



TADEUSZ BUDREWICZ

FOLKLOR I ETNOGRAFIA W DYLOGII HALINY AUDERSKIEJ
PTASI GOŚCINIEC I BABIE LATO

W powieści *Dziewczyna z wieży Babel* Maria Klimas Błahutowa opisuje scenę z pierwszego powojennego egzaminu na studia, kiedy na pytanie, co odzyskaliśmy przez powrót na Ziemię Zachodnie, kandydatka odpowiada krótko „milion Polaków”. Zdająca była Ślązaczka, egzaminatorem — lwowianin. Rzecz działa się we Wrocławiu. Na uwagę zasługuje nie tylko kontakt przedstawicieli dwu różnych regionów, ale właśnie owe zdecydowane określenie narodowości. Powojenna powieść polska wielokrotnie podejmowała ów temat, bez większych jednak osiągnięć artystycznych. W centrum uwagi znajdowała się przy tym sprawa adaptacji kulturowej ludności napływowej (zwykle repatriantów) i autochtonów w pierwszych latach po wojnie. Trwanie w historii dotyczyło tylko Mazurów i Ślązaków, dla repatriantów życie zaczynało się dopiero wraz z przybyciem na Ziemię Odzyskane. Na tle tej literatury dylogia H. Auderskiej wyróżnia się znamienym przesunięciem cezury nowej epoki. Dla Szymona Drozda, bohatera *Ptasiego gościńca* i *Babiego lata*, zaczęła się ona we wrześniu 1939 r.:

Tak było aż do samej wojny. A pod koniec września skończyło się to wszystko. Już nie dureń, niemało później widział i gadał z drugimi, swoje rozeznanie mam:

epoka skończyła się w tamte dni. W tu poru ja tego nie wiedział, kudy mnie było do tego, ale teraz to już wiem¹.

Data ta wyznaczyła też Drozdowi początek nowego, osobniczego losu. Oderwany od tradycyjnej społeczności, w której wyrósł, został wprzęgnięty w tryby historii. Gdyby zawierzyć notce na obwolucie drugiego wydania *Ptasiego gościńca*, jest to powieść, w której poleski rybak „przekazuje czytelnikom prawdę o sobie i kraju dzieciństwa i młodości”. Na dobrą sprawę jednak o dzieciństwie Drozda nic nie wiemy, a opowieść o rodzinnych stronach zajmuje nie więcej niż trzecią część książki. Mimo to Polesie poznajemy wciąż, nawet w *Babim lecie*. W świadomości bohatera utworu pozostał na stałe zespół czynników określających jego postawę wobec rzeczywistości i sposób jej interpretacji, wspólnych dla każdego poleskiego chłopca. Jego osobowość ukształtowały nie tylko historyczne, lecz także geograficzne i kulturowe warunki. Stąd dla pełnego zrozumienia dylogii konieczna jest analiza zespołu znaczeń, będących transpozycją etnografii i folkloru w obręb utworu literackiego.

Rozmieszczenie ich na mapie powieściowej jest bardzo charakterystyczne. Mianowicie początkowe partie narracji cechuje ogromne zagęszczenie informacji o kulturze materialnej i duchowej ludu, w dalszej części materiał *stricto* folklorystyczny wyraźnie przeważa nad opisami etnograficznymi. Sam zaś folklor jawnie ewoluuje od zdecydowanie lokalnego, poleskiego do wierzeń ogólnie znanych i poświadczonych przynajmniej na słowiańskim obszarze. Zbieżności bynajmniej nieprzypadkowe; jest to konsekwentny zamysł autorski zmierzający do ukazania przemian w światopoglądzie chłopca polskiego. Kierunek owych przemian wskazują już same tytuły, będące metaforyczną kondensacją treści przedstawionych. Oba odwołują się do folkloru, lecz zakres tych nazw jest różny. Użyta w powieści nazwa Drogi Mlecznej znana jest w „północnej Polsce, gdzie stanowi południowo-zachodnią krawędź zasięgu, obejmującego obszary na północny wschód: wschód od środkowego i dolnego Bugu, a więc Wołyń Północny, Polesie, Białoruś oraz Litwę”². Jak wykazują materiały dialektologiczne, zachodnią granicą nazwy gościniec obejmuje niewielki stosunkowo obszar Polski wschodniej i część południowej³. Tereny etnicznie ruskie — stwierdza Gładyszowa⁴ — częściej używają, w miejsce ptasia, określenia droga gęsia lub żurawia; według za-

¹ H. Auderska, *Ptasi gościniec*, Warszawa 1973, s. 33. Dalej używam skrótów Pg oraz Bl (*Babie lato*, Warszawa 1974). Cyfry po inicjałach oznaczają numer strony. Cytat z obwoluty pochodzi z wyd. 2 (*Ptasi gościniec*, Warszawa 1976).

² M. Gładyszowa, *Wiedza ludowa o gwiazdach*. Wrocław 1960, s. 77. Por. też załączone tam mapy nr 12—14.

³ W. Kupiszewski, *Polskie słownictwo w zakresie astronomii i miar czasu*. Warszawa 1974, mapa nr 10.

⁴ M. Gładyszowa, l.c.

pewnień Drozda podstawowym budulcem Galaktyki są pióra dzikich gęsi. Nazwa to zatem wyraźnie zlokalizowana gwarowo i etnograficznie. Inaczej z babim latem. Określenie to znane jest na terenie całej Słowiańszczyzny, a przy tym — w przeciwieństwie do poprzedniej — nazwa to literacka, używana nie tylko w ludowej, lecz i oficjalnej meteorologii. Niewiele wiąże się z nią wierzeń, nie jest też to nazwa semantycznie jednoznaczna⁵. Do tytułów wypadnie jeszcze powrócić, tu odnotujemy tylko, że są one zróżnicowane etnograficznie, potwierdzając tezę o stopniowym zaniku regionalizmu i folkloru, zgodnie z biegiem relacji głównego bohatera.

W zestawieniu z innymi czołowymi epikami współczesnej wsi polskiej Auderską odróżnia pewna znamienna cecha. Edward Redliński ukazuje wieś w obrazie groteskowym. Tadeusz Nowak poprzez — szeroko rozumianą — stylizację. Pisarstwo Auderskiej cechuje konsekwentny autentyzm. Każdy fakt etnograficzny czy folklorystyczny, zapisany w utworze, potwierdzają odpowiednie prace naukowe, pisane przez profesjonalistów. Narracja Szymona Drozda prezentuje zatem zintensyfikowany skrót monografii etno-folklorystycznej, przede wszystkim Polesia; jest to — jak gdyby — sfabularyzowana rozprawa Kazimierza Moszyńskiego czy Czesława Pietkiewicza⁶.

