

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

Modele polskiej seksualności ludowej (wraz z postscriptum)

Postscriptum Polonistyczne nr 2(2), 71-95

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DOBROŚŁAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA
Katowice

Modele polskiej seksualności ludowej (wraz z postscriptum)

Podjmując metodologicznie karkołomną zaiste próbę zgłębienia europejskiej historii seksualności w całej jej systemowej złożoności i kontekstualności (choć w tym przypadku lepiej byłoby powiedzieć: w całej jej archeologii), nie zrównany dotąd znawca urządzeń seksualności, Michel Foucault, zauważa między innymi: „Jest mało prawdopodobne, by w tych kręgach wywierała większy wpływ chrześcijańska technologia cielesności. Mechanizmy włączające seksualność wnikały w warstwy ludowe powoli” (Foucault 1995, 108). W jego opinii panoptykoniczne, w przemysłny sposób wypracowywane przez klasy panujące mechanizmy organizowania i problematyzacji seksualności, obowiązujące klasę próżniaczą od czasu zawładnięcia jej ciałem przez europejski Kościół, przez długi czas nie obejmowały „ciała ludowego”. Zagarnęły je i zawładnęły jego płciowością dopiero u schyłku XIX wieku, kiedy słowo pisane i systemy edukacyjne połączone z kilkuwielką penetracją chłopskiego sumienia, którego rachunku wymagał konfesjonal, rozprzestrzeniły się także na społecznych nizinach.

Hipotezę tę, zakładającą także pośrednio, iż warstwy ludowe nie wypracowały nigdy własnych technologii seksualności, warto poddać rozważeniu, nie przyjmując stwierdzeń Foucaulta całkiem bezkrytycznie, ponieważ każdy chyba badacz europejskich kultur ludowych dostrzegać musi, że nie jest ona całkowicie zgodna z (wciąż jeszcze nienapisaną) historią seksualności ludowej¹. Oczywiście, przenikliwemu umysłowi Foucaulta nie umknęły przeddzie-

¹ Tę niezgodę z tezami M. Foucaulta na temat kultury „warstw niższych” odnaleźć można u kilku przynajmniej historyków europejskich, znających dobrze zagadnienie i prowadzących

więtnastowieczne jeszcze zależności „ciała ludowego” od ciał społecznie mu obcych², ale właśnie ta zależność, wyłożona jednoznacznie w przekonaniu, że „seksualność jest źródłowo i historycznie burżuazyjna oraz że powoduje swoiste skutki klasowe za sprawą sukcesywnych przesunięć i transpozycji” (Foucault 1995, 113), prowokuje do głębszej analizy tego właśnie aspektu kultury ludowej i konfrontacji nie tylko opinii, ale także materiału dokumentacyjnego.

Warto przy tym pamiętać, że Foucault nie neguje bynajmniej zdolności warstw ludowych do wytwarzania takich technologii w ogóle, do budowania tekstów preskryptywnych, których celem miałyby być narzucenie reguł zachowań seksualnych. Jego teza dotyczy raczej źródeł i kierunku rozprzeżnienia się tych technologii — od burżuazji ku proletariatu, od warstw wyższych ku niższym. Te ostatnie, zgodnie z teorią Foucaulta³, świadome ideologicznej przemocy, przez długi czas broniły się przed poddaniem swych ciał senioralnej aksjologii płciowości; w końcu jednak jej właśnie uległy.

Aby nabrać charakteru skutecznego i sprawczego zarazem mechanizmu organizowania seksualności (rozumianej jako korelat powoli rozwijanej praktyki dyskursywnej mającej produkować jakąś prawdę o seksie), aksjologia taka wytwarzać musiała własne dyskursy — budzące strach i fascynację wizualizacje, kodeksy, etykiety i przykazania, argumentuje Foucault. I fak-

badania nad ludowym obrazem świata. Zob. m.in. C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pennego młynarza z XVI w.*, przeł. R. Klos, Warszawa 1989, gdzie, nie bez racji, autor wskazuje na rozpoznania dokonane w świetnej pracy M. Bachtina, *Twórczość Franciszka Rabelais'a a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniewie, Kraków 1975 i polemizuje z Foucaultowskim podejściem do tych zagadnień. Wyraziście przeczy też Foucaultowskim koncepcjom w swej warstwie dokumentacyjnej np. studium E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, wioska herezyków 1294—1324*, przeł. E.D. Żółkiewska, Warszawa 1975, choć odnosi się do specyficznej tylko sytuacji katarskiego środowiska wiejskiego Okcytanii.

² Widać to zwłaszcza w *Historii szaleństwa (Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972) oraz w *Nadzorować i karać (Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975), gdzie jednak kwestia ciała rozważana jest w innych kontekstach.

³ „Dla obdarzenia proletariatu ciałem i seksualnością, dla postawienia problemu jego zdrowia, płci i rozmnażania potrzebne były konflikty (...); potrzebny był nacisk ekonomiczny (...); wreszcie, potrzebne było uruchomienie całej technologii dla utrzymania pod nadzorem proletariackich ciał i owej seksualności, jaką im w końcu przyznano (...). Stąd zapewne wywodziła się rezerwa proletariatu przy akceptacji tego urządzenia; stąd jego skłonność do mówienia, że cała ta seksualność jest sprawą burżuazji i proletariatu nie dotyczy (...). To arogancka polityka afirmacji wyposażała burżuazję w gadatliwą seksualność, której proletariaci długo nie chcieli akceptować jako narzuconej mu w celu zniewolenia” — pisze Foucault (Foucault 1995, 112—113).

tycznie, ich wyrazistą obecność rejestrujemy już od początku XII wieku, kiedy to upowszechnia się literatura prezentująca postulowany przez Kościół wzorzec feudalnej instytucji małżeństwa, system wartości pozostający pod wpływem ideologii klerykalnej. Głęboko mizoginiczna i obsesyjna w swoim antyfeminizmie, obiektem centralnym swych technologii cielesności uczyniła ona kobietę. Zła, „pożądliwa jak żmija”, zręczna, ciekawa, niedyskretna i klótliva, skłonna do cielesnego upadku wciąż tak samo jak biblijna Ewa, kobieta — źródło męskich pokus i próżności świata, stała się więc historycznie pierwszą wyrazistą figurą dyskursu „urządającego” seksualność⁴. Jeśli wierzyć Foucaultowi, a oprócz Georges’a Duby’ego wspierają go i inne autorytety — Jacques Le Goff, Robert Mandrou, Marc Bloch, Johan Huizinga, Regine Pernoud, Michel Mollat — to najsurowsze techniki represyjno-inplantacyjne, jak określa je Foucault, wykształciły się i rzeczywiście znalazły zastosowanie najpierw w klasach sprawujących władzę i w elitach arystokratycznych, później także burżuazyjnych, zaś postacią, którą jako pierwszą naznaczono piętnem plci, była „próżnująca”, podatna na moralny upadek kobieta. Chociaż poddane ogólnym regulom zawierania związków małżeńskich, regulom egzogamii, zakazowi kazirodztwa i sodomii, warstwy ludowe, w porównaniu z rządzącymi „długo uchodziły przed urządzeniem seksualności” — twierdzi Foucault (Foucault 1995, 108).

