba nie można tyje wosim dzion jeść, jak jany jaduć macu?

– [Baba Taisa:] Paczamu jim nie można? Bo ani Isusa Chrysta muczali i wosim dniej prajszło, paka jany Isusa Chrysta zamuczali. Isus Chrystos pamior, czatyry dni, a patom iszच्ce czatyry dni szczytajecca prawasłaŭnaja Pascha: pierwiy dzień, druhiy, treci, czaćwiorty... Wot jany ŭ cześć hetaha swajho, swajej muki, szto jany rabili, eta jany tak dziełajuć. U jich taki nawierna zakon. Ale heta u jich ŭže, kab jim szancawała. [...] Ŭžo u jich takaja wiera, jakraz, jak my molimsia, jak prosim Boha, tak jany prosiac Boha, kab jim abratna tak szancawała, kab na druhi hod heta wydzieławali. Usio heta u jich zakon taki” (G94Rdz.TS.WZ).

Zakończmy tę zarejestrowaną na Grodzieńszczyźnie serię egzemplifikacji wypowiedzią Pani Wali z Radziwoniszek, która w sposób wręcz szokujący poświadcza żywotność legend o krwi. Dzisiejsi żydzi nie muszą już mordować chrześcijan – są lekarzami i mogą pobierać krew bez najmniejszego problemu...

– „Mama raskazwała, jak jany macu hetu robiac. My na Wielkanac – szto? Jajko. Jajko i sol. A jany na Wielkanac z czaławieczuju krouju macu. Jany jak złowiac czaławieka, to jany kapielku krwi. Jana raskazwała, jak jany piakuć tuju macu. Jany tam mieszajuc jeje...

– Skul hetu krou biaruć?

– Złowiac czaławieka, niedzie zamordujuc, tuju kaplu krwi to i razdajuc pausiudy. I tady, każa, u piecz wsadziac i zamurowujuc piecz hlinaju, kab nie iszoż wozdych. Piakuć tuju macu. Tady, tak jak u nas przenajświenszy sakramant tam dajuc pa kusoczku, tak jany dzielać pa kusoczkach i razdajuc pa usim świcie. Jak u nas na Wielkanac jajko, tak jany tu macu. Jany użo pa kroszaczy jaho dzielać. Tak niekali było, ciapier uże... napeyno, szto i ciapier moża tojeż samo u jich. A ciapier im proszce usiaho mieć krou. Ciapier im nie treba mordawać czaławieka. Janyż robiac wraczami [są lekarzami], biaruć krou ż wien [z żył]. Jim ciapier proszce usiaho zrabieć¹⁸.

– Na szto jim heta krou?

– Isusa Chrysta mordawali, kab krou ciakła. Ot, i u jich u czym...” (G11Rdz.WR).

Jak się wydaje, kołchoźnicy z Grodzieńszczyzny nie odbiegają pod względem znajomości wątków dotyczących macy z krwią chrześcijan ani od katolików z Sandomierszczyzny (Tokarska-Bakir 2008: 411–455) czy Wileńszczyzny (Hryciuk, Moroz 1993: 90–91), ani też od prawosławnych z Podlasia (Buszko 2012: 143–171). Przytoczone egzemplifikacje motywów legend o krwi, „zbudowanych z elementów znanych chrześcijanom z własnej praktyki religijnej, które po odpowiednim ich wyobcowaniu, ze znakiem przeciwnym zostały przypisane Żydom” (Tokarska-Bakir 2008: 73), ilustrują podstawową mityczną zasadę inwersyjności obu grup. „Żyd – świętokradca,

¹⁸ Motyw brania przez żydów krwi na macę „ze szpitali” w innych współczesnych narracjach por. (Bielowa 2005: 118).

czarownik i kidnaper, jest sługą szatana, mieszkańcem antyświata, uczestnikiem antywspólnoty. Wszystko, co w ludzkim świecie zakazane, tam przekształca się w nakaz. Krew dziecka dodawana do macy zastępuje hostię, staje się jakby sakramentem na opak. [...] Obecność »krwi niewinnego« w recepturze macy, którą Żydzi mają wypiekać na Wielkanoc – nie sposób sobie przecież wyobrazić, że mogliby nie obchodzić święta, które tak zaciążyło na ich losie – służy zatem ukonstytuowaniu antyświata» (Tokarska-Bakir 2004c: 62). W tym antyświecie żydowskie życie jest uzależnione od chrześcijańskiej śmierci. *Chrzczona krew*, którą żydzi przyjmują w swojej macy-komunii (tak samo, jak chrześcijanie przyjmują krew Chrystusa), powoduje, że sami w magiczny sposób przez kontakt z chrześcijańską krwią (czyli, zgodnie z zasadą przechodzenia metafory w metonimię, z krwią zabitego przez siebie Chrystusa) stają się po części chrześcijanami. Ta krwawa komunია symbolicznie ich »uchrześcijańia» i tym samym ucłowiecza – bo przecież tylko ten, kto został ochrzczony, jest cłowiekiem. To dlatego muszą ją przyjmować.

Kapitałnym zastosowaniem tej logiki mitu jest przypisanie krwawych ofiar z chrześcijan bynajmniej nie żydom, lecz chrześcijańskiej grupie innowierców: baptystom – ludowym »pseudożydom»¹⁹, któ-

¹⁹ Postrzeganie chrześcijańskiego innowiercy w ludowej tradycji słowiańskiej przez pryzmat kategorii żyda opisała Bielowa w: (Bielowa 2003). Konstatuje ona: »Wyobrażenia chłopów o wierze ich »oponentów« miały nadzwyczaj mglisty charakter. Znaczenie miał dla informatorów minimalny zestaw »znaków rozpoznawczych«, dzięki którym można było zidentyfikować innowiercę. W regionach bliskiego etnokulturowego kontaktu słowiańsko-żydowskiego został wypracowany system wyobrażeń o religijnych właściwościach obcych (łączący wiedzę »obiektywną« z jej interpretacją folklorystyczno-mitologiczną), w którym pole cech »obcego« (w naszym przypadku – żyda) było wystarczająco obszerne i w którym funkcjonował system wartościowania »bliskiego obcego« przez pryzmat »swojej« tradycji. [...] Najbardziej żywotnymi stereotypami dotyczącymi żydów są te, które odnoszą się do obiektu kultu, obrzędów i rytuałów oraz codziennej etykiety (wyglądu zewnętrznego, zakazów dietetycznych, norm zachowania). W określonych sytuacjach te parametry mogą być odniesione do »swoich« (chrześcijańskich) oponentów wyznaniowych i wówczas występowanie podobieństw między »niewłaściwymi« »swoimi« i »obcymi« nieuchronnie prowadzi do tego, że oponenti zostają przez potoczną opinię zaliczeni do »żydów« i tym samym ich wiara okazuje się żydowska. Do tego

rych „wiara [...], rytuały i obiekt kultu są »skopiowane« z rytuałów żydowskich w ich »folklorystycznym odczytaniu«” (Bielowa 2003: 167). W ujęciu ze wschodniej Białorusi krwawa ofiara z człowieka ochrzczonego (*ruskiego*) okazuje się niezbędna – można sądzić, że do ucłowieczenia – tym, których myśl typu ludowego symbolicznie wyklucza z kategorii „ludzie”.

– [ojciec:] „Jeść taki zakon u baptystaŭ, takoje ŭremia jo, kak u jaŭrejaŭ. Nada ruskaha czaławieka, jak jano zawiecca, na achwiaru. Ubiwajuć. Uże siejczas, moża, prekraciłasia, a to ubiwajut. A jaŭrei szto diełali? U boczku z hwaŭdziami pichajuć. Eta rańsze było, jaż nie hawaru, szto siejczas.

– [córka:] Jaŭrei imieli prawa macu piecz s czaławieczeskej krowi [...]. Jany krou spuskali. Eta było tak rańsze. Ciapier użo zaprecili [zabronili]” (W99Bch.WM)²⁰.

Pan Waclaw i jego córka spod Dąbrowna na Witebszczyźnie rozumieją tę przejętą przez baptystów od żydów praktykę w kategoriach prawa religijnego, *zakonu*. To *zakon* stanowi, że żydzi i baptyści *mieli prawo* zabijać dla krwi – było to w ich religii tak samo naturalne, jak u chrześcijan opłatek czy święcone. W mitycznym porządku normy nie ma miejsca na niedowierzanie czy zdziwienie. „Každa nacja musi wierzyć w swoje” (G93Pap.AW1) – głosi reguła²¹. Jeśli to *swoje*, widziane z perspektywy życiowej praktyki, wydaje się niewiarogodne, dysonans poznawczy jest likwidowany stwierdzeniem „tak było kiedyś, dzisiaj już tego nie robią”, ale sam porządek normy nie

rodzaju »pseudożydów« należą w oczach nosicieli ludowego prawosławia przede wszystkim staroobrzędowcy, baptyści i sekciarze-chłyści” (Bielowa 2003: 162–163). Por. też (Bielowa 2005: 84–90).

²⁰ W ujęciu Pani Wali z Radziwoniszek pseudożydowskie praktyki baptystów mają miejsce tu i teraz – jak w opowieści o uwięzieniu w piwnicy (tak samo jak przed zabiciem na macę) zakochanej dziewczyny, by ją *odbić* od chrześcijańskiego chłopca: „W Biarozaŭcy byŭ taki słuczaj. Jewangielistka paznakomiŭłasia z naszym prawasłaŭnym chłopcam. I jany jaje dziarżali dwa miesiacy u padwale, le-tam haraczym! Wysuszylu na pierac [pieprz]. Eta, kažu, wiera? Ni u katolikaŭ ni u prawasłaŭnych nichto takoj menki nie daje. [...] Eta oczeń takaja niedobraja wiera” (G11Rdz.WR).

²¹ O regułach rządzących taksonomicznym systemem *wiar-nacji*, jak również o kategorii *zakonu* piszę w następnym podrozdziale.

podlega kwestionowaniu. Zgodnie z nim jest oczywiste, że – na takiej samej zasadzie, jak cyganie kraść, a chłopci orać – żydzi-niechrześcijanie zabijają na macę *muszę*, ponieważ chrzczonej krwi *potrzebują*. „Reguły mitu i mitologizacji ujmują te wszystkie »sprzeczności i nie-dorzeczności« w spójne i sensowne całości, dalekie od konfliktów i kłopotów natury logicznej czy poznawczej” (Sulima 1992: 143).

Porządek mitu, konfrontowany przez rozmówców z rzeczywistością, albo nadaje jej zgodny z własnymi kategoriami sens i – tym samym – wtórnie znajduje w niej swoją legitymację, albo też jest przez nią reinterpretowany, podważany czy negowany. Podobnie dzieje się w przypadku białoruskich legend o krwi. Choć część rozmówców ich nie kwestionuje i przytacza przykłady dowodzące prawdy mitu, to nie wszyscy znają jego spójną wersję i nie wszyscy weń „wierzą”. Bywa, że nie wiedzą, kto powinien być „kanoniczną” ofiarą żydowskich mordów rytualnych, i sprowadzają sens tego sprawowanego przez nieludzi rytuału do jego semantycznego rdzenia – zabicia człowieka; wówczas okazuje się, że równie dobrze może nią być chrześcijanin, jak i żyd:

– „A co oni, co oni robili? Tam taka kiedyś maca była u żydów, wie?

– Tak, tak.

– Lepiej wie, jak ja, bo ja nieuczona... No, to tego, to mówili, że oni na te święto jich, ale to tego, musieli zabić człowieka, bo mówili, że trzeba krwi do tej macy jichnej, jak pioko, tak? Mówio, że tak, mówio, że, o, pośle jich już tej, święta tego, to już... Jednego i zabili, jak tam... Ale czy to polaka, czy to żyda, nie wiem. Nie wiem. Ale tak, o, opowiadała kiedyś nam nasza mama” (G98Szw.SJ).

Bywa nawet, że są przekonani, że żydzi dodają do macy krew zwierząt: „Maca – krew żywotnych. Pierwsza bluda, tak kak u nas świencone jajko” (G93Waw.CI).

Zdarza się również, że rozmówcy zgłaszają wątpliwości co do prawdy mitu bądź zdecydowanie ją negują²²:

²² Z podobnymi reakcjami rozmówców spotkał się na Grodzieńszczyźnie Siergiej Piwowarczik, gdy rejestrował „mitologem o konieczności dodawania do

– „A krew na macę brali?

– A czort ich wie, ja nie widziała, nie bende mówić. Mówili ludzie, że bioro na macu, na Wielkanoc. I mówili, że potrzebowali tej krwi człowieczej. A ja wiem, czy oni brali, czy nie brali? Ja nie widziała” (G93Rdz.BB).

– [Pani Żenia:] „A woś u Żyrowiczach raskazywajut pro swiatioha Ijana, jakoha żydy zabili, kab kroų uziać.

– [Pan Iwan:] Aaa, padañni eto. Nas puhali [straszyli]. [...]

– A możecie skazać, szto tam zabili kaho-ta?

– [Pan Iwan:] Nie, ja ni czuų. Ja czuų, szto tam u macu dabaųlajecca czaławieczaja kroų, no kaho zabili, dzie zabili???” (Bo6Byt.EIP).

„Mówią, że żydy proszą krwi. Ale u nas nikt nie prosił” (Bo6Byt.EIP.not). „Straszyli rodzice: »Żyd zabierze na macu!«. Cyganami, że dzieci kradno. Aby tylko mówić...” (G93Krp.WZ).

– „Czy mówiono kiedyś, że żydzi porywają dzieci na macę?

– A, tak, była taka rozmowa, że na macu. Maca.

– A to była prawda czy nie?

– Może kiedyś to i tak było... Nie, chyba że nie. Jakość mama mnie nie mówiła, że było tak” (G93Cze.TK).

– „Czy mówiło się, że żydzi dzieci na macę biorą?

– To nieprawda” (G93Pap.MK).

Zdarza się, że rozmówca opowiada o macy w trybie „pół żartem, pół serio”, jakby w legendy o krwi jednocześnie wierzył i wątpił²³, przy czym jako źródło wiedzy przywołuje autorytet samych żydów.

– „Ja bała sie żydów. Oni z naszej krwi macu bili [*śmiech*].

– ?

– Prawda. Ja robiła w czterdziestym roku na miasokombinacie. I trzech żydków było, ja i jeszcze jedna dziewczynka. Nu: »Maca,

macy krwi człowieka, pochodzącej z zamordowanych dzieci chrześcijańskich. Niektórzy informatorzy podkreślali, że w to nie wierzyli i że rodzice często przywozili dzieciom w podarunku macę, wracając z targu” (Piwowarczik 2003: 371–372).

²³ Z takim samym stosunkiem do mitu o mordach rytualnych – „zjawiskiem jednoczesnego wątpienia i wiary” (Buszko 2012: 144) – spotykał się w rozmówców na Podlasiu Buszko. Por. rozdz. „Wątpienie i obrona mitu” w: (Buszko 2012: 164–171).

maca, maca«. Ja każu: »Ja ni budu jeść macy«. A jon każa: »Słuchaj, jesz hetu macu. My jeszcze kaplu chryszczonaj krwi... To wy jak, każa, jajkom świanconym dzialiciesz, tak my hetuju macoju dzie-limsie, każa. A heta wada i muka« [śmiech].

- To sam żyd tak pani mówił?
- Tak, tak.
- A skąd oni brali tą chrześcijańską krew?
- Mało tutaj w Lidzie, mało tutaj pamientam. Do boczki... I wiecej... I dzieci przepadali, ale potem stali pilnować.
- Do boczki? I dzieci w tej beczce kręcili?
- Da. Tak mówili. Ja to nie widziała, kochanieńka. [...]
- Ale powiedzieli, że tam krew dodają?
- Musi być nasza krew.
- On tak mówił?
- Tak. Ten Abram po żydowsku do jich każe: »Prawda«. I prawda.
- I dzieci w tych beczkach zabijali na śmierć?
- A bo ja wiem, kochanieńka? Nie wiem” (G93Bil.ZN).

„Legandy o krwi – pisze Joanna Tokarska-Bakir – są [...] zbiorowymi snami, przejawiającymi się w indywidualnym doświadczeniu śniących, które z chwilą, gdy zostaje prawidłowo, tj. zgodnie z regułami gatunku, opowiedziane, potwierdza moc wyobrażeń, które je wyprodukowały. Dziwne jest nie to, że ludzie śnią podobne sny – są one elementem socjalizacji grupy – ale raczej to, że zawsze jest pewna liczba jednostek, które mogą się im oprzeć” (Tokarska-Bakir 2008: 124). Do tych jednostek, których wiedza o żydowskiej macy nie ociera się nawet o poziom mitu, lecz wydaje się konstrukcją opartą wyłącznie na codziennym doświadczeniu sąsiedzkiego współby-towania, należy Pani Wiktoria z Naczy.

- „Na Wielkanoc oni kaczali maca. Oni nic nie jedli oprócz macy. I zbierali sie wszystkie w jednym mieszkaniu, i kaczali maca – to monka i woda tak. Nu, podobne jak wafle u nas, ale cieniutkie i w takie jakies foremki. Takie formy byli, duze takie byli. I rozkaczajo. Oni potem to jakies gałki robio, jakies klocki, czy cos tam robio – wszystko z macy żydzi robili. Na Wielkanoc oni nic nie jedli takiego cos miensnego, czy co. Ja nie wiem, dlaczego to tak bylo.

- A co to było za ciasto, ta maca? Kwaśna czy praśna?

– Przasna, pani. Dawali skosztować. O, taka woda i monka, i wiecej nic tam nie ma. Chyba, że i soli tam nie było. Tak, ona przasna była” (G98Nac.WK).

Zdarza się też, że rozmówcy zdają sprawę ze ścierania się dwóch porządków: mitycznego i racjonalnego, jak w przypadku Pana Piotra z Wielemicz, którego ojcu, konfrontowanemu z krytycznym stanowiskiem syna, nie mieściło się w głowie, że legendy o krwi mogą nie relacjonować tego, co wydarzyło się naprawdę.

– „Niby to żydzi krew chrześcijańską brali do macy. [...] No, to coś tam gdzieś było, że bunt cały był. Że chłopiec jakiś tam zginął. I posadzili żydów, że to oni jego na macę tą zabili i pogrom urządzili tym żydom. I to właśnie pisarz rosyjski Korolenko napisał artykuł w obronę tych żydów. Że to nieprawda, że to prosto ciemnota i przesąd, i tak, i siak. To ojciec, kiedy przeczytał ten artykuł – książkę ja kupilem – to nie mógł wyjść ze zdziwienia. Że to prawda była, że żydzi... że żydzi...

– Ojciec wierzył w to?

– No, wierzył, że to żydzi z nożami wielkimi wyskoczyli, tego chłopca zarżnęli i krew...

– Ale to ojcu nie przeszkadzało przyjaźnić się z żydem i razem z nim wódkę pędzić?

– To właśnie wtedy, kiedy sądy szli nad tymi żydami, czy co, ojciec z tym samogonem był u tego Abromiela w tej wsi. I widział: przyjechała fura jakaś i wyszli z niej ludzie i coś z tym Abromielem pogadali. I potem ten Abromiel bardzo był wstrząśnięty po tej rozmowie z jimi. I kiedy z powrotem jechali na Futory, ojciec zaczął pytać jego: »Co z tobą było, o co tam chodziło?«. No, jechali przez Ozdamicze, potem Tereblicze. On, póki jadą przez wsie, mówić nie będzie. No i potem już minęli Tereblicze, wjechali w las, już ludzi i nie ma. I on zaczął mówić, żeby ojciec dał siedem rubli. A to byli wielkie pieniądze wtedy. Tak ojciec się dziwił. On żył, ten żyd, prosto, z dochodów za kopiejki. Nie miał... Był obarczony rodziną, dziećmi. Samy biedny. Że jeżeli z niego wzięli tyle pieniędzy, to ileż mogli wziąć z ludzi zamożnych!

– Więc tu był jakiś proces, tak? Znaczy, im proces wytoczyli za to, że niby zabili to dziecko, tak?

– Ja zapomniałem, jaki tytuł tego artykułu był. [...] No, tam wychodziło, że tam było jakieś maleńkie przedsiębiorstwo, co cegłę robiło, i było jakieś przysposobienie, że tą glinę miesili, miesiwo znaczy, mialnia ta, tak zwana. No, i kiedy tam robotnicy nie pracowali, ona była nieczynna, to dzieci się zbierali i to urządzenie kręcili. No, prosto, bawili się. No i czasem ich tam przepędzali, a czasem nikt na nich uwagi nie zwracał. I ot, na tle tego, tej mialni tam, tam wszystko poszło” (B99Wlm.PS).

Legendy o krwi służą, podobnie jak ewangeliczny motyw żyda-bogobójcy, którego są konsekwentnym, zgodnym z logiką mitu rozwinięciem i przekształceniem, ustanawianiu antagonistycznej, wykluczającej się tożsamości chrześcijan i żydów. Takiej, która w porządku codziennej praktyki dostarcza uzasadnienia „powszedniemu” antysemityzmowi: „Polaki jakoś żydów nie lubili nigdy, i teraz to nie lubio. [...] W Moskwie bardzo dużo żydów, tak te ruskie ich nie lubio” (G93Cze.TK). W porządku mitu natomiast, dzięki zawartej w jego strukturze inwersyjności – opozycji życie : śmierć, symbolizowanej przez uniwersalny operator kulturowy, jakim jest krew – zamienia to nielubienie w zabijanie. Mit uczy bowiem, że śmierć chrześcijan to życie żydów. Symetryczne dopełnienie tej logiki – ujmijmy je w sformułowanie „śmierć żydów to życie chrześcijan” – realizowało się w sposób już nie symboliczny, lecz tragicznie rzeczywisty w pogromach, aż po dokonującą się na oczach rozmówców Zagładę. „Przesady były połączeniem między codziennością, kiedy ich wymowa była bagatelizowana, a czasem »odwróconego porządku«, chaosu spowodowanego zakłóceniem równowagi. Ujawniały wtedy cały ładunek tkwiącej w nich agresywności [...]. »Mord rytualny« istniał w rzeczywistości, tyle że dokonywali go chrześcijanie na Żydach” (Cała 1992: 184). Fantazmatyczno-symboliczna krew chrześcijan w macy i rzeczywista (a zarazem symboliczna) krew żydów w ziemi wskazują na immanentną ambiwalencję tego antagonistycznego mitu. Judasz i Chrystus, Kain i Abel, kaci i ofiary łatwo zamieniają się miejscami i zawsze są nierozłączni. Jak żyd-niechrześcijanin i chrześcijanin-nieżyd.

Chrześcijanie i żydzi, czyli ludzie, którzy wierzą w Boga. Neutralizowanie odrębności

Antropolodzy prowadzący badania nad wizerunkiem żyda silnie akcentują inwersyjność obrazu religii żydowskiej wobec chrześcijańskiej w myśleniu typu ludowego. Jak ujęła to Magdalena Zowczak: „Ludowe legendy tworzą obraz judaizmu jako antyreligii, pokrywający się w znacznym stopniu z wierzeniami o chrześcijańskiej czarnej magii” (Zowczak 2000: 159)²⁴.

Rejestrowany przez mnie głos białoruskich kołchoźników tę wizję judaizmu jako odwrotności chrześcijaństwa potwierdza, ale tylko w pewnym zakresie. Widzieliśmy to na przykładzie legendy o dodawanej do żydowskiej macy krwi chrześcijańskiej – w „fantazmatycznych krwawych opowieściach krążących wokół żydowskiej zbrodni, [które] stanowią rdzeń wizerunku Żyda. Multiplikowane wciąż przez ludową świadomość [...] wyznaczały niczym nieredukowalną, podstawową różnicę – fundament tradycyjnego społeczeństwa” (Buszko 2012: 170–171). Nie jest to jednakże ujęcie, które wyczerpywałoby obraz żydowskiej wiary, zapisany w zbiorowej świadomości kołchoźników. Wzajemna inwersyjność chrześcijaństwa i judaizmu, ich relacja antagonistyczna to tylko jeden z punktów widzenia, jaki przymują. Drugim jest perspektywa, zakładająca podobieństwa, a w istocie cały system analogii w religii obu grup – tak jakby wiara chłopów i żydów składała się z elementów o analogicznej treści i funkcji, a jedynie odmiennej kulturowo – raz chrześcijańskiej, raz żydowskiej – formie. Co więcej, te różnice są wpisane w szerszy model kohabitacji, na który składa się więcej wiar niż tylko prawosławie/katolicyzm oraz judaizm, i traktowane jako rzecz zwyczajna, bez ideologicznej czy emocjonalnej nadwyżki. Oto, jak rozmówcy charakteryzują poszczególne aspekty żydowskiej religii: „Tu był taki niemały domek, to tu oni schodzili się modlić. Nazywali *szkoła*²⁵. [...] U nas to kościół był, u tatarów maczeta, u prawosławnych, jak to tam – cerkwa, a u ich

²⁴ W innym miejscu sformułowała tę myśl jeszcze mocniej: „Religia żydowska pojmowana jest jako diabelska transpozycja katolicyzmu” (Zowczak 1991: 539).

²⁵ Na temat *żydowskiej szkoły* por. przyp. 46 w rozdz. 6.

szkoła była” (G98Nac.WK1). „Tut klub byu balszyj u Ladach. I car-kwa była. [...] U żydoų była sinahoha. Tudy jany chadzili” (W99Lad.ZL). „Żydzi po żydowsku się modlą. *Synagoga* ich kościół nazywa się” (G93Waw.LHK). „U nas kościół, a u ich szkoła. Rabin to ichni ksiądz, a szkoła to była u ich jak kościół” (G93Cze.TK). „No, oni do kościołów nie chodzili. Oni mieli swoja synagoga, szkoła swoja taka. [...] Znaczy, oni w sobota modlili sie, a my w niedziela. Ależ ich prawo było. *Rabin* nazywali ich ksiendza. Każdy inaksze maje, każdy inaksze, eto intieriesna, intieriesna...” (G93Rou.SR). „Jak u nas ksiondz, to u ich rabin” (G93Ser.MP.WP). „Oni nakładajo, ksiondz do mszy, to... [ornat], jak to wszystko [nazywa się], zapomniała, nakrywa sie to [chodzi o tałes], i żydzi nazywajo *dziесиenciоrа*. Też tak podobnie i modlo sie” (G98Szw.JS). „Oni tak: stoi taki ołtarzyk u nich. Jich *dziесиenciоrо* [chodzi o aron ha-kodesz] stoi jakoś tam na tym ołtarzyku i oni modlon sie. U nas modlon sie na przykład, to wszystkie zwrócone do ołtarza. A oni jak popadło, jeden tyłem siedzi, drugi bokiem siedzi i oni modlo sie i kiwajo sie wszystko” (G98Nac.WK1). „*Dziесиenciоrо* to nazywali sie. U nas różaniec, u jich *dziесиenciоrо*” (G97Waw.MŻ). „Nasz opłatek, u nich maca” (G93Krp.SS). „Maca – pierwsza bluda, tak kak u nas świencone jajko” (G93Waw.CI). „My na Wielkanac – szto? Jajko. Jajko i sol. A jany na Wielkanac z czaławieczuju krouju macu” (G11Rdz.WR). „U nich druga wiara, żydowska. Nie chodzili do kościoła. U nich był dom, gdzie starszy żyd, tam po swojemu modlili. U nich sobota tak jak niedziela. Chleba, i tego nie oderżno” (G93Waw.EMR). „Ile przypominam sobie, to do kościoła nie przychodzili ci żydzi. A jaka ich wiara? Pamientam tylko to: u nas uważali niedziela, a żydzi zaczynali świontkować w sobota” (G98Nac.SN). „Jak ich, sobota była. To była nie niedziela, a sobota ich było święto zawsze. *Szabas* oni mówili” (G93Ser.MP.WP). „Straszna noc zawsze była jesienio, u nich jesienio. Nowo Roku nie odbywajon, Nowy Rok u nich jesienio. Ja to nie wiem, we wrześniu czy w październiku ich Nowy Rok, po żydowsku” (G98Nac.WK).

– „Czy przy zmarłym żydówki wyliczały [lamentowały] tak samo, jak tutaj po białorusku ludzie wyliczają, czy melodia taka sama?

– Nie, tylko słowami oni. Oni tak przemawiają »maminka, maminka«, takie, o, coś. I to wszystko takie słowa po żydowsku” (G98Nac.WK).

– „Ci żydowskija mohlicy byli?

– Mohlicy by ulej [ul], chatka takaja stojała.

– Chatka draulanaja?

– [gospodyni:] Drewnianaja. Ja dumała, kob nie zaciekała woda, czy szczo. Ja nie znaju dla czeho. Ja dobre pomniu tyji chatki.

– [sąsiadka:] *Bała hanczyki* zwali ich.

– [gospodyni:] By ulej, domikami na mohiłkach stojali.

– Domiczak na wsiu mahiłku?

– [gospodyni:] Nu, nu, na wsiu mohiłku. [...]

– Na waszych mohiłkach nie rabili takich domikau?

– [sąsiadka:] Nie. Na naszych kresty dierewiannyje robili. Prykład dierewiannyj [tj. obrobiony pień drzewa, zwykle długości człowieka] i kreścik. A zara stawiat pamiatniki” (B99Koz.SW.KK).

Różnice między wiarą *swoją* i żydowską, jakie kołchoźnicy wyodrębniają, są przez nich postrzegane przez pryzmat własnych doświadczeń i interpretowane w kategoriach własnej kultury, co jest widoczne m.in. w „tendencji do nazywania elementów »obcej« kultury za pomocą »swojej« leksyki” (Bielowa 2008: 202)²⁶. Choć jest to interpretacja absolutyzująca własny, chrześcijański punkt widzenia (bo nie może być inaczej), rządzi nią, powtórzmy, nie reguła odwrotności (inwersji), lecz analogii; normę nadrzędną stanowi dla niej nie antagonizm, lecz kohabitacja. Elementy żydowskiej religii i obyczaju kojarzą z ich chrześcijańskimi odpowiednikami reguły nie tyle przeciwstawności (antonimii), ile podobieństwa (analogii, synonimii). „My” mamy kościół albo cerkiew, „oni” – szkołę, my księdza albo *batuszkę*, oni – rabina, i tak dalej. Tę serię analogii między wiarami można ciągnąć długo²⁷: ornat – ryza (*riasa*) – tałas; ołtarz – *prestoł* – aron ha-kodesz; kazalnica – bima; różaniec – *czotki* – *dziesiencio-*

²⁶ Sporadycznie zdarzają się też przypadki odwrotne, por. przykłady nazywania *macą* różnych rodzajów własnego pieczywa obrzędowego na Białorusi i Ukrainie w: (Bielowa 2008: 208).

²⁷ Por. określanie mezuzy jako „żydowskie dziesięć przykazań” lub „żydowska modlitwa”, a także „żydowski krzyż” w: (Bielowa 2008: 203–204).

ro (filakterie); opłatek (hostia) – prosfora – maca; niedziela – sobota; Nowy Rok – okres między Rosz Ha-szana a Jom Kippur; krzyże na mogiłkach – nagrobki domkowe; lament śpiewany – lament mówiony...

W takim ujęciu wiara Żydów jest – odpowiednio do wiary katolików i prawosławnych – jednym z wariantów ogólnego modelu „wiary”, wpisanym w serię innych podobnych, z których każdy ma ten sam zestaw konstytutywnych składników „fonologicznych”, różniących się realizacjami „fonetycznymi”: jakiś *swój* język, kościół, księdza, mszę, opłatek, różaniec, święto i tak dalej, i temu podobne²⁸. Zasadniczą funkcję tego systemu pojęciowego stanowi kognitywne porządkowanie społeczno-kulturowej rzeczywistości wielowyznaniowego pogranicza, obejmującego, w rozmaitym nasileniu, obszar całej Białorusi i sposób myślenia kołchoźników w całym kraju. Ta dążąca do symetrii i spójności siatka pojęciowa jest systemem klasyfikacyjnym, który funkcjonuje poza porządkiem wartościowania i ideologii. Poprzestaje na ustanawianiu międzygrupowych różnic, nie wikła się w hierarchie i antagonizmy.

„Oko przednowoczesne przyglądało się odmienności bez wzruszenia, były przecież różnice między ludźmi częścią odwiecznego ładu Bożego na ziemi” – napisał Zygmunt Bauman (cyt. za: Tokarska-Bakir 2004c: 66). W przednowoczesnej świadomości kołchoźników owym ładem jest istniejący z woli Boga taksonomiczny system wiar-

²⁸ Analogiczne przykłady „stawiania znaku równości między elementami różnych wyznań” przytacza Dorota Hall z wielowyznaniowych Widz na Brasławszczyźnie, gdzie lokalny system klasyfikacyjny obejmuje katolików, starowierów, tatarów, Żydów i prawosławnych. „Tatarki zgodnie twierdzą – pisze – że »tak jak u was Wielkanoc po tym Wielkim Poście, tak u nas ten Bajram«. [...] Żydowskie święto Pesach zrównywane jest przez katolików z chrześcijańskim Bożym Narodzeniem lub Wielkanocą, maca – z wigilijnym opłatkiem, wielkanocnym jajkiem czy nawet komunią św., filakterie, a zwłaszcza lestowki i czotki z różańcem. Rabin, batuszka, nastawnik czy mułła to nikt inny jak »ich ksiądz«” (Hall 1998: 30).

-nacji. Pojęcie *nacja*²⁹ w znaczeniu ‘grupa wyznawców jakiejś wiary; wiara’ wywodzi się z dawnej tradycji religijnej i prawnej, sięgającej korzeniami Starego Testamentu, Rzymu i Bizancjum (por. Paszkiewicz 1998: 252–253; Zientara 1985: 19–25)³⁰. Funkcjonowanie tego pojęcia jako kategorii emicznej wśród białoruskich chłopów badajże jako pierwszy etnograf odnotował w latach trzydziestych Józef Obrębski na Polesiu. W swoim studium *Dzisiejsi ludzie Polesia* pisał: „Niezależnie od [...] politycznego utożsamiania się ludu, zamieszkującego dane terytorium państwowe, z władzą sprawującą nad nim rządy, poddani dzielą się na nacje, to znaczy grupy religijne, różniące się między sobą kulturą, w pierwszym zaś rzędzie wiarą i mową”. I dalej: „Istniejące różnice narodowościowe ujmowane są [...] w kategorii podziału czy zróżnicowań religijnych i różnic kulturalne traktowane są jako funkcje różnic wiary. W przeciwieństwie więc do koncepcji »ludu polskiego« (jako narodu, nad którym rządy sprawuje władza polska), istnieją równocześnie koncepcje różnych nacji, wyodrębnianych na zasadzie właściwych im odrębności religijnych. W tym sensie Poleszuc używa kategorii nie tylko »nacja polska« czy »ruska«, czy »żydowska«, ale rozumie jako odrębne nacje różne sekty czy kościoły: [...] subotniki, baptyści, sztundyści itp.” (Obrębski 2007d: 288, 309). Kontynuacja takiej konceptualizacji zróżnicowania wyznaniowo-narodowego jest wśród dzisiejszych kołchoźników na porządku dziennym i funkcjonuje w całym kraju; z moich badań wynika, że najłatwiej uchwycić ją na Grodzieńszczyźnie³¹. Zilu-

²⁹ Słowo *nacja* (daw. *nacyja*) wywodzi się od łac. *natio* (od *nascor*, *nasci* – ‘rodzić się’). W polszczyźnie jest notowane od XVI wieku, kiedy znaczyło ‘naród, narodowość, lud’, ‘pochodzenie, ród’ (*nacja szlachecka*, *nacja sarmacka*), por. (SPXVI 15: 414–415). Dziś białoruskie *nacyja*, polskie *nacja* i rosyjskie *nacija* mają to samo znaczenie – ‘naród’, podobnie jak jego synonimy: białor. *nacyjanalność* i ros. *nacionalnost’* – ‘naród, narodowość’.

³⁰ Obaj badacze zwracają uwagę na wieloznaczność zarówno klasycznych, jak i średniowiecznych określeń z pola semantycznego narodu, które odnosiły się do wspólnot wyznaniowych, terytorialnych, językowych, politycznych bądź rodowych. Por. dalej przyp. 47.

³¹ O kategorii *nacji* na Grodzieńszczyźnie por. (Engelking 1996a: 181–183; 1996b: 121–124; Straczuk 1999: 44–50; Życzyńska-Ciołek 1996a: 139–143). Funkcjonowanie tej kategorii na wschodzie Białorusi analizowałam w: (Engelking 2007).

strujmy ją, dla przykładu, fragmentem rozmowy z Babą Marfą, starowierką z Wawiórki:

- „Tak, o, zdieś wsiaki: ruski, palaki, prawasłauny. My starowiery.
- Starowiery?
- Da. My starej wiery jaszczce.
- Co to znaczy *stara wiara*?
- Nu, takaja, kak eto...? Swaja, usio. Kak eta haworytsa – swaja nacja.
- Yhm. I nacja się nazywa *starowiery*?

– Da, da. Nu, nacja, ot, kak: palaki, ruskije – swaja nacja, u nas swaja, u prawasłaunych swaja. Swaje cerkwy, swajo usio i u nas. U palakaŭ kaścioła, u prawasłaunych cerkaŭ, u nas malednaja” (G93Waw.MS).

Wszystkie *nacje* funkcjonują zgodnie z bożym prawem, czyli *zakonem*. Musimy przyjrzeć się bliżej tej kategorii, dającej uprawomocnienie ciągom analogii, z jakich jest upleciona klasyfikacyjna siatka *wiar-nacji*.

Przypomnijmy sobie przytoczone w poprzednim podrozdziale wypowiedzi Pana Waclawa i jego córki z Małego Bachowa na Witbszczyźnie o *zakonie* nakazującym baptystom zabijanie *ruskiego* człowieka na ofiarę i o *prawie* żydów do pieczenia maczy z krwi ludzkiej. Tą samą kategorią posługuje się Baba Taisa z Radziwoniszek, według której zabijanie chrześcijan na macę to *żydowski zakon*. Podobnie myśli Pani Maria z Serafin – jej zdaniem robili to „stare, zakonne żydzi” (G93Ser.MP.WP). Również Pani Anna z Roubów: „Oni taka wiara, taka wiara mieli, że jak wezmo kapielka chrześcijańskiej krwi, to zmywajo wszystkie grzechy swoje” (G97Rou.AR). I Pani Stanisława, która opowiada o szabacie: „Znaczy, oni w sobota modlili sie, a my w niedziela. Ależ ich prawo było. [...] Každy inaksze maje, každy inaksze...” (G93Rou.SR). Inni, już nie o religijnych zwyczajach żydów, mówią: „Cyganie kradną, hultaje. Ich taki zakon, taka ich przyroda” (G93Waw.LHK). „Uzbieki i tatarzy [...] świniny nie jeduć, jeduć koni. U ich musi zakon takij” (G93Rdz.WZ). „Adna była baptysteczka [...]. Uże było czećwiora dziecziej, no jeszczce nie staraja – ale po ichniemu zakonu etych abortow... ponimajecie, szto takoje? Każe, pa naszymu zakonu eta hrech ubiwać rebionka” (G93Szp.KN). „Ooo, pani, to zakon cienżki ksiendza! Ooo, toż całe życie jeden!

U niego tylko siostra, i matka, i ojciec. Oneż nikogo nie majo. Bardzo cienżko!” (G97Bil.LB).

– [matka:] „Waźmi Siulka, Murka, potem ten, taki... oni świny nie jedli. I teraz i takie, które już zakonne, to i teraz nie jedzą.

– Nie jedzą?

– [matka:] Nie.

– [syn:] Musulmanska wiara to nikt nie je!” (G98Szw.SJ).

– „Treba swiaszczeniku płacić hroszy?

– Kaniesznie. U ich jeść zakonec takoj. Zakon. Tak nada, eta u jich u zakonie napisana. [...]

– A chto ustanawiu carkoŭnyja zakony?

– A my nie znajem. Nawierna wyszyja carkoŭnyja ludzi, wot papa rymski” (Mo4Szm.WK.NK).

*Zakon, prawo, wiara*³² – wszystkie te, używane tutaj synonimicznie, określenia mówią o tym samym: o danym przez Boga każdej z grup religijnych (czyli *nacji*) systemie nakazów i zakazów, przepisów kultu religijnego, obyczaju i postępowania. To system praw, reguł, zasad i zwyczajów, którego jego użytkownicy nie wartościują, lecz przyjmują jako dany³³. Ponieważ norma głosi, że „każda nacja

³² We współczesnym języku rosyjskim i białoruskim *zakon* to ‘prawo’, ‘ustawa’, ‘zasady, reguły’; *Zakon Bożij* – ‘religia, katecheza’. W średniowiecznym piśmiennictwie wschodniosłowiańskim „*zakon* oznacza »prawo« (świeckie, obyczaj, ale też Boskie prawo), »wiarę«, »wyznanie wiary«, »religię«, »dogmat«, »tradycje duchowe i wyznaniowe«” (Paszkievicz 1998: 39). Starosłowiańskie *zakon* wywodzi się z greckiego *nomos* – ‘obyczaj, zakon, wiara’, i takie znaczenie miało we wszystkich językach słowiańskich, por. (ESRJ 2: 75).

³³ O tej archaicznej kategorii *zakonu*, w odniesieniu do prawosławnych górali macedońskich z lat dwudziestych, pisał Józef Obrębski: „Są to czynności rytualne, które – będąc związane z kultem Boga i świętych – są równocześnie czynnikiem wyróżniającym gaurów od innych lokalnych grup religijnych: mahometan i żydów. Świecenie niedzieli i piątku, celebrowanie różnych dorocznych świąt chrześcijańskich lub semichrześcijańskich, posty, [...] liturgiczny obrzęd ślubny, pogrzeb i chrzest, znak krzyża, kładziony przy modlitwie: oto są zasadnicze treści tego zespołu praktyk religijnych i kultowych, które objęte są kategorią zakonu. W odróżnieniu od innych czynności religijnych czy magicznych, zakon nie jest pojmowany jako system czynności, których spełnienie zależy tylko i wyłącznie od dobrej woli człowieka. Czynności kultowe, objęte tą kategorią, uważane są za obowiązek, wynikający ze stosunku, jaki istnieje między człowiekiem z jednej strony a panteonem tamtego świata z drugiej. Ta koncepcja kultu

musi wierzyć w swoje” (G93Pap.AW₁), to nawet jeśli *zakon* którejś z *nacji* nakazuje tak odmiennie kulturowo od „naszych” czynności, jak modlenie się do rzemyczka, wiara w kota czy zabijanie, by pozyskać krew, jest to akceptowane w myśl przekonania, że „taka ich wiara”. I nie budzi ani oporu, ani zdziwienia. W ludowej filozofii Innego należy do porządku oczywistości.

Fraza „każda nacja swoju wieru ma”, z takim upodobaniem powtarzana przez kołchoźników, odsyła, z jednej strony, do aktu ustanowienia przez Boga *wiar-nacji* w okresie kosmogonicznym (czyli do mitu babelskiego, o którym będzie mowa w następnym podrozdziale), z drugiej zaś – do reguły, że każda z nich ma swój *zakon*, swoje prawo. Złożony z równorzędnych segmentów (Justyna Straczuk nazwała je *klockami*; por. Straczuk 1999: 45) system odrębnych wiar z przypisanym im prawem-*zakonem*, budowany według reguł nie antagonizacyjnej rywalizacji czy hierarchicznej lepszości/gorszości, lecz horyzontalnej koniunkcji, wprowadza porządek w świat społeczny i gwarantuje jego sens i trwanie. Tak było i tak jest, a więc też tak ma być. Dlatego słyszymy na przykład: „Katolik to wierzy w polska wiara i w księdza. Katolik. A jak żyd, tak w żydowska wiara. Prawosławne w batiuszki wierac i w swajo” (G93Rou.SR). „Wsiachda ū piatnicu batiuszko nas wuczyŭ. A jewreiz byli. To im u sobotu, jewrejiam, a nam – u piatnicu” (B99Czw.WZ). „Wony so mnoj chodzili wosiem hod w szkołu. Ich praznik, to ich otpuskali pry Polszczy w cerkow swoju [tj. do synagogi], a w nasz praznik, to wże nas otpuskali. Tak wsiegda” (B99Kož.SW.KK).

Naczelna reguła tego porządku brzmi: „każdy wierzy w swoje”, co znakomicie skomentował Pan Antoni z Papierni: „Wiara to jest to, że jeśli człowiek wierzy w swoje, to znaczy wierny jest swojemu. A jeśli on nie wierzy, wtenczas w nic nie wierzy. Dlatego, że to wiara. No, ja myślę tak: że trzeba uważać i wiara prawosławna” (G93Pap.AW₁).

religijnego odzwierciedla się nawet w nazwie, gdyż *zakon* znaczy dla Macedończyków mniej więcej to, co dla nas »prawo« czy »porządek«. [...] Oczywiście, tak pojęty zakon boży nie ogranicza się wyłącznie do strony rytualnej; obejmuje on również wszelkie nakazy moralne i prawne, usankcjonowane przez religię” (Obrębski 2006: 158–159). Takim integralnym systemem prawno-religijnym jest judaizm, por. (Hertz 2003: 129–130).

W duchu tej samej filozofii wyraziła swój stosunek do żydów Baba Wala z Radziwoniszek: „Żydy? Ludzi, jak ludzi. Ani prosta trzymajut-sia swajego zakonu, swajej wierzy” (G93Rdz.WZ).

Przez ten łańcuch analogicznych zestawień przewijają się motywy nie tylko podobieństwa, ale wręcz tożsamości „nas” i „ich”, jedynie z nieco inaczej rozłożonymi akcentami: jedni i drudzy nie pracują w święto (z tym że żydzi nie pracują „bardziej” – „nawet chleba nie oderzną”), jedni i drudzy modlą się do Boga – tyle że każdy w swoim języku.

– „Żydzi jakiej wiary byli?

– A czort ich wie, żyd to żyd, ani my ich pytali. Ale oni modlili sie po swojemu” (G93Rdz.BB).

Żyd może wyznawać nie wiadomo jaką, nieznaną bliżej wiarę, lecz bez wątpienia jest człowiekiem wierzącym. Co więcej, jest człowiekiem, który się modli. Dlatego nie ma znaczenia, że sposób jego modlitwy wyraźnie odbiega od modlitewnych gestów w kościele czy cerkwi, a religijne rytuały są odprawiane inaczej niż chrześcijańskie. „Żydy budują z gałęzi kuczka. Oni mają takie dziesięcioro – takie szerokie, jak ręcznik zakładają. Tam coś, jak litery i coś białe; oni zakładają na szyję. We wszystkie święte, ale rańsze, zbierają się i modlą się. I modlą się. Oni świniny nie jedzą. Sobota święto żydowskie. Nic absolutnie nie robili. W piątek przygotowywali cymus: marchew, kartofle, wołowa noga tłusta. [...] Sobota – absolutnie nic. Żydy w sobota – zachowaj Boże! Wszystko przygotowane” (G93Waw.HD1). „Zrobi jakaś taka budka, zagrodzi. Aby tylko wejdzie i siondzie tak. Te, o, jakieś, jak nałoży na siebie, takie... Jakieś takie, jak my nazywali, *dziesięnciora*. Nałoży tutaj i tutaj [*pokazuje*] jakieś nakrenci takie rzemienie, tego. [...] I on tam siedzi w tej, o, kuczkie. I on tam modli sie. Ja nie wiem, może i w nocy tam i spał? Ale nie, musi chodził do domu spać. I już, jak zachód słońca, to już dzień, praca już konczy sie. I już zasiada, i tylko nuci po swojemu, musi po żydowsku. I zacnie, i wszystko tak chyli sie, chyli sie [*pokazuje*]. I tak, i tak, i wszystko modli sie. Tylko modli sie” (G94Pap.JG). „Modlo sie i ki-

wajo sie i tak oni tam bałboczo i bałboczo cicho na głos, z cicha na głos bałboczo oni tam po żydowsku. Któren tam pomodlił sie, wychodzi na podwórz, to umywalnik stoi w korytarzu – umył rence, znów przychodzi i znów siada. I cała noc oni tak kiwajon sie. I czapki nałożone majo. Jeszcze majo takie jakieś ponakrencane rzemienie na renku i tu coś na głowa jeszcze stawio. Jakieś dziesięncioro. I oni modlon sie. I jeszcze takie majo, takie szaliki kaszmirowe – pas czarny i pas taki kremowy. Takie duże szaliki i one tak wiszo na szyi. I te dziesięnciory ponakładane u nich i oni modlo sie, siedzo tak, o. Kiwajo sie cały czas. I oni modlo sie, oni modlo sie i modlo sie tylko tak, o, kiwajonc sie, modlo sie, kiwajonc sie tak, tak [*pokazuje*]. A jak oni modlo sie, to dla nas niezrozumiałe” (G98Nac.WK1).

W istocie rzeczy nie jest ważne, czy żyd modli się podobnie do chrześcijanina, czy też inaczej, czy lepiej niż on, czy gorzej, i w jakim naprawdę języku. Ważne jest, że się modli – bo tak powinien robić każdy człowiek. I że modli się *po swojemu* – ma przecież swój własny, żydowski *zakon*, inny niż chrześcijanin. I wydaje się, że nawet jeśli ta modlitwa, asocjowana z legendami o krwi, jest symbolicznym odpowiednikiem klucia i przebijania nożami hostii (por. Tokarska-Bakir 2008: passim), a żydowska religia zostaje zredukowana do *wiary w rzemyczek* (filakterie), nie wzbudza to w rozmówcach zdziwienia czy poruszenia: „Mama raskazwała, jak jany molacca. Stawiat bułku chleba i u jich... Jany molacca... Żydy u remuszok wierać, iz awieczki tam nieki kusoczak skury hetaj. I tady nażom usio porućsa u hety chleb [wbijają nóż w chleb] i molacca. I użo tam haworać nieku tam malitwu swaju. Każa, »pawierę żyd u remuszok« – jest takaja paśłowica [przysłowie]. Mama każa: »Taki fajnieńki remuszok, pawieszany nad stałom, i tady jany molacca, u toj remuszok wierać«. U jich musi niana niczoha, tolka hety remuszok” (G11Rdz.WR).

Liczy się bowiem to, że w koncepcie *żydowska wiara* obligatoryjny składnik – *modlitwa* – występuje na takiej samej zasadzie jak w pozostałych „klockach” składających się na taksonomiczny system tutejszych *wiar-nacji*. Bez tych konstytutywnych różnic, tworzących „gramatykę” dostępnego kołchoźnikom świata społecznego, nie dałby się on ogarnąć pojęciowo.

– „Co to jest to ich dziesięncioro?

– A co ja wiem? Ja tylko różaniec jeden wiem. Ichnych tych nie wiem. Jak my majem co, na czym madlimsie, tak jany swajo majuć. Każdy swaju wieru maje” (G97Waw.MŻ).

„Jak my majem – tak jany majuć. Każdy swaju wieru maje”. To sformułowanie Babki Maryi z Krasnowców wskazuje fundamentalną zasadę funkcjonowania tutejszego systemu koegzystujących *wiar-nacji*. Aksjomat „każdy ma swoją wiarę” dotyczy w takim samym stopniu żydów, jak prawosławnych/katolików, starowierów, muzułmanów, baptystów i innych segmentów całego układu (bywa, że i komunistów!).

– „U żydow kakaja wiera?

– U ich swaja wiera była. U ich po swojemu, jazyk ich swoj był” (B95Wlm.AD).

„Ich uczat pa żydoŭsku. Religia padobna da kościoła, swoj jazyk majut” (G93Waw.CI). „U ich jest swaja takaja bażystwiennaja bahamolnia” (G97Moż.SS). „My to do kościoła idziemy, a u nich to nie było. Oni szkoła swoja mieli” (G98Nac.WK). „Oni tam zejdo sie do wielkiego mieszkania i modlili się tam po swojemu, po żydowsku” (G98Nac.ZW).

Zaistnienie czegoś swojego jest możliwe tylko wówczas, gdy ma ono odniesienie do czegoś innego, czegoś nieswojego – cudzego czy wspólnego. Tutaj *swoje* sygnalizuje, że jest wariantem czegoś ogólnego, odsyła do pojęcia nadrzędnego, bardziej abstrakcyjnego. *Swoja wiara, swoja bohomolnia* (świątynia), *modlitwy na swoim języku* – w takich konstrukcjach zaimek dzierżawczy *swój* zawęża znaczenie określanego rzeczownika. *Swoja wiara* odwołuje się do ogólniejszego pojęcia wiary, jest wariantem „wiary w ogóle”. I właśnie ta „wiara w ogóle” wydaje się fundamentem kołchoźniczej wizji świata wiar.

Znany kołchoźnikom stereotypowy żyd, choć niechrześcijanin, nie żyje bez wiary. Wierzy w Boga, rozumie święta, szanuje ludzi. Jest wręcz wzorem człowieka wierzącego. Człowiekiem wierzącym pozostaje zarówno wtedy, gdy jest postrzegany jako antagonistą chrześcijanina, jak i wówczas, kiedy o jego wierze zupełnie nic nie wiadomo.

– „Żydzij już przeciw kościoła, już do kościoła żyda nie wciągniesz.

- Ale jakąś wiarę mają?
- Mają” (G93Pln.JD).
- „A ot, jaurei, janyż inszaj wiery?
- [mąż:] U ich, da.
- A jakaja?
- [mąż:] Nie znaju jakaja.
- [żona:] Ja nie znaju, jak jana nazywajecca” (Ho3Jur.AUK)³⁴.

Żydzi nie tylko wierzą w Boga, ale też wierzą w tego samego Boga co chrześcijanie. I w to samo Pismo: „Żydowska Biblia i taka sama” (G93Waw.LHK). Przekonanie o tym, że Bóg chrześcijański jest tożsamy z żydowskim, stanowi element kluczowy dla kołchoźniczego obrazu żyda-niechrześcijanina.

- „One jak modlon sie, to takie jakies coś nakłada sobie na głowa, ja pamiantam troszke. Modli sie. A komu tam modli sie, kto jego wie?
- Ale oni do innego Boga się modlą czy do tego samego?
- Tego samego musi. O, tak” (G98Soł.PK).
- „Żydowska wiara to czym się różni?
- No, jak to, przecież żydowska wiara tam jest... to ja nie... Ale oni wierzon. [...] U każdego swoja. Każdego swoja.

³⁴ Podczas moich badań sporadycznie było też rejestrowane przekonanie rozmówców, że żydzi nie mają żadnej wiary lub że wierzą w innego Boga (analogiczne przekonanie por. Bielowa 1997: 27; 2005: 133–134). Na przykład:

- „Jakiej nacji byli żydzi?
 - No, oniżeż w Boga to nie wierzyli. [...]
 - Ale ci żydzi w nic nie wierzyli czy mieli jakąś swoją religię?
 - Nie, oni zdajsie w nic nie wierzyli.
 - A człowiek, który w ogóle Boga nie przyznaje, jakiej jest nacji?
 - No, ja myślę, chyba żyd. [...] Może i majo tam jakiego, ja nie wiem. Ale już żydzi nie naszej wiary. Cyganie to do naszego kościoła chodzo, ale żydzi to nie” (G98Bl.SW).
 - „Kiedyści żydzi to nic nie mieli. Nie mieli nijakiej wiary żydzi. Pana Jezusa to mencyliżeż żydzi. [...]
 - Ale oni w Boga nie wierzyli?
 - No, dzieżtam wierzyli. Oni Pana Jezusa mencyli. [...] Żyd, tak i żyd, pani. Żyd poganin, wszystko jedno” (G98Soł.MK).
 - „Eta tam może gdzie kakije u żydoų, tam wabszceżeż, no, jak tam, u ich swoj Boh, niejki druhi. A polskije i ruskije eta tolka, szto jazyk nie taki” (G93Szp.ZF).
- Por. określenia żydów w dialektach polskich: *niedowiarek*, *niewiara*, *poganin*, *heretyk* (Tyropa 2011: 46).

– Ale to jeden Bóg czy inny?

– Jeden Bóg. Pewno, że nie może być [ich więcej?]. Tylko w trzech osobach, ale jeden Bóg na świecie. A wiara to może być, no... Każdy po swojemu wierzy. A Pan Bóg wszystko jedno jeden” (G98Nac.SA).

Pan Bóg jeden. To Bóg, który rozumie modlitwy we wszystkich językach i który jest tym samym Bogiem dla każdej znanej kołchożnikom wiary-*nacji*. „Bo zdajecca raźnicy nie ma, jak dobrym ludziom. Boh adzin tojżeż i jaho adnaħo prosim i o zdarouje i usio” (G93Rdz.AR). Reguła *každy swoja wiara wierzy* jest nieodłączna od reguły *Pan Bóg jeden*. Aksjomat jednego, wspólnego Boga to trzecia – po antagonistycznej i opartej na analogiach – perspektywa w kołchożniczym wizerunku żydów-niechrześcijan. Jest ona najbardziej abstrakcyjna i zarazem fundamentalna – bo uniwersalna. Odsyła do ponadwyznaniowej wspólnoty wiary, do społeczności ludzi jako istot wierzących. To perspektywa *communitas*; jej konstytutywną normę można ująć w formułę: i chrześcijanie, i żydzi są ludźmi, którzy wierzą w Boga i modlą się do niego. Ta norma na poziomie mitu sankcjonuje ustanowiony przez Boga porządek świata, na poziomie praktyki zaś reguluje współzycie społeczne na wielowyznaniowym pograniczu. Konstatacja *Boħ adzin/Pan Bóg jeden*³⁵ – frazeologizm używany powszechnie na całej Białorusi – wyraża zasadnicze przekonanie kołchożników o ludzkiej wspólnocie w człowieczeństwie. Najważniejsze jest przecież, żeby człowiek wierzył w Boga. Jeśli nie wierzy – przestaje być człowiekiem. Opozycja człowiek : nieczłowiek jest tu równoważna opozycji wiara : niewiara. Dlatego to właśnie wiara – „wiara w ogóle” – stanowi o człowieczeństwie. Człowieka bowiem definiuje się przez wiarę³⁶. To wiara jest fundamentem kołchożniczej wizji człowieka i ludzkości. „Bo toż bez wiary nie może być. Musić człowiek w cości wierzyć. Dziki naród ten, który nic nie rozumie. [...] No, wiara jakaś to musi być” (G93Mej.FJK). „Kanieszna, hriaszym my Bohu, no maładyja pieriestali sawsiem wierawat’ Bohu. Ani nie

³⁵ Więcej uwagi poświęcam tej formule w następnym podrozdziale.

³⁶ Tożsamością kołchożników jako ludzi wierzących w Boga zajmuję się w dwóch następnych rozdziałach.

panimajut ni prazdnikaw, ni uważajut ludiej, ni uważajut nikoha. Nu razwie tak żyt' možna?" (W99Baj.LK).

– „Wiara to musi być w każdym człowieku. Czy on prawosławny, czy on muselmanin, jeśli on bendzie wierzyć, jeśli on bendzie po prawdzie iść, to źle nie zrobi człowiek. [...]

– Czy niechrześcijańskie wiary są gorsze od chrześcijańskich?

– Nie, nie można powiedzieć, że gorsze. Każdy swoje. Jeśli człowiek wierzy, to on porzondny człowiek" (G93Pap.AJW1)³⁷.

Podczas rozmów o żydach-niechrześcijanach i chrześcijanach-nieżydach kołchoźnicy nieodmiennie prezentują postawę, której nie umiem określić inaczej niż tęsknota za *communitas*. Równolegle ze wskazywaniem różnic, a nawet podkreślaniem antagonizmów, w ich dyskursie funkcjonuje świadomość chrześcijańsko-żydowskiej wspólnoty w człowieczeństwie i wiary w tego samego Boga. Mówią: „Święty ojciec wierzy, a on i do żydów jeździł. Żydzi, mówi, chociaż Pan Jezus był ukrzyżowany od żydów, to oni wrogowie stali dla Pana Jezusa, ale żydzi są naszymi braćmi i chcą pojednać się, żeby była jedna owczarnia, jeden pasterz. Do tego dąży teraz. Ale coś jeszcze te uczeni, ten batiuszka już, i te nasze księży coś nie zgadzają się. Ale do tego dążą, żeby była jedna owczarnia, jeden pasterz. Może przed końcem świata³⁸ [...], może ja nie dożyję, a wy może dożyjecie. Może, Pan Bóg da, w waszej pamięci coś się zostanie innego" (G94Pap.MS).

– [Pani Maria:] „Może oni teraz, już gdzie kto jaki jest, może oni bendo nawracać się.

– [Pani Władysława:] No, teraz nawracać się, bo święty ojciec z żydami... To ja taka ksionżka mam, bardzo wielka ta ksionżka, ja przeczytam tam kawałeczki takie maleńkie, przeczytam, gdzie był.

³⁷ Por. przekonanie rozmówców Bielowej z Podola, że „tylko człowiek wyznający (jakakolwiek) wiarę może być uważany za człowieka" (Bielowa 2005: 74).

³⁸ O „motywie ostatecznego nawrócenia Żydów na chrześcijaństwo przed końcem świata" por. (Zowczak 2000: 169).

Do żydów, do Izraeli jeździł, wszędzie, on wszędzie z nimi, znaczy, mówił.

– [Pani Maria:] Ach, może to będzie co?” (G93Ser.MP.WP).

Nieodłączna od tradycyjnej kultury idea *communitas*, niezależnie od tego, w jak bardzo „chrześcijańskocentryczny” sposób werbalizowana, koncentruje się na imponderabiliach ludzkiej egzystencji: sprawach życia i śmierci. Gdy chodzi o fizyczne przetrwanie na tym świecie i pomyślnie przejście duszy na tamten, wspólnota ludzi obejmuje wszystkie *nacje*. Nie wyklucza innowierców.

Dawniej ową wspólnotę w człowieczeństwie akcentowano symbolicznie w momentach rytualnych, służących pomnażaniu szczęścia i doli jednostek oraz lokalnej społeczności. Na przykład podczas drogi orszaku weselnego do kościoła czy cerkwi państwo młodzi zabiegali o otrzymanie błogosławieństwa od każdego, kogo spotkali, nikogo nie wykluczając: „Po drodze – dziad, żyd, pan, cham – każdemu kłaniają się i proszą o błogosławieństwo. Oni żegnali: »Niech cię Pan Bóg błogosławi, ja cię błogosławię«”³⁹. Albo:

– „Jak treba malicca, kab urażaj byŭ dobry?

– »Hospadzi, zaradzi Boże na ŭsiakaho dolu: i na cyhana, i na ruskoho, i na biełaruskoho, i na kożnoho czaławieka urażaj«. Tak baćko moj kazaŭ.

– Pierad tym, jak siejać, treba tak pamalicca?

– Tak. I pierachryścicca” (Ho3Słb.LD)⁴⁰.

³⁹ Wypowiedź Józefy Pietraszuk, ur. w 1900 roku, katoliczki z unicką historią rodzinną, zapisana przeze mnie w 1983 roku we wsi Koszoły, gm. Łomazy, pow. białski, woj. lubelskie.

⁴⁰ Por. ten sam rytuał w zapisie z zachodniego Polesia: »W pow. pińskim sianie rozpoczynano znakiem krzyża i słowami: »Zaródź Boże na każdego zdrowie, na biednych i na bogatych, na Cyganów i na Żydów. Na każdego dołąć«” (Kabzińska 1999: 87; cyt. za: niepublikowana praca Wojciecha Sadowskiego „Tradycyjna kultura regionu pochodzenia w życiu współczesnym. Osadnicy z Białorusi na wsi w Gorzowskiem”, Poznań 1981: 112). Analogiczne formuły z Białostoczczyzny (gm. Narew) przytacza Artur Gawel: „Hospodi, zarodi na wsiaku dolu, źebra-kom i robakom i kab do syta było nam”, „To dla ptaków, myszy i dla mnie. Niech urodzaj będzie dla wszystkich” (Gawel 2009: 158). Notował je także w 1916 roku Jan Stanisław Bystron: „Np. w Glinkach [pow. szczuczynski, gub. łomżyńska] pierwsze ziarno do siewu kropi się wodą święconą, żegna się i mówi: »Pa-

Wszystkie *nacje* stają się również jedną wspólnotą po ostatnim człowieczym obrzędzie przejścia. Po śmierci wyznawcy różnych wiar spotykają się w tym samym niebie, tam, gdzie *Pan Bóg jeden*.

- „A jak pan myśli, Bóg jakiej nacji jest?
- Ja myślę, szto Boh adin, adin na świecie” (G97Skr.JP).
- „Czy jest jedno niebo dla wszystkich?
- Pewno, że tak. Tam może i kościołów nie ma, i cerkwi nie ma. Albo w niebie, albo w piekle które...” (G94Pap.JG).
- „Czy niebo jest jedno, czy każda wiara ma swoje niebo?
- Nu, gdzież tam! Niebo tylko jedno, jeden Pan Bóg, a nacjonalnością ile znachodzi sie? Tak.
- Nacjonalnością?
- Tak. No, wiarou ile? I tatarska, i żydowska, i prawosławna, i... Tyle wiarou wychodzi.
- Dużo wiar.
- I każdy swoja wiara wierzy. Ale Pan Bóg – to do jednego modli sie. [...]
- To tam w niebie wszyscy się spotkają? I chrześcijanie, i muzułmanie, i żydzi, tak?
- Na sond boży jeden pójdzem.
- Jeden pójdzem? Wszystkie wiary, wszystkie nacje?
- Wszystkie wiary, wszystkie na jeden sond bendziem. Bendzie sondzić, bendzie stawić Pan Bóg. Jednych po lewicy, które grzeszni. Którzy już do nieba, po prawicy pójdon. Po prawej rence. A jak na lewa renka... To tak pisze. A tam, myślicie... Pan Bóg tylko wie jeden” (G94Waw.MŻ).

„Ach, dziewczatka wy mai, a któż razdzielił nieba? Tut dzielać ziemiłu cary, prazyzienty, a tam jadynej, jadynej prazyzient – Boh nasz. Kahoż jon razdzielić? Nikaho! Usie wiery, usie adzinakawyje, usie razem. [...] Ktoż tam razdzielić na niebie? Adzin Boh nikaho nie dzielić i ूसich szkaduje” (G94Rdz.AR)⁴¹.

nie Boże zaróđ i dla żydów, i dla cyganów, i dla biednych, co nic nie mają” (Bystróń 1916b: 171).

⁴¹ Por. analogiczne wypowiedzi rozmówców Hall z Widz: „Pan Bóg wszystkich przyjmie i będzie sądzić. Od wiary to nie będzie zależeć. Wszystkich Pan Bóg będzie sądzić, jak on przeżył, po jego zasługach. [...] On wie, że wszystkie jego

Ludzką wspólnotę człowieczeństwa ustanawia i zarazem mitycznie sankcjonuje wiara w Boga. Bóg nie patrzy na różnice *nacji* i miejsce na drabinie społecznej, dla niego wszyscy są równi. W takiej wizji eschatologicznej ludzka tęsknota za *communitas* osiąga spełnienie⁴².

Mit babelski, czyli żydzi i chrześcijanie w systemie klasyfikacyjnym wiar-*nacji*. Casus grodzieński

U źródeł porządku nieantagonistycznego współistnienia różnych grup wyznaniowych – specyficznej mentalnej mapy znanych kołchoźnikom wiar-*nacji* – leży omawiany już w rozdziale o stereotypie *prostej mowy* mit, mówiący o podziale jednolitej wcześniej ludzkości na wiary-języki czy też *nacje-języki*, jaki nastąpił wskutek upadku wieży Babel⁴³. Ten ludowy mit o zróżnicowaniu społeczności ludzkich porządkuje i sankcjonuje ich wzajemne relacje, stanowiąc, że żydzi, tatarzy i chrześcijanie różnych odłamów, każda grupa ze *swoją* wiarą i językiem, zajmują miejsca równorzędne i równoprawne. Al-

dzieci, czy on Moskal, czy on choć kto. [...] Że ludzie sami na wiary rozłączyli się, to same ludzie wszystko. Bógże nie łączył, że ty bądź Moskałem, a ty bądź prawosławnym czy Cyganem...”. „Każdy członek wspólnoty wierzących, skoro tylko do niej należy, będzie miał takie same szanse zbawienia” – konstatuje autorka. „Różnice międzywyznaniowe już się nie liczą” (Hall 1998: 31–32). Por. też zapis terenowy z pow. wilejskiego: „I wot dusza ludzkaja nie umirajeć nikahda. Jakoj by ni była nacyi, wiery, dusza ludzkaja nie umirajeć” (BNB: 122).

⁴² Taka wizja eschatologiczna przywodzi na myśl prawosławną naukę o apokatastazie (gr. *apokatastasis* – ‘przywrócenie stanu pierwotnego’), głoszącą, że zbawiony może być każdy, także ci, którzy znaleźli się w piekle, por. (Bułgakow 1992: 201–202).

⁴³ Na istotną rolę „czynnika wyznaniowego i lingwistycznego” w ludowych schematach zróżnicowania społeczności ludzkich wskazał Ryszard Tomicki w: (Tomicki 1981: 35). O mitycznym uzasadnieniu tego zróżnicowania por. (Tomicki 1981: 35–37; Zowczak 2000: 139–158). O micie babelskim na podstawie materiałów z Wileńszczyzny: (Zowczak 2000: 190–194). Terenowe zapisy wątku o babelskim pomieszeniu języków z różnych regionów Białorusi: (BNB: 51–53). O motywie wieży Babel w folklorystycznej ajiologii oraz ludowej koncepcji pochodzenia i pokrewieństwa języków na podstawie materiału wschodniosłowiańskiego wraz z paralelami w średniowiecznym piśmiennictwie religijnym por. (Bielowa 2004: 285–289; 2005: 64–65).

bowiem, jak ujął to Jerzy Wasilewski: „mity nie orzekają o jednej rzeczy, ale ustalają relacje między różnymi zjawiskami, łącząc większą liczbę składników: mit jest nie tylko opowieścią, jak powstała dana rzecz, on rozrysowuje siatkę relacji dla wielu takich obiektów” (Wasilewski 2010: 286). Owa siatka relacji w ujęciu kołchoźników przedstawia się następująco⁴⁴:

– „Skąd się wzięły różne wiary?

– A, uże eta, skond oni wzieni sie, czemu oni uże tak zrobione? Adna wiera, prawda? Eta wsie tolka haworać, i pahaworka, i jewan-gielia to pisała, no. Tak było: adin jazyk był. Eta, kali eta było, no, dawno kanieszna, skoka praizaszło tut wiekow... No i rabili basz-niu i chacieli leżci da nieba, pahladzieć, ot. Uże pamieszal Boh jazyki, znaczyć. I ani nie stali panimać jeden drugiego. Jemu budzie padawać kirpicz [cegłę] – on uże nie wiedaje szto z wadoju... Eta, wot, tak, haworyć, niekali była” (G93Szp.ZF).

„No, te wiary zaczęli od tej wieży babilonskiej, wiary te poszli. To mój dziadek zawsze, i tam starsze ludzi tam wszystko opowiadali o tej wieży babilonskiej. Wie, tego, poszli... Bóg pomieszal jenziki, to każdy sie rozmówił i poszli, wszystko. Te panstwa powstałi, wszystko. Każdy ze sobo wziół... I potem już oni, wie, żeniłi sie

⁴⁴ Analizę mitu babelskiego opieram w tym rozdziale wyłącznie na materiale z Grodzieńszczyzny – terenu, który (o czym pisałam we Wprowadzeniu) dzięki bogatemu zróżnicowaniu językowo-kulturowemu stanowi swoiste „laboratorium odrębności”, dające podstawy do konstruowania modeli, jakie można porównawczo aplikować do innych pograniczy kulturowych. Nie oznacza to bynajmniej, że rozmówcy z innych obszarów Białorusi nie odwołują się do mitu babelskiego, by uzasadnić obserwowane przez siebie zróżnicowania. Jest on znany powszechnie. Oto dwa przykłady z Polesia – zachodniego i wschodniego:

– „Adkul roznyja nacyi użialisia na świecie?

– Raskazwajuć i czytajuć, szczo Haspodź niekuju lesnicu stroių, szob na niebo, czy kuda, dostać. A jany stroili, stroili, da nie dastrolili. A to jazyki buli adny, nawierno. A patom nie dastrolili i Haspodź na raznyje nacyi, na jazyki użo padzialių ludziej. Eto czytajuć i dzieł moj raskazywaų” (B99Czw.WZ).

„Oni dziełali baszniu iż kierpicza, kab daszli da nieba, ale Boh syszoł i zra-bił tak, szto: ja hawaru, a ty moj jazyk nie znajesz... Tak i jano i hetych ludziej razasłaų po ũsim świetu i tak astalisia ety jazyki, i tak eta wiera tak astala-sia. Ja to czasto tak to paczytaju siebie. Tak i to pałuczýłosia” (Ho3Alk.HK1).

tam, wszystko, te swoje rodziny [zakładali] i wszystko poszli te państwa. Litwa tam, wszystko, każdy swoje wzięł i... O” (G98Gin.AD)⁴⁵.

– „Teraz, o, jak opowiadali, to była jedna wiara. Jedna wiara była, wie, tego. A potem, wie, tego, taka wieża babilonska stawili. Chcieli do nieba dobraćsia. [...] Budowali, budowali... Kiedyż Pan Bóg stworzył świat, to tylko Adama i Ewa stworzył, a potem już od nich świat poszedł. Jeszcze mało narodu było. No, i Pan Bóg im pomieszał języki. Za to, kto się rozmówił [...] – taka wiara ustawili, tak ot. Tatarzy tam, tam greki, tam turki. [...] Poszła ta wiara na świecie. Po polsku kto rozmówił się... I tak wszystko poszło, tak, o, język na świecie. Rozumie?

– To jest tak, że każda wiara ma swój język?

– Każda wiara ma swój język. Żydzi po swojemu rozmawiają. Litwini tam, greki, francuzi inakszy język już, wszystko. Niemcy, o, rozmawiają po niemiecku” (G98Gin.AD1).

– „Ja, wot, czytała w księżce, jak te ludzie, co oni zamysłili kościół budować, taki kościół, żeby wierzchem dostawał samego nieba. Budowali, budowali i Pan Bóg widzi, że gdzież to tak będzie taki kościół, co to? Znaczą się, przeszkodził jim i tak zrobił, że, nu, dał tak, że oni stali różnymi językami rozmawiać, ot. Ot, kto powie tam: przynieść cegły – już on niesie ci tam drugie, kamień. Ot, už oni nie stali sami siebie rozumieć, wot. Tak im przeszkodził, nu i na tym konczyło się wszystko. [...] I, ot, z tych różnych języków i poczęło... poczęli ludzie różne. Powstają różne ludzi, ot.

– Różne ludzie, to znaczą jakie? Jakie różne?

– Nu, jakie? I polskie, i prawosławne i už, no, inostranne te ludzie – kitajcy tam, indziejce. Wot, takie, wo, wot co. I sławianie, i litwianie usi. Różne, różne, wo.

– To takie różne narody, tak?

– Różne narody już powstałi.

– Czy różne nacje?

⁴⁵ O popularności „konceptji utrwalonego ładu, zorganizowanego wokół podziału świata na państwa i zamieszkujące je narody”, zgodnie z którą państwo jest „fundamentem porządku świata”, podział na państwa zaś – „podstawową klasyfikacją organizującą wyobrażenia o świecie”, na przykładzie badań terenowych w Nowotarskiem por. (Malewska-Szałygin 2008: 62–64).

– Co?
 – Czy nacje, czy narody? Czy nacje różne?
 – Nacje, nacje różne. Nacje, ot” (G97Rdz.WK).
 – „Ot, raskažu wam ciapier pra jazyki. Cikawa, chaj zapisywajeca u heta [tj. niech nagrywa się na dyktafon]. Byli ludzi i rabili wawilonskuju baszni, kab dawiesci da nieba. I wot Isus Chrystos jawiŭsia i zrabiju tak: eta ad toha paŭstali ŭsiakija jazyki. My pa rusku ŭsie, wo, haworym. [...] Uziaŭ, pamiaszaŭ jazyki. I, wot, kala hetaj wawilonskaj baszni adzin pa kataliczesku zaczaŭ hawaryć, druhi pa prawasłaŭnamu, treci pa litoŭsku tam, usio. Skolka jazykoŭ jeść na świcie ciapier, tady kala hetaj wawilonskaj baszni Boh zmaszaŭ jazyki. [...] Ad hetaha czasu pajawilisia strany: Anhlija, Polscza, Biełaruś. Može jana i była, ta Biełaruś, chto jaje tam znaje? Ciapieraka Ukraina, Amieryka... Usie hetyja strany pajawilisia ad toj wawilonskaj baszni. [...]

– Prawasłaŭny jazyk, to jaki: sławianski ci ruski?
 – Prawasłaŭnyj – pa rusku. Sławianskij – heta carkoŭnyja jazyki, i katoliczeskij, łacinika. Kaścielnyja heta. A heta polskija – pa polsku, prawasłaŭnyja – pa rusku, litoŭcy – pa litoŭsku. Z hetych jazykoŭ abrazawalisia hasudarstwy.

– Heta jon zmaszaŭ obszczyje jazyki, nie carkoŭnyja?
 – Carkoŭny jazyk, dak pa rusku służyć, my obszcze chodzim. A sławianskij – eta tolka duchawienstwa służyć. Uczacca za batiuszku, za psalomszczykaŭ. Katoliki, łacinika – ksiondz wuczycca. Razwie každy katolik łacinski jazyk znaje? Razwie carkowny každy znaje, sławianskij jazyk czytać może? A ŭže ruskij jazyk, pa rusku haworym – hasudarstwa. Katoliki pa polsku” (G97Rdz.TS)⁴⁶.

⁴⁶ Należy tu odnotować, że znany kołchoźnikom mit o różnicowaniu ludzkości występuje także w innych wariantach, alternatywnych wobec klasycznego babelskiego. W jednym z nich momentem fundacyjnym – „wydarzeniem traktowanym jako początek »nowych światów«” (Zowczak 2000: 154) – jest zesłanie Ducha Świętego. Na przykład:

– „A skąd się różne języki wzięły?

– A Pan Jezus je usłyszał też. Pan Jezus, kiedy dawał apostołom, kiedy już zmarłychwstał. Zebrałi sie tam do jednego domu, Pan Jezus tam wszed i zesłał ogniste jenyki na swoich apostołów. I każdy zaczął mówić na innym jenyku.

Ten mityczny porządek wiar – *nacji* – języków – państw, w którym konfesjonimy są równoważne lingwonimom, etnonimy zaś pozostają poza systemem, stanowi fundament tutejszego dyskursu opisującego wyznaniowo-językowe zróżnicowanie ludzi⁴⁷. Jest

I języki teraz... Powiedział, że jeden Bóg, a języki muszo być razne. I od tego czasu poczeli sie języki te.

– A dlaczego muszą być różne języki?

– A ja nie wiem, tak było Bogu ugodno. Tak Pan Bóg dał, Pan Jezus tak zrobił. Zesłał języki ogniste i każdy poczoł mówić po innemu. I mówi: »Idźcie po wszystkich stronach świata i nauczajcie narody, że Bóg jest jeden, ale na rozmaitych językach«” (G97Mej.FK).

– „Czym adrozniawajucca prawasłaŋnyja i kataliki?

– Jeta treba silna Źžo hramatnamu. Kahda Ź Isusa Chrysta było dwanaccac apostalaŋ, dak jany jakta poszli kaŋny pa swajoj staranie. Dak wot adny nazywajuc kataliki, a druhija – prawasłaŋnyja. Jany dwanaccac i Źsi jany pa-raznamu stali haworyc. Moŋa tak, a mo i nie tak” (Ho3Wau.HM).

⁴⁷ Zdaniem Włodzimierza Pawluczuka, który powołuje się na Henryka Paszkiewicza, ów dyskurs „to prawdopodobnie bardziej ogólna cecha świadomości etnicznej” (Pawluczuk 1972: 226). Ma on bardzo stare korzenie, sięgające co najmniej okresu chrystianizacji Rusi. Jak wykazał Paszkiewicz, stosowany w najdawniejszych zabytkach piśmiennictwa ruskiego termin *jazyk* jest odpowiednikiem greckiego *ethnos* i zarazem synonimem wyrazów *ziemia*, *strana* i *rod*. *Jazyk* w tamtej epoce, oprócz ‘mowy’, oznaczał ‘społeczeństwo, plemię, naród’, a przede wszystkim miał znaczenie kościelno-religijne – „*jazyk* to metropolia kościelna zarówno w sensie administracyjno-terytorialnym, jak i ludności osiadłej na tym terytorium” (Paszkiewicz 1998: 53) (por. żywe do dziś ros. *jazycznik* – ‘poganin’). *Ruski* oznaczał ‘należący do kościoła wschodniego’, a *ruski jazyk* funkcjonował jako synonim wyrażenia *ruska wiara*, analogicznie do *latinski jazyk* – ‘wiara łacińska’, ‘wyznawcy wiary łacińskiej’. Wyraz *jazyk* należał „do tej samej kategorii wyrażen religijnych, co *wiera* (wiara), *prawoslawije*, *prawoslawnaja wiera* (prawowierna wiara), *zakon* (wiara, zasady wiary, religia), *kriest* (krzyż)” (Paszkiewicz 1998: 47, szerzej: 23–115). Mój materiał białoruski, obficie dokumentujący myślenie kolchoźników o zależnościach między wiarą, *nacjami*, językami i państwami, daje podstawy do napisania na ten temat osobnej monografii. Por. np. poniższy dialog ze wschodniego Polesia, w którym rozmówca używa słowa *wiara* w znaczeniu ‘przypisanie narodowo-państwowe’:

– „Skaŋycie, naprimier u Stalina, u Lenina, kakaja u nich była wiera?

– Lenin byŋ ruski pa mojemu, a Stalin byŋ hruzin.

– A wiera kakaja u nich była?