Konstrukcja taka wynika z powieściowych relacji interpersonalnych. Adresat Drozdowej opowieści nie wie nic o życiu Poleszuchów. Dlatego narrator opisuje je z drobiazgową dokładnością. Mimo dystansu czasowego, jaki dzieli relację od opisywanych wydarzeń, pamięć narratora wiernie je kopiuje. Stąd ogromna waga funkcji informacyjnej i czytelniczej zaufanie do prawdziwości powieściowego świata⁷. Prawda bowiem jest według Drozda koniecznym atrybutem literatury:

Toż książkę przyjdzie sia pisać prosto tak, z własnego pomysłu [...] Jak bez mojej prawdy czytać jej ochotnie nie staną? Pożują, poplują i spokój dadzą? (BL 15)

Zapytany o miejsce urodzenia bohater odpowiada: „Polesie, sióło Moroczne nad tamecznym jeziorem” (Pg 6). Z dalszej relacji wynika, że le-

⁵ *Bolszaja sowietskaja encyklopedia*, T. 2, Moskwa 1970, s. 507; *Encyklopedia powszechna*, nakł. S. Orgelbranda, T. 2, Warszawa 1860, s. 632; S. P. Chromow i L. J. Mamontowa, *Mieteorologiczeskij słowar*, Leningrad 1955, s. 45; *Ilustrowana Encyklopedia Trzaski, Everta i Michalskiego*, T. 1, Warszawa b.d., s. 247; W. Kupiszewski, op. cit., s. 127; *Ottův Slovník naučný. Ilustrowana Encyklopaedia obecných vědomostí*, D. 3, Praha 1890, s. 11; *Ukraińska radiańska encyklopedia*, T. 1, Kyiv 1959, s. 391; *Wielka Encyklopedia Powszechna*. T. 1, Warszawa 1962, s. 532.

⁶ K. Moszyński, *Polesie wschodnie*. Warszawa 1928; Cz. Pietkiewicz, *Polesie rzeczywiste*, Cz. 1, Kraków 1928.

⁷ Por. głosy w dyskusji w „Nowych Książkach” 1974, nr 11 zwł. wystąpienie Z. Załuskiego identyfikującego swoją drogę życiową z dziejami Drozda.

żało ono obok Horynia, centrum zaś kulturowym i gospodarczym dla tego regionu był Pińsk. Moroczne to nazwa znacząca, symbolizuje odcięcie od świata, wręcz otumanienie (w innym miejscu Drozd powiada, że nie chce rozmówcy „głowy moroczyć”) — (Pg 68). Zabieg zatem podobny do użytego w *Konopielce* określenia Taplary. Konieczna jednak jest i inna interpretacja, zgodna z podkreślaną w utworze prawdą. W 1852 r. Zienkiewicz zanotował ową nazwę jako imię własne uroczyska w Pińszczyźnie⁸. Była to też nazwa wsi i dóbr ziemskich. W interesującym nas okresie w powiecie pińskim obsługiwała ona kilka desygnatów. W gminie Moroczna były bowiem wsie Moroczna Mała, Moroczna Wielka oraz folwark Moroczno (nazwy wsi zapisywano też jako Moroczno)⁹. Zmiana końcówki z -a lub -o w nazwach autentycznych na -e w powieści każe przypuszczać, że jest to wskazówka interpretacyjna: obok autentyzmu — symbolika.

Jakkolwiek obszar Polesia szacowany jest na około 100 tys. km²,¹⁰ dla Drozda prawdziwe Polesie to właściwie nie cały obszar nad Prypecią a raczej Pińszczyzna: „Po wyjściu z Pińska pachniało już mchem, bagnami, torfowiskiem nu, znaczy sia — Polesiem” (Pg 46). Właściwy krag doświadczeń życiowych bohatera przed wojną ograniczony jest do Moroczno¹¹, tam było wszystko, co dla człowieka najważniejsze, a więc „chutor własny, własny piec, ojцова земля i mogiłki” (Pg 94). Lakoniczny opis wsi pokrywa się z wiadomościami o ludowym budownictwie poleskim:

Nu, sioło znajdowało się nad samym jeziorem, jedne chaty stali rzędem przy brzegu, drugie naprzeciwko, od strony pól i puszczy. Ja sam nad wodą żył, za moją chałupą — zwyczajna rzecz — humno, kleć, odryna i kawałek rozkistego łuha, a dalej już gładź jeziora [...] Na końcu drogi za siołem na pagórku — byli cerkiewka i cmentarz, nu, prawda, zapuszczony, chwastami zarosły, cały tam las wysokich, krzywych krzyży, a na nich musowo ręczniki. Ofiarne one, barwiste. Takż na początku drogi, przy pierwszych chatach, trzy krzyże stali, ale to już tak, dla żywych, nie dla umarłych (Pg 8—9).

Niedaleko zaś przepływać musiała Prypeć, albo po prostu rieczyszczce, bo „rieczyszczce jedno tylko jest — Prypeć” (Pg 6). Na ten temat tak pisze

⁸ R. Zienkiewicz, *O uroczyskach i zwyczajach ludu pińskiego oraz o charakterze jego pieśni*. Warszawa 1853.

⁹ Zob. *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej, T. VIII. Województwo poleskie*. Warszawa 1924, s. 47; *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej z oznaczeniem terytorialnie im właściwych władz i urzędów oraz urządzeń komunikacyjnych*, oprac. Komitet pod red. T. Bystrzyckiego, Przemyśl—Warszawa, b.d. s. 1080; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. F. Sulimierskiego i in. T. VI, Warszawa 1885, s. 681.

¹⁰ J. Tomaszewski, *Z dziejów Polesia 1921—1939*, Warszawa 1963 s. 10.

¹¹ Podkreślający stale swe przywiązanie do Prypeci Drozd o jej biegu dowiadyje się dopiero pod Miereją (Pg 224—225).

K. Moszyński: „Lud okoliczny nie nazywa Prypeci z imienia i zwie ją wprost rzeką, a na liczne jej zatoki i ramiona mówi rzeczyszcze, rou albo pryrowo”¹². Nad ową Prypecią utrzymywała się w okresie międzywojennym gospodarka naturalna — ze względów strategicznych słynnych błot poleskich nie meliorowano ani nie rozbudowywano tam przemysłu. „Ludność żyjąca w dolinie Prypeci — pisze Witold Ormicki — poławia ryby, hoduje bydło, trudni się myślistwem i gospodarką łakową, nie zajmując się prawie zupełnie rolnictwem. Tutaj rozwinął się klasycznie i doczekał naszych czasów typ amfibialnego człowieka”¹³. Nic dziwnego, że powstał niegdyś projekt zamiany poleskiej przyrody, budynków i ludzi (sic!) na rezerwat etnograficzny¹⁴.

Każdy z mieszkańców zajmował się myślistwem (recte: kłusownictwem) i rybołówstwem, choć nieliczni tylko wyłącznie rybaczyli. Znane Drozdowi gatunki ryb i techniki rybackie są zgodne z opisami etnograficznymi¹⁵. Nacisk, jaki w powieści kładziony jest właśnie na sprawy rybactwa, to nie tylko ornamentacyjne przeplatanie fabuły egzotyką, lecz głównie sprawa kreacji bohatera. Im silniejsze więzy łączą go z Moroczmem, tym dotkliwiej odczuwa on obcość innego środowiska. Stąd ukochanie wręcz trudnej i codziennej przeciw pracy.