Teza, jakiej staramy się dowieść w niniejszym tekście, brzmi inaczej. Warstwy ludowe, mimo pozornego braku technik i formalnych możliwości tworzenia rozbudowanych, skodyfikowanych dyskursów preskryptywnych, wspieranych piśmiennictwem i promieniującą (i prominentną) etykietą elit, nie przejmowały biernie i z opóźnieniem senioralnych technologii seksualności, czekając aż ich ciało dojrzeje do społecznych rozporządzeń władzy. We własnym zakresie (i tu na pewno zgodzić się można z Foucaultem, że istnieją seksualności klasowe) i na własny sposób formułowały je od czasów najdawniejszych, konstruując proste, ale równie skuteczne jak wysublimowana garrona, maszyny kielznięcia, rozbudzania i ukierunkowywania seksualności.

Z racji jednak oralnego charakteru dyskursów kultury ludowej oraz stosunkowo późno podjętego procesu ich zapisywania przez badaczy literatury ustnej, ustalenia chronologiczne, dzięki którym weryfikowanie tez wyłożonych w *Historii seksualności* miałyby metodologicznie jasne podstawy, nie są

⁴ Obraz i miejsce kobiety w światopoglądzie średniowiecza europejskiego świetnie prezentuje i uważanie omawia: G. Duby, *Rycerz, kobieta, ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, przeł. H. Geremek, Warszawa 1986.

niestety, proste. Nie dysponując metodą równie ścisłą, co archeologiczne metody Foucaulta, musimy tu oprzeć się na chronologii względnej, biorąc pod uwagę zjawiska współtowarzyszące i datowania etnografów i folklorystów zapisujących ludowe teksty. Musimy zaufać samym folklorystycznym przekazom, wspierając się bardziej na interpretacji niż na metryczkach, traktatach, pismach i drukowanych „prawdach wiary”. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby taki trud podjąć, trzymając się z jednej strony folklorystycznej wiedzy o tekstach, z drugiej strony zaś Foucaultowskich założeń metodologicznych co do tego, czym jest technologia seksualności i jakich wymaga mechanizmów.

Jednym spośród i jednym z pierwszych „trybów” takich mechanizmów była, jak powiedziano, figura skłonnej do upadku, pożądlivej, naznaczonej płciowością kobiety. Spróbujmy przyjrzeć się więc tej figurze dyskursu seksualności w ustnej twórczości ludowej, ustalając jej obecność, miejsce i prekryptywne funkcje.

Wbrew pozorom nie jest to zadanie nazbyt trudne, ponieważ kobieta jako przedmiot problematyzacji (w jej Foucaultowskim rozumieniu techniki społecznej, poprzez którą jakiś byt jest dany jako coś, co może i musi być myślane) pojawia się w tym dyskursie równie często jak w dyskursach senioralnych i równie często jej miejsce jest jednoznacznie dookreślone. Widać to zwłaszcza w niektórych gatunkach dyskursu ludowego, pośród których na czoło wysuwają się pieśni ludowe, korzeniami swymi sięgające wczesnego średniowiecza, a pewnie i czasów pogańskich, czego dowody odnajdujemy w licznych tam wyobrażeniach jeszcze przedchrześcijańskich, w formułach magicznych, przedstawianiu czynności obrzędowych ku czci ognia i wody, magii płodności, demonologii i prawie odwetu obcemu chrześcijańskim zasadom miłości bliźniego. Jest to gatunek niezwykle różnorodny i bogaty, odnotowywany przez swych miłośników, począwszy od wieku XVII, tj. od czasów tak zwanej folklorystyki estetycznej, a na notacjach XX-wiecznych skończywszy. Wśród nich zaś dwa zwłaszcza działy upodobały sobie tematykę seksualną, czyniąc ją obiektem problematyzacji w podanym wyżej rozumieniu. Pierwszy z nich to erotyk ludowy (w swej „wysokiej” i „niskiej”, czyli obscenicznej odmianie), drugi natomiast stanowi zwarty blok epickich pieśni balladowych. Na gruncie polskiej kultury ludowej, a o niej będzie tu mowa, obydwie znajdują swoją szeroką reprezentację w *Dzielałach wszystkich* Oskara Kolberga, a także w antologiach typu zbiorów: Józefa Rogera, *Pieśni ludu polskiego w Górnym Śląsku* (wydanie fototypiczne pierwodruku z 1863 r., Opole 1976), Stefana M. Stoińskiego, *Pieśni żywieckie* (Kraków 1964), *Pieśni*

Podbala. Antologia zredagowana przez Jana Sadownika (Warszawa 1957), Kazimierza Wł. Wójckiego, *Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu* (wydanie fototypiczne pierwodruku z 1836 roku, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, 1976), Czesława Hernasa *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej* (Warszawa 1965) i innych.

Analiza zasobów polskiego folkloru pieśniowego, zwłaszcza zaś zbiorów rękopiśmiennych, na polu tylko oficjalnych, ujawnia stałą i natrętną wręcz obecność w tych zbiorach tekstów nieprzyzwoitych — obscenów, „nazywających po imieniu sprawy dotyczące czynności organów odbytowych i przede wszystkim rozrodczych”, jak niezbyt zrecznie może zdefiniował je ongiś znany polski folklorysta Julian Krzyżanowski (Krzyżanowski 1965, 278). Dobry początek na drodze utrwalania tego rodzaju tekstów ma miejsce już w wieku XV (ok. 1420 roku), kiedy franciszkanin Mikołaj z Koźła pośród łacińskich „Ojczy nasz” i „Wierzę” odnotował w gwarze polsko-czeskiej tzw. *cantilena inbonesta* o incipicie: „Chcy ja na pannu żalować”. Była to dość sprośna piosneczka młodzieńca, użalającego się na niedobrą pannę, która nie chciała dać owsa jego koniowi. „Rożży, panno, kahanec, / Ohledawa hnet winec, / Jeszcze li je cał // A ktorak może cał byci, / Zarazem ji starł kici, / Kto pirwe przybichł // (Wydra, Rzepka 1984, 293—24) — śpiewa w niej kochanek, wyrażając gwałtowne pragnienie sprawdzenia w świetle kaganka, czy wieniec panny jest jeszcze cały. Treść piosneczki widocznie bardzo przypadła do gustu śląskiemu zakonnikowi, skoro pomieścił ją obok codziennych modlitw. Przyjąć też można, że reprezentowała ona znacznie bogatszy i popularny w średniowieczu repertuar pieśniowy. Wieki XVII i XVIII także nie stroniły od tego rodzaju tekstów. Gdyby nie zbieracka i edytorska cenzura, od początków XIX-wiecznej folklorystyki naukowej stosowana gorliwie wobec takich „objawów zepsucia”, ich liczba byłaby dzisiaj zapewne znacznie większa niż to, co odnajdujemy w dostępnych nam źródłach.