– Wiera u ich hruzinskaja była, nie nasza. Dak haworać: »Dziakuj Stalinu hruzinu, szto abuŋ nas u rezinu« – stali Źže takija rezinawyja sapahi [gumowe buty]. [...]

to dyskurs przednowoczesny, zdecydowanie odmienny od ukształtowanego przez ideologie narodowo-państwowe sposobu myślenia obserwatorów spoza kultury chłopskiej⁴⁸. Dla kołchoźników jednakże ów porządek mitu – sankcjonującego różnice w obrębie ludzkości „pokłóconej” po wygnaniu z raju, po potopie i po upadku wieży Babel – jest w równym stopniu oczywisty, jak normotwórczy. Tłumaczą go etnografom, ilustrując przykładami, jakie znają z własnego doświadczenia:

– „Nacja to jest nacja: nacja polska, nacja prawosławna, nacja muselmanów – to nacja.

– A nacja i wiara? Czy to się czymś różni, czy to to samo?

– Każda nacja musi wierzyć w swoje” (G93Pap.AW1).

– „Polaki adno świato, białarusy druhoje, ukraińcy trećje... Hrużyny swajo, azerbiejdzancy swajo, armianie swajo. Ot, każda nacja swoje światka.

– Każda nacja ma swoją wiarę?

– Da. Każda nacja swoju wieru ma” (G93Rdz.BB).

– Dyk u jaho była wiera hrużińska, nie nasza. A nasza jakaja?

– A nasza białaruskaja wiera, ja tak dumaju. A wasza mo polskaja, ci tam łatyszkaja, ci jakaja” (Ho3Alk.AW).

⁴⁸ Zwracał na to uwagę m.in. Obrębski; w *Dzisiejszych ludziach Polesia* pisał: „Polacy, jako grupa zewnętrzna, wykrystalizowana narodowo i operująca powszechnie schematami narodowymi czy narodowościowymi, pod te nowe definicje, wyrosłe na gruncie jej historii, jej doświadczeń i jej myślenia społecznego, podciąga Poleszuków – z tej choćby prostej przyczyny, że pod inne nie może. Nasze – tak często spotykane – dyskusje na temat, czy Poleszucy są Ukraińcami, czy też Białorusinami, i jakimi są właściwie i naprawdę, są po prostu bardziej tylko może zintelektualizowaną formą tej właściwej nam, zorientowanej narodowo kategoryzacji świata społecznego, kategoryzacji naiwnej, ale powszechnej. Oczywiście pojawienie się tych definicji u Poleszuków, ich przejmowanie lub przystosowywanie do istniejących zróżnicowań etnicznych nie świadczą wcale w większości wypadków o formowaniu się odpowiadającej im świadomości narodowej czy woli narodowościowej” (Obrębski 2007d: 301). Dzisiejsi badacze i obserwatorzy również wpadają w pułapkę interpretowania tego przednarodowego dyskursu w duchu własnej „naiwnej, ale powszechnej kategoryzacji”, czego najlepszym przykładem jest powszechne w literaturze przedmiotu utożsamianie konfesjonimów *polak* i *ruski* z narodowo-państwowymi etnonimami *Polak* i *Rosjanin*.

– [gospodarz:] „Pa swojemu wierać wierujuszczyje ɣsie. A Boh adzin na niebiesach.

– Prawda.

– [gospodarz:] Adzin, tolka szto každyj pa swojemu wieryc. Na-wierna siem, wosiem wier.

– Wier siem, wosiem?

– [gospodarz:] Aha, wier mnoho. I palaki tam, bielarusy tam, Ukraina. Ety... jak jany nazywajucsza? Ja nie wygawaru.

– [gospodyni:] Literany kakije-ta jest. Literanskije...

– [gospodarz:] Charoszyje ludzi. Ich wiera...

– [gospodyni:] Bapcisty.

– [gospodarz:]: Bapcisty, o! I bapcisty. Usiaki, ɣsiakije wiery.

– A czamu heta tak jość, szto tolki wier na świcie?

– [gospodyni:] Nu, daczka, a ot, a tieper pasłuchałab w Rasieji, pa cielewizaru, szto u ich tam parćjaŭ? Szto tam parćjaŭ? Prawyj, le-wyj, raznyje. I tut także sama. O, tam manaszka, tam bapcist. Každy molicsa pa swojemu. Každyj pa swojemu molicsa” (G93 Waw.MS).

– „Po całym świecie tak w każdym państwie Pan Bóg jest, praw-da? I kościół, i Pan Bóg, i wszystko.

– A czy każda nacja ma swoją wiarę?

– No, wszystko jedno. Jeden Bóg. Jeden.

– Tego samego mają prawosławne i katoliki?

– No, i prawosławne. Oni modło się do tego... do Pana Boga.

– A muselmany?

– A, to już nie. Ja nie wiem, do kogo oni modło się.

– A żydzi?

– Żydzi do Boga modło się, tylko Pana Jezusa oni nie przyzna-jo. I Matki Boskiej.

– A są tutaj bapcisty albo ewangelisty?

– A, ta jest wsiakich. Kogo chcesz.

– A oni do kogo się modlą?

– A kto ich zna. Oni też, bapcisty, musi też do Boga, ale u ich tam jakoś... Niedziela oni robio, subotu nie robio, wszystko cosi ta-kie nie to, co trzeba.

– A litowcy?

– Litowcy, oni katoliki.

- A po jakimu się modlą?
- Oni msza w kościele [...]. No, my po litowsku nie rozumiemy ichnich słów.
- To takie same modlitwy?
- Taka sama. Taka sama msza, takie same wszystko. Tylko jenzyk drugi” (G97Mej.HK1).

Ukonstytuowana przez mit babelski mentalna mapa wielowyznaniowej i wielojęzycznej społeczności⁴⁹, w której funkcjonują kołchoźnicy, ma trzy obligatoryjne składniki: katolicyzm, prawosławie i judaizm. W języku katolików Grodzieńszczyzny wyznania te noszą nazwy *wiara* (lub *nacja*) *polska*, *ruska* i *żydowska* i stanowią trzy filary systemu, trzy nieredukowalne „kontynenty”, bez których nie byłaby możliwa konstrukcja całej „mapy”: „U mnie starszy syn też zakochał się w prawosławną. Ja zaczęłam jemu opowiadać: »Synaczek, czyż ty nie możesz znaleźć polską dziewczynkę? Teraz wy kochacie się, to wam zdaje się, że to wszystko jedno, jakie by prawo nie było, ale potem, zaczniecie kłócić się, to będziesz mówić: *ty ruska taka*, a ta znowuż: *polska bladź*. A jak będzie dziecko, to znowuż ona zechce do cerkwi ponieść, a ty zechcesz do kościoła. I co z tego wyniknie?«. [...] On siedzi, milczy. Milczy, a potem mnie mówi tak: »Mama, a kiedy to żydowskie święto jeszcze będzie?«. – »A czemu ty zapytujesz?«. – »Będziem świętkować wszystkie święta pod rząd. Polskie, ruskie i żydowskie«. – »No, mówię, słuchaj, raz ty tak postanowił, to ja już tobie nic wtedy nie dam rady«” (G93Lid.JB).

Przytoczmy jeszcze inne wypowiedzi, w których babelska wi-
zja wielu równoprawnych wiar-*nacji* pojawia się spontanicznie, bez sugestii badacza. Przywoływanie „siatki relacji” jest tu automatyczne; rozmówcy nawykowo rysują mentalną mapę *nacji*, jakie mają dla nich „znaczenie społeczne”⁵⁰. Na przykład: „U nas nieasobienna mnoha wier: polskije-katoliki i prawosławnyje. Mahametan tam, ili

⁴⁹ Znakomitym przyczynkiem do mentalnej mapy wiar-*nacji*, jak również do refleksji nad samą kategorią *nacji* jest oparte na materiale z naszych badań w pow. lidzkim i woronowskim opracowanie Doroty Osieckiej: (Osiecka 2011).

⁵⁰ Dzieje się tak oczywiście nie tylko na Grodzieńszczyźnie. Oto przykłady z zachodniego Polesia:

– „Jakije nacji tut żyli pry Polszczy?

żydów nie ma u nas u wiosce Babry” (G97Bob.AL). „Tu po tych wioskach wszędzie tu swoje mogiłki mieli. Prawosławni swoje, żydzi swoje, a polaki swoje” (G94Pap.JG).

– „Jakie nacje tu żyją w pobliżu?

– No, u nas nie ma tutaj jakich... No, znaczy, tylko prawosławne. Tam żydów jakich czy Niemców nie ma” (G93Cze.TK).

– „Jakie tutaj nacje żyją w Naczy?

– Polacy! Pare Białorusów, a tak Polacy. Nie ma żydów, nie. Nie ma” (G98Nac.WN.WB).

– „Ile tutaj na Białorusi jest nacji?

– Nacja tylko prawosławna i polska.

– Tylko?

– Tak. Byli Cyganie, żydzi byli. No, i teraz żydzi jest siam, tam” (G97Pap.LAP).

– „Jakie tu są nacjonalności?

– U nas prawosławnyje, Palaki, szlachta taka. Tatary jest. [...] Koło Hrodna ich jest miecz – taka malebna, kaścioł” (G97Bsz.PN).

Pouczający przykład posługiwania się tą mentalną mapą *nacji* dała Pani Janina z Surkontów, która dla samoidentyfikacji posłużyła się czymś, co można by nazwać wykluczającą definicją ostensywną – wskazaniem, kim nie jest, przez odwołanie do całej „mapy”, całego znanego sobie systemu:

– „Co to takiego jest nacja? Co to słowo znaczy?

– A co jego wie, co to znaczy?

– Ale pani jakiej jest nacji?

– Polskaj...

– To co to znaczy, że pani jest polskiej nacji?

– Mieszani buli. I żydy buli, i polaki, i hetyje. W naszej dieerwne żydów było dzwie chaty. [...] Nazywali nas usie *polakami*, szo w Polsce żywiom, to wie polaki. Nazywali *Polszcza*. Ale buli katoliki, i żydy, i my, ruskije” (B96Ozr.FJ.JW). „Kładbiszcza było adno, tolki u adnu staranu polskich [charanili], a u druhuju chryścijan [chodzi o prawosławnych]. A użo dla jaŕejęu było jaŕejęskaje” (Bo6Byt.NAS).

I z Mohylewszczyzny:

– „Raskażycie pra Szamawa. Chto tut żyu? Ruskija?

– Białorusy i jaŕejęu mnoha było” (Mo4Szm.WK.NK).

- No, nie ruskaj, nie litewskaj... Nie żydowskaj, nie cyganskaj.
- Aaaa!
- Ot” (G94Sur.JP).

Na Grodzieńszczyźnie istotna symbolicznie i społecznie relacja między wyznaniem nie jest dwubiegunowa (jak w przypadku przeważającej w tradycji polskiej konfiguracji katolicko-żydowskiej), lecz wielobiegunowa (różne wyznania chrześcijańskie, judaizm, islam). Wytwarza się tu swoisty wzór kulturowy pogranicza z naczelną normą, głoszącą, że wiara jest dużo, nie ma lepszych i gorszych, dla każdej grupy zaś, a także jednostki, najlepsza jest jej własna⁵¹. Norma ta stanowi, że „każda nacja musi wierzyć w swoje” (G93Pap.AW1). Wszystkie wiary, ponieważ pochodzą od Boga, są równie dobre, zatem każdy, zgodnie ze swoim przypisaniem do określonej *nacji*, powinien praktykować *po swojemu* i „trzymać się swojej wiary” (por. Życzyńska-Ciołek 1996b: 204–205). Powinien zachowywać własną tożsamość w różnorodnym świecie równorzędnych tożsamości⁵². Oto, w jaki sposób kolchoźnicy artykułują to przekonanie: „Białoruski język, ruski język, da jakim chto haworyć – chaj haworyć. Jak chto radziłsia. Wsie wiery adna ho Boha” (G93Szp.NL). „Ja myślę, tak po mojej głowie, toż jeden jest Pan Bóg na niebie i jednemużeż Panu Bogu się modło. A jak te wiary? Każdy kraj ma swój obyczaj.

⁵¹ Jako pierwsza zwróciła uwagę na tę charakterystyczną dla Grodzieńszczyzny afirmację zróżnicowania wyznaniowo-językowego Danuta Życzyńska-Ciołek w artykule *Pomieszany świat*, w którym wskazała cztery fundamentalne normy rządzące tutejszym „porządkiem, zwanym *pomieszaniem*”: „każdy człowiek powinien wierzyć w Boga”, „w każdej nacji są ludzie dobrzy i źli”, „Pan Bóg jest jeden, choć wiara na świecie dużo”, „każdy powinien trzymać się swojej wiary” (Życzyńska-Ciołek 1996b: 203–204).

⁵² Funkcjonowanie tych norm konstatawała też na wielowyznaniowej Brasławszczyźnie Dorota Hall: „W tę tradycyjną wiarę mieszkańców Widad wpisana była zawsze zasada, że »każdy po swojemu« modli się i powinien starać się o zachowanie takiego stanu rzeczy; nie jest dobrze zmieniać wiarę. [...] Przedwojenną dewizą było: »w jakiej wierze się rodzilem, w takiej umrę« – duża tolerancja nie oznaczała wcale utraty religijnej tożsamości” (Hall 1998: 31–32).

Jak my już przyzwyczajone do swojej, zdaje się najładniej, tak i oni do swojego przyzwyczajone” (G93Waw.MŻ). „No, ja gawariu, kak jeść. Tam może cenne, każdamu swajo cenne. Każdamu swajo. Im kaścioł, a mnie malebnaja. Kamu cerkwa...” (G93Waw.MS). „Polskaje pa swojemu ą kastiołu pajut, biełaru... tam, prawasłaunyje pa swojemu pajut, starawieru pa swojemu pajut. Zajdzi u Gruziju, u Gruzji pa swojemu pajut, zajdzi tam jaszczu gdzie-ta – pa swojemu pajut. Nu, tak, kak eta gawaritsia, każdamu u każdam...” (G97Waw.MS).

– „Czy żydowska wiara dobra?

– No, jak to powiedzieć? Dla ich dobra” (G97Moż.SS).

– „Czy ludzie czasem tak mówią, że któraś wiara lepsza?

– Nie ma takich rozmów. Każdy swoje chwali. Jak polaki, to polska wiara jest najlepsza” (G93Waw.HD).

– „Czy są wiary lepsze albo gorsze od innych?

– [Pan Antoni:] No, widzicie co, tutaj każdemu swoja wiara, no i człowiek się każdy rozbiera. Widzicie, ja może być prawosławny, no, ale widzicie, to cienżko. [...]

– [Pani Jadwiga:] Białorusy mówio, że ich wiara lepsza, my mówimy, że nasza lepsza. Nasza musi najlepsza wiara, polskaja.

– Dlaczego?

– [Pani Jadwiga:] Bo my same polskie!” (G93Pap.AJW₁).

Ten charakterystyczny dla tutejszych realiów wyznaniowych i językowych „relatywizm kulturowy”, wykształcony w ciągu wielopokoleniowej koegzystencji prawosławnych/unitów, polsko- i litewskojęzycznych katolików, żydów, muzułmanów, starowierów, luteran, baptystów, zielonoświątkowców, świadków Jehowy i wyznawców innych religii⁵³, sprawia, że kołchoźnicy postrzegają świat wiar-*nacji*

⁵³ Taką konstytuującą pogranicze kulturowe wielowyznaniowość należałoby, analogicznie do wielojęzyczności, rozpatrywać w kategoriach wspólnoty komunikatywnej (komunikacyjnej). To pojęcie, stosowane przez badających sytuację językową dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego lingwistów (por. Bednarczuk 1999; Smułkowa 2002a), zaaplikowała już do studiów nad pograniczem kulturowym Justyna Straczuk. W jej ujęciu kultura pogranicza – charakteryzująca się przechodniością, sytuacyjnością i stopniowalnością – jest rozumiana jako „wspólnota komunikacyjna, która wytwarza się w toku życia codziennego, kulturowy amalgamat stanowiący integralną całość o rozszerzonym repertuarze elementów pochodzących ze spotykających się tradycji” (Straczuk 2006: 248).

raczej w kategoriach koniunkcji niż alternatywy, raczej włączania niż wykluczania, raczej równorzędności niż hierarchii, raczej konstatacji niż oceny. Porządek *nacji* pełni tu przede wszystkim funkcję systemu klasyfikacyjnego. Nie narzuca na rzeczywistość filtru aksjologicznego; jego zadaniem nie jest ani wykluczanie, ani antagonizowanie tych, którzy wierzą inaczej, lecz wyodrębnianie i nazywanie⁵⁴ – co znakomicie wyraził Pan Antoni z Papierni: „tut każdemu swoja wiara, no i człowiek sie każdy rozbiera” (G93Pap.AW1). Każdy wie, kim jest (czyli do jakiej *nacji* przynależy) i kim jest stworzony przez tego samego Boga, choć modlący się w odmienny sposób, ktoś inny. „Jeden Bóg na świecie. A wiara to może być, no... Każdy po swojemu wierzy. A Pan Bóg wszystko jedno jeden. [...] Pan Bóg jeden dla ich i dla nas. Raznych nie ma” (G98Nac.SA). Albo: „Tolka molimsia pa raznamu, a Bohże na niebie adin” (G97Waw.MS)⁵⁵.

Boh adzin/Pan Bóg jeden to podstawowe wyznawane przez kołchoźników przekonanie, zawsze przewijające się jak refren w rozmowach na tematy religijne⁵⁶. Pojawia się ono najczęściej jako pierw-

⁵⁴ Do podobnego wniosku doszła Olga Bielowa na podstawie swoich badań na Białorusi i Ukrainie: „Zasady etnicznego sąsiedztwa były regulowane i reglamentowane przez archaiczne modele kulturowe, w których kategorie oceniające nie są relewantne; zasadnicze znaczenie w »mitologii sąsiedztwa« jest przydawane ambiwalentnej semantyce znaków »swój« i »obcy«” (Bielowa 2005: 48).

⁵⁵ To samo przekonanie w ustach rozmówcy spod Mozyrza: „Usio raŭno wiery mohuć być raznyja, a Boh adzin na świecie” (Ho3Pot.RD).

⁵⁶ Sens formuły *Boh adzin* i jej semiotyczną pozycję w stosowanym przez mieszkańców białoruskich pograniczy wyznaniowo-językowych systemie klasyfikacyjnym rozumieniem inaczej niż Magdalena Zowczak, która pisała na ten temat m.in.: „Po długim okresie marginalizacji religii i ograniczenia bądź braku katechezy różnice między wyznaniem, a nawet religiami zatarły się, a praktyki wymieszały ze sobą, co prowadzi do przesadnego przypisywania im uniwersalnego charakteru. Symptodem takiej pseudoekumenicznej postawy jest nadużywana maksyma *Boh adin* (w domyśle: dla wszystkich religii), którą Agata Maksimowska uznaje za typową figurę retoryczną »ponadreligijnej wiary«” (Zowczak 2009: 26, szerzej: 26–27); por. (Maksimowska 2009: 168). Moja interpretacja konceptu jednego Boga wszystkich wiar różni się też od rozumienia Hall, która na podstawie badań na Brasławszczyźnie widziała w formule *Boh adzin* symptom nie tylko „metareligijnej interpretacji wyznań”, lecz także dezorientacji i zagubienia światopoglądowego „pośród wielości wyznań” ludzi, którzy „pełni wątpliwości co do własnej wiary z żadną z grup nie mogą się utożsamić” (Hall 1998: 32); jest

szy człon frazy *Boh adzin, wier mnoha/Pan Bóg jeden, wiar dužo*, która w codziennym, potocznym dyskursie jest sygnałem, przypominającym właśnie o dokonany przez Boga podziale ludzi na *nacje*; konwersacyjnym wykładnikiem mitycznego uzasadnienia różnicowania ludzkości. Jednocześnie jest zapisem normy, która mówi o równoprawnym statusie wszystkich tutejszych wiar-*nacji*, stanowiąc fundament nieantagonistycznej strategii ich współbywania we wspólnej przestrzeni społecznej i symbolicznej⁵⁷. Objęci tą normą na takich samych zasadach chrześcijanie i żydzi, podobnie jak każda *nacja*, „wierzą w Boga, tylko po swojemu”, i tak samo dotyczy ich przekonanie – stojące na straży systemu społecznych klasyfikacji – że dla każdej grupy najlepsza jest jej własna wiara. Tu, w kontekście wielobiegunowym, sankcjonowanym przez mit babelski, moja wiara jest dobra dla mnie, twoja dla ciebie, nasza dla nas, wasza dla was, a po śmierci Pan Bóg przyjmuje wszystkich. „Tam rozmaite nacje u Boga. Raz Pan Bóg nas ma wszystkich, i ruskich, i polskich, i żydów, i białorusów. My wszystkie idziem po śmierci tam” (G93Rou.SR). Wydaje się, że tutejsza chłopska „wielowyznaniowa teologia” nikogo nie wyklucza ze zbawienia – co jednak w żadnym razie nie oznacza, że zwalnia jednostki z obowiązku „trzymania się swojej wiary” i umożliwia manipulowanie przypisaną przez mit ba-

natomiast spójna z ujęciem Bielowej (Bielowa 1997: 26). Por. dyskusję z interpretacją Hall w: (Osiecka 2011: 174–176).

⁵⁷ Taką strategię dobrosąsiedzkiej koegzystencji różnicowanych kulturowo grup można opisać w kategoriach wypracowanych przez badaczy pograniczy kulturowych. Na przykład Stanisław Uliasz, inspirowany teorią kultury Michaiła Bachtina, mówił o polifoniczności (bądź wielogłosowości) pogranicza, którego „dialogowe bytowanie realizuje się w nieustannym odnoszeniu się do siebie różnych punktów widzenia”. Ów „dialogiczny efekt pogranicza” ma polegać na tym, że „wiele autonomicznych podmiotów funkcjonuje według zasad równorzędności i pełnoprawności”. Pogranicze to „wizja świata aksjologicznie ambivalentnego, tzn. takiego, w którym sądy wartościujące współlistnieją ze sobą i nie przeciwstawiają się jako alternatywy” (Uliasz 1997: 15). Grzegorz Babiński wśród wyróżnionych przez siebie perspektyw postrzegania pogranicza wskazał „perspektywę partnerstwa i opozycji”, której cechami są pluralizm, przejściowość, relatywizm (każda wartość jest zrelatywizowana do kontekstu) i tolerancja, a „istnienie inności, odrębności jest uznawane za coś naturalnego”, por. (Babiński 1994: 17–20).

belski oraz potwierdzoną przez urodzenie i chrzest społeczną tożsamością⁵⁸.

Wielobiegunowość tutejszego boskiego porządku wiar-*nacji* to układ konstytuujący zbiorową i jednostkową tożsamość, który pozwala *ruskim* i *polskim* kołchoźnikom na określanie się w relacji do innych wiar i sytuowanie innych w relacji do siebie. Więcej: to układ otwarty – można w niego wpisać dowolną *nację* z jej wiarą i językiem.

Mit o podziale ludzkości na wiary-języki, leżący u źródeł mentalnej mapy tutejszych *nacji*, mówi przede wszystkim o relacji między chrześcijanami a żydami⁵⁹. Pierwszy aspekt tej relacji jest genetyczny: żydzi to mityczni przodkowie chrześcijan. „A myżę pochodzim z żydów. Od tych arabów uciekaliże. I Mojżesz ich wyprowadził. I u pacierzach jest: »Ja was tam zaprowadze, gdzie bendzie mlekiem kwitnonć, a miodem pachnieć«. No, to tak i jest. I drzewo kwitnie jak mlekiem, a miód to pszczoły. I w takiej lipie 75% miodu jest” (G94Pln.FK). „Ja pamiętam jeszcze w szkole, jeszcze mnie mój baćka mówił, że najpierw to byli na świecie sami żydzi, mojżeszową wiarę mieli, ale przyszedł Pan Jezus i tych ludzi stamtąd zabrał i ich przechrzcził. I stali oni w Boga wierzyć” (G93Leb.MO).

– „Żydowska wiara nie jest chrześcijańska?

⁵⁸ Akty indywidualnej konwersji dokonujące się w innych okolicznościach niż wpisane w tutejszy system klasyfikacyjny przyjęcie wiary współmałżonka, możliwe podczas ślubnego obrzędu przejścia, stawiają kołchoźników wobec budzących zaniepokojenie problemów klasyfikacyjnych. Na przykład: „O, ten baptysta z Dylewa. Był w moim wieku on. Zbierał pieniądze, do kościoła chodził. Ot – on baptystyja. Rzucił wszystko – baptystyja! Poszedł! [...] Teraz, o, znowu wrócił się do kościoła. Ot, jak przyjdzie sąd, trudno będzie się rozbiierać Panu Bogu. Naprawdę. [...] I co on robi? Bogactwo szukać? Nie wiem. Tego nie przeżyję. Nie mogę. Mówię, nie przebieram *nacji*, wszystkich lubię, ale...” (G97Pap.MS).

⁵⁹ Kategorie *chrześcijanin* i *żyd* funkcjonowały w statutach litewskich (XVI wiek); być może jest to jedna z przyczyn ich utrwalenia w języku i świadomości społecznej, por. (Łobacz 1996: 18).

– Nie. Chociaż my pochodzimy z nich. Bo Pan Jezus to był żydem sam. Potem chrzest przyjął. Ale my pochodzimy od nich. Ale oni oddzielili się od narodu chrześcijańskiego. Oni osobno byli” (G93Ser.MP.WP).

– „A ona jakiej wiary była, ta Sybilla?

– To wtedy jeszcze jedna wiara była, żydowska.

– I Dawid też żydowskiej wiary był?

– Tak, tak. Do narodzenia Jezusa Pana tylko jedna wiara była, żydowska” (G97Mac.BR).

– „Sybilja to ona dawniejsza, oj, ona dawniejsza. [...] To w poczontku świata może gdzieś, jeszcze do narodzenia Chrystusa. Boh jego wie. Oniż... Nie było, Chrystusa nie przyznawali, wiary nie przyznawali. Wszystkoż byli żydzi. [...]

– A w jakim ona języku prorokowała?

– Jeszcze w dawniejszych językach, jakie tam języki byli. Teraz, później już te języki stali się. A tam wcześniej był jeden język na pewno⁶⁰. Toż świat poczoł się tam z tego” (G97Mej.FK).

Przed upadkiem wieży Babel, przed podziałem ludzkości na *nacje*, wiarą i językiem wszystkich ludzi (i proroków) były wiara i język żydowski⁶¹. Ta mityczna geneza jest, jak się wydaje, dla kolchoźników oczywista, tak samo jak świadomość, że Jezus był żydem.

– „Czemu się tak pomieszało?

– No, za to, że... musi Pan Bóg pomieszać języki. Żydzi musi chcieli wysoko iść, to stroili taka wieża, że potem pomieszał Pan Bóg języki. Różnie stali rozmawiać.

– Wcześniej tylko żydowski był?

– Tylko żydowski, po żydowsku tylko. To mnie jeden żyd opowiadał⁶² – tylko po żydowsku. Potym stroili, stroili, potym już mówi po

⁶⁰ Podobnie u Federowskiego: „Ad poczontku świata to ludzi byli ूसie jednostajnyje: u ich była adna mowa, adna wiara i adna ustanowa” (LB 1: 231). O wspólnej „świątej mowie” sprzed pomieszania języków por. (Straczuk 1999: 39).

⁶¹ Por. motyw żydowskiej wiary i języka jako „pierwszych” w: (Bielowa 2004: 74–76; por. Zowczak 2000: 159).

⁶² Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że żywy zwłaszcza wśród chrześcijan Grodzieńszczyzny mit babelski został ukształtowany pod silnym wpływem żydowskich apokryfów biblijnych, por. (Straczuk 1999: 38; Zowczak 2000: 194).

żydowski: »podaj szto«, a ten nie rozumie już...⁶³ Pomieszanie takie. To mnie ten żydek i opowiadał. Za to Pan Bóg jenzyki pomieszał.

– Stąd wziął się i polski, i białoruski wtedy?

– To musi tak. Białoruski, litewski, i ten, i łatwijski... estoński...” (G98Nac.JK).

– „A jaki był ten jeden wspólny język na ziemi, jeszcze zanim Bóg jenzyki pomieszał?

– Był przedtym żydowski chyba jenzyk. [...] Był żydowski na ziemi. Żydowski jenzyk był.

– Żydowski najstarszy?

– Żydowski. [...] Żydowski jenzyk był, bo żydzi byli wszystkie. I Pan Jezus był żyd” (G98Gin.AD).

Od kołchoźników dowiadujemy się też, że żydzi to *stara wiara*⁶⁴. Babcia Jadzia z Papierni, której pamięć stanowiła niewyczerpaną skarbnicę pieśni, bajek, tekstów obrzędowych i apokryficznych, nauczyła mnie, że przechodząc koło cmentarza żydowskiego, należy powiedzieć: »Niech spoczywa stara wiara!».

– „A jak iść koło żydowskich, o, moglięk przechodzić, to wiecie, co trzeba powiedzieć?

– Nie.

– A koło naszych? Koło naszych: »Wieczne odpocznienie racz im dać, Panie«.

– Tak.

– A jak koło żydowskich – tu taka jedna nas uczyła. Przyjeżdżała katechetka, uczyła: »Przechodzisz koło moglięk żydowskich, tak trzeba powiedzieć: Niech spoczywa stara wiara«.

– Niech spoczywa stara wiara.

– Niech spoczywa stara wiara. Uczyła” (G94Pap.JG).

⁶³ Legendy żydowskie nadają temu motywowi następującą postać: „każdy zapomniał języka, którym dopiero co mówił. Kiedy jeden do drugiego powiedział: Podaj mi kamień, tamten podawał mu glinę. A kiedy powiedział: Podaj mi glinę, tamten dawał mu kamień. Skoro więc murarz dostał nie to, czego zażądał, rzucał w tego, który mu tę rzecz podał, i zabijał go” (Bin Gorion 2009: 123).

⁶⁴ Por. wyrażenie przysłowiowe *stari jak żydowska wiara* zanotowane na Kaszubach (Tyrpa 2011: 43).

Jak potwierdziło się później w Naczy, praktyki tej uczono dzieci na religii w przedwojennej szkole: „Jak ja za Polski chodziła do szkoły, to ksiondz nas uczył tak: przechodzić koło żydowskich mogiłków, powiedzieć: »Niech spoczywa stara wiara«, koło polskich – już *Anioł Pański* albo »Wieczne odpoczywanie racz im dać, Panie«” (G98Ale.PJ).

Drugi, po genetycznym, aspekt relacji między chrześcijanami a żydami, która stanowi fundament mitycznego porządku *wiar-nacji*, jest strukturalny: to różnice decydujące o odrębności wiar niezależnie od tego, że „Pan Bóg jeden”. Są to różnice innego typu niż między księdzem a rabinem czy niedzielą a sobotą, porównane przeze mnie do wariantów fonetycznych jednego fonemu. Tutaj idzie o różnicę znaczącą („fonologiczną”), która konstytuuje odróżnienie chrześcijan-nieżydów od żydów-niechrześcijan. Tą cechą dystynktywną jest wiara/niewiara w Chrystusa.

– „Oni w innego Boga wierzą czy w tego samego?

– W Boga to wierzo, a tak wiecej nic. Tylko w Boga. A w tej koronce to tak jest: »Żydzie, żydzie Mesyjasz sie rodzi!«. To ten żyd mówi: »Ja starego Pana Boga, to ja dobrze umiem, ale tego małeńkiego wcale nie rozumiem!«.

– W Matkę Boską też nie wierzą?

– Nie, nie. Tylko w jednego Pana Boga” (G98Nac.HL).

– „Jak to jest z tymi wszystkimi wiarami, czy to jest jeden, ten sam Bóg?

– Ten sam jeden Bóg.

– I u wszystkich wiar, i u żydów?

– Żydzi nie wierzon w Pana Jezusa. W Matka Boska i w Boga wierzon, ale w Pana Jezusa nie wierzon” (G98Nac.WK1).

– „Żydzi mają swoją religię?

– Swoja religia żydzi, oni podobna religia do naszej niekótora. Dziesieńc bożych przykazań oni wypełniają. Ale im nadto dziwo, że: jeden Bóg, a tu dwa – Pan Jezus. [...] Jakraz nie wierzon akuratnie, w Pana Jezusa nie wierzo” (G98Szw.JS).

I jeszcze kilka bardziej lapidarnych charakterystyk fundamentalnej różnicy między wiarą chrześcijan i żydów: „Modlili sie, czemu? Oni w Boga bardzo wierzyli. Ale w Jezusa nie wierzyli” (G97Rou.AR). „Ży-

dzi do Boga modło sie, tylko Pana Jezusa oni nie przyznajo. I Matki Boskiej” (G97Mej.HK1). „Żydzi to żydzi. Majon swoja wiara żydowska, modlon sie. W Pana Jezusa nie wierzon, tylko w Boga. [...] Chodzo do bohomołnej. W Matka Boska nie wierzon. Modlon sie, świece popaliwszy” (G93Krp.WZ). „Pana Jezusa zamordowali, oni nie wierzyli w Pana Jezusa, tylko w Matka Boska”⁶⁵ (G97Mac.WR). „Majon dawniejsza wiara. Oni w Ducha Świentego wierać, jeno w Pana Jezusa nie wierać, nie wierzon, bo to dla nich bejstruk. Bejstruk, znajecie, dziewczyna bez ślubu ma takie dziecko. Bejstruk. I oni tak przyznajo, żydzi te. A już nasza wiara w Pana Jezusa” (G93Pln.JD).

Żydzi nie mogą wierzyć w Chrystusa – przecież go zabili. A zabili go właśnie dlatego, że w niego nie wierzyli. Dotykamy konstytutywnej różnicy między wiarą chrześcijan-nieżydów i żydów-niechrześcijan, o której mówi mit o antagonistach. W perspektywie kołchoźniczego, przednowoczesnego systemu taksonomii wiar-*nacji* motyw wiary/niewiary w Chrystusa pełni jednak przede wszystkim funkcję formalną, stanowiąc neutralne aksjologicznie kryterium różnicujące elementy tego wielobiegunowego układu.

Wiara/niewiara w Chrystusa stanowi zasadnicze, lecz bynajmniej nie jedyne kryterium klasyfikacji znanych kołchoźnikom wiar-*na-*

⁶⁵ Zwróćmy uwagę, że w tym cyklu wypowiedzi na temat „w co wierzą żydzi” dwoje rozmówców wymieniło Matkę Boską. Byłoby błędem traktować to jako lapsus. Przypisywanie żydom wiary w Matkę Boską to raczej interesujący przyczynek do wiedzy o ludowej świadomości religijnej, zwłaszcza kulcie maryjnym, czego piękne świadectwo dała Pani Lodzia z Biltowców: „Ostra Brama, to żydzi ido i szapki zdymajo, w Wilnie” (G97Bil.LB). Podobne dane o motywie „jednej Matki Boskiej” zanotowali etnografowie na Brasławszczyźnie: „Niektórzy przypominają, że do katolickich miejsc cudownych przybywali także pielgrzymujący niekatolickcy chrześcijanie, a do Ostrej Bramy wędrowali nawet Tatarzy” (Hall 1998: 30); „przed [Ostrą Bramą] każdy katolik, prawosławny, a nawet Tatar, żyd czy niewierzący zdejmował czapkę” (Cibor, Kamińska 1998: 48). Wzmianki o niepisanym nakazie zdejmowania czapki przez każdego, kto przechodził pod sklepieniem kaplicy ostrobramskiej, spotyka się też w literaturze wspomnieniowej.

cji. Bardzo pogłądowo unaocznia to wypowiedź Pani Heli z Wawiórki: „Pan Bóg jeden. Ale ja nie wiem, czy to z duchowienstwa poszło coś takiego, że rozłonczyli się. A przecież można powiedzieć, że jednej wiary jesteśmy, i prawosławni, i my. Dlatego, że oni wierzon w Boga, wierzon w Matka Boska, w Pana Jezusa wierzo, wszystko. Tylko że już rozmowa ich po rusku. A można powiedzieć, że jedna wiara. Nie to, że na przykład inni jacyś odszczepiency nie wierzo. W Matka Boska nie wierzo, w Pana Jezusa nie wierzo, ale wierzon w Boga. O, jak żydzi. Żydzi wierzon w Boga, ale w Pana Jezusa nigdy. Nie przyznajo. A prawosławni – tylko, że po rusku rozmowa w cerkwi” (G93 Waw.HK).

Struktura mitycznego porządku wiar-*nacji*, którego fundamentalnym założeniem jest wiara w tego samego Boga, opiera się na dwóch konstytutywnych dla tożsamości kryteriach różnicujących: wierze/niewierze w Chrystusa i języku modlitwy. W przypadku żydów podstawowe kryterium odrębności stanowi fakt, że wierząc w Boga, nie wierzą w Chrystusa. Język żydowski⁶⁶ – przeciwstawiany polskiemu i *ruskemu* – jest tu kryterium wtórnym, pozostaje w cieniu tego znaczącego, wpisanego w definicję żydów jako niechrześcijan. W przypadku katolików i prawosławnych – dwóch *nacji*, które wierzą tak samo – sytuacja przedstawia się inaczej.

Podstawową cechą dystynktywną, stanowiącą o wzajemnej odrębności *polskich* i *ruskich* chrześcijan, jest język religii⁶⁷, symbolizowany przez język codziennego pacierza. W innym miejscu wyeksplikowałam podmiotową (emiczną) definicję dwóch *nacji*, z którymi identyfikuje się większość kołchoźników, następująco: *polak* (w języ-

⁶⁶ Nikt z rozmówców nie różnicował jidysz i hebrajskiego; nikt zresztą nie posługiwał się inną nazwą języka żydów niż *żydowski*, np.:

– „Jak żydzi się modlili?

– Ja to po żydowsku nie rozumiem” (G93 Bil.ZN).

Analogiczna sytuacja występuje w dialektach polskich: „Nazwa języka Żydów powstałego na gruncie niemieckim i zwanego obecnie *jidysz* nie pojawia się w materiale z polskiej wsi. Język ten nazywany jest *żydowskim*” (Tyrpa 2011: 40).

⁶⁷ Związłą i wnikliwą charakterystykę zróżnicowania, konfliktów i koegzystencji języków sakralnych na białoruskich pograniczach wyznaniowych w perspektywie historycznej i społeczno-politycznej przedstawiła Elżbieta Smułkowa w artykułach: (Smułkowa 2002g, 2002h).

ku badacza: *katolik*) to ‘ten, kto modli się po polsku’, *ruski* (w języku badacza: *prawosławny*) – ‘ten, kto modli się po rusku’⁶⁸. Rozmówcy postrzegają różnicujący obie wiary-*nacje* język jako czysto formalny środek wyrażenia tekstu sakralnego⁶⁹; modlitwa jako taka, zarówno w planie treści, jak i struktury tekstu, jest uważana przez nich za tożsamą.

„Taka sama modlitwa, tylko że oni po rusku *Ojciec nasz*. Pacierz to taki sam. I *Zdrowaś* i *Wierze w Boga*, ale oni to po rusku mówią. To pacierz taki sam. Czy prawosławny, czy nasz. Oni to samo” (G97Mac.BR). „Prawosławne to wszystko to samo, tylko że język. A prawosławne to wszystko to samo, wszystko to samo, to samo.

⁶⁸ Definicje te sformułowałam w: (Engelking 1996b), gdzie analizowałam opozycję *polaki* : *ruskie* i wskazałam na język modlitwy jako podstawowe kryterium różnicujące tożsamość zbiorową obu grup. Wcześniej, w: (Engelking 1995), zwróciłam uwagę, że na badanym pograniczu, gdzie *polak* znaczy ‘katolik’, a *katolik* nazywa się *polak*, wyraz *polak* jest derywowany semantycznie od wyrażenia *polaska wiara*. Funkcję języka modlitwy w konstruowaniu zbiorowej tożsamości kołchoźników z Grodzieńszczyzny badała też Justyna Straczuk; jej konstatacje są następujące: „[język modlitwy jest] niezmiernie ważnym elementem różniącym (ale nie dzielącym!) ludzi; jest to zarazem najbardziej stałym elementem ciągłej zmieniającej się rzeczywistości. [...] Odgrywa więc niebagatelną rolę w poczuciu tożsamości, zwłaszcza u tych, dla których podział na grupy religijne jest tożsamy z podziałem na *nacje*” (Straczuk 1999: 43–44, szerzej: 40–46). Podobnie pisała w innym miejscu: „w przypadku tradycyjnych społeczności wiejskich, gdzie sfera religijna jest niezmiernie ważnym aspektem życia społecznego, [...] to właśnie języki sakralne odgrywają główną rolę w kształtowaniu tożsamości”, i dalej: „polska tożsamość z pewnością nie ma tu charakteru narodowego, ale właśnie religijny czy raczej religijno-językowy: modlenie się po polsku przeciwstawia się wszak modlitwie litewskojęzycznej, również katolickiej” (Straczuk 2008: 98). Wcześniej, na podstawie badań wśród białoruskojęzycznych chłopów na Białostocczyźnie, opisywał przeciwstawienie „religii polskiej” i „ruskiej” Włodzimierz Pawluczuk, wskazując na pierwszeństwo więzi religijnej przed językową w kształtowaniu się wspólnoty etnicznej, na stereotypowe identyfikowanie narodowości z wyznaniem czy stanem społecznym, na wzbudzanie antagonizmów katolicko-prawosławnych w celach politycznych, por. (Pawluczuk 1972: 40–45, 97–100). Występujące w dialektach polskich funkcjonowanie przymiotników *ruski* i *polski* w znaczeniach ‘prawosławny’ i ‘katolik’ i wyrażenia *ruska wiara* – ‘prawosławie’ notuje Anna Tyrpa (Tyrpa 2011: 96–97).

⁶⁹ Więcej na temat języka modlitwy, w tym jego postaci mówionej i pisanej (na podstawie badań na Grodzieńszczyźnie), w: (Osiecka 2011: 181–186).

I pacierze te same, i wszystko to samo, tylko że już na jenzyku innym” (G97Cze.HG). „Prawosławne to wszystko jedno to samo. Tam ja był w cerkwie i posłuchał – to samo, wszystko to samo. O, i po radio jak mówio, wszystko jedno do Boga. Czy po biełarusku, czy po polsku, to to samo wszystko. Może tam jaki obyczaj jest inakszy, a tak wszystko jest... Jaka różnica? Jak mówi sie – Boh adzin. Tak i jest [*śmiech*]. Oni modlo sie tak samo” (G97Rou.DTB). „Jeden Pan Bóg po całym świecie. Choć i ruski, jak wierzoncy, wszystko jedno – Pan Bóg. Msza, choć ona po rusku, ale też msza. To samo. Słowa... oni Jezusa wspominajo, i Matku Bosku. Jedna, jedna wiara, tylko jenzyk inakszy” (G93Ser.MP.WP).

– „Boguz my jednemu modlim sie. [...] Jeden Bóg jest nad nami. Ale oni modlo sie już po rusku. I święta majo, wszystko.

– Czy taka modlitwa po rusku czymś się różni od polskiej?

– No, oni na innym jenzyku mówione.

– A to taka sama modlitwa czy inna?

– A modlitwa, jak ja słucham, to ta sama” (G97Mej.FK).

Polska i ruska wiara, a także litewska, niemiecka i inne, różnią się więc nie samą modlitwą, tylko językiem, w jakim się ją wypowiada. Pan Bóg jest jeden i dlatego różne pacierze różnych ludzi z podzielonej na nacje ludzkości są przez niego traktowane tak samo. Nie może być inaczej, ponieważ to on sam, burząc wieżę Babel, podzielił ludzkość: dał jej odrębne wiary-języki, lecz przecież pozostał dla niej jednym, wspólnym Bogiem. Dlatego „Pam Bóg wszystko rozumie. Jak żyd, ot, stanie modlić sie, wszystko równo Bóg wysłuchuje. Modły” (G97Rou.AR). Dla tego samego Boga modły różnych nacji to ten sam pacierz w rozmaitych wariantach, różniących się tylko szatą językową, w jaką modlący się człowiek przyobleka swoje słowa.

– „Czy to ważne, w jakim języku się człowiek modli, czy wszystko jedno?

– No, pacierzy to te same, do tego samego Boga. Pam Bo że jeden. Ci on jaki by tam nie był, żyd, nie żyd – no, tam żydowskie pacierzy, tam te, ale te same pacierzy do Boga. Ale już nacja druga, drugie modły i drugie wszystko. O, tak, o. A Pam Bo jeden, tylko we trzech osobach. I modlo sie ludzi do jednego. No, a wiary różne jest. I taka, i taka wiara” (G98Bl.KM).

„Tak jak ja rozumiem z swego rozumu, że każdy człowiek – po jakimu modli? Po swojemu modli. Pan Bóg jeden i wszystkie modlitwy przyjmie. Jak ja po litewsku nie umiem, to już ja nie bende, czy tam po rusku. Po rusku, dopuścim, ja rozmawiać umiem, ale modlitwów ich to ja nie rozumiem po rusku. Oni rosjanie, oni po swojemu rozumiejo i po swojemu modlon sie i przyjmie Pan Bóg. Oni może powiedzo, że polska nieważna, ja powiem, że rosyjska nieważna. Każdemu swoja ważna. Każdemu swoja ważna” (G98Nac.SA).

Naczelną normę, rządzącą tym wielojęzycznym światem pacierza⁷⁰, sformułował jeden z rozmówców – Pan Jan z Naczy: „Jeśli Pana Boga uważać, toż modlitwa ta sama” (G98Nac.JK). Strzeżaj jej i katolicy, i prawosławni, tak samo pragnąc, by na jej straży stały religijne autorytety ich społeczności: „Wot, kahda-ta da mianie pryjechał ze Szczuczyna ksiondz i ja stał z im hawaryć. [...] Ja każu: »Panie ksiendzu, ależ jeść u nas takije ludzi, szto haworat: wasz prawosławnyj Boh chużejszyj, nasz katalicki lepszyj«. A on zrobił takuju ułybku i mnie haworyć: »To nieprawda. Pan Bóg tylko jeden, no każda nacja na swoim jazyku modlitsia. Eta niedobryje ludzi tak mohut hawaryć«. Jeśli ja wieru w Boha, to ja jak umieju, tak swaju modlitwu hawaru. Każda nacja na swajom jazykie haworyć, no wsio rawno” (G93Bsz.MR)⁷¹.

Do znanej kołchoźnikom mapy wiar-*nacji*, składającej się zawsze z żydów oraz *ruskich* i *polskich* chrześcijan, jako wariant nieobligatoryjny bywają dołączani *tatary/muselmany*. „Ani uże bolsze swaju wieru majuć, to już widzimo tatarska wiera” (G93Rdz.WZ). Jeśli chodzi o charakterystykę ich wiary, zdania są podzielone; zdarza się,

⁷⁰ Funkcją pacierza na pograniczu wyznaniowym jako swoistego „klucza do tożsamości” czy też „paszportu do grupy *swoich*” zajmowałam się w: (Engelking 2001).

⁷¹ Podobnie na Brasławszczyźnie: „Ekumeniczną atmosferę w Widzach wprowadzali niewątpliwie powojenni kapłani: nastawnik i ksiądz. Na ich autorytety często powoływali się moi rozmówcy, twierdząc, że nie ma absolutnie nic złego w przychodzeniu do cudzych świątyń” (Hall 1998: 30).

że nawet ten sam rozmówca ma wątpliwości, czy wierzą oni w Boga, czy też nie. Niezależnie od tego, rozmówcy konstruują charakterystykę *nacji muselmańskiej* ze znanych nam już z opisu wiary żydów i chrześcijan „fonemów”, wśród których na pierwszy plan wysuwa się świętowanie piątku, tabu wieprzowiny i półksiężyc w funkcji krzyża. I tak samo umiejscawiają ją w mitycznym „naturalnym” porządku urodzenia-przypisania.

– „Koło tatarskich mogiłek jeżeli przechodzisz, trzeba powiedzieć: »Niech spoczywagnię ciało«.

– Gnię ciało?

– Gnię ciało, bo oni w niewierze. Tak i ot, żydzi wierzyli w Boga, a oni takie, ot, oni tak nie wierzyli, pani. [...] Oni dawno, za Polski byli te tatarzy, pani. Jak Pan Jezus odkupił świat, to żydzi zostali sie, którzy nie nawracali sie. Jedne polacy byli, a te tatarzy też. [...] Ale oni dobre ludzie. Oni wierzo tylko w Boga, a oni też w Pana Jezusa nie wierzo, jak i żydzi” (G98Ale.PJ).

– „Co to za wiara, tatarska?

– A chtoż ich wie? [...] Oni w piontek świontkujo, no i tam maczeta była. [...] Tam popadało przejeżdżać koło tej maczety, jak stała, to tam miesionc był wyrysowany. Tam u nich po drugiemu. Prawosławne już w cerkwi, to to samo jak i u nas paczci. A tatarska już po drugiemu” (G98Bl.KM).

– „Oni tatarskiej wiary. Oni do kościoła nie, nie znajo modlitw. U nich jaka tam maczeta, musi taki kościół u nich – maczeta. Tam one zbierajo sie i po swojemu modlo sie.

– Po jakiemu?

– No, po swojemu. Już nie tak jak po naszemu. [...]

– Ale oni w Boga wierzą czy w coś innego?

– Oni w Boga, mówie, nie wierzo. Może w drugie co wierzo.

– A skąd ta wiara przyszła?

– No, dietkiż, ich od rodu. Urodzenie takie, taka wiara” (G98Nac.ZW).

„Oni... Karan u nich. Te muselmany, u nich kniha Karan, oni modlo sie” (G97Mej.FK). „Jich już wszystko Bajram i Bajram! To już ich tam najważniejszy. Prowadzo koguta, nioso, barana i byka prowadzo. Byka. I każdemu na rogi rencznik zawiązali, a kogutu na

szy rencznik. No i później krojo, tego, i dzielo sie po kawałeczku. Jak wienszy da grosz, to wienszy kawałeczek miensa. Co swoje, to swoje. [...] Jich źjeżdżało sie dużo do tych, do Niekraszuncow, jak była maczeta. [...] Jany mówio *mau... mauny*, ci jak... [chodzi o mułę]. O, tak, o. Nu i przychodzi modlić sie. I osim modlitwów tych. [...] I przyjedzie ten małaj hety uże jich, nu i modli sie tam, w tym domu. I na każdym jedzeniu modli sie. U nas nie, a u nich tu na każdym modli sie i oni jedzo wtenczas. Taka tatarska modlitwa. [...] A ten muą już, jak ich przyjedzie, to on te ksionżki przywozi, swoje biblii. Aż w Iwji żyje, tu jemużeż drogo kosztuje, pokond przyjedzie z kim” (G98Gin.JS).

– [Pani Janina:] „Kiedyś, jak my do szkoły chodzili, to mówim: *kabylnik!*, *kabylnik!*

– Czemu *kabylnik*?

– [Pani Janina:] Bo oni konine jedzo. Oni świny nie jeść.

– [Pani Wanda:] Źrebuczki małe. Już jak starego konia, to już nie, ale tylko źrebuczki.

– [Pani Janina:] Nu, to oni to jeli. To tak to jich i nazywali. [...] Owieczki trzymali.

– [Pani Wanda:] Gensi.

– [Pani Janina:] Gensi trzymali i oni to miensa jedli.

– A dlaczego świń oni nie jedzą?

– [Pani Wanda:] Bo takie jich...

– [Pani Janina:] Za to, że oni, jich taka...

– [Pani Wanda:] Wiara. Nie bendo jeść” (G98Gin.AWD.JS).

Ważne miejsce na kołchoźniczej mentalnej mapie *nacji* zajmują też wyznania neoprotestanckie, często uogólniająco określane mianem *baptysty*⁷². Na ich charakterystykę składają się dobrze nam już znane „klocki”: „Boh adzin wier mnoha, prawda? Ewangelistyja, baptystyja, subotniki... Dużo” (G97Pap.WL). „[Sąsiad] zapisał sie w bap-

⁷² O postrzeganiu nowych grup wyznaniowych jako obcych, przypisywaniu im elementów kultu „na opak”, stawianiu ich poza tradycyjnym, babelskim systemem klasyfikacji *wiar-nacji* na podstawie badań na Brzławszczyźnie por. (Gieryszewska 1998). O obrazie baptystów i innych grup neoprotestanckich konstruowanym przez pryzmat stereotypu *żydowskiej wiary* na podstawie materiału wschodniosłowiańskiego por. (Bielowa 2003).

tysty [...]. I jak w niedziele, on pracuje, a sobota – on jedzie tam do Lidy, tam do tych baptystów, tam jakie mieszkanie gdzie majon oni. Mówili, w tym mieszkaniu tylko tam jest niebo powypisywane tam. Tam »Bóg z nami«, tam tak powypisywane» (G97Mac.TR). „Oni modło sie, te baptysty i oni wódki nie pijo⁷³. I nikomu nic złego nie robio. No, oni nie wierzon w Pana Jezusa i Matka Boska” (G97Mej.HK1). „Jichna wiera – Macier Bożuju u jich niema. Eta żenszczyna. A Isusa Chrysta-Pana Jezusa jany nie wierać, patamu szto jon raźdionny ad żenszczyny. Any wierać toka u Boha. Eta oczeń takaja niedobra-ja wiera” (G11Rdz.WR).

– „Co to za wiara – baptysty?”

– Jak tu powiedzić? To taka pośrednia wiara między katolicką a prawosławną. Krzyża oni nie przyznają. Wierzą w Boga, ale krzyża na siebie nie kładą. Obrazów nie przyznają” (G93Leb.MO).

– „W co oni wierzą?”

– No, oni tam tylko w Pana Jezusa, oni tam wiecej nic. I w Matka Boska nie wierzon. I nic, tylko Pan Jezus. Oni tak i modło sie tylko do Pana Jezusa.

– A jakiej oni nacji są?

– Ewangelisty kakije. [...]

– A jak się modlą?

– A czort ich wie! [*śmiech*]

– A ich wiara to zła czy dobra?

– Kiedy oni wierzo, to im dobra, a nam – co nam obchodzi?” (G97Sie.HD).

⁷³ Powszechnie podzielanym wyznacznikiem odrębności *baptystów* od dwóch tradycyjnych wyznań chrześcijańskich jest skrupulatne przestrzeganie przez nich wskazań dekalogu; por. rozmowę ze wschodniego Polesia:

– „A jakaja tam wiera?”

– [syn:] Jesli ja prawilna poniał – eta adwiencisty siedźmowa dnia.

– [sąsiadka:] Jany nie ruhajucca, wodki nie wypiwajuć. [...] Eta charaszo. Maładcy.

– [matka:] Eta daże łuczsze.

– [syn:] Wy znaicie, eta daże nrawicca ludziom. Ruhacca – nie ruhajucca, kuryć – nie kurać. Eta ludziom daże łuczsze.

– [matka:] Tak, jeta łuczsze” (Ho3Aks.JJD).

Logiczną strukturę tego przednowoczesnego podziału ludzkości na wiary-*nacje* dałoby się odwzorować w postaci grafu lub tabeli⁷⁴. Na poziomie pierwszym – który można opisać formułą „Bóg stworzył ludzi, więc ludzie wierzą w Boga”⁷⁵ – znalazłoby się wierzący w Boga: wszyscy ludzie, wszystkie *nacje*. Poziom drugi oddzielałby wierzących tylko w Boga, których reprezentują Żydzi, a bywają do nich dołączani, jako słabszy wariant, *tatary/muselmani*, od wierzących w Chrystusa, którymi są chrześcijanie⁷⁶. Poziom trzeci porządkowałby chrześcijan według kryterium języka modlitwy. Tu mieściłyby się więc dwie najważniejsze dla kołchoźników *nacje*: *polaki i ruskie*,

⁷⁴ Taki schemat można by też wyobrazić sobie jako analogię znanej w społecznościach prawosławnych „ikony drzewa wiary”, por. (Zowczak 2009: 11–15; Maksimowska 2009: 172–177), sądzę jednak, że nie byłaby to dla niego adekwatna metafora. Drzewo, o którym mowa, to przede wszystkim „poglądowy obraz historii religii” (Zowczak 2009: 11), podczas gdy rekonstruowane przeze mnie hipotetyczne „drzewo Babel”, poza usytuowaniem Żydów na pozycji przodków wszystkich wiar, nie odnosi się do genealogii wyznań. Bardziej trafna wydaje się tu metafora mapy – pozbawiona konotacji z pełnionymi przez figurę drzewa funkcjami „ikony wykluczenia” czy „ikony fundamentalizmu”, por. (Zowczak 2009: 14). Olga Bielowa, omawiając wschodniosłowiańskie zapisy wątku zróżnicowania ludzkości w kontekście mitu babelskiego, mówi o „folklorystycznym wariacie biblijnej »tablicy narodów«” (Bielowa 2004: 65, szerzej: 65–81).

⁷⁵ Jako odwołanie do tego poziomu i do tej formuły można interpretować „ekumeniczny” fragment zanotowanej przez Kolberga kołędę: „Stworzyłem Żydów, tatarów / I was chrześcijanów” (DWOK 5, *Krakowskie* 1: 235).

⁷⁶ W języku badacza (*etic*) temu poziomowi odpowiada podział na wyznania chrześcijańskie i niechrześcijańskie. Rozmówcy również operują tymi określeniami, niekoniecznie jednak nadają im takie samo znaczenie jak badacz. Na przykład:

- „A są jeszcze jakieś chrześcijańskie wiary?
- Takichże nie ma tutaj chrześcijańskich wiar. Tylko ta prawosławna, bo ona jest blisko, to można powiedzieć z tej samej wiary wszystko wzięte, tylko że obrady [obrzędy] nie te.
- A niechrześcijańskie wiary są?
- No, pewno jest. Jest i muselmanie, i razny piacidziesiatniki, tam protestanckie jakie wiary jest. No, jest takie wiary” (G93Pap.AW1).

czyli *polska wiara* i *ruska wiara*⁷⁷, do których bywają dołączane rozmaite inne warianty, w zależności od lokalnego otoczenia społecznego i zainteresowań rozmówcy: *wiara litewska*, *cygany*, *baptysty*, *luterany*, *ewangelisty*, *piacidziesiatniki*, *sztundy*, *starowiery*, *unieja-ty*, *jehowy*⁷⁸. Na tym poziomie często mamy do czynienia z nakładaniem się i krzyżowaniem kryteriów wyróżniania *nacji*, jak również samych poziomów. Stykamy się tu z wariantowością „migotliwą”, indywidualną, bardzo dynamiczną, niejednokrotnie z trudem wpisującą się w ten oparty na binarnych opozycjach schemat – żeby przyto-

⁷⁷ Używane powszechnie na Białorusi, nie tylko przez kołchoźników, oznaczające prawosławie i katolicyzm określenia *ruska wiara* i *polska wiara* są semantycznymi i formalnymi kontynuantami terminów sięgających początków chrześcijaństwa na Rusi, takich jak: *wiara ruska*, *zakon grecki*, *religia grecka*, *wiara białoruska/wiara rzymska*, *religia rzymska*, *zakon rzymski*, *wiara lacka*; szerzej por. (Łatyszonek 2006: 115–162). Myślenie w kategoriach opozycji *ruska wiara* : *polska wiara* utrzymało się na tych terenach w XIX wieku, po kasacji unii (1839 rok), kiedy władze posługiwały się nim jako narzędziem polityki rusyfikacyjnej, antagonizującej prawosławnych i katolików. „Po zajęciu ziem białoruskich przez Rosjan, kasacji unii i zakazie nazywania (w pismach urzędowych) guberni »białoruskimi« (na wschodzie kraju) bądź »litewskimi« (na zachodzie), poczęły upowszechnić się nazwy: dla jednych »Ruscy«, dla innych – »Polacy«. Spowodowane to było polityką władz rosyjskich zmierzających do utożsamienia – w świadomości społecznej – prawosławia z rosyjskością, a katolicyzmu – przynajmniej przez znaczną część XIX wieku – z polskością. W ten sposób zdecydowanie wzmocnione zostało wśród ludu Białorusi myślenie w kategoriach religijnych. [...] Administracja carska przyczyniała się w znacznym stopniu do przypisania wyznaniom określeń: »ruska wiara«, »polska wiara«, [...] doprowadzając do sytuacji, w jakiej wiara, która mogła być określona mianem »własnej«, »chłopskiej«, z czasem »białoruskiej«, przestała istnieć” (Radzik 2000: 169, 197).

⁷⁸ Po raz pierwszy interpretację tego wycinka kołchoźniczej mentalnej mapy *nacji* próbowałam sformułować w: (Engelking 1996b: 135–138). Bielowa w artykule postulującym badanie systemu słowiańskich stereotypów etnokonfesyjnych w ich wzajemnych relacjach przytacza następujące przykłady słowiańskich konfesjonimów: *żydowska wiara*; *polska wiara*; *grecka*, *prawosławna*, *błogosławna*, *ruska*, *srpska wiara* (dla prawosławia); *niemiecka wiara* (dla protestantyzmu); *tatarska wiara*, *turska wiara* (dla islamu), a także przywołuje potoczne przeciwstawienia: *srpska wiara* : *turska wiara*; *ruska wiara* : *polska wiara* (Bielowa 1997: 25–26). O tradycyjnych konceptach *ruska*, *polska*, *niemiecka*, *tatarska*, *żydowska wiara*, *baptysty*, *sztundy* pisze także w: (Bielowa 2005: 76–79). Por. przekonania i anegdoty dotyczące *niemieckiej*, *ruskiej* i *tatarskiej* wiary w: (LB 1: 234–237).

czyć takie przykłady, jak wyznający *polską wiarę litwiny*, czyli „polaki, które modlą się po litewsku”⁷⁹, albo *baptysty*, którzy modlą się *po rusku* jak prawosławni, ale nie wierzą w Matkę Boską jak żydzi⁸⁰.

Można by też utworzyć odwzorowujący logikę tego systemu *wiar-nacji* ciąg zdań: „ludzie wierzą w Boga”, „żydzi wierzą w Boga, ale nie wierzą w Chrystusa”, „chrześcijanie wierzą w Boga i w Chrystusa”, „*polaki* modlą się po polsku”, „*ruskie* modlą się po rusku”. Co istotne, w te frazy jest wpisana ambiwalencja. Jeżeli rozmówca kładzie nacisk na pierwszy człon tych złożonych konstrukcji, to mówi o tym, że chrześcijanie, żydzi i muzułmanie są takimi samymi ludźmi. Odnosi się wówczas do prawdy nadrzędnej, głoszącej, że wszyscy są ludźmi, dla których „Pan Bóg jeden”, i – zgodnie z regułą „nie budziesz wierzyć, to bydle bendzie, nie człowiek” (G97Moż.SS) – odsyła do podstawowej opozycji człowiek : nieczłowiek, rozumianej tu

⁷⁹ Nad wyznacznikami tożsamości litewskiej na Grodzieńszczyźnie zastanawiała się Straczuk w: (Straczuk 1996), gdzie jako kryterium decydujące o rozróżnieniu *litwin – polak – ruski* wskazała język modlitwy. Por. też (Straczuk 2008: 98).

⁸⁰ Interesujące świadectwo kłopotów klasyfikacyjnych z kategorią *baptyści* dał Pawluczuk w swojej książce poświęconej przedwojennym ruchom neoprote스탄ckim i działalności „proroka Ilii” w prawosławnych społecznościach na Białostocczyźnie. Odnosząc się do broszur wydawanych w środowisku wyznawców proroka, pisał: „Zarówno autorzy tych tekstów, jak i ich odbiorcy nie znali i nie znają subtelnych rozróżnień: naród, religia, narodowość, lud itp. Daniluk np. religię identyfikuje z językiem. Autor nie ma za złe Polakom, iż wyznają katolicyzm, Żydom – iż są wyznawcami judaizmu. To – jego zdaniem – ustalona przez Boga prawidłowość. Irytują go natomiast baptyści, subotnicy itp., niezwiązani z żadną narodowością, a infiltrujący prawosławne społeczności. Autor pisze: »I tak, bracia i siostry, jak u gospodarza są różne zwierzęta, tak u Boga – różne wyznania i języki zmieszane jeszcze w Babilonie. U gospodarza jest dużo różnych zwierząt, ale żeby on chciał zrobić owcę z kozy – nie może. Tak nie może człowiek przejść z wiary na wiarę. Gdzieś jest powiedziane: W każdej wierze sprawiedliwy jest miły Bogu – w ruskiej, w polskiej, w niemieckiej, w żydowskiej, w cygańskiej, w tatarskiej – wszystkim tym narodom Bóg dał wyznanie i język, i pismo własne. A subotnikom i baptystom Bóg nie dał języka. A diabeł głupi, on wymyślił im tylko wyznanie. Amen.«. W innej ulotce autor wyraża się jeszcze bardziej sarkastycznie o tym niezrozumiałym dla niego dziwolągu, jakim jest wyabstrahowane z kultury etnicznej, ponadnarodowe wyznanie. »Baptyści i wszystkie inne sekty, znaleźliście sobie wyznanie, a językiem naszym mówicie. Więc piszcie i mówcie po baptySKU, wtedy powiem, iż wiara wasza jest od Boga, a tak – od diabła.«” (Pawluczuk 1972: 226–227).

jako wierzący : niewierzący⁸¹. W tym duchu kołchoźnicy deklarują: „No, religii dużo jest. Zawsze, aby człowiek. Jeśli on wierzy, to lenkać się nie można, bo on wierzy w coś” (G93Pap.AW1). Jeżeli zaś rozmówca akcentuje drugi człon, wysuwając na pierwszy plan sens spójnika przeciwstawnego *ale*, to uwypukla różnicę, zmierzając ku perspektywie antagonistycznej. I w konsekwencji żydzi jako zabójcy Chrystusa stają się wrogami chrześcijan, tatarzy, niczym zwierzęta, nie wierzą w nic, a modlący się po białorusku katolicy okazują się *ruskimi*, którzy zamieniają kościoł w cerkiew.

„Przekonanie o równości wyznań, będące ważnym elementem porządku społecznego, obarczone jest silną sankcją moralną” – pisała o relacji katolicko-prawosławnej na białorusko-polskim pograniczu Justyna Straczuk. „Wyraża się ona w bardzo częstej formule »Boh adzin, wier mnoha«, która zrównuje oba wyznania nie tylko w ich statusie teologicznym (wierzymy w tego samego Boga), ale również w społecznym statusie ich wyznawców (jesteśmy takimi samymi ludźmi). Nieprzykładanie wagi do różnicy wyznaniowej nosi znamiona nakazu etycznego – przyzwoity człowiek nie powinien czynić żadnej różnicy: »Jak akuratnyj czeławiek, to i raznicy nie ma«. Ktoś, kto kładzie nacisk na różnice, sprzeciwia się porządkowi moralnemu” (Straczuk 2006: 109–110)⁸². Dlatego różnice są „odróżnorodniane”, a wielobiegunowy wzór kulturowy wiar-*nacji* sprawia, że dominuje tu niehierarchiczny i nieantagonistyczny model współistnienia. Model nie fundamentalistyczny (ani też nie synkretyczny), lecz ekumeniczny⁸³. Gdy modlący się po polsku *polaki*, po litewsku *litowcy*, po rusku *ruskie* czy po żydowsku *żydy uważają* Boga, czy-

⁸¹ W tradycyjnym światopoglądzie ludowym „ludzie stanowili kategorię istot należących do boskiego porządku świata” – w przeciwieństwie do zaludnianego przez demony „antyświata opozycyjnego zarówno w stosunku do ludzi, jak i do Boga” (Tomicki 1981: 35). Na temat opozycji wierzący (= człowiek) : niewierzący (*wyrodek, bydłę, skacina*) por. (Osiecka 2011: 177–178).

⁸² Szerzej o negowaniu istotności różnicy wyznaniowej na białorusko-polskim pograniczu por. (Straczuk 2006: 109–112).

⁸³ To przeciwstawienie w odniesieniu do religijności ludowej obszaru postsowieckiego rozwinęła ostatnio Zowczak (Zowczak 2009: 11–18). W jej ujęciu na obecną na tym obszarze strategię ekumeniczną składa się idea ekumenizmu i „faktyczne praktyki o charakterze ekumenicznym, zarówno instytucjonalne, jak

li żyją nie jak zwierzęta, ale jak ludzie, gwarantują swojej wielonacyjnej społeczności porządek, sens i trwanie. Wtedy różnice między modlącymi się w rozmaitych językach wierzącymi ludźmi tracą znaczenie, a oni sami upodabniają się do ludzkości sprzed upadku wieży Babel.

– „Wszystko jedno to samo. To samo. Pan Bóg ten samo. Niemcy, białorusy i polaki – wszystkie to samo. Pan Bóg taki sam.

– To skąd wobec tego te różnice?

– Jaka tam różnica, to nie żadna różnica. [...]

– Myśli pani, że lepiej by było, gdyby była jedna wiara? Gdyby wszyscy chodzili do kościoła? Albo do cerkwi?

– A bez różnicy, chaj ido, gdzie chco. Co tam. Aby gdzie. Aby gdzie, aby chodzili. Aby chodzili, jaka to różnica?” (G98Nac.PW).

Unieważnianiu różnic towarzyszy tęsknota za wspólnym wszystkim ludziom językiem – bądź tym świętym sprzed pomieszania, bądź też jakąś nową mową międzynarodowego porozumienia (por. Straczuk 1999: 39–40).

– „Czy to ważne, po jakiemu się modli?

– No, wszystko jedno, modlitwa ta sama, Pan Bóg jeden. Tylko że... ja nie wiem, czemu to tak. To tak Pan Bóg dał tyle... siedemdziesiąt języków⁸⁴ na całym świecie. Ot – Litwa sobie rozmawia,

i ludowe, wpisane w tradycję społeczności mieszanych wyznaniowo w postaci elementarnych zasad sąsiedzkiej koegzystencji” (Zowczak 2009: 11).

⁸⁴ Ten zagadkowy motyw podziału postbabelskiej ludzkości na 70 języków odnajdujemy w legendach żydowskich, gdzie jest mowa o 70 językach, 70 narodach i 70 aniołach, które otaczały Boga w momencie, gdy mieszał języki budowniczym wieży, por. (Bin Gorion 2009: 122–124). W Europie rozpowszechniło go późniejsze piśmiennictwo chrześcijańskie: „Pisarze wczesnochrześcijańscy [...] wyprowadzili różnorodność języków z legendy o wieży Babel i starali się ułożyć tabelę 72 ludów i języków” (Zientara 1985: 22). Benedykt Zientara objaśniał: „Biblijna opowieść o budowie wieży Babel, której twórcy chcieli sięgnąć nieba, stworzyła możliwość wyjaśnienia różnic między społeczeństwami ludzkimi. Obliczono, że rozpędzając ludzi na wszystkie strony świata, Bóg dał im siedemdziesiąt dwa języki; z tych siedemdziesięciu dwóch wspólnot językowych powstały później liczniejsze jeszcze narody – gentes lub nationes: każdy żyjący osobno i nierozumiejący innych. [Przyp.: Liczba 72 ludów (wywodząca się z babilońskiej symboliki liczbowej: 9 [do kwadratu] w układzie dziewięciu cyfr 1 do 9; zera nie znano) pojawiła się po raz pierwszy w kontekście wieży Babel

Bielaruś sobie, polacy sobie, ruskie sobie rozmawiajon, niemcy po swojemu. Ja nieraz myślę i mówię: Boże, może to i grzech, może to ja i grzeszę... Po cóż tak Pan Bóg dał? Niech jeden język był po całym świecie! [...] Ja nieraz pomyślę sobie: niechże to język jeden byłby” (G93Ser.MP.WP).

„Międzynarodowy język na cały świat! Eta ileż taniej, ileż kosztów mniej, prawda? No, pomyślcie. Jeżeli, ot, po polsku, swój rodny język, i międzynarodowy – dziś na Białorusi, jutro we Francji czy gdzie. I tym międzynarodowym językiem wszyscy! [...] Każdy swój najlepiej lubi, ale jeszcze międzynarodowy. Ale nie ma jego. A jeżeli, o, w Sowieckim Sajuzie ruskij był – i turkmieny, i uźbieki, i kazachy, sorok bolsz naczejow, i wszystkie rozumieli sie pa rusku. I łatwo było. To dobrze tak!” (G93Fel.KM).

Przednowoczesna tożsamość religijna kołchoźników, legitymizowana przez mit babelski, oscyluje między strukturą systemu wiar-*nacji*, odwzorowującego historyczne i kulturowe realia pogranicza wyznaniowego, a unieważniającą tę strukturę ideą *communitas* – ideą „więzi człowieczeństwa, [...] zasadniczej i podstawowej, powszechnej więzi międzyludzkiej, bez której nie istniałoby społeczeństwo” (Turner 2004: 242). Podkreślając jedność wszystkich ludzi, którzy „mają Boga w duszy”, mit o wieży Babel zarazem afirmuje ich kulturową różnorodność i uzasadnia genealogię oraz trwanie zróżnicowanej religijnie społeczności.

w greckim tłumaczeniu Biblii z I w. p.n.e. (tzw. *Septuaginta*)]” (Zientara 1985: 9, 367). O wschodniosłowiańskich apokryficznych źródłach liczby 72 ludów i języków por. (Bielowa 2004: 287–289; 2005: 65).

ROZDZIAŁ 9

Ludzie chrzczone.

Krzyż jako rdzeń tożsamości kołchoźników

*Jestem Anna krzczona, Panu Bogu polecona.
Krzyż na rence, Bóg na serce, wszyscy święci przy mej śmierci...*
Fragment codziennej modlitwy Pani Anny z Roubów

Dźjawał boicca krasta.
Baba Hanna z Wielkich Auciuków

*– Czamu chreściać?
– Szob chreszczeni byli, a to niechryst budzie?*
Z rozmowy z Babą Żenią z Koreniowki

*Ludi, jak wam skazał, wierujuszczije...
Pieriechriatit'sia umiejut' i usie.*
Baba Lena z Nesterowa

*– Sfotografuj naszy krzyż kiedy!!! [...]
– W Polsce pokazałaby, że u nas polaki takie.*
Z rozmowy z Panią Danusią
i Panem Bohdanem w Puzielach

Chrześcijanie *versus* niechrzczeni, czyli kołchoźnicy jako *ludzie chrzczone*

Chrześcijanie – „nowa wiara”, która przyszła po *starej* – pochodzą od żydów. „Byli takie, o, prosto jak żydzi, a potem ludzi ochrzcili – i chrześcijanie” (G98Szw.JS). Chrzest jest dla kołchoźników rytuałem przemiany żyda w chrześcijanina. Jest repetycją – zarówno w odniesieniu do społeczności, jak i jednostki – mitycznego precedensu chrztu żyda-Jezusa w Jordanie, co znakomicie wyraził Pan Alfred z Gineli:

„W Jordanie rzece Pana Jezusa chrzcił Jan Chrzciciel. Ochrcił. I za to teraz wiara. Muszo chrzcic. O, dzieci chrzco. A jeżeli dziecko nieochrzczone – żyd. Za to chrzest” (G98Gin.AD).

Żydowska niewiara w Chrystusa sprowadza się więc – zgodnie z mechanizmem metonimizacji metafor w myśleniu typu ludowego – do negacji chrztu. Podobnie jak różnica między prawosławnym a katolikiem, czyli *ruskim* a *polakiem*, których wiarę konstytuuje chrzest, tkwi w posługiwaniu się odmiennymi językami modlitwy, tak różnica między chrześcijaninem a żydem polega na byciu lub niebyciu ochrzczone. Niechrzczeni żydzi, spełniając podstawowy warunek przynależności do świata *nacji*, czyli świata ludzi wierzących, jakim jest wiara w Boga, nie przynależą zarazem do świata chrześcijan – nie wierzą w Chrystusa, a ta niewiara sprowadza się do nieuznawania chrztu. Dlatego „jak żyd przechodzi na polska wiara, to trzeba go chrzcic, a jak prawosławny, to nie, bo on już chrzczony” (G93Pap.AW1). Analogicznie do emicznych definicji *polaka* i *ruskiego* jako ‘tego, kto modli się po polsku/rusku’, można zrekonstruować kołchoźniczą definicję *chrześcijanina* i *żyda*: *chrześcijanin* to ‘ten, kto jest ochrzczone’, *żyd* – ‘ten, kto nie jest ochrzczone’. I tak, stanowiąca o chrześcijańsko-żydowskiej odrębności opozycja chrześcijanin : niechrześcijanin sprowadzi się do opozycji ochrzczone : nieochrzczone. Zgodnie z tą logiką każdy nieochrzczone jest żydem.

– „Nasz zawiedujuszczij ochrcił dziecko, i jego potem wyzwali, jak oni mówio, na biuro, i mówio: »Po co ty chrzciał dziecko? Przecież tak nie można«. A on, że: »Ja by nie chrzciał, ale mama powiedziała, że ona żyda wychowywać nie bendzie. To co ja bende mamie robić?«.

– Nie będzie żyda wychowywać?

– Tak, nieochrzczonego żyda wychowywać nie bendzie. Trzeba chrzcic” (G94Fel.JU).

Ta anegdota, nawiązująca do okresu walki z religią w Związku Radzieckim, celnie pokazuje, że w kołchoźniczym obrazie świata, w którym żyd to niechrzczeniec, a niechrzczeniec to żyd¹, mamy do

¹ Zabieg utożsamiania niechrzczenia i żyda jest znany przede wszystkim z rozpowszechnionej na Słowiańszczyźnie (i szerzej w Europie) rytualnej formuły

czynienia z synonimicznym traktowaniem obu jednostek (jak powiedziałby językoznawca), czyli z opartą na utożsamianiu metafory z metonimią nierozróżnialnością słowa i rzeczy (jak powie antropolog). Świadczy ona również o fundamentalnej, konstytutywnej dla ludowego światopoglądu roli chrztu – bez niego człowiek nie może należeć do wspólnoty *swoich*, pojmowanej jako wspólnota ludzi. Chrzt czyni z nowo narodzonego nie tylko chrześcijanina, ale przede wszystkim człowieka, istotę społeczną²; w szczególności jednostkę raz na zawsze przypisaną do określonej wiary-*nacji*³. Wskazanie *trzeba chrzcic* to zasadniczy dla tożsamości *mużyka*-chrześcijanina imperatyw, definiująca ją norma. „Dziecko rodzi się, wie,

„Wzięliśmy żyda (lub poganina), przynieśliśmy chrześcijanina”, którą wyglądali rodzice chrzestni po przywiezieniu dziecka od chrztu, por. (Bielowa 1997: 28; Bystron 1916a: 131–132; Tyrpa 2011: 47). Na tym samym utożsamieniu opiera się nazywanie *żydówką* położnicy przed wywodem czy *żydkiem* kosiarza przed poddaniem go inicjacyjnemu obrzędowi, zwanemu *chrztem kosiarza*, por. (Tyrpa 2010: 154–155; 2011: 47). O „silnej identyfikacji Żyda z niechrzczeńcem i, co ważniejsze, niechrzczeńca z Żydem” na Bralawszczyźnie por. (Klosse 1998: 60). Myśl ludowa rozszerza identyfikację z żydem na każdego, kto „nie zachowuje się po chrześcijańsku”, por.: „Osoby, które nie przestrzegały zasad i praktyk katolickich, były nazywane *żydami*, np. *Zdym copke pszet kszyzym, zydzie!* [radomskie]; »Gdy wchodzący do domu nie użyje chrześcijańskiego pozdrowienia, mówią, że takie obejście ma tylko [...] żyd« [okolice Stanisławowa]” (Tyrpa 2010: 155). „Kobietę niechodzącą do kościoła przezywają [...] *zydowa*” (Tyrpa 2011: 47). O konotacjach niechrzczeńca z żydem i turkiem w tradycji słowiańskiej por. (Bielowa 2005: 80). Kapitalnego przykładu równania niechrzczeniec = żyd dostarcza wypowiedź z Mohylewsczyny o wojennym strachu przed zabijaniem przez Niemców nieochrzczonych dzieci:

- „Naszo dziaciej chryścić?
- Rańsze hawaryli, szto ǫ wajnu ǫsie stali chriaścić. Hawaryli, szto jesli niemiec pridzie, to ǫsich dziaciej pieraduszyc niechreszczanych.
- Jak jon uznaje, szto jano niechryszczonaje?
- A czort ich znaje! Rańsze tak hawaryli. Bajalisia, chriaścili” (Mo4\$zm.ZI).

² O recepcyjnej funkcji skoncentrowanych wokół chrztu słowiańskich obrzędów narodzinowych (służących „przyjęciu dziecka do związku społecznego”) pisał obszernie Bystron w: (Bystron 1916a: 76–141).

³ Relacją między chrztem a przypisaniem do wiary-*nacji* zajmują się w podrodz. „*Ludzie chrześcijanie, czyli polaki i ruskie...*”

tego... Musi krzycić, bo żydem zostaje” (G98Gin.AD1). Żydem, czyli niechrzczeńcem i – *eo ipso* – nieczłowiekiem⁴.

Chrzest jest symbolicznym jądrem tożsamości kołchoźników, konstytuującą tę tożsamość wartością naczelną. *My ludzie chrześcijanie* (*ludzie chrzczone/prawosławne*) – ta zaświadczana przez dawne źródła historyczne⁵, a przede wszystkim występująca w licznych tekstach religijnych i apokryficznych⁶ formuła samoidentyfikacyjna białoruskich chłopów, mająca odniesienie zarówno do prawosławnych (w przeszłości – unitów), jak i katolików – funkcjonuje także współcześnie⁷:

⁴ Równoważność opozycji chrzczone : niechrzczone i człowiek : nieczłowiek może mieć korzenie we wczesnochrześcijańskim stosunku do pogan, por. „Poganie uważani byli w Konstantynopolu za barbarzyńców, w które to słowo wkładano wiele wrogości i najwyższej pogardy. Przez chrzest mogli dopiero stać się ludźmi” (Paszkievicz 1998: 253).