Powieściowe Moroczne jest odizolowane od świata. Latem istnieje tylko komunikacja wodna, zimą po zamrożniętych trzęsawiskach można przejechać saniami. Rytm życia Poleszuków wyznacza przyroda. Stąd czekanie jesienią na mróz, aby można było przywieźć siano z łuhów¹⁶, a na przednówku tzw. klikanie wiosny. Opowiadając o swoim życiu w Moroczmem, Drozd wspomina, że miarą odległości było dla nich tzw. klikowiszcze, a więc „ta odległość, do której głos doleci” (Pg 33). Dodać trzeba, że chodzi tu o głos ludzki, bo Poleszucy orientowali się w odległościach również przy pomocy zasięgu ryku wołu¹⁷. Prawdziwym mistrzem mierniczym był stary Pariło, którego nasz bohater darzy ogromnym szacunkiem z racji wieku i teźże umiejętności. Innym autorytetem społeczności wioskowej był znachor i wróżbita Januk, wołchw puszczański. Poważanie ludzi starych oraz obdarzonych wiedzą tajemną właściwe jest dla stosunkowo prymitywnego światopoglądu. (Januk bardziej jest ceniony za zdolności wróżbiarskie niż za zasługi medyczne, bo ludową medycynę lepiej czy

¹² K. Moszyński, op. cit. s. 2.

¹³ Cyt. za J. Tomaszewski, op. cit. s. 122.

¹⁴ Tamże s. 195.

¹⁵ K. Moszyński, op. cit. s. 19; A. A. Kriwickij, *Iz słowaria poliesskich rybolowow*, [w:] *Poliesie (Lingwistika. Archteologia. Toponimika)*, Moskwa 1968, s. 162—174.

¹⁶ Sposoby komunikacji, np. zaprzęg bydłocy ciągnący latem łódź, metody zwózki siana itd. teź znajdują potwierdzenie w cytowanych pracach etnograficznych.

¹⁷ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, T. 2. Kultura duchowa*, Cz. 1. Warszawa 1967, s. 123.

gorzej znał każdy, głównie kobiety. Zresztą Poleszucy, acz rzadko, korzystali czasem z usług lekarzy¹⁸. Sam Drozd czyni obszerny wykład o sposobach leczenia triaski, tj. febry).

Tak więc, najogólniej, wyglądało sioło. O domu Drozda niewiele wiemy. W pamięci narratora pozostał przede wszystkim piec — pierwszy i najważniejszy mebel poleszucki. Piec — symbol bezpieczeństwa, ciepła, miejsce, gdzie leczyło się z triaski i innych chorób, piec, w którym ciągle płonie ogień. „I tak w kureniu palić się on zawsze musi na ohniszczu, ukryty w jamkach w każdym poleszuckim piecu” (Pg 11). Bez ognia — przekonuje Drozd — nie można żyć. W opowieści o Morocznem ogień to pomocnik człowieka przy wypalaniu „oczorotów” i płoszeniu wilków etc. Wierzenia związane z ogniem i system odnośnych zakazów pojawiają się w relacji Drozda znacznie później. Bo też — jak się rzekło — o samym folklorze poleskim niewiele wiemy. Obszerniej nieco informuje Drozd o obrzędzie weselnym. I tu jednak postępuje on zgodnie z zasadą napomykania jedynie o zwyczajach ludowych. Wiele zatem informacji wymaga dopowiedzeń. I tak, wspomina Drozd o tym, że dziewczęta poleskie biegały nad „rieczyszczę” „klikaniem przynaglać wiosnę, żeby prędzej szła” (Pg 12). Klikanie to jeden z ważniejszych obrzędów dorocznych na Polesiu. Zwykle dziewczęta uzbierawszy z całej wsi mąkę i jaja pieką korowaj, barwnie przystrajają go kwiatami i jedliną, po czym — niezależnie od pogody — niosą go na wzgórze lub stóg, rozbijają przyniesione jajka, następnie śpiewają okolicznościowe pieśni a wieczorem dzielą kołacz na uroczystej biesiadzie¹⁹. Tego jednak Drozd nie mówi, gdyż po latach innego życia nabrał dystansu do folkloru. Nie wierzy też, że jego interlokutor rozumie sens owych obrzędów, własne bowiem dzieci bohatera już go nie rozumieją. Wychowany w innych warunkach człowiek nie może pojąć lokalnych wierzeń. Dlatego momentami Drozd nadaje faktom nieco zmodernizowaną interpretację. Oto np. opis swatów:

Nu i pojechali moje swachy do chutoru Maryny białym koniem jak obyczaj każe, grzywa końska cała w barwistych wstążkach, ogon zawiązany na supeł. Z takim koniem nie wstyd i posyłać swachy (Pg 19).

Ostatnie zdanie sugeruje, że bohaterowi zależało szczególnie na wyglądzie konia swadziebnego. Tymczasem obyczaj wymaga nie tylko ustro-

¹⁸ Słowiańszczyzna wschodnia słynęła ze znakomitych osiągnięć medycyny ludowej, głównie ziołolecznictwa, ale również nawet chirurgii. Na ten temat patrz: J. Talko-Hryniewicz, *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*. Kraków 1893; por. też interesującą pracę L. J. Miñki, *Z gistoryi wywuczenija belaruskaj narodnaj miedycyny*, „Wiści Akademii Nawuk Belaruskaj SSR. Sieryja Gramadskich Nawuk”, Minsk 1965, nr 1, s. 105—112, w której autor stwierdza, że na Polesiu do najbliższego lekarza było 60—80 wiorst (s. 108).

¹⁹ K. Moszyński, *Polesie wschodnie*, op. cit. s. 215—216, 296—300.

jenia konia, ale głównie wyboru jego maści. Biały lub siwy koń był szczególnie mile widziany na uroczystościach, zwłaszcza zaś weselnych, gdyż gwarantowało to żywotność potomstwa młodych. Od najdawniejszych czasów koń biały uważany był za boskiego wierzchowca²⁰. Jest to więc relikwiarz wierzeń pogańskich. Ale o tym Drozd nie mówi; treści te istniały w Morocznem i dla Moroczego, nie ma więc potrzeby ich wskrzeszać.

Stosunkowo obszernie opisany jest obrzęd weselny i z nim związane wierzenia, np. zaszywanie za pazuchą ziół chroniących przed złem, rozrzucanie ułęgalek po ścieżkach itp. Wszystkie czynności obrzędowe i magiczne, o których wspomina Drozd, są poświadczone w etnografii²¹. I tu jednak nasz bohater stosuje metodę napomykania jedynie o niektórych zwyczajach, np. „...baby napiekli, znaczy, weselnych korowajów, rogali podobnych do miesiąca na nowiu, ptaszków wszelakich ze słodkiego ciasta...” (Pg 20). Korowaje (kołacze weselne) piekły osobno obie strony, ustrajane zaś były różnymi figurkami z ciasta, m. in. ptaszkami. Dla niewtajemniczonego niejasna też może być funkcja pościelnicy. Jej zadaniem było pościelenie łóżka małżeńskiego oraz sprawdzenie czystości panny młodej. Na opinii zależało głównie rodzicom panny młodej, którym za niedopilnowanie córki groziły szykany ze strony weselników, najczęściej założenie na szyjach rozgotowanych chomąt końskich.