Czas pojawienia się tej cenzury zbiega się z datą uznaną przez Foucaulta za moment rozprzestrzeniania się wśród warstw chłopskich urządzeń seksualności obowiązujących wcześniej warstwy wyższe. W odniesieniu do zasobów folkloru polskiego to „rozprzestrzenienie się” wydaje się jednak raczej efektem działania mieszczańskiej moralności zapisujących, aniżeli autocenzurowania słów i zachowań, wdrażanym przez sam lud. Wyraźne ślady umoralniania pieśni ludowych można odnaleźć na przykład w rękopisach samego Oskara Kolberga, który niejednokrotnie nad oryginalnym tekstem, zapisanym z ust ludowego wykonawcy, nanosił liczne, „ulepszające” poprawki, jak choćby w tekście nr 1816 (Tekka 16, karta 23), gdzie wersja ludowa:

Pocóżeś się wydawała — kiedyś taką ciasną miała
 teraz musisz dzierżyć — choćbyś miała sierdzić

została zastąpiona wersją przyzwoitą, ale nie ludową:

Pocóżeś się wydawała — kiedyś doń serca nie miała
 teraz musisz dzierżyć — choćbyś miała mierzić

a wreszcie zupełnie poniechana w druku.

Inicjujący polskie powojenne zainteresowania erotyką ludową Czesław Hernas, prezentując w 1965 roku pieśni ze zbiorów XVII- i XVIII-wiecznych, napisał:

Oba zbiorki Kępskiego razić mogą dzisiejsze poczucie przyzwoitości, z takiego punktu widzenia trzeba by połowę tekstów uznać za pornografię, ale z drugiej strony, dzięki autentyzmowi zapisu, są cennym materiałem dla rekonstrukcji folklorystycznej, dla badań nad rozwojem obyczajowości i poezji ludowej (Hernas 1965, 162).

Wyrażona przez wybitnego znawcę folkloru i literatury staropolskiej opinia o ludowym upodobaniu do obsceniczności, jak i same teksty źródłowe wyraźnie wskazują, iż po pierwsze — z ludowymi preskrypcjami seksualności na naszym gruncie mamy do czynienia przynajmniej już od wieku XV oraz, po drugie, że „ciało ludowe”, w tym i kobiece, poddawane było innej problematyce i „obróbce” niż znana z ustaleń Foucaulta technologia burżuazyjna. Rozpowszechniany przez klerków i elity model seksualności, jeśli już docierał do ludu, pojawiał się w erotykach najczęściej w wersji sparodiowanej, jak w przypadku pieśni „O duszo wszelka nabożna, Dajże gęby, jeśli można” (Hernas 1965, 162) albo nie pojawiał się wcale. Lud miał własne urządzenia seksualności, przy czym najbliższe preskrypcjom elit odnaleźć można w pieśniach epicko-lirycznych, zwanych balladami, światopoglądowo zaś najodleglejsze w obscenach. Zarówno pierwsze jak i drugie swą tradycją, jak powiedziano, sięgają jednak czasów znacznie odleglejszych, niż pierwsza połowa wieku XIX, a kształt bliski technologiom klas wyższych uzyskały z bardzo konkretnych i obcych sobie powodów.

Zajmijmy się wpiery tymi, które uznać można za paralelne w jakimś stopniu do klerykalno-elitarnych, a więc balladowymi modelami seksualności. W balladach bowiem kobieta pojawia się rzeczywiście jako główna figura

dyskursu seksualności; naznaczona płciowością, skłonna do upadku, powodowana nierozumną chęcią połączenia z kochankiem. Jest ona, a raczej jej poczynania w związku erotycznym, zwłaszcza związku zakazanym, wręcz zasadniczym tematem twórczości balladowej, a realizacja tego związku pozostaje w ścisłej zależności z prawami gatunku, rozpoznanymi przez jego badaczy. Zgodnie z nimi model gatunkowy ballady wyznaczany jest przez układ sześciu funkcji: 1. postawienie zakazu, 2. namawianie do przekroczenia zakazu, 3. przekroczenie zakazu, 4. informacja o przekroczeniu zakazu, 5. dochodzenie winy, 6. wymierzenie kary (Jagiello 1975). W tym ujęciu ballada jawi się jako rodzaj dyskursu powołanego wręcz do opisu drogi upadku, ba, jako typ tekstu preskryptywnego, którego głównym przedmiotem są reguły zachowania dotyczące związków płci. Nie stanowi ona, oczywiście, zwykłego kodeksu czy prostego regulaminu ciała w służbie społecznych urzędzeń seksualności. Jej preskryptywny charakter wynika raczej z jawnie formułowanych ocen balladowych bohaterów i ich postępowania, z sądów wartościujących, zdań normatywnych i wiąże się z czytelną dla odbiorcy postawą mówiącego wobec przedmiotu, o którym mówi — z ramą modalną wszystkich tekstów balladowych, gdzie za swoisty operator modalny uznać należy właśnie „karę”. Każdy związek erotyczny w balladzie jest z punktu widzenia jej twórców związkiem występny, wiodącym do upadku. Spośród 350 tekstów balladowych poddanych przeze mnie gruntownej analizie w *Miłości ludowej* (Wężowicz-Ziółkowska 1991) tylko nieliczne formułują reguły zachowania na sposób kodeksów właśnie, w rodzaju: „bo sam Pan Bóg kazał z nieba, że zle żony karać trzeba” (pieśń nr 7 t., Śląsk Opolski, 1836, Kolberg, t. 1). Zdecydowana większość bazuje na wspomnianych operatorach modalnych, przedstawiając realizację związków erotycznych podług zarysowanego schematu — od postawienia zakazu do kary. Każdy z przedstawionych w balladzie związków łączy się z przekroczeniem jakiegoś zakazu lub złamaniem jakiegoś nakazu. Żaden z tych związków nie prowadzi do szczęścia kochanków. Brak zgody na happy end, potępienie, odrzucenie i bezapelacyjność wyroków, którymi kończą się balladowe fabuły, wyrażenie ujarzmania kobiecego ciała. Miłość kobiety i mężczyzny pozostaje tu zawsze w związku z występkiem, który musi być ukarany, z reguły karą najwyższą — śmiercią. I, co znamienne, kara spotyka kobietę, a nie mężczyznę.

Zarysowują się tu wyraźnie dwa typy przebiegu miłości łamiącej zakazy. Typ pierwszy można określać jako przebieg prosty, jest to bowiem przebieg o maksymalnym zbliżeniu zdarzeń: występki — kara, a realizowany w tym typie związek sam w sobie jest czynem występny, stąd wejście weń jest

równoznaczne z występkiem i karane natychmiast w momencie ujawnienia. Jest on bardzo charakterystyczny dla ballad z najstarszych zbiorów folkloru polskiego. Zakres zakazów, których przekroczenie utożsamia się w nich z czynem karygodnym, jest skończony i w odniesieniu do kobiet, bo one są tu właśnie źródłem zła, sprowadza się do: zakazu cudzołóstwa, zakazu kazirodztwa, zakazu związku erotycznego z „obcym” (zakaz egzogamii), zakazu związków przedślubnych i zakazu posiadania nieślubnego dziecka. Odpowiednikiem złamania zakazu w tym typie pieśni bywa też przekroczenie nakazu posłuszeństwa królowi i rodzinie oraz przekroczenie nakazu endogamii.