⁵ W średniowiecznych źródłach wschodniosłowiańskich „często spotykamy wyrażenia tego rodzaju, jak »chrześcijański *rod*« (*rod christijanskij*), które oznacza członków wschodniego Kościoła, czy »łaciński *rod*« (*latynskij rod*), określające wyznawców łacińskiego Kościoła. [...] Słowo »chrześcijanin« (*chr'stijanin, kr'stijanin*) [...] oznacza w źródłach wschodniosłowiańskich »mieszkańca ziemi ruskiej« (*żytiel Russoj ziemi*). Sprinczak pisze: »Ten nowy odcień znaczenia słowa *chrześcijanin* (wyznawca wiary prawosławnej, mieszkaniec ziemi ruskiej), przeciwstawiany znaczeniom takich słów, jak *inoplemiennik* [należący do innego plemienia] czy *inowieriec* [należący do innej wiary], pojawił się jeszcze w okresie przedmongolskim«” (Paszkievicz 1998: 60–61, 240). Przykład tożsamości indywidualnej budowanej wokół opozycji chrześcijanin : żyd analizowałam na przykładzie Józefa Szymańczyka, przedwojennego fotografa z Kosowa Poleskiego, por. (Engelking 2008), zwracając uwagę na podstawową dla niego – i charakterystyczną dla tych, którzy przeszli socjalizację w żydowsko-chrześcijańskich miasteczkach – konstatację identyfikacyjną „my jesteśmy ludzie wierzący, chrześcijanie...”.

⁶ Jak np. legendy aitiologiczne o pochodzeniu Adama, które mówią o powstaniu *krestjan prawosławnych* z Adamowego kolana, por. (SD 3: 317). Przydawka *chrzczonej/-a* w zasadzie obligatoryjnie występuje z imieniem człowieka (bądź zastępuje imię) w formułach zamawiań, modlitw ochronnych itp. (np. SD 3: 310; *Polesskije zagowory* 2003: passim; Kotula 1976: passim); więcej na ten temat piszę w następnym podrozdziale.

⁷ Poruszający przykład stosowania takiej formuły nominacyjnej zamiast imienia własnego przytoczyła Pani Mania z Papierni, wspominając mniszki prawosławne, z którymi przebywała na zesłaniu w Workucie: „U nas już siostry tam, *manaszki* nazywali na nich. Jak oni ich męczyli! [...] Ale oni się modlili. Chleb

– „Co to jest *narod*?

– Ludzi. [...] Wszyscy krześcijanie jesteśmy” (G97Pap.MB).

Co istotne, często spotyka się ją w wariacie, mówiącym nie tyle o chrześcijaństwie grupy czy jednostki, ile właśnie o jego metonimicznym rdzeniu – chrzcie: „*Boh* u nas, u was *Pan Bóg*, i wsio. A tak, wsio to jest samo. [...] Patamu, szto my ludzie chrzyscy. O, i katoliki chrzyscy i prawosławnyje” (G97Skr.JP). „I rasejskij adzin baciuszka i nasz, a u palakaŭ nawierna katoliki, tak baciuszka addzielny. A tak u nas usich wiera adna. Wa usich chrzyszcanych wiera adna, ja tak dumaju” (Ho3Alk.AW).

My ludzie chrzczone, ja chrzczona to formuły samoidentyfikacyjne, które pełnią nie tylko podstawowe semiotyczne funkcje, jakimi są wskazywanie i nominacja. Ten kluczowy dla tożsamości indeksalno-nominacyjny „paszport” z wpisem, dla przykładu, „ja Mania chrzczona”, pełni też funkcję magiczno-apotropaiczną – jest swoistym amuletem, chroniącym właściciela przed mocą negatywnego sacrum, które przejawia się tam, gdzie nie sięga lub słabnie moc chrztu.

– „Pani Maryjo, czy jest jakaś specjalna modlitwa przed spaniem?

– »Kłade sie spać, daje Panu Bogu znać. Krzyż na rence, Bóg na serce, Maryja na świtanie, Pan Jezus na skonanie, wszyscy święci przy mojej śmierci. Ja Mania chrzczona, Bogu dusza polecona«⁸.

wemą, to przeżegna się. »A jak ciebie zwać?« – »Prawosławna chreścianka«. Nawet nazwiska nie chcieli mówić. Nu, tacy byli poddani” (G93Pap.MS).

⁸ Najbardziej rozbudowany wariant tej znanej powszechnie na Grodzieńszczyźnie modlitewki, wzbogacony o apokryficzny *Sen Matki Boskiej* (por. przyp. 3 w rozdz. 8) podała Pani Anna z Roubów: »Kłade sie spać, daje Panu Bogu znać. Jestem Anna krzczona, Panu Bogu polecona. Krzyż na rence, Bóg na serce, wszyscy święci przy mej śmierci, Najświętsza Matka przy skonaniu, a Pan Jezus przy zbawieniu. Krzyż na [pościel], krzyż nade mno, krzyż pode mno, mój Jezu Boże, zmiłuj sie nade mno. Na Górze Kalwaryji usnęła Panna Maryja. Przyszed do niej Pan Jezus: »Ach matko moja, czy śpisz, czy oczy frasujesz?«. – »Usnęłam, mój synie najdroższy, miałam sen dziwny, widziałam cień żwionzanego, do Piłata prowadzonego. Od Piłata do Heroda, tam cień bito i sondzono

– »Ja Mania chrzyszczona« – znaczy, swoje imię?

– Ty Ania chrzyszczona. Każdy swoje imię. »Bogu dusza poleciona«. Jak kładę się na spoczynek, a nie wie człowiek, wstanie ci nie, to trzeba zawsze polecić sam siebie Panu Bogu» (G97Waw.MŻ).

Ten symboliczny „paszport od chrztu” towarzyszy człowiekowi od kołyski do trumny. I jest w nim nawet fotografia:

– „Co się wkłada do trumny?

– Nic tam się nie wkłada. Różaniec tylko na renka, i szkaplery, i obrazik z patronko, czy na czyje imię tam chrzczona” (G94Sur.JP).

Metonimicznym rdzeniem tożsamościowym chrześcijanina jest chrzest – ale to nie koniec tego nierozróżnialnego ciągu utożsamień. „Krzyż na rence” w modlitwie Babki Maryi z Krasnowców i różaniec (zawsze wszak z krzyżykiem) w dłoniach zmarłego wskazują na kolejny jego element. Rozwija go w swojej modlitwie Babcia Jadzia z Papierni: „Kładne się spać, daje Bogu znać. Krzyżem pościele się, krzyżem nakryje się i z krzyżem, z Panem Bogiem spać położyć się. Daj Boże szczęśliwie nocka pierenaczawać i jutro raniutko szczęśliwie wstać” (G95Pap.JG).

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z metaforyczno-metonymicznym łańcuchem o budowie szkatułkowej: o chrześcijańskiej (czyli ludzkiej) tożsamości *muzyka*-kołchoźnika stanowi chrzest, którego symboliczna esencja sprowadza się do znaku krzyża. Taką „szkatułką” jest sama ruska nazwa chłopca – *krest’janin* – która w języku staroruskim i starocerkiewnym znaczy zarówno ‘chrześcijanin’, jak i ‘człowiek’. Jej podstawa etymologiczna to łacińskie *christianus* (gr. *christianos*) – ‘wyznawca Chrystusa’ (SES 1: 86–87; ESRJ 2: 374). Imię Chrystusa jest z kolei podstawą ogólnosłowiańskiego słowa oznaczającego *chrzest* i zarazem *krzyż* (stcsł. *krbsto* – ‘krzyż’, ‘chrzest’; *Chrbstō* / *Chrbstō* – ‘Chrystus’) (SEJP: 70–71; SES 1: 85–86; ESRJ 2: 374)⁹.

i bok twój przebito«. Rzek Pan Jezus: »Kto bendzie ten sen mawiał, nigdy bez mego przyjścia nie uśnie«» (G97Rou.AR). Por. kilkadziesiąt wariantów modlitewek przed snem z Rzeszowszczyzny w: (Kotula 1976); por. też (*Polesskije zagowory* 2003: 579–611; Zowczak 2000: 164, 428–429, 473).

⁹ Leksykografowie piszą o *chrzcie*: „ostatecznym źródłem jest imię Chrystusa. W znaczeniu ‘chrzest’ może rzecz. odczas. od **krbstiti* ‘znaczyć krzyżem’ > ‘chrzcić’” (SEJP: 70–71). „Widocznie więc za najbardziej znamienny przy chrzcie

W językowo-kulturowym obrazie świata kołchoźników, zgodnie z regułą „jak kreścić rabionka, krest jamu nakładając” (G94Rdz.TS), symboliczna esencja „bycia ochrzczonym” sprowadza się więc do znaku krzyża. To utożsamienie widać w języku: w realizacji fonetycznej kołchoźników, zarówno tych mówiących po białorusku, jak i posługujących się polskim, rosyjskim czy dialektem ukraińskim, jednostki o znaczeniu ‘chrzest’ i ‘chrzcić’ oraz ‘krzyż’ i ‘żegnać’ składają się na jeden ciąg wariantów, płynnie przechodzących w siebie nawzajem: *chrzest, chrest, krest, kriest, kreścić, chreścić, chrześcić, chryścić, kryścić, kryż, krzyż*... Etymologiczno-symboliczne korzenie oraz skojarzenia fonetyczne formuły samoidentyfikacyjnej „my ludzie chrześcijanie” dają więc temu aspektowi tożsamości kołchoźnika podstawy sięgające bardzo głęboko w przeszłość i zarazem wskazują jądro tej tożsamości jako człowieka ochrzczonego = przeżeganego. Skoro tak, to musimy dowiedzieć się więcej i o chrzcie, i o krzyżu.

„Trzeba chrzcić”, czyli Bóg bez cerkwi i chrzest bez religii. Casus wschodniobiałoruski

Po tę wiedzę zwrócimy się do rozmówców ze wschodniej Białorusi, która doświadczała sowieckiej polityki ateizacji wcześniej, dłużej i w znacznie okrutniejszy sposób niż włączona do ZSRR w 1939 roku Białoruś Zachodnia. W krajobrazie Witebszczyzny, Mohylewsczczyzny, Homelszczczyzny i wschodniej Mińsczczyzny trudno zauważyć wertykalne dominanty sakralne: wieże cerkwi i kościołów oraz przydrożne krzyże. Dla każdego, kto wjeżdża tu z zachodniej części kraju, stanowi to uderzającą, kontrastową różnicę z Grodzieńsczczyzną czy zachodnim Polesiem, gdzie w każdej wsi stoi zwykle po kilka krzyży,

uważano tu znak krzyża, a nie zanurzenie” (SES 1: 86). O krzyżu: „Pierwotne znaczenie ‘Chrystus’, zachowane np. w stcsł. i sch., przeszło na ‘krzyż’ jak np. niem. *Krucifix: crucifixus* ‘ukrzyżowany’. [...] Przepuszcza [się] wpływ monogramu Chrystusa wyrażonego przez krzyż albo raczej przez gr. χ, skąd identyfikacja imienia z krzyżem ‘narzędziem męki’” (SES 1: 86).

a w większości cerkiew, kościoł czy choćby kaplica. Potoczny stereotyp mówi, że wschodnia Białoruś to obszar *biezwieria* (niewiary)¹⁰. Etnograf, dzięki pomocy rozmówców, może ten stereotyp zdekonstruować, wskazując przede wszystkim, że ich nieprzystająca do zewnętrznych, powierzchownych kategoryzacji konceptualizacja sfery religii nie oznacza bynajmniej, iż są oni ludźmi „bez wiary”¹¹. Może też dotrzeć do trwałych składników ich tożsamości jako *mużyków*-chrześcijan, które są żywe, mimo że tamtejsi 70-latkowie urodzili się już w kraju niszczonej świątyń, aresztowanych kapłanów i zakazu praktyk religijnych.

Choć od dwóch dekad odbudowują się na Białorusi kościoły instytucjonalne¹², otwarte pozostaje pytanie, w jakim stopniu dokumentowany obecnie stan świadomości religijnej kołchoźników jest skutkiem prowadzonej w ZSRR polityki ateizacji, a w jakim kontynuacją przedchrześcijańskiego systemu religijnego¹³, który funkcjonował wśród białoruskiej ludności unickiej i prawosławnej równo-

¹⁰ W początkach lat dziewięćdziesiątych spotykałam się z białoruskimi opracowaniami kartograficzno-socjologicznymi, których autorzy na podstawie liczby i rozmieszczenia wspólnot wyznaniowych przeprowadzali między zachodnią i wschodnią Białorusią „granicę *wiery* i *biezwieria*” (wiary i niewiary), por. (Matyunin 1992; Polski 1992). Obecnie (2009) z szacunkowego porównania danych o liczbie świątyń (wszystkich wyznań) na zachodzie i wschodzie kraju wynika, że w województwach zachodnich jest ich ok. 1420, podczas gdy we wschodnich – ok. 850 (obliczenia własne na podstawie: http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org/new_url_1749340628, 6.04.2011).

¹¹ Por. charakterystykę niektórych aspektów świadomości religijnej mieszkańców okolic Mozyrza i Horek w: (Alunina 2007).

¹² W 1988 roku było tu zarejestrowanych 399 wspólnot prawosławnych i 121 katolickich, które miały do dyspozycji 369 cerkwi i 105 kościołów; w 1990 roku było czynnych już 609 cerkwi i 215 kościołów. W 2010 roku działało 1509 wspólnot prawosławnych, 470 rzymskokatolickich, 14 greckokatolickich, 32 staroobrzędowe, 25 muzułmańskich i 46 żydowskich (ortodoksyjnych i reformowanych łącznie). Czynnych było 1315 cerkwi (152 budowano) i 462 kościoły (28 w budowie). Funkcjonowało 7 synagog (2 były w budowie) i 6 meczetów (budowano 1) (http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/relig_org, 6.04.2011).

¹³ Wśród wschodniobiałoruskich kołchoźników funkcjonuje stale bogaty zestaw przejawów tego fenomenu, by przywołać dla przykładu modlenie się do słońca o wschodzie („Jaż tobie Bohu pomolusia, jaż tobie Bohu pokloniusia. Tyże usiu ziemiłu sahreła: lesa, mara, pala, hory. Ot, tabie ja pokloniusia, sohrej nas, daj nam zdarouja i wiek żyźni”; Ho3Auc.MJ; por. KLS 2/1: 433–454, zwłaszcza 440–445) czy praktykę magicznego sprowadzania deszczu, którą rejestrowałam

legle z religią instytucjonalną, tworząc z nią wspólne, synkretyczne pole, nazywane czasem przez dawnych etnografów „pogańskim prawosławiem” (por. Obrębski 2007d: 306–307; 2007g: 508). „Prawosławny chłop – pisał Włodzimierz Pawluczuk – głęboko wrośnięty we własną grupę etniczną, był nosicielem i kontynuatorem tej swoistej i w istocie pogańskiej kultury. Elementy przedchrześcijańskie w społecznościach prawosławnych zachowane zostały w stopniu nieporównanie większym niż w społecznościach katolickich, co zwracało od dawna uwagę. Jest to więc wzór człowieka [...] którego zwerbalizowany światopogląd zamyka się w kręgu niezdoktrynalizowanego, pełnego wewnętrznych sprzeczności i niekonsekwencji ludowego mitu” (Pawluczuk 1972: 48, szerzej: 43–50).

Wśród kołchoźników na wschodzie Białorusi nietrudno spotkać swoistą niepewność, czy wręcz pustkę nominacyjną – brak nie tylko orientacji, ale i zainteresowania kwestią nazwy własnej tego, co określają słowem *wiara*. Sytuacje, kiedy rozmówca na pytanie „kto wy pa wierawyznaŋni?” odpowiada „zabył” (Ho3Rom.AC) lub „nie wiem”, nie są odosobnione¹⁴:

- „A wy chto pa swajoj wiery? Prawasławnyja?”
- Ja nie znaju” (Ho3Hln.HM).
- „Jakoj tut wiery ludzi żywuć?”
- Ja nie znaju, jakoj jany wiery, Boh ich wiedaje” (Mo4Szm.ZI).

w każdej z badanych wsi na Mozyrzczyźnie i wielu na Mohylewsczyźnie, por. (Tołstoj 1995).

¹⁴ Zjawisko to – będące świadectwem tradycyjnej mentalności „członka grupy etnicznej”, któremu ponadlokalne identyfikacje, m.in. z uniwersalną religią, nie są do niczego potrzebne – nie ogranicza się do wschodniej Białorusi. Spotykałam je również na zachodnim Polesiu, por. dialog z Olman na Stolińsczyźnie:

- „Jak nazywajeta wasza wiera? [...]”
- [synowa:] Jakoje wiery? Aaa, jaka wiera? O, u Boha wierujem, u Boha, da i samyz nie baptysty. W baptystyz my nie postupajem. [...]
- A jak można nazwać waszą wiarę?
- [synowa:] No, ja znaju jak nasz wieru...? A waszu jak nazywajuc?
- Ci *polska*, ci *katoliceska*, tak nazywajuc...
- [synowa:] No, to nasza... Mo, o, jak kazać wam? No, *olmanska wiera*, ja znaju jak?
- [świekra:] Boh jeho znaje światy... Boh jeho światy znaje!” (B95Olm.KP); szerzej por. (Engelking 2009).

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z obojętnością wobec formalno-instytucjonalnych realiów wyznaniowych, wzmacnianą dodatkowo przez fakt, że w przeciwieństwie do Grodzieńszczyzny czy zachodniego Polesia, wschodnie obszary Białorusi, skąd pochodzą przytoczone cytaty, są o wiele bardziej jednolite religijnie; tam, gdzie od wieków żyli w przytłaczającej większości unicy/prawosławni, którzy we własnej warstwie społecznej nie musieli się od nikogo odróżnić (żydzi i panowie należeli do innych kast), nazwa ich formalnego, przypisanego z zewnątrz wyznania nie miała żadnego znaczenia społecznego.

– „Skażycie, jakoj wiery tut ludzi?

– Wiera tut wsiegda była adzinakawa, szto ciapier, to i rańsze.

– I jak jejo nazywajuć?

– Chto jeje znajeć, jak jeje nazywali. Jak jeje ciapier nazywajuć?”

(Ho3Wic.RD).

– „Wasza wiera jak nazywajecca?

– A ci ja znaju, jakaja nasza wiera, jakoje szto? Żywiesz na jetym świecie, boŭtajessia i ŭsio. Rabotajesz, hledziesz, kab i dziciam pamocz, wo” (Mo4Mas.JS).

– „Jakoj wiery tut u was ludzi żywuć?

– [sąsiadka:] Nu, kak kakoj wiery? Raznaja wiera tut je u nas, Boh jaho znaje.

– Nu, jakaja naprykład?

– [sąsiad:] Chryścijanskaja.

– [sąsiadka:] Chryścijanskaja.

– Mnie wot kazali – biełaruskaja ŭ nas wiera.

– [sąsiad:] Szto biełarуска? A ŭ Rasiji – ruska?

– [sąsiadka:] Jak u kaho, nawierna” (Ho3Jur.ŁM.WJ).

Nieznajomość nazwy swego formalnego wyznania (oficjalnego konfesjonimu) nie jest jednak równoznaczna z brakiem wiary. Kołchoźnicy mogą nie być nawet, w skrajnych przypadkach, świadomi swojego przypisania do cerkwi prawosławnej, ale nie ulega wątpliwości, że wierzą w Boga. Wiara ta może być odległa od religijnych dogmatów prawosławia, w sferze praktyki zaś może sprowadzać się wyłącznie do podejmowania magicznych aktów wobec sacrum jako instancji, która w zamian za modlitwy i ofiary zapewnia zdrowie i powodzenie, czy też polegać tylko na niepracowaniu w święto – za-

wsze jednak jest opisywana w kategoriach „Boga na niebie” i „Boga w duszy”. Oto, jak mieszkańcy okolic Mozyrza i Horek wyrażają swoje przekonanie, że człowiek nie może żyć bez wiary: „Dyk jak nie wierzyć, a? Nu, ot, jak nie wierzyć? Etoż chcesz, nie chcesz, dyk etoż wierycze nada” (Ho3Alk.HK). „Jesli wy czustwujacie Boha na świeci, u swajoj duszy jaho dzierzycie. U swajoj duszy. Ot, jość wam wremia pajci ỳ cerkwu – pojdziacie. Nietu – nu, Boha ỳsio rayno nie wykidajacie z swajoj duszy. I ỳsio, ot, tak nada” (Ho3Jur.AUK). „Kanieczna, nada wierzyć. Wierzyć nada ỳ Boha. [...] Nada wierzyć u Boha. Nia to, szto by tam pakłony adbiwać, chadzić malicca, a prosta ỳ dusze imieć, czustwawać, szto Boh jo” (Mo4Hor.AT).

– „Można żyć niewierujuczy?

– Nie można. Nada wierować Bohu, bo Boh je” (Ho3Auc.TM).

– „Ci moza czaławiek żyć bez wiery?

– Nie. Nu, szto-toż takoje na niebie to je, szto nami uładzieje. Chto-toż je. Płanietaż je jakaja-to, ja tak dumaju, ili Boh, ili chto. Namża eto nie pakazywajuć. Nu i pa mojemu tam szto-to jeść” (Ho3Alk.AW).

– „Heta nada wierzyć u Boha?

– Nada. Ci jo, ci nie, my nia znajem. Nichto nie dakaza, szto jo, nichto i nie skaża, szto i niama, patamu szto nichto nia możeć jeta dakazać na białym świecie, na jetym, wo. A wierzyć trochuż nada” (Mo4Mas.JS).

– „Treba żyć, u Boha wierzyć.

– A jakomu Bohu treba wierzyć?

– Tomu, szto na niebie siadzić.

– A ỳ carkwu ludzi chodziać?

– Cerkwy ỳ nas niama. [...] Nu, wierym, patamu szta ỳsio heta Boham sazdana, hety świet i ludzi. Nu, kaniesznie wierym, szto jość niejkaży siła” (Mo4Szm.ZI).

W obliczu tak konceptualizowanej wiary tym bardziej nie ma znaczenia, czy w wyznającej ją społeczności funkcjonuje jakiś konfesjonim, czy też nie:

– „Wy prawasłaunaja ci kataliczka?

– „Ja... takaja. Wieru ỳ swajho Boha, niama kali ỳ tuju carkwu chadzić. Prazdniki ja sabludaju, niczoha nie rablu” (Ho3Rom.KP).

Wiara *taka*, wiara bez nazwy, niezależna od zinstytucjonalizowanej religii, niekoniecznie nawet, jak się okazuje, musi być wiara w Boga; wystarczy, że jest wiara *w coś na niebie, w jakąś siłę* (niechby i *planetę*), *w coś, co nami kieruje*. Zawsze jednak to wiara właśnie warunkuje nie tylko człowieczeństwo człowieka, ale też istnienie ludzkiego kosmosu. Brak wiary to bowiem koniec świata – tego świata, którego trwanie jest uzależnione od opartych na uniwersalnej regule wzajemności zasadach przestrzegania świąt i rytualnych zabiegach wokół zdrowia i powodzenia.

– „Nada niekam u Bohu nieszta wieryć. A jeslib my nie weryli, to, moża, ety świet nie suszczestwowałby.

– A wy moliciesia?

– Ja duża nie malusia. [...] Ja malitwaŭ nie wiedaju¹⁵. [...] Wot, tak żywiom pa bożamu.

– A z Boham haworycie?

– A szto z im hawaryć, jeśli my jaho nie widzim? Szto z im hawaryć? A jak tak szto słuczajecca, jak zabaleŭ, ci skacina, ci szto, to »Boża, pamaży!« tady haworym. A ci pamahaje jon nam, ci nie, ja nie znaju” (Mo4Szm.ZI).

– „A tak na waszu dumku, ci nada wieryć u Boha, ci nie?”

¹⁵ Deklarowana często przez rozmówców ze wschodniej Białorusi nieznanomość modlitw dotyczy utrwalonych tekstów (kanonicznych bądź apokryficznych). Nie oznacza to, że taka nieznanomość wyklucza modlenie się. Świadczy o tym powszechny wschodniosłowiański motyw miłej Bogu, szczerzej, choć wykonywanej nieprawidłowo, modlitwy, por. (Bielowa 2004: 153–154); por. też T 827 *Modlitwa prostaczka* (PBL 1: 258). Problem ten stanowi przedmiot rozważań wielu pobożnych osób; oto jego ilustracja w rozmowie ze specjalistką od modlitw katolickich, Babką Maryją z Krasnowców:

– „A jak niktórzy ni umiejo modlić sie? Ja sama słyszała, jak ludzi modlon sie. »Ach, Mateńka Boska, daruj mnie... Daj to i to mnie, żeby to spełniło sie. Matko Boska, nie opuszczaj mnie«. Tylko temi słowami. I może ich najważniejsza jak nasza, co my dużo modlim sie?

– Może ich najważniejsza?

– Tak. I prosi słowami u Matki Boskiej, że, Matka Boska zlituj sie, pomóż mnie!

– Takimi słowami to nieważna modlitwa czy ważna?

– Też ważna. Już kłania sie, płacze do Matki Boskiej, przeprosza Matkie Boskiej. A on nic nie umie modlić sie. Nu, tak, tak... Jego i to ważna. Może Pan Bóg daje, że jego ważniejsza jak nasza jeszcze? O” (G94Waw.MŻ).

- Kaniesznie, a czaho? Wieś świet wże wieryć.
- Ale zaciem wieryć?
- Sztob buć zdarowym, szto nie baleć” (Ho3Kor.BŻ).
- „Boh jeść na świecie, jeść sudźba. Wieryć u Boha charaszo. A sobienna, jeśli bieda kakaja, to abraszczajsia k Bohu i Boh pamoża. Boh pamahaje, Boh praszczaje, jak haworać. [...]
 - Tak wy wierycie u Boha. A jak heta wieryć u Boha?
 - Nu, jak eta? Niachaj nas bieda abychodzić staronaju. Jeśli słuczycza bieda, to kuda abraszczajucca? Wraczy [lekarze] nie pamohuć, czaławiek kidajecca u cerkaw’, jon molicca Bohu” (Mo4Szm.WK.NK).

„Prawdziwe jest nawet paradoksalne stwierdzenie – zauważył Pawluczuk – że przemożny wpływ religii na kształtowanie się grupy etnicznej widoczny jest nawet wtedy, gdy religia pozbawiona jest głębszego wpływu na tę grupę. Znaczy to, iż wpływ ten jest również istotny wtedy, gdy instytucje religijne zdolne są przekazać i wpoić masom ludowym swe naczelne idee i zasady doktrynalne, jak i wtedy, gdy możliwości tej nie mają. Istotne jest bowiem co innego: zakres danego wyznania wyznacza w dużym stopniu zakres występowania tych samych czy też bardzo podobnych wzorów »świętości« lub po prostu cenionych wartości, tych samych uświęconych przez grupę symboli jej jedności, tych samych wzorów zachowań społecznych” (Pawluczuk 1972: 45).

Wydaje się, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia wśród wschodniobiałoruskich kołchoźników – w świecie w żadnym wypadku nie *biezwieria*, lecz co najwyżej „bezcerkiewia”.

Charakterystycznym rysem wiary mieszkańców wschodniej Białorusi jest niechęć, często wręcz wrogość do cerkwi (por. Alunina 2007: 435–436), co nie może dziwić u wieloletnich odbiorców sowieckiej propagandy antyreligijnej¹⁶. „Ja u Boha wieruju, no u papou nie”

¹⁶ Wrogiej postawy wsi wobec cerkwi nie można postrzegać wyłącznie jako konsekwencji antyreligijnej polityki prowadzonej w Związku Radzieckim. Była ona poświadczana wcześniej, co najmniej od okresu kasaty unii. Dawni etnografowie notują świadectwa niechęci białoruskich chłopów do księży prawosławnych

(Ho3Auc.TM) – w taką zgrabną formułę ujęła tę postawę Baba Tania z Małych Auciuków. Kołchoźnicy powszechnie podzielają przekonanie, że w cerkwi, uosabianej przez chciwych popów, nie warto szukać Boga. Wystarczy, że jest w duszy. „Nie lublu ja cerkwu. Ja praszu nieba, Boha. Nie mahu ja ciarpieć cerkwy. Jak tolki pierastupisz cierz paroh – ciahnuć ruki: »Dawaj hroszy!«. Im bolsz niczoha nie treba” (Ho3Auc.MM). „Światych u cerkwie niama, światyja na niebie. Boh usich biare na nieba, a tam dzielić. [...] Malicca treba niebu, a nie u cerkwie. A u cerkwu laciać, bo durnyja” (Ho3Auc.TJ).

– [Dzied Piotr:] „Ja z etoj cerkwjoj nijakoj swiazi nie imieju. [...]

– [Baba Kacia:] Nichto nas nie wuczyu malicca. [...]

– A raniej, u sawieckija czasy, nie dazwalali u carkwu chadzić?

– [Baba Kacia:] Nie razraszali i pachryścić dziaciej. Ale ušiaro-una my ad Boha nie adrakajemsia. My u duszy majem, dy i ušio” (Ho3Hln.KPK).

Rozmówcy mogą nawet deklarować się jako niewierzący, lecz mimo to nie zaprzeczają obecności Boga w duszy człowieka.

– „Wy wierujuszczaja?

– Nie-a.

– A pocziemu? Boga niet?

– Nie chocz. Ja nikagda w cerkwi nie była. Cerkwa eto obman, eto toko nażytyk papu. Patamu szto duraki dajut, a jon żywieć. Wo, takoje puza [tu: brzuch] razhadawau. Chodzić kak bieremienny.

– A na niebie Bog jest?

– W dusze czustwuj! W dusze możesz dieržať, no nie w cerkwu chadzić” (Ho3Jur.FF).

Ta wiara bez nazwy i bez religii, wiara ludzi, którzy mogli nigdy w życiu nie być w cerkwi i którzy nie znają ani jednej kanonicznej modlitwy, ma jednak więcej cech dystynktywnych niż samo

oraz konfliktów z nimi, mówią o negatywnym wizerunku i niskim prestiżu popa, np.: „Do białych kruków należy bajka lub opowiadanie, gdzieby pop figurował jako człowiek o cechach dodatnich. Przedstawiają go zawsze chciwym, nieuczciwym i lubieżnym” (Pietkiewicz 1938: 178, szerzej: 177–182); por. (Obrębski 2007g: passim). O niechęci i obojętności chłopów wobec cerkwi – ich „indyferentyzmie religijnym” – na Podlasiu por. (Pawluczuk 1972: 128–130); w postkołchozowych wsiach na Bojkowszczyźnie: (Kosiek 2008: 155–157).

tylko przekonanie o istnieniu *czegoś na niebie*, co można, choć bynajmniej nie trzeba, nazywać *Bogiem*. Co więcej, wydaje się, że cechy te są obligatoryjne. Należą do nich: znak krzyża, ikona w chacie¹⁷, niepracowanie/świętowanie w święta, zakaz przeklinania¹⁸ i – jakżeby inaczej – chrzest. To wyznaczniki społecznej tożsamości kołchoźnika jako człowieka, który wierzy. Kim byłby bez nich?

– „Jakoha wy wierawyznańnia?

– Jesli ty imiejesz w widu, chryszczony ja ci niechryszczony – da, chryścili mianie. Prawasłaŭny, jesli brać. A tak, wieru ŭ Boha ili nie wieru? Jak usie – kada nada wieru, kada nie nada, nie wieru. [...] Szczytaju siebia prawasłaŭnym, praznuju prawasłaŭnyja prazniki. Prawasłaŭnaja Pascha, ja kataliczeskuję nie praznuju. Ja praznuju swaju Paschu, nu i proczije” (Ho3Wau.WS).

„Czamu Paschu praznujuć, ja nie pomniu. Tam u Minsku archiriei i czort wiedaje, skolki ich tam. Z barodami. [...] U carkwie ni razu nie byŭ, a szto tam, ja zabyŭ. Malitwam nie wuczyciusia. [...] Doma ikona jość. Kryścicca pryimierna ja ŭmieju” (Ho3Auc.HJ). „U carkwu nie chażu [...]. Światy carkoŭnyja światkuję, a jakža. Zaŭtra ŭ Kozienkach budu światkawać Mikołu. Tam usie zbirajucca swaje, harelku pjuć swaju ŭ siabie, a potym zbirajucca kala duba, najmajuc muzyku i hulajuc” (Ho3Rom.AI).

– „Eto jeść jakaja-to siła bażeśćwiennaja i ŭsie ludzi wierać. I jak jaki praznik, starajemsia ni szyc, ni myć. Starajemsia pahulać.

– A czamu?

– Nu, praznik. Nielzia [dziełać]. Pascha, Ducha – eta ŭsio balszyja prazniki. Budnich [powszednich] mnoha dniej, dziełaj, choć ty parwisia. A praznik addachni. U praznik niczewo nielzia dziełać. Rańsze staryja ludzi hawaryli, szto eta moža na skacinu pawlijać, ci szto. Tak, wot, ety dzień pahulaj.

– A jak heta moža pawlijać na skacinu?

– Nu, ja nie znaju, jak eta Boh dziełajet. Boh sazdał prazniki, wot, my i praznujem” (Mo4Szm.ZI).

¹⁷ O stosunku XIX-wiecznych Poleszuków do ikon por. (Pietkiewicz 1938: 170–174).

¹⁸ O zakazie przeklinania (rozumianego jako symboliczne zabójstwo) pisałam obszernie w: (Engelking 2010a: passim).

- „Choczasz wier, choczasz nie wier, ale nie ruhaj [nie przeklinaj]. Ja ni ɥ szto nie wieru, ale chryszczany, a jakža. [...]
 - Ci światkujecie wy światy carkoŭnyja?
 - Na światy ludzi nie robiac, to i ty nie robisz. Jany ɥsie siadziac pad płatami” (Ho3Rom.UA).
 - „U was tam kriestik ležit i ikonka wisit. Jesli wy nie wieritie, to zაციem ich dierżytie?
 - Eto szcze staroje, kagda mama była. Dyk eto jaje. Nie choczetsia trogat” (Ho3Jur.FF).
 - „Jakoj wy wiery?
 - Ta ja wiery »kuda pawiornuć« [skąd wiatr powieje], takoj ja wiery [*śmiech*].
 - Ale chryścili was baćki?
 - Kanieszna, mianie chryścili” (Ho3Wic.RD).
- „Usie ludzi wierac”. „Usie światkujuc”. „Usiech kreścili”. Kołchożnik bez wiary musiałyby znaleźć się poza kręgiem *swoich* ludzi.

- „Byli takija, jakich nie chryścili?
- Nie, takich nie było” (Mo4Szm.ZI).

Chrzest jawi się jako rytuał bezwzględnie człowiekowi potrzebny. Kołchożnicy dzielają tradycyjne, odwieczne przekonanie, że „dzicia nada abawiazkowa pakryścić” (Ho3Auc.HD). Tego przekonania nie zmieniła trwająca trzy pokolenia walka z religią. W radzieckiej Białorusi chrzczono dzieci, tak jak wcześniej w carskiej, pomimo zakazu praktyk religijnych i braku kapłanów – choć właśnie na zakaz chrztu walczące z religią struktury państwowe kładły szczególnie silny nacisk; „komunizm, jak Kościół, chciał nie jedynie konformistycznego zachowania, ale duszy, całej duszy” (Kula 2003: 36). A czymże innym, jak nie metaforyczno-metonymicznym aktem oddania/przypisania/zawłaszczenia duszy, jest chrzest? Dlatego kołchożnicy, by nie stracić swojej tożsamości *ludzi chrzczonych*, „chryścili zaŭsiody” (Ho3Auc.MJ.MW). „Wy znajecie, jak ja u 1982 hadu zakanczywał dziesiąty klas, u nas u klasie [nie było] ni adnaho niechryszczonaha. Usiech kreścili. [...] Pierwaha niechryszczonaha ja

uścenci u uniwersiecie. U nas u hrupie iz piacidziesiaci czaławiek tolka try niechryszczonych byli” (Ho3Aks.JJD).

Swoje dzieci chrzcili także komuniści – tak samo jak wszyscy inni, potajemnie. „U carkwu nie chażu, nie prawasłauny. Raniej u carkwu nie chadzi, bo by kamunistam, a czaho ciapier chadzić? Mianie chryścili, i swaich dziaciej padpolna chryściu u Mozyry. Nie razraszałasia, a nada baćkam chrośnym być” (Ho3Rom.AI). „Moj brat by jetymza, kak jaho, kumunistam. A bywała, uj, stroha tak było! Usie royno jon wazi, pakula nie dawazi. Pierachriaściu swajho dzicionka usie royno. [...] Nu, jon usie royno dabiusia. Zwazili u adnu cerkwu, u druhuju, nu dabiusia, pierachriaściu” (Mo4Mas.JS).

– „Wy syna kriestili?

– Kriestila, i tajno. I muž god nie znał, skazał, szto jesli pieriekreszczu, to wygonit iz doma.

– A zacziem kriestit’?

– Ja nie znaju. Ja sama czlen partii, no krieszczonnaja. Wsie tak diełali. Jest’ Bog, ili nietu, no swierchjestiestwiennaja siła jest’” (Mo4Hor.AG).

– [matka:] „Moj jety chaziain by kamunist. I szcze jaki czesny kamunist!

– [syn:] I uście dzieci chryszczany! [*śmiech*] U mianie by chrośny... Wy znajecie, chto u mianie by chrośny? Satrudnik kamicieta hasudarstwiennoj biezapasnaści [pracownik komitetu bezpieczeństwa państwowego]. [...] Wo, paniatna? Dwajnaja maral była, tak pałuczalaś” (Ho3Aks.JJD).

Norma nakazująca, by człowiek był chrzczony, wiąże się nie tylko z „wertykalną” relacją z sacrum, lecz także – a w interpretacji wielu rozmówców przede wszystkim – z „horyzontalnymi” relacjami w obrębie rodzinno-sąsiedzkiej wspólnoty. Powołuje ona do istnienia ważną, silnie zakorzenioną w rytualno-patriarchalnej tradycji wiejskiej, instytucję kumów. Obowiązek chrztu jest więc podwójnie obligatoryjny – nie tylko dziecko nie może być *niechrystem*, ale i człowiekowi dorosłemu „nada baćkam chrośnym być” (Ho3Rom.AI). Ten, kto nie jest niczym kumem, podobnie jak ten, kto nie jest ochrzczoney, to nie w pełni inicjowany członek społeczności. Dlatego inicjacji tej bezwzględnie trzeba dokonać, choćby i ukradkiem. „Znaję-

cie, jak ja radziłasia, mianie chreścili u chacie. Brali kumaństwo, prychodzių baciuszka [...]. Dak mianie chreścili u chacie, kak i pałożano. A uże jak stała sawieckaja ułaść, dy uże pajawilisia dzieci... Etych, wo, jak maja Zojka, uże kreścili ũkradki. Tady znimali z raboty, skidali z parciji, nakazuwali, szto chryścili dziaciej. Nu, dyk maja Zojka radziła dwoje dziaciej, jany byli aboje chryszczanyja. Wazili u Jurawiczy, tam byų taki baciuszka stareńki i carkwa [...]. Nu, daczku Zoinu pawiazom u Mozyr, tam nichto nie budzie znać, bo jaje skinuć z raboty. I pachryścim Aniu, a dzieła było użo dwa hody z paławinaju, a kumaństwo brali zawocznaje, napiszuć użo na kawo, i usio” (Ho3Alk.AW).

– „Dziaciej chryścili?

– Chryścili.

– Nie zabaraniali wam eto?

– Czomu? Zabaraniali chryścić. Ja swojho syna chryściła ũ dwa-naccać czasou noczy ũ Kalinkawiczach [*śmiech*]” (Ho3Aks.WL).

– „A wy swaich dzieciej kreścili?

– Kreściła.

– A można było?

– Da, można. Jak można było? Tak szto by nichto nie baczyų.

– A kak? Baciuszka prychadzių?

– [...] Baciuszka doma byų, prywozili tudy jamu na dom” (Ho3Jur.PP).

Obowiązywanie normy „trzeba chrzcić” – „chryścić, bo zakon taki” (Ho3Jur.WJ1) – potwierdza praktyka ostatnich lat: chrzest przyjmują osoby dorosłe, które z powodu sowieckiej polityki ateizacji nie dokonały tej inicjacji jako dzieci.

– „A było toże tak, szto nie tolka dziaciej kryścili, a toże takie wzrosłyje?

– Da, kreścilisia uże ciapier niekatoryja, i daże wianczalisia [brali ślub w cerkwi]. Je ludzi” (Ho3Jur.PM).

– „Ci można czaławieka nie pachryścić?

– Niamaż takich. Jak buło wriemia, nielha buło chryścić, baćka byų takim wysokim czaławiekam, tak chryścilisia ciapier balszyja użo, wzrosłyja. [...] Ci tak nada, ci to nie nada, no wsie chryszczany.

Ja swaich usich chryściła. I unctioniatak chryściła, uże i prawnuki je, chryściła” (Ho3Alk.MD).

– „Wy prawasłaunya ci katoliki?

– Prawasłaunaja ja. A chryściłasia ja tolki piac hadoŭ nazad” (Ho3Pot.RD).

Pytani, po co chrzcic, kołchoźnicy nie szukają uzasadnień w dyskursie instytucjonalnej religii. Tak samo jak w rozmowach o różnicach między wiarami, odwołują się do mitu: do odwiecznego porządku świata.

– „A zaczem ludzi kreścili dzieciej?

– Wiera takaja” (Ho3Jur.PP).

Nie pytają, dlaczego; po prostu konstatują oczywistość. Taka wiara, taki *zakon*. Chrzcic trzeba, bo trzeba chrzcic. Taka jest kulturowa norma, więc „jest tak, jak ma być” (por. Stomma 1986: 82–87).

– „Uże ciepier dzieci chryściac wsie, nie ma niechreszczanych dzieciej.

– Czamu chreściac?

– Szob chreszczony byli, a to niechryst budzie? [...]

– A zaczem chreścić?

– Tak pałożeno [należy, powinno się]. Tak pałożeno u nas” (Ho3Kor.BŻ).

Członek społeczności ludzkiej nie może być *niechrystem*. Niechrzczeńcem. Żydem niechrzczonym. Ktoś taki to sprzymierzeniec diabła, wykluczony ze skoncentrowanej wokół Boga, życia i ziemi wspólnoty *mużyków*-chrześcijan. Albo jest się człowiekiem – i wtedy trzeba być ochrzczone, albo jest się nieochrzczone – i wtedy nie jest się człowiekiem¹⁹.

– „A niechryszczony czaławiek możet mieć u duszy Boha?

¹⁹ Bezwyjątkową obligatoryjność chrztu w obrazie świata kołchoźników potwierdzają też zapisy innych etnografek. Na przykład z Braślowszczyzny: chrzczenie „domowym sposobem” nieślubnych dzieci, którym ksiądz odmówił chrztu, a nawet udzielenie chrztu (przez księdza) zmarłemu niechrzczeńcowi, aby „nie pokazywał się nieboszczyk” (Klosse 1998: 59–60). Por. też przykład (z Wileńszczyzny) niechrzczeńca, który snił się po śmierci, pouczając, że nieochrzczone nie ma wstępu do nieba, w: (Zowczak 1991: 544).

– Niechrzyszczony? Jon i nie maje. Jon nie waspityany radzicielami, niechrzyszczony, dyk szto jon maje? Jon i szukaje harełki wypić²⁰. Szto jon wiedaje, jak wam raskazać?” (Ho3Jur.PP).

Tylko chrzczony ma Boga w duszy. A kontakt Boga w duszy z tym na niebie jest warunkiem życia w błogosławieństwie, czyli w zdrowiu i dobrobycie. Jeśli wytrwale będziemy szukać odpowiedzi na pytanie, po co chrzcić, kołchoźnicy wskażą zachowanie zdrowia – konkretyzacji błogosławieństwa w duszy człowieka (por. Engelking 2010b) – jako jedyny w istocie powód, dla którego chrzest jest warunkiem koniecznym²¹.

– „A zacziem krieścić?

– Krieścić? Szto by nijakija balezni nie byli. Kriaszczonaha i Boh abierehaje [ochrania]” (Mo4Szm.WK.NK).

Tylko ochrzczoneму dziecku i ochrzczoneму dorosłemu można bowiem zamawiać choroby²². „Tak i dzicia spakajnieje, kali pachryścić. To jak szepczasz, to leczyć, a jak niechrzyszczanaje – to nie pamahaje” (Ho3Jur.WJ1).

– „A chryścić abiezacielna nużna?

– [matka:] Abiezacielna nużna.

– A czamu?

– [matka:] Etaż zakunna [zgodnie z *zakonem*].

– A jeśli nie chryścić kaho, to szto eta?

– [syn:] Haworać, szto tak czaławiek prapadzie.

²⁰ O ciągu konotacyjnym diabeł – wódka – grzech pisałam obszerniej w: (Engelking 2010a: 252–255). Na ten temat por. (MB: 382–383, *Pjanstwa, zapoj, zahar*). Por. też przyp. 34 w rozdz. 5, gdzie mówię o sakralnym wymiarze opozycji wiara : pijaństwo i praca : pijaństwo. Można je sprowadzić do przeciwstawienia Bóg : diabeł.

²¹ O chrzcie jako magicznym środkiem zapewniającym zdrowie według mieszkańców Brasławszczyzny por. (Klosse 1998: 59).

²² A oto przykład (z Grodzieńszczyzny) wpisania chrztu jako warunku uzdrowienia w formułę zamawiania: „No, od przelenknienia zamawljajo ludzi, przychodzjo. Też przeżegnać sie trzeba od razu, a potem: »Szli zdrajcy po moście, wiedli Pana Jezusa rzeko prosto. Pytajon sie: Czy trzencie cie, czy ziemi cie? – Nie trzencie mnie i nie ziemi mnie. Kto ochrzci sie na wiara katolicka, żaden strach go nie przestraszy, nie przetrzencie, nie przeziemi. Kto uwierzy, że ja jest Jezus Chrystus, Syn Boży, moim imiem bendzie każdy uzdrowiony«. Tak trzeba też trzy razy. Wszystko trzy razy i potem pacierzy do Pana Jezusa zmówić” (G97Dyl.BS).

– [matka:] Wy znajecie szto, daże rabionaczka szaptać – jon spuhajecca, ci szto, ci prystryk [urok] stanie, zhlaz [ts.] stanie dziciaci – i ɥ wobszczem to jano niechryszczana, dak jano... Bohaż prosisz. Chryszczonym, swiaszczonym tamaka, ci Słauku, ci Witalku, ci kamu. Słowam, nado abiazacielno ɥ cerkaɥ pachryścić” (Ho3Aks.WL).

Niechrzczonego Bóg nie wyleczy – tak więc chrzest jest według tej interpretacji rytualnym warunkiem życia. Jeśli człowiek ma żyć, musi być ochrzczony – zdają się mówić kołchoźnicy. Dlatego *człowiek* i *chrzczony* są dla nich synonimami. Tak właśnie – jako synonim *człowieka* – funkcjonuje wyrażenie *chrzczony-święcony*, występujące w szeptanych przez babki modlitewnych formułach zamówień chorób. Na przykład w zanotowanym w Małych Auciukach zamówieniu od bólu zębów: „Hospadu Bohu pamalusia, Praczystaj Bożaj Maciary papraszuś: stań na pomocz... tam Mani, naprykład. Ja sławami, Haspodź z pomoczczu. Maładzik maładoj, u ciabie roh załatoj, tyż na mory kupałsia, nam pakazaɥsia. Ci ty na tym świecie bywaɥ? Bywaɥ. Ci ɥ miertwych zuby nie balać? Nie balać. Takż a i ɥ nas, u chryszczonych-świaszczonych szto by zuby nie boleli i do wieku paniemieli. Ni maładzik maładzikom, ni wiek wiakom” (Ho3Auc.MJ)²³.

Znak krzyża jako rdzeń tożsamości kołchoźników. Casus wschodniobiałoruski

W „szkatułkowej” strukturze tożsamości *mużyka*-chrześcijanina semiotycznym jądrem, do którego sprowadzają się bycie chrześcijaninem i bycie ochrzczonym, jest znak krzyża. *Casus* „bezreligijnej” wschodniej Białorusi wydaje się zdecydowanie potwierdzać to spostrzeżenie. Dla tamtejszych kołchoźników, którzy bądź utracili znaczną część kompetencji właściwych instytucjonalnej religii, bądź nigdy ich nie przyswoili, starszy niż religia chrześcijańska znak

²³ Przytoczony tekst reprezentuje często występujący na Polesiu typ zamówień od bólu zębów, zbudowany wokół dialogu subiekty zamówienia z księżyccem lub zmarłym. Monograficzne ujęcie poleskich zamówień od bólu zębów w: (*Poleskije zagowory* 2003: 268–293).

krzyża, funkcjonujący jako „magiczny środek zbawienia” (Zowczak 2000: 164), pozostaje trwałym, w wielu wypadkach wręcz jedynym wyznacznikiem „wiary w duszy człowieka”.

Na Mozyrsczyźnie spotyka się staruszki, które nie znają modlitwy *Ojciec nasz*, ale codziennie, kładąc się spać, odmawiają własny wariant przytoczonej wcześniej modlitewki Babci Jadzi z Papierni. Żyjąc poza kręgiem prawosławnego kanonu, praktykują swoje „modlitwy przed snem, konstruujące magiczną obronę w obrębie mistycznej symboliki” (Zowczak 2000: 428). „Spać łażusia, i Bohu malusia, i kryż naszu, i Boha praszu. Krest piereda mnoju i nada mnoju, i soniejkaj i miesiacam abharadżusia, i soniejkaj aswiaczusia i spać łażusia” (Ho3Kor.BŻ) – modli się Baba Żenia z Koreniowki i podkreśla, że mówiąc te słowa, trzeba się koniecznie przeżegnać. Podobnie jej sąsiadka, Baba Wasilina: „Ja spać łażuś, krastom ścialuś, krest nado mnoju, krest pado mnoju, anhieli pa bakach. Anhieli maje, chrانيتieli maje, chrانيتie mienie jak siabie” (Ho3Kor.BW). I Baba Mania z nieodległych Aleksicz: „Spać łażusia, Bohu malusia. Boh u haławach, Praczysta ũ nahach i anhiełki pa bakach. Anhiełki, spasicie, sachranicie maju duszu ad paŭnoczy da świtańnia. Szto wam, toje i mnie. Szto Haspodź dać anhiełam, toje i mnie” (Ho3Alk.MD)²⁴. Apotropaiczna funkcja magicznego w tym ujęciu krzyża²⁵ (por. Zow-

²⁴ Podobnie na Mohylewsczyźnie: „Jak spać łażusia, zaŭsiody pierachraszczusia, wo, tak, wo [*pokazuje*]. Każu: »Anhieł moj Chraniciel, chrani maje cieła z wieczara da poŭnaczy, z poŭnaczy da rańnia«, tri razy” (Mo4Mas.JS). Por. monograficzne opracowanie współczesnych poleskich modlitewek-zamawiań „na sen” w: (*Poleskijie zagowory* 2003: 579–611). Jego autorka, Jelena Lewkijewska, wyróżnia kilka charakterystycznych motywów tego žanru, w tym motyw krzyża. Podkreśla też typologiczne i tematyczne pokrewieństwo poleskich modlitewek z polskimi, a także z analogicznymi tekstami znanymi ze źródeł zachodnioeuropejskich. Na ich wspólne pochodzenie wskazuje zwłaszcza rozpowszechnienie w całej Europie motywu krzyża w postaci „święci na straży (krzyż/Chrystus w nogach, Bogurodzica w głowach, anieli po bokach)”.

²⁵ Na średniowiecznej Rusi „wiera i jej symbol – krzyż, podobnie jak modlitwa i post, były bronią duchową, która strzegła ludzi i chroniła od wszelkich przeciwności” (Paszkiewicz 1998: 47). O krzyżu jako „największej sile magicznej w wierzeniach Białorusinów” por. (Pawluczuk 1972: 122). O wierzeniach XIX-wiecznych Poleszuczków dotyczących krzyża: (Pietkiewicz 1938: 165–170). O znaku krzyża jako „stereotypie awerbalnym (ikonicznym)” mającym głębsze sensy

czak 2000: 472–474) jest zwielokrotniona przez jednoczesne wykonywanie go na kilku poziomach: ruchem ręki modlący się robi znak krzyża na sobie, ewokowane magicznym tekstem postacie sakralnych obrońców sytuuje wokół siebie w głowach, nogach i po bokach, a więc na krzyż, i wreszcie werbalnym aktem zaklinającym umiejscawia sam krzyż ze wszystkich czterech stron swojego ciała.

Nie tylko człowiek potrzebuje kontaktu z krzyżem – również krzyż dopomina się o kontakt z człowiekiem. Kto nie uczyni tego znaku przed snem, budzi się w nocy, by dopełnić obowiązującego tożsamościowo-ochronnego rytuału: „Pierad snom pierakryszczusia, użo prywykła. Skażu *Otcza nasz*, a bywaje, szto i niczoła nie hawaru. Ale jak nie pierakryściszsia, to Źnoczy prańszieszia dy pierakryściszsia” (Ho3Auc.MJ.MW).

Krzyż zwielokrotniony uobecnia się także w rytuale modlitwy w chacie: modlący się wielokrotnie żegna sam siebie i jednocześnie bije pokłony przed umieszczonymi w rogach izby – a więc na krzyż – ikonami.

– „Pierachryszczusia i tady paczynaju: »Hospadu Bohu pamalusia, Haspodniaj Matcy pamalusia. Matka Haspodnia, przystupi i pamazy«. A heto Źże druhaja budzie: »IszoŹ Isus Chrystos praz siniaje mora. Tam siadzieli try dziawicy, try siastrycy. Jany nie Źmieli szyć, wyszywać, tolki Źmieli Źroki-prystryki uhawarać. [luka w tekście] nie buwaci, kaści nie łamaci, szarści nie suszyci. Ja wymaŹlaju słowam abo ducham«²⁶. Try razoczki znoŹ pierachryścisia, skłanisia Hospadu. BohŹa Ź nas je Źsiudy, wa Źsich uhłach²⁷.

– Heta pierad boham, pierad ikonaj?

– Pierad ikonaj” (Ho3Alk.MD).

symboliczne: (Benedyktowicz 2000: 93–94). O semantyce krzyża w białoruskiej mitologii ludowej na tle porównawczym: (MB: 255–256, *Krzyż*); w mitologii słowiańskiej: (SD 2: 651–658, *Kriest*).

²⁶ Ten tekst jest przykładem zamówienia od uroku, użytego w funkcji modlitwy. Wraz z zamówieniami od przełknięcia reprezentują one „uniwersalny typ poleskiego leczniczego zamawiania, jaki można stosować do leczenia praktycznie dowolnej choroby” (*Polesskije zagowory* 2003: 98); monograficzne ujęcie tych zamawiań w: (*Polesskije zagowory* 2003: 94–169).

²⁷ Zwróćmy uwagę, że rozmówczyni posługuje się tutaj słowem *boh* (*bóg*) w znaczeniu ‘ikona’; por. (Bielowa 2008: 203; Pietkiewicz 1938: 170; TS 1: 66).

Ikona bez znaku krzyża traci swój sens i funkcję, podobnie jak znak krzyża jest niepełny bez ikony. Są jak dwie strony tej samej monety, dopełniające się wzajemnie jednostki „przedmiotowego kodu” rytuału (por. Tołstoj 1992: 21–22):

- „U was była ikona u chacie?
- Wsieгда, i u radnych maich była ikona.
- A zacziem?
- Nu, szto b było jak pierachryścicca.
- A prosto pierachryścicca nie lzia?
- Biez ikony? Można, no jak to biez ikony? Ikona dałzna być”

(Ho3Jur.PP).

W stosowanej na wszelkie okazje modlitwie ochronnej znak krzyża – jej centralny motyw – okazuje się skutecznym środkiem broniącym przed złem pod różnymi postaciami: „Pryswiataja Baharodzica z niabies syszła, żywatwaraszty krest s saboj niasła. Ty, matuszka, nas błałasławi, żywatwaraszczym krastom nahradzi, niatlennaj ryzaju nakroj nas, Hospadzi, ad niabiesaų da ziamli. [Ahradzi] ad ahnia, ad miacza i ad niazapnaj śmierci. Hospadzi Isusie Chryście, Synie Boży, malitwa radzi Preczystaje Maci. Paścielku słała, kryżam pakrywała, adydzicie, waro hi, z czatyroch staron, a z pjatych dźwiarej, bo idzie sam Haspodź z anhałami nas abaraniaci ad hada paųzuczaha, ad zwiara biahuczaha i czaławiewka łukawaha” (Ho3Wau.HM).

Krzyż czyniony gestem i słowem funkcjonuje jako magiczna broń, która użyta zgodnie z regułami rytuału, służy do unieszkodliwiania nieczystej siły²⁸. „My, jeśli chryścimsia, dak jeta arużyje ad dźjawała – chrest. Dźjawał boicca krasta” (Ho3Wau.HM). „Krzyż to jedyna potężna broń przeciw djabłu. *Uciekaje jak czort ad chresta* – mówi przysłowie, to też, według mniemania Poleszuka, krzyż powstał tylko po to, żeby człowiek miał czym odpędzać nieczystą siłę” (Pietkiewicz 1938: 167) – tak pisał o poleskich wierzeniach dotyczących krzyża Czesław Pietkiewicz. Dzisiejszy badacz terenowy odnosi czasem wrażenie, że od tamtego czasu – przez sto lat – nic się nie

²⁸ Por. polską formułę „Żegnam się krzyżem świętym przed czortem przeklętym”; notował ją m.in. Franciszek Kotula w wariantcie z „szatanem przeklętym” (Kotula 1976: 344).

zmieniło. W Małych Auciukach na Homelszczyźnie usłyszałam następującą opowieść: „Jak padnimiecca bura, wjuha, uczonyja niczoha nie mohuć. Staim i prosim u Boha: »Hospadzi niabiesny, sunimi, suciszy, paszkaduj«²⁹ – i jon heta dziełaje. I Boh słuchajecca. Ja raz pabyła ū takoj pabywałcy. Wyjszli z doczkaj z autobusa, idzie takaja biełaja chmara i hudzić [tu: warczy]. My prabiehli mietraŭ dwaccać, mianie jak padniało, jak stała krucić! Nie mahu, starajusia prypaści da ziamli, nie pałuczajecca. Doczka hałosić. A ja ũsio: »Hospadzi niabiesny, sunimi, Hospadzi!«. I mianie puściła, da ziamli prypała. Tak moża Boh pamoh? Jaż jaho prasiła. A uczonyja szto pamohuć? Wuczonyja niczoha nie pamohuć. A heta satana laciela, niaczystaja siła kruciła. Była ū susiedniah wioscy babka, byli my z joju na poli. Lacić wicher, stołb [słup]. Rawie, krucić, pre prosta na nas. A jana każa: »Dzietaczki, chryście, chryście [żegnajcie], amin, amin, amin«. Jana stała chryścić. I ja paczała rukoj krest kłaści. I jano raz pawiarnuła i pajszło – a tak iszło na nas. Strachata! Chryścili stołb ziamli. Ja ciapiier kolki żywu, tak rablu. *Amin* – heta »Wa imia Atca i Syna i Światoha Ducha, amin«. Heta, kab bolsz nie było, konczana” (Ho3Auc.MM)³⁰.

Gest przeżegnania – „położenie na sobie krzyża” – któremu może, ale nie musi towarzyszyć wezwanie imion Trójcy Świętej i/lub inna

²⁹ Pokrewne formuły zamawiań od burzy, pioruna i chmury gradowej, dla których charakterystyczne są „semantyka odpędzania niebezpieczeństwa” i wykorzystywanie fragmentów kanonicznych modlitw oraz pieśni, por. (*Polesskije zagowory* 2003: 402–409). O związku wirów powietrznych z nieczystą siłą i sposobach obrony przed nimi w: (MB: 520, *Czortawa wiasielle, wichor*).

³⁰ A oto świadectwa apotropaicznej mocy krzyża w relacjach z Grodzieńszczyzny: „Tam była burza gdzieś koło Mińska. Tam połamano drzewa grube, po telewizorze pakazywali. Mówili, chaty powywracało, tylko krzyż stał. Czuć-czuć pochylił się – a wszystko leżało jak most. Wsio. Chaty, drzewy, wsio, wsio. Żywiola he-tam była pobita, tylko krzyż stał, o, jak. »Wy pogineli, a ja stoję«” (G97Rou.MM). – [matka:] „Jak był tyn brahan, przechodził, tam koło Minska, poruszył wioski, doma, tylko jak ani kazali – ikony stajali, krzyży stajali. – [syn:] Kryż adzin ostałsia. A tak usiu wiosku zniało. A kryż adzin ostałsia. – A jakby człowiek przy takim huraganie się pod krzyżem schował, to co? – [matka:] Pewnie, że ostanolby sie. To jest siła boska” (G97Mej.HK).

magiczno-modlitewna formuła, jest powtarzany, „bo tak się robi”; świadomość przyczyny wykonywania go nie jest kołchoźnikom potrzebna. Wystarczający i niezbędny jest cel, dla którego ten znak człowiek na sobie, lub na innym obiekcie, kładzie – ochrona przed złem i unieszkodliwienie go, by sprowadzić dobro i błogosławieństwo. Jednym słowem, by usytuować się w strefie pozytywnego sacrum, w przestrzeni niedostępnej dla sacrum negatywnego. Po stronie życia, doli, sporu, szczęścia, zdrowia, powodzenia. To znak magiczny, którego konotacje z uświadamianą i werbalizowaną sferą wiary/religii chrześcijańskiej mogą się oczywiście pojawiać, ale bynajmniej nie są obligatoryjne. Funkcją krzyża jest tu odsyłanie do sacrum jako takiego. „Niepodobna jest ściśle wymienić wszystkich momentów, które w tej czy innej formie wiążą Poleszuka z krzyżem” – pisał Pietkiewicz. „Przed 50 laty każdy, wszedłszy do własnej lub cudzej chaty, przedewszystkiem zęgnął się. Czynił to samo, kładąc się do snu i wstając, przed jedzeniem i po jedzeniu, wyjeżdżając z domu i przed każdą robotą oraz na wspomnienie djabła i przy zjawieniu się pokusy” (Pietkiewicz 1938: 170). Podobnie dziś:

„Pierechryszczusia, jak w dorohu idu, tak pomolusia, kob dobre buło. [...] Ot, ja odnu molitwu znaju: »Ja idu w dalnyj put', za mnoj wsie apostoły idu', Isus Chrystos wpieredi, Matka Boża pozadi, zzadi zołotaja karon, szto so mnoj wsiegda była oborona«” (Ho3Alk.HAK)³¹. „Piered snom [malitwu] paczytajesz, pierachryściszsia i łożyszsia. I jaszcz: »Na paduszku spać łożusia, kriastom kriaszczusia«. [...] Etaż nada, szto... Sadziszsia jeści, nada pierachryścicca. Uchodzisz sa stała, nada pierachryścicca. I maje dzieci robiac tak. Jak ja rablu, toj jany robiac” (Ho3Jur.PP).

– „Kali łożyciesia spać, ci niejkaja malitwa jeść pierad snom?

– Pieriachryszczusia i łożusia, i ūsų. Bolsze niczaho, nijakiej molitwy nie ma.

– A czamu treba pierachryścicca?

– Nu, wrodia tak nado. Chto jeho znajeć, jaż nie znaju. Tak howoruć, szto nado pieriachristi'sia. Nu, pieriachryszczuś i ūsų, i łożusia.

³¹ Monograficzne ujęcie poleskich zamawiań „przed wyruszeniem w drogę” w: (Poleskije zagowory 2003: 612–628).

- A kali jaszczre treba pierachryścicca?
 - Nu, jak chodim na kładbyszczce. Tam pieriachriestimsia na mo-
hiłkach. Jak chodiuť u cerkwu, to pieriachriestiuťsia.
 - A kali, naprykład, hrymić?
 - Nu, kady hriamit', i tady pieriachriestimsia. Szto »Hospo-
di, spasi ty nas!«. Nu, tady Boha pomianiem, i usie. »Spasi ty nas!«
(Mo4Nes.LS).
 - „Chodzicie w cerkow?
 - A koli ja budu chodzić? [...]
 - A doma maliliś?
 - Nu, a jakża? Wieru u Boha – nia wieru, a jak pajem –
pierachryściciusa” (Ho3Auc.MB).
 - „Pierad jedoj nie, nie malusia. Tak uże, jak pajem, tak tady uże
pierachryszczusia: »Spasibo Hospadu Bohu, szto nakarmių«.
 - A czamu treba pierachryścicca?
 - A jaż nie znaju. Wot ja u cerkaų pajdu, baciuszkaż chryścicca”
(Ho3Alk.MD).
- Kołchoźnicy pamiętają też o wielokrotnym żegnaniu chleba pod-
czas jego wyrabiania i pieczenia:
- „A jak chleb piaczesz, ci treba jaho pierachryścic’
 - Da, da, da, zrazu jak miesisz. I jak na łapatu kładziesz i jak
u piecz, jetak, wo [*pokazuje*], chrest.
 - A nieszta skazać taksama treba?
 - Nu, szto ty budziesz użo usio uřemia kazać? Pieriakriaścic’, tak,
wo” (Mo4Mas.AS)³².

³² Żegnanie chleba podczas kolejnych faz jego przygotowywania, a następnie je-
dzenia, jest też żywo obecne w pamięci rozmówców na Grodzieńszczyźnie:

- „Chleb też trzeba przeżegnać, prawda?
- Chleb, jak roszczyniasz, to nie, ale już jak zaczynasz miesić, to trzeba prze-
żegnać sie i dzieża ta przeżegnać. A później, jak te bułeczki tak, o, zagładzisz na tej
łapacie i do pieca wsadzisz, to: »W imien Ojca, Syna i Ducha Świentego, amen«.
[...] A później, jak zaczynasz piersza bułeczka, jeść jak przyniesiesz, to od razu
tak, o [*pokazuje*], raz. Raz krzyżyk zrobisz, przeżegnasz chleb.
- Krzyżyk zrobisz nożem?
- Nożem na bochency tej.
- Na górze?
- No.

Pełniona przez magiczny i zarazem symbolizujący człowieka ochrzczonego znak krzyża funkcja semiotycznego jądra jego tożsamości *mużyka*-chrześcijanina jest może najbardziej widoczna wtedy, kiedy znak ten okazuje się jedynym znanym człowiekowi aktem sakralnym.

– „Ludi wierujuszczjje?”

– Nu, ludi, jak wam skazał, wierujuszczjje... Pieriechriastit'sia umiejut, i usie. Jakija oni wierujuszczjje, nu?” (Mo4Nes.LS).

– „Jak moliciesia? Jakija malitwy znajecie?”

– Oj, nie znaju ja nijakich malitwau. Ja tolki pierachryszczusia, dy usio” (Ho3Aks.WL).

Również wtedy, kiedy człowiek i noszony przez niego na szyi krzyżek okazują się nierozłączni. Tak, jakby byli nierozróżnialni.

– I mówisz też?

– »W imien Ojca i Syna i Ducha Świątego, amen«.

– Potem kroisz?

– »Daj Boże, szczęśliwie spożywali«” (G95Pap.JG).

Pamiętają też o chroniącym przed pożarem znaku krzyża w chacie:

– „Pani Jadziu, a czy jak się rozpala ogień, to trzeba przeżegnać? Mówić jakąś modlitwę?”

– Dawniej, jak my palili ogień ten, nie. Nic, normalnie weźmiesz zapalek i zapalisz. Jak w domu bendziesz, przeżegnać się i: »Niech bendzie pochwalony Jezus Chrystus«. To, mówi, że nie taki silny ogień, jak popadnie się do czyśca. Bo już jak w piekło popadnie, to już na całe życie tam pokutuje człowiek. [...] Zeszli się dwa diabła i mówi tak jeden do drugiego: »Ja boje się tego domu. Ja nie bende tutaj, bo tutaj żegnajo się«. A drugi mówi: »A ja pohulam«. I poszed, mówi, ot, pożar.

– Pożar był? Dlatego, że się w tamtym domu nie żegnali?”

– Tak. [...] Tak opowiadali” (G95Pap.JG).

– „Czy było tak kiedyś, że jak ogień w piecu rozpalali, to żegnali ogień?”

– [Pani Janina:] Żegnali. I teraz ja żegnam.

– Żegna pani?”

– [Pani Janina:] Nu. Jak rozpalam piec, to...

– [Pani Wanda:] »W Imie Ojca, Syna i Ducha Świątego, amen«.

– [Pani Janina:] Przeżegnasz i wszystko.

– A jak chleb się piekło?”

– [Pan Alfred:] Krzyżyk.

– [Pani Wanda:] Krzyż robili. Zagładzi ładnie, potem krzyż stawia.

– [Pan Alfred:] Krzyż tak, o, ładnie zrobi” (G98Gin.AWD.JS).

– „Kreścikiż my nosim, ja nie znaju, kak wy. [...] A daże mycca nada, dak kreścika nie nada snimać. Nada u kreściku.

– A paczemu?

– Tak baciuszka hawaryć. Sztob kreścika nie snimać, jak myjesz-sia. Dak ja ũ rot [do ust] jaho waźmu, padzierzu ũ rocie, pamyju-sia. Chto jaho znaje, dla czoho? Nie snimaj, i ũsio. Kreścik sachra-niaje ad płachich, dźjawała, tak hawarać. Eta spasiel. Moża i tak” (Ho3Jur.PP).

Z rozmów z mieszkańcami wschodniej Białorusi wynika, że kołchoźnik-chrześcijanin nie musi być kimś, kto wierzy w Chrystusa. Musi natomiast być ochrzczony i po wielokroć przeżegnany. Najlepiej, żeby nigdy nie zdejmował z szyi krzyżyka³³. Albowiem to krzyż czyni go człowiekiem – istotą społeczną i istotą kulturową. Jest to istota, która z krzyżem się rodzi i z krzyżem umiera.

– „K pakojniku szcze chodzjać stareńkija, pierad imżaż chry-ściacca da molacca.

– Jak pakojnik lażyć u chacie?

– Aha” (Ho3Alk.MD).

Człowiek *chryszczony-świaszczony* nie rozstaje się z krzyżem także po śmierci. Na jego mogile „dażon chrest być, a nie pamiat-nik. Wo, jakije dzieła” (Mo4Mas.JS)³⁴, a w dni zaduszne na cmentarz mają przychodzić dzieci i wnuki, by kłaść na grobie magiczny, uniwersalny znak krzyża, tocząc po nim na krzyż wielkanocnymi kra-szankami...

– „A za sawieckaj ułaściu można było stawić krzyż na mohił-kach ili niet?

– I biez baciuszkoŭ chawali, a chresty usio adno stanawili.

³³ W terenie zdarzało się wielokrotnie, że rozmówcy zwracali uwagę na obecność (lub brak) krzyżyka na szyi etnografa. Na przykład po rozmowie z Panem Alfredem z Gineli studentka zanotowała: „Zobaczył u mnie muszelki na szyi i stwierdził, że trzeba krzyżyk nosić” (G98Gin.AD1).

³⁴ „Wznoszą również krzyże na mogiłach (*mahilny chrest*). Kto go nie postawi, ten nietylko ciężko grzeszy, ale naraża się i na to, że po upływie czterdziestu dni od pogrzebu będzie brutalnie przez zmarłego napastowany. To też kto nie może postawić odpowiedniego krzyża jednocześnie z pogrzebem, stawia jakikolwiek tymczasowo” (Pietkiewicz 1938: 165–166).

– A jeśli parciejny kakoj-nibudź?

– A parciejnym stanawili zwiozdy³⁵. A naszym usim relihioznym stanawili krasty” (Ho3Alk.AW).

– „Zaściłając skacierciami [obrusami] mahiły, biaruć jajco, kacza-juć eta jajco – krest takoj. »Chrystos waskres!, Chrystos waskres!« harwarat, patom łożat eta jajco uże na pasledniuju mahiłku. Naprimier, kacza-juć piac mahiłak adnim jajcom, a na pasledniaj astawłajut.

– Jakim jajcom kacza-juć?

– Krasnym jajcom, jakoje krasiać imienna k Radaŭnice [tj. na dziady wiosenne sprawowane na cmentarzu]” (Mo4Hor.RM).

– „I szto wy tam na kładbiszczy robicie? Jak paminajecie?

– Jajki kacim.

– A jak heta?

– Łożym i kacim krestom [toczymy na krzyż].

– A kakim jajcom?

– Krasnym. Kraszany.

– A jaho krasiać spieczjalna k Radaŭnice ili k Paschie?

– K Radaŭnice i Paschie. Dwa raza.

– Nu, dobra. Prakacili krestom, a patom?

– Prakacili, pałażyli. I astawić jaho tam.

– Adnym jajcom pa ŭsich mahiłach ili raznymi?

– Nie, adnym jajcom pa ŭsich” (Mo4Szm.WK.NK).

Mieszkańcy Homelszczyzny i Mohylewsczczyzny na początku XXI wieku potwierdzają to, co ich dziadowie i pradziadowie mówili w wieku XIX Pietkiewiczowi: „Chrest świaćej za ŭsio, silniej ŭsiakaje siły i za ŭsio darożej. Maci, jak paczepić chreścik dziciatku na szyjcy abo pakładzie ŭ lulku [do kołyski], to jeno z im i zradnił-sia na ŭwieś swoj wiek. Żywuczy chryszczonym czaławiekam nikoli z im nie razłuczajecsa; z im razam schodzić ŭ mohiłu i adtul jeszcz-e żurycsa za swaho druha. Chresta nie treba i świaćić, bo jeho Chry-stos paświaciŭ swajeju krouju” (Pietkiewicz 1938: 165).

³⁵ O zakazie stawiania krzyża na mogiłach w okresie sowieckiej walki z religią por. (Dzwonkowski 1997: 100).

Nie ulega wątpliwości, że dla kołchoźników brak krzyża jest równoznaczny z brakiem człowieczeństwa. Bo *muzyk*-chrześcijanin to „człowiek przeżegnany”.

Znak krzyża jako rdzeń tożsamości kołchoźników.

Casus grodzieński

- „Czym wiara prawosławna różni się od katolickiej?
- Noo, krzyż nie taki” (G97Mac.BR).

Musimy powrócić na katolicko-prawosławne pogranicze na Grodzieńszczyźnie, by spytać o funkcję krzyża w odróżnianiu wariantów chrześcijaństwa.

– „W Możejkowie przy drodze stoi polskij i stoi prawosławny krzyż.

– Razem stoją?
 – Razem stojo, tylko prawosławny przekrzyżowany jeszcze raz, znaczit, i ubrany, i ogródki zrobione. [...] Tamta jesień, musi, przyjeżdżał wyświecać ich, te krzyży i batiuszka.

– Batiuszka polski krzyż święcił?

– Swój. A nasz... a ksiondz swój. Bo razem stojo i razem tutaj oni przyjechali. No, wtenczas było, ludzi zebrało się, tutaj polskie, tutaj prawosławne. Śpiewali pieśni różne...” (G97Rou.MM).

Kołchoźniczy dyskurs o *polskim* i *ruskim* krzyżu to opowieść o różnicy i tożsamości jednocześnie, o „nieuniknionej podwójności, która traktowana jest na ogół jako oczywista” (Straczuk 2006: 95) – to rzecz o odróżnieniu zanurzonym w jedność. Kołchoźnicy są doskonale świadomi dystynktywnej różnicy między symbolami obu wariantów chrześcijaństwa i mocno ją akcentują w rozmowach dotyczących spraw wiary: „Oni jak żegnają się, to tak, o, tylko na jedno ramiono, i na pierś, i na czoło. A u nas na krzyż” (G98Szw.JS). „Krzyż ten, taki, ot, prawosławny [*pokazuje*]. U nas to taki, ot [*pokazuje*]. A u nich jeszcze, o, taki, ot, ukośny [*pokazuje*]” (G98Nac.SN). „Nacjonalność jest polak [...], ale prawosławna też nacjonalność jest. Ruskie, o – krzyż łamany. A polaka nie! Przewosławnych też krzyż taki, o, jak... [*pokazuje*]” (G98Nac.TL). „U jich tak, o, żegnasz się: »W imię Atca, Syna,

Świataha Ducha, amien«. Ich krzyż tutaj kładnie i, ot, trzema palcami [*pokazuje*]. A u nas... Nasza wiara wyznaje, że u Pana Jezusa jest pienć ran, to pienciu palcami żegnamy sie. A one tylko, że trzy osoby: Pan Bóg, Pan Jezus, Matka Boska. Trzy osoby tylko. [...] Oni tak, o: wprzód naprzód, a później na lewa. U nas na lewa, później na prawa. A u jich na prawa, później na lewa” (G94Pap.JG)³⁶.

Wskazując na różnicę między wariantami, rozmówcy nieodmiennie sytuują ją w szerszym kontekście wspólnego modelu. Odróżniają prawosławny i katolicki krzyż, by podkreślić tożsamość krzyża jako takiego w obrębie wspólnoty chrześcijaństwa: „To każda ma wiara swoje. A to samo Matka Boska, wszystko to samo w cerkwi. [...] Pan Jezus, wszystko to samo. Tylko u jich, że tego... U nas, o, Pan Jezus ukrzyżowany, a tam podzielno. Jich krzyż tak, o [*pokazuje*], na wskasiak” (G98Gin.AD).

Na straży tej tożsamości pomimo różnicy stoją najwyższe autorytety – nie tylko ksiądz i batiuszka, ale także sam *Haspodź*: „Synowa u mienia katoliczka [...]. Tak u nas ksiondz jeździł po kolendzie [...]. Przyszed – a u mnie obraz prawosławny wisi, a drugi katolicki. I patrzy, i mówi: »A cóż to tutaj?«. A ja mówie: »Proszcie ksienicza, zmieszał Haspodź«. Rozumie pani? Zmieszał Haspodź, no, jak mówi sie. I krzyż polski stoi, i dwie świece zapaliła. I obrazek katolicki i prawosławny. No, jak ja bende wyrzucać? Nie można tak. A co ja wiem, kto tutaj prawdziwy, kto nieprawdziwy? No, ale pytał mnie: »A cóż to tak? Krzyż, widze, stoi prawosławny«. No, ja i wszystko opowiadam, jak to sie robiło. »No, dobrze, teraz bendziem świencić mieszkanie. [...] Jeżeli krzyż stoi, to trzeba żeby porzondek był. Czy on prawosławny krzyż, czy on katolicki, no, trzeba żeby był w porzondku«” (G97Fel.MS).

W „zmieszonym przez Pana” porządku dystynktywna różnica między katolickim a prawosławnym krzyżem przestaje mieć znaczenie. Na takiej samej zasadzie, jak „jeden pacierz na różnych języ-

³⁶ Wskazywanie na znak krzyża jako podstawowe kryterium odróżniające warianty chrześcijaństwa funkcjonuje, rzecz jasna, tak samo na wschodzie kraju, np.: „Polskaja ū ich wiera. My chriścimsia, wo, tak, a palakiż chriścica, wo, a tahdy – wo, na lewu storanu [*pokazuje*]. My na prawu, a jany na lewu, palaki, chriścica. I w ich kaścioł druhi” (Ho3Wic.MB.HR).

kach”, dla Boga – a więc i dla człowieka wierzącego – liczy się krzyż jako taki: jeden krzyż w różnych wariantach. I taki właśnie, sprowadzony do semiotycznego jądra krzyż – niezależnie od tego, czy katolicki, czy prawosławny, czy też starowerski³⁷ – przeciwstawia kołchoźnik-chrześcijanin innym *nacjom*, nieuznającym krzyża i definiującym swoją tożsamość przez odmienne symbole. Jak nakazują reguły znanej mu mapy *nacji*, by określić własną grupę, sytuuje ją w opozycji na przykład do wierzących w koguta *niemców-luterańców* czy w półksiężyc *muselmanów*: „[Niemcy], u nich wiara nieka litwiska. Jest i polska wiara, u ich i kościoły byli. Ale u nas to krzyż, a u ich piatyszok, kogucik siedzi. To już drugie” (G97Mej.FK). „Nu i tam, na Giermanii, ten kościół ich stoi, jak oni nazywajut *kircha*, czy jaka... I na takiej [wieży] – kogut. Ja mówie: »Prosze pani, dla czego u was nie krzyż, a kogut?«. – »To ewangieliki«, każe. Ewangieliki, bo oni tylko ewangielia czytajo” (G97Mac.TR). „Tatary, to ony nie wiedzon Jezusa, nie wiedzon nic. A co oni modlo sie? Coś, jaka ptaszka... Gdzie? Co? Toż to taki niewykształcony jeszcze naród” (G93Ser.MM). „Muselmany, muselmany... modlon sie, to ja paren raz słyshał po telewizoru. To tam nie takżeż, jak u nas. No, ale modlon sie. Na ich tej... *kirkat* nazywajo, to nie krzyż, a pół miesionca” (G98Nac.JK).

Mit babelski, jak wiemy z poprzedniego rozdziału, wpisuje w bibliję „tablicę narodów” (Biełowa 2004: 65) także te *nacje*, które *nie przynaję* krzyża. W tym sankcjonowanym przez mityczne precedensy boskim porządku kogut i półksiężyc okazują się emblematami analogicznymi do krzyża, które – z boskiego ustanowienia w momencie początku – symbolizują wiarę jakiejś *nacji*. Pięknie poucza o tym Pan Antoni z Papierni: „Ja myślę, że te wszystkie wiary... że jaka wiara jest, to każdej wiary jest przeznaczone i coś wziento [z ży-

³⁷ Oto, jak tłumaczyła różnicę między krzyżem starowerskim a pozostałymi Baba Marfa z Wawiórki:

– „Naszy chriesty nie takije, kak prawasłaunyje i u palakaŭ.

– A kakije kriesty?

– Naszy chriestki takije, kak... Szczas pakažu [*pokazuje*]. Naszy chriestki, ot, tak adna, i o tak, i o tak, i jeszcze niže, o, tak, wot. A u prawasłaunych tam tože, kak u palakaŭ, adna [chodzi o poprzeczne ramie krzyża]” (G97Waw.MS).

cia Pana Jezusa]. Ja myślę, dlaczego to, znaczący, te wiary. Dlatego, że ludzi było dużo zebranych przy mordowaniu Pana Jezusa. Jedni wierzyli w Pana Jezusa – niewinny człowiek, tak? A jego krzyżujon. Drudzy w takiego koguta – był martwy, a ożył³⁸. Trzecie tam może być – ot, było zaćmienie, a może pokazał się księżyc, to w księżyc wzięli. I, ot, takie grupki... To tak zaczęły się te wiary wszystkie, te nacje” (G93Pap.AW₁).