Owa skrótowość opisów folkloru wynika — jak wspomnieliśmy wyżej — z poetyki adresata utworu. Dla pewnej grupy faktów przydać trzeba inną jeszcze interpretację. Jeśli mianowicie z warunkami życia Poleszuchów, ich domami, zajęciami, pożywieniem i obrzędami rozstajemy się, gdy akcja utworu przenosi się w inne okolice, to jednak niektóre przejawy folkloru funkcjonują w utworze stale. Z jednej strony nie poddają się one próbom lokalizacji przestrzennej, z drugiej wniknęły nieodwracalnie w światopogląd bohatera i towarzyszą mu stale w życiu. Dotyczy to zwłaszcza kosmologii i magii. I tak np. Drozd często wspomina o kulcie zmarłych. Jego przywiązanie do grobów bliskich to ślad wierzeń ludowych, w myśl których osoby zmarłe nie tracą kontaktu z żyjącymi, lecz — niezauważalnie — ingerują w ich życie, często pomagają im. Zmarli śmiercią naturalną to demony domowe, a więc „swego rodzaju duchy opiekuńcze poszczególnych rodzin, duchy co znakomitszych zmarłych przodków”²². Dla takich chtonicznych demonów istniała na Polesiu specjalna nazwa „damawiki”. Owa więc ze zmarłymi wyrażała się m. in.

²⁰ S. Matusiak, *Koń w naszych wierzeniach ludowych*, „Ziemia” 1914, nr 24—28.

²¹ K. Moszyński, *Polesie...* op. cit. s. 181—206; O. Kolberg *Dzieła wszystkie*, T. 52, Warszawa 1968; N. P. Kołpakowa, *Lirika ruszkoj swadźby*, [w:] *Lirika ruszkoj swadźby*, Izdanie podgotowiła N. O. Kołpakowa, Leningrad 1973, s. 241—264.

²² J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

urządzaniem tzw. pominek, w trakcie których duchy obdarowywano ofiarami w postaci pożywienia i specjalnie wyszywanych płócien. Pominki według Drozda odbywały się w listopadzie, w rzeczywistości wyprawiano je kilkakrotnie w ciągu roku. Urządzanie pominek, a już zwłaszcza obrzęd dziadów sankcjonował system norm etycznych. Zwyczaju tego nie można było pominąć. Zwolnienie z tego obowiązku dopuszczalne było tylko w wypadku przeprowadzki, choć wtedy należało spytać byłego właściciela chaty o sposób odprawiania obrzędu i dostosować się doń, oraz przy przeprowadzce do miejsc, gdzie święta tego się nie obchodzi, „ale zwolnienie to moralne trwa tylko tak długo, jak długo nie umrze ktoś z domowników. Jeśliby zaś kto zaniedbał tego lub zaprzestał samowolnie odprawiania święta dziadów, to ściąga na siebie różne kary i nieszczęścia”²³. Dlatego w Czugunce Drozd i stara Zubowa stale myślą o mogiłkach, dlatego po śmierci Maryny już w Powodziu, kilka lat po wojnie, Drozd wiesza na jej grobie zawiskę ofiarną.

W Morocznem jest więc Drozd typowym poleskim chłopem. Żyje i myśli jak inni, tj. w sposób dość prymitywny. Interesuje go tylko codzienna egzystencja i poza jej problemami nie ma innych. W świecie wyznaczonym zasięgiem okolicznym łąchów i wycinka puszczy obowiązują znane od lat i aprobowane społecznie zwyczaje. Ma zatem podstawy do określania siebie mianem „tutejszy”, indagowany o narodowość, choć nie ma okazji do afiszowania swej narodowości żyjąc w tej enklawie etnograficznej. Pojęcie to nie jest mu znane. Ale owa „tutejszość”, o której często wspomina, nie jest jednoznaczna semantycznie. „Mój ojciec — mówi Drozd — był katolik, znaczy sia Polak, matka z tamtejszych, z Poleszków” (Pg 6). Drozd jest potomkiem zbiegłego spod katowskiego topora chłopca lubelskiego, jego dziad był w Morocznem obcym człowiekiem. Pamięć o tym żyje we wsi. Nie był więc nasz bohater całkowicie „tutejszy”, jak np. Karpyniuk: „...Białorus on, prawosławny jak i Sońka, znaczy całkiem tutejszy” (Pg 51). Spisy ludnościowe dla tych terenów używały określenia „tutejszy” dla ludzi, którzy nie umieli jasno wskazać języka ojczystego lub przynależności narodowej (zjawisko znane na wielu obszarach pogranicznych, ale jego masowość była specyfiką Polesia)²⁴. Ludność Polesia „(...) znajdowała się dopiero na wstępnym etapie wiodącym do pełnego samookreślenia narodowego, niemniej jednak ludność ta stale akcentowała swą niewątpliwą odrębność od narodu polskiego”²⁵. Polakiem na Polesiu był przede wszystkim szlachcic, osadnik wojskowy i taki jak

²³ J. Gołąbek, *Dziady białoruskie*, „Lud” T. 24: 1925, s. 5.

²⁴ J. Tomaszewski, op. cit. s. 31; zob. też cytowane *Skorowidze miejscowości R. P...*

²⁵ J. Tomaszewski, *ibid.* s. 34; na temat wagi tego problemu patrz *Gospodarcze i kulturalne potrzeby województwa poleskiego. Według memoriału wręconego w dniu 17 XII 1937 roku Prezesowi Rady Ministrów*. Warszawa 1937, s. 8.

Drozd, tj. katolik, bo wyznanie utożsamiano z narodowością (dlatego syn Drozda, Sylwester, był Polakiem, córka już nie — dzieci dziedziczyły narodowość i wiarę zależnie od płci). Skomplikowane jest to tylko dla kogoś obcego, nikt w Morocznem nie zastanawiał się nad tym. Stopień świadomości narodowej Drozda i jemu podobnych był zerowy. Jedynie ważna była przynależność etniczna i respektowanie wielowiekowych obyczajów wsi (Maryna protestuje przeciw nadaniu dziecku imienia dziada bojąc się, „że on za życia pewnie nieraz tamtejszych obyczajów nie znający ognia nie uszanował, zalawszy jego wodą, albo pluł do jeziora i podbierał pszczoły z cudzej barci” (Pg 29).

W taki świat niespodziewanie przychodzi wojna. Zamiast myśleć o obronie ojczystych granic Drozd chce zaszyć się w puszczy, mimo że „gdzieś tam u nich zapisany był, znaczy policzony” (Pg 35). Zaimek „nich” wyraźnie dowodzi obcości interesów państwa i Poleszuka (Drozd nigdy nie mówi o państwie, słucha po prostu każdej władzy, bo nie obraża sobie, że może być inaczej). Na tego typu wydarzenie wieś nie jest przygotowana. W kolektywnej świadomości społecznej brakuje miejsca na wojnę. Toteż niektórzy śpiewają pieśń „nie nastupaj Litwa, bo bude z nami bitwa”; pieśń — jak wiadomo — weselną²⁶, naprędce dopasowują folklor do nowych warunków. Odjazd chłopów na wojnę zdradza niedwuznacznie sposób myślenia Poleszuków. Mamy tu do czynienia z magią werbalną, kiedy chłopci protestują przeciw śpiewaniu pieśni, magią apotropaiczną²⁷ i wiarą w „damawika”, który — obdarowany ofiarą — może uchronić od śmierci. Ten zresztą fragment szczególnie jest interesujący, splatają się w nim wierzenia ludowe, pogańskie z chrześcijańskimi. Maryna chce prosić o opiekę nad mężem dziada Drozda, gdyż ten uchronił się od śmierci (magia homeopatyczna). Mikołaj Drozd z kolei wstawić się ma do patrona bohatera, św. Szymona, w tym samym interesie. Na wszelki więc wypadek zapewnia się każdą ewentualną pomoc i opiekę. I to jest zgodne z wierzeniami Poleszuków, którzy uprawiali swoiste wielobóstwo, oddając osobno cześć np. bogowi rzymskokatolickiemu i prawosławnemu, których bynajmniej nie identyfikowano.