Typ drugi to złożony przebieg miłości, gdzie sam związek erotyczny nie jest jeszcze w tekście utożsamiony z upadkiem i występkiem, ale zawsze do niego w końcu prowadzi. Nie nosi bezpośrednio piętna czynu występnego, aczkolwiek zawsze podpada pod któryś (i żaden inny) z zakazów — nakazów właściwych typowi pierwszemu. Tu jednak akcent zostaje położony na czyn, stanowiący konieczną konsekwencję miłosnego związku. Czynem tym zawsze jest zbrodnia, zaś jej przyczyny to albo chęć usunięcia przeszkód stojących na drodze miłości, albo chęć usunięcia dowodów zaistnienia zakazanego związku. Skutki motywów pierwszego rodzaju sprowadzają się w tym dyskursie do zabicia męża przez cudzołożną żonę, zabicia zakazodawcy (z reguły brata), zabicia rywalki lub zabicia odrzucającego miłość kochanka. Skutkiem działania motywu drugiego — chęci usunięcia dowodów, jest natomiast zabicie nieślubnego dziecka (dzieciobójstwo). Powodowana pożądlivością, skłonna do zła kobieta, łamiąc zakaz wchodzenia w miłosne związki określonego rodzaju, zawsze dochodzi w tym typie tekstów do złamania fundamentalnego prawa moralnego: „nie zabijaj”.

Dla zobrazowania omawianego tu sposobu problematyzacji seksualności w preskrypcjach ludowych podajemy kilka charakterystycznych tekstów balladowych, zapisywanych przez zbieraczy na ziemiach polskich od połowy XIX wieku, ale zgodnie z badaniami folklorystów, wykazujących znacznie wcześniejszą proveniencję (Wężowicz-Ziółkowska 1991, 62—63).

1. Stała nam się nowina
pani pana zabiła.
2. W ogródku go schowała
rutkę na nim posiała.
3. Rutę na nim posiała
i tak sobie śpiewała:
4. „Rośnij rutko wysoko
jak pan leży głęboko”

5. Oj już rutka wyrosła
pani za mąż nie poszła:
6. „Wyjrzyj dziewczko w ciemny las
czy nie jedzie kto do nas”.
7. „Jadą jadą panowie,
nieboszczyka bratowie”.
8. „Poczem żeś ich poznała
żeś ich braćmi nazwała?”
9. „Po konikach po wronych
po czapeczkach czerwonych”
10. „A wszakże to i nasz pan
taki ubiór piękny miał”
11. „Po konikach wronistych
po szabelkach złocistych”
12. „Witaj, witaj bratowa
nieboszczyka katowa,
13. Gdzieś nam brata podziała?”
„Na wojnem go wysłała”
14. „A my z wojny jedziemy,
brataśmy nie widzieli;
15. Co to za krew po drodze
na trzewiczku i nodze?”
16. „Dziewka kurę zarżnęła
krew na trzewik bryzgnęła”
17. „Choćby sto kur zabiła
takaby krew nie była
18. Cóż to za włos po ganku,
na ziemi i po wianku?”
19. „Dziewka sługę czesała,
włos po ziemi rzucała”.
20. „Choćby wszystkie czesała
takiego by nie miała:
21. Siadaj z nami bratowa,
nieboszczyka katowa:
22. Siadajże z nami w pojazd
pojedziemy w gęsty las”.
- [.]
32. Wyjechali za lasy
i tam darli z niej pasy

1. Za stodołą zimna rosa,
chodziła tam Kasia bosa.
2. Białe suknie zaszargala,
rzewnie sobie zapłakala.
3. Zajechał ją Jasio z pola,
„Cóż tu robisz Kasiu moja?”
4. „Wiję wianki, zbieram ziele
swemu bratu na wesiele”
5. „Kasiu moja, Kasiu jedna,
a daj że mi, daj że ze dwa”
6. „Jabym tobie i trzy dała,
bym się brata nie bojała”.
7. „Otruj brata rodzzonego,
będziesz miała mnie samego”.
8. „A czemu bym go otrula
w sklepiem ziela nie kupiła?”
9. „Idź do sadu wiśniowego;
zabij węża zielonego.
10. I przynieś go w fartuszczyku,
i gotuj go w garnuszczyku.
11. I gotuj go pod pokrywą
dolewaj go malmazyją.
12. I nalej go do szklenicy
i wynieś go do piwnicy
13. Będzie brat jechał tą ulicą,
daj mu wino z tą szklenicą”.
14. Braciszek jedzie tą ulicą,
trzysta koni za nim liczą.
15. Siostra za nim tą ulicą
daje wino z tą szklenicą.
16. „Pij że siostrze, pij że sama
jakiego żeś nawarzyła”.
17. „Nie będę ja tego piła
bom paciorka nie mówiła”
18. Braciszek pije z konia mgłę
„siostrze moja co się dzieje.
19. Siostrze moja otrulaś mnie”
„niepleć bracie, upiłeś się”
20. „Pilem ci ja miód i wino,
a nigdy mi tak nie było”

21. Braciszek wypił — z konia leci
wspomnij siostró na me dzieci
 22. Braciszki w dzwony dzwonią
a siostrzyczkę w kamień kuja
 23. Zakujcież mnie w biały kamień
niech nie słyszę pieśni o nim”
- Mazowsze—Kurpie, przed 1845, Kolberg, t. 1—8e

1. Tam za Warszawą — na bloniu
wywijał Jasio — na koniu.
2. Wójtówna za nim — chodziła
Maleńkie dziecię nosiła
3. Tak ci je długo — nosiła,
Aż je na dunaj — puściła.
4. Płyn dziecięcuzko — do mlyna,
rusz mlynarzowi — kamienia
5. Siedzi mlynarczyk — na podzie,
Plynie dziecięcuzko — po wodzie.
6. Drobną siateczkę — zarzucił,
Maleńkie dziecię — uchwycił.
7. Cos ty tu dziecię — robiło,
Cos po tej wodzie — płynęło?
8. „Matka mnie moja — puściła,
sama się panną — czyniła”
9. Tam na ratusie — dzwoniono,
panny do dwora — wołano.
10. Do rady panny — do rady
maleńkie dziecię — u wody.
11. Wszystkie panienki — w rząd stały
Tylko wójtówna — za niemi
12. „Moja wójtówna — co ci to,
co cię w czapeczkę — zawito?”
13. Głowieńka moja — bolala,
mateńka mi ją — zawiła
14. A wywiedzcież mię — do boru
napalcie ze mnie — popiołu.
15. Posiejcie popiół — po polu,
narośnie ze mnie — kąkołu.

16. Będą ten kąkol — panny rwać,
i o wójtównie — pieśń śpiewać.
Mazowsze—Kurpie, przed 1845, Kolberg, t. 1—12a

Tendencje organizowania seksualności wokół ciała posłusznego prawom władzy i zamykania jej w ciełe prawom tym uległym są tu wyraźne. Podobnie jak system podporządkowanie to urządzający. Przemoc władzy i społeczno-gro (grupowego) interesu sytuuje kobietę na biegunie jej cielesnych pragnień, tak, aby wyraziście zaznaczać jej odspołeczne skłonności, a cielesność wpisać w chrześcijański dekalog zakazów, nakazów i poczucia winy. Spontaniczna (nieopanowana?) seksualność, motywująca kobiece postępowanie musi zostać wciągnięta w tryby społecznego porządku, zależności, hierarchii i aksjologii, albowiem ciało niepoddane tym trybom wiedzie kobietę do zguby. Świat męski ujawnia tu przypisywaną mu dominację i zdolność przywracania porządku, świat kobiecy jest tym, co za sprawą płciowości przenosi porządek w chaos.