Zgodnie z konstytuującymi zbiorowe tożsamości regułami mapy *nacji* kołchoźnicy potrzebują do samookreślenia – inaczej niż *nacje* oznaczone kogutem czy półksiężycem – znaku krzyża. Kapitalnie wyraził to niezawodny Pan Antoni z Papierni: „W jednym końcu i w drugim końcu krzyż. Jedziesz z tego końca wsi – wiesz, że tutaj chrześcijanie, i stamtąd jedziesz – to chrześcijanie” (G97Pap.AW).

W społecznościach katolickich wiejskie krzyże nie tylko wyznaczają granice społecznego terytorium wsi i strukturyzują jej socjo-sakralną topografię, lecz także – w większym stopniu niż we wsiach prawosławnych, nieznanących nabożeństw majowych, czerwcowych i różańcowych – są miejscem, gdzie grupa praktykuje swoje zbiorowe religijne rytuały tożsamościowe. Integrujący modlących się sąsiadów krzyż, który „stawiła wioska”, sakralizuje i grupę, i miejsce, w którym uwidacznia się wówczas jego symbolika osi świata i drzewa życia – dającego dostęp do sacrum, umieszczonego „w »centrum świata«, [...] na rozdrożu między niebem, ziemią a piekłem” (Eliade 1966: 289).

– „U nas modlono się pod krzyżem, o tu u wiosce. Pod krzyżem modlono się, ot. Bardzo piękne krzyże, poodnawiali to wszystko, polikierowali byli. [...]

– A na majowe nabożeństwa ludzie chodzą?

– Chodzą, zbierają się pod krzyżem też.

³⁸ Motyw koguta, który „był martwy, a ożył”, należy w biblii ludowej do kompleksu związanego z uwiarygodnianiem cudu zmartwychwstania. Pieczony kogut (inny wariant: ryba) ożył, gdy żydzi uctowali, ciesząc się ze śmierci Chrystusa i wyśmiewając zmartwychwstanie, por. (Bielowa 2004: 366–372).

- Sami, bez księdza?
- No, to bez księdza. [...]
- A na różaniec zbierają się?
- No, zbierają się pod krzyżem. Wszystko pod krzyżem. Pod krzyżem.
- To często?
- W każdą niedzielę, każdy dzień nawet. I teraz każdy dzień pod krzyżem zbierają się. [...]
- Ten krzyż, pod którym się modlą, to on dawno tutaj stoi?
- On stał tutaj cały czas.
- A kto go postawił?
- Wioska. Same, znaczy, z wioski ludzie postawili. Same stawili. [...]
- O, zbierali się, znaczy, płacili pieniondze, kupowali te drzewo.
- A dlaczego akurat w tamtym miejscu?
- No, wiecie – w końcu.
- A przy którym końcu się modlą? Przy tamtym czy przy tym?
- I tam modlono się, i tam, i tam” (G97Pap.AW).
- „Krzyż jest po każdej [stronie]. [...] Z poczontku krzyż, na koncu wsi krzyż.
- A kto te krzyże stawiał?
- Krzyż stawiała wioska. Taki majster robił. Składali się, potem upienkszali jego, potem ksiondz przyjeżdżał wyświenczać jego. No i mamy krzyż z poczontku wsi i na koncu” (G97Mej.FK).
- „Kiedy był krzyż zrobiony?
- Zawsze był. Zawsze, zawsze. Zawsze był, zawsze jest. [...]
- A jak przyszli sowieci, to zniszczyli krzyż?
- Nie, nie zniszczyli. On był zawsze. Zawsze był krzyż. A kiedy był stary, to pomieniali ludzie” (G97Cze.TK).
- „Krzyże tutaj zawsze stali. Oni może, jak ta wieś stoi, to i krzyże stali w wiosce zawsze. Ot, na poczontku wsi tej stoi krzyż, to już jak wyjeżdża się z tej wsi, ot. [...] No, już byli stare krzyże, to zrobili nowe. Postawili, zrobili ludzie sami. I stoją trzy krzyże w tej chwili. Tam w środku akurat, tam na tym, gdzie rozchodzi się, ulicy te, w środku. I na poczontku i w końcu. W każdej wiosce krzyż jest” (G97Dyl.BS).

Przestrzeń wsi, zamkniętą przez stojące na jej granicach krzyże, człowiek-chrześcijanin opuszcza z chwilą śmierci, rytualnie żegnany przez wspólnotę sąsiadów aktem sprawowanej pod krzyżem modlitwy i wygłaszanej pożegnalnej *przedmowy*³⁹.

„Wot, i prowadzo już nieboszczyka, to stajo pod krzyżem, już żegnajo sie – to z krzyżem” (G97Mej.FK).

– „Zawsze jak nieboszczyk jest, to koło tego krzyża już zawsze stajo i modlo sie. Już odprowiajo. [...] Za zmarłego pacierze zalecamy, różaniec odmawiamy. [...] A jak, o, pod krzyżem, to pare słów.

– A co na przykład?

– Pod krzyżem, no, żeby darowali ludzie, wot. Na droga wieczności żegna sie z ludźmi, żegna sie z dziećmi, wnukami. O, tak już” (G97Dyl.JS).

Żegnając zmarłego pod krzyżem (w niektórych wsiach zwanym *krzyżem pożegnalnym*), a także wcześniej, czuwając przy nim w chacie, rodzina i sąsiedzi śpiewają pieśni pogrzebowe – jak na przykład wykonywana w Papierni *Czemu nieszczęsny człowiek się rodzi*, której dwa ostatnie *punkty* przytaczam – pouczające m.in. o modelowej relacji między chrześcijaninem (tu w wariancie katolickim) a krzyżem.

Gdy idziesz drogą, a krzyż ci stoi,
Dobry katolik niech się nie boi,
Krzyż cię poświęci, miej na pamięci Chrystusa.
Jezu, ja wołam i w dzień, i w nocy,
Zawsze cię wzywam przy swej pomocy,
Krzyż wezmę z sobą i pójdę drogą na wieczność (G95Pap.JG).

„Oracje i pieśni związane z obrzędem pogrzebowym, towarzyszące m.in. »przeprowadzeniu« zmarłego – pisał Roch Sulima – są aktem oddania umarłego wspólnotcie, odnowieniem idei wspólnoty, rozumianej nie tylko jako wspólnota wiary, ale jako wspólnota wszystkich ludzi; wspólnota realna, o więziach bezpośrednich, ale też wspólnota nieogarnięta, pomyślana tylko, przeczyta. [...] »Od-

³⁹ O pogrzebowych *przedmowach* por. w podrozdz. „Praca na ziemi...”

chodzący« reprezentuje wszystkich” (Sulima 1992: 78)⁴⁰. Wszystkich tworzących lokalną wspólnotę chrześcijan, których tożsamość symbolizuje stawiany wspólnie *przez wioskę* krzyż. W Papierni mówi się półzartem, że dusza zmarłego trzyma pod tym krzyżem straż, dopóki nie umrze – i nie przejmie od niej tego obowiązku – ktoś z sąsiadów. Dopiero wtedy zluźowany strażnik może naprawdę odejść „na drogę wieczności”.

– „Jak to jest, Pani Mario, że pod krzyżem czeka ten, kto ostatni umarł z wioski?

– Tak mówio. A kto to wie, czy on stoi, czy nie stoi? A tak, ot, mówion, że: »O, jeszcze długo stać«. Już jak zabierze kogo, drugi umrze, tak już mówio: »Ot, jeszcze długo stać pod krzyżem. Już zabrała«.

– On stoi, jakby taką straż trzyma?

– Tak mówio. A kto to widzi? Mówio, że stoi pod krzyżem. Drugi drugiego nie zabierze, nie zmieni. Jak na straży. Jak żołnierz na warcie.

– To Janek nie chciał długo stać i zabrał Zuzannę.

– No, tylko miesionc. A kto kiedy i długo! Nasza mama tu zmarła w maju, a Palejczyk zmar aż w październiku. Maj, czerwiec, lipiec, sierpień, wrzesień, październik – sześć miesieny stała pod krzyżem.

– Pół roku.

– No, pół roku” (G10Pap.MB).

„Wierni podkreślali swoją cześć dla krzyża przy każdej nadarżającej się okazji. [...] Krzyż był tym miejscem, przy którym wzruszenia ludu uzyskiwały [...] swoje apogeum” (Olszewski 1981: 87, 92); „Cześć dla krzyża znalazła stałe miejsce w oficjalnym kulcie kościelnym, a echa jej spotykamy w zwyczajach ludowych. [...] Znak ten urasta do miana zwycięskiego symbolu nad nieprzyjaciółmi wiary, obrony przed złem, środka uwalniającego od grzechu i jego skutków” (Kopeć 1981: 40) – piszą katoliccy badacze religijności ludowej. Wioskowy krzyż wyznacza przestrzeń nie tylko zbiorowych, lecz także indywidualnych praktyk religijnych: „Ja już do kościoła

⁴⁰ O żegnaniu pod krzyżem jako jednym z rytualnych aktów unieważniających podziały i akcentujących rodzinno-sąsiedzka wspólnotę wsi por. (Straczuk 2006: 94–96).

nie moge zająć, panie. [...] Za daleko, bardzo noga boli. To ja wszystko tutaj. No, wyjde, sionde na ławeczka i przed krzyżem wszystko. Pomodle sie, pomodle, poprosze Pana Boga i Jezusa, żeby dał szczeniwa śmierć. Bo już nie ma wiecej czego prosić, tylko żeby dał Pan Bóg szczeniwa śmierć” (G97Sie.HD). Traktowany często bardzo emocjonalnie, mityczno-magiczny i jednocześnie religijny znak krzyża uosabia i symbolizuje zbiorową oraz indywidualną tożsamość kołchoźników-chrześcijan. Nie bez powodu Pani Mania z Papierni, przygotowując się na śmierć, mówiła: „Marnie przeżyłam, ciernista droga. [...] Jeżeli Pan Bóg mnie przedłuży w życiu i przyjdzie chwila, że ja się rozstanę, nie chcę nic. Ni tych karzinek [koszyków], jak kupują kwiaty, nie chcę tych wieńców, co wianki kupują. Tylko ten krzyż, co prowadzi, i mnie niech zaprowadzą. Nie chcę nic. Moja ciernista droga była całe życie, i tylko pod ten krzyż. I kto jest dobry dla mnie, i zechce przyjść do mnie, przyjdzie i ukłoni się” (G93Pap.MS).

I nie bez powodu Pani Danusia i Pan Bohdan z Puzieli z wielkim przejęciem prosili, by sfotografować ich przy krzyżu i te właśnie zdjęcia pokazać w Polsce.

– [Pani Danusia:] „Oleńka, sfotografuj naszy krzyż kiedy!!!

– [Ola:] Dobrze.

– [Pan Bohdan:] Byłaby raz sfotografowała, w Polsce pokazałaby, że u nas polaki takie.

– [Pani Danusia:] A teraz bardzo ładnie chryzantemy rozkwitli, a potem może zmarzno, to, Julińka, sfotografuj na pamiontka nam.

– [Julka:] Dobrze, ale Pani Danusia też się zgodzi, żeby ją sfotografować.

– [Pan Bohdan:] Ona chce przy krzyżu.

– [Ola:] Niech będzie i przy krzyżu” (G98Puz.BDŻ).

ROZDZIAŁ 10

Ludzie chrześcijanie. Wiara w Boga jako wartość konstytutywna dla tożsamości

*Kto chodził do kościoła, liczył siebie polakiem,
a kto do cerkwi – prawosławnym, bielaruszem.*

Pan Michał z Lebiody

– Czy żydowska wiara jest chrześcijańska? [...]

– Wszystkie wiary krześcijańskie.

Z rozmowy z Panią Teresą z Czeszejek

Takoję wremia iszło, szto nie chreścili i nie wieryli, i Bohu nie malilisia.

A ciapier i kreściki nosiać, i wsio. A tady nie.

Baba Żenia z Koreniowki

Naszej wiary oni nie podeptali, ale my jich podeptali, kamuna.

Pani Stasia z Szawrów

Pan Bóg stworzył wszystkich ludzi, żeby byli ludźmi.

Pan Antoni z Papierni

Ludzie chrześcijanie, czyli polaki i ruskie między wspólnotą a odrębnością. Casus grodzieński

Zaobserwowana w laboratoryjnych warunkach pogranicza wyznaniowego Grodzieńszczyzny opozycja między dwiema wiarami-*nacjami*, czyli katolikami-*polakami* i prawosławnymi-*ruskimi*, ma za podstawę, o czym była już mowa, odmienny język modlitwy (pacierza, liturgii). Poza pacierzem o odrębności obu *nacji* stanowi także, jak wiemy, znak krzyża. Krzyż jako symbol sakralizujący człowieka konstituuje zbiorową tożsamość *mużyków*-chrześcijan jako ludzi, którzy żegnają się znakiem krzyża, w jej obrębie zaś tożsamość

polaków i *ruskich* konstituuje ten sam krzyż, tym razem w funkcji symbolu różnicy: wykonywany odmiennymi gestami. Można utworzyć kolejne formuły definicyjne: *polak* (czyli *katolik*) to ‘ten, kto żegna się *po polsku*’, *ruski* (czyli *prawosławny*) – ‘ten, kto żegna się *po rusku*’.

Jednakże nie koniec na tym¹. Chrześcijan, którzy modlą się i żegnają *po polsku*, odróżnia od tych, którzy modlą się i żegnają *po rusku*, jeszcze jedno dystynktywne kryterium: pierwsi zostali ochrzczeni w kościele, drudzy w cerkwi. I, podobnie jak język pacierza, tak i chrzest jest zakorzeniony w mitycznej opowieści o ludzkości podzielonej na *nacje*.

– „Co było pierwsze, państwa czy nacje?

– Można powiedzieć, że żadnej nacji nie było, było wszystko poganstwo. Potem przyjmowali chrzest. Każde państwo chrzest przyjmowało” (G93Pap.AJW1).

Ten mityczny wzór aktualizuje i utrwała opowieść o chrzcie Litwy, którą starsi rozmówcy pamiętają z przedwojennych szkolnych czytanek (por. Smyrski 1993). „Ona była bardzo śliczna, on był nieudaławy, no, ale zawsze król, prawda, był Jagieło. No, wot. No i przedłożenie było, żeby ona wyszła za niego za monż. A on bardzo zakochany był w niej. Ona mówi tak – a ona była jeszcze poganska, Litwa – mówi: »Gdy pójdziesz na to, co ja ci powiem, bende twoja żona«. – »Jak?« – »Jeśli przyjmiesz chrzest od Polski. To wtenczas ja moge być twoja żona. I bendzie jedno u nas, jedno państwo. A te, mówi, bałbany, wenży, którzy naród twój wierzy...«, on żeby ich wykorzenił. On jej przysienga złożył i tak sie stało. I dzisiaj Litwa, widzicie, jaka pobożna” (G93Pap.AJW).

– [Pani Janina:] „Królowa Jadwiga ślub wzięła z Jagiełem, wtenczas przekrzčili sie. Litwiny przekrzčili sie. A tak litwini byli niekrzczone.

– [Pan Alfred:] Luteranskie byli.

– Zanim oni się przechrzcili, byli luteranie?

– [Pani Janina:] Wtenczas.

– [Pan Alfred:] Luteranie byli.

¹ O różnicach między katolikami i prawosławnymi z perspektywy emicznej – ich postrzeganiu przez mieszkańców pogranicza wyznaniowego na Grodzieńszczyźnie i Białostocczyźnie, por. (Straczuk 2006: 103–109).

– [Pani Janina:] Sam przekrzył się i przekrzył swoich wszystkich, naród” (G98Gin.AWD.JS).

Państwa, żeby otrzymać swoje wiary i języki, musiały zostać ochrzczone. Tak samo dzieje się w porządku indywidualnym: reprezentowana przez język pacierza i sposób czynienia na sobie znaku krzyża *nacja* jednostki jest *przyrodną* konsekwencją jej chrztu. To przy chrzcie człowiek zostaje *zapisany*² i od tego fundacyjnego momentu zarówno *pisze się*, jak i *liczy* członkiem swojej *nacji*. STAJE

² Dużo zamieszania w ten przednowoczesny porządek nominacyjny, który opisuje społeczeństwo jako strukturę *nacji*-grup religijnych, wprowadził nowoczesny dyskurs narodowy i jego narzędzia, takie jak spisy ludności i rubryka „narodowość” (br. *nacyjanalność*, ros. *nacjonalność*) w dokumentach osobistych. Rozmówcy – chrzczeni *na ruskich* czy *polaków*, a przez władze stawiani wobec konieczności określania swojej narodowości (nie wyznania!) jako białoruskiej bądź polskiej – funkcjonują w strefie konfliktu i kontaminacji tych dwóch dyskursów. Stosowane przez nich kategorie *piśać się kimś* i *liczyć się* (*szczytaćsia*) *kimś* bynajmniej nie ułatwiają sytuacji. (Szerzej na ten temat pisałam w: Engeling 2009). Ich wypowiedzi są świadectwem prób szukania konsensusu między tymi dwoma dyskursami, np.:

- „Jak była w domu – to polska, a teraz wyszła za męża, i litwinka.
- A teraz ma pani zapisane w paszporcie *litwinka*?
- Litwinka, ten mnie przepisał od razu. A jak w domu była, była polka.
- A tak w sercu, to jak się pani liczy?
- No, ja po litewsku to nic nie umiem. To jaka ja litwinka? Po polsku z wami trochę umiem. A w wiosce, to słowo tak, słowo tak. Ale w paszporcie *litwinka*. Mnie on zapisał w paszporcie, przewrócił wszystko.
- A jak się pani liczy?
- Ja polka, jakaż ja litwinka? Pacierzy umiem po polsku, wnuczki nauczyłam po polsku, dzieci nauczyłam po polsku, oni do komunii, do spowiedzi wszystko po polsku. Jakaż ja litwinka, kiedy ja nie umiem po litewsku? Polka” (G94Pln.FK).
- „Czy zapisywali, kto ludzie tam po nacji, czy po nacjonalności?
- Nacjonalność pisali. Pisali.
- A wiarę też pisali czy nie?
- A tutaj oni do wiary, ni do... im nie interesowała wiera. Jakiej nacji. To ja zapisał się... Ojciec pisał się cały swój wiek *polakiem*, i ja polak. I u mnie we wszystkich dokumentach *polak*. Po nacji. Palejczyk Antoni, syn Jana. A wsio pa rusku piszuł Anton Iwanowicz” (G97Pap.LAP).
- „Dlaczego oni są polakami, jak nic nie mówią po polsku?
- Nu. Tak po religii u nich już musi... Po religii pismo się *polacy*. A tak rozmawiać – nic nie rozumieją” (G94Bil.WO).

się *polskim* albo *ruskim*. A ponieważ chrześcijaństwo w wersji katolickiej *NAZYWA SIĘ* tu *polską wiarą* (w wersji prawosławnej – *ruską wiarą*), człowiek ochrzczony w kościele *JEST polakiem* (w cerkwi – *ruskim*). *Signans* i *signatum* zostają sklejone, określona przez konfesjonim tożsamość człowieka staje się nieodróżnialna od nazwy przypisanego mu raz na zawsze wyznania. „Wy, palaki, u polskuju wieru wiercie, ni ȳ jakuju. Wierycie? Wiercie! I ksiondz paćwierdżaje. Prawasłaŋnyje – wiercie ȳ prawasłaŋnuju cerkwu. Chryścicie-sia, raz wy prawasłaŋnyja, u cerkwi. I wianczajcieszia, i charanicieszia” (G97Rdz.TS).

O sankcjach za wystąpienie przeciw sprawczej mocy tego przypisania, czyli za igranie z nadaną przez Boga tożsamością, poucza opowiedziane przez Babcię Jadzię z Papierni *exemplum* o dziewczynce ochrzczonej w kościele i w cerkwi, którą dotknęła straszna kara boska:

– „Z naszej wsi tutaj wyszła jedna u Nowasiołki, koło Myta tam. I wiecie, co? Ona paszła i tam szlub one brali w cerkwi tej. Rodzice jej nie puszczali tak. Ksiondz krzyczał. Co tutaj robiło się, nie daj Boże! Nu, każdy... baciuszka krzyczy na swoje, żeby nie szła na polska wiara, a ksiondz, żeby tutaj było. A jak mówi się: najlepiej takim, jaki się narodził, ochrzczony, w takiej wierze i umierać. Ot, tak. Nu, i ona potem... Dziecko ich urodziło się. [...] Matka paszła do kościoła, ochrztili w kościele. [...] A on potym zrobił chrzciny i ochrzcił te dziecko na cerkwi.

– Drugi raz?

– Drugi raz. On nie wiedział, że ona... Ana mówi na jaho: »Piatruk, ni wiazi dzicia, ja dzicia achryściła«. – »O, ty ni pytałasias, chryściła«. Wiecie co? Jak ochrztili te dziecko, przywieźli do domu, odkreñciła te dziecko: aj, ona w kłembuszku była wszystka. Prosilili my Pana Boga, żeby... Ana umarła. Później już, jak urodziło się drugie, to do cerkwy powieźli.

– To tak się skręciło, bo to dwa chrzty były?

– Kara, kara taka.

– I w kościele, i w cerkwi, ojej...

– Kara Pan Bóg dał.

– To nie można tak?

– Nie można. U naszej wiary: wyznaje jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” (G94Pap.JG)³.

Dlatego kołchoźnicy respektują tożsamościowe reguły przypisywania do *nacji* przez chrzest i nie sygnalizują wobec nich wątpliwości.

– „U mianie try niawiesty i wsie try polki.

– A dzieci były chrzczone w cerkwi czy w kościele?

– U adna ho syna w cerkwi, a u druho ha w kaściele.

– To dzieci będą białorusy czy polskie?

– Biełarusy. A taja, szto chreściła u ksiendza, budut palaki. Nu, kanieszno, a jakże? [...] A radzicieli buduć pisatsa: ojciec *biełarus*, matka *polka*. Ja dumaju, tak budzie” (G93Szp.NL).

Ta logika – ochrzczony w kościele jest *polakiem*, ochrzczony w cerkwi *ruskim/białorusem* – stanowi fundamentalną zasadę, według której kołchoźnicy utożsamiają się ze swoimi *nacjami*. Zasada ta w ich ujęciu znajduje wyraz, na przykład, w następujących sformułowaniach: „Wszystkie białorusy prawosławne, polaki katoliki” (G93Krp.WZ). „Kto chodził do kościoła, liczył siebie polakiem, a kto do cerkwi – prawosławnym, biełarusem” (G93Leb.MO). „Tak ich nazywajo: *polskie* i *ruskie*. Nie może być polski prawosławny, ruski katolik” (G93Krp.WF). „Jeśli on w kościele chrzczony, to on polak, chrześcijanin” (G93Waw.MK). „Polskie, jak my nazywajemsia? No, katoliki. Katoliki. No, a ani prawosławne. My da kościoła chodzim, a ety w cerkwu chodziasz” (G93Moż.IP). „Nasze do kościoła chodzili, a one chodzili do cerkwy swojej” (G94Pap.JG). „Prawosławnych do kościoła do chrzestu nie pawiezie. My u cerkwu nie pawieziem, palaki, do chrze-

³ O tym, że ludowa „tożsamościowa gramatyka” nie dopuszcza podwójnego przypisania, poucza też stosunek myśli typu ludowego do kategorii przechrzty. Według narracji z Podola, zatytułowanej *Czy przechrzta będzie w niebie?*, jednostki z tej kategorii (tak samo jak dziewczynka z *exemplum* Babci Jadzi) przynależą do sfery negatywnego sacrum: „Wychrzczony Żyd nigdy do nieba nie pójdzie. Tam bowiem przy bramie niebieskiej stoi święty Piotr i święty Mojżesz i obaj żyją w zgodzie. Gdy kto wchodzi do nieba, patrzy święty Piotr, czy ma krzyż na czole, Mojżesz zaś patrzy, czy jest obrzezany. Przechrzta ma oba te znaki na sobie. Piotr, widząc krzyż, mówi: »To mój«, Mojżesz, widząc obrzezanie, mówi: »To mój«. I tak powstaje swarka. Ale w końcu mówią: »Co przez takiego durnia mamy się kłócić? Hybaj do piekła«. No i wypędzają go” (Siewiński 1903: 72). Por. (Bielowa 1997: 30).

stu. [...] Paczom mnie u cerkwi iści, jażeli jest kaścioł? Ja w cerkwi nie animaju, szto tam pop robić. A i jon nie pryjdzie da kaścioła, bo i nie wie, szto ksiondz robić. A jeżeli zajdzie, to w drzwiach pastoi, popatrzy. Popatrzy i zabiera sie, z powrotem pojdzie. No, co jak słupek stajac? Jon i przeżegnać sie nie umie” (G97Pap.LAP).

– „Dlaczego ludzie piszą się *polakami*, jak nie mówią po polsku?

– No, w kościele ochrzczony. Już go katolicka wiara przyjmuje, jak ksiondz ochrzci. O, tak, ot. I polak.

– I pisze się *polak*?

– Pisze sie *polak*” (G94Pap.JG).

– „A białorusy katoliki są?

– Katoliki, to wszystkie polaki. Raz do kościoła, w kościele chrzczony, ślub bierze w kościele – to jest polak. [...] Jeśli prawosławny, to już on i okuratnyj białorus, prawosławny człowiek, a my już katoliki, już polaki. Wsie katoliki polaki.

– A kiedy człowiek staje się katolikiem?

– Po chrzcie. W jakiej wierze jest się ochrzczonym, w takiej potem...” (G93Pln.JD).

– „Czyli każdy, kto jest polak, to katolik, tak?

– Katolik.

– A białarus może być katolikiem?

– Białarus?! Jak to może być białarus katolik?!

– Nie może być?

– Białarus jest białarus” (G97Pap.JKJ).

Ten wycinek kołchoźniczej mapy *nacji*, opisujący relację między katolikami a prawosławnymi jako dychotomiczny, alternatywny układ, został ufundowany na dystynktywnych kryteriach języka modlitwy i znaku krzyża, które z kolei składają się na determinujący kulturową tożsamość jednostki *polski/ruski* chrzest, po chrzcie zaś, powtarzane w codziennej religijnej praktyce, tę tożsamość rytualnie potwierdzają. Od momentu chrztu bowiem przypisana *polakowi/ruskiemu* tożsamość manifestuje się przez naukę i praktykę pacierza⁴ wraz z towarzyszącym jej znakiem krzyża (na wschodzie

⁴ O relacji między językiem pacierza a tożsamością jednostki pisałam w: (Engelking 2001); por. też (Stracuk 2006: 102–103).

Białorusi, jak widzieliśmy, częstokroć sprowadza się ona do swojego semiotycznego jądra – samego krzyża). Reguła „trzymaj się swego pacierza” należy do tego samego zespołu reguł tożsamościowych co „każda nacja wierzy w swoje” czy „jakim mnie ochrztili, takim umrę”. Przynależność do wiary-*nacji* towarzyszy człowiekowi od chrztu (czyli społecznego urodzenia) do śmierci i nie podlega ani negocjowaniu, ani zmianie.

– „To wiera z raźdienia idziot?

– Da, przyrodnaja. Jak chreścili, to tak i pamior” (G98Szw.MM).

„Jaki człowiek urodził się, takim powinien żyć. Tak będzie sprawiedliwie. A jak będzie rzucać się we wszystkie strony – tołku nie będzie. Ja trzymam się swojego drzewa, urodziłem się taki i taki będę. Każde urodzenie ciągnie za sobą wiarę i jeśli człowiek ofiarował się temu, to i takim powinien zostać” (G93Leb.MO).

Chrzest „sytuuje człowieka w grupie ludzi religijnie określonych, choć niekoniecznie wierzących. Można więc być prawosławnym czy katolickim ateistą, bo przypisanie do wyznania jest niezależne od wyznawanego światopoglądu. [...] Wyznaniowa przynależność, będąca pochodną przynależności rodzinnej, jest bowiem niezbędnym elementem tożsamości człowieka uczestniczącego w kulturze tradycyjnej” (Stracuk 2006: 101–102). Zdaniem niektórych rozmówców przynależność ta nie zmienia się nawet w usankcjonowanej przez kulturę pogranicza sytuacji potwierdzającego regułę przypisania jednostki do wyznania wyjątku, jakim jest zmiana identyfikacji wyznaniowej przy ślubie z osobą innej *nacji*.

– „No, jeśli uże dziewczyna prawosławna, a chłopiec katolicki, to [idą brać ślub] do kaścioła. A jeśli prawosławny młody, a młoda katolicka – to da cerkwy.

– To dziewczyna musi wiarę swoją zmienić wtedy?

– Maje dzietki, eto tołko szto ślub prawosławny, a ana astajetsia katalicka. Ci primierna prawosławna, a ślub biare w kaścieole, to ona wszystko prawosławna astajetsia. Ana wsio swajej wiery. Jakoj ana radziłiasie, dzie jejo chreścili, to ana uże takoj i pamre. Tolki szto uże pawiencazjatsia w kaścieole, no wsio rawno nie mieniąje chreszczenia swaho.

– To wiara zależy od chreszczenia?

– Da, da, wiara założyt od chreszczenia, dzie ana chreszczena” (G93Rdz.WZ).

– „Ja polka, a wysła za monż za prawosławnego.

– I przeszła pani na prawosławną wiarę?

– Ja nigdy nie przechodziłam. I modle sie po polsku, i żyje, i wiecej nic.

– A rodzice jakiej byli wiary?

– Polacy.

– A pani dzieci?

– W cerkwi monż chrcił tu” (G93Rdz.BB).

Zapisany za sprawą chrztu na *polaka* lub *ruskiego* człowiek funkcjonuje w kręgu tej tożsamości, dopóki na jego mogile nie stanie katolicki lub prawosławny krzyż.

Wbrew temu jednak, co powiedzieliśmy dotąd, reguła stanowiąca o tożsamości wyznaniowej kołchoźników, dla wariantu katolickiego mająca postać „polaki, bo do kościoła chodziać, i tam ochrzczeni i *polakami* pizsutsia” (G94Sur.JP), nie zamyka bynajmniej *polaków* i *ruskich* w obrębie przypisanego im wraz z chrztem wyznania. „Można i przejść. Swojo chencio może przejść na katolika i na prawosławny...” (G93Pln.JD).

– „Czy może być tak, że polak jest wiary prawosławnej?

– Nie, na pewno tak nie może być. To wam powie każdy, nawet kto bardziej uczony. Jak on w kościele chrzczony, to on już polak, on tylko może sam przejść na wiara żony albo menża” (G93Waw.MK).

– [gospodyni:] „Moja córka wysła za prawosławnego, ale on na nasza wiara...”

– [ciotka:] Przechrzcłsia⁵.

⁵ Por. też:

– „Palak nie możet byt' starawieram?

– Możet pieriechriestit'sa” (G97Waw.MS).

Zmiana *nacji* odbywa się tu przez *przepisanie się* przy ślubie na wyznanie małżonka. Bywa, że rozmówcy nazywają tę zmianę (także w obrębie wyznań chrześcijańskich) *przechrzczeniem*. Obie jednostki funkcjonują jako

– [gospodyni:] Nie, on już chrzczony, nie trzeba było. Przyszedł do kościoła, u spowiedzi był, no i ksiondż ślub dał. No, on [teraz] naszej wiary” (G93Dub.MSA.RK).

– „A te kobiety, co do was z prawosławnych wiosek przyszły, Żołnierycha i Jania?

– Nu, to oni już nie prawosławni. Oni już nasi.

– I z wami tak samo majowe śpiewają i wszystko?

– Wszystko. I do spowiedzi chodzimy. Oni już nie prawosławni. Swoje zostawili, a idon... Tak, jak u nas, tak i oni” (Go5Pap.MB).

Reguły tożsamościowej gramatyki pogranicza wyznaniowo-językowego przewidują (a nawet nakazują) zmianę wyznania (= wiary-*nacji*) w momencie ślubu katolika z prawosławnym. W takim przypadku nie wchodzi, rzecz jasna, w grę powtórny chrzest; jest to zastąpienie jednego wariantu chrześcijaństwa drugim, możliwe dzięki odwołaniu się do wspólnego obszaru sprzed powstania różnicy. Bo przecież, choć *polak* w kościele, a *ruski* w cerkwi, to oboje są tak samo ochrzczeni, podobnie jak tak samo się modlą, choć jedno po polsku, a drugie *po rusku*. Zmiana wyznania w mieszanym małżeństwie to wyjątek od reguły „trzymaj się swego pacierza”, która konkretyzuje normę ogólniejszą, stanowiącą, że każdy powinien trzymać się swojej wiary-*nacji*⁶. Konsekwencją *przepisania się na nację* małżonka jest zasada, że *przepisujący się* nie tylko może, ale wręcz powinien zmienić swój pacierz i znak krzyża na właściwe grupie, do której wchodzi. Zmienia tym samym swoją nacyjną identyfikację, a zatem i tożsamość. Ta zmiana, logiczna i konieczna, jest elementem procesu inicjacji jednostki do grupy nowych *swoich*. Człowiek (zazwyczaj kobieta i *prymak*), wchodząc przez małżeństwo do nowej dla siebie grupy *swoich*, przyswaja jej pacierz i znak krzyża, pozwalając, by o jego tożsamości indywidualnej decydowały reguły tożsamości zbiorowej. I nic nie stoi na przeszkodzie, by tak się działo: wszak Pan Bóg jest jeden i rozumie nowy pacierz tak samo jak stary, a chrzest w kościele i w cerkwi jednakowo ustanawia tożsamość

synonimy, co potwierdza i zarazem utrwała rozumienie wiary-*nacji* jako kategorii przypisania.

⁶ O funkcjonowaniu tej normy i innych z nią związanych na badanym terenie por. (Życzyńska-Ciołek 1996b).

człowieka-chrześcijanina. Dla człowieka to *żadna różnica*; wszak dwa równoprawne warianty chrześcijaństwa *zmieszał Haspodź*.

Przewidziane przez gramatykę pogranicza wyznaniowego reguły zmiany wariantu chrześcijaństwa opierają się na wpisanym w tu-tejszy dyskurs mityczny uzasadnieniu wspólnoty i odrębności, tożsamości i różnicy. Jak w wywodzie Pana Jana z Pieluńców: „A jak przejdziesz na ta prawosławna, to już jesteś prawosławny, okuratny wtedy białorus. On w cerkwiu chodzit modlitsa. A który do kościoła, to on już jest religijny. Religijny, ale nie białorus. Nasza wiara to rzymska katolicka, a ich grecka katolicka⁷. No, to też chrześcijanie. Oni to samo wierzo w Pana Jezusa, wszystko to. Tylko że pop żenitsa, a ksiondz nie – taka różnica. Oni żegnajutsa – my na wsie, a oni na try ramiona [chodzi o palce]. Pop zamienia [zastępuje] świętego Józefa, to ojciec Pana Jezusa. [...] Pop zamieszczajet Józefa, i im za eto można żenitsa, a ksiondz zamieszczajet Jezusa, namiestnik Pana Jezusa ksiondz. Może by jeszcze i Pan Jezus żeniłsa, no on niedołga żył, trzydzieści trzy lata na ziemi żył z nami. I nie mógł ożenić się. Może i by żeniłsa, gdyby żył dalej, nikt nie wie, nie opisujon. [...] Za to ksiondz jest nieżonaty, a pop żonaty, a ta religia to samo, wszystko to samo przynajon” (G93Pln.JD).

„Społeczną normą jest tu równorzędne traktowanie obu wyznań” – pisała Justyna Straczuk. „Wpływać na to mogą liczne małżeństwa mieszane i wyznaniowe przemieszanie rodzin, które muszą dostosowywać się do sytuacji pogranicza. Wypracowany przez wieki model współistnienia dwóch wyznań w praktyce życia codziennego jest więc do dziś aktualny” (Straczuk 2006: 243). Nad problematyką małżeństw mieszanych na pograniczu katolicko-prawosławnym oraz rządzących nimi reguł z porządku normatywnego i praktycz-

⁷ Moje badania nie wychwyciły wśród kołchoźników sproblematyzowanej pamięci o dawnej unickiej przeszłości obecnych prawosławnych. Być może ostatnimi jej śladami są pojawiające się sporadycznie w ich wypowiedziach oderwane terminy, które można wiązać z nią, jak np.: „Prawosławny nazywali się rzymski katolik, a polacy nazywali się grekokatolik” (G94Bil.WO). Natomiast istotnym śladem historycznej obecności kościoła unickiego na Białorusi jest właśnie, jak sądzę, dominujący w wypowiedziach *polaków* i *ruskich* dyskurs, który nie antagonizuje, lecz odróżnorodnia różnice.

nego nie będziemy zatrzymywać się dłużej. Została ona już wystarczająco dobrze opisana⁸. Wskażmy tylko podstawową regułę, która to *mieszanie* umożliwiała. Otóż stanowi ją przekonanie, że chrzest *pol-ski* i *ruski* są wariantami tego samego, jednego chrztu. Są tym samym chrztem, konstytuującym *polskich/ruskich* chrześcijan, który wspólnie przeciwstawia ich niechrzczeńcom-żydom.

– „Chrzest prawosławny jest ważny?

– Toje samo. Jak pop daje chrzest, tak i ksiondz. Toje samo” (G93Dub.MSA.RK).

– „Jeden krzest jest, jeden Pan Bóg. To samo, czy ruski, czy polski. Krzest wszystko równo, to jedna wiara. Ksiondz tak powiedział, ot i wsio.

– Czyli nieważne, na jakim języku chrzczone, ważne, że chrzczone, tak?

– Że krzczone, tak. Jenzyk nieważny. To ksiondz powiedział, że nie wolno przekrzywać. Okrzczone dziecko – okrzycone. Wiara jedna, jeden Pan Bóg. A tego, krzcić nie można drugi raz dziecka. [...] I mówi batuszka, że to nie robi żadnej różnicy, czy w kościele... Ksiondz tak mówi, czy w kościele chrzczony, czy w cerkwi. Aby ty był chrzczony” (G98Nac.MG1).

„No, chrzest to już to samo. Jeżeli już pop – u nas to ksiondz, u nich pop – jeżeli ochrzci dziecko, to już wychodzi to samo” (G94Pln.FK). „Mnie zdaje się, wszystko jedno. Aby ochrzczone dziecko, czy w cerkwi, czy w kościele” (G94Pow.JL). „Moja rodzina była prawosławna, ale też mieszana. Mama była polka, tatuś był ruski, o, tak u nas i się złożyło. Ale wszystko jedno wszystkie dzieci chrzciała w kościele. Ja prawosławna, ale też w kościele chrzczona” (G93Leb.JR). „Jeden raz ja chrzciała dziecko. I też w cerkwi u popa. Tylko byli zaprosiwszy mnie za kumu. No i ja trzymała chłopczyka. [...] Pop mówił, my to za nim odpowiadali i tak wszystko jakoś dobrze wyszło. No i u nich tylko szto wodziczki tak po główce po-

⁸ O małżeństwach mieszanych wyznaniowo i stanowo na pograniczu białorusko-polskim por. m.in. (Straczuk 1999: 61; 2006: 100–102, 105–107 i passim; Życzyńska-Ciołek 1996b: 204–205). Por. też wcześniej w podrozdz. „Chłopsko-pańska symbioza...” i „Chłopsko-żydowskie sąsiedztwo...”. Por. także (Engel-ling 2001: 96–97; 2007: 221–222).

lewajut. I wszystko tak samo. I mnie oczeń panrawiłosia ǫ cerkwi, oni oczeń modlatsia charaszo, śpiewajo ładnie. No, ona sama, która mnie zaprosiła, sonsiadka dawniejsza, to ona wyszła za prawosławnego. I wot ona już u cerkwi, musi wejść i w cerkwu. Ja nie wiem, czy ona pierepisywała sie, czy nie, no poszła w cerkwu i chrzciała dzieci tam” (G93Hor.JJ).

Wielu rozmówcom trudno do końca zaakceptować nie tylko przeciwstawianie, ale nawet wyodrębnianie katolickiego i prawosławnego wariantu chrześcijaństwa. Wydaje się, że w ich systemie wartości norma „Pan Bóg jeden” ma pierwszeństwo przed tą głoszącą, że „każda nacja swoju wieru ma”; że *communitas* dominuje tu nad strukturą, unieważniając *ruskość* i *polskość* chrztu, modlitwy i święta, odróżnoriając katolików-*polaków* i prawosławnych-*ruskich*.

– „Jakie są różnice między nacjami?”

– Mnie zdaje się, że nie ma. Tylko, że na polskim języku i na rosyjskim, tylko językiem. A tak, to w tego samego Boga wierzą, tylko że na drugim języku. A wiary to, ja myślę, tej samej. Drugiej to już żydzi, Afrykanie, mużułmanie – oni to już wierzą w swoich bogów. A tak, to dwie wiary takie same są.

– Dwie? To znaczy?

– To znaczy: polska i białoruska, ruska” (G93Leb.MO)⁹.

– „Jakiej nacji był Jezus?”

– Jeden ruski, drugi polski! [*śmiech*]

– To dwóch ich było?”

– Nie. Ale ot, ja tak zawsze myślę... I tak myślę, i tak mówię: kto to tak zrobił? No, przecież nie mógł Pan Jezus dwa razy umierać i dwa razy rodzić się. Rodził się czy na polskie Boże Narodzenie, czy na ru-

⁹ Przekonanie, że „dwie wiary takie same są”, przekłada się też, co w tym przypadku zrozumiałe, na brak agresji werbalnej. Podczas badań nie zarejestrowałam żadnej wzmianki o wzajemnym przezywaniu się katolików i prawosławnych. Na przykład:

– „Czy jak pani była dzieckiem, w szkole, to były jakieś przezywanki, przesławki między polakami a ruskimi?”

– Nie, to nie było różnicy. Ruskie do nas tylko takie dwie dziewczynki chodzili do szkoły, ale nikt... żeby ktoś tam powiedział, tam *ruska*, czy tam coś. Tego nie było. Jakoś tak nikomu do głowy to nie przychodziło, że to wyzwać w taki sposób” (G93Waw.HD).

skie Boże Narodzenie? A kto to zrobił, żeby on dwa razy rodził się i dwa razy umierał? To przecież nie może tak być! Kto to zrobił? Czy to popy, czy to ksiendzy, żeby im wiecej pieniendzy było? Przecież 25 grudnia Boże Narodzenie, a nasze 7 stycznia. Jak to może być? Nie wiadomo, które dobre. Jeden Bóg wie, które dobre. Ja to z dzieciństwa świontkuje Boże Narodzenie polskie. Zawsze, zawsze. Świontkuje i swoje, ale świontkuje i polskie. I Nowy Rok, i Trzech Króli. Przez całe życie. I nic nie robie [tj. nie pracuję w te święta]. Bóg wie, jakie jest dobre?” (G94Fel.JU)¹⁰.

„Jaka to różnica? Pan Jezus to jeden. Jeden raz umierał, jeden raz narodził się. A czemu obchodzić dwa razy? U nas o tej porze rodzi się, u nich o drugiej porze rodzi się. No, to jak to może być? Ja tego już nie rozumiem. Jak to może być? Jak to tak?” (G94Pap.MB). „Kakaja mnie rażnica? Wsieraŭno, Boh adin. I Pan Jezus adin nam wsim, i na ruskich i na biełaruskich. Ja kak-ta nie razliczaju. Mnie, nie znaju, panimaju ja dobra ci drenna, no ja nie razliczaju. Jeślib-ta był u polskich adin Boh, a u nas druhi, nu, to moźet ja paduma-łać: moźe nasz lepszy? Nu, kaliź jon adin, i Pan Jezus adin, i Panna Marija adna, no, to jakżeż tut raździelat?” (G93Szp.NL). „I Pan Jezus adzin, i Bożaja Macier adna była. A chto znaje, czyja wiera paustała pierwaja, kataliczeskaja ci prawasłaŭnaja? Wy, katoliki, przynajecie pa kataliczeskamu, wierycie ũ jaje. Tam druhi czaławiek prawasłaŭny, wiera pa prawasłaŭnamu. Adna jawiłaasia! A szto jazyki usiakije?” (G97Rdz.TS).

„Okazuje się – konstatowała Straczuk – że lokalność oraz silne związki rodzinno-sąsiedzkie, wysoko wartościowane w wiejskich społecznościach, są najważniejszymi wyznacznikami tożsamości i biorą górę nad podziałami religijnymi. To nie ramy instytucjonalne, przynależność do określonego Kościoła, ustanawiają i urealniają granice wspólnoty, ale wspólny repertuar symboliczny. Społecznie uznawane i respektowane wartości kultury chłopskiej, będące ramą łączącą katolików i prawosławnych, prowadzą do przekraczania gra-

¹⁰ Problem różnic między prawosławnym i katolickim kalendarzem liturgicznym intensywnie zaprzęta uwagę kołchoźników na pograniczu wyznaniowym. O postrzeganiu tych różnic i strategiach radzenia sobie z nimi por. (Straczuk 2006: 236–241).

nic wyznaniowych. Dlatego różnice, które gdzie indziej znaczą i dzielą, tu interpretowane są inaczej, są unieważniane lub niezauważane. [...] Różnice kulturowe nie prowadzą do powstania barier w komunikacji, bo nie nadaje się im specjalnego znaczenia. We wsiach katolicko-prawosławnych wyznaniowe odmienności akceptowane są na zasadzie różnorodności inwentarza (»jednakowo, tylko każdy po swojemu«), nie sięgając poziomu strukturalnego i nie wyznaczając odmiennych układów wartości i symboli, odrębnych i wzajemnie niezrozumiałych reguł komunikacji” (Straczuk 2006: 246–247). Dlatego *ruski* i *polski* wariant chrześcijaństwa są uważane za „jedno i to samo”, a na pierwszy plan wysuwa się sąsiedzka wspólnota codzienności: „Mnie eto adno i to samo. Wot, wy polskije, no kakaja może być rażnica polski i ruski? Jeśli ty palak, malisia jak chcesz. Ruski, budziesz pa ruski. Mnie nie ma nikakoj rażnicy. A kakaja rażnica – polski? Jak chleb prywieszut tut w mahazin, to i polak jedzie brać, i ruski. I ruski stait w oczeredzi, i palak stait” (G93Rdz.MP).

Przywołując obraz wspólnej kolejki po chleb, rozmówca z Radziwoniszek unieważnił różnice międzywyznaniowe i zarazem odwołał się do fundamentalnego dla kołchoźników obszaru *communitas* zawieszającego nawet opozycję chrześcijanin : żyd. To obszar równości w człowieczeństwie, w którym naprawdę liczy się tylko relacja człowieka z Bogiem oraz jego indywidualny wybór między dobrem i złem. „Jak człowiek dobry, to pri czom tam wiara. Nie za naczej, haworiat, treba roditsia, a za czeławieka” (G93Hor.JJ). „Co tam ta wiara”, jak mówi Pani Teresa z Czeszejek: „Na mój wzglond, na mój rozum, ja licze, aby człowiek. Jak jest człowiek mondry, to dobrze i taka wiara, i taka wiara. On na różna wiara, on rozumie. A jak głupi – ja tej samej wiary i monż tej samej wiary, i my żyjemy czort wie jak. [...] Różnież w rodzinach bywa. Ot – jednej wiary i jednej nacji, i dwa durni wszystkiego. [...] To jak charakter, jak skłonięcie. Czemuż, ot, ksienży wychodzo? Dzieci chodzo razem. Wot – szuch, wziół i wybrał droga: ksiondz. Czemuż wszystkie nie wybierajo? A drugi wybierze gdzie i złodziej jaki czy chuligan. A po jednej ziemi chodzo, do jednej szkoły chodzo, do jednego kościoła chodzo. A przecież wychodzo ludzie różne. Tak, ot i ja – jak człowiek, ja licze. Co tam ta wiara” (G93Cze.TK).

Muzyk-chrześcijanin jako ochrzczony żyd, czyli mit o pochodzeniu po raz czwarty

Michał Federowski zanotował następującą odpowiedź na pytanie „skąd się wzięliśmy?”, sformułowaną przez XIX-wiecznego chłopca z zachodniej Białorusi: „Staryje ludzi każuć da pakazywajuć, co nasza ziemia to była kiedyś puszcza, a ũ juj żyli jakijes paganie, co ũ Boga nie weryli. A skul uzialisie my, to tak pakazywajuć, co da naradzenia Pana Jezusa nie było innych, jak tylko żyde, a potym Pan Jezus jak pachryściŭ, tak my i da dziś ich patomstwo chryścijanie” (LB 3: 3).

To esencja mitu o pochodzeniu *muzyka*-chrześcijanina. Daje się ona sprowadzić do formuły „jesteśmy ochrzczonymi żydami”. Etnograf pracujący w białoruskim terenie sto lat później stwierdza negansną żywotność tego mitu. Nic dziwnego – mityczne uzasadnienie chłopskiej tożsamości może zaniknąć tylko wraz z nią samą. Dopóki białoruscy kołchoźnicy postrzegają siebie jako chrześcijan, dopóty będą pamiętać, że stali się nimi wskutek chrztu żyda Jezusa. Jezus – „żyd, nim ochrzczony był” (G98Gin.AD) – po przyjęciu chrztu, tak samo jak każdy kołchoźnik, stał się *ruskim* bądź *polakiem*¹¹. „Żydzi [...] żydowskiej wiary. Pan Jezus też był żydowskiego rodu, ale chrzest przyjoł” (G93Waw.WK). „Isus Chrystos, kada radziŭsia, toże ad żydoŭ. Kolka wremieni jaho chryścili? Sorak dwa hoda było. Jaho Jan Kryściciel chryściŭ u race Jardanie. Ot, u Wieflejema, tam u tych ciopłych stranach, ot, raka Jardan. I jaho chryścili” (G94Rdz.TS). „Isus Chrystos – jon jaŭrej, nie ruski. Jon nie zachacieŭ być jaŭrejem, jon wychryściŭsia ũ ruskuju wieru. A jaŭrei nie lubili, szto jon wychryściŭsia. I jaho raśpiali. Ot, u nas ikonka była [...]. Raśpiali jaho ruki i nohi, hwazdami. Jon stoić moŭczaczki, i hwazdy widny prybityja” (Ho3Auc.HD).

¹¹ W okolicach, gdzie występują inne wyznania chrześcijańskie, mamy do czynienia z innymi wariantami – jak np. na Brasławszczyźnie. Według katolików w Widzach Jezus-żyd wraz z matką po chrzcie w Jordanie „przeszedł na polska wiara”, według prawosławnych – na wiarę prawosławną, według staroobrzędowców zaś – „Jezus został ochrzczony według ich rytuału: przez trzykrotne zanurzenie w wodę” (Klosse 1998: 59).

– „Pan Jezus jakiej był nacji?

– Pan Jezus tak samo był żyd. A potem przechrześcił się. A on tak samo żyd, z żydowskiej rodziny pochodził” (G98Nac.JS)¹².

– „O ile przypominam, że Pan Jezus jakby nie z rodziny. No, coś tam z żydostwem zwionzane. To sondze, że od razu na takim jenzyku mówił, a potem do ludzi przemawiał... może po polski?”¹³

– A jakiej był nacji?

– Chyba może żydowskiej? No, ja to myślę tak. Przecież był Jan Chrzciciel. Dlaczego chrzczył Pana Jezusa? Dlaczego? Bo to był żydek” (G98Nac.SN).

– „Dlaczego się mówi *polska wiara*?

– Polska wiara, że tego, że krześcijaniny. Pan Jezus [ostawił] krzest, wszystko za ta polska wiara.

– I Pan Jezus polakiem był?

– Pan Jezus był żydem. Pan Jezus, jak stał już święty Jan Krzciel, to powiedział: »mnie okrzycij«. [...] To za to polska wiara, że krzest poszed. Pan Jezus ostawił krzest. Pan Jezus poszed na menka,

¹² Przekonanie o pochodzeniu Jezusa „z żydowskiej rodziny” i jego późniejszym przechrzczeniu się podzielali też rozmówcy Aliny Całej (Cała 1992: 37).

¹³ Pan Jezus nawet na pewno mówił po polsku – tak zakłada ludowa nierozróżnialność, dla której *polska wiara* i polski język to jedno:

– „Jak się pani zdaje, po jakiemu Pan Jezus rozmawiał?

– [*dłuższa chwila namysłu*] Zaraz, zaraz, poczekać, zaraz odpowiem. Jak on prosił, żeby ludzie śpiewali... Zaprosili Pana Jezusa na wesele, a on zaśpiewał: »Hej, gody, gody, wnet bendzie wino z wody, panie Galileja!«. A to, znaczy, ten pan Galileja, to był ten, co syna ochrzczył, to on jemu tak śpiewał: »Hej, gody, gody, wnet bendzie wino z wody, panie Galileja!«. To znaczy, po polsku rozmawiał.

– A Matka Boska też?

– No, też musi po polsku... Kiedy tego, to ja już nie powiem. Nikt nigdy... Po polsku to zawsze nazywajo, a nie... Żadnym jenzykem nie nazywajo, tylko polskim i polskim” (G98Nac.JP).

– „A Matka Boska to też była żydówka?

– Nie, musi nie. I święty Józef nie.

– To jakiej nacji byli?

– Nie wiem, córeczko moja.

– A jakim językiem mówili?

– Po polsku?” (G94Sur.JP).

Por. przyp. 80 w rozdz. 3.

wie, tego... zamencyliżeż Pana Jezusa [...]. To polska wiara: Pan Jezus, krzest, wszystko” (G98Gin.AD1)¹⁴.

Mitycznym początkiem, z którego wywodzą się chrześcijanie, jest chrzest i męka – a więc krzyż – Jezusa. Podczas chrztu w Jordanie Jezus-żyd stał się chrześcijaninem, czyli dla operującej konkretem myśli ludowej – albo *ruskim*, albo *polakiem*. Jego męka z kolei zapoczątkowała chrzczenie się jego wyznawców, dzieląc takich samych do tego mitycznego momentu żydów na tych, którzy się ochrztili, i niechrzczeńców. Część „poszła na chrześcijan”, część pozostała żydami. „Oniż Chrystusa nie przyznawali, wiary nie przyznawali, wszystkoż byli żydzi. [...] A potem już po przyjsciu Chrystusa, jak Pan Jezus stał cudy czynić [...], nie wszystkie uwierzyli. Niektórzy nie uwierzyli i zamordowali Pana Jezusa” (G97Mej.FK). „I przyszoł Isus Chrystos i jon skazał, szto chce, szto biera była chryścijanska, no ludzi nie sagłasilisia. Chto pajszoł u chryścijansku, chacieł i pryniał joho wieru, a chto zastalsia. Tak zastalsia katoliki i tyje, szto sadziacca i »bubu, bubu« molacca” (H03Alk.HK1)¹⁵. Żydów nie da się oddzielić ani od chrztu, ani od krzyża Jezusa. Nie da się ich „wypisać” z mitu założycielskiego, konstytuującego tożsamość chłopca-chrześcijanina: *kriestianina*, *mużyka*, kołchoźnika. „Ten Pan Jezus, co to odkupił świat, on poszed na menki. My zostali polaki, a tak byliby takie, o, jak i te tatory. On na menki poszed, Pan Jezus” (G98Ale.PJ). „Pana Jezusa jak, tego, już zamordowali, to stali chrzćci na polaki, o. Litwini to też polacy, Litwa kiedyś i też była, no, jak to powiedzieć, luteranska wiara” (G98Gin.AD). „Żydy szczytajut, szto Pan Jezus eta nie światy, nijaki nie światy. Pan Jezus eta mundry człowiek tolka był, a jon nijaki nie światy. No, a myż wsie, i polskie, i nasze prawosławne, my przyznajom, szto jon światy był, szto jon za nas pamior,

¹⁴ Analogiczne wypowiedzi o przechodzeniu żydów i Matki Boskiej z Panem Jezusem *na polska wiara* w: (Zowczak 2000: 289–294). O motywie żydowskiej wiary jako pierwszej i *przechrzczenia* Chrystusa na prawosławie: (Bielowa 2004: 75–76, 90–91).

¹⁵ Olga Bielowa notowała (na Polesiu Wołyńskim) narracje o pochodzeniu „teraźniejszych” żydów od żydówki, która w czasie męki Chrystusa, nie mogąc na nią patrzeć, zamknęła oczy; ci żydzi zaś, którzy Chrystusa krzyżowali – wyginęli (Bielowa 2004: 75).

za nas jeho zamuczylu, za naszujy chryścijanskujy wieru, za katoruju jon stradał tak, muczylu jeho. Szto jon ochreścilsia sam, i my uże paszli chreścicsa ad jaho. A jany każuć tolka, szto Boh, Boħa przyznajuć. A uże Isusa Chrysta jeny nie przyznajuć. [...] Bo jenyż jeho zamuczylu” (G93Szp.KN).

Obie ochrzczone *nacje* pochodzą od Jezusa, który był żydem, ale został ochrzczony, i obie, wspólnie, na zasadzie tej samej strukturalnej opozycji, przeciwstawiają się niechrzczonym żydom. Logiczną sekwencję mitu da się przedstawić następująco: żydzi są „pierwszą *nacją*” – ale pojawia się dla nich konkurencja w postaci chrześcijan – dochodzi do tego na skutek chrztu i ukrzyżowania Jezusa – który jest żydem i zarazem ofiarą żydów – ponieważ ma podwójną tożsamość – przyjmawszy chrzest, nie przestał bowiem być żydem i jednocześnie stał się pierwszym chrześcijaninem. „Chrystus jest nie tylko współistotny z Ojcem, lecz również z ludźmi. Osoba Chrystusa związana jest nierozdzielnie z wszystkimi osobami ludzkimi, jest ich WZORCEM. Wszyscy ludzie zostali stworzeni według obrazu Boga, tj. według obrazu Logosu” (Hryniewicz 1981: 184). *Ochrzczeni na polaków* katolicy i *na ruskich* prawosławni mają więc swój mityczny pierwowzór w osobie Jezusa, którego – wraz z jego matką – „przechrzcili. Przechrzcili! Przechrzcili Matka Boska i Pana Jezusa przechrzcili” (G98Gin.AD).

– [Pan Alfred:] „Pan Jezus był żyd. [...]

– [Pani Wanda:] Potem ochrzcili go...

– [Pan Alfred:] Pan Jezus przyjął obrzezanie, że sie... Żydzi przyjmują małego dziecka, narodzi się, obrzezanie przyjmuje. I Panu Jezusowi obrzezanie robili. Potem Pan Jezus dorosł. Święty Jan Chrzciiciel na Pana Jezusa powiedział, żeby Jana ochrzcił Pan Jezus. A Pan Jezus powiedział: »Nie ja będę ciebie chrzcił, ale ty mnie ochrzćij« (G98Gin.AWD).

Figura Jezusa ucieleśnia jednocześnie żyda i chrześcijanina, integrując przeciwieństwa: wiarę żydów-niechrzczeńców i ochrzczo-

nych żydów. Obrzezany i ochrzczony¹⁶ Pan Jezus/Isus Chrystos¹⁷ jest mitycznym pierwowzorem przechrzty.

Chrześcijańsko-żydowski mit założycielski w wersji kołchoźników zna więcej takich ambiwalentnych postaci. Zadaje na przykład pytanie, czy ten, kto chrzczył Jezusa, sam był ochrzczony.

– [Pan Alfred:] „Jan Chrzcziciel mówi, żeby Pan Jezus go okrzył, a Pan Jezus: »Nie«. Pan Jezus powiedział: »Mnie okrzył!«. I w rzece Jordanie krzczył Pana Jezusa. Wtedy chrzest Pan Jezus ostatek. Znaczy, chrzest. Chrzczono wszystkich, chto wierzone. A chto sie nie przechrzci, niewierzone. A jak człowiek niechrzczony, to żyd.

– To Jan Chrzcziciel nie był żydem?

– [Pani Janina:] Nie.

– [Pan Alfred:] A może kiedyś i był Chrzcziciel żydem, ale też potem może Pan Jezus go okrzył, jak kiedyś on Pana Jezusa chrzczył.

¹⁶ W niektórych ujęciach – np. na Braślowszczyźnie – mówi się o dwóch chrztach Jezusa: żydowskim i chrześcijańskim. „Gdy stawia się pytanie dotyczące chrztu Pana Jezusa, najczęściej rozmówcy katolicy twierdzą, że został on ochrzczony na wiarę katolicką, a wcześniej, oczywiście, był »chrzczony« po żydowsku. »Pan Jezus jak był chrzczony? To on byłże chrzczony po żydowsku. Żydowska wiara była, obrzezaniec był. Był po żydowsku, a później już jego chrzcili. Na rzece Jordan święty Jan jego krzczył« (Klosse 1998: 59). Por. podobny wariant z pow. wilejskiego: „Chrystos [...] pierachryścił. [...] Jeta żydam nie panarawiłaś. Janyż niechrzczonyja, a tolki abrazanyja. A Chrystos – jon abrazany i chryszczony. Jon, znaczyć, musulman i chryścijanin” (BNB: 91). O obrzezaniu jako żydowskim chrzcie por. dalej przyp. 21.

¹⁷ Integrujący oba warianty chrześcijaństwa w jednej opowieści pierwowzór Jezusa-przechrzty występuje w narracji, zapisanej przez Bielową w Komarowiczach (pow. petrykowski, woj. homelskie): „Isus Christos w Iurasalimie radiłsja. Jepręj był. Imia [jewo] Jud Nawin. Prażył 35 let jepręjskim carom. Na Jerdani krestiłsja. Jak jon uze stał krestica, tak joho schwatili i zamuczili. Jon pakinuł jepręjsku wieru, a peresoł w ruskuju. W ruskoj wierie dali jemu imia Pietro-Ilja. A Baharodice nie panarawiłaś ruska cerka. I ana perewieła jaho u kaścioł. I perechrestili jaho. I dali imia Isus Christos” (Bielowa 2004: 90). Jest to motyw znany z rozpowszechnionej w tym rejonie kołedy, por. (Jeleńska 1891: 490). Szerzej o związku między przynależnością etniczną Jezusa a jego wyznaniem i chrztem por. (Bielowa 1997: 28).

– To kim on był po nacji?

– [Pani Janina:] A kto ich wie. Nie powiesz, kim on był. Za to, że to, o, nie przy nas było, nie pamientamy. Bo dzież, lata już jest, dlatego nikt nie pomni. Już dwa tysionce, jak przekrzcił sie Pan Jezus.

– [Pan Alfred:] On może i nie był krzczony, ale za Pana Jezusa szed za wiaro” (G98Gin.AWD.JS).

Według kołchoźniczej interpretacji historii świętej nawet trzynasty apostoł Judasz nie jest postacią bez reszty negatywną: po wydaniu Jezusa żałuje swego postępku. Mało brakowało, a uzyskałby nawet boskie przebaczenie, dołączając w konsekwencji do kategorii żydów-chrześcijan, czyli przechrztów. „On, wie, tego, jego serce bardzo zabolalo, że on wydał Pana Jezusa. On poleciał do skarbonki rzuć [tj. oddać srebrniki], a oni powiedzieli, że krew sprzedana. Nie przyjeli, że to już krew sprzedana, tak. A on w rozpacy powiesił sie. Na osinie powiesił sie, ten trzynasty” (G98Gin.AD). „Zobaczył ten Judasz, jak strasznie, pożałował sie. Poszed do żydów i mówi: »Bierzcie te swoje trzydzieści srebrników, dajcie z powrotem Pana Jezusa«. Żydzi – nie. Mówion: »Trza było patrzeć wpierw«. Przywióz do ich szkoły, świontyni, nazywała sie *szkoła* żydowska świontynia, i rzucił. To pisze, że tak, że był Judasz trzy zbrodnie uczynił. Jedna, że Pana Jezusa wydał, druga, że rzucił srebrniki, trza było na ubogich oddać, a trzecia, że powiesił sie, że już jemu nie ma ulgi, nie ma zbawienia, że powiesił sie. A że byłby pokuta zadałby i te oddałby srebrniki na ubogich i byłby Pan Jezus jemu darował” (G98Szw.JS).

Wariant prawosławny mówi otwarcie o tym, że Chrystus wybaczył Judaszowi, tyle że Judasz to wybaczenie odrzucił¹⁸. „Haspodz Iju-

¹⁸ Por. ten sam motyw u Magdaleny Zowczak, która przytacza m.in. wypowiedź rozmówcy z Podkarpacia: „Anioł przyszedł do Judasza i mówił mu, żeby poszedł do Pana, to on mu wybaczy. A on się upierał, że tego mu już Pan Jezus nie wybaczy. I byłby może pierwszym świętym, bo dzięki niemu Bóg zesłał odkupienie na ludzi. I jak Pan Jezus był ukrzyżowany, widział, że Pan Jezus tak się męczy, to poszedł i się powiesił” (Zowczak 2000: 347). Olga Bielowa przytacza m.in. zapis z Polesia Wołyńskiego: „jomu Hospod’ by ństwo prosty, potomu szo to buło ny od joho, a to buło od Boha, szo treba komu-to joho prodaty, tak zrobyty, szob narod powirių, szo takij diejstwitelno je Boh. Da! Eto jomu od Boha, wsio win ne od sebe robyų, od Boha. I szob tylki win skazaų: »Hospody, prosty myni!« – jomu vse Hospod’ prosty. A win pyjszoų powesiųsia, to win sam

du praszczą. Żydyż pradali Isusa Chrysta, usio adno jim praszczą jon, i każa: »Ijuda, Ijuda, hradzi [chodź, podążaj] za nami«. A Juda skazoū: »Idzi kuda idziosz, nas na swaje ruki usich nie waźmiosz«. Nie zachacieū. Wot, on jich uziou da praklou» (Ho3Wau.HM). Judasz musiał, zgodnie z bożym planem, odrzucić zbawienie: musiał odegrać swoją, przeznaczoną przez mit założycielski, rolę protoplasty tej nienawróconej części żydów, przeklętych żydów-niechrzczeńców – skoro właśnie tych żydów, którym „Pan Jezus darował”, kołchoźniczy mit tożsamościowy widzi jako protoplastów chrześcijan.

– „Co pani o tym myśli, że żydzi zabili Pana Jezusa, więc ich niemcy za to...?”

– Przecież Pan Jezus powiedział: »Boże daruj im, oni nie wiedzą, co czynią«” (G93Waw.HD).

Więcej, nawet współczesnym żydom-niechrzczeńcom mit ten przypisuje jakąś część tożsamości chrześcijańskiej, tak jakby żałowanie i przeproszenie za zabicie Chrystusa stało się trwałym składnikiem ich natury: „Ja nie wiem, do kogo żyd modli się. Musi do Pana Jezusa. Choć jego zamordowali, później przeproszali” (G93Krp.SS).

Wydaje się, że w kołchoźniczym obrazie żyda, poza niezbędną dla chrześcijańskiej tożsamości rolę mordercy Chrystusa, jest także miejsce – zgodnie z istotą wpisanej w mit ambiwalencji – dla roli przeciwstawnej: jego wyznawcy. Każdy żyd, tak jak Jan Chrzciciel, Jezus, a nawet Judasz, jest przecież potencjalnym chrześcijaninem. Tę logikę można dostrzec w historiach żydowskich konwersji na chrześcijaństwo¹⁹, które – w myśl obowiązujących w tożsamościowej gramatyce pogranicza reguł zmiany *nacji* – opowiadając o zawarciu mieszanego małżeństwa, sprowadzają się zawsze do *przechrzcze-*

sobi smert’ sozdaū, wże duszu otdaū satanie” (Bielowa 2004: 343). Szerzej o motywie Judasza odrzucającego zbawienie por. (Bielowa 2004: 336–346; też Tokarska-Bakir 2000: 198–203).

¹⁹ O jednostkowym wychodzeniu żydów z kasty przez chrzest i zmianę wyznania por. (Hertz 2003: 125–139).

nia-przepisania z grupowej kategorii wrogów Chrystusa do jego wyznawców²⁰.

– „I żyd u nas był katolikiem. Młody był żyd, spodobał sobie dziewczyna, poszed do kościoła, wzięł ślub i przepisał się na polskiego. I żyd, a polak. [...]

– A łatwo było żydowi zmienić wiarę?

– Ot, ten Chajka. Poszed do kościoła, był u spowiedzi, ksiondz jego przeświencił, przepisał i wszystko. I z żyda zrobił się człowiek” (G93Rdz.BB).

– „Za Raduniem jeden żydek ochrzcił się i przeszed na polska, na katolicka wiara. Zmienił wiare i z polaczko żenił się i on ostał się, nie zabili jego. [...] On nazywał się Moszka, żydek jak był, a jak przechrzczył się, to mu było Stasio. Stanisław.

– A dlaczego on zmienił imię?

– No, jakże to? On nie może mieć żydowskie imie, kiedy on ochrzcił się, na katolika poszed” (G98Nac.WK1).

Żyd ochrzczony *na katolika* nie należy już do kategorii „żyd”, lecz – podobnie jak protoplasta chrześcijan Jezus – do kategorii „przechrzta”. Jednakże, jakkolwiek zaskakująco by to brzmiało, także żyd-niechrzczeniec nie pozostaje w ostatecznym rozrachunku poza światem ludzkim (= chrześcijańskim), konstytuowanym przez chrzest. Jak się wydaje, myśl typu ludowego w charakterystyczny dla siebie, paradoksalny sposób włącza również niechrzczonych żydów do katego-

²⁰ Rzecz jasna, ten sam mechanizm dotyczy też muzułmanów:

– [Pan Alfred:] „Tu jednażeż poszła za tatarzyną za monż polaczka. [...] W Ejszyszkach syn był tej... Jego matkażeż była poszedszy.

– [Pani Janina:] Uszynski. To jon kaliśc tatarynam był, a teraz jon buų, jak... buų źniaų. Jak jany prycisnuli bačku da kuta, tu jon tedy... Wtenczas poszed szlub wzięł. [...] Jich przepisali, że oni polaki już. [...] Żenio się. Nu, o, te, tatarka tu mówiła, córki obydwie za polakami. [...] Nu, jak ona mówiła... Przyjedzie zieńć, on już... dzieci mówio pacierzy, a już naszych modlitwaų nie.

– To jak taka tatarka za polaka wyjdzie, to ona już nie tatarka jest chyba?

– [Pani Janina:] No, nie. Mówiła, i ślub brali w kościele, i wszystko” (G98Gin.AWD.JS).

rui ludzi chrzczonech. Porządek mitu jest niespójny i nieciągły, „służy temu, by z nieprzejranej płataniny wątków skonstruować ową Jedyną Historię, która, jak wieczność wobec zmiennego czasu, pozostaje »jedna i prosta«, mimo że wyczerpuje wszystkie możliwe fabuły. [...] Nieważne są dysonanse wewnętrzne. Ważne jest »ogarnięcie wszystkiego«” (Tokarska-Bakir 2000: 190). Tak więc, z jednej strony – zgodnie z regułą „chrzest Pan Jezus ostawił, [...] a jak człowiek niechrzczony, to żyd” (G98Gin.AD) – kołchoźnicza narracja tożsamościowa mówi, że żydzi-niechrześcijanie są nieochrzczeni i nie uznają chrztu. Z drugiej – w myśl reguły „Pan Bóg jeden” i „każda nacja musi wierzyć w swoje” – że żydzi, jako wyznający *swoją wiarę*, mają oprócz swojego kościoła, księdza, święta, modlitwy, różańca i tak dalej, także swój chrzest. Myśl mityczna, żeby mogła uznać ich za ludzi i, tym samym, nie wykluczyć ze zbawienia – musi ich symbolicznie ochrzcić.

- „Jaka jest żydowska wiara?
- To u nich też inne, każdy svoja wiara. Już i krzest, i śluby, i pacierze swoje. [...]
- Czy żydowska wiara jest chrześcijańska?
- No. Oni tak, oni wszystko mają. Swoja wiara, swój krzest, swój ślub. Wszystkie wiary krześcijańskie” (G93Cze.TK).

Nie wiemy, czy Pani Teresa z Czeszejek, mówiąc o żydowskim chrzcie, miała na myśli obrzezanie. To bardzo możliwe, tym bardziej że taką właśnie interpretację obrzezania, formułowaną przez chrześcijańskich chłopów, dokumentują inni badacze²¹.

²¹ „Żydzi mieli swój chrzest tylko dla mężczyzn” – wyraził się o obrzezaniu jeden z rozmówców Calej. Szerzej o ludowym rozumieniu obrzezania jako „żydowskiego chrztu” por. (Cała 1992: 65–67). „Ceremonia obrzezania – przyjęcia chłopca do społeczności – przez niektórych porównywana [jest] z chrześcijańskim chrztem” – notowały etnografki na Litwie (Hryciuk, Moroz 1993: 91). Dla rozmówców Zowczak na Wileńszczyźnie i Brasławszczyźnie chrzest jest „głównym symbolem tożsamości. [...] W tejsze społeczności nawet obrzezanie określa się jako dziki chrzest” (Zowczak 2000: 291). O obrzezaniu postrzeganym jako żydowski chrzest por. (Bielowa 2008: 204–205). W moich materiałach występuje interpretacja obrzezania w kategoriach chrztu w odniesieniu do muzułmanów:

– „Pani mówiła, że tatarzy też obrzezani są, tak jak żydzi?”

Etnografowie rejestrują także ludowe wierzenie, że żyd nie może umrzeć bez chrztu (mój materiał go nie poświadcza). „Konający Żydzi wołali chrztu. [...] Jak ktoś umierał, to przykrywali pierzynami i nie dawali ochrzcić” – notuje Alina Cała słowa swoich rozmówców (Cała 1992: 71, 100). „Spotkałem się też – pisał Paweł Buszko o Podlasiu – z powszechnym w materiałach etnograficznych przekonaniem, że umierający Żyd woła chrztu. Trwający w zacieklej odporności na chrześcijańską naukę, w perspektywie śmierci i niedostąpienia wiecznego zbawienia Żydzi podejrzewani byli o próby symbolicznego nawrócenia się na chrześcijaństwo. Próbom uczynienia znaku krzyża przez konającego mieli zapobiegać asystujący przy zgonie krewni. Ukryte pragnienie chrztu, przejawiające się najsilniej tuż przed śmiercią, charakteryzować miało każdego wyznawcę judaizmu: »I każdego Żyda musieli pilnować, żeby się nie przeżegnał. Nigdy Żyd nie umarł, żeby bez świadka – żeby się nie przeżegnał po rusku. O«” (Buszko 2012: 111)²². Ten motyw stanowi element szerszej wizji człowieka, jaką ma *muzyk*-chrześcijanin, która mówi między

– I tatarou abrezajuć. [...] Jeśli chłopczyk, to obrzezają jego na siódmy dzień. Trzeba, żeby miały i ojca chrzesnego, i matka chrzesna, już to jak na krzest. I jego tam obrzezają. To kiedyś, jak my do szkoły chodzili, to jak tak mówim: »Ach, ty abrazaniec!«” (G98Gin.JS).

Podobnie na Brasławszczyźnie, gdzie „równie często do Żydów, jak i do Tatarów odnoszone są popularne stwierdzenia w rodzaju: »oni jakišci tam chrzest swój to mają«, a i sami Tatarzy uważają *azan* za odpowiednik chrztu” (Hall 1998: 30).

²² Por. podobny zapis z Wileńszczyzny: „Oni mu śmierć przyspieszają, żeby się nie męczył, to poduszkę na głowę zakładają” (Hryciuk, Moroz 1993: 91). Por. też zapis Kolberga z Chełmszczyzny: „Mówiąc o śmierci żyda, lud chrześcijański nie wyraża się prawie nigdy, że *umarł*, ale że *zdechł* lub *zginął*; gdyż umrzeć może tylko *chreszczenyj* człowiek, chrześcijanin (1850 r.). Przekonany także jest, że żaden żyd własną śmiercią ze świata nie schodzi, ale bywa zaduszony; cała jego rodzina i krewni, widząc dogorywającego już z choroby, dusi go niemilosiernie z krzykiem i lamentem, aby nikt przymuszonego konania chorego ani się domyślił” (DWOK 34, *Chełmskie* 2: 156). Bielowa pisze: „Według ludowych wierzeń żydzi pomagają umierającym szybciej rozstać się z życiem, najmuąc w tym celu specjalnego dusiciela, czasami goja, który przy pomocy poduszki skraca życie umierającemu”; ten sam zwyczaj przypisywano starowierom z uzasadnieniem, że umierającego duszono, by „dusza mniej cierpiała; uważa się, że przez taką śmierć umierający odkupia swoje grzechy” (Bielowa 2003: 167).

innymi o tym, że na łożu śmierci anioł i diabeł konkurują o duszę umierającego²³. Myśl typu ludowego, chcąc ochrzcić umierającego żyda, próbuje go tym sposobem włączyć w grono zbawionych²⁴. Zgodnie z mitycznym wzorem przebaczenia udzielonego Judaszowi, symbolicznie reintegruje go z grupą chrześcijan. Zakładając, że żyd, „mimo iż całe życie broni się przed konwersją, w głębi duszy jej pożąda” (Tokarska-Bakir 2008: 606), chce go widzieć jako chrześcijanina, czyli człowieka przeżegnanego znakiem krzyża, nie zaś jako diabelskiego pomocnika w piekle. Wyłącza go więc z antyświata i włącza do świata ludzi – *chryszczonych-świaszczonych*, czyli zbawionych. „Głosy na rzecz poglądu o ostatecznym zbawieniu Judasza [...] siłą rzeczy zbliżają się [...] do wiary w apokatastazę i w zbawienie szatana. [...] Nie zważając na teologiczne grymasy, ustność wierzy w apokatastazę i na poparcie swej wiary mogłaby pewnie przyto-

²³ „Jak czaławiek kanaje, to pry każnuom stając anieł i czort i pilnując duszy, ale ni toj, ni toj ni zymaje, bo dusza jak bystraja kula palecic da Boha na jeho prykazanie i tady uže idzie tudy, kudy juoj Buoh naznaczyć” (LB 1: 220). Więcej por. (LB 1: 228–229; Pietkiewicz 1930).

²⁴ Nasuwa się tu analogia między sytuacją umierających bez chrztu żydów i losem „duszyczek” zmarłych bez chrztu dzieci. Ludowy imperatyw każe obie te kategorie niechrzczeńców chrzcić, żegnając znakiem krzyża i nadając imię, por. (Engelking 2010a: 88; Klosse 1998: 60; Zowczak 2000: 131–133). Federowski zanotował: „Katoro dzicia umrie nichryszczano, abo niżywoje rodzicisie, to jeho duszaczka idzie da atchłani. Atchłani, to ni piekło, ni raj, ni czyściec, ale ciemnota bezdennaja, dzie usie żydoŭskije duszy da skanczenia świaeta żywuć, bo jeny nichryszczanyje” (LB 1: 221). Podobnie Kolberg: „Otchłani jest to jaskinia, przepelniona żydami i duszami bez chrztu św. zeszlami ze świaeta przed przyjęciem Zbawiciela. Z otchłani wyprowadził Pan Jezus pierwszych rodziców oraz całe pokolenia, dobrodziejstw chrztu św. niemające i zawiódł ich do Raju. Odtąd dla wszystkich otrzymujących chrzest św. postanowił Pan Jezus *Czyściec*, do otchłani idą teraz sami żydzi i niedowiarki ochrzczeni. Żydzi mówią, żeby się chętnie ochrzcili, lecz skoro w czyścju dla ochrzczonych dusz są męki, wołają do otchłani, bo tam nie będą cierpieć czyścowego upału” (DWOK 7, *Krakovskie* 3: 21). Znanięcki, omawiając ludowe wierzenie, że w dusze dzieci, które umarły bez chrztu, często uderza piorun, zwracał uwagę, że „zawarta jest w tym idea kary, jak również regeneracji. Dusze doznają prześladowań za to, że nie są chrześcijańskie, równocześnie jednak ogień zastępuje wodę w ceremonii chrztu” (Thomas, Znanięcki 1976: 194).

czyć wiele ontologicznych argumentów, gdyby je tylko mogła sobie uświadomić” (Tokarska-Bakir 2000: 200, 203).

Tak oto doszliśmy do zawieszenia opozycji chrześcijanin : niechrześcijanin, czyli ochrzczony : nieochrzczony. I jeden, i drugi znajdują się w przeciwstawianej siłom diabelskim kategorii „ludzie”, tam, gdzie zarówno nowa, jak i stara wiara *przyznają* tego samego Boga. Ponieważ według ludowej antropologii człowiekiem może być wyłącznie ten, kto został ochrzczony, więc jednostki *chrześcijanin* i *człowiek*, obie definiowane jako ‘ten, kto jest ochrzczony’, są tu synonimami. Dlatego myśl typu ludowego, o ile nie chce całkowicie wykluczyć żydów z kategorii „ludzie”, musi ich na różne sposoby „uchrześcijańnić”. Te sposoby to nie tylko przekonanie, że mają oni swój chrzest i że chrzczą się przed śmiercią. Należy do nich także motyw używania przez żydów chrześcijańskiej krwi: mazania się nią czy dodawania do „żydowskiej komunii” – macy (o czym była mowa w podrozdziale „Chrześcijanie *versus* żydzi, czyli wokół legend o krwi”). Przez kontakt z chrześcijańską krwią – symbolicznym ekstraktem krwi ukrzyżowanego Chrystusa-przechrzty – żyd uzyskuje więcęcej niż *swój chrzest*; uzyskuje dostęp do chrztu chrześcijańskiego²⁵, którego symbolicznym rdzeniem jest znak krzyża²⁶. „Brak i niepełność predestynująca Żyda do pozostawania w mocy zła, wynikająca z odrzucenia chrześcijaństwa, uzupełniana jest przez chrześcijanina. To on – a właściwie moc krzyża albo gromnicy, albo chrześcijańskiej krwi, dopełniać ma żydowski brak. Dlatego właśnie Żydzi, według ludowej perspektywy, potrzebują chrześcijan. [...] Przypisywana Żydom niepełność, którą uzupełniać musieli krwią – esencją chrześcijaństwa, mówi tak naprawdę o samych chrześcijanach, dla tożsamości których świętokradczy Żydzi byli niezbędni” (Buszko 2012: 124,

²⁵ „Krew Jezusa jest w modlitwach symbolicznie równoważna z wodą chrztu” – pisze Zowczak, omawiając apokryficzne modlitewki, zawierające obrazy męki Chrystusa. Występujący w nich motyw „kropeczki krwi” „przywołuje na myśl opowieści o żydowskiej macy” (Zowczak 2000: 428–432).