Po powrocie z wojny, a ściślej po zdezerterowaniu, Drozd dokonuje ważnej czynności. Obmycie się wodą z rodzinnego jeziora i wytarcie poleskim ręcznikiem to oczyszczenie od wpływu obcych, złych sił, innego świata — magia katarktyczna. Chce on w ten sposób stać się z powrotem „tutejszym”, człowiekiem, który lękał się „jazgotu widźm i wycia lichego w puszczy” (Pg 34), wrócić do społeczności tradycyjnej, wszelkie bowiem odwołania do folkloru i etnografii w tej części Dżozdowej narracji

²⁶ O. Kolberg, op. cit.

²⁷ Terminologię dotyczącą magii przyjmuję z pracy H. Swienki, *Magia w życiu człowieka*. Warszawa b. d.

są znakiem przynależności do Morocznego, stąd podkreślanie ich lokalności.

Wkrótce Drozd znów wyjedzie, tym razem w innym kierunku. Władza radziecka na Polesiu początkowo nie zmieniła życia tradycyjnego: „toż dalej na mogliki baby chodzą, haftowane ręczniki na krzyżach wiszą, uroki odczyniają po kleciach” (Pg 71). Na nowe stosunki społeczne Drozd przystaje bez oporów²⁸, cóż bowiem nowego wnoszą w jego życie? Ale tu zaczynają się wątpliwości sąsiadów, czy jest naprawdę Poleszukiem, a nawet jawne pomawianie go o polskość, na co się Drozd zżyma, bo równa się to zakwalifikowaniu do niepewnego klasowo elementu. Mimo rozlicznych usiłowań, inni decydują za niego. Jako obcy narodowościowo, ex-żołnierz wrześnieowy jedzie na Syberię.

I chyba już wtedy rozumiał, że kiedy historia wprzęga człowieka w swoje tryby, „nie poradzą na to żadne ziela po rosie czy na nowiu rwane, żadne okadzania bab w kleci i zahowory puszczańskich wołchwów” (Pg 33—34). Wyzwolić się od nawyków, oczywiście, nie może, ale ich ważność stopniowo maleje²⁹.

W Czuguncie następuje zderzenie dwóch światów. Poleszucy przywożą z sobą wielowiekowe zwyczaje i stereotypy psychiczne. W nowych warunkach, na obcej ziemi, nie mają one jednak żadnej wartości („Tu nie nasza puszcza, wróża nie popytasz” — Pg 111). Sybiracy stanowią społeczność etnicznie i kulturowo obcą, nie zawsze rozumieją Poleszuków i vice versa. Oto np. przechwalają się dobrobytem. Dla Poleszuka pochwalenie czegoś równało się zauroczeniu, toteż reagują w sposób im właściwy: „Stało być, nie wiedzą, że można zauroczyć? Ciemny naród czy jak?” (Pg 93). Własne praktyki obrzędowe wykonują jednak skrycie, z niektórych wręcz rezygnują: „i ja przestał w tamtu poru stukać w niemalowane drzewo”. Rozpoczyna się proces przemian światopoglądowych, na miejsce tradycyjnej wiedzy o świecie wchodzi inne elementy, pozostają najtrwalsze psychicznie i najogólniejsze etnograficznie.

Cytowane wyżej zdanie jest jedną z nielicznych (zamierzonych zresztą) niekonsekwencji Auderskiej. Magiczny zabieg odpukiwania w drewno jest — jak twierdzi J. Krzyżanowski — stosunkowo młody, powstały

²⁸ Fikcja powieściowa pokrywa się w tym miejscu z prawdą historyczną, jest — jak w całym utworze — werystyczna. Wypadek ten jest w ogóle prawidłowością rozwoju folkloru: „[...] każdorazowa nowa formacja społeczno-ekonomiczna zmienia wprawdzie całokształt warunków bytowania społeczności ludzkich, jednakże nie niweczy dorobku wytworzonych uprzednio wartości kulturowych, do których zaliczają się także obrzędy i obyczaje”. — 8. Kolewa, *Dynamika obyczajów i obrzędów, ich funkcja i struktura*, „Etnografia Polska” 1972, z. 2, s. 251.

²⁹ „Wraz z rozwojem poznania ludzkiego budzi się myśl krytyczna, zaostrza się obserwacja otaczającego świata i stopniowo dojrzewa świadomość, że człowiek nie jest w stanie przy pomocy magicznej siły obrzędów i obyczajów skutecznie wpływać na bieg zjawisk przyrodniczych i społecznych” — tamże s. 252.

w kręgach inteligencji polskiej. Nie jest więc to zwyczaj ludowy⁸⁰. W tym wypadku jednak idzie nie o wpisanie Drozda w ludową kulturę poleską, ale o wykazanie różnic dwu kultur i początku adaptacji. Długo jednak jeszcze Drozd będzie Poleszukiem z Morocznego, a jakiegokolwiek odwołania do folkloru stanowić będą znaki odrębności etnicznej. Ptasiego gościńca na niebie nie widząc, czuje się zagubiony, poleska meteorologia na Syberii zawodzi. Jeszcze bardziej obco czują się w Czugunce kobiety poleskie, tworzące pewną enklawę folklorystyczną na Syberii. Jeżeli wobec sukcesów Hitlera Sybiraczki myślą o sposobie na odniesienie zwycięstwa, kobiety z Morocznego odwołują się do techniki iluzorycznej poszukując zaklęcia („Ich baby o sposobie, a zaklinaniu — nasze” Pg 106).

Relikty folkloru na Syberii odnajdujemy w Bierzowce czyli Brzozowie, wsi polskich zesłańców z XIX w. Od sybirskich osad różni ją nawet sposób budownictwa, choć ludność w znacznym stopniu uległa wynarodowieniu. Ale kwiaty, położone pod ryngrafem, to ślad magii kontaktowej. Nikt ich nie rusza w obawie ściągnięcia złych mocy na wojującego ojca.

Wizyta w Brzozowie identyfikuje Drozda z uczestnikami powstań narodowych. Choć dla nich był to koniec walki, a dla Drozda początek. Po czteroletnim zesłaniu, już jako spadkobierca tradycji Brzozowian, poznaje polskie pieśni, polską tradycję. Kultura ludowa trwa w nim jednak mocno. Chcąc oderwać się od przeszłości, od zła przywołuje na pomoc wierzenia przekazując nieszczęścia wodzie (wodzie żadne zło nie szkodzi). To zabieg oczyszczenia.