Ludowa figura seksualności kobiecej w balladzie mieści w sobie również świadomość występku i chęć poddania się prawom wyższym niż prawa płci; prawom obudzonego sumienia i społecznego dobra („Zakujcież mnie w biały kamień, niech nie slysze pieśni o nim”; „A wywiedzcież mnie — po boru / napalcie ze mnie — popiołu”). Jest to zasada, jaką pragnie wdrożyć ten rodzaj dyskursu; uświadamianiu prawdy o kobiecej seksualności towarzyszy w niej potępienie seksualności bez dozoru. Nie znajduje ona szansy odkupienia.

Jest to jednak, jak wspomniano, jeden tylko z nurtów technologii seksualności, z jakimi mamy do czynienia wśród warstw ludowych. Zupełnie inaczej opracowuje te kwestie dyskurs obsceniczny.

Na znaczącą i pozytywnie waloryzowaną rolę doznań zmysłowych i aktu seksualnego w ludowej koncepcji miłości, najpełniej prezentowanej w różnych odmianach erotyków, wskazują stale jego współcześni badacze, głównie Czesław Hernas i Jerzy Bartmiński. Ten ostatni, omawiając ich styl i symbolikę seksualną, napisał wręcz:

Najważniejszą częścią ciała kochanków są, oczywiście, narządy płciowe. Z nimi wiąże się szczyt doznań erotycznych, poprzez nie można najostrzej zarysować kontrast męskości i kobiecości. Miłość opiewana przez lud przy całej dość bogatej oprawie psychologicznej jest zmysłowa. Zespolenie płciowe jest przewodnim motywem działania bohaterów, wokół niego krążą ich myśli, pragnienia, wspomnienia (Bartmiński 1974, 18).

Formy i wzory realizacji owego zespolenia oraz cała towarzysząca mu sfera doznań i przeświadczeń to zespół ludowych preskrypcji seksualności, w których problematyzacja ciała wyposażonego w pleć znajduje biegunowo różną od balladowej realizację. Wiodą one wprost ku nieprzyzwoitym pieśniczkom, „tłustym” przyśpiewkom, ku krakowiakom drukowanymi nakładem „konserwatorów dobrego gustu” i tajnym „zaśpiewom”, podsłuchanym i wydawanym autorskim nakładem miłośników folkloru, słowem — ku tekstom przedstawiającym stosunki seksualne bez peryfrazy lub uciekającym się do prostych, jednoznacznych metafor i czytelnej symboliki.

Jak podkreślają znawcy zagadnienia, wszelkie, także ludowe, obscena bazują przede wszystkim na pornograficznej dosłowności, warto jednak mieć świadomość, iż wypracowują też własny, specyficzny kod przekazu nieprzyzwoitych treści, którego zrozumienie, a zwłaszcza rozszyfrowanie reguł jego wykładu, pozwala wnikać w specyfikę tej twórczości. Rozpoznanie znaków kodu poetyckiego ludowych tekstów erotycznych umożliwia rekonstrukcję prezentowanych w nich zachowań seksualnych. Rozpoznanie źródeł pochodzenia tych znaków i zasad ich organizacji pozwala natomiast dotrzeć do stojącego za tymi zachowaniami i modelującego je systemu wyobrażeń o ludzkiej płciowości, jej miejscu i roli w ludowym oglądzie świata.

Pośród tekstów obscenicznych można znaleźć bardzo wyraźnie prezentujące ów praworzec, ku któremu zwracają się warstwy ludowe w swym wykładzie reguł rządzących płciowością. Czyni tak na przykład pieśń mazurska, odnotowana w pierwszej połowie XIX w.:

To kurek — to kokoszka,
to byszek — to jałoszka,
to orzech — to leszczyna,
to chłopak — to dziewczyna.

Wlaził byszek na jałoszkę,
a kurek na kokoszkę,
a orzech na leszczynę,
a chłopak na dziewczynę.

Mazury, 1839, Kolberg, t. 40—627

ale również współczesna góralska:

Tu dolinka tam brzysek
tu dziewczyna tam Józek

tu dolinka pod brzykiem
i Marysia pod Józkiem.
Podhale, 1960, Plątek, nr 13

Ciągłość i trwałość ludowej aksjologii płci jest w nich uderzająca. Seksualnością człowieka rządzą tu prawa naturalne, które nakazują kurkowi włożyć na kokoszkę, a byszkowi na jałoszkę. Są to te same determinujące prawa, które powołują do życia ofiary i drapieżców, które dolinę kładą pod wzniesieniem, każą się dobierać w pary, płodzić, rodzić, umierać, zdobywać pożywienie, konsumować i wydaląć. To one leżą u podstaw zachowań seksualnych kobiety i mężczyzny, wytyczając jednocześnie granice wyobraźni erotycznej pieśni tego gatunku. Lecz nie wyłącznie one. Wspierają je całkiem inne, o wiele bardziej demokratyczne niż w balladzie, reguły świata społecznego, uprawomocniające i określające właściwe wykorzystanie ciała:

Masz też ty
Mam i ja,
Dasz też ty,
Dam i ja.
Mają ludzie,
Mam i ja,
Dają ludzie,
Dam i ja.

Mazowsze, 1731, Hernas, t. 2, s. 67

Wzorowanych na obiektywnym porządku natury i sankcjonowanych dodatkowo przez powszechną praktykę społeczną zachowań seksualnych nie obciąża tu poczucie winy, wstydu, przekonanie o ich grzeszności. Obcowanie cielesne w tym dziale folkloru nie jest wykroczeniem przeciwko kodeksowi boskiemu. Przebiega według praw odczuwanych jako znacznie pierwotniejsze niż nakazy aksjologii chrześcijańskiej. Poprzez koincydencję męskiego i żeńskiego (ziemi i siewcy, bruzdy i oracza, łączki i kosy, ruchomego i nieruchomego, góry i dołu) jest niejako powtórzeniem boskiego praaktu tworzenia, stałym odwzorowywaniem i odnawianiem porządku rzeczy, ustanowionego u początków, *in illo tempore*. W świadomości twórców ludowych obcowanie seksualne kobiety i mężczyzny podlega wręcz boskiemu patronatowi już od chwili rajskiego współbytu Boga z ludźmi, właśnie od chwili, gdy za sprawą dociekliwej niewiasty człowiek odkrył swoją płciowość i po raz pierwszy uczynił z niej użytek. Tak więc to za zgodą Nieba i już u początków poznania:

Pokazał Adam Ewie
 Parę jabłusek na drzewie,
 Parę jabłusek na drzewie.
 I onę gałązkę lysą,
 Co przy niej jabłuska wisą.
 Mazowsze, 1731, Hernas, t. 2, s. 62

Z pragnieniem właściwego wykorzystania tej wiedzy pierwotnej tu na ziemi zwracają się też bohaterowie niektórych pieśni wprost do świętych i Pana Jezusa, akt seksualny utożsamiając niejednokrotnie z modlitwą, z czynnością nieomal liturgiczną, jak w przyśpiewce:

Kaśka lysa, Maciek goły
 zebrali się do stodoly,
 oddali się Panu Bogu
 aż się trzęsło siano w brogu.
 Małopolska, po 1850, Kolberg, rękopis, T 16, k. 23—1686