²⁶ Do tej logiki odwołują się także relacje o żydach, uratowanych w czasie okupacji niemieckiej, np.: „Była taka stara żydówka w Lidzie, to ona założyła sobie krzyż i nosiła. I ten krzyż jon obronił. Chociaż może ona i nie wierzyła w ten krzyż” (G93Waw.HK).

161–162). I tym sposobem żyd zostaje wpisany w symboliczno-tożsamościowy ciąg konotacyjny: krew – krzyż – chrzest – chrześcijanin – człowiek.

Chrześcijanin definiuje się przez opozycję do żyda. I *vice versa*: żyd jest definiowany przez opozycję do chrześcijanina. Kołchoźniczy dyskurs o tożsamości *mużyka* jako chrześcijanina opiera się na formułach definicyjnych: „żyd to niechrześcijanin”, „niechrześcijanin to żyd” i „chrześcijanin to nieżyd”. Ale zarazem mówi, że chrześcijanin jest ochrzczonym żydem, tak samo jak żyd potencjalnym chrześcijaninem. W tożsamości pierwszego istnieje część żydowska, drugiego – chrześcijańska. Obie tożsamości są ambiwalentne, co ma swoje uzasadnienie w micie o ich pochodzeniu i jednocześnie w ludowej antropologii, postrzegającej człowieka jako istotę rozdartą między dobrem a złem. I chrześcijanie, i żydzi są wpisani w historię świętą. Żydzi odgrywają w niej rolę zarazem pozytywną i negatywną: od tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, pochodzą chrześcijanie; ci, którzy nie uwierzyli, więc musieli go zabić, pozostali żydami. Żyd-przechrzta – wzór chrześcijanina – oraz żyd-bogobójca, czyli wzór żyda, w kołchoźniczym micie tożsamościowym są blisko siebie i zdarza im się zamieniać miejscami. Obaj są niezbędnymi mitowi, operującemu grą przeciwieństw i opowiadającemu, jak wszystkie archaiczne mity, o walce dobra ze złem. Tak jak nie ma dnia bez nocy i życia bez śmierci, tak nie ma chrześcijanina bez żyda. Archaiczne kultury dobrze wiedzą o jedności przeciwieństw. „Prawica od nas, a lewica od żydów. To ja wiem dobrze” (G93Krp.SS).

Chrześcijanie-nieżydzi i żydzi-niechrześcijanie są wpisani w wywiedzioną z mitu o wieży Babel mapę *nacji*, która sankcjonuje zarówno gramatykę różnic między nimi, jak i reguły codziennej, dobrosąsiedzkiej koegzystencji. Gdy przychodzi kryzys, ujawniają się skrajne możliwości tkwiące w strukturze głębokiej mitycznego dyskursu. Wtedy jedni chrześcijanie będą żydów – jako morderców Chrystusa – prześladować i zabijać, inni zaś ratować lub oplakiwać jako *takich samych ludzi*.

Fakt, że mityczny przodek chrześcijan – Pan Jezus/Isus Christos – był żydem-przechrztą, ma zasadnicze znaczenie dla konstruowania chrześcijańskiej tożsamości *mużyków*-kołchoźników w relacji do żydów. Pełni podwójną funkcję: z jednej strony jest wykładnikiem odrębności (my wierzymy w Chrystusa – oni nie wierzą), z drugiej – wspólnoty: łączy w sobie chrześcijańskość i żydowskość. Jako kryterium konstytuujące tę wspólnotę kołchoźnicy wskazują wiarę w Boga. Niechrzczeni i niewierzący w Chrystusa żydzi, wierząc w Boga, spełniają tym samym podstawowy warunek przynależności do świata ludzi wierzących, sytuując się w szerszym porządku kosmogonicznym i historiozoficznym, którego wyrazem są normy koegzystencji różnych wiar-*nacji* ustanowionych przez jednego Boga.

Wcześniej, pisząc o neutralizowaniu kryteriów odrębności chłopów i panów oraz chłopów i żydów, powoływałam się na współbrzmiającą ze stosowaną przez kołchoźników formułą *takie same ludzie* definicję *człowieka*, którą sformułowała Anna Wierzbicka – ‘jedna z istot takich jak my’ (Wierzbicka 1971: 22). Tutaj, zastanawiając się nad odrębnością żydów i chrześcijan, kilkakrotnie przywoływałam równoważne opozycje człowiek : nieczłowiek i wiara : niewiara jako wzór strukturalny, na którym opiera się regulująca stosunki między-nacyjne kołchoźnicza norma, mówiąca, że chrześcijanie i żydzi są ludźmi, którzy wierzą w Boga i modlą się do niego. Nie ulega wątpliwości, że dla kołchoźników człowiekiem jest ten, kto wierzy w Boga. *Człowiek* i *wierzący* są tu synonimami, i to właśnie „ten, kto wierzy w Boga”, jest „taki jak my”. Gdyby kołchoźnicy – mentalni mieszkańcy sakralnego świata człowieka przednowoczesnego – mieli zdefiniować *ludzi*, ich definicja przybrałaby postać ‘istoty, które wierzą w Boga’. Poza kręgiem tych istot jest już tylko antykultura.

Definicyjnym rdzeniem człowieka jest zatem wiara. To właściwość, która go uczłowiecza, stanowi o jego ludzkiej tożsamości. Tym samym jest to kryterium, odróżniające człowieka od zwierzęcia (*bydłęcia*, *skaciny*) i kulturę od natury. Wiara jako *definiens* człowieka ma wymiar uniwersalny: jest właściwością człowieka jako istoty ludzkiej, a więc kategorią, mieszczącą w sobie wszystkie *nacje*, za-

równy te chrześcijańskie, jak i niechrześcijańskie. Nie jest specyficzna dla *muzyka-kołchoźnika*. Ta specyfika ukazuje się wówczas, gdy zatrzymujemy się nad tymi momentami w dyskursie tożsamościowym kołchoźników, w których definicja człowieka jako ‘tego, kto wierzy w Boga’ zawęża się wskutek logicznych konsekwencji opozycji chrześcijanin : żyd, przybierając postać ‘ten, kto jest ochrzczony’. I takim właśnie człowiekiem – wierzącym w Boga i ochrzczonym – jest kołchoźnik-chrześcijanin. Jeśli teraz przywołamy pozostałe konstytutywne dla tożsamości kołchoźników opozycje, chłop : pan oraz chłop : żyd, których konsekwencję stanowi autodefinicja *muzyka-kołchoźnika* jako człowieka *prostego*, *pracowitego* i *tutejszego*, będziemy mogli powiedzieć, że białoruscy kołchoźnicy przełomu XX i XXI wieku są – tak samo jak ich *dziady* i *przeddziady* – prostym i pracowitym *tutejszym* narodem chrześcijańskim.

Pamięć ateizacji: od zamknięcia do otwarcia wiary. Kołchoźnicy wobec destrukcji i rekonstrukcji wartości podstawowych

„Sowiety winowate, zarazy. Zabrali wszystko” (G98Bl.JWM). To stwierdzenie Pana Józefa z Bieluńców odnosi się do destrukcji podstawowych wartości chłopskiej wspólnoty, ogniskujących się wokół własności ziemi i pracy na niej, jaką przyniosła kolektywizacja. Jednak sowiecka władza uderzyła też w drugi fundamentalny obszar wartości definiujący chłopską tożsamość – ten, który koncentruje się wokół wiary. „To komunizm był straszną taki, wszystko on w swoich renkach trzymał. I wiara byli zupełnie skasowali” (G93Mej.FJK). W ślad za kolektywizacją nastąpiła kampania ateizacji²⁷. „Wszyst-

²⁷ Największe nasilenie kampanii antyreligijnej przypadło na wschodzie Białorusi na lata 1937–1938, a następnie na zachodzie na okres 1947–1951. Literatura przedmiotu dotycząca walki z religią w Związku Radzieckim jest bardzo obszerna; wśród podstawowych pozycji odnoszących się do Białorusi można wymienić: (Dzwonkowski 1993, 1997; Iwanow 1991: 268–323; Mikhailik 2008; Nawicki 1998: 155–199, 234–315; Ruchniewicz 2010: 395–455; Walewander 1991).

ko sie zakryło. Kościoły. Musi za dwa lata wszystkie ksienzy. Mało gdzie kto został. Aresztowali, wywieźli. Religia skończyła sie, wszystko” (G97Rou.ATB). „Oni, jak przyszli tutaj, kościoły, ksienzów ujarzмили. Wywozili, sondzili ich, po dziesięć lat dawali ksienzom. [...] To można powiedzieć to nie rzond radziecki, ale to piekło! To piekło z piekła!” (G93Pap.AW1).

Wizerunek sprawców tej podwójnej destrukcji jest konstruowany przez kołchoźników w biegunowo opozycyjnej, antagonistycznej relacji do ich własnej społeczności wraz z jej wartościami. Komuniści to wróg totalny – zagrażający istnieniu grupy demoniczny obcy. Są oni siłą jawnie antysakralną, *złym duchem*, którego aktywność jest wymierzona przeciw sakralnemu rdzeniowi tradycyjnej kultury chłopskiej. „Ono caen świat wierzy. Jeden Lenin już poszed naprociw wiary” (G98Bl.KM). „No, komunisty to pochodzili... Byli może jeszcze ochrzczeni. Jeszcze przecież Rosja była, tatuś mówił, za Miokołaja, to była bardzo pobożna. Tyle było w jednej Moskwie, w jednym Mińsku było, co Warszawa, tyle było kościołów! Pokond ten zły duch nie naszed. Jego wyrzucili teraz z mauzoleja” (G93Ser.MM). „U ich niczeż nie było. A dlaczego, kto jego wie? Czemu oni tak? [...] Ja wiem, że uczone ludzie, to po całym świecie tak – w każdym państwie Pan Bóg jest, prawda? I kościół, i Pan Bóg, i wszystko. A tu nie było” (G97Mej.HK1).

Sowieccy funkcjonariusze prowadzący walkę z religią to w oczach kołchoźników wrogowie Boga i wiary – wcielone siły Zła. „Szatany, te, które nie wierzo w nic. [...] Ludzie, które nie wierzo, w nic nie wierzo. [...] Katory poszli w kamunisty, podpisali diabłu dusze” (G97Mej.FK). To dlatego sami kołchoźnicy deklarują, jak Pan Fabian z Puzieli: „ja u kamunisty nie pójda, ja wierujuszczy” (G98Puz.FS). I dlatego – kiedy jawnie przeciwstawiają się tej wcielonej w komunistów nieczystej sile – stają się obiektem jej zemsty: „Wy znajecie, ludziź nie znali, szto eta takoje. [...] Pastawili uże takija warota [bramę triumfalną], uże sawieckaja ułada, tam łozunhi [hasła]... Dak adzin byu taki, [...] szto idzie – eta nieczystaja siła. Pierakrościcca i idzie paza warotami, a u etyja waroty nie chocia iści. I jaho, wy dumajecie, sasłali kudyści, chto jaho znaje. I piaciera dzieciej zastałosia” (Ho3Jur.PM).

Podobnie jak w przypadku przeciwstawiającego chrześcijanina-nieżyda i żyda-niechrześcijanina mitu o antagonistach, znajdujemy się tu w polu oddziaływania słowiańskiego mitu podstawowego²⁸. Mówi on o cyklicznej walce bóstwa niebios Peruna, władającego kamiennym piorunem, z blokującym życiodajne wody bóstwem chthonicznym (wężem, smokiem) – Welesem. „Mityczna walka piorunowładcy z Diabłem/Smokiem była w świadomości ludowej precedensem dla wielu wydarzeń, dziejących się na co dzień w różnych sferach i na różnych poziomach rzeczywistości” (Tomicki 1976: 82). Zgodnie ze strukturą i przesłaniem mitu podstawowego wyrażonymi w języku schryistianizowanym, walka sowieckich komunistów z religią to walka diabła z Bogiem, zła z dobrem, śmierci z życiem. Oni sami bowiem nie wierzą w nic: ani w Boga, ani w modlitwę, ani w przykazania. Tak samo jak żydzi-bogobójcy są zaciekłymi wrogami krzyża: zwalają krzyże na wieżach świątyń i ulicach wsi, jakby chcieli unicestwić tożsamość ludzi ochrzczonych-przeżegnanych i nadać im nową, symbolizowaną przez czerwoną gwiazdę. Sprzymierzeni z diabłem komuniści, ustanowiwszy niezrozumiałą dla tradycyjnego chłopskiego świata opozycję praca : wiara, ścierają się więc ze sprzymierzeńcami Gromowładcy – *cerkiewnymi robotnikami*. Toczy się walka o władzę nad duszami ludzi – walka o nowy kształt ich zbiorowej tożsamości²⁹ – którą kołchoźnicy interpretują w kategoriach mitycznych, zgodnie z ciągiem opozycji: wiara : niewiara, Bóg : diabeł, dobro : zło, praca : święto.

- „Nie można było modlić się, nie można było wierzyć w Boga.
- A czemu im ta wiara mieszała?
- Oni nie wierzyli w Boga” (G97Mej.HK).
- [sąsiadka:] „Da u nas cerkwa stajała. Roskydały cerkwu traktoramy.
- [druga sąsiadka:] Bo komunisty, wonyż Bohu ne molatsia. Chajbyż ona stojała la muzieja!
- A kto roskidał?
- [Dzied Michaś:] Komunisty.

²⁸ Na temat bibliografii mitu podstawowego por. przyp. 6 w rozdz. 8.

²⁹ O kształtowaniu przez komunizm „nowego człowieka” por. (Kula 2003: 40–51).

– Kali eto było?

– [Dzied Michaś:] Jak sowiety przysli. [...] Da chorosza cerkwa była, da roskydaly, da i wsio” (B93Kac.MS).

– „Sawieckaja właść była proci cerkwi. Ci eto Stalin dawaj takija ukazani, nie znaju. Likwidzirawali i kaścioł i cerkaŭ.

– Czamu heta właść była prociŭ?

– Urodzi carkoŭnyja rabotniki i panskija rabotniki – jany byli prociŭ sawieckaj właści. Paetamu, paetamu.

– Znaczyć, właść była prociŭ, szto ludzi wierawali?

– Prociŭ tych, katoryja wierawali, patamu szta wierawali i na rabotu nie iszli” (Ho3Jur.WJ).

– „Czym jana im mieszała, eta relihija?

– Patamu szto jon [tj. batuszka] im mieszaŭ tym, szto jonża nie razraszaŭ u praznik rabotać [...].

– I szto, tolki prazniki im mieszali?

– A czort ich znajet, dziecki, czaho, szto im mieszała. Eto cerkwu naszu paraskinuli, zwany skinuli, jana była wialikaja, wysokaja cerkwa. Patom małacili u kałchozi chlib, składaż nie było, nie pastroili u tryccatym hadu składoŭ, i prama tudy wazili chlib.

– Prama ŭ carkwu?

– Da, zahrużali i rabotali tam jetyja kałchozniki” (Ho3Alk.AW).

„A oni tagda przynali, szto ety cerkwy eto diełajut’ wred [zło]. Eto ŭred diełajut’. Nie idut’ na rabotu, a tolky Bohu molat’sa. Ot, szto any przynawały. [...] Tamże rańsze nie chrystili dietiej, bo niczoho nie przynawali. Bolszewiki niczoha nie przynawali. Da, da” (B93Kud.TH).

„Dziecki, nie pozwalali da kaścioła chadzić [...]. »Prydumali prazdnik, religioznyj prazdnik, wot, [...] prydumali światkawat’ – rabotať nada!« I da raboty honiac” (G97Pap.LAP). „Kahda naczałaś sawieckaja ułaść, za dźwieście hram nichto nie хочza robić. Treba iści na rabotu u kołchoz, a niama komu. Naczyć, szto prydumali – anulirować ich, szto tabie nie było kuda iści u cerkoŭ, a ty dołżna iści u kałchoz, na rabotu na pole. Ot, takaja rabota. Razabraliś? O, paetamu i paszło” (Ho3Auc.MB).

Stereotypowy wizerunek komunistów mieści się w archaicznym, zintegrowanym wokół sacrum obrazie świata: w obrębie podzielonej na rozmaite wiary-*nacje* ludzkości reprezentują oni swoistą antyna-

cję, która – zgodnie ze strukturalnym wzorem postrzegania grup religijnych – *niczego nie przyznaje*, czyli „nie wierzy w nic”. Nie da się wpisać w biblijną „tablicę narodów”; pozostaje w opozycji do całej postbabelskiej wspólnoty wierzących, czyli ludzi.

– „Jak ktoś w Boga nie wierzy, to jakiej jest nacji?

– No, jakąż nacja, pani, kto w Boga nie wierzy? No, te które byli kiedyś komunisty. To oni i teraz nie wierzon” (G98Soł.MK).

– „Sowietci jakąś wiarę wyznawali?

– Nijakiej wiary. [...] Jest zakon, że oni bez wiary i koniec” (G93Pln.JD).

„Bolszewiki to takie komunisty, takie, że cholera jich wie. Oni w nic nie wierzyli” (G97Rou.ATB). „Kamunista – to nie można, żeby obraz, krzyż wisiał” (G93Pap.MS). „Jakiż z ciebie polak? Jaki ty polak? Bo jeżeli on kamunisty i do kościoła nie idzie nijak? Kamunisty on użę. Do komunizmu – to kamunist, tak? Kamunisty on, w Boga nie wierzy” (G97Mac.TR)³⁰.

Konsekwencje przypisania komunistów do inwersyjnej wobec chrześcijańskiego kosmosu sfery antyboga i antywiary najbardziej logicznie przedstawiła Baba Taisa z Radziwoniszek; jej teologiczna i historiozoficzna refleksja utożsamiała nieszanujących świętości i nierespektujących zasad moralnych komunistów-nieludzi z postrzeganiymi przez nią jako wrogowie (wszelkiej) wiary żydami³¹.

– „Wot, tut była rozprastraniuszysia żydouszczyna. Żwiazda³² żydouszczyna była. Żydouszczyna. Żydy. Parcija była. Wot, eta parcija dawiała da czaho? Parcija, i ad parciji padochnuć! U nas jeść takija, szto proci wiery iszli. [...] Zabiaruć obraz. Obraz Mikoły, świen tego Mikołaja. I pluć, charkajuc usiak! [...]

³⁰ O opozycji chrześcijanin (tu w wariantcie *polak*) : komunista poucza też przyśpiewka Pana Dyżka z Roubów o Wandzie Wasilewskiej: „Mówio, że ta Wanda jest ta polka czysta, / A ta ichnia Wanda czysta komunistka” (G97Rou.DTB).

³¹ Wykładnia Baby Taisy, nierozróżnialnie utożsamiająca komunistów z żydami, jest w zebranych przeze mnie materiale odosobniona. Poza nią zarejestrowałam zaledwie kilka formułowanych *expressis verbis* zrównań komunista = żyd. Jest to interesująca, wymagająca dalszych, pogłębionych badań odmienność od obrazu rozpowszechnionego w Polsce.

³² Warto zwrócić uwagę na skojarzenie/utożsamienie żydowskiej gwiazdy Dawida z pięcioramienną czerwoną gwiazdą – symbolem partii komunistycznej.

– A czamu wy hetych kamunistau *żydouszczyna* nazywajecie?

– Nu, jany pa staćji [z reguły] iduć jak żydy.

– Jak żydy?

– A sztoż wy хочacie? Janyż nie wierać ni u Boha, ni u kaho nie wierać. Padumajcie, janyż ni u kaho nie weryli! Ich wuczać kraści, ich wuczać da *usiaho* płachoha. Jany ni u szto nie wierać, jany iduć usie proci. Wo, tak i mnieb dobra było: zachaczu – zabju, zachaczu tamaka – pradam. [...] Jany szli nieprawilnym pućjom. [...] A dzież toje dabro było? Susied susieda bių, pryśledawaų [...]. A razwie heta tak pałożana, dzietki, tak rabić i tak żyć? Prawilna?” (G97Rdz.TS).

Słowa Baby Taisy prowadzą do innej odpowiedzi na pytanie, w co wierzą komuniści. Idea i struktura mapy *nacji*, narzucająca swój porządek na zróżnicowany świat poszczególnych grup religijnych, domaga się, by ich przeciwstawioną całemu systemowi antywiarę także konceptualizować w kategoriach wiary³³. Tak postrzegana „wiera” komunistów ma swoją nazwę – *partia* albo *komunizm*, swego antyboga – Lenina albo Marksa-Engelsa, swój krzyż – czerwoną gwiazdę...

– „Bolsz nie ma druhich [wierau] krom etych baptistow. No, ko-liś byliż etyje, jak wam kazać... bacz, zabyłasia. Partiejnyż! U partiju postupali, to to była druha wiera. Cieperaż nie ma tyje partiejni uże.

– A jaka to była ta partiejnaja wiera?

– Da onyż użo u hetu naszu wieru, jak my każem, u Boha nie wierowali. Da uże ony wierowali uże u etu... u partiejju. A użeż u Boha nie. Oni ni w cerkowżeż nie chodzili, niszczo uże. Da ony uże w partiejju wierowali. Da uże partiejnyje byli, da uże w cerkowżeż nie szli” (B95Olm.KP).

– „A oni co zrobili? Za te siedemdziesiont lat wszystko zabrali u człowieka. Totalitarność, nałożona była renka [...]. A skond idea szatanska jest ta Marksa-Engielsa? To znaczy, ich religia, oni z religii wszystko wyciongneli i, znaczy, ta partia zrobili.

³³ Strukturalne i ideowe podobieństwa między komunizmem a religią, a także przyczyny upodabniania się obu systemów analizował Marcin Kula (Kula 2003).

- Z jakiej religii?
- Z naszej. Z tej samej naszej religii oni wzięli, ot. Oni ustalali swoja religia, komunizm” (G93Pap.AW).
- [Pani Mania:] „Tego Lenina, to piorun jego wie. U nas, wiesz, [...] zebranie było. Etyje, deputaty, za etymi [tj. pierwszymi] sowie-tami. [...] I tutaj użo Lenin, użo Boh i car, i baćka, i dzieci już u Leni-na. U Rasiji, szto tolka: jon kormić, jon i uczył, i...
- [Pani Gienia:] Boha nie ma, tolka Lenin.
- [Pani Mania:] Tylko Lenin, aha” (G93Pap.MS)³⁴.
- „Tut jak zająsoł ten Lenin, zrobił komunizm w Rosji po rewolu-cji, to on już nic nie przyznawał – ni religii, ni nic, tylko partia komu-nistyczna. Musisz Marksa-Engelsa wierzyć, bo to on, mówi, szadł partiu [...]. To taka religia była Marksa-Engelsa” (G93Pap.AW1).
- „Kamunisty zapraszczali ludziam malicca?
- Da, każuć, zapraszczali. I kamunisty dziecięj nie chryścili. [...]
- Była swaja wiera u hetych kamunistau?
- A jakża! Nu, kanieszno! Dzie-to jany raspałahalisia, imża nada było pisać i szto-to szcze dziełać.
- Jakaja heta wiera?
- Abyknawiennaja [zwyczajna], takaja jak i nasza heta wiera. Tolki jon [kamunist] uże naczałnik szczytausia. A ja chto? Radawy kałchoźnik. Chiba to wiera? Naczalstwo. Nadaż kamu-to rukawa-dzić nami” (Ho3Alk.MD).
- Akces do tej antyreligii – będącej „nie tyle zaprzeczeniem reli-gii, ile jej karykaturą i parodią” (Kula 2003: 24) – która jest zarazem wiarą niewierzących w Boga i wiarą *naczalstwa*, odbywa się podobnie jak do kołchozu i podobnie jak do *polskiej/ruskiej wiary* – przez podpisanie/zapisanie:
- „Komuniści nie wierzą w Boga?
- A gdzież oni bendo wierzyć? Wszystkie naczałniki byli komu-niści. Jeżeli nie podpiszesz sie, to nie staniesz. [...] Wyrzucili Boga, i wszystko” (G93Pln.JD).

³⁴ O deifikacji Włodzimierza Lenina, Józefa Stalina i innych komunistycznych przy-wódców por. (Kula 2003: 57–89).

– „Kto chciał uczyć się dalej, to nawet pisali się w te, o, w te, jak oni? Parcję. Te pisali się specjalnie, żeby dopuścili uczyć się.

– I jak ktoś zapisał się do partii, to dalej był katolikiem?

– No, był katolikiem, ale zapisany był” (G97Mej.HK1).

Konotacje tego *zapisania* z diabelskim cyrografem zdają się oczywiste; wiemy już o nich od cytowanej wcześniej Pani Franciszki z Mejrów: „Katory poszli w kamunisty, podpisali diabłu dusze” (G97Mej.FK). Komunistyczna antyreligia ma więc też swój odpowiednik chrztu – diabelski antychrzest, którego metryką jest, rzecz jasna, *partyjny bilet*³⁵.

Celem wyznawców tej antyreligii – *komunizmu Marksa-Engelsa* – jest nawrócenie na nią pozostałej części ludzkości: *ruskich i polskich* chrześcijan, żydów oraz członków innych wiar-*nacji*. „Walka z religią miała w gruncie rzeczy zaskakująco wiele wspólnego z mentalnością religijną: szło w niej przeciw m.in. o to, by ludzie nie mieli innych bogów poza pożądanymi” (Kula 2003: 48). Dlatego wiary, które *nie przyznają* Lenina, lecz Boga, pod władzą wyznawców *komunizmu Marksa-Engelsa* nie mają prawa istnieć. Narracje o burzeniu i zamykaniu cerkwi, kościołów i kaplic, przeznaczaniu ich na magazyny, zakłady wytwórcze, placówki kulturalne i sportowe, domy dziecka itp.³⁶, o zwalaniu krzyży, profanowaniu i niszczeniu ikon,

³⁵ Zgodnie z tą logiką, odchodzenie komunistów z partii w okresie *pieriestrojki* rozmówcy postrzegają w kategoriach zmiany wyznania, czyli *przechrzczenia się*: „Usie raniej byli kamunistami, a pastali dziemakratami, pierachryścilisia. [...] Kamunisty cerkwi nie wierzili, nie wierzili Bohu, ikony znisztażali. Kamunisty pastali dziemakratami. Nowych nam nichto nie prysłał z Marsa, a naszy, tyja samyja” (Ho3Auc.TJ).

³⁶ „W całym Związku Radzieckim tworzone struktury Związku Wojujących Bezbożników w celu prowadzenia propagandy ateistycznej. [...] W 1938 roku spośród 1445 cerkwi, które istniały do rewolucji, pozostały czynne tylko dwie: w Orszy i w Mozyrzu. Zgodnie ze stalinowską ideologią ateizmu, zapisaną w Konstytucji z 1936 roku, cerkwie zamieniano na kluby i spichlerze. [...] Jeżeli chodzi o Kościół rzymskokatolicki, to został on rozbity już w latach dwudziestych” (Szybieka 2002: 316–317). W 1946 roku w BSRR było czynnych 238 kościołów i 731 cerkwi (z tego 511 w województwach zachodnich, a 220 we wschodnich, gdzie otwarto je podczas wojny). W okresie powojennym zamknięto wszystkie (cztery) meczety, z synagog była czynna tylko jedna – w Mińsku (Szybieka 2002: 374).

obrazów i sprzętów liturgicznych, terrorze wobec kapłanów³⁷, zakazywaniu praktyk religijnych i obchodzenia chrześcijańskich świąt – jednym słowem: o sowieckiej kampanii ateizacji społeczeństwa³⁸ – składają się na podobnie poruszający, jak opowieść o kolektywizacji, kołchoźniczy obraz *zamknięcia/zakrycia* wiary. Rozmówcy mówią na ten temat chętnie i bardzo emocjonalnie; zalicza się on do tych „leżących na wierzchu” tematów, podejmowanych spontanicznie³⁹, które dotyczą samego rdzenia ich zbiorowej tożsamości.

Zamykanie wiary przez komunistyczne władze miało charakter – z punktu widzenia człowieka pobożnego – zamierzonego obrazoburstwa i świętokradztwa. O jednym z tysięcy takich przypadków dowiadujemy się od Baby Hanny z Aleksicz pod Mozyrzem, gdzie „najpiękniejszą w całym województwie” cerkiew zamknięto w Wielki Piątek i po sprofanowaniu ikon, by zademonstrować chłopom, że Chrystus na pewno już nie zmartwychwstanie, urządzono w niej zamiast liturgii *wsiunocnej* młodzieżową zabawę taneczną. „Sawieckaja ullaść zakryła wieru. U nasza, dzieŭki, da wajny, wo, tuta, wo, jak maja chata staic, stajała cerkaŭ. Dzieŭki-dzieŭki, jakaja raskrasiwaja cerkaŭ! Pa ũsioj wobłaści takoj cerkwy nie było. I u tryccać wośmym, ci ũ tryccać siomym zakryli jaje, pierad samieńkaj Paskaj.

³⁷ „Od 1937 roku do pierwszej połowy 1938 aresztowano 3247 wiernych, w tym 400 kapłanów i mnichów, pięciu arcybiskupów i metropolitę. Ogłoszono, że Białoruska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna jest organizacją szpiegowsko-powstańczą. Wszyscy jej duchowni z arcybiskupem Afanasijem Wiaczorką na czele zostali uznani za wrogów ludu. [...] W latach 1947–1951 aresztowano około 180 księży, co stanowiło 70–80% ich ogólnej liczby w BSR” (Szybięka 2002: 316, 374). O represjach wobec duchowieństwa katolickiego: (Hlebowicz 1991; Mikhailik 2008: 191–228 i *passim*).

³⁸ O podstawowych założeniach i przebiegu tej kampanii por. (Dzwonkowski 1997: 71–107).

³⁹ Monografia kołchoźniczej pamięci *zamknięcia* (i późniejszego *otwarcia*) wiary to obszerne zagadnienie do niezależnego opracowania; w tym miejscu mogę wskazać tylko jego najważniejsze wątki i motywy. Spośród polskich antropologów jako pierwsza podjęła to zagadnienie Iwona Kabzińska w: (Kabzińska 1994a: 93–97; 1994b; 1999: 77–83).

Mianie baba pawiała szcze u czaćwierh u cerkaŭ, spowiedź ci pry-czaszczańnie [komunia] [...]. A nazauŭtra zakryli cerkaŭ i etyja ikony stali ukidać, dy ŭsie na świcie. A na usiunocznuju adprawili tudy muzyku. Nu i paszło bahata maładzioży, i ja paszła tudy. Ja prychožu, dy mianież strach. Ciomna, taja muzyka ihraje, dyk każacca, woch, Boża moj, szto robicca na białym świcie... Dyk ja adtuda da domu adna, biez swaich uże, wo, hetych tawaryszczaŭ, paszła da domu. A ŭ dzieda Jawanhielije było, dyk ja sieła dy czytała tu Jawanhieliju paczti usiu nocz. Nu, zakryli etuju cerkaŭ i razburali, zrabili kłub. Pastroili ety kłub. Naczalasia wajna, niemcy palili Aleksiczy i kłub spalili. Niczoha nie zastałasia” (Ho3Alk.HK).

W opowieści Baby Źeni z sąsiedniej Koreniowki w opisie tych samych wydarzeń pojawiają się nieco inne szczegóły:

– „Razbiralali carkwy. U Aleksiczach była takaja krasywa carkwa, to zakrywali, zwany pasnimali. A krasywa była! [...] A dalej przszli, pasnimali kresty, raskidali etu cerkoŭ i wsio. [...] Sami partiejcy razbiralali etu cerkoŭ.

– Eto miascowy ludzi pasnimali ety kryży?

– No, eta samy akcijuŭny byli, partiejcy. Dali kamandu raskidać cerkwu, i wsio. [...] Ot, była wsiunoczna. Ludzi nie znali i szli na wsiunocznu, a baciuszku wziali i zabrali. Pryjechali, ludziej nazbirałasia, a pryjechała milicyja i baciuszku zabrała i pa siońniasznij dzień [niama]. Jon dzie-ta pamior. Wsie paraschadzilisia i nie było wsiunocznej.

– Zabrali baciuszku i patom uże nie było?

– Nie była. Woś i siehońnia u nas niama carkwy” (Ho3Kor.BŹ).

Antyreligijni aktywiści „pozostawali, wbrew pozorom, w ramach tych samych struktur myślenia co budowniczo wie [świętyń], chcieli »jedynie« wielbienia innych bogów” (Kula 2003: 50). Dlatego wypowiedzieli walkę zarówno *likwidzirowanym* wiarom-*nacjom* jako całości, zakazując praktyk religijnych, jak i każdemu z osobna ich dystynktywnemu składnikowi. Ich świętokradcze, niszczyielskie akty objęły świątynie, kapłanów, modlitwę, święto, chrzest, księgi, obrazy, krzyże... Na przykład z cerkiewnych ikon – kładzionych świętym wizerunkiem do góry – układano posadzki: „U wioscy naszaj była carkwa, jaje raskidali. Jana była balszuszczaja dziarawianna-

ja cerkaŭ, daże byli kupała. Ich potym zrywali. Raskidwała biadnata, hałata, wyskaczki [biedota, gołota, gorliwcy]. Padzielali tak, szto ikony – balsuszczyja ikony byli – adzin dadumaŭsia dzielać pały ŭ karydory [podłogi w korytarzu], i licom wwierch. Ikony rastaskali. Chto ŭ chacie chraniŭ, a chto pały rabiŭ” (H03Zah.HJ). Z kulturowego krajobrazu usuwano krzyże: „Jak zaszła ta sawiecka właść, to oni piłowali krzyży, niszczyli...” (G93Ser.MP.WP). „Byli zniszczone krzyży, wszystko. [...] To bandyctwo łamali krzyże, wszystko łamali” (G97Pap.AW). „Pastawili adzin krest buli i pałacienca pawiesili⁴⁰. A kamunist jechaŭ traktaram, zwaliŭ etoho kresta i pajechaŭ” (H03Alk.MD). Z krzyży zrywano pasyjki i przetapiano je, a za posiadanie książeczek do nabożeństwa, Biblii, psalterzy i literatury religijnej zsyłano na Sybir: „Tady zakon taki wyjszau: Bohu nia wieryć, ikony szto w chacie nie było, abrazoŭ. U kaściele tamże ksiondz prawiu, tamża adzieŭda była, ŭsio było. Tamże wsio i ukraszenije było. Skazali wsio likwidirawać, wsio zabrać. Raspiaćcie tam Pana Jezusa było. Eta skazali ŭ kuźniu zawieźci, razłamać, moŭa mietal charoszyj budzieć. Tak. [...] Tady chto daże mieŭ bażestwiennuju kniżku, sadzili ŭ ciurmu. Majho atca, bat’ku... A matka maja służyła ŭ kaściele z ksiandzom, pieła tam. I wot napisali, szto imiejecca mnoha kniżak bażestwiennych u nas. Znaczyć, u dwa czasa noczy siem czaławiek tady zabrali. [...] Na majho bačku napisali, szto imiejecca mnoha kniżak” (W99Bch.WM).

Kapłanów czekał los analogiczny do losu kułaków: „Swoj u nas baciuszka byŭ. [...] Dak jaho... Jak naczałaś eta pośle rewalucyi – za jaho i kudy-ta sasłali. A dzieŭki [baciuzzkowy doczki] astalisia. Dwie byli dzieŭki, szcze adna żywa. Nu, tak i biedna żyli, znajecie, jak prasledawali” (H03Jur.PM). „Tady uŭe u tryccatym hadu, dak żyŭ baciuzsko. Bielaj-Bilski jaho była chfamilija, Nieczypar Arkadziewicz, baciuzsko, uŭo ja tak trochi pomniu. [...] Jon tut służyŭ u nas u cerkwi. I jaho uŭe u tryccatym hadu, ci u tryccać trecim hadu, pryjechali

⁴⁰ Mowa o powszechnym na Białorusi prawosławnym zwyczaju wieszania na krzyżach (i na ikonach) obrzędowych ręczników (białor. *rucznik*, *rusznik*, *pałacienca*, *nabożnik*).

jetja kamunisty, zabrali i tak hawaryli, pa raskazach, szto u Mozyry jaho rastralali. Tady usiech baciuzkoŭ rastreliwali” (Ho3Alk.AW).

Podobnie jak w przypadku kolektywizacji, scenariusz kampanii ateizacji zrealizowany na wschodzie powtórzył się dwie dekady później na zachodniej Białorusi. Tu jednakże skala zniszczeń i represji była nieco mniejsza: w niektórych miejscowościach do czasu *periestrojki* funkcjonowały utrzymywane przez płacących podatki wiernych świątynie bez kapłanów, które udało się uchronić przed przeznaczeniem na inne cele; pracowało też – pod stałym nadzorem jawnych i tajnych organów państwa – więcej duchownych niż na wschodzie kraju⁴¹. Przeważająca większość cerkwi i kościołów była jednak nieczynna, wiele zburzono⁴².

– „Kościół był czynny czy zamknięty?

– Był zamknięty.

– A kto zamknął?

– Chto? Chto prawo miał.

– Ruscy?

– Da” (G97Sie.HD).

– „Dawno zamknęli cerkiew w Radziwoniszkach?

– A to już z czterdzieści lat, a może i wiecej. Po wojnie tu jeszcze był batiuszka jakies cztery lata, a potem już zakryli. Tutaj żyto spali i drzewa składali” (G93Bil.LB).

– „Jak przyszli sowieci, to zamknęli tą cerkiew?

– Zamkniente było.

– A co zrobili z batiuszką?

– Wyjechał do Grodna, do córki. A potem [inny] tu przyjeżdżał, wot tak – zakryta i niezakryta była. A tam w Murowance, w Skrzy-

⁴¹ „Po 1945 roku [...] w nowej sytuacji politycznej plan likwidacji Kościoła rozłożony został na dłuższy okres i realizowany był w nieco inny sposób niż w okresie międzywojennym. W rezultacie po upływie 40 lat, na Białorusi w 1984 roku istniało jeszcze 97 parafii, obsługiwanych przez 54 księży” (Dzwonkowski 1993: 165). W 1989 roku księży rzymskokatolickich było już 62 (Hlebowicz 1991: 178).

⁴² W tym zabytki najwyższej europejskiej klasy, jak XIV-wieczna fara Witoldowa w Grodnie (wysadzona w powietrze w 1961 roku) czy XVII-wieczny kościół jezuitów w Pińsku (zniszczony w 1955 roku). O trwającym dłuższy czas burzeniu tego ostatniego mówi poruszające opowiadanie Niny Łuszczczyk-Ilienkowej pt. *Kościół* (Łuszczczyk-Ilienkowa 2004: 236–238).

bowcach⁴³, tam była cerkwa, potem kościół, potem znowuż cerkwa, potem znowuż kościół i jak już sowiety w czterdziestym roku zakryli – o, tam już wszystko była rozwalona. Tam i zboże sypali, ten len składali, oj, tam strasznie!” (G97Fel.MS).

„Cerkiew była, u nas krasiva cerkiew była. U nas jeszcze takie kaplyczky stojaly, wot, kak u was. I wsio, kagda pryszli, kagda uże kołchozy, wsio ponicztożali. Wsio. Pryszli traktorom, wsio zrowniali...” (B93Kac.LK). „Była cerkwa, o tam, o – była... Zabraly, zrobyly mahazin sowiety. Rozwalaly etyji sowieckyyi prostupnyky” (B93Kud.TH). „Tut nasz kaścioł był paruchany, wieża była zwiernuta, mszy nie adprawisz. Skład byli zrobiwszy zierna” (G94Lel.MK). „Oni partyjne, naczałstwo. Ksiendza u ciurmy posadzili, kościoły zamykali, obrazy wywozili” (G93Pap.LAP). „Było bardzo cienżko w te lata z religio, jak ksienny pozabierali, ot, wawiórskiej parafii, to był zabrany ksiondz do wienzienia. [...] Sowieci wszystko tak, ot, politycznie zabierali tych ksienny” (G97Dyl.BS). „To były takie czasy. U nas kto chciał robić i uczyć sie, to nawet i dzieci krzcić strach. Wieźli nie wiadomo gdzie. Moja siostra dzieci zawiozła daleko od Lidy i okrzyła. [...] I oni nic nie dowiedzieli sie w tym, w rzondzie już tu. [...] Takie byli u nas zakony pierwy” (G97Mej.HK1).

Kołchoźnicze opowieści o kampanii antyreligijnej i kolektywizacji, a także o wojnie i Zagładzie mają – co oczywiste – wspólne motywy. Jednym z nich jest dominujący motyw niosącej zniszczenie, śmierć i odczłowieczenie władzy, która pojawia się zgodnie z przepowiedniami Sybilli/Biblii, bo „przyszedł taki czas”. To czas destrukcji dotychczasowego porządku, czas terroru i strachu – przewagi Diabła/Smoka nad Gromowładcą w ich nigdy niekończącej się, powtarzanej cyklicznie walce.

– „W ksionżce ja przeczytałam, w *Świentej Sybilli*. [...] A ile mnie było lat, nie moge powiedzieć.

– I co tam było w tej książce?

⁴³ Mowa o XVI-wiecznej cerkwi obronnej pw. Narodzenia NMP w Murowance (Skrzybowie) k. Małego Możejkowa. Jest to jeden z najcenniejszych zabytków gotyku na Białorusi.

– Bardzo dużo. Jak biały orzeł zginie, jak czarny orzeł... Jak potem czerwona gwiazda. I, o, jak było żyli. Ni do kościoła, ni do cerkwy. I dzieci pendzali... Co to robiło sie! Nie można opowiedzieć.

– A to się sprawdza, co mówiła Sybilla?

– Pewnie. Szatan dusze opanuje. No i opanował. Szatan. Ni do kościoła, ni do cerkwi. Kiedy przyjdo, tak i pendzo – żeby nie chrzcili, żeby nic, nic nie robili. Same chuzej skaciny żyli.

– To antychryst opanował, tak?

– No, a kto?” (G93Bil.ZN).

– „Czytali kiedyś, to jeszcze wpierw była taka ksionżka, *Sybilla* nazywała sie. Tam czytali i mówili, jak ludzi bendo żyć, jaka to bendzie zbrodnia, jakie bendzie bandyctwo, jakie złodziejstwo, jakie wszystko. Wszystko tam pisało i wszystko tak było.

– Sprawdza się?

– Tak. Jak na kościoły leźli, jak kościoły... Jak kradli z kościołów, z cerkwi obrazy, jak łamali wszystko” (G97Rou.MM).

„Było to w Sybilli, że wiara podupadnie, że zakryją kościoły. Nie tak? Zakryli kościoły. Jakie to było morderstwo, jak nie można było do spowiedzi pójść!” (G93Waw.HD)⁴⁴.

Wobec przemocy przychodzącej z *wierchu* ludzie są bezradni. Żyją w strachu. By nadać jakiś sens dziejącemu się horrorowi, odwołują się do interpretacji mitycznych i nawykowego fatalizmu; wszyscy rozumiemy, że przyszedł „taki czas”.

⁴⁴ Oto fragmenty tekstów, które są inspiracją przytoczonych wypowiedzi. Pierwszy został przepisany z zeszytu rozmówczyni w Surkontach pod Lidą, drugi – zarejestrowany w Mejrach. „Będo się z wiary naśmiewać / I kapłanów poniewierać / Pycha straszna tak nastanie / Syn pszeciw ojca powstanie” (G94Sur.WS2). „Sybilla mówi nam święta / Będziem żyli jak zwierzęta / O Bogu zapomniemy / Swoje dusze potępimy. // Szatan dusze opanuje / I królestwo nam zrównuje / Będziem płakać, lamentować / Bóg nie raczy nam darować. [...] / Antychryst będzie panować / Ołtarze każe rujnować [tu komentarz rozmówczyni do tekstu, czytanego przez etnografkę z zeszytu: „U nas takojze było. I panna...”] / Z kapłanów nikt nie zostanie / Smutek na Ziemi nastanie. [...] / Posłuchajcie chrześcijanie / Nic nam później nie zostanie / Chaty będą popalone / I kościoły poniszczone. [...] // Rumowiska i mogiły / Caluteńki świat pokryły / Kościoły porujnowane / Ołtarze poprzewracane” (G97Mej.HK1).

- „Czamu ludzi na Boha zabylisia? Czamu ruszyli cerkwy hety-
ja? Zabaraniali tudy chadzić? Czamu tak?
- Jak toje wam pajaśnić? Nu, wot, mieniali caria” (W99Lad.ZL).
- „Ludzi nie byli procių, szto zakryli carkwu?
- Nu, tady było ukazańnie z wierchu. Ludzi byli mo i procių, no
janyż nie mahli niczoha zrabieć. Bahata carkwiej pazakrywali i prew-
racili ū swai patrebnosci kałchoznyja.
- A czamu jany zakrywali cerkwy?
- Eta Stalin razreszyŭ” (Ho3Jur.WJ).
- „Czamu zapreszczali chreścic dziecięj?
- Takaja wremia, nielzia i wsio. [...]
- I nichto nie kazał, czamu nielzia?
- Nie. Takoje wremia iszło, szto nie chreścili i nie weryli i Bohu
nie malilisia. A ciapier i kreściki nosiać, i wsio. A tady nie. [...]
- Nichto nie baranił baciuszki?
- Da chto budzie? Za jaho była szkoda. Tam jaho pasadzili na
skamiejku, da szto-to spraszYWajut... Smotrim praz akno, on tam
siazić biednieńkij. SpraszYWajut, a on atwieczaje. Potym pawieźli.
- A ludzi jak baczyli, jak jaho zabierajuc, ci supraćstajali?
- Da nie. Ehe, niachaj ty adno słowo skazesz protiW, to tako-
je wže...
- Bajalisia?
- Da, bajalisia. I nie skaży niczoha, bo i ciabie [pawiezut]. [...]
Da wajny było stroga” (Ho3Kor.BŻ).

W reakcji na atak komunistów wymierzony w reprezentowany przez wiarę obszar fundamentalnych wartości społeczności chłopskiej, determinujący jej rozumienie świata i poczucie sensu życia – zgod-
nie z dynamiką mitu – postawy kolchoźników polaryzowały się. Jed-
ni – sprzymierzeńcy diabła – brali udział w walce po stronie komu-
nistów, inni – sprzymierzeńcy Boga – usiłowali bronić grupowych
świętości, grupowej tradycji, zasad moralnych i praktyk religijnych,
a co za tym idzie, zbiorowej tożsamości. Wyrzucone z cerkwi iko-
ny, jak słyszeliśmy, czekał dwojaki los: „chto ū chacie chranių, a chto

pały rabių” (Ho3Zah.HJ). Zatrzymajmy się najpierw przy tych, którzy wykładali ikonami podłogi – sprawcach świętokradczych aktów.

Byli to, jak określiła ich Pani Halina z Zahalla, *biadnata, hałata* i *wyskaczki* – biedota i komunistyczni aktywiści bądź zwykli konformiści, czyli znani nam już z opowieści o kolektywizacji usytuowani najniżej w społecznej hierarchii wsi biedniaki, przedstawiciele dółów i marginesów wspólnoty *swoich*⁴⁵. Ale nie tylko. To także młodzież, kształtowana już przez nowy system, żywiący się konfliktem z wartościami reprezentowanymi przez „tradycjonalistów wiejskich” (Obrębski 2007d: passim): „Zrazu klub był, tak maładzioż nie chadziła – baćki, matki nie puskali chadzić u klub u cerkow. No, wsio rawno ihrała muzyka i niekatory iduć. To swaracca: to baćki – »to cerkoł«, to dzieci – »to klub«” (Ho3Kor.BŻ). Byli to również realizujący polecenia partyjnej władzy szeregowi członkowie partii lub zwykli pracownicy kołchozów – ci, którzy wykonując odgórne *kamandy*, „roskydaly cerkwy traktoramy” (B93Kac.MS). I oczywiście zależni od swojego *naczalstwa* decydenci szczebla lokalnego – kołchozowi *predsiedaciele*.

- „Tego meczetu w Niekraszuńcach to już nie ma?
- [Pani Wanda:] Nie, nie ma.
- [Pan Alfred:] Była meczeta, sowieci zniesli.
- [Pani Wanda:] Nie sowieci.
- [Pan Alfred:] No, szto?
- [Pani Wanda:] Połubienko znios. [...]
- [Pan Alfred:] Pałubienka nie zniesie sam. [...]
- Pani Janino, a kto to był ten Połubienko?
- [Pani Janina:] Predsiedaciel kałchozu był.
- Tego kałchozu w Alekszyszkach?
- [Pani Janina:] Tak” (G98Gin.AWD.JS).

⁴⁵ Jako pierwsza na „motyw udziału »swoich« w walce z religią” zwróciła uwagę Kabzińska (Kabzińska 1994a: 47–48; 1999: 82–83). Pisała: „jednym z bardziej interesujących zadań badawczych jest obecnie sporządzenie monografii poświęconej grupie osób, które – w opinii Polaków-katolików – zdradziły wiarę ojców. Osoby te są określane mianem »Judaszcy« lub »kałmuków«. Należą one do grupy, którą można by nazwać »antykościelnymi Polakami«” (Kabzińska 1999: 83).

I wreszcie – każdy, „kto chciał”. Świątynie spotkał taki sam los, jak pańskie majątki: zostały wystawione na publiczną grabież.

– „Sztó stałasias z hetym, szto było ũ carkwie?

– Usio raścianuli, razłamali.

– Chto heta rabių?

– Chto? Chto chacieų, toj i braų. A jakija zwany wisieli! Kak zawniać na praznik, kak baczonka [beczułka] zwanok, a patom usio bolszy i bolszy, a patom – bom-bom – zdarowy. Raznych zwanou. Usie paskidali, razabrali” (Ho3Jur.WJ).

W porządku mitu nie ma możliwości, by ci, którzy w walce z religią, trzymając stronę *partyjnych komunistów*, występują przeciw podstawowym wartościom grupy – a tym samym przeciw tożsamości i przetrwaniu wspólnoty *swoich* – pozostali bezkarni. Bóg-Gromowładca automatycznie – ponieważ mit każe odczytywać relację semio logiczną jako proces przyczynowy (Barthes 1970: 50) – korzysta ze swojego instrumentu egzekwowania sprawiedliwości. Służący przywracaniu równowagi w przechylonym na stronę zła świecie atrybut bóstwa wysokiego nieba – piorun – staje się narzędziem wymierzania kary wszystkim, którzy sprzymierzyli się z przeciwnikiem Gromowładcy. Kara boża⁴⁶, w postaci pioruna bądź jego symbolicznych substytutów, spada na świętokradców w sposób nieunikniony, przynosząc skutek definitywny i, co więcej, efektywny dydaktycznie. „W istocie, nic nie może ustrzec się przed mitem” (Barthes 1970: 51).

„Chresta pierestawić na druhoje mieścce niemożna, a zrubać, to wielmi wieliki hrech i Boh takoho ancychrysta zaraz pakaraje” (Pietkiewicz 1938: 166) – tak brzmi zanotowany przez Czesława Pietkiewicza komentarz Poleszuka z okolic Chojnik do historii o sparaliżowaniu na miejscu śmiałka-świętokradcy, który zrąbał katolicki krzyż w 1865 roku, w okresie popowstaniowego nawracania siłą poleskich katolików na prawosławie (szerzej: Pietkiewicz 1938: 166–167)⁴⁷.

⁴⁶ O karze bożej egzekwowanej przez rytuał kłętwy pisałam w: (Engelking 2010a: 242–251 i passim). Motyw kłętwy w biblilii ludowej rozumianej jako kara za grzechy analizuje, w kontekście odniesień biblijnych, Zowczak (Zowczak 2000: 109–128).

⁴⁷ Jak podaje Pietkiewicz, Poleszucy zaliczają znieważenie krzyża (obok m.in. zabójstwa z premedytacją, podpalenia, krzywoprzysięstwa, wyrządzenia krzywdy)

Sto lat później komunistyczni świętokradcy są postrzegani jako tacy sami *ancychrysty*; nie ma możliwości, by uszli kary. Najpełniejszy chyba wariant mitu, z rolami rozpisanyymi bez niedomówień między diabelskich i boskich sprzymierzeńców, opowiedziała dobrze nam już znana Baba Taisa z Radziwoniszek pod Lidą: „Dijawoł wazwyszaja swajo. Dijawoł. I angieł chranitiel jest’ u nas, katoryj haspodni, bożyj, i dijawołski angieł jest’. Prasledwali ludziej, wierujuszczych, chto wieryu, za wieru. Da, tych ludziej nie uważali, naśmieszki dziełałi z świaszczenikau, naśmieszki dziełałi z ksiandzou. Daż była, hetaż partija heta dziełała, sztoż heta hawaryc... Myż nie skrywajem, myż znajem wsio. Dziełałi tak, kab adreklisia ad cerkwy, wot. Była wremia takoje, szto ludzi za świaszczenika wychodziť nie mahli [nie mogli przyjmować święceń kapłańskich]. Cerkwy zakrywali, kaścioły zakrywali, naśmieszki stroili iz duchawienstwa. Kahda batiuszka jechał hołdauski iz Lidy u Hołdawa, wot taki małady sabrausja i ż jaho dawaj naśmieszki stroić: ciahau jaho za baradu, naśmieszki stroiŭ ż jaho. Użo chacieŭ wylazić batiuszka z autobusa, iści na piachotu, kala Myta... A szafior tady ŭziaŭ klucz, szto zawodzić maszynu i każa na jaho, na hetaha złączynca, hawaryt: »Albo ty uchadzi z maszyny, nie trohaj mnie czelawieka! Nie ty jaho wuczyciu, nie ty jaho nawuku adnimiesz ad niaho! Nie trohaj mnie czelawieka, ja dałžen dawieści kuda on bilet uziaŭ, na miesta. Ili ja tiebie inacze, ubju hetym zaraz kluczom!«. I on tada adchiliusia i sieu. I wot batiuszka pasmatreu na jaho, i na lico krasiwij, charoszyj, usio... Ja znaju chto, no nie skažu, ot. No i, heta, każa: »Bolsz ty nie pażywiosz jak try hoda«. Ot, batiuszka ŭziaŭ takuju malitwu, na praklatije katoraja, maliusia ŭ cerkwi za prystołam [...]. I try hoda jon pażyu i sam umier. Wot, Haspod’ jaho pasłaŭ tak, szto jon umier. Użo bolsze jon naśmieszkoŭ ni z koho nie stroiŭ. Ot, wsio heta jest’» (G94Rdz.TS).

To wariant rozbudowany, zawierający metanarracyjny, teologiczny komentarz o aniele-strózu i diable-strózu każdego człowieka

do kategorii grzechów najcięższych (*wieliki/ciażki hrech*) (Pietkiewicz 1938: 271–272). Piszze też: „Za znieważenie krzyża, bez względu na formę, w jakiej czyn był dokonany, Bóg karze nie tylko bezpośrednio na miejscu, ale zapomocą sądów ludzkich. Pozatem złoczyńca zostaje skazany na długą pokutę po śmierci, zanim stanie się godnym piekła” (Pietkiewicz 1938: 170).

i uwzględniający opis współudziału znieważonego kapłana w rytuale karania grzesznika przez odmówienie „modlitwy na przekleństwo” (szerzej por. Engelking 2010a: 208–210). Zdecydowana większość kołchoźniczych opowieści o karze za świętokradztwo ogranicza się do samego rdzenia mitu; rozmówcy sprowadzają je do sekwencji: antysakralny postępek sprzymierzeńca diabła – kara wymierzona przez Gromowładcę.

– „Jak jon tam zaliz, tam była Bożaja Macier. Kupałże balszoi. Jak jon tuju Macier sniaju, nu jaho i Boh nakazaŭ.

– A kak nakazaŭ?

– Kak nakazaŭ? Nu, pakaleczyła jaho tam” (Ho3Jur.PP).

– „Byłam w Krasnowcach u lekarza i w sieni rozmawiamy. [Jedna kobieta] mówi: »Ale czy pani słyszała o tym, że ten który złamał wieże na cerkwi...« – tak jak w kościele też była wieża.

– Z krzyżem.

– No. I ktoś powiedział, że »musicie złamać«. [...] Jeden traktorzysta powiedział: »Ja. Dawajcie tam takie sznury, ja zarzucę i traktorem to ściągnę«. I ściągnął. I mówi: »Pani kochana, za dwa tygodnie jego traktor na kawałki połamał!«.

– Na śmierć go połamał?

– Tak, na śmierć. To ona mnie opowiadała, a czy to była prawda, czy nie? [...]. Ale ona mnie: »Pani może powierzyć, że ten wypadek, to – mówi – na moich oczach był!«” (G93Waw.HD).

– „Ot, tam, o, była cerkwa i tuda walały tyje cerkwy. Prijechał predsiedatiel i, ot, traktoristu prikazał: »Rozwali cerkou!«. On, znaczyt', husenicznij traktor nie bieriot, on nieskilki raz... Nu, tam ikony, prawda, ikony wybrali uże, wsio szto było. I rozwalił, da. Wot, toj traktorist, znaczyt', zimoju, o, tam adin diad'ko pazawioł siena podsunut'... Eto kak raz było na Striteńje [Ofiarowanie Pańskie (Gromniczną), 2/15 lutego], tuda buła taka wjuha [zawieja]. Taka wjuha buła, maroz buł. [...] Zajechaly na bołoto, eto pud Selniszcze, die-rewnia Selniszcze, ot. Zajechaly oni tuda, chotily sieno brat. No, on napywsa silno. A uże zmerkało, uże weczor robyłsa. A wjuha zanie-siot! No, znaczyt', on howoryt' na etoho chłopca: ty idi do dierewni, a ja, howoryt', ja tu posediu, oddychnu krochy, i ja pryjedu. Ot, tak. Tymczasem kak on stał tam oddychat', joho snieh zakrutył. Etoho

traktoristu. I on tam zmerz. Ot, tak. [...] A toho predsiadatiela toże niet. On wyjechał w Pinsk i tam toże pohib.

– To Pan Bóg pokarał!

– Konieszno. A sztoż-to diejstwuje na swiecie. Sztoż-to jest! Nie-kaka-ta siłaż jest, a! Woł” (B93Kud.TH).

„Z szaszdziataha hoda cerkwa zakryta. Tady nie można było, zapreszczali, sztoby w Boga nie wierzyli. Było takije krasiwaje zdań-nie, kab wy tolka widzieli! [...] Pryszyła baba, jak czort taka kobie-ta, ana predsiadacielam kałchoza była – ana zamki pazakrywała. Pa-tom pryszou joj ziać i gorło joj pierarezaų. Usie kazali, szto heta kara za griechy takaja. Nikto nie znaų, czaho on joj heta gorło pierarezaų. Doczka jej za mużam paszła, a ana prosta swariłaś z hetym ziaciem swaim” (G93Rdz.AWR.WN). „A tut, nu, podumajcie: samy pola-ki raźbirali kaścioł. Raźbirali. Jim płacių kołchoz dobra, jany partiju padniali. Paszli ū partiju, pa praŭdzie skażu. [...] Kreszczenyj czeławiek, i paszoŭ! I paszoŭ! I szto potym u hetaha czeławieka? Troje dziaciej było, to adzin syn pad maszynu paszoŭ, zabiła. A druhij sam palez u reku, toj, i ūtapiŭsia. Boh nasłaų. Wo, dzietki, da cza-ho... Adzin pad maszynu paszoŭ, a druhi pad hetu...” (G93Rdz.TS). „Byŭ kryż. Na chutore, tam polskija ludzi, na nadworku stajaų kryż, tak u wchoda z hulicy. Stajaų kryż. No i to byŭ, hadać, kamunistyż byli ūsie, i polskie, i ruskie... A jon byŭ nadta zajadły taki, hadki byŭ mużczyzna. Rabių i sielsawiecie. I na jaho: »Zdymi hety kryż!«. A jon każa, haspadar: »Nie budu. Nie budu«. I jany pryszli i jon z pistale-tam byŭ. I ūziali rasstralali figurku Pana Jezusa. I špiławali, jon du-bowy kryż byŭ, wielki. I pakinuli jaho tak. Heta... moża piadziesiąc siomy, takija hady byli. I any pakinuli hety kryż, a jon uziaų, kole toha miesca pasadzių jaho niżej i nazad figurku pawiesių, haspadar. I nazad pastawių. I szto choczecia? Prajszło mnoha czasu paśla toha. Jamu adrezali nahu! Adnu, padpała hanhrena, adrezali druhuju – i siadzię takim bałwanom i pamior bez noh. A jak stralaų hetu fi-gurku – papała jakraz u nożki Pana Jezusa. Widzicie? Nohi. Adra-zali dwie nahi. Nie kara boża? Kara boża. Usio ad Boha dajecca nam, ūsio” (G11Rdz.WR).

Wśród opowieści o karze za świętokradztwo spotyka się też wa-rianty mówiące o rytuale klątwy; na przykład w wersji z Ladów na

Witebszczyźnie mamy do czynienia z kłutwą całej społeczności, która spada na *hieroja*, depczącego ikonę Matki Boskiej:

– „Da wajny u nas u cerkwi składza byu. I, wot, jeta, szto Wala ciapier żywiec, w etaj chacie – Piatruk. Skidywali ikony, spasi Hospadzi! Jon tptaŭ Bożuju Macier nahami.

– I szto tady?

– Skolka pażyu i jamu dahetul, wo, atarwała nohi. Wot tak. Boh jaho nakazaŭ. Szto-ta jość na świecie takoje. I jamu kazali: »Kab tabie nohi adsochli!« [żeby ci nogi uschły!], jak jon tptaŭ tuju ikonu. Skoka jon pażyu, nu, hieroj tuda byu – i chadziŭ na kalenkach. I pamior” (W99Lad.ZL).

Przykłady można mnożyć, jest ich w moim materiale znacznie więcej. Głęboko zakorzeniony w ludowym obrazie świata motyw kary bożej dotyczącej sprzymierzeńców diabła należy do żelaznego repertuaru narracyjnego białoruskich kołchoźników⁴⁸. Jest on konstruowany zgodnie z charakterystyczną dla mitycznego myślenia „regułą lustra” (Engelking 2010a: 172–174, 241–242, 246–247) czy też „zasadą odpłaty” (Zowczak 2000: passim), stanowiącą, tak samo jak w Ewangelii, że „kto mieczem wojuje, od miecza ginie” (Mt 26,52)⁴⁹. Dlatego ci, którzy *łamią i zwalają krzyże*, giną następnie

⁴⁸ O boskiej karze spadającej na komunistów-świętokradców na podstawie badań na Brasławsczyźnie por. (Klosse 1998: 62; Rak, Grębecka-Ćwiek 1998: 51–52). Materiał z Bieniaków w: (Kabzińska 1994b: 48–49). O toposie kary za świętokradztwo: (Tokarska-Bakir 2000: 83–92).

⁴⁹ Oto interesujący przykład zdublowanej kary za świętokradztwo: reprezentant diabła zostaje za zwalenie krzyża jak należy ukarany przez Boga, a ponieważ nagrawał się z bezbronnej starej kobiety, po jego śmierci córka znieważonej odplaca mu za to w lustrzany sposób: przeklinając matkę bezbożnika w rytualnym tańcu-deptaniu jego grobu.

– „Tu jeden Sieńka był [...]. No i on krzyż, nie wiem, on złamał. On nie wierzył w to. Jechał w maszynie i oddał życie. Gdzieś tam w stołp uderzył się i zabił się.

– To kara za to, że złamał ten krzyż?

– Na pewno. Na pewno. I tu, o, mojej koleżanki matka – ona się modliła, a on wyrwał różaniec od niej. Ona, staruszka, siedziała, modliła się, on wyrwał różaniec i: »Szto, babuszka, da Boha moliszsia?«. I schyliła głowa. A potym, jak on zmarł, postawili gwiazda ta [tj. postawili na grobie pomnik z czerwoną gwiazdą, nie z krzyżem]. A tu córka przyszła: »A, idzi twaju mać, choć patancuju pa tabie, jak ty maju mamu muczył!«.

od *połamania, zwalenia czy pokaleczenia*; Gromowładca karze ich, czasem nierychliwie, lecz zawsze sprawiedliwie, śmiercią lub kalectwem. Wątek kary bożej jest wpisany w nieodłączny od mitu podstawowego „mit o kłatwie”, który uczy też, że ciężąca na przeciwnikach Boga kara-stan przeklęcia obejmuje nie tylko samego grzesznika, lecz także, ponieważ przechodzi na następne pokolenia, jego potomków (por. Engelking 2010a: passim). Grzesznik-świętokradca nigdy nie ujdzie kary⁵⁰; zaburzony przez niego porządek świata musi bowiem zostać przywrócony. „[Kara opatrności] może stanowić [...] skuteczne antidotum na skażoną rzeczywistość, spajając wewnętrznie wspólnotę wierzących przeciwko niewiernym i grzesznym. Ci często – na przykład profanując miejsca święte – nie tylko występują przeciw Bogu, ale również przeciw tym wszystkim, którzy w Niego wierzą. Cudowna kara ma więc także, a może przede wszystkim, charakter sankcji społecznej” (Rak, Grębecka-Ćwiek 1998: 53).

Wyrażmy tę myśl dobitniej: świętokradcy, czyli *ludzie chrzzone*, którzy niszczą krzyże, dokonują tym aktem zamachu na symbolizujący grupę i zarazem metonimiczny rdzeń jej tożsamości; tym samym popełniają metaforyczno-metonimiczne samobójstwo. Jego

– O, grób mu podeptała?

– Podeptała grób ze złości. To też nie należy się – ale jak ona widziała, jak on męczył tą staruszkę matkę? No, po co, prawda? Modli się, niech modli się. »A, idzi twaju mać, choć patancuju pa tabie, pa twoich kaściach!« Nikogo nie było, ja tak z nią. Ja każu: »Fela, nie treba etaha usiaho«. – »Nie, Mania, nie mahu cierpieć, jak jon maju mamu bił różańczykam«” (G93Pap.MS).

⁵⁰ Z etnograficznego obowiązku muszę też odnotować jeden z nielicznych w zebranych materiale przykładów niepoddawania się rozmówców logice tego mitu. Rozmówcy z Mozyszczyzny reprezentują tu postawę przeciwną – przekonanie, że „nie ma kary za świętokradztwo”.

– [syn:] »A toj, dzie zniamaŭ kresty ŭ tryccać siomym, pajszoŭ u cerkwu rabotać dźjakanam [śmiech].

– [sąsiadka:] Wot, tak! [śmiech].

– A tyja ludzi, szto kresty zdymali – Boh ich nie pakaraŭ nijak?

– [sąsiadka:] Oj, nie!

– [syn:] Dźjakam pajszoŭ! Da dziewianosta hod dażyŭ!

– [matka:] Sto hodoŭ paprożyŭ, da iszcze z niejkaŭ mołodzicaju, z mołodouj, dziciej narobiŭ. Wo!

– Dyk Boh nie karaje tady?

– [matka:] Dyk wot” (Ho3Aks.JJD).

fizyczne urzeczywistnienie jest już tylko kwestią czasu – człowiek przeżegnany, występujący przeciw krzyżowi, zabija bowiem sam siebie: wyrzeka się symbolizowanego przez krzyż chrztu; a życie bez chrztu, jak wiemy, nie jest możliwe. W taki oto sposób mityczna nierozróżnialność wyposaża wspólnotę ludzi-chrześcijan w narzędzie obrony przed zagrażającą jej od wewnątrz destrukcją tożsamości.

Pora więc zapytać o obrońców wartości podstawowych i, tym samym, tożsamości chłopsko-kołchoźniczej wspólnoty – o tych, którzy wyrzucane z cerkwi ikony „chronili w chatach”.

Odmawiają oni udziału w ustanowionym przez obrazoburczy „wielki przewrót” porządku społecznym. Nowe kluby nie przestają być dla nich świątyniami: „Tady, kali kałchozy [ustanawili], z cerkwy kluby dziełali. Nu, skinuli kresty, robili kluby. I ʘsio raʘno, ludzi nie szli ʘ kino. Nu, pakazwajuć uże kino, ty panimajesz? Wot, takaja była... wialiki pierawarot” (Ho3Auc.MB). „Taki stał maleńki kościółek na Kurhanie, ale potem go rozebrali i postawili w Radziwoniszkach klub. Ładny był, dzierewiannyj. I wiecie, polaki to nie chodzili do tego klubu [...]. Ja ani razu nie byłam. Jakżeż tam pójdziesz, jak tam ludzie modlili sie? Jak kto Boga przyznaje, to nie pójdzie” (G93Bil.LB).

Świadkowie świętokradczych aktów dokonywanych przez sprzymierzeńców diabła ratują, jak mogą, profanowane przedmioty kultu. Zabierają (kradną!) ikony i obrazy do domów lub przenoszą do jeszcze niezamkniętych świątyń. Zbierają szczątki zwalonych i rozwalonych wiejskich krzyży i umieszczają przy swoich chatach, a skorupy potłuczonej figury Matki Bożej traktują jak relikwie, które później zostaną im włożone do trumny. „Ikony, znajecie, dzietki, kidali usie u kuczcu i palili ikony. Papalili. A to ludzi papazbirali pa damach. Krali. U mianie brat byʘ, dak jon jetyja ikony ciahau da domu. [...] Eta ikona takaja wialikaja, Macier Boża, dak jana u toj chacie wisić. [...] Stara-prestara ikona” (Ho3Alk.AW). „Ładna była cerkiew. Sawiety przyszli, zniszczyli, połamali, rozkradli, i wszystko, wszystko. A ikony, co były w środku, ludzie podebrali i wywieźli tam do drugiej

cerkwi, do Skrzybowców” (G93Rdz.BB). „Byli te konsomolcy i w nocy jeździli i piłowali krzyże. Spilujō i idzie maszyna za nimi, cienzarowa, składajo te krzyże i wiozo. I przewieźli tu do naszej rzeki, o, wiecie, co z Haściłowców, jeżeli przechodzić most, i rzucili tutaj. I dużo ludzie połapali tych krzyży. O, u brata stoi. To złapali na wodzie, potym w Maciasach. Pobrali i postawili sobie” (G97Rou.ATB). „Przy tej władzy, przy tych sowietach, jak przyszli, wtenczas wszystko zabraniali te krzyży. To zrzucili ten krzyż byli. No, to ludzie przynieśli jego tam do pierwszego domu i postawili. On na swoim podwórku postawił ten krzyż już – człowiek w pierwszym mieszkaniu, Serafinowicz. [...] Chociaż i zabraniali, no wszystko jedno ludzi ni opuszczali krzyżów” (G97Dyl.BS).

– „A szto ludzi, jak, wot, jon tam razburaj?”

– A szto ludzi? [...] Niekulki durniaū, szto pasnimali i Macier Bożju sniali. I tamża razbiłaś ta Macier Bożja. Niekija staryja pabrali sabie. Da paūmirali, czarapki jaje pabrali na toj świet [skorupy zabrali na tamten świat].

– A Macier Bożja szto, tam skulptura była?

– Umurowana jana była, na warociech była umurowana, nu razbili, dak etyja...

– Ludzi pabrali czarapki?

– Da, da. Ot, pakojna eta, jakże, ot, Lunia – jana jaje nie astawiła, jana pazbirała dzie szto maħła” (Ho3Jur.AUK).

W obliczu zamkniętych cerkwi i kościołów oraz skrajnie ograniczonego dostępu do kapłanów kołchoźnicy-chrześcijanie wycofują się ze swoimi praktykami religijnymi w przestrzeń rodzinno-sąsiedzka, a funkcje kapłańskie przejmują osoby świeckie:

– „A kali chto pamior, jak chawali? Kali baciuszki nie było, car-kwy nie było, adpiawać treba było?

– Psaltyr adczytywali.

– Sami czytali?

– Jaj sama czytaju. I śpiawaju” (W99Lad.ZL).

„Mať, eta ana chadiła k pakojniku malicca Bohu. Patamu szto uže ksiandzoū nie było. Ksiandzy, katoryje żywy astaliś, ũciakli, pa-wyjechali. [...] I tut nie było kamu malicca. Tady matku zwali. Chto pamreć, jana chadziła, jak ksiondz prawila” (W99Bch.WM).

Te wykonywane w przestrzeni pozainstytucjonalnej praktyki religijne oscylują między intymnością i indywidualną konspiracją a półjawnymi, nieformalnymi działaniami grupowymi, które potwierdzają oraz cementują zbiorową tożsamość kolchoźników jako ludzi pobożnych. I, co należy podkreślić, owa religijna aktywność nie ogranicza się do zinstytucjonalizowanych praktyk kanonicznych, lecz obejmuje całą sferę tradycyjnej chłopskiej obrzędowości, przepojonej archaicznymi treściami sakralnymi.

– „Namże nie razreszali, szto b wychodzili na ulicu z krasnym jajcom.

– To kak wy praznawali Paschu?

– Doma. U domie, tak praznawali.

– Nieswiaszczonaje usie było?

– Nieswiaszczonaje. [...] Ludzi, katoryja wierujuć, jany starajuc-ca świacić.

– Ani weryli, no nieswiaszczonaje jeli. Niestraszna było, nie hrech?

– Niestraszna. Takoje uremia było” (Ho3Jur.PP).

„Była, wot, Pascha. Ja pomniu, jajiczki mama zwaryć, a ja kandaszom [kredką] pakraszu, i uże my eta sabludali sekretna, panimajecie. [...] U nas sekretna eta rabili. Ludzi staryja staralisia. [...] I chawali, szto b krasnaje. Ja narisuju i zachawajem, szto b uże nich-to nie znał. Tak u bitki, barani Boża, nie wyjdiesz tam, szto b hulali [chodzi o wielkanocną „grę w bitki” kraszonymi jajkami, tradycyjną zabawę dzieci i młodzieży]. A jakby pabaczyli, szto my krasili jajcy, sa szkołyb wyhnali. [...] Nie razraszali i na Radaunicu chadzić na mohiłki. Nie chadzili my. I Radaunicu tak cichieńka doma atmiecim. Patom, nu, cichieńka chto pujdzie [na mohiłki]” (Ho3Jur.PM). „No, tam jeść takija mahiłki, kuda prichodiat nie tolka na Radaunicu, a na Pietro, 12 ijula. Dzieła w tom, szto u nas tam, hdzie siejczas obszczeje kładbiszczu, w swajo wremia stajala cerkaw Pietra i Pawła. No kahda cerkwi byli razruszeny, wsiehda na etat praznik sabiraliś tam ludzi, maliliś, nu i jeściestwienna prawadzili wot etat paminalny abrad. [...] W swajo wremia nie razreszali. Kak, jeśli ty kamunist, budziesz chadzić na Radaunicu? To my bolsze daże chadzili na Pietro” (Mo4Hor.RM).

Kołchoźniczy sprzeciw wobec sowieckich destruktorów religii miał wymiar zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy. Ludzie sami sprawowali wszystkie rytuały religijne i parareligijne z wyjątkiem zastrzeżonych dla wyświęconego kapłana sakramentów. W święta – pomimo ich *łamania* przez kołchozowy nakaz pracy w te dni⁵¹ – gromadzili się na spotkania modlitewne, a nawet pielgrzymowali do przekształconych w instytucje o innym przeznaczeniu świątyń, jak na przykład do zamienionego na dom dziecka słynącego niegdyś cudownym wizerunkiem Matki Boskiej klasztoru/monastynu w Jurewiczach nad Prypecią.

– „Ludzi zbiralisia, kab razem molicca?

– U nas nie, a u innych dziarewniach sabiralisia. Kniżki czytali” (Ho3Kor.BŻ).

„Katoliki sabiralisia u Jurawiczach u takom domie i sami malilisia na swajom jazykie. Ksiandza nie było, sami pa sobie malilisia, wot jeśli prazdnik jaki” (Ho3Zah.MH). „Chacia i sawieckaja ułada była, praśledawali, a wot kali byli katalickija prazniki, jany prychodzili. Eta piatnaccac kiłamietraŭ, czy moża boleĭ, takaja wioska. Jany iszli pieszszu. I baby usie pierad etym, pierad waratami, nu, wot, tam dzie wchod, tam dzie manastyr, jany na kaleni pastanut [ukłękna]. Pamolacca pierad cerkwaj – użez tuda stał dzietdom pośle wajny. [...] Nu, jany... i baba Lunia u nas, jana palaczka zaczytałasia, [...] tam jany sabiralisia. Pamolacca, i k babie Luni. Tam jany uże, u baby Luni etaj, pajadziać, pierakusiać, i toże z pieśniami pieszszu iduć nazad. Ot, katoliki katoryja” (Ho3Jur.PM).

Ludzie *przyznający wiarę* zbiorowym wysiłkiem utrzymywali kościoły i cerkwie bez kapłanów, nie dopuszczając, by zamieniano je na składy ziarna czy magazyny szkodliwych chemikaliów. W tych niezamkniętych świątyniach, przy zapalonych świecach i wyłożonym na ołtarz ornacie, śpiewali nabożeństwa i czytali Ewangelię.

– „Kościół w Wawiórcie był otwarty cały czas czy go zamknęli?

⁵¹ O manipulacjach kalendarzem w ZSRR, służących pracy w niedzielę oraz likwidacji Bożego Narodzenia, Wielkanocy i innych świąt religijnych, por. (Dzwonkowski 1997: 99–100). Próbowano m.in. zastąpić nazwę *woskriesienije* (*niedziela*) przez *wychodnoj* (*wychodne*), wprowadzono termin *nieprierywka* – ‘ciągła praca’ (TSJS: 368). O komunistycznym „kalendarzu liturgicznym”: (Kula 2003: 98–101).

– Otwarty, dzieci. Jak był otwarty? Znaczy sie, ksiendza nie było w kościele, nie było ksiendza. Ludzi sami zbierali sie tam. Jak mogli, tak modlili sie.

– Chodzili do kościoła?

– Chodzili ludzie do kościoła. Znaczy sie, byli zakryli kościół. Nałożyli podatek, dzieci. Jeśli wy płacicie toj podatek, to adkryjem kaścioł. Ludzi zbierali sie, cała parafia, katoraja należyć do wawiórskiego kaścioła, zbierali piniondze, płacili do rzondu, wtenczas adkryli. Potem jakiś czas był adkryty, potem znów mówio: »Piniondze dawajcie«. Ot, tak, dzieci, do kaścioła chodzili i tak był adkrytyj. A miejscami nie zbioro sie ludzi, nie dadzon piniondzów, i wszystko” (G97Pap.LAP).

– „U nas nie był zamknienty kościół, u nas chodzili sami. Imsza święta, kapłana nie było, imszy nie było, to położymy ornat na ołtarz, i tak modlili sie każda niedziela. Nu, i potem droga krzyżowa odprawiali. Chodzili sami i odprawiali, jak nie było ksiendza.

– Pani jeździła wtedy do Wawiórki na drogę krzyżową, na przykład?

– A jakżeż” (G05Pap.MB).

Niektórym wsiom udawało się nawet obronić przed zrąbaniem swoje krzyże:

– „I nie zniszczyli żadnego krzyża w Serafinach?

– Nie, nie. Oni bali sie, bo wioska bardzo była wielka tu, a družny naród był, że oni nie mogli, bali sie” (G93Ser.MP.WP).

Katolicy na Grodzieńszczyźnie w swojej obronnej koncentracji wokół podstawowej wartości, jaką jest wiara, kładą nacisk na przekazywanie tradycji. Ważnym motywem – nieobecnym w społecznościach prawosławnych, w których nie ma rytuału pierwszej spowiedzi i komunii – jest tu „doprowadzenie dzieci do wiary”. Dlatego tutejsza opowieść o okresie *zamknięcia* wiary, współbrzmiąca z prawosławną tam, gdzie dotyczy sposobów omijania zakazów chrzczenia dzieci, brania ślubów kościelnych, obchodzenia świąt religijnych i sprawowania ludowych rytuałów kalendarza obrzędowego czy obecności religijnych symboli w przestrzeni publicznej (a nawet prywatnej⁵²),

⁵² Aktywiści kampanii antyreligijnej ingerowali też w prywatną, domową przestrzeń szeregowych członków partii (pracowników gminy, biur kołchozowych,

akcentuje tajne nauczanie religii dzieci szkolnych⁵³. „Wszystko potajemnie było. Do pierwszej spowiedzi doprowadzałam ja jedna córka i druga córka – to wszystko po cichutku, po cichutku, żeby szkoła nie wiedziała, bo to w szkole było, o... Kiedy dziecko przyniesie jajko świencone, jajko czerwone na Wielkanoc, to dwójki stawili. Och, jak to było...” (G97Cze.HG). „Ja swoje chłopaki do spowiedzi prowadziłam pierwszej, żeby ukradkiem, raniutko, żeby sąsiedzi nie widzieli” (G93Mej.FJK). „U nas było wszystko wyniszczone, oj, pani droga. Oni tak ta wiara zabraniali, my dzieci swoje ukradkiem wdzili do spowiedzi. [...] A już jak, o, moje, już w starszym wieku, ja ich doprowadzałam ukradkiem, żeby w szkole nie widzieli, bo z szkoły wyrzucali. [...] A tam odbiwali [od wiary], bo matka mówi, że jest, a w szkole mówio, że nie ma. [...] A jak jakie już święto, tam Wielkanoc, czy co, to oni przychodzili do kościoła i wyprowadzali te dzieci szkolne. Żeby oni nie byli, nie patrzyli, nie słuchali. Zacisneli do nieteczku” (G97Mej.FK). „Ludzi cisneli, od kościoła przependzali. [...] Stoją w kościele, jak u nas tutaj, stoją w kościele, wie, tego... Nawet dziecką nie można było wprowadzić. Moje dziewczynki do spowiedzi uczyli się, to w lesie uczyła taka przewodniczka. W lesie uczyła. I tam do Dubicz chodzili do spowiedzi. A nauczycielki chodziły do Dubicz, tam w Litwa, [kontrolować] czy dzieci nie idą do kościoła. O, jak było, kochanieńka” (G98Gin.AD). „Było tak strasznie, nie daj Boże. [...] Krzyży powyrzucali, i ksiondz, i dzieci jeśli do spowiedzi idą, to ksiondz z przelenkiem w Wasiliszkach. U nas nie było, ale w Wasiliszkach był. Przelenknienty cały. Wyspowiada i: »Idźcie prędzej z kościoła, idźcie, żeby nie zauważyli, bo bendzie i ksien-

nauczycieli): „Niekatoryje daże abrazy wykidali z chatą. Partyjny przyjażdżali z harada i naczyniali pytać: »Paczamu, ty partyjny, a u ciabie ikony wisiać? Wybrać, szto ich nie było! Wynosić!«” (G97Pap.LAP). „Niekórtzy wyrzekli się i obrazy pozrzucali. Nie chcieli, żeby obraz wisiał. Bo, mówi: »Robota utracę. A gdzie ja? Z czego będę żyć?«” (G94Pap.MS). „Ja kaħda byu u arciełi [w spółdzielni], adzin przyjechau iz obłaści prawiarac, jak arciełi rabotaje. Nu, pryszou jon ka mnie u chatu, wisić ikona. »A zaczem eto u was ikona wisić?« Ja hawaru: »Ja nie chaziain. Dzie u mianie chaziajka, jana hetym rasparażajecca«. [...] Nu, i mnie raszyli dać pa parciejnaj linii wyhawar” (Ho3Jur.WJ).