I nie uwierzysz pan, ale kiedy wiózł mnie tu ichni dub na drugi brzeg rzeki, (Oki) zaczął ja, żeby nowego miejsca nie zauroczyć, wrzucać w wodę wszystko, co było złe. Transport zapadników w lutą zimę, o kamień rozbiwszy się, z nurtem popłynął. Krzywda, poniewierka i bezdomny czas — poszli jak kamień na samo dno. A skuka? Niech takż odczepi się ode mnie, niech z promu stoczy się, choroła, niechaj ją fala pokryje, trzepnie o dno, pohula po niej, zaleje, zatopi. Leb bestii ukręci... (Pg — 147—148).

Zabiegi magiczne, od kiedy bohatera dosięgła historia, zaczynają służyć nie tylko celom prywatnym, osobistym, ale szerszym. Bo i Drozd zaczyna w Sielcach zastanawiać się, czy czasem nie jest Polakiem, czy zawsze nim nie był? Mimo uświadamiania przez „hłuszców” — oficerów politycznych Drozd początkowo chce walczyć nie o ojczyznę, lecz aby „z własnego chutoru przegnać hitlerowską swołocz” (Pg 119). Związek z tradycją trwa. Poznanie nowej rzeczywistości dokonuje się w znanych pojęciach.

⁸⁰ *Słownik folkloru polskiego*, Red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 436; *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. Red. J. Krzyżanowski, T. 2, Warszawa 1970, s. 1154. Dokumentacja tam przytoczona rozpoczyna się dopiero od 1920 r.

Czasem daje to efekty wręcz humorystyczne: „luftwafa jakby blekotu najadłszy sia: kołuje i kołuje” (Pg 223). Tymi słowami charakteryzuje Drozd atak niemieckiego lotnictwa pod Lenino. Przy porównaniach powracają czasem realia poleskie (np. podczas ataku na wroga bohater skacze „po poleszucku, niby przyczajony ryś” — Pg 245), ale na ogół jest on już innym człowiekiem. Tylko autorytet puszczańskiego wołchwa utrzymuje się w dyskusjach o przyszłości. Za to wierzenie np. o urocznych oczach okazuje się przydatne w warunkach bitewnych. Kostek Zub uratował się od śmierci, bo jego kosooki (zezowaty) brat został w Czugunce. Ludzie zezowaci, mający zrosnięte brwi lub szczególnie jasne oczy niezależnie od swej woli sprowadzają nieszczęścia swoim spojrzeniem³¹. W Morocznym urzekł Marynę Januk, w Powodziu Deczkowa starego Jonka, Deczkę — Truda. Moc urocznych oczu jest zatem jednym ze stałych elementów światopoglądu bohatera. Tak też rzecz się ma z działaniem odwrotnym — odczynianiem uroków. Widząc spaloną Warszawę, Drozd, przejęty pustką śmierci, myśli: „A wołchwów nie ma, toż to pustać, nie uroczysko. Kto oduroczy takie trupie miasto, kto zielem obkadzi? (Bl 57).

Trwa również przywiązanie do mogiłek bliskich; dotyczy to nie tylko Drozda, ale i osiemnastoletniego Kostka Zuba, który jako wyrostek opuścił Moroczne. Już w Powodziu wszyscy mieszkańcy wsi przywiązują ogromną wagę do cmentarza. Nowa ziemia potąd bowiem nie może być uznana za swoją, dopóki nie pochowa się w niej kogoś bliskiego. Do tej pory jest obca³².

Tę obcość, inność ziemi nadodrzańskiej od poleskiej Auderska podkreśla ze szczególną mocą. Z. Trziszka czy E. Paukszta stwarzają bohaterom swych utworów warunki w części przynajmniej zbliżone do przedwojennych, a nie wpisując ich tak mocno w lokalną kulturę ludową, pokazują proces wrastania w nową ziemię jako fakt mniej niż u Auderskiej skomplikowany. Autorka *Jabłka granatu* edukację narodowościową Poleszuka rozpoczyna od zera, uznając za dydaktyka proces historyczny i tradycje narodowe. Szymon Drozd, już Polak, aby wrosnąć w ziemię piastowską, musi też zaczynać od zera. Dwa najbardziej oddalone krańce dawnej Polski, nieporównywalne geograficznie i kulturowo, łączy tylko świadomość narodowa mieszkańców. Dlatego Maryna, pozbawiona jej,

³¹ Na ten temat szerzej patrz M. Barthel de Weydenthal, *Uroczne oczy*, Lwów 1921; J. Talko-Hryncewicz, op. cit. s. 203.

³² Wagę tego problemu dla repatriantów niejednokrotnie akcentowała literatura. Por. np. Z. Trziszka, *Dopala się noc*, Warszawa 1971, s. 220: „Człowiek powinien umrzeć tam, gdzie się urodził. A Adam był z naszych stron, z kresów. Czy to ma być znak, że zaczniemy zostawać tutaj, w tej ziemi piaszczystej, a jednocześnie podmokłej?” Podobnie w słuchowisku S. Grochowiaka *Kaprysy Łazarza* [w:] *Teatr wyobraźni. Słuchowiska radiowe*, Wybór J. Krzysztoń, Warszawa 1969, s. 66: „Nam przecież potrzebny jest grób na nowym mieszkaniu... Chcemy być rodziną szanowaną, a co to za szanowana rodzina, co nie ma grobu na miejscowym cmentarzu...”

bardziej niż mąż związana ze społecznością Morocznego, Maryna, która nie wyjechała do Czugunki, w Powodziu od początku trwa w stanie letalnym. Nie umie wyzwolić się od dawnych zwyczajów, które rażą nad Odrą. Ubiera się po poleszucku, mówi narzeczem rodzimym, jak dawniej wierzy w magiczną moc okadzania ziołami, a choć — dla dobra dziecka — rezygnuje z niektórych elementów folkloru, przecież walkę o nowe życie przegrywa. Niebezpieczeństwo takiej postawy rozumie dobrze Deczko, mocą władzy sołtysiej zakazując kultywowania starych zwyczajów, np. noszenia postołów. Ale w trudnych powojennych latach i on musi czasem ulec:

Deczko drze się, że stydno, że tu zapad, gospodarka insza, pól i łąków nie wypala się jak tam na Polesiu [...] To ja, całkiem już wzbiesiwszy się, zapytuję, a nie stydno było ludziom tutejszym ziemię zatruwać jadem? Nie? Lekarstwo jakieś na te chore pola zapad ma? Nie? To i mnie nie stydno leczyć ziemię znachorskim sposobem, odwiecznym, puszczańskim, naszym (Bl 157).

Adaptacja kulturowa nie była wcale łatwa. Niekiedy usiłowano przeschepić pewne tradycje bez zmian. Tak czyni Hilary budując w murowanym budynku piec. Piec w Powodziu inną pełni funkcję niż w Morocznem. Tutaj jest znakiem świata, który bezpowrotnie odszedł. W nowych warunkach nie przedstawia już wartości, toteż po śmierci Hilarego dzieci rozbierają go — „toż wstydzili się na nią z radiem leżć” (Bl 268). Repatrianci przybyli później niż Drozd z towarzyszami, ci, którzy nie przeszli Syberii i nie byli w Dywizji im. T. Kościuszki, nadal myślący kategoriami tradycyjnymi, opornie wrastali w nowe życie. Jak trudno było odnaleźć się w nowych warunkach, poświadcza scena ze spisem osobowym. Wykształcona Domina nie potrafi porozumieć się z Zabugowcami, Deczko — znający realia ich życia — tak. „Ale Domina ani tej cierpliwości, co Deczko, nigdy nie miała, ani nie wiedziała nic o rieczyszczu, triasce i utopcach”. (Bl 265).