Natomiast surowemu osądowi bożemu i karze podlegają zwłaszcza ci, którzy źle się wywiązują z odwiecznych nakazów. Ci, którzy znają swoje zadania i realizują je, mogą się nie obawiać gniewu Pana Boga:

Nie będzie mnie Pan Bóg sądził —
 Bom się dobrze oporządził.
 Wsadziłem ją między pieńki —
 ona gruba a ja cienki
 Małopolska, po 1850, Kolberg, rękopis, Teka 16, I. 21—1506

Takie nałożenie naturalnego praporządku na porządek boski, czy też wpisanie kulturowo nowszego — chrześcijańskiego w starszy — naturalny, sytuuje ludowy seksualizm poza tradycyjną moralnością katolicką. Nie oznacza to jednak wcale, jak sugerują niektórzy badacze, iż nie podlega on żadnym kodeksom i jest czystym, zwierzęcym biologizmem. Teksty obsceniczne chętnie i często formułują zalecenia dotyczące zwłaszcza właściwych i pożądaných zachowań seksualnych, kreślą obrazy dobrze (poprawnie) realizowanej miłości cielesnej. W postaci wyraźnie werbalizowanych nakazów i zakazów, w postaci wyrazistych ocen precyzują one własny zbiór przykazań, kodeks seksualny. W myśl tego kodeksu naganne jest:

1. Zbyt wczesne rozpoczynanie współżycia seksualnego (zakaz kierowany szczególnie do dziewcząt):

Od sochy do sochy
 Niech trawa rośnie.
 Nie dawaj picochy,
 Aż ci porośnie.

Mazowsze, 1731, Hernas, t. 2, s. 58

Mamusiu, tatusiu,
 dajcie mnie za chłopa,
 bo mi już urosła
 jak żydowsko copa.

Krakowskie, 1967, Płatek, s. 136

2. Podejmowanie współżycia mimo niewydolności płciowej:

Ożeńże się, ożeń,
 kiej mos w portkach korzeń,
 kiej mos w portkach lichy,
 to siedź w chałpie cicho.

Podhale, 1958, Płatek, s. 183

3. Niepodejmowanie współżycia w sprzyjających okolicznościach (nakaz kierowany szczególnie do młodych mężczyzn):

A cóżeś ty za parobek,
 kiedy się ty dziwki boisz;
 dziwka leży, jak należy,
 a ty, głupi, przy niej stoisz.

Mazowsze, przed 1871, Kolberg, t. 41—95

4. Brak sprawności seksualnej i umiejętności zaspokojenia kochanki (nakaz kierowany jw.)

Na co ześ mię
 Rozkapturał,
 Kiedyś ze mną
 Nic nie wskórał.

Mazowsze, 1731. Hernas, t. 2, 64

A staremu chleba nie dać,
bo nie umie z babom legadź
a młodemu cielęciny,
coby kochol dwie dziywczyny.

Podhale, 1954, Pieśni Podhala, nr 1239

Oj niedaleko Leszna
Żona męża odeszła,
Dla czegoż go odeszła?
Bo nie umiał rzemiasła.

Wielkopolska, 1880, Kolberg, t. 13—358

5. Oziębłość płciowa:

Cóżeś za jedna, dziewczyno,
cóżeś za jedna, za jedna,
układłem się kole ciebie
jak kole drewna, da, drewna.

Mazowsze, przed 1865, Kolberg, t. 41—374

Oj zimny kieby woda,
oj martwy kieby kloda,
oj ty Jasinku młody,
oj ty mi dasz wygody.

Mazowsze. 1857, Kolberg, t. 1, 14

6. Zbyt natarczywe ujawnianie pożądania w obecności osób trzecich (zwłaszcza rodziców):

Maryś moja, Maryś,
cóżeś za niechluja
ze przy twojej mamie
łapiesz mnie za (ramię).

Krakowskie, 1950, Płatek, s. 40

7. Brak dbałości o ciało i higienę osobistą (nakaz kierowany do dziewcząt):

Jaką miała, taką dała,
po piecu ją uwalala;
uwalala ją w popiele,
przedala ją za karpiele.

Podhale, przed 1863, Kolberg, t. 45—1798

Zapłóć mi, dziewczyno,
com cie pośfiergolól,
cornomś miała cipke,
jojkam se zesmolól.

Podhale, przed 1863, Kolberg, t. 45

W nowszych tekstach, zwłaszcza góralskich i krakowskich ze zbiorów Piotra Płatka, obejmujących okres od 1950 do 1971 roku i ujawniających silne wpływy folkloru miejskiego i żołnierskiego, pojawia się także, przy jednoczesnej pochwalie wolności i zupełnej swobody w miłości, nagana:

8. Nadmiernej swobody seksualnej dziewcząt, braku zahamowań w tej dziedzinie:

Piyknaś Maryś, piyknaś,
jak różane kwiecie,
aleś wysmytrano,
jak krasula w lecie.

Podhale, 1969, Płatek — I 79

Przy wielkiej swobodzie nawiązywania kontaktów seksualnych i ujawniania chęci współżycia, zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety:

Maćka mi dać, Maćka mi dać
bo mi z Maćkiem dobre igrać,
jak ja Maćka nie dostanę
to sobie stłukę łeb o ścianę.

Małopolska, po 1850. Kolberg, rękopis, Teka 16, k. 21—1565

większą aktywność w bezpośrednim inicjowaniu tych kontaktów przyznaje się w pieśniach mężczyznom (według naszych obliczeń 2:5 na ich korzyść).

Ich zabiegi mają też daleko bardziej zdecydowany charakter. Chęć współżycia, pożądanie wyrażają oni zasadniczo w formie żądań, dodając do nich czasem nawet groźby, podczas gdy kobieta raczej wabi, prosi, obiecuje i mimo ochoty — umyka. Typowe pieśni obsceniczne, wyrażające uczucia i potrzeby męskie, brzmią tu:

Dziewczyno z Poznania,
pokaż mi kolana,
pokaż mi oboje,
czy takie jak moje.
Pokaż i tam dalej,
będziemy się kochali.

Mazowsze, przed 1865, Kolberg, t. 41—344

Jest to przykład bardzo kurtuazyjnej wypowiedzi zalotnika; częściej jednak zdarzają się takie:

Jak mi nie das tę bestyją,
to ci ocy powybijam,
powybijam, powypalam,
do reśty ci powykałam.

Mazowsze, przed 1865, Kolberg, t. 41—486

Wśród pieśni kobiecych rzadko trafiają się aż tak dosadne. Do najbardziej rozpowszechnionych należą teksty w rodzaju:

Tu mnie kole, tu mnie kole,
oj, tu mnie nie ruszajcie,
jest tam kępka kole pępka,
da tam mnie pomacajcie.

A ty, chłopie, w samydzieli,
pomacaj mnie po kądzieli,
pomacaj mnie tam, gdzie trzeba,
da ci matka z masłem chleba.

Mazowsze, przed 1865, Kolberg, t. 41—485

Miłość w tym dziale pieśniowego folkloru skoncentrowana jest wyłącznie na cielesności i zabiegach kochanków mających doprowadzić do obopólnej satysfakcji seksualnej. Przyjemność wydaje się tu bardzo istotnym celem miłosnych kontaktów, którym też towarzyszą wyrazy radości, nieskrywanego

zadowolenia Zgodnie z ludową koncepcją bowiem, seks ma dawać zadowolenie, być radosną zabawą, rekreacją, manifestacją witalności, nie zaś ponurą, monogamiczną i obciążoną poczuciem grzechu prokreacją.