⁵³ Por. rozdz. „Ateizacja dzieci i młodzieży” w: (Dzwonkowski 1997: 91–98).

dzu, i dzieciom»⁵⁴. Jak strasznie u nas było! Nauczyciele koło drzwi stali, żeby dzieci do kościoła nie chodzili. I tak, ot, odbiwali te dzieci. Tak robili. Nie daj Boże, jak strasznie” (G97Pap.MB). „Wszystko jedno ukradkiem chodzili. I tak ukradkiem chrzcili dzieci, ukradkiem śluby brali, kto chciał. Ale bardzo dużo i bez ślubu żyli, kto tak już mniej wiecej bał się tam, czy co. A jak my, na przykład, ja sama ślub brała w sześćdziesiątym roku. [...] Tak ja pojechała do Lidy, a z Lidy na autobus, a potem znowuż na druga tam maszyna i zajechali do Wasiliszek, a on pojechał rowerem drugo drogo i tam w wasiliskiem [kościelie] wzięli ślub. A potem znowuż tak jechali z powrotem, a za tydzień było wesele. Ja pracowała w sielsawiecie, tak mnie z roboty wypendzilib, jeżeliby wiedzieli. [...] Naszym dzieciom też było cieżko i ich prześladowali w szkole i nie puskali. Ale wszystko jedno, my zawieźli ich. Pojechali na rowerach do Wasiliszek do kościoła i do pierwszej spowiedzi byli” (G97Dyl.BS).

Choć *zakryto* im religię, kołchoźnicy trwali jako wspólnota, która nie dała sobie *zakryć* wiary. W oparciu o odwieczne chłopkie strategie przetrwania i *przywyknięcia* zreorganizowali swoją

⁵⁴ „Rozporządzenie zabraniające nauczania religii dzieci i młodzieży do lat 18 zostało wydane w 1919 roku i [...] konsekwentnie aplikowane przez 70 lat” (Kabszińska 1994a: 96). Tajne nauczanie dzieci religii było więc aktem dużej odwagi zarówno rodziców, jak i nielicznych pozostałych na Białorusi księży. Księża byli też zobligowani do przestrzegania zakazu wpuszczania dzieci do świątyń:

– „Oplacali podatek i ja tam przy kościele tym był, jak to powiedzieć, takim pomocnikiem. [...] No, to stał w bramie i nie puszczał dzieci. Naszych polskich dzieci nie puszczał. Ksiondz prosił, znaczy »Wpuścisz dzieci, to wypendzo mnie«.

– Bo dzieciom było zabronione przychodzić do kościoła?

– Zabronione.

– Tak. I pan musiał nie puszczać.

– No, musiał nie puszczać.

– I serce bolało?

– No.

– Tak. A czy ksiądz był przez cały czas w Ejsmontach?

– Był. My oplacali podatki” (Go6Jod.CMC).

O represyjnym pozbawianiu księży prawa wykonywania czynności duszpasterskich (pozbawianiu *sprawki*) por. (Hlebowicz 1991: 182); dane o utrudnianiu i ograniczaniu pracy duszpasterskiej w parafiach katolickich: (Mikhailik 2008: passim).

praktykę religijną, przechodząc na dostosowany do opresyjnych warunków zewnętrznych jej specyficzny wariant kryzysowy. Wariant ten, prawie całkowicie obywający się bez instytucji cerkwi i kościoła wraz z ich funkcjonariuszami, opierał się na dwóch filarach, których sprzymierzeńcy diabła nie zdołali zniszczyć: na więzi rodzinno-sąsiedzkiej, organizującej i integrującej od wieków społeczności chłopskie, oraz na stanowiącej rdzeń zbiorowej tożsamości *mużyków*-chrześcijan autodefinicji jako „ludzi wierzących w Boga”. Kołchoźnicza wiara w Boga, w obu jej podstawowych wariantach, prawosławnym i katolickim, funkcjonowała jako religia pozakościelna, stając się religią rodzinno-sąsiedzką.

Był tylko jeden przypadek, w którym ta rodzinno-sąsiedzka „wiara w duszy człowieka” nie mogła obejść się bez instytucjonalnego kapłana. Bez batiuszki i księdza kołchoźnicy organizowali śluby i pogrzeby, mogli zapomnieć o sakramentach i nie odczuwać potrzeby uczestnictwa w cerkiewnych i kościelnych rytuałach – ale nie mogli nie chrzczyć dzieci⁵⁵. Nie zważając na groźące sankcje, robili to wszyscy, nie wyłączając partyjnych. Pokonywali wielokilometrowe odległości do mieszkających we wsiach jako osoby półprywatne batiuszków czy do odległych parafii, gdzie jeszcze pozostał ksiądz⁵⁶. „Te naczałniki ich, i te majory, pułkownicy i wszystkie te ich rabotni-

⁵⁵ Znaczeniu i funkcji chrztu w kołchoźniczym obrazie świata jest poświęcony podrozdz. „»Trzeba chrzczyć«...”.

⁵⁶ Zapamiętane przez kołchoźników z okresu walki z religią postacie kapłanów rysują się niejednoznacznie. Są wśród nich tacy, którzy żyją *pod strachem*, ale są też tacy, jak wyrazisty osobowościowo, sprawujący swoją posługę bez lęku, proboszcz parafii nackiej: „Ksiondz Winożendzis, Jan Winożendzis [...], on był bardzo dobry ksiondz. Przyszli do niego... Przyczepili się, że dzieci, przynieśli w nocy dzieci chrzczyć. No, on wzioł i ochrzcił, jak w nocy przynieśli. Wzywajon do sielsawietu: »Na co ty dzieci chrzcisz? Ty kamunistów dzieci chrzcisz!«. No, on mówi: »Ja do nich do domu nie chodził chrzczyć. Jak mnie przynieśli, to ja musiał ochrzcić. A jaki on kamunist, jeżeli on przyszed do ksiendza? Jak on przyszed, to znaczy moje prawo ochrzcić«. No i nic nie mówili. I w ogóle taki był, no, uczony, to uczony. Przyszli już jego sprawdzać, już rewizje robić, do plebanii. No, a oni tam z gospodynią [...], o. A on przyszed, i tak: »Zdrastujcie«. – »Zdrastujcie«. I mówi: »To jak tu przyszli? Czy wy przyszli do mnie w gości, czy owies grabić? Jak w gości – pażausta da chaty. Gospodynia, dawaj, gości przyszli! Daj pół litra, wszystko, gości przyszli. Nu, a jak przyszli po rewii-

ki, które u ich pracowali, wszystkie brali śluby i wszystkie chrzcili dzieci. Tylko ukradkiem” (G94Fel.JU). „U nas ksiendzów nie było, u naszej parafii ksiendza nie było. Ksiendzu... u nas zastempowali na drodze, takie nachodziliście – i nawet bili, i różnie było. Ja sama dziecko krzcić jechała aż w Biełogrud. Jednego do Lidy, drugiego do Biełogrodu” (G97Mej.HK1). „Wot, dziaciej ja swaich kreściła, dak maja świakrucha [...] wieczaram prywiadzie, siudy prywiaduć kaho naznaczym etym kumam, dak cichieńka uwieczary, jak użo ciomna. Zianasuć k baciuszku, da jon pakreścić cichieńka, da i uśie. [...] A dziaciej, o tak, wot, kreścili, daże inahda nie zapisywali. Prasili, szto nie zapisywali u knihu tuju, jak kraścili” (Ho3Jur.PM).

– „W takim wypadku, jak chrzciny, czy co, no, to niektórzy, których wzięli do partii, to już ich pilnowali. To sam mnie pop – on sam z Rubla był, to on rozповідаł – wśród nocy: du, du, du, du w okno... I: »Dam ci sto rubli« – jeszcze pieniądze byli w cenie – »tylko pochrcij. Ochrcij mnie dziecko i żeby nigdzie nie było nijakiej... nic nie zapisane, żeby nie...«.

– Nie zapisuj do księgi? Tak? [...]

– Potajemnie prawie wszyscy chrzcili” (B99Włm.PS).

– „Tady baciuszka pajszoż u padpolle [zszedł do podziemia], jamu nie razraszali. Choczasz dzicia pierachryścić – nima dzie pierachryścić. [...] U mianie naradziusia u majoj daczki syn, tak wrodzie... a jon, baciuszko, żyu u Auciukach, dziareunia takaja. I wazili jaho chryścić u Auciuki.

– A swaje doczki wy kryścili?

– Kaniecznież kryściu.

– Nu, a jak?

– Wazili. [...] Wobszczem pop żywie, jaho uże da prestoła nie puskali, a jon tak, doma chryściu. [...] Mnie za to, szto ja pierachryściu dzicia, parciejnaja arhanizacyja wyniasła wyhawar za eto. »Ty chryścisz dziaciej?« Ja hawaru: »Ja nie chryszczu. Baba u mianie szto chozca dziełaje«. Nu, i mnie raszyli dać pa parciejnaj liniij wyhawar.

– Szto wam tady skazali?

zji, żadnej wódki, żadnych nic, prosze iść i robić rewizja!«. Taki był, o. Za czym przyszli, tego trzymajcie się. I nie lenkał się on, tak, o” (G98Nac.HL).

– Amal niczoha. Wyhawar, dak wyhawar. [...] Jany zapisali tam u pratakoł usie.

– I potym byli u was problemy?

– Pa parciejnaj liniji heta uchoodzić, szto ja nakazan. Pa parciejnaj liniji. Wyhawar” (Ho3Jur.WJ).

Prawosławni z Grodzieńszczyzny chrzcili dzieci u katolickich księży, katolicy z Mozyrszczyzny – u prawosławnych (a niektórzy jeździli do oddalonego o ponad dwieście kilometrów Pińska, gdzie pracował jedyny w całej diecezji ksiądz katolicki). „Nie było tych popow. Ale wsio rawno wazili chreścić, choćby i do ksiendza. To ukradkom, bo nie razreszali kamunisty chreścić” (G93Rdz.MP). „U nasza wremia użoż nie było kaścioła. A dziaćej swaich ja kreściła u prawasłaŭje, tutża nie było kaścioła. A chto nie chacieu ciarać swaju nasledstwiennuju wieru, to wazili u Pinsk” (Ho3Zah.HJ). Norma „trzeba chrzcic”, obroniona przez kołchoźników-chrześcijan przed atakiem usiłujących *przechrzcic* ich na *komunizm Marksa-Engelsa* sprzymierzeńców diabła, potwierdziła swoją fundamentalną wagę dla konstytuowania i utrzymywania ich zbiorowej tożsamości.

A potem nastąpiła „przemiana światów” (por. Zowczak 2000: 88–93). Nastął czas, kiedy *zaczęli pozwalać*, kiedy pojawił się *taki zakon*⁵⁷, według którego chłopcom wolno już było kształcić się na uczonych i wierzących kapłanów. Kołchoźnicy mogli wrócić do otwartego praktykowania religii i związanych z kalendarzem liturgicznym ludowych obrzędów cyklu rocznego, dzieci na katechezę, a batiuszkowie i księża do otwartego udzielania chrztów i ślubów oraz odprawiania pogrzebów.

⁵⁷ Rząd ZSRR ogłosił dekret o wolności religijnej w dniu 1 października 1990 roku. Atmosfera wokół spraw religii zaczęła poprawiać się stopniowo już w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, kiedy wierni czynili, z biegiem czasu coraz skuteczniejsze, starania o rejestrację zamkniętych parafii i zwrot świątyń, por. (Dzwonkowski 1993: 166–170). O ustawowym wprowadzeniu wolności religijnej (1992) i odradzaniu się życia religijnego na Białorusi po rozpadzie ZSRR por. (Nawicki 1998: 315–338).

– „Kahda naczali charanić z baciuzskaj?
 – Eta uże u dziewianostych [hadach], tady z baciuzskaj stała razszacca. I wianczańnie, i dziaciej stali wazić kraścić swabodna, nie pa sakretu” (Ho3Jur.PM).

„U Jurowiczach je carkwa i w Chojnikach uże je. Adkul hetych baciuzkoū zaraz stolka je? Zaraz uczać baciuzkoū. Je takije hramatnyje, pastupili. I baciuzki wierujuszczce, taki zakon” (Ho3Kor.BŻ).

– „I teraz znowu chodzą hłykalniki [kolędnicy wielkanocni]?
 – Tak, tak, Anieczka, abnawili. Heta z pakon wiakoū heta śpiewałasia.

– Jak?

– No, jak świet staū, jak stała duchawienstwa adkryta, i katalicka i prawasławna, to Wialkanocam śpiawali. Katalickim Wialkanocam katalickije tyje, wy panimajecie, *Wesolego Alleluja*, a prawasławnym użo nasze: *Chrystos waskres*. Ot. No, a później, jak użo byli pierakryli u was i u nas, tak użo jano trocha było pierakryta, cicho było, no. A teraz iznoū, jak abnawiłasia, tak abnawiłasia, i użo paszli śpiewać.

– To drugi rok czy trzeci?

– O nie, wiencej, kochana. Jak użo razreszyli chryścićsa, szlub brać w kaściele i w cerkwi adkryta, tak użo paszli hety i śpiewy” (G94Rdz.WZ).

Znów jest tak, jak było przed *zamknięciem* wiary. Tak jak powinno być. Powróciło *boskie prawo*. „No, a teraz, jak już doszli do wiary, to tamte ludzi, którzy byli parafia tej cerkwi, składali zajawleńje i pisali wszendzie, i już cerkiew tam zrobili. I batuszka jest. I jeszcze... W Skrzybowie, tam była gmina, a potem w tej gminie była szkoła, a teraz zrobili tam kościół” (G94Fel.JU). „Dużo tu ksiendzów polskich poprzysyłano. U nas też sieminaria odkryli w Grodnie⁵⁸. Uczo sie też na ksiendzy, uczo sie nasze chłopaki. [...] O, z naszej parafii wawiórskiej już pojechali trzy na ksiendzy uczytsa. [...] A tak u nas nie było. U nas tu ile lat ksiendza nie było! [...] U nas już coraz lżej, że wiara odkryli. A tak ludzi, Boże, umierali bez spowiedzi, ślubów nie brali. Rożpisali sie, żyli z sobo. A teraz ślub dajo, dzieci krzycz.

⁵⁸ Seminarium duchowne w Grodnie, pierwsze na Białorusi od drugiej wojny światowej, otwarto w 1990 roku.

Człowiek umrze, pogrzebajo normalnie, z takim prawem, jak trzeba, boskim” (G97Mej.FK).

„Teraz już dali prawo, że można wierzyć. [...] Harbaczoŭ da-
puścił da wiery. Stali do kościoła odkrycie chodzić” (G97Mej.HK).
O *odkryciu* wiary nie można mówić bez osoby sprawcy tego funda-
mentalnego dla trwania zbiorowej tożsamości kołchoźników zwro-
tu. Sprzymierzeńcem Boga, który uratował przed nieodwracalną być
może destrukcją podstawową wartość kołchoźników-chrześcijan,
wiarę, okazał się ostatni z szeregu radzieckich carów – twórca *pierie-
strojki* Michaił Gorbaczow. „Harbaczoŭ połamiał wieru. Etuju rusku-
ju, kamunizm” (G98Szw.MM).

– „Jana buła szcze ralihija iz staroha, staryja ludzi jaje sabludali.
Maładzioż jaje mała sabludała, no spradkawieku [od wieków] eta ra-
lihija była. Daże wazili i u Mozyr pasku świacić, i ūsio. No, nie było
adkryto tak jak siahonia [dziś]. A siahonia stała eta pierastrojka, usio
paadkrywali.

– A chto zrabiją etu pierastrojku?

– Harbaczoŭ” (Ho3Alk.AW).

– „Bardzo dobrze zrobił Gorbaczow. Ja myślę, że on zostanie się
w historii. Jak, Aniu, myślisz, czy prawdę mówię, czy nie?

– Prawda.

– I ja tak myślę, że w historii będzie o Gorbaczowie” (G95Pap.MS).

Gorbaczow porusza wyobraźnię i emocje kołchoźników. Urasta
do rangi mitycznego bohatera kulturowego (por. Penkala-Gawęc-
ka 1987). We wsiach Grodzieńszczyzny spotykałam starsze kobie-
ty, które codziennie się za niego modlą⁵⁹. „Jakie nerwowe życie było,
jakie kłopotliwe, nie daj Boże! Nie daj Boże! Trudno, bardzo trudno
było z religio. A teraz już mamy religia swobodna i – ooo! [...] To
jak Harbaczoŭ był u nas, to on zrobił swobodna religia. On był sekre-
tarzem gieneralnym komunistycznej partii. On już, jak to było, na
niego tam napad, on przyjechał i wyrzucił swój ten bilet. I już te ka-
munisty rozlecieli sie. Dał dla religii swoboda. Ksienżom wszystkim,

⁵⁹ Podobnie Iwona Kabzińska podczas swoich badań na Grodzieńszczyźnie i cen-
tralnej Białorusi (Kabzińska 1999: 77). Zdecydowanie pozytywne wypowiedzi
rozmówców o Gorbaczowie dokumentowała też Monika Nawracka (Nawracka
2003: 300).

procejsi wszendzie, kościoły remont zaczęli, oooj, tak wszystko poszło! Oooo, to tylko od Harbaczowa!” (G97Mac.BR). „Tutaj musi jakieś dwadzieścia lat nie było kościoła. Żyta było nasypane, a potem już jakoś... Harbaczow, taki naczałnik, jakoś otworzył i jego uprawili. Był taki naczałnik u nas. To on otworzył kościół. I jego zrzucili. Gdzie on teraz? Ja nie wiem, co on robi. On dobry człowiek” (G94Sur.JP). „Teraz to już Gorbaczow jak stał ten i on dał swoboda, to u nas już po drugiemu teraz. Już my do kościoła mamy prawo chodzić i do nas ksiondz przyjeżdża. Zupełnie wszystko drugie” (G97Mej.HK1). „Arbacziow, Arbaczow durnu komunu pregnal. [...] Jeśli on skazał ministru: »Kościoty, cerkwy – dać im wsio! Pioniery – dałoj! Rajkomy – dałoj!« – dobrze skazał? Daj Boh jemu sto let żyt’ i nie chwariet’ nikahda” (G93Pie.MK). „Ja myślę, że już to nie wróci sie, to piekło. No, Gorbaczow... Pan Bóg jego święty, można powiedzieć, jak on zrobił dobre. Czy on myślał tak zrobić, czy nie myślał? Może myślał co drugie? No, ale ten człowiek to porzondny. Przywrócił... Odważny polityk, temu podobne. Bardzo zrobił dobre. No i czeńś tutaj pomogła Teczer [Thatcher]. Ona jego wybrała. Tutaj nie było nikogo, od razu na niego padli głosy. I on zrobił, bardzo porzondnie zrobił. I niech jemu bendzie zdrowie jego, jeśli on miał dobre te zrobić. No, ale piekło to rozrzucił. Rozrzucił piekło” (G93Pap.AW).

Gorbaczow jest bohaterem, który wypowiada posłuszeństwo diabłu. Wyrzucając partyjny bilet, anuluje podpisany cyrograf. Otwiera i uwalnia wiarę, tak jak uwolniony ze skały piorunowym ciosem bóg chtoniczny uwolnił życiodajne wody. Zarazem jednak jest bohaterem ambiwalentnym, pośredniczącym między dwoma biegunami sacrum: diabelskim antybogiem religii *Marksa-Engelsa* i chrześcijańskim Bogiem kołchoźników-ludzi. Ale, by mit mógł się dopełnić, musi wystąpić w tej historii jeszcze ktoś – pomocnik Gromowładcy, który przeciągnie, prośbą czy groźbą, ambiwalentnego *trickstera* na właściwą stronę. W kołchoźniczej opowieści rola ta jest przypisywana amerykańskiemu prezydentowi Ronaldowi Reaganowi (w innym wariantcie, jak widzieliśmy wyżej, była to Margaret Thatcher; wspominana się też o papieżu).

– „Siadzieli u Białym Domie. Udwoch siadzieli hetyja ministry i był razhawor. I my nazałtra już pawychodzili, baby, i każuc: »Ad-

kryjuć kaścioł i budziem dzieciej chryścić, wianczacca budziem«. I ad taho paszła eta duchouność.

– Rejgan kazaų, szto zakryje atam?

– Nu, Rejgan paabieszczaų zakryć atam. Wobszczem, Harbaczoų prasių Rejgana, kab toj zakryų atam. A jon skazaų: »Kali ty adkryjesz duchouność, kab ludzi swabodna malilisia, chto żełaje, bohawierujuszcy, tak ja zakryju atam«. Nu, i jon uże paabieszczaų heta. A jak jany razwitalisia, jon sa swajoj Raisaj Nikolajewnaj adchodzių, Harbaczoų, jon każa: »Chaj Haspodź Boh wam saputstwuje, praważaje w darohie«. Wobszczem, z Boham adprawių jaho. Nu, i tady użo, jak hety pryjechaų u Maskwu k siebie, i paszło duchawienstwa, adkryliś cerkwy. Stali swabodna wianczacca, chryścicca, chto żełajuczy. [...] Prazniki stali adkryta prawnawać.

– Treba Rejganu...

– Za to błagadarnaść. A, jany dobra mieźdu saboju. Im chwataje, jany bulby takoj, jak my, nie jaduć niaszczymnaj [nie jadają kartofli bez okrasyl]” (G93Rdz.WZ1).

„Religiju zapracili, [...] dzieciej w cerkwu nie wodzili. A teraz Harbaczow pajechał w Amieriku, podrużyłsia z prezidientam amierikanskim i uże pazwolili chadzić. Uże i dzieci chreściać. A tak nie można była” (G93Bsz.LS). „Jak już ten Harbaczow nastompil, to oni pojechali do Ameryki i jego zastawili do spowiedzi. U spowiedzi był, komunია brał – i już potem on dał tutaj swoboda” (G98Nac.JS). „Harbaczow był ruski prezydent. To ja sama słyszała, jak u nas po cielewizaru... Z amerykanskim prezydentem, zapomniala już, jak on nazywał sie, rozmawiał. Rozmawiali na głos, a potem tylko we dwóch. I to mówili, że oni wtedy domówili sie, że amerykanski powiedział: »Jeżeli nie przyznacie Boga, to wydamy wojna, Ameryka«. I od tego ten Harbaczow dopuścił, ten prezydent, wszystko, żeby była religia. I od tego powstała religia” (G98Szw.JS). „No, Harbaczoų był, on już pojechał do Ameryki, za granice tam wszendzie. Tam jemu powiedzieli, że »my w Boga wierzymy« – i on przyznał. Aż pojechał do papy rymkaha. I on dał wiare już” (G97Mej.FK). „Gorbaczow, on dobrze poprowadził, dobra polityka poprowadził. I święty ojciec. Żeby nie oni dwóch, to by oni nie przewaliliby tego wszyskiego, byli by zagłuszoni” (G98Puz.BDŽ). „Ale, dzienki Bohu, Amerykaniec...

przed Bushem kto był? O, Rejgan, daj jemu Boże zdrowie: »Harbaczow, a padpiszy«. – »Nie«. – »Padpiszy kartu religii. Aswabodisz ludziom religii na sto procentow, tady i ja ciebie padpiszu pomoszcz«. – »A czemu ty mienie muczysz?« – »No, jak? Pażausta – każe – siadziem w maszynu, ja ciebia w luboj kaścioł pawiezu, w każdym kaściele ksiondz jest, pażausta. A u ciebia szto? Religii skasowali«. Nu i tak Harbaczow sagłasiłsia i paszło na dobre” (G94Lel.MK).

Kiedyś najwyższa władza wiarę *zamknęła*; po latach ją *otworzyła* – bo tak miało być. Nie mogło być inaczej w sankcjonowanym przez prorocstwa boskim, cyklicznym porządku przemiany światów. Dlatego też w obecnym cyklu także władza musi *przyznawać* wiarę i musi *otwartej* wierze patronować. „Oni, znaczyt, już też na ta wiara poszli, Jelcyn i Gorbaczow. Oni te swoje partyjne bilety brosil” (G93Pln.JD). „Tiepier swaboda. Daze Łukaszenka idzie u cerkwu. Tiepier wsio można – i modlitsa pa umarłych, i wsio” (G97Bsz.PN).

– „A prezydent Łukaszenka, on chodźć u carkwu ili niet?

– Chodźć u cerkoju. Ciapier Litaszenko krepko za religieju” (Ho3Alk.AW).

„Harbaczou adkryu wieru. Harbaczou. Tahdy użo stralali jaho u Maskwie, ci szto-ta tam buło, dak aj! My tady jechali u cerka u Jurawiczy, dyk adna [była zanczyna], szto hałasiła pa jom. Ja hawaru: »Czaho wy hałosicie, cerka nicto nie zakryje«. Nu, ciapierza Łukaszenka u Minskie charoszuju cerka pastroił. Uuu, charozu! Nu szto, dziejki, wiera adkryta. Ot, budzie na tuj nadzieie toje Wazniasieńnie Haspodnie [Wniebowstąpienie]” (Ho3Alk.HK).

Kołchoźnicza historiozofia uczy, że ani *zakrycie*, ani *odkrycie* wiary nie było efektem wyłącznie kapryśnej (samo)woli władzy. I Stalin, i Gorbaczow, wpisani w boski plan oraz przepowiedziani przez prorocstwa⁶⁰, działali w imieniu kierujących biegiem świata sakralnych antagonistów. Kołchoźnikom pozostaje dziś, tak samo jak od wieków, uznanie tego stanu rzeczy. „Kiedys było takie pismo świentej Sybilli, że zapanuje komunizm czuć nie na cały świat i bendon wszystkie komunisty. I taki bendzie prezydent ze znakiem na czo-

⁶⁰ O przepowiedniach dotyczących pojawienia się Gorbaczowa – „cara Michaiła”, por. (Bielowa 2004: 397).

le, Garbaczow. I on pierwszy podał renka Janu, ojcu świentemu i zaczął już tak troche pozwalać wiara świenta. No i potem poodłonzali sie, ten Sawiecki Sajuz razpad sie. Zaczęły być panstwa. Ale to Garbaczow dał ta wiara i ta możność” (G98Mic.HK). „Pamiętam dobrze, jeszcze jak ja mały był, *Sybilla* taka czytali. Taka ksionżka. A ja tam na piecu leżał sobie, słuchał, jak oni czytają. Tylko tak, o, wszystko mnie przypomina się: że komunizm to bendzie na gli-niannej nodze, maleńkim kamuszkim uderzyć i on rozleci się. A kto to wierzył? Wiecie co, że ja sobie nie mogę dać wiary, że ten Harbaczow dał ostatnio takie prawo, że, nu, głośność ta, że możesz mówić, co chcesz. Pozwolił to, i tak poszło, poszło i wszystko to rozrzuciło się. To jaka rzecz on zrobił! Tu niektóre go teraz przeklinają, bo źle żyć. Nu, prawda, już przy Breżniewie tak było wszystkiego – ale głosu tu nikt nie miał! [...] Jeżeli coś powiedział, to i możesz popaść daleko” (G97Rou.ATB). „To ja chcę powiedzieć, teraz tak przyszło się, że chyba, że to tak trzeba. Tak Biblia opisała, że tak bendzie, i to tak trzeba, żeby było. To tak musi być, kto by nie był, to tak bendzie. Tak trzeba. I Szuszkiewicz, i byłby i Szuszkiewicz. I Gorbaczow – u nas Gorbaczow doprowadził [do otwarcia wiary]. A ja to myślę, że to tak trzeba” (G93Cze.TK). „Kto się spodziewał, że tak wyjdzie? To dzieńki Gorbaczowu, że tak on to zrobił. Czy on chciał, czy on nie chciał, ale to Pan Bóg dał. Bo Pan Bóg dał cuda. Dlatego żeby w ten czas [...] i przejść wojnu, ile krwi byłoby? Tak? A tu, widzisz jak Pan Bóg tak dał, że wszystko się spróchniało. [...] Dzieńki Bogu to wszystko odeszło! Tylko przez Boga naszego. Tylko przez Boga” (G93Pap.AW1).

– „Kochanieńka, już wiara po pisaniach. Po pisaniach. W sybillach pisze, że przed końcem świata te komunisty wszystkie zniszczy, że nikt nie bendzie widział. I tak i przyszło.

– Jest napisane w sybillach, że komuniści będą zniszczeni, tak?

– Komunisty” (G93Pap.AP).

– „A kto komunizm cały zwalczył?

– Kto zwał? Nu, wy wiecie, kto zwał: sam przewalił się.

– Musiał?

– Tak, taki czas. [...] To Pam Bóg tak dał. My nie rozporzondziliśmy, to Pam Bóg. Tak trzeba” (G94Sur.MC).

Fatalistyczny dyskurs kołchoźników nie oznacza bynajmniej – co udowodnili swoją postawą w okresie *zamknięcia* wiary – bierności i rezygnacji. „Jednostka odczuwa potrzebę obrony w formie religijnej – pisał Włodzimierz Pawluczuk – tych elementów tradycyjnej kultury, które są istotne jako regulatory stosunku człowieka do rzeczywistości. [...] Grupa etniczna broni elementów etnicznych jako »świętych« dlatego, iż są one dla jej członków rzeczywiście święte, co oznacza, iż dla wielu wychowanych w tej kulturze jednostek tylko one są w stanie znieść dystans wobec świata, dać poczucie sensu i miejsca indywidualnego istnienia w świecie” (Pawluczuk 1972: 235, 231).

Dlatego właśnie kołchoźnicy, ci umiejscowieni najniżej *ostatni ludzie*, stanęli *drużnie* w obronie podstawowej wartości grupowej – wiary – chroniąc w ten sposób przed dezintegracją swoją zbiorową tożsamość. Paradoksalnie, to dzięki tej najniższej pozycji społecznej mogli przełamywać strach. Sprawiała ona, że nie mieli wiele do stracenia: „Było takóje wremia, szto pakreścił dziecia, to nakazwali ludziej. A jak ty kałchoźnik, to tam niczo, a jak partyjec, to he!” (Ho3Kor.BŻ). „Zwłaszcza – kołchoźnik. To cóż jemu mogli zrobić? Kołchoźnik, to on, można powiedzieć, w kołchozie pracował darmo, jak, no, nic jemu nie płacili. A czym jego mogli ukarać? Znaczy się... to. No, a jeżeli jakiś urzędnik, czy co, to już jego pilnowali, już mieli nad nim, że mogą jego wygnąć, znaczy, z roboty, i...” (B99Wlm.PS). „My nie bali sie jego. Ot, weźmie do kościoła dziecko – co on nam zrobi? No, jak już który tam w mieście, to tam z roboty [wyrzucali]. A nas z roboty kałchoźnej nie spendzo, bo to już taka robota w kałchozie... Już oni nas dobili do tego w kałchozie, już nic, nie ma gdzie wyganiać nas [*śmiech*]” (G97Mej.HK1).

Dlatego mogą teraz, z pełnym przekonaniem, mówić: „My wszystko przeżyli. Naszej wiary oni nie podeptali, ale my jich podeptali, kamuna” (G98Szw.SJ).

Wśród pytań, jakie zadawaliśmy kołchoźnikom, było pytanie o *nację* człowieka niewierzącego:

– „A jeśli kto nie wieruje, prosto Boha wobszcze nie przyznaje, kto jon po nacji?

– No, prosto jaki to wyrodek, i ęsio. Jakuju jon może mieć nacju? Prosto, ot, taki to żywie jak skacina jakaja. Toże tu nacji nie ma, jeśli kto wyrzeksie. Prosto, ot, taki wyrodek” (G98Szw.MM).

– „A jak ktoś nie chodzi ani do kościoła, ani do cerkwi, ani do maczety, to jakiej jest nacji?

– No, to już on niewierujuszczy. Nie ma on żadnej wiary. Żyje taki jak skot jaki, jak krowa jaka” (G98Nac.ZW).

Tak oto okazuje się, że do stworzonego przez Boga i podzielnego na wiary-*nacje* świata różniących się od siebie ludzi nie należą ci, którzy wyrzekają się go świadomie. Przepowiedziani przez Sybilę „żyjący jak zwierzęta” *wyrodki*, odrzucając wiarę w Boga oraz wyłączając się tym samym i ze świata ludzi, i z babelskiej mapy *nacji*, zaprzeczają fundamentalnej prawdzie, głoszącej, że „Pan Bóg stworzył wszystkich ludzi, żeby byli ludźmi” (G93Pap.AW1). Kołchoźnicy zdają się mówić, że ci nieludzie, którzy żyją *jak skacina jakaja*, nie stanowią żadnej kategorii zbiorowej. Nie są to bowiem ani mający własną wiarę i własny chrzest żydzi-niechrześcijanie, ani nawet komuniści, którym wszak „prikaz dali, to i padczynialiś, [...] zakon był taki. A teraz same idon do kościoła [...], już jak zakon drugi” (G98Bl.KM). Komuniści, którzy „już wszystkie do Boga nawrócili sie w tym czasie” (G98Soł.MK).

Chłopsko-kołchoźnicza uniwersalna antropologia do kategorii nieludzi zalicza jednostki – tych spośród żydów, komunistów, panów i *mużyków*, którzy nie spełniają kryteriów definicji człowieka-chrześcijanina. Definicji, która – jak na przykład w ujęciu Baby Taisy z Radziwoniszek – brzmi: „Kraść nielzia. Zhubię szto czaławiek, widzisz – padymi, addaj. Hałodny idzie, daj pajeści. Hoły, daj adziec. O, tahda ty budziesz chryścijanin i wierujuszczyj. A tak ty budziesz nieczաławiek” (G97Rdz.TS). Ta definicja człowieka jako ‘istoty, która wierzy w Boga’ zawsze odwołuje się do fundamentalnej normy kulturowej, która uzależnia trwanie wspólnoty od zgodnego z kodeksem moralnym i uwarunkowanego obecnością Boga w duszy postępowania jednostek, sprowadzając w konsekwencji opozycję wiara : niewiara do opozycji życie : śmierć: „Nada niejkam Bohu nieszta wieryć. A jeslib my nie weryli, to, moża, ety świet nie suszczestwowałyb” (Mo4Szm.ZI). „Heta ęsia żyźń ad Boha” – objaśnia tę normę

Baba Sasza z Hor. „Usio dano ad Boha. Usio. I jeśli ǫžo my ǫsio naczaniom tak hriaszyć, to i ziamla nia budzie rażać. Ziamla nie zarodzić. Paka ziamla rodzić, datul my budziem żyć” (Mo4Hor.AT).

W trosce, by ziemia rodziła i tym samym istniał ludzki świat, kołchoźnicy przetrwali XX-wieczne traumy kolektywizacji, ateizacji i eksterminacji, chroniąc przed destrukcją swoją tożsamość jako *prostych* i pracowitych ludzi-chrześcijan. Mentalne struktury długiego trwania, nadające sens i spójność obrazowi rzeczywistości społecznej, zbiorowej tożsamości oraz osobowości jednostek, okazały się zwycięskie. Białoruscy kołchoźnicy – *robocze ludzie przyznający wiarę* – sprawili, że jeszcze tym razem ich świat został przedłużony.

– „Sybilia, Biblia [...] – tam pisze, szto jeśli buduć ludzi wierujuszczje w Boha, to budzie świet pradlicca...

– Będzie przedłużony...

– Pradłużony budzie świet. A jak ludzi nie budzie wierujuszczych, to świet tolka da dwuchtysiacznoha hoda. A u nas iszczje mnoha wierujuszczych jest” (G94Rdz.WR).

ZAKOŃCZENIE

Etnograf w gabinecie, czyli uwagi o tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku

*Ot, że wojny nie ma, o, to dobrze. Ot,
To już jakoś bendziem wykrencać.
Pan Władek z Wawiórki*

Książka ta mówi przede wszystkim o długim trwaniu struktur kognitywnych, które kategoryzują treści rzeczywistości społecznej u progu XXI wieku według przednowoczesnych, sięgających feudalizmu, niejednokrotnie głęboko archaicznych wzorów. Ten taksonomiczny porządek, dzięki któremu współcześni białoruscy kołchoźnicy klasyfikują i nazywają swój społeczny kosmos zgodnie z regułami stosowanymi przez pokolenia ich przodków, spleta się ściśle z porządkiem mitu, co nadaje mu wymiar aksjologiczny i dostarcza narzędzi do „zgodnej z sensem” (Stomma 1986: 131) interpretacji świata. W postsowieckich, kołchozowych i postkołchozowych realiach współczesnej Białorusi trwają nie tylko dawne chłopskie wartości, lecz także zanurzone w micie opozycyjne kategorie kognitywne – takie jak chłop : pan, chłop : żyd, chrześcijanin : żyd, *polak* : *ruski* – które strukturyzując postrzeganie zmieniającego się świata społecznego, umożliwiają konstruowanie trwałego wizerunku i etosu własnej grupy. Te kognitywno-aksjologiczne struktury długiego trwania sprawiają, że współczesny kołchoźnik (czy też postkołchoźnik: SPK-owiec, ZAO-wiec...) kontynuuje model tożsamościowy przodków. Autodefinicja *mużyka*-kołchoźnika, podobnie jak chłop pańszczyźnianego przed uwłaszczeniem czy gospodarza i parobka po uwłaszczeniu, określa go jako człowieka *prostego* i pracowitego w przeciwieństwie do pana oraz – w opozycji do żyda – jako człowieka pracującego na ziemi, osiadłego i ochrzczonego. Białoruscy kołchoźnicy przełomu XX i XXI wieku stanowią więc przede wszystkim – tak samo jak

ich *dziady i przeddziady* – prosty i pracowity tutejszy naród chrześcijański.

Wśród wartości naczelnych, konstytuujących poczucie tożsamości dawnych *mużyków*, a dzisiejszych kołchoźników i postkołchoźników, których życie toczy się w lokalnych, rodzinno-sąsiedzkich wspólnotach, ufundowanych na więziach nawykowych, nie znajdujemy ani narodu, ani ojczyzny, ani państwa, ani języka (czy też języków). Na czoło wysuwa się praca (bo przede wszystkim postrzegają oni siebie, w opozycji do tych, którzy nie pracują, jako zbiorowość *robotczych ludzi*), a także ziemia (ludzie pracujący na ziemi *versus* zajmujący się czymś innym) i wiara (ludzie wierzący w Boga i ochrzczeni *versus* niewierzący/niechrześcijanie). Ich pamięć historyczna – inaczej niż skodyfikowany przekaz tradycji piśmiennych społeczeństw narodowych – jest w swoim głównym nurcie mityczną, fatalistyczną opowieścią o doli ludzi krzywdzonych, afirmującą ludzką solidarność skoncentrowaną wokół życia i przetrwania. To opowieść nieheroiczna o ludziach, którzy nie walczyli zbrojnie w imię wyznawanych przez wspólnotę wartości – jak w bohaterskich mitach narodowych – lecz cierpieli jako niewinne ofiary w scenariuszach realizowanych przez zewnętrzne wobec nich siły i ideologie. Rdzeniem tej opowieści jest „idea [...] chłopskiej wspólnoty z charakterystyczną dla niej skrzętnością, zapobiegliwością, niepozornością i kruchością, ale też stałą odnawialnością i niezniszczalnością, a więc trwałością nawet w obliczu przewalającej się gwałtownie historii. Jest to obraz społeczności [...] nieustannie gotowej do samoodtworzenia się, a więc wyrażającej się w akcie »niszczenia« i »budowania«, akcie »utraty« i »odzyskania«” (Sulima 1992: 163).

Na zbiorową tożsamość białoruskich kołchoźników składa się więc mit założycielski, mówiący o ludziach niewinnie skrzywdzonych, którzy zostali stworzeni do tego, by zajmować najniższą pozycję w społecznej hierarchii, oraz wpisane w odwieczną filozofię przetrwania normy i wartości etosu chłopskiego. Nie ma w niej, jak w wielu tożsamościowych dyskursach narodowych, postrycerskiej kategorii honoru, jest natomiast nadana *boskim zakonem* godność, jaka rodzi się z pracy na ziemi, utkanej z codziennych czynności motywowanych troską o życie i przeżycie zarówno jednostki, jak

i społeczności. Ta chłopska i ludzka godność kołchoźniczej wspólnoty – jej poczucie własnej wartości – może być postrzegana, odczuwana i artykułowana dzięki temu, że językowo-kulturowy obraz świata społecznego kołchoźników modelują dystynktywne różnice, konstytuujące mentalną mapę komplementarnych grup/*nacji*: *mużyków* i panów, chrześcijan i żydów, *ruskich* i *polaków*. Niezależnie od tych nacechowanych semiotycznie oraz aksjologicznie odrębności, warunkujących poszczególne tożsamości wspólnotowe, uniwersalny wymiar kultury chłopskiej sprawia, że kołchoźnicy zawsze tęsknią za więziami *communitas* – za humanistyczną, aideoologiczną wspólnotą ludzi, których „Pan Bóg stworzył [...], żeby byli ludźmi” (G93Pap.AW1).

Białoruscy kołchoźnicy – do dziś w znacznej mierze mentalni mieszkańcy sakralnego świata człowieka przednowoczesnego – zdają się mówić, że są przedmiotem, nie zaś podmiotem dziejącej się historii. Że o ich losie – opisywanym w kategoriach *trudu* i *hora* – decydują zewnętrzne wobec nich siły fizyczne oraz metafizyczne, uosabiane przez panów i carów, komunistów i nazistów, Boga i diabła. Jednakże ich zbiorowej tożsamości w żadnym wypadku nie można sprowadzać do poczucia krzywdy. Ma ona bowiem niezwykle istotny drugi biegun: realizowany dzięki pracy sakralny wzór chłopa-gospodarza. Dzisiejszy kołchoźnik, tak samo jak dawny gospodarz, spełnia się, dążąc do tego fundamentalnego dla chłopskiej podmiotowości ideału. Ideał ten został wprawdzie ustanowiony przez mityczny i społeczny „los”, lecz jego urzeczywistnianie zależy od woli, a także aktywności jednostek.

Wzór dobrego gospodarza, stanowiący rdzeń chłopskiej antropologii i, tym samym, zbiorowej tożsamości kołchoźników, przetrwał XX-wieczne paroksyzmy destrukcji, niosące śmiertelne zagrożenie tradycyjnemu chłopskiemu światu: kolektywizację, ateizację, pacyfikację wsi, wypędzenie panów i unicestwienie żydów. Przetrwał w osobach setek tysięcy dzisiejszych kołchoźników, którzy dzięki pracy na swoich przyzagrodowych działkach – resztówkach dawnych gospodarstw – są „sami sobie panami”, urzeczywistniającymi fundamentalne wartości chłopskiej wspólnoty: pracę na ziemi i wiarę w Boga. Ów dawny ideał „człowieka pracowitego i pobożnego

go”, ucieleśniani przez naczelnego ideologicznego wroga sowieckiego systemu kołchozowego – gospodarza-kułaka – bez wątplenia zasługuje na to, by postawić mu dzisiaj pomnik na centralnym placu Mińska.

Sowiecki system kołchozowy, petryfikujący model dawnego folwarku pańszczyźnianego, działał jak swoista zamrażarka, hamująca gospodarcze, społeczne i mentalne procesy modernizacyjne. Dlatego też zbiorowa tożsamość wsi białoruskiej w jej dzisiejszym wariacie kołchoźniczym pozostaje naznaczoną piętnem dawnego społeczeństwa stanowego (kastowego) chłopską tożsamością postpańszczyźnianą, nierozzerwalnie splecioną ze światopoglądem mitycznym wraz z charakterystyczną dla niego ontoepistemologiczną nierozróżnialnością i utkanym ze stereotypów językowym obrazem świata. Jednocześnie jest ona uniwersalną, humanistyczną tożsamością chłopską z jej antropologią, która w centrum zainteresowania stawia relację między człowiekiem a sacrum.

Kołchoźnicy są więc książką o chłopskości – czy też raczej o doświadczeniu i rozumieniu chłopskości, jakie stało się moim udziałem dzięki wieloletniemu etnograficznemu dialogowi z mieszkańcami białoruskich wsi. Zabierają w niej głos ludzie pozbawieni tego prawa przez długie lata funkcjonowania totalitarnej maszyny „państwa robotników i chłopów”, dla której byli poddawani manipulacji, eksploatacji i eksterminacji ludzką masą; podobnie prawa głosu nie mieli wcześniej, przez stulecia pańszczyzny. Dlatego, pisząc moją „etnograficzną opowieść” z perspektywy *mużyków*-kołchoźników – tak bowiem, nie inaczej, pojmuję swoje zadanie antropologa – robiłam to z nadzieją, że przyczyniam się w ten sposób do przywracania im – i nam – tego niesprawiedliwie odebranego i niesłusznie zapoznanego głosu.

Pokolenie, którego kolektywna „dusza” wypełnia karty tej książki, odchodzi w szybkim tempie. Bardzo wielu moich rozmówców już nie ma. Obraz, który udało się tutaj zarejestrować i zinterpretować, został uchwycony prawdopodobnie w ostatnim momencie. Nie ulega przy tym wątpliwości, że w okresie postsowieckim białoruska wieś kołchozowa stopniowo się zmienia. Proces tej zmiany wymaga odrębnych badań, które stawiałyby między innymi pytania o prze-

kształcenia kolektywnej tożsamości jej mieszkańców; jest to temat na osobną książkę.

Nie waham się jednak powiedzieć, że właśnie taka książka – antropologiczne świadectwo tradycyjnego modelu tożsamości wsi białoruskiej, który wraz z najstarszym pokoleniem odchodzi w przeszłość – musiała zostać napisana. Wiedza o źródłach współczesnych białoruskich tożsamości wspólnotowych jest bowiem niezbędna dla głębszego poznania całej zbiorowości, dla zrozumienia jej teraźniejszości oraz namysłu nad jej przyszłością. Niezbędną częścią tej wiedzy musi być świadomość, że dawne klisze mentalne i dawne mity nie przestają wywierać wpływu na aktorów społecznych dnia dzisiejszego.

Rozmówcy

Legenda

ZAPISY ROZMÓW ZASZYFROWANO WEDŁUG NASTĘPUJĄCEGO KLUCZA:

Pierwsza litera oznacza województwo (obwód):

- B – woj. brzeskie (Polesie Zachodnie)
- G – woj. grodzieńskie (Grodzieńszczyzna)
- H – woj. homelskie (Polesie Wschodnie)
- M – woj. mohylewskie (Mohylewszczyzna)
- W – woj. witebskie (Witebszczyzna).

Liczba oznacza dwie ostatnie cyfry roku, w którym przeprowadzono rozmowę (1993–2011).

Po zapisie roku jest umieszczony skrót nazwy miejscowości i inicjały rozmówcy.

POZOSTAŁE SKRÓTY:

- gm.: gmina
- kat.: katolik/katoliczka
- l.: lat
- m.: miasto
- praw.: prawosławny/-a
- rozm.: rozmawiał/-a; po tym skrócie podano nazwisko badacza prowadzącego rozmowę
- w.: wieś

GRODZIĘNSZCZYŻNA 1993, POWIAT (REJON) LIDZKI

Laboratorium etnograficzne „Samoświadomość społeczności »tutejszych«” – projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowany przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Białohruda, gm. Tarnowo:

G93Bhr.KK: kobieta, l. 70, kat.; rozm. J. Straczuk.

Biltowce, gm. Małe Możejkowo:

G93Bil.LB: Leokadia (Lodzianka) Bójko, l. 63, kat.; rozm. A. Engelking, K. Dołęgowska.

G93Bil.ZN: Józefa (Ziunia) Nowicka, l. 74, kat.; rozm. A. Engelking, W. Kalinowski.

Bieszanki, gm. Małe Możejkowo:

G93Bsz.LS: Lida Szwakiel, l. ok. 75, praw.; rozm. K. Dąbek.

G93Bsz.MR: Michał Ryszkiewicz, l. ok. 65, praw.; rozm. J. Straczuk.

Czeszejki, gm. Wawiórka:

G93Cze.TK: Teresa Kostusik, l. 59, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.

Feliksowo, gm. Małe Możejkowo:

G93Fel.KM: Konstanty Malec, l. 83, praw.; rozm. K. Kolasa.

G93Fel.KP: kobieta, l. ok. 50, praw.; rozm. J. Straczuk.

G93Fel.MM: Mikołaj Malec, l. 77, praw.; rozm. A. Engelking.

Horniaty, gm. Tarnowo:

G93Hor.JJ: Jadwiga Jakubowska, l. 60, kat.; rozm. J. Straczuk.

Krupowo, gm. Nowickie:

G93Krp.SS: Stanisława Szurmiej, l. ok. 80, kat.; rozm. K. Dąbek.

G93Krp.WF: Waław Fiedorowicz, l. 69, kat.; rozm. K. Kolasa.

G93Krp.WZ: Weronika Zubricka, l. 64, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.

Lebioda, gm. Małe Możejkowo:

G93Leb.JR: Jelena Ryszkiewicz, l. 82, kat.; rozm. J. Cichocki.

G93Leb.KP: kobieta, praw.; rozm. A. Engelking.

G93Leb.MO: Michał Oszmiana, l. 83, praw.; rozm. K. Dołęgowska.

Lida:

G93Lid.JB: Janina Biblis, l. ok. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

G93Lid.LG: Leonard Gawryłkiewicz, l. 60, kat.; rozm. A. Engelking.

G93Lid.MG: Maria Gawryłkiewicz, l. 58, kat.; rozm. A. Engelking.

Maciasy, gm. Małe Możejkowo:

G93Mac.BR: Bronisława Rouba, l. 70, kat.; rozm. J. Straczuk.

Mejry, gm. Wawiórka:

G93Mej.FJK: Franciszka i Jan Kucharewiczowie (matka i syn), l. 74 i 42, kat.; rozm. K. Kolasa.

w. gm. Małe Możejkowo:

G93Moż.IP: Irena Pacelka, l. 66, kat.; rozm. K. Kolasa.

G93Moż.PN: Pani Nowicka, l. 71, praw.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.

w. gm. Myto:

G93Myt.BS: Bernarda Szymulewicz, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

G93Myt.KP: kobieta, l. ok. 65, praw., rozm. K. Dąbek.

w. gm. Nowickie:

G93Now.ZR: Zofia Rusak, l. ok. 60, kat.; rozm. J. Straczuk.

Papiernia, gm. Wawiórka:

- G93Pap.AJW: Antoni i Jadwiga Wasilewiczowie, l. ok. 70, kat.; rozm. A. Engelking.
- G93Pap.AJW1: jw.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.
- G93Pap.AP: Adela Pacelko, l. ok. 60, kat.; rozm. A. Engelking.
- G93Pap.AW: Antoni Wasilewicz, l. ok. 70, kat.; rozm. A. Engelking.
- G93Pap.AW1: jw.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.
- G93Pap.JG: Jadwiga Gabis (Babcia Jadzia), l. 76, kat.; rozm. J. Cichocki.
- G93Pap.JW: Jadwiga Wasilewicz, l. ok. 70, kat.; rozm. A. Engelking.
- G93Pap.JW1: jw.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.
- G93Pap.KM: trzy kobiety i mężczyzna, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.
- G93Pap.LAP: Leokadia (Łodzia) i Antoni (Anton) Polejczykowie, l. ok. 60 i 65, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.
- G93Pap.MK: mężczyzna, l. ok. 65, kat.; rozm. K. Dąbek.
- G93Pap.MS: Maria (Mania) Siewruk, l. 71, kat.; rozm. A. Engelking.
- G93Pap.MS1: jw.; rozm. T. Latusek.

Radziwoniszki, gm. Małe Możejkowo:

- G93Rdz.AR: Anna (Hańcia) Rychlicka, l. 79, praw.; rozm. K. Dołęgowska.
- G93Rdz.AWR.WN: Anna (Hańcia) Rychlicka, l. 79 i jej córki: Wiera, l. 55 i Walentyna (Pani Wala), l. 51, praw.; rozm. K. Dołęgowska.
- G93Rdz.BB: Bronisława Bobrownik, l. 87, kat.; rozm. J. Straczuk.
- G93Rdz.MP: mężczyzna, l. 75, praw.; rozm. J. Straczuk.
- G93Rdz.TS: Taisa Szurmiej, l. 72, praw.; rozm. A. Engelking.
- G93Rdz.WZ: Walentyna Zajko (Baba Wala), l. 58, praw.; rozm. J. Straczuk, K. Dołęgowska.
- G93Rdz.WZ1: jw.; rozm. A. Engelking, W. Kalinowski.

Rouby, gm. Małe Możejkowo:

- G93Rou.AR: Anna Rouba, l. ok. 60, kat.; rozm. J. Straczuk.
- G93Rou.DTB: Dionizy (Dyziek) i Teresa Biernaccy, l. 64 i ok. 60, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.
- G93Rou.HR: Helena Rouba, l. 63, kat.; rozm. K. Dołęgowska.
- G93Rou.JHM: Jadwiga i Henryk Macewiczowie, l. 64 i 65, kat.; rozm. A. Engelking.
- G93Rou.PT: Pani Trusiło, l. ok. 65, kat.; rozm. K. Dąbek.
- G93Rou.PW: Pan Wiesław, l. 57, kat.; rozm. K. Dołęgowska.
- G93Rou.SR: Stanisława Rouba, l. ok. 70, kat.; rozm. P. Piszczałowski.

Serafiny, gm. Wawiórka:

- G93Ser.FT: Franciszek Tarasewicz, l. 64, kat.; rozm. K. Dąbek.
- G93Ser.MM: Malwina (Malwinka) Mikuć, l. ok. 80, kat.; rozm. K. Dąbek.

G93Ser.MPJ: Maria Panasewicz, l. 72 i Jan Polejczyk, l. ok. 75, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.

G93Ser.MP.WP: Maria Panasewicz, l. 72 i Władysława Polejczyk, l. ok. 75, kat.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.

G93Ser.PM: Pani Maryla, l. 23, kat.; rozm. K. Dąbek.

Szpilki, gm. Małe Możejkowo:

G93Szp.KN: Katarina Niedźwiecka, l. ok. 70, praw.; rozm. K. Dąbek.

G93Szp.NL: Nina Lisica, l. 65, praw.; rozm. K. Dąbek.

G93Szp.PN: Pani Nadzia, l. 64, praw.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek, K. Dąbek.

G93Szp.ZF: Zinaida Fijas, l. 59, praw.; rozm. K. Kolasa.

w. gm. Wawiórka:

G93Waw.CI: Czesław Iwanowicz, l. 54, kat.; rozm. K. Kolasa.

G93Waw.EMR: Edward i Maria Rulkowie, l. 69 i 55, kat.; rozm. T. Latusek, K. Dąbek.

G93Waw.HD: Helena Dąbrowska, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

G93Waw.HD1: jw.; rozm. K. Kolasa.

G93Waw.HK: Helena Kochanowska, l. 84, kat.; rozm. J. Straczuk.

G93Waw.KK1: kobieta, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

G93Waw.KK2: kobieta, l. 50, kat.; rozm. J. Straczuk.

G93Waw.LHK: Leokadia (Lola) i Helena (Hela) Kołupajło, l. 83 i 86, kat.; rozm. K. Dołęgowska.

G93Waw.MK: mąż i żona, l. ok. 75, kat.; rozm. K. Dołęgowska.

G93Waw.MS: Marfa Szelakicka z mężem i sąsiadką, l. 72, starowierka; rozm. A. Engelking.

G93Waw.MŻ: Maryja Żwaniel, l. 68, kat.; rozm. K. Dołęgowska.

G93Waw.PA: Pan Aksinowicz, l. 62, kat.; rozm. A. Engelking.

G93Waw.WK: Władysław Kochanowski, l. 80, kat.; rozm. J. Straczuk.

G93Waw.WS: Weronika Sienkiewicz (z d. Kołupajło), l. 70, kat.; rozm. J. Straczuk.

GRODZIĘSZCZYŻNA 1993, POWIAT (REJON) WORONOWSKI, GM. BOLCISZKI
*Laboratorium etnograficzne „Samoświadomość społeczności »tutejszych«” –
projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowa-
ny przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.*

Dubińce:

G93Dub.MSA: Maria i Stanisław Adamonis, l. 63 i 73, kat.; rozm. J. Straczuk.

G93Dub.MSA.RK: jw. i Rozalia Kowza, l. 96, kat.; rozm. J. Straczuk.

Pielasa:

G93Pie.AAK: Anastazja i Anna Komincz (matka i córka), l. 73 i ok. 35, kat.; rozm. J. Straczuk.

G93Pie.HAG: Helena i Anna Gajwieło (matka i córka), l. 77 i ok. 57, kat.;
roz. J. Straczuk.

G93Pie.MK: mężczyzna, l. 63, kat.; roz. J. Straczuk.

Pieluńce:

G93Pln.JD: Jan Dudewicz, l. 66, kat.; roz. J. Cichocki.

Surkonty:

G93Sur.SS: Scholastyka (Schola) Stacewicz, l. 70, kat.; roz. D. Życzyńska-
-Ciołek, P. Piszczatowski.

GRODZIENSZCZYNA 1994, POWIAT (REJON) LIDZKI

*Laboratorium etnograficzne „Samoświadomość społeczności »tutejszych«” –
projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowa-
wany przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.*

Biltowce, gm. Małe Możejkowo:

G94Bil.WO: Witold Oszmiana, l. ok. 70, praw.; roz. K. Dąbek.

Feliksowo, gm. Małe Możejkowo:

G94Fel.JU: Janina (Jania) Uszko, l. 78, praw.; roz. K. Dołęgowska.

G94Fel.MM: Mikołaj Malec, l. 78, praw.; roz. K. Dąbek.

Krupowo, gm. Nowickie:

G94Krp.SS: Stanisława Szurmiej, l. ok. 80, kat.; roz. D. Życzyńska-Ciołek.

Krasnowce, gm. Myto:

G94Krs.KŁ: Krystyna Łopata, l. 34, kat.; roz. A. Engelking, K. Dołęgowska.

G94Krs.MJ: Michał Jawniejko, l. 69, kat.; roz. K. Dołęgowska.

G94Krs.PM: Pani Maria, l. ok. 65, kat.; roz. K. Dołęgowska.

Papiernia, gm. Wawiórka:

G94Pap.FS.MS: Franciszka (Fredzia) Siemaszko, l. 63 i Maria (Mania) Siew-
ruk, l. 72, kat.; roz. A. Engelking, P. Piszczatowski.

G94Pap.JG: Jadwiga Gabis (Babcia Jadzia), l. 77, kat.; roz. K. Dąbek.

G94Pap.MB: Maria Serafinowicz (Marysia Bójkowa), l. 65, kat.; roz. K. Kolasa.

G94Pap.MS: Maria (Mania) Siewruk, l. 72, kat.; roz. A. Engelking.

G94Pap.MS1: jw.; roz. A. Engelking, P. Piszczatowski.

G94Pap.MS2: jw.; roz. K. Dąbek.

Radziwoniszki, gm. Małe Możejkowo:

G94Rdz.AR: Anna (Hańcia) Rychlicka, l. 80, praw.; roz. K. Dołęgowska.

G94Rdz.PO: Pan Olek, l. ok. 50, kat.; roz. K. Dąbek.

G94Rdz.TS: Taisa Szurmiej, l. 73, praw.; roz. A. Engelking.

G94Rdz.TS.WZ: jw. i Walentyna Zajko (Baba Wala), l. 59, praw.; roz. A. En-
gelking, K. Dołęgowska.

G94Rdz.WR: Walentyna Rychlicka (Pani Wala), l. 52, praw.; roz. A. En-
gelking, K. Dołęgowska.

G94Rdz.WZ: Walentyna Zajko (Baba Wala), l. 59, praw.; rozm. A. Engelking.

Rouby, gm. Małe Możejkowo:

G94Rou.DTB: Dionizy (Dyziek) i Teresa Biernacny, l. 65 i ok. 60, kat.; rozm. R. Banasińska.

Szpilki, gm. Małe Możejkowo:

G94Szp.NL: Nina Lisica, l. 66, praw.; rozm. K. Dąbek.

G94Szp.TS: Teresa Sienkiewicz, l. 65, kat.; rozm. K. Kolasa.

w. gm. Wawiórka:

G94Waw.MŻ: Maryja Żwatiel, l. 69, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIĘSZCZYŻNA 1994, POWIAT (REJON) WORONOWSKI, GM. BOLCISZKI
*Laboratorium etnograficzne „Samoświadomość społeczności »tutejszych«” –
projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowa-
wany przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.*

Lelusze:

G94Lel.MK: mężczyzna, l. 52, kat.; rozm. J. Straczuk.

Pieluńce:

G94Pln.FK: Feliks Kowza z żoną, l. 70, kat.; rozm. J. Straczuk.

G94Pln.MK: mężczyzna i kobieta, l. ok. 80, kat.; rozm. K. Kolasa.

Powłoka:

G94Pow.JL: Janina Lingienie, l. ok. 60, kat.; rozm. J. Straczuk.

G94Pow.SWK: Stanisława i Wiktor Kaniewiczowie, l. ok. 70, kat.; rozm. J. Straczuk.

Surkonty:

G94Sur.JP: Janina Patrason, l. 81, kat.; rozm. A. Engelking, K. Dołęgowska.

G94Sur.MC: Maria Czapla, l. ok. 65, kat.; rozm. K. Dołęgowska, J. Cichocki.

G94Sur.WS: Waleria Stacewicz, l. 78, kat.; rozm. J. Straczuk.

G94Sur.WS1: jw.; rozm. A. Engelking, K. Dołęgowska.

G94Sur.WS2: jw.; rozm. D. Życzyńska-Ciołek.

GRODZIĘSZCZYŻNA 1995, POWIAT (REJON) LIDZKI

Ekspedycja własna.

Papiernia, gm. Wawiórka:

G95Pap.JG: Jadwiga Gabis (Babcia Jadzia), l. 78, kat.; rozm. A. Engelking.

G95Pap.MS: Maria (Mania) Siewruk, l. 73, kat.; rozm. A. Engelking.

Radziwoniszki, gm. Małe Możejkowo:

G95Rdz.WN: Wiera Nowicka, l. 57, praw.; rozm. A. Engelking.

GRODZIENSZCZYŻNA 1997, POWIAT (REJON) LIDZKI

Laboratorium etnograficzne „Mowy, nacje, wiary. Samoświadomość mieszkańców białorusko-litewsko-polskiego pogranicza kulturowego” – projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowaną przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW oraz Katedrze Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.

Bieszanki, gm. Małe Możejkowo:

G97Bsz.PN: Pani Nina, l. ok. 70, praw.; rozm. P. Kordos.

Biltowce, gm. Małe Możejkowo:

G97Bil.LB: Leokadia (Lodzianka) Bójko, l. 67, kat.; rozm. D. Kołakowska.

Bobry, gm. Hołdowo:

G97Bob.AL: Arkadij Lepieszko, l. 69, praw.; rozm. K. Łebkowska.

Czeszejki, gm. Wawiórka:

G97Cze.HG: Helena Górnac, l. 70, kat.; rozm. O. Linkiewicz.

G97Cze.TK: Teresa Kostusik, l. 63, kat.; rozm. M. Krzanowski, J. Wudarski.

Dylewo, gm. Wawiórka:

G97Dyl.BS: Bożena Skawińska, l. 62, kat.; rozm. M. Just.

G97Dyl.JS: Jan Sienkiewicz, l. ok. 80, kat.; rozm. M. Just.

Feliksowo, gm. Małe Możejkowo:

G97Fel.KM: Konstanty Malec, l. 87, praw.; rozm. P. Kordos.

G97Fel.MS: Maria Sawras, l. 67, kat.; rozm. M. Just.

Maciasy, gm. Małe Możejkowo:

G97Mac.BR: Bronisława Rouba, l. 74, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G97Mac.TR: Tadeusz Rouba, l. 74, kat.; rozm. M. Orgelbrand.

G97Mac.WR: Wanda Rouba, l. 66, kat.; rozm. D. Kołakowska.

Mejry, gm. Wawiórka:

G97Mej.FK: Franciszka Kucharewicz, l. 78, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G97Mej.HK: Helena Komidor, l. 65, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G97Mej.HK1: Helena Kiepuszko, l. ok. 60, kat., rozm. D. Kołakowska, M. Orgelbrand.

G97Mej.MN: mężczyzna, l. ok. 50, praw., rozm. M. Just.

G97Mej.MP: Maria Polejczyk, l. 79, kat.; rozm. D. Kołakowska.

w. gm. Małe Możejkowo:

G97Moż.SS: Siergiej Siemaszko, l. 60, praw.; rozm. M. Krzanowski.

Papiernia, gm. Wawiórka:

G97Pap.AP: Adela Pacelko, l. ok. 65, kat.; rozm. P. Kordos.

G97Pap.AW: Antoni Wasilewicz, l. ok. 75, kat.; rozm. K. Łebkowska.

G97Pap.FS: Franciszka (Fredzia) Siemaszko, l. 66, kat.; rozm. A. Engelking.

G97Pap.FS1: Felicja (Fela) Siemaszko, l. 91, kat.; rozm. A. Engelking, J. Straczuk.

G97Pap.JD: Janina Dieriwiej, l. 67, kat.; rozm. J. Wudarski.

G97Pap.JKJ: Jadwiga i Kazimierz Jasiukiewiczowie, l. 66 i 69, kat.; rozm. J. Wudarski.

G97Pap.LAP: Leokadia (Lodzia) i Antoni (Anton) Polejczykowie, l. ok. 65 i 70, kat.; rozm. O. Linkiewicz.

G97Pap.MB: Maria Serafinowicz (Marysia Bójkowa), l. 68, kat.; rozm. A. Engelking, R. Banasińska.

G97Pap.MS: Maria (Mania) Siewruk, l. 75, kat.; rozm. A. Engelking.

G97Pap.MS.WL: jw. i Władysława (Władzia) Leonczyk, l. 52, kat.; rozm. A. Engelking.

G97Pap.SZK: Stanisław i Zuzanna (Zunia) Kozłowscy, l. 73 i 67, kat.; rozm. K. Kolasa, R. Banasińska.

G97Pap.WL: Władysława (Władzia) Leonczyk, l. 52, kat.; rozm. A. Engelking.

Radziwoniszki, gm. Małe Możejkowo:

G97Rdz.TS: Taisa Szurmiej, l. 76, praw.; rozm. A. Engelking.

G97Rdz.WK: Weronika (Wercia) Kostusik, l. 63, kat.; rozm. A. Engelking.

G97Rdz.WN: Wiera Nowicka, l. 59, praw.; rozm. A. Engelking.

G97Rdz.ZS: Zofia (Zosia) Szurmiej, l. 75, praw.; rozm. A. Engelking.

Rouby, gm. Małe Możejkowo:

G97Rou.AR: Anna Rouba, l. ok. 65, kat.; rozm. D. Kołakowska, M. Orgelbrand.

G97Rou.ATB: Albert (Albin) i Teresa Biernaccy, l. 71 i ok. 65, kat.; rozm. K. Kolasa, R. Banasińska.

G97Rou.DTB: Dionizy (Dyziek) i Teresa Biernaccy, l. 68 i ok. 64, kat.; rozm. K. Kolasa, R. Banasińska.

G97Rou.MKR: Maria i Konstanty Roubowie, l. ok. 62 i 65, kat.; rozm. K. Kolasa, R. Banasińska.

G97Rou.MM: Maria Makarewicz, l. ok. 60, kat.; rozm. M. Roszczyk.

Siemiejki, gm. Wawiórka:

G97Sie.EM: Edward Makarczuk, l. 83, kat.; rozm. J. Wudarski.

G97Sie.HD: Helena Dąbrowska, l. 75, kat.; rozm. J. Wudarski.

Skrzybowce, gm. Małe Możejkowo:

G97Skr.JP: Jan Pasterniak, l. 65, praw.; rozm. M. Krzanowski.

w. gm. Wawiórka:

G97Waw.MS: Marfa Szelakicka, l. 76, starowierka; rozm. A. Czernow.

G97Waw.MŻ: Maryja Żwatiel, l. 72, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIENSZCZYŻNA 1998, POWIAT (REJON) LIDZKI, GM. WAWIÓRKA

Ekspedycja własna.

Papiernia:

G98Pap.MB: Maria Serafinowicz (Marysia Bójkowa), l. 69, kat.; rozm. A. Engelking.

G98Pap.SK: Stanisław Kozłowski, l. 74, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIENSZCZYNA 1998, POWIAT (REJON) WORONOWSKI, GM. NACZA
*Laboratorium etnograficzne „Mowy, nacje, wiary. Samoświadomość miesz-
kańców białorusko-litewsko-polskiego pogranicza kulturowego” – pro-
jekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowa-
ny przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW oraz Katedrze
Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.*

Alekszyszki:

G98Ale.PJ: Pani Janina, l. 74, kat.; rozm. M. Roszczyk.

Bieluńce:

G98Bl.AM: Anton Mikielewicz, l. 69, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Bl.JWM: Józef i Władysława Mikielewiczowie, l. 74 i 68, kat.; rozm. A. En-
gelking.

G98Bl.KM: kobieta i mężczyzna, l. ok. 65 i 67, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Bl.SW: Stanisława Wilkies, l. 68, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Bl.WM: Walentyna Mikielewicz, l. 64, praw.; rozm. D. Kołakowska.

Ginele:

G98Gin.AD: Alfred Deręgowski, l. 69, kat.; rozm. A. Engelking, J. Wudarski.

G98Gin.AD1: jw.; rozm. M. Roszczyk.

G98Gin.AWD: Alfred i Wanda Deręgowsy, oboje l. 69, kat.; rozm. A. En-
gelking, J. Wudarski.

G98Gin.AWD.JS: jw. i Janina Siedziak, 77 l., kat.; rozm. A. Engelking, J. Wu-
darski.

G98Gin.JS: Janina Siedziak; rozm. A. Engelking, J. Wudarski .

G98Gin.JWW: Janina i Witold Wróblewscy, l. 58 i 63, kat.; rozm. M. Roszczyk.

G98Gin.WZ: 4 osoby, kat.; rozm. M. Roszczyk.

Gotówka:

G98Got.PG: Pani Gienia, l. 63, kat.; rozm. M. Wąsowski.

Mickańce:

G98Mic.HK: Anna (Hanusia) Kuncewiczowa, l. 68, kat.; rozm. K. Dołę-
gowska.

G98Mic.JK: Jadwiga Kuncewiczowa, l. 75, kat.; rozm. K. Dołęgowska.

G98Mic.JK1: jw.; rozm. D. Kołakowska.

G98Mic.JM: Jozafat Macel, l. 59, kat.; rozm. K. Dołęgowska.

G98Mic.JM1: jw.; rozm. M. Wąsowski.

G98Mic.PJ: Pani Janina, l. 59, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Mic.RA: Rozalia (Rózia) Adamonis, l. 74, kat.; rozm. M. Roszczyk.

Miezańce:

G98Mz.BR: Bronisława Rodziewicz, l. 78, kat.; rozm. K. Łebkowska.

w. gm. Nacza:

- G98Nac.AC: Alina Cydzik, l. 75, kat.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.AK: Anatol (Tolik) Klimowicz, l. 23, kat., rozm. A. Engelking.
G98Nac.BW: Bogusław Wysocki, l. 69, kat.; rozm. K. Łebkowska.
G98Nac.DK: Danuta Kreń, l. ok. 35, kat.; rozm. M. Orgelbrand.
G98Nac.HL: Helena Lenkiewicz (Ciocia Hela), l. 78, kat.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.HM: Hanna Miendziulowa, l. 75, kat.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.HS: Halina (Halinna) Sienkańcowa, l. ok. 70, kat.; rozm. A. Engelking.
G98Nac.HS1: jw.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.IC: Iwan Czernik, l. ok. 50, praw., *prezesa* kołchozu; rozm. A. Engelking.
G98Nac.JI: Jadwiga Iwańczyk, l. ok. 60, kat.; rozm. P. Kordos.
G98Nac.JK: Jan Krasowski, l. 72, kat., rozm. K. Łebkowska.
G98Nac.JN: Jadwiga Nowicka, l. 74, kat.; rozm. K. Łebkowska.
G98Nac.JP: Janina Podejko, l. 87, kat.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.JS: Jadwiga Sawko, l. 72, kat.; rozm. J. Wudarski.
G98Nac.JW: Jadwiga Wróblewska (Julisiowa), l. ok. 70, kat., rozm. A. Engelking.
G98Nac.JW1: jw.; rozm. M. Krzanowski.
G98Nac.MC: Maria Ciemiężewska, l. 84, kat.; rozm. A. Engelking.
G98Nac.MG: Maria Gabis, l. 67, kat.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.MG1: jw.; rozm. O. Linkiewicz.
G98Nac.MWC: Maria i Waclaw (Waciuk) Ciemiężewscy, l. 84 i 88, kat., rozm. A. Engelking, M. Orgelbrand.
G98Nac.PW: Pani Weronika, l. ok. 65, kat., rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.RC: Roman Ciemiężewski, l. 85, kat.; rozm. A. Engelking, P. Kordos.
G98Nac.SA: Stanisława Andrejczykiewicz, l. 57, kat.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.SN: Stanisława Niedźwiedzka, l. ok. 70, kat.; rozm. M. Krzanowski.
G98Nac.SN1: jw.; rozm. M. Roszczyk.
G98Nac.TC: Tekla Charkowicz, l. 62, kat.; rozm. O. Linkiewicz.
G98Nac.TL: Teofilia (Tofcia) Lisiewicz, l. 78, kat.; rozm. M. Roszczyk.
G98Nac.TL1: jw.; rozm. M. Wąsowski.
G98Nac.TW: Teresa Waszczyłowa, l. 56, kat.; rozm. A. Engelking.
G98Nac.TW1: jw.; rozm. D. Kołakowska.
G98Nac.WK: Wiktoria Klimaszewska, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.
G98Nac.WK1: jw.; rozm. M. Roszczyk, O. Linkiewicz.
G98Nac.WN.JN: Władysława Nalewajko, l. 60 i Jadwiga Nowicka, l. 74, kat.; rozm. K. Łebkowska.

G98Nac.WN.WB: Władysława Nalewajko i Wanda Biercewicz, obie l. 60, kat.; rozm. O. Linkiewicz.

G98Nac.ZW: Zofia Wojtkiewicz, l. 73, kat.; rozm. D. Kołakowska.

Puziele:

G98Puz.AT: Andrzej Teżyk, l. 28, kat.; rozm. K. Dołęgowska.

G98Puz.BDŻ: Bohdan i Danuta Żamojtelowie (rodzeństwo), l. ok. 70 i 73, kat.; rozm. W. Kurczewski.

G98Puz.BDŻ.GM: jw. i Genowefa (Gienia) Milunowa, l. ok. 70, kat.; rozm. A. Engelking, O. Linkiewicz.

G98Puz.DŻ: Danuta Żamojtel, l. 73, kat.; rozm. K. Łebkowska.

G98Puz.DŻ1: jw.; rozm. A. Engelking, O. Linkiewicz.

G98Puz.FS: Fabian Sielicki, l. 87, kat.; rozm. A. Engelking.

Sołopieczyski:

G98Soł.MK: Maryja Kuniej, l. 89, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Soł.PK: Pan Kuniej, l. 71, kat.; rozm. D. Kołakowska.

Szawry:

G98Szw.JS: Jadwiga Sadowska, l. 77, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Szw.MM: Maria Malicka, l. 66, kat.; rozm. D. Kołakowska.

G98Szw.SJ: Stanisława Jastrzębska, l. 69, kat.; rozm. O. Linkiewicz.

GRODZIENSZCZYŻNA 1999, POWIAT (REJON) LIDZKI, GM. WAWIÓRKA

Ekspedycja własna.

Papiernia:

G99Pap.AW: Alina Waszkiewicz, l. 54, kat.; rozm. A. Engelking.

G99Pap.FS: Franciszka (Fredzia) Siemaszko, l. 68, kat.; rozm. A. Engelking.

G99Pap.FS.JS: jw. i Janina (Jania) Serafinowicz, l. 69, kat.; rozm. A. Engelking.

G99Pap.MB: Maria Serafinowicz (Marysia Bójkowa), l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

G99Pap.SK: Stanisław Kozłowski, l. 75, kat.; rozm. A. Engelking, P. Piszczatowski.

G99Pap.WL: Władysława (Władzia) Leonczyk, l. 54, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIENSZCZYŻNA 2005, POWIAT (REJON) LIDZKI, GM. WAWIÓRKA

Ekspedycja w ramach badań statutowych w Instytucie Sławistyki PAN.

Papiernia:

G05Pap.AW: Alina Waszkiewicz, l. 60, kat.; rozm. A. Engelking.

G05Pap.MB: Maria Serafinowicz (Marysia Bójkowa), l. 76, kat.; rozm. A. Engelking.

G05Pap.SK: Stanisław Kozłowski, l. 81, kat.; rozm. A. Engelking.

G05Pap.WL: Władysława (Władzia) Leonczyk, l. 60, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIĘSZCZYŻNA 2006*Ekspedycja w ramach badań statutowych w Instytucie Sławistyki PAN.***Bohatyrowicze, gm. Łunna, pow. mostowski:**

Go6Boh.AB: Anna Bohatyrowicz, l. 92, kat.; rozm. A. Engelking.

Go6Boh.IS: Irena Strzałkowska, l. 68, kat.; rozm. A. Engelking, A. Zielińska.

Go6Boh.TB: Tadeusz Bohatyrowicz, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

Go6Boh.TTB: Teresa Bohatyrowicz, l. ok. 68, kat.; rozm. A. Engelking.

Jodkiewicze, gm. Wielkie Ejsmonty, pow. brzostowski:

Go6Jod.CMC: Czesława i Michał Cydzikowie, l. 82 i 86, kat.; rozm. A. Engelking.

w. gm. Obuchowicze, pow. grodzieński:

Go6Ob.LO: Ludwika Obuchowicz, l. 78, kat.; rozm. A. Engelking.

Go6Ob.PR: Petronela (Pietrunia) Radziwonowska, l. 88, kat.; rozm. A. Engelking, A. Zielińska.

Staniewicze, gm. Wielkie Ejsmonty, pow. brzostowski:

Go6Stn.RS: Ryszard Staniewski, l. 75, kat.; rozm. A. Engelking, A. Zielińska.

Zaniewicze, gm. Indura, pow. grodzieński:

Go6Zan.WZ: Waclaw Zaniewski, l. 81, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIĘSZCZYŻNA 2010, POWIAT (REJON) LIDZKI, GM. WAWIÓRKA*Ekspedycja w ramach badań statutowych w Instytucie Sławistyki PAN.***Papiernia:**

G10Pap.MB: Maria Serafinowicz (Marysia Bójkowa), l. 81, kat.; rozm. A. Engelking.

G10Pap.WWL: Władysława (Władzia) i Waclaw (Wacek) Leonczykowie, l. 65 i 70, kat.; rozm. A. Engelking.

Wawiórka:

G10Waw.TWS: Tatiana (Tania) i Wojciech Stankiewiczowie, l. ok. 45, kat.; rozm. A. Engelking.

G10Waw.WM: Władysław Marcinowicz, l. 78, kat.; rozm. A. Engelking.

GRODZIĘSZCZYŻNA 2011*Ekspedycja w ramach badań statutowych w Instytucie Sławistyki PAN.***w. gm. Nacza, pow. woronowski:**

G11Nac.TW: Teresa Waszczyłowa, l. 69, kat.; rozm. A. Engelking, A. Smalanczuk.

Papiernia, gm. Wawiórka, pow. lidzki:

G11Pap.SK.MB: Stanisław Kozłowski, l. 87 i Marian Budzewicz, l. 75, kat.; rozm. A. Engelking.

Radziwoniszki, gm. Małe Możejkowo, pow. lidzki:

G11Rdz.WR: Walentyzna Rychlicka (Pani Wala), l. 69, praw.; rozm. A. Engelking.

POLESIE ZACHODNIE (WOJ. BRZESKIE) 1993, POWIAT (REJON) PIŃSKI, GM. LEMIESZEWICZE

Ekspedycja śladami Józefa Obrębskiego – projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowany przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Kaczanowicze:

B93Kac.LK: Lena Kozaczuk, l. ok. 60, praw.; rozm. A. Engelking.

B93Kac.MS: Michał Szołomicki, l. 91, praw.; rozm. A. Engelking.

B93Kac.WZ: grupa mężczyzn, praw.; rozm. W. Ilienkow.

Kudrycze:

B93Kud.TH: Trofim Hajko, l. ok. 80, praw.; rozm. A. Engelking.

Płoszczewo:

B93Psz.KP: kobieta, l. 80, praw.; rozm. A. Engelking.

POLESIE ZACHODNIE (WOJ. BRZESKIE) 1995, POWIAT (REJON) STOLIŃSKI

Ekspedycja śladami Józefa Obrębskiego – projekt badawczo-dydaktyczny kierowany przez Annę Engelking, afiliowany przy Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Olmány, gm. Struga:

B95Olm.KP: dwie kobiety, l. ok. 70 i 35, praw.; rozm. A. Engelking.

B95Olm.KS: Kupryjan Szubicz, l. ok. 70, praw.; rozm. A. Engelking.

B95Olm.LO: listonosz olmański, l. 73, praw.; 1995, rozm. L. Trojan.

Olpień, gm. Wielemicze:

B95Olp.LTL: Luba Tiuchaj-Lipska, l. ok. 70; praw.; rozm. A. Engelking.

B95Olp.TL: Taisa Leszkiewicz, l. ok. 55; praw.; rozm. K. Dąbek.

w. gm. Wielemicze:

B95Wlm.AD: Anastazja Domnicz, l. ok. 70, praw.; rozm. K. Kolasa, I. Chodorowska.