Powoli następowała jednak integracja kulturowa i trzeba się było na nią zgodzić. Ważny obrzęd wsi — wesele — różni się od poleskiego, mieszane etnicznie pary implikują wszak i mieszane obyczaje. Przeciw temu nikt nie protestuje:

Prawda, nie było żadnych pieśni obrzędowych ani swach — karawajnicy z pościelą ani pokładzin w kleci obkadzonej, wolnej od siły nieczystej, i nikt nie wstał od uczyty weselnej taki nażarty, żeb czerewom stoł odsunuw. Ale, Hospodi, czy to było nasze wesele, poleszuckie? (Bl 254).

Wkrótce więc nastąpiło wyrównanie kulturowe, pełna integracja⁸⁸. Kobiety we wsi zamiast — jak kiedyś — wspólnie prąść, wspólnie teraz

⁸⁸ Problem ten znalazł wyczerpujące omówienie w pracy K. Kwaśniewskiego, *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po drugiej wojnie światowej*, Wrocław 1969.

szydełkują i robią na drutach. „Siedzą zgodnie, zgodnie śpiewają: raz poleszucką pioszeczkę, raz wołyńską, także tutejszą, jo, jo!” (Bł 307). Z folkloru pozostają tylko wierzenia ogólnie znane. Wszystkim zależy na tym, aby pierwsze dziecko we wsi było Polakiem, nie Niemcem. Oczywiście to postać magii inicjacyjnej. Dobry początek gwarantuje wszak powodzenie. Z magią również mamy do czynienia, kiedy Warszawiak, przywiózłszy położnicę karawanem, odjeżdża sprzed domu, bo może sprowadzić śmierć (magia homeopatyczna). Dodajmy, że Warszawiak pochodzi nie tylko z innego regionu, ale jest człowiekiem z miasta, nie miał okazji do głębszego poznania folkloru. Trwają więc nieliczne tylko przejawy tradycyjnej kultury: wiara w świętość ognia, zaufanie do medycyny ludowej czy obawa przed urocznymi oczyma. Tę ostatnią Deczko umie sprytnie wykorzystać, nazywając Hitlera zezowatym, gdy chce, aby portretami führera nie zaśmiecano drogi:

Tylko portretów Hitlera nikt a nikt nie odkopał, walali się oni przedtem w ruinach, a teraz na szosie, wiatr toto roznosił po polach i łąkach, aż Deczko przykazał nie wyrzucać na drogę zezowatego, a to jeszcze nowe zbiory i pokosy urzeknie. Zdziwił się ja, że Deczko tak gada, toż zezowaty był Mieczysław Zub, nie Hitler? Ale jemu nie pomyliło się, prosto wolał ludzi postraszyć. Bo co teraz może Hitler? Nic. A zezowaty, nawet na obrazku, wiele może i lepiej się przed takim strzec, a to zauroczy (Bł 197—198).

Argumenty Deczki przywoływane są zanim nastąpiło przemieszanie się struktur etniczno-kulturowych. Na tym etapie repatrianci reprezentują świadomość zbliżoną do myślenia Drozda jeszcze w Morocznem. Oderwani jednak od rodzimych warunków ulegają kulturowej integracji. Poza jej zasięgiem pozostają nieliczni: Maryna, Hilary, którzy z tej przyczyny nie są aprobowani przez społeczność wioskową. Toteż Maryna umiera co prawda z zachowaniem obrzędowych nakazów, ale jej śmierć dokonuje się w samotności — śmiertelną chustkę sama sobie wkłada do ręki⁸⁴. Kiedy zaś Drozd przed Zaduszkami (tu też znamienne przesunięcie: w Morocznem wszak obchodziło się pominki, nie Zaduszki) wypłowiwała już zawiskę chce zmienić na nową, nikt takiej nie chce wyszyć. Ranga cmentarza we wsi też uległa przesunięciu (zob. wyżej). Nie jest to już miejsce, gdzie składa się ofiary dziadom, by zapewnić ich przychylność, ale znak własności ziemi, prawa do trwania tam, gdzie pochowano bliskich, nobilitowanie danego terytorium do rangi ojcowizny. Powracająca fala historii — jak i w przypadku Syberii — odnawia tradycje, tym razem piastowskie. Piastowie do Morocznego nie przyjeżdżali, twierdzi Drozd, teraz każdy z osadników nazywa syna Bolesławem, bo żyje na ziemiach Chrobrego. Z powrotem więc neo-Piastowicze muszą zaakcentować swoje prawa do tych ziem.

⁸⁴ O chustce w rękę zmarłego pisze K. Moszyński, *Polesie...* op. cit. s. 209.

Młodzież wioskowa nie tylko nie zna folkloru, lecz w ogóle powątpiewa w prawdziwość rodzicielskich opowieści. Autorytet puszcząńskiego wołchwa ustąpił miejsca właścicielom telewizorów. Jest to młodzież całkowicie „tutejsza”, przy czym samo to pojęcie tak dla nich, jak i dla Drozda (a nawet — w pewnym momencie — Maryny) ulega zupełnej leksykalizacji. Nie wyraża już niepewnej świadomości narodowej, tylko kwalifikuje osoby znane, stale mieszkające na wsi i przybyszy, nieznanym.

Tak kończy się odyseja polskiego chłopca z kresów. Wyrosły w lokalnej, tradycyjnej kulturze ludowej i w nią wpisany, skutek wypadków dziejowych swój system wiedzy o świecie dopasowuje do zmieniającej się rzeczywistości, rugując zeń najstarsze kulturowo, lokalne pokłady, by na ich miejsce pojawiły się ogólnonarodowe tradycje.

Deszyfracja znaków etnograficznych i folklorystycznych w dylogii Auderskiej, jaką przeprowadziliśmy w planie historii utworu, otwiera jednoznacznie poziom ideologii dzięki stałym interwencjom narratorskiego dyskursu. Nie wyjaśnia to jednak sprawy do końca. Odczytanie utworu poprzez odwołania do folkloru może być pełniejsze, jeśli przyjrzymy się bliżej poetyce adresata relacji narratora. Nie miejsce tu na szczegółowe jej omówienie. Zaznaczyć jednakowoż trzeba, że istotne znaczenie ma dla utworu nie tylko to, co werbalizuje się poprzez usta narratora, lecz i to, co przemilczane. Wiele faktów Drozd komentuje, innych nie — zależnie od intencji dyspozytora znaczeń. Chytry Poleszuk demaskuje swój sposób myślenia zirytowany prowokującymi uwagami interlokutora. Ale kwalifikując rozmówcę do rzędu *doctus ex libro*, nie wszystko objaśnia, niektóre znaczenia więc kryją się pod płaszczyzną denotacji. W pewnym momencie Drozd grozi rozmówcy, że zgasi ognisko i odejdzie. Można odczytywać to w kategoriach fizykalnych, dosłownie. Ale wszak ognisko to symbol jedności, pokoju. I tu poziom konotacji nabiera szerszych treści. Sam zresztą szalaś, w którym toczy się rozmowa, zbudowany nad stawem, też jest pewną osobliwością. Nie przypadkiem jest on „do kurenia podobny” (*Pg* 5). Drozd, „numer jeden” w Powodziu, dostał przecież staw w opiekę, jest poniekąd właścicielem okolicznych wód. Szalaś nad wodą bywa symbolem władzy rybaka nad danym obszarem wodnym⁸⁵. Istnieje tu zatem pewien zbiór znaków pozostających w komplementarnym związku z powieściową fabułą, które przydają jej ambiwalentnego znaczenia, rozszerzając pojemność semantyczną utworu. Jeśli zatem Drozd mówi, że historia pędziła go „ptasim gościńcem w te i wewte” (*Bł* 338), to nie jest to już ludowa astronomia, lecz metafora. Określenie to wskazuje nie tylko kierunek odlotu ptaków. W folklorze słowiańskim i pozasłowiańskim istnieją różne wierzenia związane z Drogą Mleczną. Poprzez ludową me-