Uzyskanie satysfakcji nie wymaga od kochanków skomplikowanych technik seksualnych. Obowiązuje pozycja klasyczna, według wskazań natury: „dolinka pod brzyskiem”, przeciw czemu buntują się czasem żartobliwie niektóre kochanki:

Jasiu mój, Jasiu mój,
nie róbze mi krzywdy,
ty na mnie wychodzisz,
jo na ciebie nigdy.

Krakowskie, 1957, Płatek, s. 88

Generalnie jednak aktywność kobiety ma tu raczej charakter dobrego współdziałania z partnerem, popartego brakiem zahamowań w działaniach i bezpośrednim wyrażaniu swoich upodobań i potrzeb. Dotyczą one zarówno czasu trwania stosunku, co wspominał już wydolności seksualnej partnera, ale także pozaseksualnych zachowań kochanka. Jakkolwiek kochanki nie wymagają nadmiernej czułości i rozbudowanych zalotów, to jednak zależy im na dobrym, serdecznym traktowaniu. Od niego, a nie tylko fizjologii uzależniają one swoją skłonność do miłości, bądź jej brak, chociaż wątek to słabo reprezentowany w erotykach obscenicznym. Natomiast upodobania męskie rzadko zdają się pozostawać w związku ze skłonnościami serca. Są determinującą skłonnością ciała, które, jeśli napotyka opór, usiłuje go przełamać siłą albo szuka partnerki bardziej przychylniej jego potrzebom:

Kasiu, Kasiu, Kasiuleńku,
pociecho moja,
o, dajże mi gębuleńki,
by łaska twoja.

Ja ci gęby dać nie mogę,
bo się nie godzi,

bo moja matka
o cnotę chodzi
[.]
On ci tu do niej,
lup, cup, cup po niej;

i wzięła go pięknie prosić:
o, mój miły, już mam dosyć,
idź precz ode mnie, idź precz ode mnie.

Pójdę ja na insze drogi,
szukać sobie inszej niebogi.
Będę szukać, będę lazić,
abym ja mógł kieni wrazić
swoją kuszcycę jako klonicę.

Mazury, 1839, Kolberg, t. 40—634

Żywiołowa i niewybredna ludowa miłość cielesna nie szuka sobie też jakichś specjalnych miejsc spełnienia. Właściwie jest ona realizowana wszędzie tam, gdzie pożądanie dopadnie kochanków, gdzie się akurat spotkają. Przede wszystkim jednak na łonie natury, przy czym erotyk wysoki preferuje nocne spotkania w izbie dziewczyny (komorę), natomiast obsceniczny — kalinowy lasek (synonim wszelkiej naturalnej przestrzeni osłoniętej). Swobodni i niepoczuwający się do winy kochankowie z badanych erotyków zdają się nie dobierać miejsca i czasu w obawie przed ludzkimi oczyma, chociaż przesadą byłoby twierdzić, iż bez żadnego skrępowania uprawiają oni miłość w obecności innych ludzi.

Seksualność ma tu istotnie charakter niegroźny; seks jest bezpieczny, prosty i naturalny. Przy całym swym biologizmie miłość cielesna nie wiąże jednak bez reszty i nie więzi ducha ludowych kochanków. Seks i cała sfera związanych z nim doświadczeń ciała wznosi jego konsumentów na wyżyny zgola filozoficznych rozmyślań o dziele i prawach natury, o istocie pożądań cielesnych i tajemnicach anatomii.

Wśród „filozoficznych” obscenów wyraźnie dają się wyodrębnić zwłaszcza teksty, którym można przydać miano refleksji anatomicznych. Podejmują one nieodmiennie ten sam problem teleologiczności usytuowania tego, co pociągające przy tym, co odpychające, pięknego przy brzydkim. Owo połączenie traktują one jako niezrozumiałą zagadkę natury, jej niepojęty zamysł:

Patulu, patulu — tyś moje kochanie
znalazłeś ty sobie przy d... mieszkanie.
Żeby to przy ręce, albo to przy nodze
ale to tam kicuś przy największym smrodzie.

Malopolska, po 1850, Kolberg, rękopis, Teka 16, k. 21—1510

Oj, a na mojej pichnie,
 oj, rozmaryn kwitnie,
 oj, a kto go zażyje,
 oj, dziesięć razy kichnie.

Oj, pisiu, moja pisiu,
 oj, cóżeś ty zrobiła,
 oj, coś se w kiepskim miejscu,
 mieszkać polubiła.

Oj, zebyś ty była
 na brzuchu, na brodzie,
 aleś ty przy dupie,
 przy największym smrodzie.

Mazowsze, przed 1865, Kolberg, t. 41—504

Twórcy obscenów nie znajdują odpowiedzi na to nurtujące ich pytanie. Nie mówią jednak o „brudzie” cielesności samej w sobie, nie przejawiają wstrętu do płci i jej fizjologii. Ale nie objawiają także przesadnej fascynacji, tak charakterystycznej dla mieszczańskiej technologii ciała. Posiadanie ciała z różnymi jego anatomicznymi niedogodnościami wzbudza raczej zadumę nad zamysłami natury niż obrzydzenie i chęć wyparcia. Na swój sposób tłumaczą też inne tajemnice anatomii:

Bez potocek mostek,
 ni ma w cipce kostek,
 ani w chuju sadła,
 bo go cipka zjadła.

Podhale, 1961, Płatek, 90

Intencje natury są mało zrozumiałe, lecz jej prawa przemożne i bezdyskusyjne. Niestosowanie się do nich, do biologicznych nakazów seksualności obowiązujących cały otaczający świat, jest według obscenicznych tekstów folkloru i tej technologii cielesności postępowaniem zasługującym na najgorszą karę — kastrację, na pozbawienie człowieka naturalnego wyposażenia danego mu przez naturę dla prokreacji i rekreacji. Prosto i brutalnie wyraża tę prawdę ostatnia już z przywoływanych tu nieprzystojnych śpiewek, którą zamieścił w swych rękopisach także Oskar Kolberg:

Oj, cóż takiemu zrobić, co nie chce miłować
 D... wybić — j... urznąć — k... upiłować.

Małopolska, po 1850, Kolberg, rękopis, Teką 16, k. 23—1726

Wyraźnie uchwytna różnorodność sposobów problematyzacji seksualności w dyskursie ludowym — w erotyku pełna akceptacja i pochwała swobody seksualnej, afirmacja ciała jako źródła przyjemności oraz płci dającej satysfakcję; w balladzie — napiętnowanie, zwłaszcza kobiecej seksualności i jej cielesnych skłonności, opis moralnego upadku wynikającego z powodowania się nieopanowaną płciowością — wiedzie do kilku przynajmniej wniosków na temat urządzenia seksualności w warstwach ludowych, które można też potraktować jako swoiste *postscriptum* do Foucaultowskiej archeologii seksualności.