B95Wlm.NR: Niła Rancewicz, l. 67, *wierujuszczaja*; rozm. K. Kolasa, R. Banasińska.

B95Wlm.PL: Państwo Leszkiewiczowie, mąż l. 62, żona ok. 58, praw.; rozm. L. Trojan.

B95Wlm.PS: Piotr Skrypski, l. 75, kat.; rozm. L. Trojan, I. Chodorowska.

B95Wlm.WL: Pani Luba, l. ok. 65, praw.; rozm. K. Kolasa.

B95Wlm.ŻBS: Żorż Brudzki-Stępkowski, l. 69, praw.; rozm. A. Sadowska, I. Chodorowska.

POLESIE ZACHODNIE (WOJ. BRZESKIE) 1996, POWIAT (REJON) ŁUNINIECKI
*Ekspedycja śladami Józefa Obrębskiego – projekt badawczo-dydaktyczny kie-
rowany przez Annę Engelking, afiliowany przy Instytucie Etnologii i An-
tropologii Kulturowej UW.*

w. gm. Dworec:

B96Dwr.RF.ML: Regina (Renia) Francówna, l. 72, kat. i Maćwiej Lwowicz,
l. ok. 75, praw.; rozm. A. Engelking.

Oziernica, gm. Dworec:

B96Ozr.FJ.JW: Fiedora Jurcewicz i Jewa Władzimirowna, obie l. 80, praw.;
rozm. A. Engelking.

B96Ozr.WZ: grupa osób – *dzied*, l. 91, dwie kobiety, l. ok. 70, kobieta, l. ok. 55,
praw.; rozm. A. Engelking.

w. gm. Wulka Wtoraja (Wólka Druga):

B96Wul.PH: Pani Hala, l. 62, praw.; rozm. A. Engelking, K. Dołęgowska.

POLESIE ZACHODNIE (WOJ. BRZESKIE) 1999, POWIAT (REJON) ŁUNINIECKI
*Ekspedycja śladami Józefa Obrębskiego afiliowana przy Katedrze Kultury Bia-
łoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.*

w. gm. Wielkie Czuczewicze:

B99Czw.AM: Alesia Murawiejka, l. 73, praw.; rozm. A. Engelking, O. Ło-
baczewska.

B99Czw.AR: Anton Rawkowicz, l. 84, praw.; rozm. A. Engelking.

B99Czw.CR: Chfiedora Ryłacz, l. 94, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łoba-
czewska.

B99Czw.KP: kobieta, l. 74, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

B99Czw.MR: Maryja Rawkowicz, l. 77, praw.; rozm. A. Engelking.

B99Czw.TH: Tatiana Huszczenia, l. 51, praw.; rozm. A. Engelking.

B99Czw.WZ: Jelena Hryckiewicz, l. 74, Aleksandra Lichtar, l. 85, Anna Ma-
kajed, l. 79, Anna Harchun (Hapieczycha), l. 89, praw.; rozm. A. Engel-
king, O. Łobaczewska.

Drebsk, gm. Kożangródek:

B99Drb.EJ: Eugenia Judina, l. 59, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łoba-
czewska.

w. gm. Dworec:

B99Dwr.KD: Jekatierina (Katia) Dubina z mężem, l. 54 i 56, praw.; rozm.
A. Engelking, O. Łobaczewska.

B99Dwr.SS: Jelizawieta (Sawieta) Saroka, l. 80, praw.; rozm. A. Engelking,
O. Łobaczewska.

Jaźwinki, gm. Dworec:

B99Jaz.WJ: Wiera Jacukiewicz, l. 67, praw.; rozm. A. Engelking.

w. gm. Kozangródek:

B99Koz.SW.KK: Sofija (Zośka) Wołk i Jekatierina (Katia) Karatyszewska, obie l. 73, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

Małe Czuczewicze, gm. Wielkie Czuczewicze:

B99MCz.DP: Dziadźka Pilip, l. 86, praw.; rozm. A. Engelking.

B99MCz.JD: Jewa Dzienisowna, l. 72, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

B99MCz.JK: Jakow Kurak, l. 89, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

Oziernica, gm. Dworec:

B99Ozr.TJ: Tatiana Jurcewicz, l. 68, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

B99Ozr.WZ: grupa osób, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

chutor Wiczyn, gm. Dworec:

B99Win.AK: Andrej Kuzmicz, l. 78, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

POLESIE ZACHODNIE (WOJ. BRZESKIE) 1999, POWIAT (REJON) STOLIŃSKI
*Ekspedycja własna.***w. gm. Wielemicze:**

B99Wlm.PS: Piotr Skrypski, l. 79, kat.; rozm. A. Engelking.

POLESIE ZACHODNIE (WOJ. BRZESKIE) 2006, POWIAT (REJON) IWACEWICKI
*Ekspedycja w ramach badań statutowych w Instytucie Sławistyki PAN.***w. gm. Byteń:**

Bo6Byt.EIP: Eugenia i Iwan Prusiewiczowie, l. 79 i 82, praw.; rozm. A. Engelking, A. Smalanczuk.

Bo6Byt.NAS: Nikołaj i Antonina (Tonja) Salanikowie, l. 95 i 86, praw.; rozm. A. Engelking, A. Smalanczuk.

Bo6Byt.NR: Nina Rusak, l. ok. 45, praw.; rozm. A. Engelking, A. Smalanczuk.

m. gm. Kosów:

Bo6Kos.AML: Aleksiej (Alosza) i Maria (Marusia) Lewoszenia, l. ok. 60, praw.; rozm. A. Engelking.

POLESIE WSCHODNIE (HOMELSZCZYŻNA) 2003

Badania terenowe w ramach programu Międzynarodowej Szkoły Humanistycznej OBTA UW „Pogranicza Białorusi: historia, kultura, język”, kierowanego przez Elżbietę Smułkową i afiliowanego przy Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej UW.

Aleksandrowka, gm. Małe Auciuki, pow. kalinkowicki:

Ho3Aks.JJD: Jaŭhienija i Jaŭhienij Dułubowie (matka i syn), l. 75 i 38, praw.; rozm. R. Kabaczij, E. Mażko.

- Ho3Aks.MB: Michaił Budnik, l. 69, praw.; rozm. R. Kabaczij, E. Mażko.
Ho3Aks.NK: Nadzieja Kabystenka, l. 51, praw.; rozm. R. Kabaczij, E. Mażko.
Ho3Aks.WL: Warwara Lewkowicz, l. ok. 77, praw.; rozm. R. Kabaczij, E. Mażko.
w. gm. Aleksicze, pow. chojnicki:
Ho3Alk.AW: Anna (Aniuta) Wielużyniec, l. 80, praw.; rozm. I. Alunina, O. Linkiewicz.
Ho3Alk.BD: Baba Dunia, l. 84, praw.; rozm. A. Engelking.
Ho3Alk.HAK: Halina (Hala) Kusznir, l. 70, praw.; rozm. A. Engelking, R. Kabaczij.
Ho3Alk.HIK: Halina (Hala) Korbit, l. 64, praw.; rozm. A. Engelking, R. Kabaczij.
Ho3Alk.HK: Hanna Kawalczuk, l. 78, praw.; rozm. I. Alunina, O. Linkiewicz.
Ho3Alk.HK1: jw.; rozm. J. Getka, D. Diakiewicz.
Ho3Alk.MD: Maryja (Mania) Dzienisiuk, l. 74, praw.; rozm. A. Engelking, R. Kabaczij.
Ho3Alk.SI: Stepanida Iliuszczenko, l. 76, praw.; rozm. J. Getka, D. Diakiewicz.
w. gm. Małe Auciuki, pow. kalinkowicki:
Ho3Auc.AD.PP: Aryna Dułub i Paraskiewa Pračko (matka i córka), l. 93 i 73, praw.; rozm. O. Łobaczewska.
Ho3Auc.HD: Hanna Dułub, l. 80, praw.; rozm. R. Lichaszapka, I. Maziuk.
Ho3Auc.HJ: Hieiorhij (Żora) Jeśman, l. 64, praw.; rozm. A. Engelking, S. Czuwak.
Ho3Auc.MB: Mikołaj Bahdanowicz, l. 79, praw.; rozm. I. Alunina, O. Linkiewicz.
Ho3Auc.MJ: Maryja Jeśman, l. 75, praw.; rozm. R. Lichaszapka, I. Maziuk.
Ho3Auc.MJ.MW: Maryja Jeśman, l. 78 i Marchfa Wieka, l. 69, praw.; rozm. A. Engelking, S. Czuwak.
Ho3Auc.MM: Maryna Mika, l. 81, praw.; rozm. A. Engelking, S. Czuwak.
Ho3Auc.MP: Maryja Pucenka, l. 81, praw.; rozm. A. Engelking, S. Czuwak.
Ho3Auc.OD: Olga Dułub, l. 77, praw.; rozm. I. Ramanawa, A. Ryko.
Ho3Auc.OS: Olga Smolicz, l. 89, praw.; rozm. O. Łobaczewska.
Ho3Auc.PJ: Pani Jaŭdokija, l. 63, praw.; rozm. D. Diakiewicz, J. Getka.
Ho3Auc.PN: Pan Mikołaj z matką, l. 51 i 82, praw.; rozm. D. Diakiewicz, J. Getka.
Ho3Auc.TJ: Tatiana Jeśman, l. 63, praw.; rozm. A. Engelking, S. Czuwak.
Ho3Auc.TM: Tatiana Małaszczenko, l. 71, praw.; rozm. D. Diakiewicz, J. Getka.
Hliniszcze, gm. Aleksicze, pow. chojnicki:
Ho3Hln.HM: Hanna Makarczuk, l. 78, praw.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Ho3Hln.KPK: Piotr i Kaciaryna Kudryccy, oboje l. 76, praw.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Jesipowa Rudnia, gm. Małe Auciuki, pow. kalinkowicki:

Ho3JRd.FN.LK: Fieadosija Nazarenka i Lidzija Kuźminok (matka i córka), l. 92 i 67, praw.; rozm. O. Łobaczewska, T. Iwanowa.

w. gm. Jurewicze, pow. kalinkowicki:

Ho3Jur.AUK: Alaksandra i Uładzimir Kananczukowie, l. 78 i 82, praw.; rozm. O. Łobaczewska, A. Węclawek.

Ho3Jur.FF: Faina Fiesik, l. 87, komunistka; rozm. J. Getka, E. Maźko.

Ho3Jur.KP: kobieta, l. 89, praw.; rozm. J. Getka, E. Maźko.

Ho3Jur.ŁM.WJ: Łukieryja Mielnikawa, l. 76 i Wasil Jaszczanka, l. 89, praw.; rozm. O. Łobaczewska, A. Węclawek.

Ho3Jur.PM: Pani Melanicz, l. 74, praw.; rozm. O. Linkiewicz.

Ho3Jur.PP: Paraskiewa Plewako, l. 79, praw.; rozm. I. Alunina, O. Linkiewicz.

Ho3Jur.WJ: Wasil Jaszczanka, l. 89, praw.; rozm. A. Engelking, D. Diakiewicz.

Ho3Jur.WJ1: Warwara Jaszczanka, l. ok. 70, praw.; rozm. S. Czuwak.

Koreniowka, gm. Aleksicze, pow. chojnicki:

Ho3Kor.BW: Baba Wasilina, l. 76, praw.; rozm. D. Diakiewicz, J. Getka.

Ho3Kor.BŻ: Baba Żenia, l. ok. 75, praw.; rozm. D. Diakiewicz, J. Getka.

Kościukowicze, gm. Słoboda, pow. mozyrski:

Ho3Koś.HH: Hanna Hrad, l. 66, praw.; rozm. N. Kisielowa, D. Matwiejczyk.

Kruszniki, gm. Osowiec, pow. mozyrski:

Ho3Krk.BR: kobieta, l. 73; rozm. E. Smułkowa, M. Jankowiak.

Ho3Krk.WAF: Wiktoria (Wikcia) i Anton Falinscy, l. 80 i 77, kat.; rozm. A. Smalanczuk, N. Syczuhowa.

Mojsiejewka, gm. Słoboda, pow. mozyrski:

Ho3Mjs.HK: Halina Kazłowa, l. 71, praw.; rozm. R. Lichaszapka, I. Maziuk.

Ho3Mjs.WN: Wasilina Nazarenka, l. 68, praw.; rozm. R. Lichaszapka, I. Maziuk.

w. gm. Osowiec, pow. mozyrski:

Ho3Osw.JM: Jaŭhienija Miksiuk, l. 93, praw.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Ho3Osw.WS: Wiera Sielwicz, l. 77, praw.; rozm. I. Budźko, M. Łucewicz.

Potasnia, gm. Borysowszczyzna, pow. chojnicki:

Ho3Pot.KA: Kajetan Arłouski, l. 75, kat.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Ho3Pot.KA1: jw.; rozm. A. Smalanczuk, O. Szatałowa.

Ho3Pot.LS: Leanida Staszkievicz, l. 72, kat.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Ho3Pot.RD: Raisa Dubikoŭskaja, l. ok. 75, praw.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Ho3Pot.SM: Stanisław Michajłouski, l. 74, kat.; rozm. J. Korykaŭ, P. Koszman.

Romanowka, gm. Słoboda, pow. mozyrski:

Ho3Rom.AC: Andrej Chilko, l. 89, praw.; rozm. S. Czuwak.

Ho3Rom.AI: Alaksiej Iwanowicz, l. 56, praw.; rozm. S. Czuwak.

- Ho3Rom.AL: Andrej Lis, l. 75, komunista; rozm. A. Engelking.
 Ho3Rom.JP: Jury Parchomienka, l. ok. 40, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Ho3Rom.KP: kobieta, l. 56, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Ho3Rom.UA: Uładzimir Ananiewicz z żoną, l. 56 i 51, praw.; rozm. S. Czuwak.
- w. gm. Słoboda, pow. mozyrski:**
 Ho3Słb.FC: Filina Chomicz, l. 93, praw.; rozm. I. Ramanawa.
 Ho3Słb.LD: Lida Daszkiewicz, l. 91, praw.; rozm. N. Kisielowa, D. Matwiejczyk.
 Ho3Słb.MS: Maryja Sidnierawa, l. ok. 70, praw.; rozm. N. Kisielowa, D. Matwiejczyk.
- Ho3Słb.PŻ: Pielahieja Żylskaja, l. 86, praw.; rozm. I. Ramanawa.
 Ho3Słb.RM: Ryhor Masłoŭski; rozm. I. Maziuk, R. Lichaszapka.
- w. gm. Wielkie Auciuki, pow. kalinkowicki:**
 Ho3Wau.HM: Hanna Marczycha, l. 80, praw.; rozm. N. Kisielowa, B. Zawitij.
 Ho3Wau.JS: Jaŭhienija Sozoŭna, l. 77, praw.; rozm. J. Getka, D. Diakiewicz.
 Ho3Wau.MS: Michaił Sopot, l. 66, praw.; rozm. N. Kisielowa, B. Zawitij.
 Ho3Wau.WS: Walery Sopot, l. 32, praw.; rozm. N. Kisielowa, B. Zawitij.
- Wić, gm. Borysowszczyzna, pow. chojnicki:**
 Ho3Wic.AT: Anastasija Tahaj, l. 69, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Ho3Wic.LB: Luboŭ Bielausawa; l. ok. 60, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Ho3Wic.MB.HR: Maryja Bliźniec, l. 76 i Halina Rabianok, l. 65, praw.; rozm. A. Engelking, M. Gawryłuk.
 Ho3Wic.MM: Maryja Mikałajeŭna, l. 64, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Ho3Wic.PW: Pani Wierabiej, l. 59, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Ho3Wic.RD: Ryhor Dziejczyk, l. 70, praw.; rozm. A. Engelking.
 Ho3Wic.SK: Pani Stasia, l. 73, kat.; rozm. S. Czuwak.
- Zahalle, gm. Borysowszczyzna, pow. chojnicki:**
 Ho3Zah.HI: Hieiorhij Iwaniucienka, l. 73, praw.; rozm. I. Ramanawa.
 Ho3Zah.HJ: Halina Jaworskaja, l. 68, kat.; rozm. A. Zahidulin, N. Syczuhowa.
 Ho3Zah.MH: Maryja Hrynarowicz, l. 77, kat.; rozm. I. Ramanawa, N. Syczuhowa.

MOHYLEWSZCZYŻNA 2004

Badania terenowe w ramach programu Międzynarodowej Szkoły Humanistycznej OBTA UW „Pogranicza Białorusi: historia, kultura, język”, kierowanego przez Elżbietę Smułkową i afiliowanego przy Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej UW.

w. gm. Hory, pow. horecki:

- Mo4Hor.AG: Aleksandr Gierasimow, l. 72, praw., *predsiedaciel* kołchozu; rozm. A. Engelking, S. Czuwak.
 Mo4Hor.AT: Alaksandra Tryfankowa, l. 82, praw.; rozm. U. Iwanou.

- Mo4Hor.RM: Raisa Mironczykowa, l. ok. 60, praw.; rozm. S. Czuwak.
 Mo4Hor.RM1: jw.; rozm. U. Iwanou, S. Czuwak.
w. gm. Lenino, pow. horecki:
 Mo4Len.TC: Tatiana Czarnowa, l. 89, praw.; rozm. N. Syczuhowa, O. Szatałowa.
 Mo4Len.WF: Warwara Falkowa, l. 97, praw.; rozm. N. Syczuhowa, O. Szatałowa.
Maszkowo, gm. Dobra, pow. horecki:
 Mo4Mas.AS: Alaksandra (Loksa) Siomkina, l. 84, praw.; rozm. A. Engelking, I. Alunina.
 Mo4Mas.JS: Julija Siomkina, l. 74, praw.; rozm. A. Engelking, I. Alunina.
Małe Szarypy, gm. Sawa, pow. horecki:
 Mo4MSz.JK.PTC: Jeŭfrasinija Kuzaŭkowa, l. 98, Piotr i Tatiana Czerepowowie, l. 47 i 46, praw.; rozm. M. Jankowiak, O. Szatałowa.
 Mo4MSz.MS: Maryja Szaŭcowa, l. 80, praw.; rozm. M. Jankowiak, O. Szatałowa.
Nesterowo, gm. Razdzieł, pow. mściślowski:
 Mo4Nes.LS: Lena Sołowiowa, l. 70, praw.; rozm. A. Engelking, O. Konowałowa.
 Mo4Nes.WT: Wiera Trepaczowa, l. 67, praw.; rozm. K. Samoraj, A. Kazancewa.
Starosielle, gm. Chodorowka, pow. horecki:
 Mo4Sts.PJ: Pani Janina (Jania), l. 55, kat.; rozm. A. Engelking, K. Samoraj.
Szałachanowka, gm. Lenino, pow. horecki:
 Mo4SzI.IP: Iwan Paźłoŭski, l. 84, praw.; rozm. R. Lichaszapka.
Szamowo, gm. Razdzieł, pow. mściślowski:
 Mo4Szm.LA: Ludmiła Artiomowna, l. ok. 50, praw.; rozm. S. Czuwak, U. Iwanou.
 Mo4Szm.WK.NK: Wiera Każewnikowa i Nina Kaczan (matka i córka), l. 81 i 54, praw.; rozm. S. Czuwak, U. Iwanou.
 Mo4Szm.ZI: Zoja Iwanowna, l. 67, praw.; rozm. S. Czuwak, I. Alunina.

WITEBSZCZYŻNA 1999, POWIAT (REJON) DĄBROWIEŃSKI

Ekspedycja afiliowana przy Katedrze Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.

Bajewo, gm. Zaruby:

- W99Baj.LK: Lidija Komorowskaja, l. 68, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.
 W99Baj.WD: Warwara Dołżenkowa, l. 78, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

Irwanica, gm. Zaruby:

- W99Irw.AJ: Aleksiej Jawsienko, l. 75, praw.; rozm. A. Engelking.

Lady, gm. Walewki:

- W99Lad.WC: Walentyna Czwanowa, l. 58, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

W99Lad.ZL: Zinaida Lesnikowa, l. 84, praw.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

w. gm. Małe Bachowo:

W99Bch.AB: Albert Bujewicz, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking, O. Łobaczewska.

W99Bch.WM: Wacław Możyłowski, l. 70, kat.; rozm. A. Engelking.

Bibliografia

- Alunina Iryna (2007), „Boh, czy jo czy nie, a wieryć trochu ż nada” – *Ab niekatorych elementach relihijnaj swiadomasci życharoŭ uschodniaha pamieźża Bielarusi*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 431–438.
- Assmann Jan (2003), *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, tłum. S. Dyroff, R. Żytniec, „Borussia” 13, z. 29, s. 11–16.
- Babiński Grzegorz (1994), *Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie. Szkic wstępny problematyki*, w: *Pogranicze. Studia społeczne*, t. 4, red. A. Sadowski, Białystok: Uniwersytet Warszawski. Filia w Białymstoku, s. 5–28.
- Babiński Grzegorz (1998), *Etniczność*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. A. Kojder et al., Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 191–195.
- Banasińska Renata (1996), *Repertuar muzyczny w katolickich i prawosławnych wsiach rejonu lidzkiego i woronowskiego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 198–202.
- Barah Leŭ R. (1978), *Siuzety i matywy biełaruskich narodnych kazak. Sistematyчны pakazalnik*, red. I. U. Sałamiewicz, Minsk: Nawuka i Technika.
- Bardach Juliusz (1988), *Statuty litewskie w ich kręgu prawno-kulturowym*, w: idem, *O dawnej i niedawnej Litwie*, Poznań: UAM, s. 9–71.
- Barth Fredrik (2004), *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, tłum. M. Głowacka-Grajper, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, oprac. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348–377.
- Barthel de Weydenthal Maria (1922), *Uroczne oczy*, Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, t. 1, Lwów: Towarzystwo Naukowe we Lwowie.
- Barthes Roland (1970), *Mit i znak. Eseje*, tłum. W. Błońska et al., oprac. J. Błoński, Warszawa: PIW.
- Bartmiński Jerzy (2006), *Polska dola, rosyjska sud’ba*, w: idem, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 242–251.
- Bartmiński Jerzy (2009a), *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- Bartmiński Jerzy (2009b), *Założenia teoretyczne Słownika stereotypów i symboli ludowych*, w: idem, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 112–124.
- Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech (2008), *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 20, s. 11–27.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria (2005a), *Grupy etniczne na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i trzy narody*, w: eadem, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, oprac. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 359–400.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria (2005b), *Kilka uwag i wiadomości o etnografii województwa wileńskiego*, w: eadem, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, oprac. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 217–346.
- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria (2005c), *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, cz. 1: *Forma dramatyczna obrzędowości weselnej*, w: eadem, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, oprac. L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 81–216.
- Bednarczuk Leszek (1999), *Wspólnota komunikatywna Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: idem, *Stosunki językowe na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Edukacja, s. 113–128.
- Bednarczuk Leszek (2005), *Losy wyrazu pan na Litwie i Białorusi*, w: *Kultura i języki Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. M. T. Lizisowa, Kraków: Collegium Columbinum, s. 133–147.
- Benedyktowicz Zbigniew (2000), *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Benedyktowicz Zbigniew, Markowska Danuta (1979), *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się*, „Etnografia Polska” 23, z. 2, s. 205–236.
- Bielowa Olga W. (1997), *Etnokonfesyonalnyje stierieotypy w sławiańskich narodnych przedstawienjach*, „Sławianowiedienije” 1, s. 25–32.
- Bielowa Olga (2003), *O »żidach« i »żidowskiej wierze« w narodnych przedstawienjach wostocznych sławian*, w: *Swój ili czużoj? Jewriei i sławianie głazami drug druga. Sbornik statiej*, red. O. W. Bielowa et al., Moskwa: Centr Naucznych Rabotnikow i Priepodawatielej „Sefier”, Institut Sławianowiedienija RAN, s. 160–175.
- Bielowa Olga W. (oprac.) (2004), *„Narodnaja Biblija”: Wostocznoślawiańskie etiologiczeskije legiendy*, Moskwa: Indrik.
- Bielowa Olga W. (2005), *Etnokulturnyje stierieotypy w sławiańskiej kulturnoj tradicii*, Moskwa: Indrik.

- Bielowa Olga (2008), *Principy opisanija i adaptacji »czużoj« kultury jazykowymi sriedstwami »swojej« tradycji*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 20, s. 201–213.
- Bin Gorion Micha Josef (2009), *Żydowskie legendy biblijne*, tłum. i oprac. R. Stiller, Katowice: Wydawnictwo KOS.
- Biruta (1889), *Dożynki na Litwie*, „Wiśła” 3, s. 92–94.
- Bokszański Zbigniew (1997), *Stereotypy a kultura*, Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bokszański Zbigniew (2002), *Tożsamość*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. K. W. Frieske et al., Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 252–255.
- Brocki Marcin (2008), *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Broda Marian (2005), *Bolszewizm i tradycja kulturowo-polityczna Rosji*, w: *Studia wschodnioznawcze. Polska i jej wschodni sąsiedzi*, t. 6, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 238–251.
- Broda Marian (2007), *Archaiczne uwikłania i mentalno-społeczne korelatory sakralizacji władzy w Rosji*, w: *Studia wschodnioznawcze. Polska i jej wschodni sąsiedzi*, t. 8, red. A. Andrusiewicz, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 250–257.
- Brzezina Maria (1986), *Polszczyzna Żydów*, Warszawa–Kraków: PWN.
- Buchowski Michał (1993), *Magia i rytuał*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bułgakow Sergiusz (1992), *Prawosławie. Zarys nauki kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Orthdruk s. c.
- Burszta Wojciech (1987), *emic/etic*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 74–75.
- Buszko Paweł (2012), „*Żyd Żydem*”. *Wizerunek Żyda w kulturze ludowej podlaskich prawosławnych Białorusinów. Miasteczko Orla*, Warszawa: Agade Bis, Fundacja Sławistyczna, Instytut Sławistyki PAN [w druku].
- Bystron Jan Stanisław (1916a), *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Bystron Jan Stanisław (1916b), *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Bystron Jan Stanisław (1933), *Przysłowia polskie*, Kraków: PAU.
- Bystron Jan Stanisław (1935a), *Koroniarze o Litwinach*, w: idem, *Megalomanja narodowa*, Warszawa: Rój, s. 225–241.
- Bystron Jan Stanisław (1935b), *Mazurzy w opinii sąsiedzkiej*, w: idem, *Megalomanja narodowa*, Warszawa: Rój, s. 193–223.

- Bystron Jan Stanisław (1935c), *Nazwy i przezwiska grup plemiennych i lokalnych*, w: idem, *Megalomanja narodowa*, Warszawa: Rój, s. 87–160.
- Bystron Jan Stanisław (1947), *Kultura ludowa*, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Bystron Jan Stanisław (1980a), *Megalomania narodowa*, w: idem, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, oprac. L. Stomma, Warszawa: PIW, s. 277–313.
- Bystron Jan Stanisław (1980b), *Niemcy w tradycji popularnej*, w: idem, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, oprac. L. Stomma, Warszawa: PIW, s. 335–354.
- Bystron Jan Stanisław (1980c), *Wierzenia o obcych*, w: idem, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, oprac. L. Stomma, Warszawa: PIW, s. 314–334.
- Cała Alina (1992), *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Cała Alina, Węgrzynek Hanna, Zalewska Gabriela (2000), *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne. Spółka Akcyjna.
- Chałasiński Józef (1935), *Antagonizm polsko-niemiecki w osadzie fabrycznej „Kopalnia” na Górnym Śląsku*, „Przegląd Socjologiczny” 3, s. 146–278.
- Chałasiński Józef (1938), *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. 1: *Społeczne podłoże ruchów młodzieży wiejskiej w Polsce*, Warszawa: Państwowy Instytut Kultury Wsi.
- Chlebowczyk Józef (1976), *Splot więzi wyznaniowej i narodowej*, w: *Między feudalizmem a kapitalizmem. Studia z dziejów gospodarczych i społecznych. Prace ofiarowane Witoldowi Kuli*, red. R. Czepulis-Rastenis et al., Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Chołokost w Bielarusi: 1941–1944. Dokumenty i materiały* (2002), oprac. E. G. Joffe et al., Minsk: Nacyonalnyj Archiw Rjespubliki Bielarus.
- Cibor Krzysztof, Kamińska Agnieszka (1998), *Cuda i dziwy – znaczenie pojęcia „cud”*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 52, nr 1, s. 46–50.
- Cichocki Jacek (1996), *Ksiądz i batuszka jako autorytety społeczności lokalnej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 50, nr 3–4, s. 211–215.
- Czarkowski Ludwik (1896), *Wzajemny stosunek stanów na Podlasiu. Notatka etnograficzna*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 1, s. 5–16.
- Czarnowski Stefan (1956), *Powstanie i społeczne funkcje historii*, w: idem, *Dzieła*, t. 5, oprac. N. Assorodobraj, S. Ossowski, Warszawa: PWN, s. 99–102.

- Czuwak Swiatłana (2007), *Kałas: sielanin – praca – ziemia (do sprobey historyka-antrapalahicznaha analizu)*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 241–256.
- Dąbrowska Anna (1998), *Słownik eufemizmów polskich, czyli w rzeczy mocno, w sposobie łagodnie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Downar-Zapolski Mitrofan (1897), *Oczerki semejstwiennago obyczynago prawa krestjan Minskoj gubernii*, „Etnograficzeskoje Obozrenije”, t. 1, z. 32, s. 82–142; t. 2, z. 33, s. 1–16.
- Drozd-Piasecka Mirosława (1991), *Ziemia w społeczności wiejskiej. Studium wsi południowo-wschodniego Mazowsza (koniec XIX i XX wiek)*, Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.
- Dzrazgowski Mariusz (1992), *O nazwie chachłacka mowa*, w: *Słowiańskie pogranicza językowe. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 29–35.
- Dzwonkowski Roman (1993), *Kościół katolicki na Białorusi – przemiany i problemy*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 2–3, s. 163–176.
- Dzwonkowski Roman (1997), *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939. Zarys historii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Eliade Mircea (1966), *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Eliade Mircea (1974), *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatar-kiewicz, oprac. M. Czerwiński, Warszawa: PIW.
- Engelking Anna (1995), „*Jak katolik to Polak?*”. *Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok: Fundacja Ekonomistów Środowiska i Zasobów Naturalnych, s. 138–146.
- Engelking Anna (1996a), *Każda nacja swoju wieru ma*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 50, nr 3–4, s. 177–183.
- Engelking Anna (1996b), *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo” 40, nr 1, s. 109–139.
- Engelking Anna (1999a), „*Kołchoz musi być?*”, czyli przyczynek do portretu polaka-kołchoźnika. *Uwagi etnografa na podstawie badań we wsiach Grodzieńszczyzny*, w: *Pogranicze. Studia społeczne*, t. 8: *Polacy na pograniczach w perspektywie porównawczej*, red. A. Sadowski, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 199–211.
- Engelking Anna (1999b), *Śladami Józefa Obrębskiego po 60 latach. Raport z rekonesansu terenowego na Polesiu*, „Zaharoddzie” 1, Materyjały Międzydyscyplinarne nawukowaha seminaru pa pytanniach dasledawannia

- Palessia (Minsk, 19 wierasnia 1997), red. F. D. Klimczuk, Minsk 1999, s. 44–51.
- Engelking Anna (2000), *Tożsamość „tutejsza” na wielojęzycznym pograniczu. Spostrzeżenia na przykładzie parafii nackiej*, w: *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Białystok: Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku, s. 17–22.
- Engelking Anna (2001), *Pozasakralne funkcje pacierza. Z obserwacji etnografa na pograniczu katolicko-prawosławnym na Grodzieńszczyźnie*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 13, s. 85–100.
- Engelking Anna (2003), *Mowy, nacje, wiary. Samoświadomość mieszkańców pogranicza. Komunikat z badań etnograficznych, prowadzonych w Naczy w roku 1998*, w: *Kultura hrodzienskaha rehjonu: problemy razwiccia wa umowach polietnicznaha sumieźża. Zbornik nawukowych prac*, red. A. M. Piatkiewicz et al., Hrodna, s. 245–252.
- Engelking Anna (2004), *Etnograf wobec stereotypu „Polaka z Kresów”. Z przemyśleń w 10-lecie badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność*, red. A. Kuczyński, M. Michalska, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, s. 231–240.
- Engelking Anna (2007), „Nacja” i „nacionalność” jako kategorie identyfikacji i tożsamości mieszkańców wsi na wschodzie Białorusi, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 209–223.
- Engelking Anna (2008), *Kim jest „człowiek pogranicza”? Uwagi o tożsamości z perspektywy badacza i z perspektywy podmiotu – przykład białoruski*, w: *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, red. A. Engelking et al., Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 247–266.
- Engelking Anna (2009), *Wokół białoruskiej „tutejszości”. Pytania stare i nowe*, „Studia Białorutenistyczne” 3, s. 47–61.
- Engelking Anna (2010a), *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Engelking Anna (2010b), *Rytuał błogosławieństwa w kulturze ludowej, czyli udzielanie dóbr za pomocą słowa*, w: eadem, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 299–318.
- Engelking Anna (2012), *Kategoria mieszana mowa w ujęciu mieszkańców pogranicza językowego na Grodzieńszczyźnie. Spojrzenie antropologa*, w: *Z polskich studiów sławistycznych, seria 12: Językoznawstwo. Prace na XV Międzynarodowy Kongres Sławistów w Mińsku 2013*, Warszawa: Komitet Słowianoznawstwa PAN, s. 21–29.

- Fedecki Ziemowit (1992), *Ciopłyja wieczary dy chałodnyja ranki, czyli co śpiewano w Feliksowie*, Warszawa: Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne. Zarząd Oddziału w Warszawie.
- Frankowski Eugeniusz (1924), *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud” 23, s. 50–111.
- Frołowa Olga (2003), *Jewriei w soznaniiji sowriemiennogo russkogo obywatela*, w: *Swoj ili czużoj? Jewriei i sławianie głazami drug druga. Sbornik statiej*, red. O. W. Biełowa et al., Moskwa: Centr Naucznych Rabotników i Priepodawatielej „Sefir”, Institut Sławianowiedienija RAN, s. 226–247.
- Gawel Artur (2009), *Zwyczajje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostoczczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Geertz Clifford (2005), „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, w: idem, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 63–77.
- Geller Ewa (1994), *Jidysz – język Żydów polskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gieryszewska Krystyna (1998), „Obce” wyznania w *Widzach i Brasławiu*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 52, nr 1, s. 64–67.
- Gieysztor Aleksander (1982), *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Godula Róża (1996), *Żniwa. Krążenie darów w dramacie obrzędowym*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 34, Kraków: UJ, s. 127–148.
- Gołdyka Leszek (1998), *Grupa odniesienia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. A. Kojder et al., Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 258–260.
- Grabski Władysław (1938), *Wpływ ustroju agrarnego folwarcznego na życie społeczne wsi*, „Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały” 3, Warszawa: Instytut Socjologii Wsi SGGW, s. 1–53.
- Grek-Pabisowa Iryda (1997), *Językowa rzeczywistość na dawnych polskich Kresach północno-wschodnich*, w: *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 145–179.
- Grek-Pabisowa Iryda, Handke Kwiryna, Ostrówka Małgorzata, Zielińska Anna (1998), *Bohatyrowicze sto lat później*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.

- Grek-Pabisowa Iryda, Ostrówka Małgorzata, Biesiadowska-Magdziarz Beata (2008), *Język polski na Białorusi Radzieckiej w okresie międzywojennym. Polszczyzna pisana*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Gruchała vel Gruchalska Marta (2004), „Społeczność żydowska w pamięci współcześnie żyjących mieszkańców Kosowa, Różan, Łyskowa i okolicznych wsi”, maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.
- Guriewicz Aron (1997), *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tłum. Z. Dobrzyński, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Bellona.
- Halbwachs Maurice (2008), *Społeczne ramy pamięci*, tłum. i wstęp M. Król, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall Dorota (1998), *Pod wieżą Babel – po komunizmie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 52, nr 1, s. 28–32.
- Hastrup Kirsten (1997), *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, tłum. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 51, nr 1–2, s. 22–27.
- Hertz Aleksander (2003), *Żydzi w kulturze polskiej*, wstęp C. Miłosz, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Hlebowicz Adam (1991), *Polskie duchowieństwo katolickie na Białorusi i Ukrainie po II wojnie światowej*, w: *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, red. E. Walewander, Lublin: Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, s. 175–185.
- Hryciuk Renata, Moroz Ewa (1993), *Wizerunek Żyda w oczach Polaków na Litwie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 47, nr 3–4, s. 89–92.
- Hrynbat Michaił J. (oprac.) (1976), *Prykazki i prymauki u dzwiuch knihach*, t. 1: *Bielarуска Narodna Tworčasć*, Minsk: Nawuka i Technika.
- Hryniewicz Waclaw OMI (1981), *Męka Chrystusa w teologii i duchowości prawosławnej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 170–185.
- Ihnatowicz Ireneusz (1996), *Od rozbiorów do pierwszej wojny światowej*, w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Społeczństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 427–589.
- Iwanow Mikołaj (1991), *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939*, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Iwanow Mikołaj (2004), *Partyzantka żydowska na Kresach Północno-Wschodnich i jej stosunek do Armii Krajowej 1942–1945*, w: *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 506–515.

- Iwanow Wiaczesław W., Toporow Władimir N. (1974), *Issledowanija w oblasti sławiańskich driewnostiej. Leksiczeskije i frazieologiczeskije woprosy riekonstrucii tiekstw*, Moskwa: Nauka.
- Iwanowa Tacciana (2007), „Miaszanaja mowa” – „mieszany świat”, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 225–229.
- Jagiello-Łysiowa Eugenia (1968), *Praca jako wartość w środowisku chłopsko-rolniczym*, „Wiś Współczesna” 12, nr 6, s. 19–31.
- Jagiello-Łysiowa Eugenia (1981), *Praca. Cechy formalne i cechy-wartości*, w: *Przeobrażenia kulturowe wsi. Analiza głównych zagadnień i próba sformułowania refleksji teoretycznych. Wybór studiów*, red. C. Kos, Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, s. 75–106.
- Jakubowicz Mariola (2012), *O etymologii pracy inaczej*, „Język Polski” 92, nr 1, s. 37–42.
- Jankouški Fiodar (oprac.) (1992), *Biełaruskija prykazki, prymaŭki, frazie-atahizmy*, Minsk: Nawuka i Technika.
- Jasiewicz Zbigniew (1987), *Grupa etnograficzna*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 147–149.
- Jeleńska Emma (1891), *Wiś Komarowicze w powiecie mozyrskim*, „Wiśła” 5, s. 290–331, 479–520.
- Jeremina Marina (2006), *K riekonstrucyi tradycyнных przedstawienij o trudie po dannym jazyka (na materiale leksiko-semanticzeskogo pola „otnoszenije czelowieka k trudu” w russkich narodnych goworach)*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 18, s. 221–235.
- Joffe Emanuel G. (2003), *Biełorusskije jewriei: tragiedija i gieroizm: 1941–1945*, Smolensk: Prampton.
- Juzala Gustaw (2007), *Semiotyka folkloru muzycznego pograniczy polsko-litewskich*, Kraków: Musica Iagellonica, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kabzińska Iwona (1994a), „*I po co ta granica?*”, „Etnografia Polska” 38, z. 1–2, s. 79–105.
- Kabzińska Iwona (1994b), *Odbudowa kościoła i zmiany w funkcjonowaniu społeczności lokalnej. Przykład Bieniaków*, „Literatura Ludowa” 38, z. 4–6, s. 43–57.
- Kabzińska Iwona (1999), *Wśród „kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kabzińska Iwona (2009), „*Pomieszany świat*” jako kategoria opisu etnologicznego/antropologicznego. *Zarys problemu*, „Etnografia Polska” 53, z. 1–2, s. 21–45.

- Karłowicz Jan (1903), *Dola*, w: idem, *O człowieku pierwotnym. Siedm odczytów*, Lwów: Towarzystwo Wydawnicze, s. 119–140.
- Każmierska Kaja (1999), *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kędziołek Piotr (1996), *Chłopskie zrządzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 50, nr 1–2, s. 114–123.
- Klosse Dagmara (1998), *Sakramenty i sakramentalia jako źródła mocy*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 52, nr 1, s. 59–63.
- Kłoskowska Antonina (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kobylińska Józefa (1997), *Stereotyp psa*, w: eadem, *Świat językowy Władysława Orkana. Słowa i stereotypy*, Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne, s. 103–114.
- Koniuszkiewicz Marija (2001), *Proklatija w riecziewom powiedienii białorusow*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 13, s. 155–168.
- Kopeć Józef Jerzy CP (1981), *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 38–60.
- Kordos Przemysław (1999), *Etnografografia*, „Etnografia Polska” 43, z. 1–2, s. 131–145.
- Kosiek Tomasz (2008), *O pracy i świętowaniu w pokolchozowej wsi w ukraińskich Karpatach*, „Lud” 92, s. 137–162.
- Kotula Franciszek (1976), *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, wstęp C. Hernas, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Krawczyk-Tyrpa Anna (2001a), *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.
- Krawczyk-Tyrpa Anna (2001b), *Uniewinniająca zwyczajność. O „wiejskich” eufemizmach w dialektach polskich*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 13, s. 63–75.
- Kubiak Irena, Kubiak Krzysztof (1981), *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kula Marcin (2003), *Religiopodobny komunizm*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Kula Marcin (2004), *Żydzi – rolnicy (w okresie międzywojennym poza Palestyną)*, w: idem, *Uparta sprawa. Żydowska? Polska? Ludzka?*, Kraków: Universitas, s. 17–38.
- Kwaśniewski Krzysztof (1987), *Grupa etniczna*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 144–146.

- Lepieszau Iwan J., Jakałcewicz Maryja A. (1996), *Słownik białoruskich prykazak. Dawiednik*, Minsk: Białoruskaja Nawuka.
- Lis Arsien S. (1993), *Żniŭnyja piesni*, Minsk: Nawuka i Technika.
- Łatyszonek Oleg (2006), *Od Rusinów Białych do Białorusinów. U źródeł białoruskiej idei narodowej*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Łebkowska Katarzyna (1999), „Jak Polak Białorusinem został, czyli oblicza polskości w parafii nackiej obwodu grodzieńskiego na Białorusi”, maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.
- Łobacz Władzimir (1996), *Da historyi farmawannia niehatyŭnaha etnastereotypa adnosna jaŭrejaŭ na Bielarusi*, w: *Nacyjanalnyja mienszasci Bielarusi. Tematyчны zbornik nawukowych prac*, t. 2, red. S. A. Jackiewicz, Brest: Respublikanski Centr Nacyjanalnych Kultur, s. 16–21.
- Łobaczewska Olga A. (2003), *Ženskoje żyznietkaczestwo: opyt intierprietacyi w tradycyonnoj kulturie*, w: *Ženszczyny na kraju Jewropy*, red. J. Gappowa, Minsk: Jewropiejskij Gumanitarnyj Uniwersitiet, s. 351–363.
- Łuszczuk-Ilienkowa Nina (2004), *Pińsk, Elektrownia. Mam dziesięć lat*, oprac. A. Engelking, Warszawa: Świat Literacki.
- Machouskaja Iryna, Ramanawa Iryna (2009), *Mir: historia miasteczka, szto raskazali jaho żychary*, Wilnia: Jeŭrapiejski Humanitarny Uniwersitet.
- Maksimowska Agata (2009), *Dyskurs o „wierze prawdziwej” i dyskurs o tradycji. Konstruowanie tożsamości przez staroobrzędowców z Homla i Wietki (Białoruś)*, w: *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slaviae Orthodoxae*, red. M. Zowczak, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, s. 157–189.
- Malewska-Szałygin Anna (2008), *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG.
- Malinowski Bronisław (1980), *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, tłum. J. Obrębski, w: idem, *Dziela*, t. 2, Warszawa: PWN, s. 7–96.
- Malinowski Bronisław (1981), *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. B. Olaszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, oprac. A. Waligórski, w: idem, *Dziela*, t. 3, Warszawa: PWN.
- Malinowski Bronisław (2000), *[Prawo i zwyczaj]*, tłum. J. Obrębski, w: idem, *Dziela*, t. 8, red. A. K. Paluch, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 237–289.
- Matiunin Siergiej (1992), „Granica wiary i »biezwieria« granicą Europy

- Środkowo-Wschodniej?”, maszynopis w archiwum Ośrodka Studiów Wschodnich im. Marka Karpia, Warszawa.
- Mauss Marcel (1973), *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: idem, *Socjologia i antropologia*, Warszawa: PWN, s. 209–415.
- Mazurkiewicz Małgorzata (1989), *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej*, „Etnolingwistyka” 2, s. 7–28.
- Mażko Eduard (2007), *Padarożża pa-za łakalnaś: „naszyja” ludzi pamіз „swaim” i „czużym” swietam*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 179–208.
- Mączak Antoni (1996), *Od połowy XV wieku do rozbiorów*, w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Spółceństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 211–426.
- Michajlik Laryssa (2004), „Sąsiedzi” obok „sąsiadów”? *Ratowanie Żydów przez chrześcijan na terytorium Białorusi w latach 1941–1944*, w: *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 733–741.
- Mikhailik Larysa (2008), *Kościół katolicki na Grodzieńszczyźnie 1939–1956*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Mirga Andrzej (1984), *Stereotyp jako model „prawdziwego swojego” i „obcego”. Próba konstrukcji teoretycznej zjawiska stereotypu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 19, Kraków: UJ, s. 51–70.
- Mironowicz Eugeniusz (1999), *Białoruś*, Warszawa: Trio.
- Mosiołek Katarzyna (1992), *Stereotypy psa zawarte w języku polskim*, „Poradnik Językowy”, z. 4, s. 301–304.
- Mosiołek-Kłosińska Katarzyna (1995), *Motywacja związków frazeologicznych zawierających wyrazy pies i kot*, „Etnolingwistyka” 7, s. 21–31.
- Moszyński Kazimierz (1918), *Stosunki narodowościowe w Wileńskim*, „Myśl Polska”, z. 1–2, s. 22–27.
- Moszyński Kazimierz (1928), *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne ze wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.
- Moszyński Kazimierz (1929), *Białoruski spor i sparyś*, „Lud Słowiański” 1, z. 1, s. B54–B66.

- Mucharynskaja Lidija S., Jakimienka Tamara S. (1993), *Bielaruskaja narodnaja muzycznaja tworczaść*, Minsk: Wyšsjejszaja Szkoła.
- Mudyń Krzysztof (2002), *Stereotyp*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. K. W. Frieske et al., Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 119–123.
- Naumienko Ludmiła I. (2009), *Osobiennosti sodieržanija etniczeskoj sostawlajuszczej bieloruskoj idientyczności*, w: *Pytańni mastactwaznaŭstwa, etnałohii i falkларыстыki*, t. 6, red. A. I. Łakotka, Minsk: Instytut Mastactwaznaŭstwa, Etnahrafii i Falkloru imia Kandrata Krapiwy NANB, s. 435–442.
- Nawicki Władimir I. (red.) (1998), *Kanfiesii na Bielarusi (kaniec XVIII–XX st.)*, Minsk: Ekapierspiektywa.
- Nawracka Monika (2003), *Świadomość historyczna mieszkańców Puszczy Nalibockiej*, „Etnografia Polska” 47, z. 1–2, s. 285–304.
- Niekraszewicz Ściapan (1929), *Da charakterystyki bielaruskich haworak paryckaha rajonu. (Karotki etnahraficzna-linhwistyczny narys)*, w: *Zapiski addziełu humanitarnych nawuk*, t. 2, cz. 9, *Pracy klasa fiłałohii*, Miensk: Instytut Bielaruskaj Kultury, s. 159–244.
- Nitsch Kazimierz (1925), *Język polski w Wileńszczyźnie*, „Przegląd Współczesny” 12, nr 33, s. 25–32.
- Nowicka Ewa (2006), *Obrębskiego wspólnoty wyobrażone*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 29, s. 109–121.
- Obrębski Józef (2005), *Problem grup i różnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, w: idem, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, oprac. A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 153–172.
- Obrębski Józef (2006), *System religijny ludu macedońskiego*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, z. 29, s. 152–167.
- Obrębski Józef (2007a), *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obrębski Józef (2007b), *Polesie archaiczne*, w: idem, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 33–185.
- Obrębski Józef (2007c), *Lud bez ojczyzny*, w: idem, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 186–275.
- Obrębski Józef (2007d), *Dzisiejsi ludzie Polesia*, w: idem, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 276–318.
- Obrębski Józef (2007e), *Dyskusja po referacie Józefa Obrębskiego „Dzisiejsi ludzie Polesia”*, w: idem, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 319–334.

- Obrębski Józef (2007f), *Pańska szkoła i muzyckie dzieci*, w: idem, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 335–434.
- Obrębski Józef (2007g), *Dzisiejsza wieś poleska*, w: idem, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 448–549.
- Olszewski Daniel (1981), *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyńska CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 80–94.
- Osiecka Dorota (2011), *Niechaj rozbiera się Pan Bóg sam, czyli o języku sacrum na Grodzieńszczyźnie*, w: *Wokół języka religii. Konstrukcje i destrukcje tożsamości*, red. E. Golachowska, A. Zielińska, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 165–188.
- Paskiewicz Henryk (1998), *Powstanie narodu ruskiego*, oprac. L. Korczak, Kraków: PAU.
- Pawluczuk Włodzimierz (1968), *Białorusini jako grupa etniczna*, „*Studia Socjologiczne*” 8, nr 2, s. 35–50.
- Pawluczuk Włodzimierz (1972), *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa: PWN.
- Pełczyński Grzegorz (2004), *Karaimi polscy*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Penkala-Gawęcka Danuta (1987), *Bohater kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 53–55.
- Pietkiewicz Czesław (1930), *Dusza i śmierć w wierzeniach Białorusinów*, „*Ziemia*” 10, s. 190–195.
- Pietkiewicz Czesław (1933), *Bóstwa rolnicze w wierzeniach Białorusinów*, „*Wiadomości Ludoznawcze*” 2, z. 1–2, s. 14–21.
- Pietkiewicz Czesław (1938), *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*, Prace Etnologiczne Instytutu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa: TNW.
- Pietruszka Joanna (2005), *Wieś pokolchozowa na Wileńszczyźnie. Studium przypadku*, w: *Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie*, red. Ł. Smyrski, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 231–252.
- Piowarczuk Siergiej (2003), *Etnokonfiessjonalnyje stierieotypy w polikulturowym regionie (po materiałach istoriko-etnologiczeskogo izuczienija miasteczek Biełoruskiego Paniemońja)*, w: *Swoji ili cuzużoj? Jewriei i sławianie głazami drug druga. Sbornik statiej*, red. O. W. Bielowa et al.,

- Moskwa: Centr Naucznych Rabotnikow i Priepodawatielej „Sefier”, Institut Sławianowiedienija RAN, s. 361–375.
- Poborski Rafał (1999), *Szlachta i chłopi. Stereotypy a życie społeczności lokalnej wybranych miejscowości centralnej Białorusi*, „Etnografia Polska” 43, z. 1–2, s. 177–188.
- Polesskije zagowory (w zapisach 1970–1990-ch gg.) (2003), oprac. T. A. Agapkina, J. J. Lewkijewska, A. L. Toporkow, Moskwa: Indrik.
- Polski Spartak (1992), *Z nami Boh. Relihijnaja hieahrafija Bielarusi*, „Bielarus” 2, s. 18–22.
- Poniatowski Stanisław (1927), *Uroczne oczy*, „Wiedza i Życie” 2, nr 8–9, s. 31–37.
- Posern-Zieliński Aleksander (1987), *Etniczność*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 79–82.
- Pročka Tadjana S. (1998), *Wyniszczenie sialanstwa. Wioska uschodniaj Bielarusi pad ciazaram balsawickich represijaŭ 30-ch hadoŭ*, Miensk: Bielaruski Humanitarny Adukacyjna-Kulturny Centar.
- Radcliffe-Brown Alfred Reginald (2001), *Na temat relacji żartobliwej poufałości*, tłum. A. Orla-Bukowska, M. Flis, w: M. Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe’a-Browna. Z wyborem pism*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 163–177.
- Radzik Ryszard (2000), *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Radzik Ryszard (2001), *Belarus Between the East and the West. The Soviet-Russian Option Versus the Nationalist Option in Belarussian Society*, „International Journal of Sociology”, vol. 31, no. 3, s. 11–45.
- Radzik Ryszard (2002), *Kim są Białorusini?*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Radzik Ryszard (2009), *Kulturowo-cywilizacyjna tożsamość społeczeństwa Białorusi*, w: *Białoruś w stosunkach międzynarodowych*, red. I. Topolski, Lublin: UMCS, s. 39–75.
- Rak Joanna, Grębecka-Ćwiek Zuzanna (1998), *Kara opatrności jako cud*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 52, nr 1, s. 51–53.
- Rak Maciej (2007), *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Raszewska-Żurek Beata (2010), *Ewolucja niektórych elementów stereotypu psa w polszczyźnie*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 45, s. 65–80.
- Raszewska-Żurek Beata (2011), *Jak wieszamy psy na... psie – obraz psa w językach zachodniosłowiańskich i ich dialektach*, w: *Europa Słowian*

- w świetle socjo- i etnolingwistyki. *Przeszłość – terażniejszość*, red. E. Książek, M. Wojtyła-Świerżowska, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis, Folia 90, Studia Russologica IV*, s. 208–216.
- Rolecki Rudolf (2006), *Czudzin, wieś powiatu łuninieckiego. Stosunki społeczno-gospodarcze*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 26, s. 146–217.
- Rozenbłat Jewgienij (2004), *Strategia przetrwania. Żydzi Zachodniej Białorusi w okresie Holocaustu*, tłum. I. Kozłowski, w: *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 122–142.
- Rożek Pola (2005), „Okupacja niemiecka we wspomnieniach mieszkańców Różan i okolic”, maszynopis w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.
- Ruchniewicz Małgorzata (2010), *Wieś zachodniobiałoruska 1944–1953. Wybrane aspekty*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rulikowski Edward (1879), *Zapiski etnograficzne z Ukrainy*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 3, cz. 3, s. 62–166.
- Sarokin Anatol M. (2005), *Recha epochi krajnasciaŭ. Bielaruskaja wioska: Ad Dakreta da Kodeksa ab ziarni (1917–1990-ja hady)*, Minsk: WTAA „Prawa i Ekanomika”.
- Sawaniewska-Mochowa Zofia, Zielińska Anna (2007), *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej. Giniąca część kultury europejskiej*, Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Siewiński Antoni (1903), *Bajki, legendy i opowiadania ludowe zebrane w powiecie sokalskim*, „Lud” 9, s. 68–85.
- Sikora Kazimierz (1993), *Jak pan zawędrował na wieś*, „Język Polski” 73, z. 4–5, s. 298–307.
- Sikorska-Kulesza Jolanta (1995), *Deklasacja drobnej szlachty na Litwie i Białorusi w XIX wieku*, Pruszków: Ajaks.
- Skrypski Piotr I. (2005), *Z uspaminaŭ partyzana*, „Historyczny Almanach. Nawukowy Historyczny i Krajaznaŭczy Czasopis” 11, s. 202–226.
- Smalanczuk Aleś (2005), *Wobraz partyzana ŭ pamiaci życharoŭ Słonimszczyzny*, „Historyczny Almanach. Nawukowy Historyczny i Krajaznaŭczy Czasopis” 11, s. 4–20.
- Smalanczuk Aleś (2007), *Druhaŭja suswietnaja wajna ŭ pamiaci nasielnictwa zachodniaha i ŭschodniaha pamieźza Białorusi*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 121–156.

- Smalanczuk Aleś (2012), *Paleska wioska ۷ stasunku da pana (pawodle wu-snych uspamina۷ zycharou bylych skirmunta۷skich ۷ladannia۷ na Pinszczynie)*, w: idem, *Czala۷wiek u bielaruskaj historyi*, Wilnia: Biblijateka Bielaruśkaha kalehijuma [w druku].
- Smiłowitskij Leonid (2000), *Katastrofa jewriejew w Bielorusii 1941–1944 gg.*, Tel Awiw: Biblioteka Matwieja Czernogo.
- Smolicz Jerzy J. (1999a), *Język jako wartość rdzenna. Doświadczenia grupy polskiej na tle doświadczeń grup walijskiej i hinduskiej w Australii*, tłum. J. Lenczarowicz, w: idem, *Współkultury Australii*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 199–226.
- Smolicz Jerzy J. (1999b), *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, tłum. L. Korporowicz, w: idem, *Współkultury Australii*, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 32–52.
- Smułkowa Elżbieta (2002a), *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Smułkowa Elżbieta (2002b), *Dwujęzyczność po białorusku: bilingwizm, dyglosja czy coś innego?*, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 414–424.
- Smułkowa Elżbieta (2002c), *Język jako odzwierciedlenie stosunków między sąsiednimi narodami. (Problematyka polsko-białorusko-litewska)*, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 362–374.
- Smułkowa Elżbieta (2002d), *Kształt współistnienia na polsko-białorusko-litewskim pograniczu językowym*, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 483–491.
- Smułkowa Elżbieta (2002e), „Lubia” – „To lubię”, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 397–401.
- Smułkowa Elżbieta (2002f), *O wieloznaczności pojęcia ‘polak’, ‘polski’ na Białorusi. (Z doświadczeń badacza i dyplomaty)*, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 552–563.
- Smułkowa Elżbieta (2002g), *Problem języków narodowych w praktyce religijnej na białorusko-litewsko-polskim pograniczu etniczno-kulturowym*, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 492–500.
- Smułkowa Elżbieta (2002h), *Rozwój Kościoła katolickiego w Republice Białorusi – problemy społeczno-polityczne i językowe*, w: eadem, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 501–508.

- Smułekowa Elżbieta (2007), *Wokół pojęcia pogranicza. Wschodnie i zachodnie pogranicze Białorusi w ujęciu porównawczym*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułekowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 5–14.
- Smyrski Łukasz (1993), *Chrzest Litwy w świadomości polskiej społeczności wiejskiej na Wileńszczyźnie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 47, nr 3–4, s. 66–68.
- Snyder Timothy (2011), *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, tłum. B. Pietrzyk, Warszawa: Świat Książki.
- Sobolewska Olga (2004), *Pogromy i ekscesy antyżydowskie w Grodnie w okresie międzywojennym*, w: *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 590–595.
- Staniewicz Witold (1923), *Matujzy Bołondziszki, wieś powiatu lidzkiego. Studium społeczne i gospodarcze*, Biblioteka Zakładu Polityki Agrarnej Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, nr 3, Wilno: Towarzystwo Wydawnicze Pogoń.
- Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne* (1998), w: *Język a kultura*, t. 12, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Stomma Ludwik (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Straczuk Justyna (1996), *Któż to jest – Litwin? Sprawozdanie z rozmów z mieszkańcami parafii pielaskiej rejonu woronowskiego na Białorusi*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 50, nr 3–4, s. 193–197.
- Straczuk Justyna (1999), *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Straczuk Justyna (2006), *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Straczuk Justyna (2008), *Wielojęzyczność pogranicza: od tutejszości do nowej lokalności*, w: *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, red. A. Engelking et al., Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Fundacja Slawistyczna, s. 95–107.
- Styk Józef (1988), *Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Sulima Roch (1992), *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW Galicja.

- Sulima Roch (2001), *Małe ojczyzny*, w: idem, *Głosy tradycji*, Warszawa: DiG, s. 129–181.
- Syczuhowa Nadzieja (2007), *Pachodżannie i historyczny los palakaŭ u pamiaci nasielnicтва nawakolla Mazyra*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 157–165.
- Szataława Wolha (2007), *Palitycznyja lidery i ŭłada wa ŭjaŭlenniach žycharoŭ bielaruška-rasiejskaha pamieźža*, w: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*, red. E. Smułkowa, A. Engelking, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 231–239.
- Szczotka Stanisław (1946), *Lament chłopski na pany oraz inne narzekania na niedolę poddanych polskich*, Warszawa: Chłopska Spółdzielnia Wydawnicza.
- Szybieka Zachar (2002), *Historia Białorusi 1795–2000*, tłum. H. Łaszkiwicz, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Śleszyński Wojciech (2004), *Zajścia antyżydowskie w Brześciu 13 V 1937, w: Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, s. 596–604.
- Świętek Jan (1897), *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrabskiego. Część 2, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 2*, s. 119–379.
- Taylor Charles (1995), *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, K. Michalski, Kraków: Znak, s. 9–21.
- Thomas William I., Znaniecki Florian (1976), *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, wstęp J. Chałasiński, J. Szczepański, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tokarska-Bakir Joanna (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków: Universitas.
- Tokarska-Bakir Joanna (2004a), *Nasz człowiek w Pieczyskach*, w: eadem, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wstęp M. Janion, Sejny: Pogranicze, s. 23–30.
- Tokarska-Bakir Joanna (2004b), „Wieszanie Judasza”, czyli tematy żydowskie dzisiaj, w: eadem, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wstęp M. Janion, Sejny: Pogranicze, s. 73–94.
- Tokarska-Bakir Joanna (2004c), *Żydzi u Kolberga*, w: eadem, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wstęp M. Janion, Sejny: Pogranicze, s. 49–72.
- Tokarska-Bakir Joanna (2008), *Legendy o krwi. Antropologia przesądu* (z cyklu: *Obraz osobliwy*), Warszawa: Wydawnictwo W. A. B.

- Tokarska-Bakir Joanna (2011), *Następstwa Holokaustu w relacjach żydowskich i w pamięci polskiej prowincji w świetle badań etnograficznych*, w: *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin: Wydawnictwo UMCS, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, s. 775–811.
- Tokarski Ryszard (1984), *Struktura pola znaczeniowego (studium językoznawcze)*, Warszawa: PWN.
- Tołstaja Swietłana M. (2005), *Polesskij narodnyj kalendar*, Moskwa: Indrik.
- Tołstoj Nikita I. (1992), *Język a kultura. (Niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki)*, tłum. L. Zienkiewicz, J. Bartmiński, „Etnolingwistyka” 5, s. 15–25.
- Tołstoj Nikita I. (1995), *Wyzywanije doźdja*, w: idem, *Jazyk i narodnaja kultura. Oczierki po sławianskoj mifologii i etnolingwistike*, Moskwa: Indrik, s. 78–90.
- Tomaszewski Jerzy (1963), *Z dziejów Polesia 1921–1939. Zarys stosunków społeczno-ekonomicznych*, Warszawa: PWN.
- Tomicki Ryszard (1976), *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 20, z. 1, s. 47–97.
- Tomicki Ryszard (1977), *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce*, „Etnografia Polska” 21, z. 1, s. 43–72.
- Tomicki Ryszard (1980), *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „Etnografia Polska” 24, z. 2, s. 49–119.
- Tomicki Ryszard (1981), *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Biernacka et al., Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 29–70.
- Tomicki Ryszard (1987), *Mit*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 244–248.
- Trachtenberg Joshua (1997), *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, tłum. R. Stiller, Gdynia: Uraeus.
- Tradycyjnaja mastackaja kultura Bielarusi* (2006), t. 3: *Hrodzienskaje Paniamonnie*, cz. 1, red. W. I. Baško et al., red. nac. T. B. Warfałamiejewa, Minsk: Wyššejszaja Szkoła.
- Turner Victor W. (2004), *Liminalność i communitas*, tłum. E. Dżurak, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, oprac. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 240–266.
- Turonek Jerzy (1993), *Białoruś pod okupacją niemiecką*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Turska Halina (1995), *O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie. O proischoźdzenii polskojazycznych arealów w Wilniuskom kraje*, wstęp W. Czekmonas, Vilnius: Mintis.

- Tyrpa Anna (2010), *O badaniu ludowych stereotypów etnicznych*, w: *Studia dialektologiczne*, t. 4, red. H. Kurek et al., Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, s. 151–160.
- Tyrpa Anna (2011), *Cudzoziemcy i obce kraje w dialektach polskich*, Kraków: Wydawnictwo LEXIS.
- Ułasz Stanіsław (1997), *O kategorii pogranicza kultur*, w: *Pogranicze kultur*, red. C. Kłak, Rzeszów: Wydawnictwo WSP, s. 9–20.
- Uspienski Boris A. (1983), *Mifologicznej aspekt ruszkiej ekspriessiwnoј frazieologii*, cz. 1, „*Studia Slavica Hungarorum*” 29, s. 33–69.
- Uspienski Boris A. (1987), *Mifologicznej aspekt ruszkiej ekspriessiwnoј frazieologii*, cz. 2, „*Studia Slavica Hungarorum*” 33, nr 1, s. 37–76.
- Uspienski Borys A. (1985), *Kult św. Mikołaja na Rusi*, tłum. E. Janus, M. R. Ma-yenowa, Z. Kozłowska, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Velius Norbertas (1986), *Kaip atsirado Žeme: lietuviu etiologines sakmes*, oprac. N. Velius, Vilnius: Vaga.
- Walewander Edward (red.) (1991), *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, Lublin: Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL.
- Wasilewska Wanda (1937), *Szukam antysemityzmu*, „*Wiadomości Literackie*”, nr 40, s. 3.
- Wasilewski Jerzy S. (2010), *Tabu*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Wasiułyński Bohdan (1930), *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studjum statystyczne*, Warszawa: Kasa im. Mianowskiego.
- Waszczyńska Katarzyna (1996), *Kto to jest szlachcic, czyli o obrazie szlachcica w oczach współczesnych mieszkańców pogranicza litewsko-białoruskiego*, „*Etnografia Polska*” 40, z. 1–2, s. 155–187.
- Waszczyńska Katarzyna (2009), *Niecodzienność w życiu zaścianka. (Wspomnienia o świętowaniu w relacjach potomków drobnej szlachty z pogranicza litewsko-białoruskiego)*, w: *Drobna szlachta dawniej i dziś*, red. I. Kotowicz-Borowy, Ciechanów: Muzeum Szlachty Mazowieckiej, s. 153–162.
- Wejland Andrzej Paweł (1991), *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Werenicz Wiaczesław (2001), *Napisy nagrobkowe z Kojdanowskiego jako świadectwo stosunków etnicznych, społecznych i wyznaniowych na środkowej Białorusi*, w: *Język i kultura białoruska w kontakcie z sąsiadami. Studia poświęcone Antoninie Obrębskiej-Jabłońskiej w stulecie urodzin*, red. E. Smułkowska, A. Engelking, Warszawa: Wydział Polonistyki UW, s. 169–186.
- Wierzbička Anna (1971), *Kocha, lubi, szanuje. Medytacje semantyczne*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wierzbički Marek (2002), *Zmiany społeczne i gospodarcze wsi kresowej w latach 1939–1953*, w: *Tygiel narodów. Stosunki społeczne i etniczne na daw-*

- nych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej. 1939–1953*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn: Instytut Studiów Politycznych PAN, s. 95–144.
- Winnica Giennadij (2011), *Chołokost na okupowanej території wostocznoji Bielarusi w 1941–1944 godach*, Minsk: Kowczeg.
- Wojtyśka Henryk Damian (1981), *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI–XVIII w.*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka CP, J. J. Kopeć, Lublin: KUL, s. 61–79.
- Zadrożyńska Anna (1983), *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa: PWN.
- Zadrożyńska Anna (1996), *Krótki szkic o chamstwie*, „Etnografia Polska” 40, z. 1–2, s. 19–28.
- Zajączkowski Andrzej (1993), *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Zasztowt Leszek (1991), *Koniec przywilejów – degradacja drobnej szlachty polskiej na Litwie historycznej i prawobrzeżnej Ukrainie w latach 1831–1868*, „Przegląd Wschodni” 1, z. 3 s. 615–640.
- Zielińska Anna (1993), *Prestiż i funkcje języka polskiego w okolicach Baranowicz na Białorusi*, „Etnografia Polska” 37, z. 2, s. 19–28.
- Zielińska Anna (1997), *Sytuacja socjolingwistyczna polskich rodzin w Sopoćkiniach i okolicznych wsiach (w świetle relacji ich mieszkańców)*, „Etnografia Polska” 41, z. 1–2, s. 169–181.
- Zielińska Anna (2003), *Czy polszczyzna północnokresowa ma szanse przetrwania? (w świetle koncepcji dyglosji i żywotności etnolingwistycznej „Ethnolinguistic Vitality”)*, „Acta Baltico-Slavica” 27, s. 97–109.
- Zielińska Anna (2008), *Zmiana, zachowanie i utrata języka w rodzinach na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, w: *Tożsamość – Język – Rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, red. A. Engelking et al., Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Fundacja Sławistyczna, s. 165–176.
- Zientara Benedykt (1985), *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa: PIW.
- Zientara Benedykt (1996a), *Spółczesność polskie X–XII wieku*, w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Spółczesność polskie od X do XX wieku*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 35–88.
- Zientara Benedykt (1996b), *Spółczesność polskie XIII–XV wieku*, w: I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, J. Żarnowski, *Spółczesność polskie od X do XX wieku*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 89–210.
- Znamierowska-Prüfferowa Maria (1930), *Rybołówstwo jezior trockich. Rys etnograficzny*, Rozprawy i Materiały Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, t. 3, z. 2, Wilno: Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

- Znanięcki Florian (1931), *Studja nad antagonizmem do obcych*, odbitka z „Kwartalnika Socjologicznego” nr 2–4, rok 1930/31, Poznań.
- Znanięcki Florian (1938), *Przedmowa*, w: J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. 1: *Społeczne podłoże ruchów młodzieży wiejskiej w Polsce*, Warszawa: Państwowy Instytut Kultury Wsi, s. IX–XVIII.
- Zowczak Magdalena (1991), *Kultura religijna polskiej wsi na Litwie. Raport z badań prowadzonych w rejonie wileńskim w lipcu 1990 r.*, „Przegląd Wschodni” 1, z. 3, s. 527–555.
- Zowczak Magdalena (1994), *Sybilla kontra Salomon. Z symboliki mądrości w tradycji ludowej*, „Literatura Ludowa” 38, nr 4–6, s. 75–107.
- Zowczak Magdalena (1998), *Brasławszczyzna, białoruska prowincja. Szkice z kultury symbolicznej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 52, nr 1, s. 26–27.
- Zowczak Magdalena (2000), *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław: Wydawnictwo Funna.
- Zowczak Magdalena (2009), *Fundamentalizm, synkretyzm, ekumenizm: perspektywa lokalna*, w: *W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach Slaviae Orthodoxae*, red. M. Zowczak, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, s. 7–30.
- Życki Artur (2006), *II Rzeczpospolita w publicystyce sowieckiej. Polityka. Gospodarka. Stereotypy*, Ostrołęka–Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomiczno-Społecznej w Ostrołęce.
- Życzyńska-Ciołek Danuta (1996a), *Naród, język i państwo w wypowiedziach mieszkańców wsi pod Lidą na Białorusi*, „Etnografia Polska” 40, z. 1–2, s. 137–153.
- Życzyńska-Ciołek Danuta (1996b), *Pomieszany świat*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 50, nr 3–4, s. 203–207.

Wykaz ilustracji zamieszczonych na CD

(Fotografie autorstwa Anny Engelking, o ile nie zaznaczono inaczej)

- Il. 1. Grupa kołchoźnic pod krzyżem w Papierni, 1993
- Il. 2. Papiernia, pow. lidzki. Rozmowa z Panią Felą i jej wnukiem, 1997
(fot. Justyna Straczuk)
- Il. 3. Babcia Jadzia na ulicy w Papierni, 1993
- Il. 4. Kobieta spotkana w Niehacinie, pow. dąbrowieński, 1999
- Il. 5. Pan Piotr z Wielemicz w pow. stolińskim, 1999
- Il. 6. Pani Bronia z Miezańców w pow. woronowskim, 1998
- Il. 7. Pani Władzia z Papierni, 1999
- Il. 8. Niedziela w Czuczewiczach, pow. łuniniecki. Rozmowa z kobietami na ulicy, 1999
- Il. 9. Jurewicze, pow. kalinkowicki. Mężczyźni na ławeczce, 2003
- Il. 10. Papiernia, pow. lidzki. Kobiety na ławeczce, pierwsza z prawej: Pani Fredzia, 1998
- Il. 11. Pani Maria z Naczy w pow. woronowskim, 1998
- Il. 12. Pan Mikołaj z Feliksowa w pow. lidzkim, 1993
- Il. 13. Niedziela w Małych Auciukach, pow. kalinkowicki. Kobiety na ławeczce, 2003
- Il. 14. Dzień Wasil z Jurewicz, 2003
- Il. 15. Pani Mania z Marynką, wnuczką sąsiadki. Papiernia, 1994
- Il. 16. Rozmowa z Babką Maryją z Krasnowców. Wawiórka, pow. lidzki, 1994 (fot. Katarzyna Dąbek)
- Il. 17. Nacza, pow. woronowski. Pastwiska kołchozowe latem, 1998
- Il. 18. Aleksicze, pow. chojnicki. Pola kołchozowe wiosną, 2003
- Il. 19. Drogowskaz do sowchozu „Nauki Iljicza” w pow. petrykowskim, 2011
- Il. 20. Małe Auciuki, pow. kalinkowicki. Kołchozowy zastępnik krzyża, 2003
- Il. 21. Spółdzielnia Rolno-Przemysłowa „Praca” – współczesny wariant kołchozowego zastępnika krzyża przy wjeździe do pow. pińskiego, 2011
- Il. 22. Dworec, pow. łuniniecki. Wjazd do kołchozu „Rosja”, 1999
- Il. 23. Kołchoz im. Czapajewa w Wawiórcie. Popiersie patrona, 1997
- Il. 24. Hasło na tablicy honorowej kołchozu: „Chwała rękom, które pachną chlebem”. Wawiórka, pow. lidzki, 1999
- Il. 25. Tablica na budynku zarządu kołchozu „Świetlista droga” w Naczy, 1998

- Il. 26. Siedziba zarządu kołchozu w Wielkich Czuczewiczach, pow. łuniniecki, 1999
- Il. 27. Wejście do bazy maszynowej w kołchozie „Świetlista droga” Nacza, pow. woronowski, 1999
- Il. 28. Baza maszynowa kołchozu w Naczy. Kombajn „Don 1500”, 1998
- Il. 29. Baza maszynowa kołchozu w Naczy. Kołchoźnicy przy pracy, 1998
- Il. 30. Baza maszynowa kołchozu w Naczy. Przerwa w pracy, 1998
- Il. 31. Kołchozowa ferma hodowlana w dawnych pańskich oborach. Wić, pow. chojnicki, 2003
- Il. 32. Ferma hodowlana kołchozu im. Czapajewa. Serafyny, pow. lidzki, 1997
- Il. 33. Fragment chaty w Małych Auciukach, pow. kalinkowicki, 2003
- Il. 34. Drzwi stodoły, której nie odebrano gospodarzowi podczas kolektywizacji. Papiernia, pow. lidzki, 2011
- Il. 35. 84-letnia Baba Dunia piel swój ogród. Aleksicze, pow. chojnicki, 2003
- Il. 36. Gospodarz przygotowuje siano dla krowy. Wielemicze, pow. stoliński, 1995
- Il. 37. Kiermasz dożynkowy w Janowie Poleskim, 1999
- Il. 38. Kiermasz dożynkowy w Janowie Poleskim, 1999
- Il. 39. Bułki chleba własnego wypieku. Olmany, pow. stoliński, 1995
- Il. 40. „Święto urodzaju” w szkole w Naczy. Wyroby i eksponaty przygotowane przez uczniów, 1998
- Il. 41. *Ludzkie krowy* podczas wypasu. Pare, pow. piński, 1999
- Il. 42. *Ludzkie świnki* wypuszczone z chlewa. Nacza, pow. woronowski, 1998
- Il. 43. *Ludzkie krowy*, konie i siano nad Jeziorem Sporowskim. Sporów, pow. berezowski, 1999
- Il. 44. Gospodarz na wozie z dwukonnym zaprzęgiem. Białohruda, pow. lidzki, 1993
- Il. 45. Dzień Trofim przy swojej chacie. Kudrycze, pow. piński, 1993
- Il. 46. Gospodarz w swojej zagrodzie. Płoszczewo, pow. piński, 1993
- Il. 47. Gospodarz jedzie kosić siano na *sotkach*. Skrzybowce, pow. lidzki, 1993
- Il. 48. „Własność prywatna. Wjazd wzbroniony” – tabliczka przy wjeździe na pole farmera, który wydzielił się z kołchozu. Papiernia, pow. lidzki, 2011
- Il. 49. Dawny żydowski dom ze sklepikiem. Łachwa, pow. łuniniecki, 1999
- Il. 50. Budynek dawnej karczmy przy centralnym rozwidleniu ulic w Naczy, 1999
- Il. 51. Budynek dawnej synagogi w Indurze, pow. grodzieński, 2006
- Il. 52. Macewa na dawnym cmentarzu żydowskim w Horach, pow. horecki, 2004

- Il. 53. Budynek dawnej jesiwy (dziś dom kultury) w Raduniu, pow. woronowski, 1998
- Il. 54. Lampki i kamyki w dowód pamięci na cmentarzu żydowskim w Raduniu, 1998
- Il. 55. Dzień Kupryjan opowiada swoje przeżycia wojenne. Olmany, pow. stoliński, 1995
- Il. 56. Ciocia Sienia, świadek wydarzeń, przy pomniku spalonych żywcem mieszkańców wioski. Chutor, pow. światłogorski, 2011
- Il. 57. „Przepowiednia królowej Sybilli o wojnie i końcu świata”. Drucek ulotny u Pani Heleny w Mejrach, pow. lidzki, 1997 (fot. Dorota Kołakowska)
- Il. 58. Pomnik w miejscu rozstrzelania żydów w Raduniu, 1998
- Il. 59. Ekspozycja poświęcona raduńskim żydom z portretem Izraela Meira Kohena (Kagana), uczonego talmudysty, założyciela tutejszej jesiwy. Muzeum szkolne w Raduniu, 1998
- Il. 60. Tablica upamiętniająca ofiary grodzieńskiego getta. Grodno, 1998
- Il. 61. Pomnik w miejscu rozstrzelania żydów w Kożangródku w pow. łuninieckim, 1999
- Il. 62. Pomnik w miejscu rozstrzelania żydów w Paryczu w pow. światłogorskim, 2011
- Il. 63. Fragment ekspozycji w muzeum wiejskim dotyczący miejscowości spalonych przez Niemców wraz z mieszkańcami. Romanowka, pow. mozyrski, 2003
- Il. 64. „W pamięci narodu na wieki”. Fragment ekspozycji w muzeum w Romanowce, 2003
- Il. 65. Krzyż katolicki i prawosławny przy wjeździe do sowchozu w Małym Możejkwie, pow. lidzki, 1997
- Il. 66. Krzyż na granicy wsi. Serafimy, pow. lidzki, 1997
- Il. 67. Krzyż prawosławny przed chatą. Jażwinki, pow. łuniniecki, 1999
- Il. 68. Krzyż katolicki przed chatą. Ginele, pow. woronowski, 1998
- Il. 69. Krzyż wiejski w Wielemiczach w pow. stolińskim, 1999
- Il. 70. Krzyż w Świętym Jeziorze niedaleko Olman, 2011
- Il. 71. Cmentarz w Kudynowiczach w pow. kopylskim. Na nagrobkach komunistów – czerwone gwiazdy, 2005
- Il. 72. Szczyt chaty ozdobiony słońcem z krzyżem prawosławnym. Olmany, pow. stoliński, 1995
- Il. 73. Nagrobek na cmentarzu muzułmańskim w Dokszycach, 2005
- Il. 74. W domu modlitwy chrześcijan wiary ewangelicznej w Wielemiczach w pow. stolińskim, 1995

- Il. 75. Święty kąt chaty z prawosławnymi ikonami. Bezdzień, pow. drohiczyński, 2001 (fot. Olga Łobaczewska)
- Il. 76. Cmentarz mużułmański (mizar) w Dokszycach, 2005
- Il. 77. „Święty kąt” w chacie *baptystów* (chrześcijan wiary ewangelicznej) z cytatem z psalmu. Wielemicze, pow. stoliński, 1995
- Il. 78. Nowy nagrobek na cmentarzu żydowskim w Raduniu, pow. woronowski, 1998
- Il. 79. Krzyże – magiczne znaki ochronne – na drzwiach budynku gospodarczego. Pare, pow. piński, 1999
- Il. 80. Instrumentarium modlitwy indywidualnej. Nacza, pow. woronowski, 1998
- Il. 81. K + M + B – magiczny napis ochronny w jednej z chat w Naczy, 1998
- Il. 82. Czuwanie przy zmarłym. W jego dłoniach różaniec i święty obrazek. Papiernia, pow. lidzki, 1994
- Il. 83. Czuwanie przy zmarłym w Papierni. Posiłek śpiewaków pogrzebowych w czasie przerwy w śpiewach i modlitwach, 1994
- Il. 84. Kondukt pogrzebowy w Wawiórcy, pow. lidzki. Kołchozowa ciężarówka pełni funkcję karawanu, 1993
- Il. 85. Pożegnanie zmarłej pod krzyżem w Papierni. Pani Marysia wygłasza pożegnalną *przedmowę*, 2010
- Il. 86. Obchody Dziańdów na *mogiłkach*. Przewodnicząca *sielsowietu* (gminy) i jeden z uczniów wyczytują nazwiska zmarłych. Bieluńce, pow. woronowski, 1998
- Il. 87. Krzyż na miejscu cerkwi zburzonej podczas kampanii antyrelijijnej. Kaczanowicze, pow. piński, 1993
- Il. 88. Odnawianie cerkwi w Czuczewiczach, pow. łuniniecki, 1999
- Il. 89. Dawny kościół dominikanów, zamknięty w latach dwudziestych; służył jako warsztaty kołchozowe. Smolany, pow. orszański, 2004
- Il. 90. Dawny kościół jezuitów, następnie cerkiew, zamknięty w latach dwudziestych. Jurewicze nad Prypecią, pow. kalinkowicki, 2003
- Il. 91. Dawny kościółek z Kurhanu przebudowany na klub w Radziwoniszkach, 1999
- Il. 92. Częściowo odnowiona cerkiew w Radziwoniszkach, pow. lidzki, 1999
- Il. 93. Klub w Papierni zamieniony na kaplicę. Przed wejściem zielonoświątkowe brzoźki, 2005
- Il. 94. Haft na obrusie ołtarzowym w papierniackiej kaplicy, 2005
- Il. 95. Nabożeństwo majowe pod krzyżem w Papierni, 2010
- Il. 96. Rozmowa z Babą Olgą w Olmanach, pow. stoliński, 2011 (fot. Aleś Smalanczuk)

SUMMARY

Kolkhozniks. An anthropological study of the identity of Belarusian villagers at the turn of the 20th and 21st centuries

Belarusian Kolkhozniks is neither a book on the Sovietization of a Belarusian village nor a study of the communist or post-communist mentality. However, it can be placed within Sovietological studies. More specifically, it belongs to a discussion on the kolkhoz stereotype – the kolkhoz perceived as a place of social and cultural disintegration – which is inextricably linked with the phenomenon of *Homo Sovieticus*. Primarily, this is a study on the perception of being a peasant that the author of this monograph went through (almost literally) during her long-term ethnographical dialogue with the inhabitants of kolkhoz villages in Belarus.