⁸⁵ Tamże, s. 31.

temp psychozę termin droga ptasia kojarzy się z inną nazwą Galaktyki — drogą dusz zmarłych, często nazywa się ją drogą wojowników (śląd mitu Attyli). Zatem określa ona również historię żołnierza polskiego. Jest to też droga do Rzymu, do Częstochowy, Kalwarii i innych miejsc pątniczych⁸⁶. A przecież Drozd — spadkobierca tradycji kościuszkowskich, w pewnym momencie identyfikuje się z pielgrzymem polskim (*Bl* 5), przy tym ziemia nadodrzańska jest dlań Ziemią Obiecaną. W pojęciach etnograficznych zawarty jest ciąg analogicznych przemian historii. Stawszy się podmiotem dziejów, plebejusz rozpatruje je w znanych sobie terminach.

Podobnie z tytułem drugiej części dylogii. Babie lato to nazwa pajęczych nici roznoszonych przez wiatr, które wytwarzają nowe okazy rodziny Thomisidae, a przy tym nazwa ciepłych i pogodnych dni wczesniej jesieni (niektóre źródła — jakkolwiek raczej bałamutne — termin ten odnoszą do ludowej nazwy miesiąca września na Ukrainie⁸⁷). Oba znaczenia mają potwierdzenie w utworze Auderskiej, zwłaszcza drugie. Babie lato to okres stabilizacji pogody, poprzedzający jesienne chłody, okres wtórnej niekiedy wegetacji roślin. Wiadomo jednak, że „babie lato długo nie bawi”. Zatem w pewnym stopniu wyjaśnia to nam melancholijny optymizm Drozda, świadomego nadchodzącej starości. Umocnić by tę argumentację można przywołaniem sądów o związku tej nazwy z mityczną Babą, bóstwem słowiańskim uosabiającym chmury (również z nagrobkową babą kamienną)⁸⁸. Wierzenia ludowe nazywają latającą pajęczynę przędzą Matki Boskiej, rzucaną z nieba, by przypomnieć gospodyniom o konieczności przędzenia okrycia dla opuszczonych sierot na ziemi. Teraz więc w obręb interpretacji dostaje się zakochana para dzieci osadników: Kasia Drozdówna i Leszek Zieliński. Wiadomo, że rozsiewane przez wiatr nici pajęczyny sprzyjają rozprzestrzenianiu się gatunku, który je wytwarza — oznacza to pewną intencję życzeń dla młodej pary. Istnieją wierzenia mówiące, że babie lato jest znakiem łączności między ziemią a przebywającym na księżycu Twardowskim. Wyobrażenia lunarne w folklorze uważają bóstwo księżycowe za istotę, która przędzie nici łączące małżeństwa⁸⁹. Można zatem przyjąć, że tytuł drugiej części dylogii nie tylko zamyka dzieje Szymona Drozda, ale również wyraża pewne treści

⁸⁶ O różnych znaczeniach nazwy Droga Mleczna patrz: M. Gładyszowa, op. cit. s. 77—89, 139—143, 176—179 oraz W. Kupiszewski, op. cit. s. 102—108.

⁸⁷ Tak według J. Hołowackiego. Krytykę tego stanowiska przeprowadziła T. Hołyńska-Baranowa w pracy *Ukraińskie nazwy miesięcy na tle ogólnosłowiańskim*, Wrocław 1969 s. 61.

⁸⁸ *Ukraińskaadianska encyklopedia*, op. cit., s. 391, 389.

⁸⁹ E. Perczak, *Wyobrażenia lunarne w pozastowiańskim folklorze literackim*, „Lud” 1968, s. 191.

zyczące wobec jego bezpośrednich następców na ziemi, którą odwojował i zasiedlił.

Tak więc w dylogii H. Auderskiej można wyróżnić dwa kręgi wyznaczające sposób funkcjonowania folkloru i etnografii w utworze:

- pierwszy, oparty na autentycznych realiach, poświadczonych w odpowiednich pracach etnograficznych, będący sfabularyzowanym studium drogi rozwoju światopoglądu i świadomości narodowej Szymona Drozda od „tutejszego” do „Piasta”,
- drugi, symboliczny stanowiący kontaminację różnych terytorialnie przejawów folkloru, który dla powieści pełni funkcję ideologiczną i metaforyczną.

(Analogiczną metodę porządkowania tworzywa powieściowego odnajdujemy we wcześniejszej powieści autorki: *Jabłko granatu*. Fikcja literacka oparta jest na autentycznych dokumentach i relacjach, natomiast materiał onomastyczny zawiera treści symboliczne — np. dywagacje Toniego Wegericha vel Adama Jasnoty na temat znaczenia jego nazwiska. Czerwony zaś owoc polskiej jabłoni przeobraża się w owoc granatu, by — poprzez przywołanie mitu Persefony — zamknąć utwór w metaforycznej formule).

Pod względem formalnym funkcjonowanie folkloru w utworze literackim zasadniczo nie odbiega od powszechnie znanych, stosowanych już w romantyzmie krajowym, chwytów. Może najbliższa modelowi Auderskiej w tym względzie jest twórczość E. Orzeszkowej, z którą łączy ją również pokrewna tematyka oraz pewne intencje dydaktyczne. Klasyfikacja owych środków zawierałaby m. in. cytaty (fragmenty pieśni czy ich incipity, formuły obrzędowe i magiczne), reporterskie opisy obrzędów i zwyczajów, szereg aluzji, czasem dość hermetycznych, stosunkowo nikły dział paremiograficzny itd. Ich osobliwością jest u Auderskiej szczególnie zagęszczenie jako wynik określonej kreacji bohatera.

Zapowiedziany w tytule temat nie jest oczywiście — wyczerpany. Materiał dowodowy został potraktowany wybiórczo, na zasadzie reprezentatywności. Ale identyczne wnioski wynikają z analizy lingwistycznej (głównie leksyki i onomastyki), która z konieczności musiała zostać pominięta, podobnie jak i konstatacje teoretycznoliterackie. W pewnym stopniu zagadnienie zostało więc uproszczone. Cóż, jak mówi Szymon Drozd: „prawda jak ryba cała w łuskach” (Pg 5).