Przede wszystkim obecność takich preskrypcji, specyficznie ludowych i niezależnych od urzędzeń narzucanych z zewnątrz, uznać należy za udowodnioną. Tendencję do ich formułowania, do budowania ludowej technologii cielesności obserwujemy od czasów najdawniejszych. Nie jest ona zresztą związana wyłącznie z omawianą tu pieśnią, ale czytelna i w innych gatunkach folkloru — anegdocie, przysłowiu, zagadce, a nawet bajce, która ze Śpiącej Królowej czyni metaforyczną, ale jasną w wykładni figurę negacji latencji płciowej, a z Czerwonego Kapturka i Wilka symboliczną parę seksualnych partnerów modelowo prezentujących odmienne tendencje i biologiczne uwarunkowania płci⁵.

Wbrew temu, co sugerują niektóre hipotezy Foucaulta, warstwy te, podobnie jak uprzywilejowane elity, dość wcześnie poczęły wypracowywać dla siebie zespoły prawd o seksie. Gdyby przyjąć argumenty prezentowane przez Henryka Biegeleisena, Władysława Glogera, Jana S. Bystronia, Juliana Krzyżanowskiego i innych na rzecz średniowiecznego pochodzenia ballady „Stała na się nowina”, a także zaufać tezom Romana Jakobsona odnoszącym się do *cantillena inbonesta*, to stwierdzić należy, iż proces dyskursywizacji płci i tworzenia ludowych preskrypcji seksualności w polskiej kulturze ludowej rozpoczął się przynajmniej we wczesnym średniowieczu. Toczył się więc i postępował równoległe do analogicznego procesu „chrystianizacji seksualności” elit europejskich, podjętego przez wpływowe i żadne wpływow grupy kościelnych i świeckich klerykałów, dla których problematyzacja seksualności stanowiła narzędzie coraz sprawniej działającej maszyny Panoptikonu, w której więźniowie ciała, tylko z racji jego — skądinąd niezawinionego — posiadania, stawali się równocześnie więźniami władzy.

⁵ Na temat „wilczych apetytów” i poczynań oraz semiotyki wilczej postaci w systemie kultury ludowej zob. m.in. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Biesiada wilka, czyli consummatum est*, w: *Oczywisty urok biesiadowania*, red. P. Kowalski, Wrocław 1998.

Rozbieżność reguł i podejść do spraw płciowości ludzkiej w dyskursie ludowym, którego diapazon (dla naszych tu potrzeb) wytycza z jednej strony epicko-liryczna ballada, zamierzająca jako gatunek w pieśni ulicznej początków XX stulecia, z drugiej zaś nadal żywa, a w każdym razie wciąż chętnie aktualizowana przyśpiewka obsceniczna (notacje od 1420 do 1965 roku!), ujawnia nie tylko światopoglądową niespójność kultury ludowej, ale też jej intensywną i wieloaspektową pracę nad seksualnością człowieka. Modele balladowe, zgodne z klerykalną aksjologią, znajdującą maksymalne skondensowanie w piśmiennictwie kaznodziejskim XII wieku, gdzie „zły” użytek z seksu w małżeństwie, ale zwłaszcza cudzołóstwo i kazirodztwo stanowią przedmiot główny etycznego niepokoju, dowodzą, iż teza Foucaulta o małym prawdopodobieństwie wpływu chrześcijańskiej technologii ciała na warstwy ludowe są mocno przesadzone. Z kolei modele seksualności fundowane przez erotyk ludowy (w zapisach od wieku XV) wskazują, że pannoptykoniczny system dozoru ciała, usilnie i nieraz restrykcyjnie wdrażany przez mizoginiczne, ascetyczne i wrogie cielesności dyskursy elit, w warstwach ludowych nie znalazł zbyt szerokiego odzewu. Ludowe urządzenie seksualności cechuje znaczna i światopoglądowo zdrowa polimorficzność. Prawdy o seksie produkowane są w nim na bazie dwóch przynajmniej różnych i sprzecznych systemów generujących: aksjologii chrześcijańskiej, wypaczonej zresztą soborowymi rozstrzygnięciami wiary w aseksualny, wrogi ciału charakter Chrystusa i aksjologii panteistycznej, hołdującej siłom i prawom natury (biologii płci). Upadek kobiety — najwcześniejsza figura klerykalnej problematyzacji płciowości — wpisany jest tylko w pierwszy z tych dyskursów. W preskrypcjach obscenicznych płciowość i cielesność kobieca tryumfuje; jest źródłem radości, prokreacji, rekreacji, przejawem witalnych mocy kosmosu. Tu technologie cielesności trzymają ją w czułych, ale i twardych objęciach Matki Natury, urody erotycznych związków i wibrującego seksu. Ten mit i ta „organizacja” płci zdaje się dziś wygrywać w kulturze europejskiej z balladowo-senioralną wersją podporządkowania potrzeb płci interesom społecznego, zwłaszcza zaś rodzinnego i państwowego „zdrowia” i zależności ciała od polityki warstw rządzących. Jej przegraną wieści dziś nie tylko rezygnacja Kościoła z augustiańskiego *limbus puerorum* — otchłani dzieciątek (jedno leży pod progiem / zarośnięte barlogiem / drugie leży pod miedzą — ludzie o nim nie wiedzą // — śpiewały kiedyś ballady ludowe, opowiadające o grzechu matek i jego konsekwencjach), ale także powszechność obscenów w kinie, teatrze, literaturze i... wszystkich innych mediach, wyzwolony erotyzm słowa, wielka przegrana wysublimowanej i restrykcyjnej

aksjologii erotycznej elit. Opanowani radością seksu nie dostrzegamy dziś, jak ta historycznie i klasowo ludowa technologia płci więzi nas w swoich mechanizmach przymusu bycia „naturalnym”. I jak bardzo zdominowała świat precesją symulaków seksualności i kolejny, ponowożytny już dyskurs problematyzujący płciowość, która — być może — jest na tyle istotna dla człowieka, że nie może być od dyskursów niezależna?

Literatura

- Bartmiński J., 1974, „*Jaś koniki pol!*”. *Uwagi o stylu erotyku ludowego*, „Teksty”, nr 2.
- Foucault M., 1995, *Historia seksualności*, przeł. Banasiak B., Komendant T., Matuszewski K., Warszawa.
- Hernas C., 1965, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa.
- Jagiello J., 1975, *Polska ballada ludowa*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.
- Krzyżanowski J., red., 1965, *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa.
- Wężowicz-Ziółkowska D., 1991, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII—XX wieku*, Wrocław.
- Wydra W., Rzepka W.R., 1984, *Chrestomatia staropolska. Teksty do 1543*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.

Dobroślawa Wężowicz-Ziółkowska, doktor habilitowana, kulturoznawczyni, pracownik Instytutu Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Katedry Kulturoznawstwa WSZOP. Autorka książek: *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII—XX wieku* (1991), *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym* (2008), *Infosfera. Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji. Antologia* (2009) oraz licznych artykułów naukowych i haseł słownikowych, m.in. w: L. Aresin, K. Starke, *Leksykon erotyki* (1998), *Słownik literatury popularnej*, pod red. T. Żabskiego (2006). Inicjatorka i redaktor naczelny serii Zeszytów Naukowych Pracowników i Studentów Uniwersytetu Śląskiego *Teksty z ulicy. Zeszyty memetyczne* oraz czasopisma internetowego www.memetyka.pl. Zainteresowania: mity, folklor, mody kulturalne, dyskursy naukowe, komunikacja kulturowa w kontekście teorii systemów.