Thus, the essence of her book is an anthropological narrative construed from the perspective of its subjects – her interlocutors. It focuses on questions, which the author considered essential for the development of long lasting traditional cognitive and axiological categories of identity for present-day *kolkhozniks* that managed to survive the twentieth century's outbursts of destruction threatening the traditional peasant reality – collectivization, enforced atheism, World War II, and the Shoah. The study aims to interpret the identity narrative of Belarusian *kolkhozniks*. In this narrative, through a dialogue with her respondents, the author attempts to trace the implicit values, norms, rules, basic semiotic dichotomies and distinctive attributes, in search of an unbiased insight into the content, structure, and building process of the collective identity of present day Belarusian kolkhoz villagers in its social and historical context.

The book results from research conducted for almost two-decades (1993–2011) in villages located in Western as well as Eastern Belarus, where people of both peasant and impoverished gentry descent live. This was a qualitative study with data collected through ethnographic fieldwork. Source material consists of about 700 conversations (of which about 400 are used in the book) with individuals being overwhelmingly over 60 years of age. It is worth noting that this unusual age profile was not a research prerequisite; it simply resulted from the demographic peculiarity of the

Belarusian village. The *kolkhozniks'* social world-view, described as a result of analyzing and interpreting dialogues with the respondents, extends in their communicative memory back to the beginnings of the 20th century, while in the realm of meaning it reaches back to archaic layers of cultural consciousness and unconscious stemming from times before the era of modernization and modern nationalisms. The *kolkhozniks'* collective identity, expressed in pre-modern categories, primarily reflects the mentality of the oldest generation, which surely does not mean it would end with this cohort; mentality change is a long-lasting process.

The book contains four parts. The first one – “In the kolkhoz” – outlines the respondents’ historical memory and their ambivalent attitude toward the institution of the kolkhoz. Taking as a point of departure the determination of a somewhat ambiguous phenomenon – the eventual grass-root acceptance of the kolkhoz system, which was initially enforced against the will of the population – the author presents an analysis of memories of collectivization implied in the accounts of her interlocutors. Collectivization – forced on the villages of Eastern Belarus at the turn of the 1920s and 1930s and on those in Western Belarus at the turn of the 1940s and 1950s – swept away an economically differentiated social stratum of self-supporting peasants who were owners of their land and other means of agricultural production and created an equalized group of expropriated peasants known as *kolkhozniks* living as agricultural laborers on one huge estate, built on their formerly private land, and called the kolkhoz. Vivid memory of this traumatic change, shaped through long years of physical and psychological terror (executed through the political apparatus of the state) and transmitted to younger generations, evolved into a kind of founding myth, which became the kernel of social identity for these villagers.

This founding myth, framed in eschatological terms of the end of the world and an entirely new beginning, refers to the ferocious and incomprehensible forces of destruction, which removed from the local life-world its rightful plot-and-house owners (focused on the category of *their* property) together with all attributes of their subjectivity and imposed in its place a new serfdom. Yet the community of serfs-*kolkhozniks*, originally bound by fear, gradually started adapting to their new social and psychological conditions thus reintegrating their aims and attitudes in accordance with the central value of peasant ethos – solidarity with life as it occurs. The *kolkhozniks'* accounts on collectivization, to some extent, reflect the satisfaction that the local community managed to survive the threats and horrors.

What made the Belarusian peasants, as they phrased it, “get *used to*” the kolkhoz system? Why do they accept it today without wishing to change it? In searching for answers to these questions the author notes the archaic peasant conception of fate, linked to fatalistic attitudes and the traditional system of peasant values that are tied to the ethos of survival. Once convinced that the “kolkhoz has to stay,” the *kolkhozniks* return to the social attitude patterns practiced and transmitted by generations of their ancestors and pre-modern mental clichés. Functioning day after day in the network of fuzzy limits and informal relationships stretched between the individual (people’s) and common (belonging to the kolkhoz) property, in a peculiar symbiotic relationship between the individuals and the institution of kolkhoz, they perceive the contemporary socio-economical context of their own existence as a specific continuation of the ancient manor estate, in which the *predsyedatyel* – kolkhoz president – plays the role of a former landowner while they – the *kolkhozniks* – take the positions of former serfs or farmhands. This leads the author to conclude that the collective *kolkhozniks’* identity constitutes a continuation of peasant identity from the times of the feudal serfdom estate. The cognitive structures of long-term persistence built into the serf-*kolkhoznik* identity cause kolkhoz villagers to interpret their social reality by referring to traditional mechanisms of life-world perception and categorization that characterize the mentalities of people living in highly isolated cultures. And it is because of these structures that even today one may occasionally find young people who cannot imagine their lives without the kolkhoz.

It is the anthropologist’s task to capture the intra-group, subjective point of view of the community examined, including its self-stereotype, in order to present it in symbolic rather than naturalist terms. Expressing this point of view are the subjects’ responses to questions, which are crucial for collective identity, like “who are the others?” and, in consequence, “who are we, as opposed to others?” Starting from this theoretical assumption the author demonstrates – by analyzing the notional terms her interlocutors have used – that the cognitive foundation of the community under study is made of the three following dichotomies: “peasant” vs. “lord,” “peasant” vs. “Jew,” and “Christian” vs. “Jew.” The second part of the book, “The peasant and the lord” focuses on the first of these oppositions.

The author looks at the social and symbolic relationship between the peasant and the lord through the prism of myths regarding their origin or background, which her respondents reported in conversations. Their accounts present the peasant as a holder of negative attributes specifying his inferiority and lesser value as compared to the lord and master. The higher and lower

social status conferred on the two archetypes by the power of ancient myth, therefore making part of their defining specification and carrying the pattern-creating and normative functions – are seen as permanently conveyed to the two social groups and acknowledged through antonymic attributes used in the respondents' narrative. The "better" partner of the "worse" peasant in the *kolkhozniks'* mythical thinking refers to the archetype of the lord and nobleman who is present in their collective memory and perceived as being – in the first place – *noble*. This term encompasses social and legal superiority (compared to the peasant), the wealth, the Polish connection, as well as the realm of manners, which is referred to as *culture*, *gentleness*, and/or *kindness*. *Simplicity* is perceived as the negative of *nobleness*; this attribute constitutes the stereotype and self-stereotype of *simple muzhik* (*peasant*). The stereotype of *simplicity* comprises the cultural primitivism, attributed to Belarusian peasants, with their low material status and the contempt that those of the higher social echelons have for them.

The contrast of "*noble lord*" vs. "*simple muzhik*" focuses on the crucial dichotomy that builds the peasant perception of social reality: "working" vs. "not-working." The conviction that the lords' business does not constitute "working" is a stereotype, which is deeply-rooted in peasant culture, where "working" means, exclusively, the agricultural hardship of a peasant struggling with the resistant land. In consequence, contemporary "lords" – represented by *kolkhoz* authorities or professionals from the city – must be "not-working" in their role of the opposition to the *muzhiks-kolkhozniks* engaged in their peasant job on the land.

The *kolkhozniks'* reading of social structure places the lords and peasants – in line with the myth on the origins and background – in a sequence of dichotomies: "working – not working;" "rulers – ruled;" "higher – lower;" "cultivated – crude;" "considerate – churlish;" "rich – poor;" "educated – uneducated." The oppositions outlined above and characterized by hierarchical complementarity, are expressed in the *kolkhozniks'* accounts in a variety of refinements producing the self-image of the contemporary *kolkhoznik* – almost a direct continuation of the self-stereotype of the feudal serf.

The stereotype of *simple speech* constitutes one of these refinements. Through its analysis the author concludes that languages spoken by village peasants and impoverished gentry from the area (the so-called *simple* Belarusian and Polish) to this day constitute the defining factor of their identity. The peasants' Belarusian language is valued less than the former gentry's Polish – considered *cultivated* and *noble* – which relates directly with the different social positions of both groups of speakers; for the negative

stereotype of *simple speech* is consistent with the related stereotypes of peasant and village. The “lower” value of *simple* Belarusian is contrasted with the “higher” value of the gentry’s languages (in Belarusian reality these languages are Polish and Russian and have been for many centuries) – a long-lasting historical phenomenon, probably as old as the ancient antagonism between the peasant and the lord, and the peasant’s longing for the “lordship.”

The stereotype of *simple muzhik* (a negative, compared to the “lord”) is the effect of the symbolic oppression of the lord over the peasant and does not provide a unique and comprehensive picture of their linkage. An alternative, entirely different founding myth exists; it values the two protagonists in exactly the opposite way. According to this second myth, the lord, associated with the dog/devil, slips into the dichotomy: “man” vs. “not-man,” opposite the peasant who is identified with “man.” The idea of peasant superiority over the symbolically degraded lord finds its way in name calling, ridiculing, and anecdotes, which highlight the mutual dependence of the two stereotypes. For the *kolkhoznik* account about ancient and present, real and symbolic, lords and *muzhiks* demonstrates that there is no peasant without a lord. But it also reveals that the categories of “*muzhik*” and “lord” – seemingly ascribed to the group (and the individual) since birth, are situational and dynamic rather than static. Mythical order and the resulting norm, which is present in the respondents’ statements, is altered daily by the practice of life as it occurs, providing multiple examples countering the attributes seen in the stereotypical images. Thus, mutual distance is shrinking while the dichotomies, oppositions, peculiarities, and antagonisms tend toward neutralization.

The *kolkhoznik* narrative on lords and *muzhiks* – their differing identities, the antagonisms between them existing on the side of symbiosis and vanishing dissimilarity – demonstrates that the opposition between these two types functions as a symbolic tool of segmentation and the imposition of a hierarchical order on social reality notwithstanding its relativity, situational nature and actual socio-historical circumstances. Whether an ancient patriarchal lord is contrasted with his feudal serfs, or a 1919–1939 interwar wealthy estate baron with his farmhands, impoverished former gentry from the neighborhood with village peasants at various periods of the past century, *kolkhoz predsedyatel* with *kolkhozniks*, or yet an *educated* man from the city with an *uneducated* one from the village – each time there are those located higher and lower in the social hierarchy. The ongoing sequence of pairs validates the social reality of patterns and values implied in the dichotomy – “peasant” vs. “lord” – the medium of collective identity of the present-day *kolkhozniks*.

The dichotomy of working peasant vs. “not-working” lord allows one to conclude that the *kolkhozniks* define themselves through the job of cultivating the land. They perceive their condition through the prism of a mythical order declaring that the peasant was created for physical work. Their self-stereotype, based on the medieval blueprint of the peasant as a hard-working and pious man, goes back to Adam, the mythical protoplast turned into land cultivator by the act of banishment from Eden. The stereotype of peasant and *kolkhoznik* work – rooted in this myth – is of an ambivalent nature.

The negative extreme of this stereotype (with its key phrase *charna rabota* – literally, *black work*) shows best in lamentation narratives belonging to the kind of timeless peasant complaint about a lot filled with hard, never-ending physical work understood as punishment for the original sin, penance, and *hore* (literally, anguish, misery). It means slog-labor, agony, and an ordeal, identified with “life-suffering.” It relates to a feeling of injustice and humiliation. However, the positive extreme – referring to the biblical model of the plowman’s blessed work – indicates the sacred nature of their work and is linked to the archaic complexity of life, land, and crop treated as *sacrum*. As peasants cultivating the (sacred) land, the *kolkhozniks* perceive themselves as diligent, work-loving people, finding in their job the sense of life as well as joy. Their work, understood as stated, helps them build their sense of worth and dignity as well as their self-stereotype as industrious people who earn essential goods through the hard and honest work of their own hands – an image consistent with the peasant ethos. Land cultivation – the defining attribute, which differentiates the stereotypical peasant from his lord and master – at the same time represents a fundamental value constituting the peasants’ ethos and collective identity.

The fullest incarnation of this value transcends the dichotomy of “peasant” vs. “lord;” it finds its personification in the peasant who is his own master – the farming owner of his plot, house, and all necessary tools: this is the model of a good *haspadar*, which is fundamental for the *kolkhozniks*’ collective identity. The stereotype of the good *haspadar*’s business involves not only the process of laboring but also the land and buildings owned with all the resources and goods produced by one’s own effort – the highly valued work of one’s own hands. Prosperity, or well-being, thus created, is considered an effect of God’s blessing – joy and happiness come true. The model of peasant-master as the one who creates his identity by planning and growing crops, working with his own hands on his own land – rather than being an object in the hands of a lord, like a feudal serf or *kolkhoznik*-

farmhand – is a direct continuation of the pre-kolkhozian social ideal of the affluent holder (*haspadar-bahatyr*). It also pertains to the *kulak* – the No. 1 enemy of the Soviet kolkhoz system as demonstrated by a very emotional and popular narrative on “dekulakization” at the time of forced collectivization. This narrative demonstrates that the category of *one’s own* – one’s own land, one’s own workshop, working on one’s own – in spite of all the destruction caused by the collectivization process, remained the central value, the focus of the *kolkhozniks’* daily activity. As descendants of *haspadars* they feel accomplished and satisfied when working at the only place where no master oversees them – the mini-plots adjacent to their living cabins, which constitute merely the remnants of their former property that they were allowed to keep for themselves.

The model of the good *haspadar* – the kernel of the *kolkhozniks’* collective identity embracing the fundamental values of this community (land cultivation and faith in God), and, in addition, emphasising the universal dimension of peasant dignity – turns out to be an autonomous pattern, in which the subjective consciousness of collectivity dominates the feeling of distinctiveness when compared to cultural “others.”

In the third part of her book – “The *kolkhoznik* and the Jew” the author examines the dichotomy of “peasant” vs. “Jew.” The image of the Jews constitutes the third corner of the three-element-system: peasants – lords – Jews, originating in the old pre-capitalist society and still functioning as a model in search of socially updated contents to fill it. In the symbolic scheme, the image of Jews as those who do not work on the land, and are not Christians, has a role in shaping the collective identity of Belarusian villages’ present dwellers who follow similar rules to those that applied in the times of their ancestors. Like the lord, the Jew is defined by not working on the land. Business is the area of activity assigned to him. To facilitate the peasant’s work the Jew must engage in business – to change the effects of the peasant’s work into money and other goods. To allow the peasant to stay in his village the Jew – the merchant and go-between – must be constantly on the move. Because of the Jew’s “not-working,” he assumes attributes normally characterizing the image of a lord, which a stereotypical *muzhik* does not possess – wealth (in the first place), education, and *culture*. In the *kolkhozniks’* contemporary rendition of this stereotype the Jew is more like a present-day educated professional than a post-feudal estate owner, while the contrasting relationship of two group stereotypes reads: *simple muzhik* – smart/clever Jew.

In the opposition of village vs. city/town, the Jew is ascribed to the latter, where the *kolkhozniks’* perception of social structure includes a long

list of non-peasant positions. This is reflected in the following sequence: city – office – power, in which the folk perception of the social world would necessarily place the figure of Jew as a constitutive agent. Presently, an excellent candidate to fit the category of a stereotypical Jew would be an office worker or manager (*nachalnik*) whose link to the historical Jew would be such that by not working on the land, and actually having a non-manual job, he is located higher in the social hierarchy than the *kolkhoznik*. Professionals, white-collar workers, specialists in trade and services, and the like, all fit this common category of the symbolic Jew.

The negative of the Jewish stereotype underscores distinctive attributes of the *kolkhoznik's* self-image as a *simple* man working on the land, who – in contrast to the constantly moving Jew – is a settled resident, rooted in the local community of people *from here*. In this reading of the world in which the traveling Jew constitutes a kind of direct reflection to the settled peasant – there can be no peasant without a Jew.

The Jew's image, like the lord's, is ambivalent. On the one hand, *kolkhozniks* eagerly remember Jews as their former neighbors, clearly assigning positive values to the subjects of their narrative. It reveals a picture of good-neighbor symbiosis, in which the distinctiveness created by social distance and symbolic apartness neither stops the two-way flow of cultural contacts nor blocks personal contacts. The respondents' personal experience corrects and verifies the stereotypical perception of Jews, in effect neutralizing the distinctiveness between the two groups. Intergroup differences, in this case, have an exclusively classifying function, without symbolic and emotional overlays. The latter are nullified while *our* Jews are considered *the same kind of people as we are*.

But the Jew's image as the familiarized other that is reflected in the *kolkhozniks'* narrative also has a hidden side – the aggression of Christian peasants toward Jews, which is reported in the form of jokes, teasing, and mocking. This ritual violence, carrying a sanction of societal consent, served as a symbolic reaffirmation of the otherness of the two groups. In the period preceding World War Two, under the influence of anti-Semitic propaganda of the Catholic Church as well as Polish fascist organizations, it grew far beyond the limits of symbolic animosity. For this reason, the author's inquiry regarding the Jewish role of significant others *vs.* Belarusian peasants and the impact of this role on constructing the collective identity of *kolkhozniks* led her to question her interlocutors on their attitude toward the Shoah.

In accounts collected on the extermination of the Jews – which the author cites in the order reflecting their regional differentiation – what is

elicited in the first place is fear – an emotion both groups share. This is a narrative on fear in the face of a world that has lost all of its former order, both in the socio-political and cognitive-axiological sense. In this chaos filled with terror and doom, a fatalistic streak, always known to the peasant, assigned the role of victim to one party, the role of executioner to another, the role of either one's ally to some, and the role of witness to someone else. The attitude of this collective witness glowed with a spectrum of emotional colors – from empathy, regret, even despair, through dispassion, distaste, or aversion, toward the victims. The apocalyptic image of the Shoah remembered by the peasant observers/witnesses comes as a vision of the end of their well-known world of good-neighborly Christian-Jewish coexistence. It was transformed into a mythical narrative reading like a morality play.

The *kolkhoznik* narrative on the Shoah, placed in the broader context of war, takes place – paradoxically – in a world disconnected from the category of nationality. This is the peasant's universal world of God and man, at the same time being the local neighborhood, as well. Framed in mythical-eschatological terms, it is nonetheless a personal story, a narrative on the end of the world as well as an account about personally known, by first and last name, executioners, victims, and witnesses – members of the local community of narrators. This account, speaking of the end of *our Jews*, takes the form of a peasant lament with a leitmotif of sympathy and sorrow. Its striking feature consists of the neutralization of the dichotomy between “peasant” vs. “Jew” by replacing it with an emphasis on the peasant-Jewish kinship in humanness in the face of the cosmic catastrophe of an ever-reaching war. This is very important, for the *kolkhoznik* memory of the extermination of the Jews is directly interwoven with their memory of the extermination of peasants committed, more than once, by Nazi penal military units charged with village pacification. Resulting from these traumatic events, written into the collective memory of things experienced, is the feeling of a common destiny with the Jewish inhabitants of small towns, who were murdered by the Nazi firing squads or buried alive, and the Belarusian peasants who were either killed or burned alive by such squads. Hence, these Jews and peasants were remembered in the same way – as innocent victims.

Trying to comprehend the Shoah, the *kolkhozniks* interpret the image of the world undergoing a catastrophe, in archaic, mythical terms. They attempt to return to it a cognitive and axiological accord. On the one hand, they do so by referring to the concept of cosmos – guarding the ethical order and feeling in unison with humans (the moving, bleeding, and moaning of the earth, the

groaning of the air). The eschatological image of the bleeding earth comes together with the mythical precedent of the innocent victim (of fratricide) – Abel whose blood calls to God for revenge.

On the other hand, the respondents' interpretation extends to the fundamental concept of peasant thinking and reasoning: the idea of God's justice taking the form of God's punishment understood in terms of revenge – in this case, revenge on the Jews for Jesus Christ's crucifixion. The *kolkhozniks'* narrative on the Shoah seems to convey the idea that the Jews are, at the same time, innocent as well as guilty victims because of representing both Abel and Judas. They are Christ's killers yet, at the same time, Christ's death on the cross – an innocent victim by all means – consists of a prefiguring of their own fate. Such an intense ambivalence may probably be encompassed solely by an archaic sensitivity of a mythical-religious character.

In the final part of the book, "In the face of God," the author focuses on the religious identity of the peasant-*kolkhoznik from here*. As the peasant's identity as the one who is working the land cannot be established without images of the "not working" *lord* and *Jew*, the peasant's identity as a Christian does not appear without the image of the *Jew*. The mythical "Jew generalized" embodies all that country-folk thinking considers non-Christian and is the essential negative of the Belarusian *muzhik's* self-image as Christian, whether Orthodox or Catholic. The image of Christ's crucifixion, which is constitutive for Christian identity, cannot be referred to without evoking the parallel image of Jews-God-killers involved in the process, without the stereotype of Jew-non-Christian (or, in extreme case, antichristian).

Equally important as this aspect of the Jewish stereotype – setting the antagonist, mutually excluding identities of Jews as non-Christians and Christians as non-Jews – is the genealogical aspect: Christians actually descend from Jews. For *kolkhozniks*, the act of baptism is the ritual of the transformation of a Jew into a Christian – the replication of the mythical precedent of Jesus-the Jew being baptized (christened) in the river of Jordan. According to this logic, the Christian-Jewish otherness comes down to the opposition: baptized – not-baptized (christened – not-christened). In the *kolkhoznik* cliché of the world, not-christened means the Jew while baptism (christening) is the ritual act defining man as a social being – an individual ascribed to a specific faith-nation [*vvera-natsya*] (Orthodox, that is of *Russian faith*, or Catholic, that is of *Polish faith*). Thus, a hint "one has to be christened (baptized)" constitutes the crucial imperative for the identity of the *muzhik*-Christian – it is its defining norm. Christening (baptism), as the symbolic kernel of *kolkhozniks'* identity, constitutes that identity's core

value, which is, among other things, confirmed by a frequent self-definition, “We Christian people/baptized people.” Referring, again among other things, to etymological-symbolic roots and phonetic associations of this formula (*Christ – christening – cross*), the author concludes that at this point one faces a metaphorical-metonymic sequence of concepts: Defining the Christian (that is human) identity of peasants-*kolkhozniks* is the christening (baptism), the symbolic essence of which comes down to the sign of cross. The *kolkhoznik*-Christian is a person who has been christened/crossed.

Next, the author examines the role of christening and the cross, found constitutive for the identity of *kolkhozniks*, in her conversations carried out in the in commonly considered “non-religious” Eastern Belarus, in the area of heaviest persecution during the Soviet campaign against religion. This part of her research indicated that for respondents from the area – who either lost most of their competence stemming from the practice of religion in institutional form, or had no opportunity to assume it in the first place, the magic-apotropaic sign of the cross, older than the Christian religion, remained the permanent (often the only) determinant of “belief existing in the human soul.” In addition to the cross, there are some other distinctive identity attributes of the *kolkhoznik* as a person of belief. These are: a conviction that there is “something in Heaven” that could be (but is not necessarily) called God; a Christian icon in the house; not working/observing holidays, a *taboo* on swearing, and, finally, the christening. This kind of belief needs no name and is independent of institutional religion; it conditions both the humanity of a christened/crossed person as well as the permanence of his or her social cosmos.

An analysis of the structure of the *kolkhozniks*’ identity as Christians, compared to the Jews-non-Christians, leads the author to conclude that, in the image of their world, the category of human being defined as “the person who believes in God” has a fundamental meaning. Beginning with this statement she looks at the phenomenon of a mental map of faiths – the matrix characterizing the multi-religious society, in which the *kolkhozniks* operate. The folk myth on the differentiation of people, resulting from the collapse of Babel Tower, sanctions and organizes mutual relationships between faiths (called *vvera* or *natsya* by the locals). Religious groups established because of this mythical precedent – each of whom received its own language from God – form a multi-pole classification system. It is based on the opposition: Jews vs. Christians (on the criterion of baptism), while the latter split (on the criteria of the language of prayer and the specific form of the cross) into Christian-Orthodox and Catholics. Depending on the local neighborhood, other faiths may supplement these three obligatory elements of the “map,”

e.g., Muslims, or neo-protestant faiths (called *Baptists* by the locals). The mythical order of faiths – *natsyas* – languages creates a specific pattern of borderland. With its principal norm – “there is one God, but many faiths” – it indicates the equal status of all faiths, constituting the foundation of the non-antagonistic strategy of their coexistence in the common social and symbolic space. This is a pre-modern, non-hierarchical, and non-fundamentalist model of religious identity, set in cultural diversity not upon the principle of an excluding alternative but rather upon the principle of an ecumenical conjunction.

Faith as the defining element of a human being has a universal dimension – it is a category that encompasses all *natsyas*, both Christian and non-Christian. It is not specific to the *muzhik-kolkhoznik*. This specificity shows up only after the definition of a human being as “the one who believes in God” in the *kolkhozniks’* identity discourse narrows – as the logical consequence of considering the opposition of “Christian” vs. “Jew” – to form “the one who believes in God and is christened.” Hence, the *kolkhoznik*-Christian is just this kind of person – he believes in God and is christened. Evoking the remaining dichotomies, which are constitutive for his identity: “peasant” vs. “lord” and “peasant” vs. “Jew,” which result in the self-definition of *muzhik-kolkhoznik* as a *simple*, hard-working man *from here*, we conclude that Belarusian *kolkhozniks* at the turn of the 20th and 21st centuries – like the generations of their ancestors – constitute a simple and hard-working Christian nation.

An addendum, as well as a counterpoint, supplementing the author’s interpretation of the identity narrative of Belarusian *kolkhozniks* is her analysis of their recollections of the process of destruction, which the Soviet authorities brought to the other (than land cultivation and ownership) fundamental domain of values defining the peasant identity – the one focusing on faith. The image of the communists – perpetrators of this destruction, which paralleled collectivization – (then) were regarded as demonic aliens threatening the very existence of a subject group – evokes the fundamental Slavic myth. According to its structure and message expressed in Christianized language, the crusade of Soviet communists against religion amounted to a war waged by the Devil against God. Communists allied with the Devil, having established a dichotomy of work vs. faith, which was incomprehensible to the traditional peasant world, conducted a struggle aimed at winning power over people’s souls. The *kolkhozniks* interpreted this struggle in mythical terms, according to a sequence of oppositions: faith vs. non-faith (atheism), God vs. Devil, good vs. evil, work vs. holiday. The stereotypical image of communists finds its place in the traditional image

of a world focused on the *sacrum*: in the space divided into the variety of faiths-nations they represent a peculiar anti-nation, which – according to the structural pattern of perceiving the religious groups – “believes in nothing.” Therefore, this group must remain outside the “post-Babelian” community of believers – that is humans – even if their *Marx-Engels religion* is conceptualized in terms of faith.

The promoters and warriors of the communist anti-religion finally lose their pursuit of a new form of collective identity for peasants-*kolkhozniks*. Mythical mechanisms of God’s punishment following those who commit sacrilege, supplemented by a new organization of religious practices toward a non-institutional crisis variant based on kinship-neighborly ties, have helped to spare the *kolkhozniks* from disintegration of their collective identity as a people believing in God. Mental structures of long-lasting persistence, which assigned sense and consistency to the image of social reality, collective identity, and the personality of individuals, finally came victorious.

The present-day post-serf identity of Belarusian villagers as the “*kolkhozniks*-Christians from here,” carrying with it an indelible mark of the old post-feudal society, embodies an ingrained link to a myth-based outlook on life and a linguistic image of the world woven with stereotypes. Immune to all the ideological and political designs of new times, it constitutes a universal, humanist peasant identity with its anthropology focused on the relationship of the human being and the *sacrum*. Neither the nation, motherland, state, nor language belongs to the identity-building principal values of this group – these are “working the land” and “faith in God.” This is the identity of an earlier-than-national peasant community whose founding myth speaks about people who were disadvantaged and made to assume the lowest position in the social hierarchy. As a result of the petrification of the old model of the serfdom manor by the Soviet *kolkhoz* system, in a Belarusian village we presently encounter one of the last residuals of pre-modern mentality and social identity that still exist in Europe.

Belarusian Kolkhozniks – as an analysis of their identity and mentality – may be of interest not only to Sovietologists, social and cultural anthropologists, and historians involved in Central-East-European studies. It may also be helpful to other professionals, such as specialists in peasant societies, sociologists of religion, students of oral history, folklorists, and finally, specialists in Jewish studies and political scientists attempting to comprehend the phenomenon of present-day Belarus.

Translated by Jerzyzna Słomczyńska

Indeks osobowy

A

- Aarne Antti Amatus 345
Abel (Jabel), postać biblijna 216–
–219, 232, 284, 288, 307, 309,
310, 467, 514, 559, 560, 573,
594, 603, 822
Abram, mieszkaniec Lidy 601
Abram, mieszkaniec Naczy 525
Abramienia, *predsiedaciel* kołchozu
44
Abromiel, mieszkaniec Korocicz
lub Ozdamicz 489, 502, 505,
538, 602
Adam, postać biblijna 286, 288,
289, 293, 308, 350, 352, 366,
367, 378, 382, 571, 572, 622,
654
Adamonis Rozalia (Pani Rózia),
rozmówczyni z Mickańców
191
Adamonis Stanisław (Pan
Stanisław), rozmówca
z Dubińców 278, 437
Alunina Iryna 342, 658, 663
Alszuler, *predsiedaciel* kołchozu 479
Ałtar, krawiec z Naczy 501, 529,
532, 577
Aniela, mieszkanka Naczy 469
Anikiej, starowier 508
Arczyk, mieszkaniec Naczy 501,
505, 520, 525
Aronaŭ, *predsiedaciel* kołchozu 479
Assmann Jan 54, 193, 194

B

- Baba Dunia, rozmówczyni
z Aleksicz 384, 433
Baba Wasilina, rozmówczyni
z Koreniowki 383, 384, 672
Baba Żenia, rozmówczyni
z Koreniowki 651, 672, 689,
726
Babiński Grzegorz 214, 632
Babkoŭ (Babkow), lotnik, dowódca
w radzieckiej partyzantce 540
Bachtin Michaił 632
Banasińska Renata 337
Barah Leŭ R. 288, 295, 337, 345
Bardach Juliusz 220
Barth Fredrik 50, 211, 214, 216,
221, 259, 275, 284, 307, 361
Barthel Weydenthal Maria de 348
Barthes Roland 232, 250, 279, 733
Bartmiński Jerzy 26, 50, 52, 212–
–214, 343, 346, 359
Baryszewicz, urzędnik sowiecki
z Krasnowców 60
Basia, mieszkanka Jurewicz 491
Basia, mieszkanka Naczy 501, 527
Baudouin Courtenay-Ehrenkreutz-
-Jędrzejewiczowa Cezaria de
75, 202, 255, 265, 343, 400
Bauman Zygmunt 607
Bednarczuk Leszek 200, 202, 260,
282, 361, 630
Bejnes, mieszkaniec Naczy 501
Benedykt XVI, papież 563

- Benedyktowicz Zbigniew 51, 210–213, 245, 254, 256, 286, 290, 297, 302, 303, 468, 594, 673
- Beria Ławrientij 478
- Bertaux Daniel 31
- Biadulis Edziuk, urzędnik sowiecki z Wawiórki 60, 63
- Biaroza, AK-owiec z Naczy 524
- Bielaj-Bilski Nieczypar Arkadziejewicz, ksiądz 727
- Bielski Tewje 568
- Biełausawa Luboŋ (Baba Luba), rozmówczyni z Wici 279, 375
- Biełowa Olga W. 140, 144, 151, 152, 216, 217, 285, 286, 293, 294, 300, 308, 337, 361, 362, 370, 373, 378, 441, 442, 462–465, 468, 469, 475, 476, 483, 496, 510, 512, 541, 552, 557, 566, 568, 571, 585, 587, 588, 591, 596–598, 606, 615, 617, 620, 631, 632, 634, 643, 645, 646, 650, 653, 662, 673, 683, 684, 693, 705, 707–709, 711, 712, 753
- Biernacka Teresa (Pani Teresa), rozmówczyni z Roubów 55, 278
- Biernacki Albert (Pan Albin), rozmówca z Roubów 52, 278
- Biernacki Dionizy (Pan Dyziek), rozmówca z Roubów 721
- Biesiadowska-Magdziarz Beata 202, 361, 420
- Bin Gorion Michał Josef 635, 649
- Biruta zob. Derewińska Amelia
- Bliźniec Maryja (Baba Maryja), rozmówczyni z Wici 356
- Błudnik, *prezident* komitetu powiatowego 177
- Bobrownik Bronisława (Pani Bronia), rozmówczyni z Radziwoniszek 581
- Bohatyrowicz Anna (Pani Anna), rozmówczyni z Bohatyrowicz 41
- Bohatyrowicz Tadeusz (Pan Tadeusz), rozmówca z Bohatyrowicz 137, 138, 316
- Bohatyrowicz Teresa (Pani Teresa), rozmówczyni z Bohatyrowicz 226
- Bokszanski Zbigniew 49, 50, 211–213, 237, 275
- Boris (Boria), kierownik banku z Bytenia 540, 541
- Bosser, kupiec z Bajewa 448
- Bozer, mieszkaniec Czeszejek 535
- Bójko Leokadia (Pani Łodzia), rozmówczyni z Biltowców 561, 562, 637
- Breżniew Leonid Iljicz 117–120, 478, 497, 754
- Brochoccy, rodzina 162
- Brochocki (Brachocki, Bruchocki) Andrzej, pan z Małego Możejkowa 135, 162, 168, 207, 327, 328, 349
- Brocki Marcin 20, 23, 29
- Broda Marian 157, 160, 161, 183, 186
- Brudzki-Stępkowski Żorż (Pan Żorż), rozmówca z Wielemicz 316, 333, 440
- Brzezina Maria 475
- Buchowski Michał 570
- Budziejewicz Marian (Pan Marian), rozmówca z Radziwoniszek i Papierni 159, 192
- Bułgakow Sergiusz 620
- Bułhak Jan 408

- Burszta Wojciech 24
 Bush George H. 753
 Buszko Paweł 302, 456, 458, 461, 464, 467, 468, 471, 487, 495, 504–506, 509, 510, 512, 514, 516, 518, 541, 553, 567, 588–591, 596, 600, 604, 712, 714
 Bystron Jan Stanisław 35, 129, 245, 253, 269, 290, 292, 300, 303, 308, 402, 403, 405, 408, 594, 618, 619, 653
- C**
 Cała Alina 441, 446, 451, 458, 465, 466, 468, 469, 473, 478, 483, 495, 504, 505, 509, 512, 515–517, 521, 541, 567, 583, 584, 587–589, 603, 704, 711, 712
 Cecylia, postać z powieści *Nad Niemnem* 176, 177
 Chajka, mieszkaniec okolic Radziwoniszek 710
 Chajka, mieszkanka Oziernicy 537
 Chałasiński Józef 186, 208–210, 212, 213, 220, 235, 237, 246, 247, 305, 398, 418–420
 Cham, postać biblijna 217, 218, 232, 275, 284, 360, 439, 440
 Chama (Chomka), mieszkaniec Chobnego 512
 Chana, mieszkanka Oziernicy 537, 538
 Chlebda Wojciech 26, 50, 52, 359
 Chlebowczyk Józef 35
 Chruszczow Nikita 96, 106, 114, 116, 117
 Chulworek, bogaty żyd z Nesterowa 450
 Chwalbus, syn bogatego żyda z Nesterowa 450
- Cibor Krzysztof 637
 Cichocki Jacek 178
 Ciemięzewska Maria (Pani Maria), rozmówczyni z Naczy 194, 195, 287, 361, 528, 529
 Ciemięzewski Waclaw (Pan Waciuk), rozmówca z Naczy 194, 195, 287, 361, 529
 Cukier, mieszkaniec Naczy 501
 Cydzik Czesława (Pani Czesia), rozmówczyni z Jodkiewicz 104
 Cydzik Michał (Pan Michał), rozmówca z Jodkiewicz 104
 Cydziki (Cydzikowie), rodzina 421
 Czapla Maria (Pani Maria), rozmówczyni z Surkontów 227, 439, 464
 Czarkowski Ludwik 233, 275, 451, 476, 499
 Czarnowski Stefan 194, 208, 359
 Czernik Iwan Michajłowicz, *preziedaciel* kołchozu 409, 410
 Czesław, panicz z Bieluńców 314
 Czuwak Swietłana 77, 162, 354, 372, 382
 Czwanowa Walentyna (Baba Wala), rozmówczyni z Ladów 334
- D**
 Daniluk, uczeń proroka Ilii z Białostoczczyzny 647
 Dawid, postać biblijna 634, 721
 Dąbrowska Anna 291
 Dąbrowska Helena (Pani Helena), rozmówczyni z Wawiórki 250, 349, 364
 Derewińska Amelia (Biruta) 408
 Deręgowska Wanda (Pani Wanda), rozmówczyni z Gineli 530, 533, 563, 643, 678, 706, 732

- Deręgowski Alfred (Pan Alfred),
rozmówca z Gineli 265, 266,
366, 416, 529, 530, 532, 533,
563, 564, 568, 569, 651, 678,
679, 690, 706–708, 710, 732
- Dienisienko Piotr Pawłowicz,
nauczyciel z Wiczyna 68
- Dożenkowa Warwara (Pani
Warwara), rozmówczyni
z Bajewa 440
- Domnicz Anastazja (Baba Naścia),
rozmówczyni z Wielemicz 327
- Dorota zob. Osiecka Dorota
- Douglas Mary 20
- Dowid, mieszkaniec Naczy 501
- Downar-Zapolski Mitrofan 335
- Drozd-Piasecka Mirosława 329, 335
- Drzazgowski Mariusz 262, 263
- Dubikoŭskaja Raisa (Pani Raisa),
rozmówczyni z Potaszni 583
- Dubikoŭskija (Dubikowscy),
rodzina 240
- Dudewicz Jan (Pan Jan), rozmówca
z Pieluńców 191, 220, 252,
276–278, 417, 698
- Duktubis, policjant z Bytenia 539
- Dułub Hanna (Baba Hanna),
rozmówczyni z Małych
Auciuków 355
- Dułub Jaŭhienija (Baba Żenia),
rozmówczyni z Aleksandrowki
41, 81
- Durkheim Émile 359
- Dynia, mieszkanka Kożangródka
538
- Dzienisiuk Maryja (Baba Mania),
rozmówczyni z Aleksicz 41, 672
- Dzieńszczykow, *predsiedaciel*
kołchozu 166
- Dzimak, chłopczyk z Gineli 533
- Dzwonkowski Roman 680, 717,
725, 728, 742, 744, 748
- E**
- Edmund, panicz z Bieluńców 314
- Elczyk, mieszkaniec Wasiliszek 531
- Eliade Mircea 363, 576, 577, 684
- Eliasz (Ilja) św. 151
- Engelking Anna 23, 24, 28, 35, 45,
129, 145, 160, 247, 253, 261,
263, 269, 352, 474, 508, 559,
560, 564, 566, 569, 570, 574,
587, 608, 639, 641, 646, 654,
659, 665, 670, 691, 694, 699,
713, 733, 735, 737, 738
- Engels Fryderyk 722–724, 748, 751,
825
- Ester Mojsiejewna, nauczycielka
z Kożangródka 503, 505
- Esterka, postać biblijna 478
- Ewa, postać biblijna 308, 352, 367,
382, 441, 571, 622
- F**
- Fedecki Ziemowit 282, 503
- Federowski Michał 129, 169, 191,
217, 255, 295, 339, 373, 402,
408, 634, 703, 713
- Fela, mieszkanka Papierni 738
- Ferguson Charles Albert 265
- Fiejn, sekretarz w *sielsowiecie* 482
- Fiesik Faina (Pani Faina),
rozmówczyni z Jurewicz 553
- Filinowicz, mieszkanka Grodna
535
- Fiodar, mieszkaniec Jurewicz 495
- Frankowski Eugeniusz 457
- Frołowa Olga 475, 478, 479, 482,
486

G

Gabis Jadwiga (Babcia Jadzia, Jadzia), rozmówczyni z Papierni 130, 312, 313, 337, 339, 345, 356, 365, 585, 635, 656, 672, 678, 692, 693

Gaweł Artur 402, 403, 405, 618

Gawlina Józef, biskup 517

Gawryłkiewicz Leonard (Pan Leonard), rozmówca z Lidy 344, 551

Gawryłkiewicz Maria (Pani Marysia), rozmówczyni z Lidy 235

Geertz Clifford 19, 26, 29, 31, 187

Geller Ewa 475

Gierasimow Aleksandr (Alaksandr) Panfilowicz, *prezsedaciel* kolchozu, rozmówca z Hor 170, 172-174, 176, 404, 405, 425

Gieryszewska Krystyna 614

Gieysztor Aleksander 587

Gitelman, mieszkaniec Ozdamicz 539

Godula Róża 402, 403, 405

Gołdyka Leszek 211

Gorbaczow (Garbaczow, Harbaczoŭ, Harbaczow, Arbaczioŭ) Michał 177, 183, 750-754

Gorbaczowa Raisa 752

Grabski Władysław 104, 198

Grek-Pabisowa Iryda 202, 222, 260, 361, 420

Grębecka-Ćwiek Zuzanna 367, 737, 738

Gruchała vel Gruchalska Marta 463, 490, 505, 510, 546, 558

Gudaczewscy, rodzina 556

Gudarowski, urzędnik sowiecki z okolic Papierni 60

Guriewicz Aron 199

Gusieŭ (Gusiew), dowódca w radzieckiej partyzantce 540

Gutek, chłopak z Wawiórki 282

Gutman, kierownik zakładu obróbki lnu w Horach 479

H

Halbwachs Maurice 54, 193, 194

Hall Dorota 607, 619, 620, 629, 631, 632, 637, 641, 712

Hamszej, kupiec z pow. dąbrowieńskiego 449

Handke Kwiryna 222

Hania, mieszkanka Oziernicy 106

Hastrup Kirsten 54, 198, 464

Hela, mieszkanka Czuczewicz 163

Herod, postać biblijna 585, 655

Hertz Aleksander 25, 212, 222, 276, 277, 283, 284, 311, 440, 441, 443, 449, 452, 454, 456, 458-460, 466, 499, 501, 611, 709

Hinda, mieszkanka Osowca 494

Hitler (Hytler) Adolf 64, 563, 564

Hlebowicz Adam 725, 728, 745

Hojny, pan z Bohdanowszczyzny 203

Hordyniec, muzykant z Naczy 406

Hryciuk Renata 441, 442, 461, 463, 468, 469, 591, 596, 711, 712

Hrymowicz, urzędnik sowiecki z Sierbieniszek 60

Hrynarowicz Maryja (Pani Maryja), rozmówczyni z Zahalla 103

Hrynblat Michał J. 355, 356, 370

Hryniewicz Wacław 362, 363, 706

Hrysza, mieszkaniec Bytenia 540

- Huszczenia Tatiana (Pani Tatiana),
rozmówczyni z Wielkich
Czuczewicz 120
- I**
- Icek, postać z szopki 514
Ickowa, mieszkanka Naczy 501
Ihnatowicz Ireneusz 200, 307
Ijan św. 600
Ilia, prorok z Białostoczczyzny 647
Iliuszczenko Stepanida (Stiepa),
rozmówczyni z Aleksicz 88
Ilija zob. Eliasz
Ilija Mojsiejewicz, nauczyciel
z Warszawy w Kożangródku 503
Inka, mieszkanka Oziernicy 537
Inkiewiczowa, mieszkanka
Chutorów Merlińskich 517
Isajew M., poeta z Hor 172
Isus Christos zob. Jezus Chrystus
Iwan (Mikolny) św. 375
Iwanow Mikołaj 95, 481, 519, 523,
537, 717
Iwanow Wiaczesław W. 587
Iwanowa Tacciana 318
Iwańczyk Jadwiga (Pani Jadzia),
rozmówczyni z Naczy 314,
329, 365, 394
- J**
- Jadwiga, królowa Polski 690
Jafet, postać biblijna 232, 275, 439,
440
Jagięło (Władysław Jagiełło), król
Polski 690
Jagięło-Lysiowa Eugenia 219, 329,
354, 370, 376, 381, 382
Jakałcewicz Maryja A. 358, 396
Jakimienka Tamara S. 72
Jakubowicz Mariola 36, 381
Jan, *bryhadzir* z Roubów 233
Jan, postać z powieści *Nad
Niemnem* 176, 177
Jan Chrzyciel (Krzyciel, Kryściciel)
652, 703, 704, 706, 707, 709
Janek, ksiądz z Naczy 233
Janek, mieszkaniec Papierni 687
Janek, postać z pieśni 561
Jania, mieszkanka Papierni 697
Jankiel, kupiec z Wasiliszek 443,
449, 450, 461, 469, 511, 512,
524, 525, 575
Jankiel, mieszkaniec Oziernicy 537
Jankowski Fiodar 355, 370
Jasiewicz Zbigniew 214
Jastremski (Jastrzębski), pan
z Mozyrzczyzny 197
Jastrzębska Stanisława (Pani Stasia),
rozmówczyni z Szawrów 689
Jaszczanka Warwara (Baba Warka),
rozmówczyni z Jurewicz 389
Jaworskaja Halina (Pani Halina),
rozmówczyni z Zahalla 732
Jelcyn Borys 753
Jeleńska Emma 147, 707
Jeremina Marina 355
Jewa Dzienisowna (Baba Jewa),
rozmówczyni z Małych
Czuczewicz 153, 244, 250
Jewa Władzimirowna (Baba Jewa),
rozmówczyni z Oziernicy 201,
329, 447, 468, 498
Jewdokieja, mieszkanka Oziernicy
106
Jezus Chrystus (Jezus, Pan Jezus,
Chrystus, Isus Christos/Christ,
Isus Chrystos/Chryst, Jezus
Chrystos, Jisus Chryst, Sus
Chrystos/Christ, Chrystos,
Mesyjasz, Zbawiciel) 73, 151,

- 152, 268, 338, 347, 360–365, 368, 370, 375, 416, 435, 445, 446, 462–464, 467, 469, 497, 508, 514, 563–574, 583–587, 590–593, 595, 596, 597, 603, 615, 617, 623, 624, 626, 633–638, 640, 642, 644, 645, 647, 648, 651, 652, 655–657, 670, 672–674, 676, 678–680, 682–684, 686, 688, 700, 701, 703–711, 713–716, 725, 727, 736, 749
- Jodka, *prezident sielsowietu* 177
- Joffe Emanuel G. 519
- Joško, mieszkaniec Osowca 494
- Józef, mieszkaniec Dubińców 532
- Józef św. 698, 704
- Juchno, *prezident sielsowietu* 482
- Judasz (Juda, Ijuda), postać biblijna 461–464, 467, 509, 571–574, 603, 708, 709, 713, 732
- Judel, mieszkaniec Wawiórki 501
- Julka zob. Łebkowska Katarzyna
- Jundził (Jundził), pan z Bieluńców 196, 314
- Jundził Stanisław Bonifacy 196
- Jundziłowie, rodzina 196
- Jurcewicz Fiedora (Baba Fiedora), rozmówczyni z Oziernicy 201, 439, 447, 468, 498
- Jurcewicz Tatiana (Baba Tania), rozmówczyni z Oziernicy 489
- Juzala Gustaw 72, 261, 400, 408, 585
- K**
- Kabzińska Iwona 101, 178, 299, 319, 352, 374, 379, 441, 505, 507, 510, 618, 725, 732, 737, 745, 750
- Kacia, mieszkanka Oziernicy 106
- Kain (Hain, Kajn), postać biblijna 216–219, 232, 284, 307, 309, 310, 360, 461, 467, 514, 560, 561, 571, 572, 594, 603
- Kamienienko, *prezident* kołchozu 166
- Kamińska Agnieszka 637
- Kananczuk Alaksandra (Baba Sasza), rozmówczyni z Jurewicz 154, 327
- Kapusta, generał, dowódca w radzieckiej partyzantce 540
- Karatyszewska Jekatierina (Baba Katia), rozmówczyni z Kożangródką 503, 538
- Karłowicz Jan 289, 343
- Karobka, *prezident* kołchozu 470
- Kasner Małgorzata 227, 300
- Kawalczuk Hanna (Baba Hanna), rozmówczyni z Aleksicz 725
- Kazimierz Wielki, król Polski 478
- Każewnikowa Wiera (Baba Wiera), rozmówczyni z Szamowa 417
- Każmierska Kaja 54
- Kędziorek Piotr 73, 122, 365, 380, 384, 385, 387, 388, 393, 484
- Kiepuszko Helena (Pani Helena), rozmówczyni z Mejrów 127, 552
- Kijuc Franc Ijossifowicz, mieszkaniec Naczy 409
- Kleczkowski (Kleczkowski), kupiec z Wasiliszek 460, 568
- Klimaszewska Wiktoria (Pani Wiktoria), rozmówczyni z Naczy 473, 489, 490, 517, 547, 601

- Klimowicz (Klemowicz) Iwan, pan
z Papierni 192, 205, 282, 283,
313
- Klimowicze (Klimowiczowie),
rodzina 311
- Klimowiczówna Nina 282
- Klonowic Sebastian 462
- Klosse Dagmara 653, 669, 670, 703,
707, 713, 737
- Kłoskowska Antonina 49, 51, 214
- Kobylińska Józefa 290
- Kochanowska Helena (Pani Hela),
rozmówczyni z Wawiórki 638
- Kola, mieszkaniec Maszkowa 556
- Kolberg Oskar 141, 216, 217, 255,
268, 402, 457, 505, 561, 645,
712, 713
- Kołupajło Helena (Hela, Pani Hela),
rozmówczyni z Wawiórki 226,
563
- Kołupajło Leokadia (Lola,
Pani Lola), rozmówczyni
z Wawiórki 226, 227, 563
- Komidor Helena (Pani Hela),
rozmówczyni z Mejrów 583
- Komorowskaja Lidija (Pani Lida),
rozmówczyni z Bajewa 349
- Koniuszkiewicz Marija 474
- Koniuszyj, *prezident* kołchozu 44
- Kopec Józef Jerzy 362, 363, 687
- Kordos Przemysław 22
- Korolenko Władimir 602
- Kosiek Tomasz 43, 378, 664
- Kostusik Teresa (Pani Teresa),
rozmówczyni z Czeszejek 466,
689, 702, 711
- Kotula Franciszek 586, 654, 656, 674
- Kozaczuk Lena (Pani Lena),
rozmówczyni z Kaczanowicz
318
- Kozłowski, mieszkaniec Papierni
205
- Kozłowski Stanisław (Pan
Stanisław, Staś), rozmówca
z Papierni 46, 132, 158, 159,
191–193, 201, 220
- Krasowski Jan (Pan Jan), rozmówca
z Naczy 641
- Krawczyk-Tyrpa Anna 291–293
- Kreń Danuta (Pani Danusia),
rozmówczyni z Naczy 407–411
- Kryksa, nauczyciel z Olman 502
- Krysią, mieszkanka Czuczewicz
163
- Krzyżanowski Julian 216, 218, 288,
289, 337, 345, 370, 469, 560
- Kubiak Irena 286, 309, 340
- Kubiak Krzysztof 286, 309, 340
- Kucharewicz Franciszka (Pani
Franciszka), rozmówczyni
z Mejrów 724
- Kudrycka Kaciaryna (Baba Kacia),
rozmówczyni z Hliniszczka 85,
150, 221, 542, 549, 664
- Kudrycki Piotr (Dzied Piotr),
rozmówca z Hliniszczka 85, 150,
221, 542, 549, 664
- Kula Marcin 490, 666, 719, 722–
724, 726, 742
- KulmanoŹski, urzędnik sowiecki
z Lidy 58
- Kuncewiczowa Jadwiga (Pani
Jadzia), rozmówczyni
z Mickańców 53
- Kuniej Wandalin Hryhorawicz,
mieszkaniec Naczy 409
- Kusznir Halina (Pani Hala),
rozmówczyni z Aleksicz 103,
163
- Kwaśniewski Krzysztof 214

L

- Laskowskie (Laskowscy), rodzina 228
- Leja, mieszkanka Osowca 494
- Lejba, kupiec z Borsuków 494
- Lejzer, rabin z Naczy 501
- Lena (Fiodaricha), mieszkanka Jurewicz 494, 495
- Lenin Włodzimierz 76, 86, 128, 160, 184, 413, 420, 624, 718, 722, 723, 724
- Lenkiewicz Helena (Ciocia Hela), rozmówczyni z Naczy 406
- Leonczyk Waclaw (Pan Wacek), rozmówca z Papierni 411
- Leonczyk Władysława (Pani Władzia, Władzia), rozmówczyni z Papierni 39, 47, 110, 123, 129, 191, 337, 363, 374, 406, 411, 412, 432
- Lepieszau Iwan J. 358, 396
- Lesnikowa Zinaida (Baba Zina, Zienka), rozmówczyni z Ladów 152, 153
- Leszkiewicz Taisa (Pani Taisa), rozmówczyni z Olpienia 101
- Lévi-Strauss Claude 20
- Lewkijewskaja Jelena 672
- Lis Arsien S. 370, 402, 403, 405, 407, 410
- Lisica Nina (Pani Nina), rozmówczyni ze Szpilek 263
- Litaszenko zob. Łukaszenka Alaksandr Ryhorawicz
- Lubamirskij (Lubomirski), książ z pow. dąbrowieńskiego 449
- Lunia (Baba Lunia), mieszkanka Jurewicz 740, 742

Ł

- Łachmanickij Chaim, krawiec z Kożangródka 540
- Łapicka Sara, mieszkanka Kożangródka 537
- Łapicki Szamszel, mieszkaniec Kożangródka 520, 537
- Łapidus, kupiec z Bajewa 448
- Łatyszonek Oleg 36, 646
- Łazarz, kowal z Hor 491
- Łazarz, postać biblijna 366, 367
- Łebkowska Katarzyna (Julka) 124, 688
- Łobacz Władzimir 441, 451, 633
- Łobaczewskaja Olga A. 149
- Łopata Krystyna (Pani Krysia), rozmówczyni z Krasnowców 280
- Łukaszenka (Litaszenko) Alaksandr Ryhorawicz 42, 180, 184, 368, 411, 415, 484, 753
- Łukaszewicz, mieszkaniec Dubińców 227
- Łuszczczyk-Ilienkowa Nina 116, 498, 520, 728

M

- Macewicz Jadwiga (Pani Jadwiga, Jadzia), rozmówczyni z Roubów 228, 233
- Machouškaja Iryna 548
- Maciuszewski, sekretarz komitetu powiatowego 116
- Maćwiej Lwowicz (Pan Maćwiej), rozmówca z Dworca 244, 245
- Madej, zbój 366
- Maksimowska Agata 631, 645
- Malec Konstanty, mieszkaniec Feliksowa 524
- Malec Mikołaj (Pan Mikołaj),

- rozmówca z Feliksowa 58, 524,
525, 568, 575
- Malewska-Szałygin Anna 25, 146,
182, 193, 219, 221, 354, 418,
419, 479, 487, 622
- Malinowski Bronisław 21, 23, 139,
145, 156, 334, 335
- Małakoński Kaziuk, urzędnik
sowiecki z okolic Papierni 60
- Małaszczenko Tatiana (Baba
Tania), rozmówczyni z Małych
Auciuków 664
- Mania, postać z pieśni 561
- Marcinowicz Władysław (Pan
Władek), rozmówca
z Wawiórki 327, 373, 398, 399,
417, 434, 759
- Marczycha Hanna (Baba Hanna),
rozmówczyni z Wielkich
Auciuków 571, 651
- Markowska Danuta 51, 211, 213
- Marks Karol 722–724, 748, 751
- Marynka, rozmówczyni z Papierni
374
- Matela vel Maćwiej, sekretarz
w *sielsowiecie* 482
- Mateusz św. 565
- Matiunin Siergiej 658
- Matka Boska (Mateńka Boska,
Matka Boża, Panna Maria/
/Marija, Panna Maryja, Maryja
Panna, Maria/Maryja, Macier
Bożaja/Boża/Bożja, Bożaja
Macier, Preczystaja Macier/
/Preczystaja Mać, Matka
Haspodnia, Haspodnia Matka,
Bogorodica, Pryswiataja
Baharodzica, Diawa Marija,
Dziawa Maryja) 73, 110, 268,
292, 308, 360, 361, 364, 375,
398, 410, 416, 435, 565, 585,
586, 626, 636–638, 640, 644,
647, 655, 662, 671, 673, 674,
676, 682, 701, 704–706, 735,
737, 739, 740, 742
- Mauss Marcel 145, 349
- Mazurkiewicz Małgorzata 354, 379,
380
- Mażko Eduard 442, 446
- Mażejka Zinaida 72, 107, 192
- Mączak Antoni 296
- Mead Herbert George 237
- Mentka, mieszkaniec Naczy 501
- Michajlik Laryssa zob. Mikhailik
Larysa
- Michajłowski Wikencij
Adamawicz, mieszkaniec
Potaszni 96
- Michał (Orgelbrand), etnograf 485,
486
- Mickiewicz Adam 337
- Mieczysław, panicz z Szawrów 314
- Mila (Siewruk), mieszkanka
Papierni 347
- Mikhailik Larysa 532, 717, 725, 745
- Mikielewicz Józef (Pan Józef),
rozmówca z Bieluńców 41, 717
- Mikielewicz Walentyna (Pani
Wala), rozmówczyni
z Bieluńców 398
- Mikołaj (Mikoła) św. 375, 665, 721
- Mikołaj (Nikołaj, Nikałaj), car
rosyjski 118, 217, 278, 433, 718
- Mikuć Malwina (Pani Malwinka),
rozmówczyni z Serafin 286
- Milunowa Genowefa (Pani Gienia),
rozmówczyni z Puzieli 230
- Mirga Andrzej 211, 212
- Mironczykowska Raisa (Pani Raisa),
rozmówczyni z Hor 404

- Mironowicz Eugeniusz 54
Możesz, postać biblijna 693
Mongiały (Mongiałowie), rodzina 228
Morgan Lewis Henry 20
Moroz Ewa 441, 442, 461, 463, 468, 469, 591, 596, 711, 712
Mosiołek Katarzyna (Mosiołek-Kłosińska Katarzyna) 290, 291
Moszka vel Stanisław, mieszkaniec okolic Radunia 710
Moszyński Kazimierz 72, 130, 202, 203, 265, 290, 338, 342, 343, 348, 559, 561
Mośka, bogaty żyd z Nesterowa 450
Możyłowski Waław (Pan Waław), rozmówca z Małego Bachowa 598, 609
Mucharynskaja Lidija S. 72
Mudyń Krzysztof 212
Murawczyk, kupiec z Czuczewicz 457
Murawczyk Chisza, nauczycielka z Kożangródką 503
Murawiejka Alesia (Baba Alesia), rozmówczyni z Wielkich Czuczewicz 237
Murka, mieszkaniec Niekraszuńców 610
- N**
Narbut (Narbutt), pan z Szawrów 406
Narbutt Bolesław 408, 410
Narbutt Ludwik 168, 169
Narbutt Teodor 168
Naumienko Ludmiła I. 397
Nawicki Władimir I. 717, 748
Nawracka Monika 101, 201, 428, 522, 750
- Nestor, krawiec z Indury 451
Niekraszewicz Ściapan 460, 491, 492
Nitsch Kazimierz 247, 265
Nochim, mieszkaniec Oziernicy 537
Noe, postać biblijna 217, 275, 284, 288, 439
Nowicka Ewa 214
Nowicka Jadwiga (Pani Jadwiga), rozmówczyni z Naczy 189
Nowicka Józefa (Pani Ziunia), rozmówczyni z Biltowców 315
Nowicka Wiera (Pani Wiera), rozmówczyni z Radziwoniszek 133, 342
- O**
Obrębski Józef 21, 23, 28, 108, 117, 120, 122, 124, 133, 137, 139, 146, 148, 151, 156, 163, 165, 169, 170, 172, 182, 183, 185, 186, 194, 201, 203, 208, 210–215, 219, 224, 226, 231, 237, 239, 243, 245–247, 253, 263, 265, 270, 274, 287, 296, 312, 321, 328, 329, 335, 336, 344, 350, 353, 355, 356, 368, 387, 392, 398, 401, 404, 423, 426, 427, 431, 436, 453, 454, 521, 577, 608, 610, 611, 625, 659, 664, 732
Ola (Linkiewicz), etnografka 688
Olga Samuiłowna, nauczycielka z Warszawy w Kożangródku 503
Olszewski Daniel 364, 687
Orzeszkowa Eliza 176
Osiecka (d. Kołakowska) Dorota 22, 267, 318, 485, 486, 627, 632, 639, 648

- Ossowski Stanisław 212, 216
 Ostrówka Małgorzata 202, 222,
 361, 420
 Ostyk-Narbuttowie, rodzina 168
 Oszer, kupiec ze Stolina 503
 Oszmiana Michał (Pan Michał),
 rozmówca z Lebiody 328, 689
- P**
- Pacelko Adela (Pani Adela),
 rozmówczyni z Papierni 299,
 306
 Pacyna Stanisław, ksiądz 178, 179
 Palejczyk, mieszkaniec Papierni 687
 Palejczyk (Polejczyk) Antoni (Pan
 Anton), rozmówca z Papierni
 516, 691
 Pan Galileja, postać z pieśni 704
 Panasewicz Maria (Pani Maria),
 rozmówczyni z Serafin 311,
 312, 589, 592, 593, 609, 617,
 618
 Panasiewicz, *prezysiadaciel* kołchozu
 177
 Pani Gienia, rozmówczyni
 z Papierni 723
 Pani Hala, rozmówczyni z Wólki
 Drugiej 245
 Pani Janina, rozmówczyni
 z Mickańców 342
 Pani Luba, rozmówczyni
 z Wielemicz 439
 Pani Maria, rozmówczyni
 z Krasnowców 586
 Pani Nadzia, rozmówczyni ze
 Szpilek 327
 Panna Maria zob. Matka Boska
 Parsons Talcott 359
 Paszkiewicz Henryk 608, 610, 624,
 654, 672
 Patrason Janina (Pani Janina),
 rozmówczyni z Surkontów 628
 Paweł św. 741
 Pawluczuk Włodzimierz 28, 42, 61,
 101, 215, 374, 380, 402, 408,
 624, 639, 647, 659, 663, 664,
 672, 755
 Paźniak Zianon 184
 Pejta, mieszkanka Hor 495
 Pełczyński Grzegorz 36
 Penkala-Gawęcka Danuta 750
 Perła, mieszkanka Kożangródka
 500
 Perski, żyd ukrywający się
 w okolicy Wawiorki 522, 523
 Petro, mieszkaniec Oziernicy 106
 Piatruk, mieszkaniec Ladów 737
 Pietkiewicz Czesław 150, 242, 285,
 288, 295, 296, 299, 309, 335,
 338–340, 342, 348, 355, 356,
 574, 664, 665, 672–674, 676,
 679, 680, 713, 733, 734
 Pietraszuk Józefa 618
 Pietruszka Joanna 43
 Pietuchow Aleksander, pan
 z Wawiorki 312, 313
 Pietuchowa Nina 313
 Pike Kenneth 24
 Piłat, postać biblijna 290, 585, 655
 Piłsudski (Piłsudskij) Józef 162,
 202, 478, 510, 516, 518
 Piotr (Pietro) św. 693, 741
 Piwowarczik Sergiej 481, 504, 599,
 600
 Plewako Paraskiewa (Baba
 Paraska), rozmówczyni
 z Jurewicz 103, 146
 Poborski Rafał 215, 222, 241, 317
 Polejczyk Jan (Pan Jan), rozmówca
 z Serafin 312

- Polejczyk Maria (Pani Maria),
rozmówczyni z Mejrów 185
- Polejczyk Władysława (Pani
Władysława), rozmówczyni
z Serafin 364, 589, 593, 617
- Polski Spartak 658
- Połubienko (Pałubienka),
prezesa kolchozu 732
- Poniatowski Stanisław 348
- Posern-Zieliński Aleksander 214
- Procka Tacjana S. 80, 82, 83, 86, 91,
97, 103, 106, 110
- Prusiewicz Eugenia (Pani Żenia),
rozmówczyni z Bytenia 477,
600
- Prusiewicz Iwan (Pan Iwan),
rozmówca z Bytenia 583, 600
- R**
- Rabianok Halina (Baba Hala),
rozmówczyni z Wici 356, 375
- Radcliffe-Brown Alfred Reginald
301, 506, 510, 514
- Radzik Ryszard 20, 28, 51, 210, 214,
215, 397, 646
- Radziwiłł Karol Mikołaj 237, 312
- Rahatka (Rohatko) Kazimierz
Władimirowicz, dyrektor
sowchozu 167, 170
- Raja, mieszkanka Bajewa 448
- Rak Joanna 367, 737, 738
- Rak Maciej 287, 289–291
- Ramanawa Iryna 548
- Raszewska-Żurek Beata 290–292,
300
- Rawkowicz Anton (Anton),
rozmówca z Wielkich
Czuczewicz 457
- Reagan (Rejgan) Ronald 752, 753
- Regina Franciewna (Pani Regina),
rozmówczyni z Dworca 244,
389
- Ricoeur Paul 467
- Rolecki Rudolf 490
- Rouba, mieszkaniec Mickańców
283
- Rouba Anna (Pani Anna),
rozmówczyni z Roubów 278,
485, 486, 583, 609, 651, 655
- Rouba Bronisława (Pani
Bronisława), rozmówczyni
z Maciasów 263
- Rouba Helena (Pani Helena),
rozmówczyni z Roubów 223
- Rouba Konstanty (Pan Konstanty),
rozmówca z Roubów 251, 391
- Rouba Maria (Pani Maria),
rozmówczyni z Roubów 251,
391
- Rouba Stanisława (Pani
Stanisława), rozmówczyni
z Roubów 609
- Rouba Tadeusz (Pan Tadeusz),
rozmówca z Maciasów 199
- Rozenbłat Jewgienij 519, 567
- Rożek Pola 552
- Różia, żydowska nauczycielka
ukrywająca się w okolicy
Wawiórki 522, 523
- Ruchniewicz Małgorzata 55, 60, 62,
64, 66, 80, 82–84, 86, 87, 97,
105, 106, 110, 136, 139, 152,
159, 164, 193, 334, 420, 717
- Rulikowski Edward 560
- Rulka, parobek z Papierni 192
- Ruszczyc Ferdynand 408
- Rychlicka Anna (Hańcia, Baba
Hańcia), rozmówczyni
z Radziwoniszek 68, 251
- Rychlicka Walentyna (Pani Wala),

- rozmówczyni z Radziwoniszek
251, 336, 356, 361, 364, 512,
551, 554, 596, 598
- Rydz-Śmigły Edward 516
- Ryłacz Chfiedora (Baba Chfiedora),
rozmówczyni z Wielkich
Czuczewicz 327, 329
- S**
- Sadowski Wojciech 618
- Sakałowa vel Sakałowska
(Sokołowska), pani z Sokołowa
450
- Salanik Antonina (Baba Tonia),
rozmówczyni z Bytenia 539, 540
- Salanik Nikołaj (Dzied Kola),
rozmówca z Bytenia 538–540,
555
- Salomon, postać biblijna 267, 452
- Saładziński, *prezident* kołchozu
177
- Sara, mieszkanka Jurewicz 491
- Saroka Jelizawiet (Baba Sawieta),
rozmówczyni z Dworca 120
- Sarokin Anatol M. 46, 48, 60, 64,
77, 80, 82–85, 97, 102, 103,
107, 112–115, 159, 181, 420
- Saszka, mieszkaniec Ladów 334
- Sawaniewska-Mochowa Zofia 216,
222, 225, 249, 288
- Sem, postać biblijna 439, 440
- Serafinowicz, mieszkaniec Dylewa
740
- Serafinowicz, mieszkaniec Papierni
590
- Serafinowicz Janina (Pani Jania),
rozmówczyni z Papierni 66, 67,
143, 350, 572
- Serafinowicz (Bójkowa) Maria
(Pani Maria), rozmówczyni
z Papierni 41, 53, 101, 130,
363, 402, 589, 687
- Siedziak Janina (Pani Janina),
rozmówczyni z Gineli 266,
273, 366, 367, 533, 643, 678,
690, 691, 707, 708, 710, 732
- Siedziukiewicz Iwan Zyguntowicz,
mieszkaniec Naczy 409
- Sieleżycka Wanda, żona oficera 315
- Sieleżycki, oficer 315
- Sielicki Fabian (Pan Fabian),
rozmówca z Puzieli 718
- Siemaszko Franciszka (Pani
Fredzia), rozmówczyni
z Papierni 7, 66, 67, 131, 143,
258, 350, 403, 404, 572
- Sienkiewicz Henryk, mieszkaniec
Naczy 533, 534
- Sienkiewicz Weronika (Pani
Weronika), rozmówczyni
z Wawiórki 226
- Sieńka, mieszkaniec Papierni 737,
738
- Siewiński Antoni 152, 560, 693
- Siewruk (Siećruk) Adolf,
mieszkaniec Papierni 350, 351
- Siewruk Maria (Pani Mania,
Marysia), rozmówczyni
z Papierni 102, 109, 110, 129,
147, 250, 258, 273, 348, 350,
356, 365, 374, 376, 477, 654,
688, 723
- Sikora Kazimierz 200
- Sikorska-Kulesza Jolanta 228
- Siomkina Julija (Baba Julia),
rozmówczyni z Maszkowa 547,
564
- Siulka, mieszkaniec Niekraszuńców
610

- Skawińska Bożena (Pani Bożena),
rozmówczyni z Dylewa 586
- Skirmuntt Henryk 203
- Skirmunttowie, rodzina 166
- Skrypski Piotr (Pan Piotr),
rozmówca z Wielemicz 41, 71,
433, 489, 517, 539, 602
- Smalanczuk Aleś 166, 203, 539,
548, 558
- Smiłowskij Leonid 519
- Smolicz Jerzy J. 358–360
- Smułkowa Elżbieta 24, 35, 260, 270,
271, 282, 337, 472, 630, 638
- Smyrski Łukasz 690
- Snyder Timothy 76, 82, 87, 91, 92,
95, 96, 193, 420, 511, 519, 523,
528, 537, 547, 548, 551, 553,
554, 568
- Sobolewska Olga 510
- Sołowiowa Lena (Baba Lena),
rozmówczyni z Nesterowa 651
- Sorka, mieszkanka Wawiórki 501,
502
- Sprinczak Jakow 654
- Stacewicz Scholastyka (Pani
Schola), rozmówczyni
z Surkontów 103, 186, 226, 322
- Stacewicz Waleria (Pani Waleria),
rozmówczyni z Surkontów
226, 227, 321, 322
- Stach (Gabis), mieszkaniec Papierni
313
- Stachanow Aleksiej 412
- Stalin Józef 55, 65, 76, 79, 80, 90,
92, 93, 95, 98, 117, 156, 421,
478, 504, 555, 624, 720, 723,
731, 753
- Staniewicz Witold 133, 206, 349, 426
- Staniewski, mieszkaniec
Bohatyrowicz 316
- Staniewski, mieszkaniec Staniewicz
58
- Stanisław (Bohatyrowicz),
mieszkaniec Bohatyrowicz 69,
70
- Staszkievicz Leanida (Pani Lonia),
rozmówczyni z Potaszni 305
- Staś, AK-owiec z Naczy 524
- Stiepan, mieszkaniec Oziernicy 106
- Stołypin Piotr 83, 106
- Stomma Ludwik 19, 27, 28, 30, 35,
128, 210, 211, 245, 253, 254,
256, 268, 587, 290, 302, 325,
360, 452, 471, 514, 578, 594,
669, 759
- Straczk Justyna 22, 23, 31, 35, 36,
72, 222, 241, 247, 258, 259,
260, 262, 266, 267, 269, 275,
298, 310, 331, 340, 384, 497,
608, 611, 630, 634, 639, 647–
–649, 681, 687, 690, 694, 695,
698, 699, 701, 702
- Styk Józef 75, 219, 221, 329, 330,
352, 357, 371, 372, 388, 456, 459
- Suhrejewa Ahata 130
- Sulima Roch 19, 73, 74, 102, 123,
125, 126, 155, 187, 210, 225,
226, 286, 302, 330, 356, 357,
365, 382, 393, 480, 520, 521,
551, 552, 566, 577, 578, 599,
686, 687, 760
- Suworaw (Suworow) Aleksandr
Wasiliewicz 174
- Sybilla (Sybilia, Sybilja, Sybilija),
postać biblijna 126–129, 552,
634, 729, 730, 753, 754, 756, 757
- Syczuhowa Nadzieja 95, 240
- Szaban, tłumacz z Bytenia 539
- Szataława Wolha 117, 183
- Szczotka Stanisław 74, 156, 217

- Szczytt-Niemirowicz Krzysztof, pan z Dworca 169
- Szełakicka Marfa (Baba Marfa), rozmówczyni z Wawiórki 609, 683
- Szewcoŭ, *predsiedaciel* kołchozu 166
- Szołam, mieszkaniec Osowca 494
- Szołomicki Michaił (Dzied Michaś), rozmówca z Kaczanowicz 53, 719, 720
- Szubicz Kupryjan (Dzied Kupryjan), rozmówca z Olman 53
- Szurmiej Stanisława (Babcia Stasia), rozmówczyni z Krupowa 148
- Szurmiej Taisa (Baba Taisa), rozmówczyni z Radziwoniszek 571, 572, 593, 594, 595, 609, 721, 722, 734, 756
- Szurmiej Zofia (Pani Zosia), rozmówczyni z Radziwoniszek 257, 361, 362, 585
- Szuskiewicz Stanisław 184, 754
- Szybieka Zachar 55, 77, 78, 80, 82, 83, 89, 91, 106, 107, 112, 114, 116, 150, 491, 724, 725
- Szyfra, mieszkanka Kożangródka 538
- Szymańczyk Józef 654
- Szyra, mieszkanka Olman 502
- Ś
- Śleszyński Wojciech 510
- Świetycki, młynarz z Wawiórki 501
- Święta Rodzina 339
- Świętek Jan 141, 142, 144, 145, 147, 152, 217, 373, 388, 440, 458, 560
- T
- Tabulin Wasilij Iwanawicz, *predsiedaciel* kołchozu 413
- Taylor Charles 50, 51, 211, 221, 287
- Thatcher (Teczer) Margaret 751
- Thomas William I. 79, 102, 142, 148, 151, 182, 205, 307, 329, 330, 335, 352, 359, 380, 397, 461, 505, 556, 713
- Thompson Stith 345
- Tokarska-Bakir Joanna 20, 32, 34, 128, 129, 160, 250, 279, 295, 297, 298, 363, 455, 458, 462, 464, 465, 469, 480, 483, 485–487, 504, 505, 509, 512, 516, 517, 521, 522, 541, 557, 559, 567, 574, 584, 587–591, 593, 594, 596, 597, 601, 607, 613, 709, 711, 713, 714, 737
- Tokarski Ryszard 201, 294, 323, 417, 541
- Tolik (Klimowicz), mechanik z Naczy 44, 153
- Tołstaja Swietłana M. 375, 403
- Tołstoj Nikita I. 659, 674
- Tomaszewski Jerzy 238, 490
- Tomicki Ryszard 216, 218, 256, 288, 289, 290, 292–294, 308, 341, 342, 352, 367, 373, 383, 464, 465
- Toporow Władimir N. 587
- Trachtenberg Joshua 446, 462, 588
- Tryfankowa Alaksandra (Baba Sasza), rozmówczyni z Hor 366, 757
- Turner Victor W. 296, 309, 310, 316, 351, 546, 650
- Turonek Jerzy 87, 523, 537, 547
- Turska Halina 265
- Tyrpa Anna 444, 461, 471, 483, 615, 635, 638, 639, 653

U

- Uliasz Stanisław 632
Ulbin Stanisław Edmundowicz,
mieszkaniec Naczy 409
Uładzia (Władzia), mieszkanka
Radziwoniszek 133
Uspienski Boris A. (Uspieński
Borys) 233, 291–293, 338, 557,
587
Uszynski (Uszyński), mieszkaniec
Ejszyszek 710

V

- Velius Norbertas 288

W

- Wala, mieszkanka Ladów 737
Walewander Edward 717
Wanda, mieszkanka Oziernicy 106
Wańkiewicz, pan z Rudakowa 197,
198
Wasilewicz Antoni (Pan Antoni),
rozmówca z Papierni 199, 304,
316, 318, 428, 611, 630, 631,
683, 684, 689
Wasilewicz Jadwiga (Pani Jadwiga),
rozmówczyni z Papierni 280,
316, 318, 630
Wasilewska Wanda 490, 721
Wasilewski Jerzy S. 287, 296, 304,
309, 373, 467, 621
Wasiutyński Bohdan 442, 490
Waszczyłowa Teresa (Pani Teresa),
rozmówczyni z Naczy 403
Waszczyńska Katarzyna 222, 226,
304, 426
Waszkiewicz Alina (Pani Alina),
rozmówczyni z Papierni 184
Waszkiewicz, urzędnik sowiecki
z Krasnowców 60

- Wejland Andrzej Paweł 211, 212,
242, 243, 466
Werenicz Waczesław 241
Węgrzynek Hanna 473
Wiaczorka Afanasij, arcybiskup 725
Wielużyniec Anna (Baba Aniuta),
rozmówczyni z Aleksic 144
Wiencis, *predsiedaciel* kołchozu 99
Wierzbicka Anna 290, 323, 497, 716
Wierzbicki Marek 45, 55, 64, 66,
69, 103, 159, 161
Wieśka, traktorzysta z Roubów 575
Winnica Giennadij 519
Winożendzis Jan, ksiądz 746
Witkiewicz Stanisław 420
Władek (Siewruk), mieszkaniec
Papierni 432
Wojtyska Henryk Damian 364
Wołk Sofija (Baba Zośka),
rozmówczyni z Kozangródką
503, 538
Wośka, syn bogatego żyda
z Nesterowa 450
Woźniczówna Ola, nauczycielka
z Wawiórki 281
Wróblewska Jadwiga (Pani Jadzia),
rozmówczyni z Naczy 524, 528
- Z**
Zadrożyńska Anna 218, 317, 354,
373, 381, 386
Zahadaj, kupiec z Bajewa 483
Zajączkowski Andrzej 228
Zajko Walentyna (Baba Wala),
rozmówczyni z Radziwoniszek
257, 263, 323, 341, 594, 595,
612
Zalewska Gabriela 473
Załucki, policjant z Ejszyszek 528,
529, 577

- Zaniewski Waclaw (Pan Waclaw),
rozmówca z Zaniewicz 226
- Zasztowt Leszek 228
- Zekerlin Rożka Abramowna,
nauczycielka z Łachwy
w Kożangródku 503
- Zelman Wiktar Iwanawicz,
predsjedaciel kołchozu 482
- Zielińska Anna 216, 222, 225, 248,
249, 321
- Zientara Benedykt 156, 199, 350,
608, 649, 650
- Zinaczka, mieszkanka Szamowa
450
- Zinowienko Mikołaj Ryhorawicz,
predsjedaciel kołchozu 171
- Znamierowska-Prüfferowa Maria
268
- Znaniński Florian 24, 78, 79, 102,
142, 148, 151, 182, 186, 187,
205, 208, 307, 310, 329, 330,
335, 352, 359, 380, 397, 398,
461, 505, 556, 713
- Zoja Iwanowna (Baba Zoja),
rozmówczyni z Szamowa 439
- Zosia, mieszkanka Aleksicz 346
- Zowczak Magdalena 31, 101, 129,
152, 184, 217, 218, 266, 267,
286, 294, 308, 338, 339, 341,
342, 350, 352, 361, 365–367,
370, 377, 416, 446, 452, 461,
462, 465, 468, 469, 478, 495,
552, 553, 559–561, 567, 571,
573, 584–586, 588, 604, 617,
620, 623, 631, 634, 645, 648,
649, 656, 669, 672, 705, 708,
711, 713, 714, 733, 737, 748
- Zuzanna (Kozłowska), mieszkanka
Papierni 687
- Zygmus, panicz z Szawrów 314
- Ż**
- Żamojtel Bohdan (Pan Bohdan),
rozmówca z Puzieli 230, 651,
688
- Żamojtel Danuta (Pani Danusia),
rozmówczyni z Puzieli 123,
124, 125, 230, 435, 651, 688
- Żołnierczyk, mieszkaniec Papierni
531
- Żołnierycha, mieszkanka Papierni
697
- Żwatiel Maryja (Babka Maryja),
rozmówczyni z Krasnowców
i Wawiórki 309, 368, 489, 511,
614, 655, 656, 662
- Życki Artur 202
- Życzyńska-Ciołek Danuta 247, 266,
270, 318, 506, 608, 629, 697,
699
- Żyliński (Żylinski) Bolesław, pan
z Szawrów i Sołopieczek 314
- Żylskaja Pielahieja (Baba
Pielahieja), rozmówczyni
ze Słobody 468, 489, 543, 544,
546

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 Soin**, *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 kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *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, *Klątwa. 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 Soin, *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 światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyшек, *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 Górską, *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 Straczuk, *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 Krawcovicz, *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 Tomasik, *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 Żmudzi, *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 Strykowskiego

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 etniczyczą 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*

Janusz Grygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów.
O kichotyźmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej
formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród.
Polak i katolik w Żmiącej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy.
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata.
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności.
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

W PRZYGOTOWANIU

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Polska transformacja w świetle teorii*
modernizacyjnych

Grzegorz Pac, *Rola społeczna żon i córek w dynastii piastowskiej*
do połowy XII wieku. Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą*

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Łukasz Wróbel, *Hyle i noesis.*
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności