

IZABELLA BUKRABA-RYLSKA

O TAK ZWANYM PATRIARCHALIZMIE POLSKIEJ WSI

IZABELLA BUKRABA-RYLSKA

Absolwentka warszawskiej polonistyki, profesor socjologii. Pracowała w Instytucie Kultury, na Uniwersytecie Warszawskim i w Polskiej Akademii Nauk, obecnie wykłada w Collegium Civitas. Zajmuje się zagadnieniami kultury ludowej, wiejskiej i lokalnej, dyskursem transformacyjnym w polskiej socjologii i socjologią organizacyjną, proponując zastąpienie perspektywy zwanej w naukach społecznych egocefalocentryzmem ujęciem zwracającym uwagę na rolę ciał i przedmiotów materialnych, czyli noskorpocyrkularyzmem. Opublikowała ponad 300 artykułów naukowych i kilkanaście książek, w tym między innymi: *Socjologia wsi polskiej* (2008), *W stronę socjologii ucieleśnionej* (2013), *Socjologia. Pytania podstawowe* (2021). ORCID: 0000-0001-9178-9171.

„daj, ac ja pobruszę, a ty poczywaj”

KSIEGA HENRYKOWSKA, 1268

Przywołany jako motto cytat z łacińskojęzycznej *Księgi Henrykowskiej* uznaje się za pierwsze zdanie zapisane w języku polskim, a dokumentuje ono sytuację, w której rycerz Boguchwał proponuje żonie zmęczonej obracaniem żaren: „pozwól, ja pomieję, a ty odpocznij”. Tym samym poświadcza ono, zapewne nieodosobniony, przypadek, kiedy to polscy mężczyźni (i to już w dawnych czasach) nie stronili bynajmniej od wykonywania prac typowo kobiecych, kierując się miłością, współczuciem, a nie wykluczone że i chęcią zaimponowania partnerce swoją siłą i zręcznością (alternatywne tłumaczenie zacytowanego zdania brzmi bowiem: „ja pomieję, a ty podziwiał”). W tej czy w innej wersji zdanie z *Księgi Henrykowskiej* stanowi dobre wprowadzenie do rozważań, których celem jest podważenie tezy o patriarchalizmie polskiego społeczeństwa, a zwłaszcza polskiej wsi. W świetle przywołanych materiałów staje się ona więcej niż wątpliwa.

Określenie „patriarchalizm” jest jednym z najczęściej używanych wobec tradycyjnej polskiej wsi. W sensie najogólniejszym rozumie się przez nie uprzywilejowaną pozycję męża i ojca – głowy rodziny,

który decyduje o najważniejszych sprawach całego gospodarstwa domowego, ma obowiązek zapewnienia utrzymania wszystkim znajdującym się pod jego opieką, a zarazem sprawuje nad nimi władzę i reprezentuje ich wobec społeczności lokalnej. Tej dominującej roli mężczyzny przeciwstawia się podporządkowaną i uznawaną zazwyczaj za drugorzędną rolę kobiety, co stanowi przesłankę do upominania się o jej prawa. Posługiwanie się takim określeniem obarczone jest jednak wieloma słabościami. Między innymi należy pamiętać, że patriarchalne było (i pewnie w jakimś sensie nadal jest) całe społeczeństwo, którego prawa, reguły życia społecznego czy normy moralne odnosiły się także do wsi, a nawet były jej narzucane. W związku z tym niedostatecznie mocno podkreśla się, że w środowisku wiejskim wiele tych zasad ulegało złagodzeniu i że obowiązywało tam specyficzne prawo zwyczajowe (na przykład jeśli chodzi o dziedziczenie), a kobietom – z powodu specyfiki funkcjonowania gospodarstwa chłopskiego – w wielu kwestiach przysługiwała korzystniejsza pozycja niż przedstawicielkom innych warstw społecznych, w związku z czym wcale nie były tak bezwolne, jak mogłoby się wydawać przy powierzchownym oglądzie¹. Artykuł poświęcony będzie różnym świadectwom podważającym obiegowe wyobrażenia na temat patriarchalizmu, zaczerpniętym z opracowań naukowych, monografii i pamiętników oraz relacji historycznych. Ich wspólną cechą jest to, że testują ogólne rozumienie terminu „patriarchalizm” czy to przez zastosowanie określonych kryteriów, czy też przez odwołanie się do konkretnych przypadków, które falsyfikują utarte przekonania.

PATRIARCHALIZM WIEJSKI W PERSPEKTYWIE SOCJOLOGII I ETNOGRAFII

Już w klasycznym dziele Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego *Chłop polski w Europie i Ameryce* pojawia się argument przeciwko rzekomemu patriarchalizmowi polskiej wsi. W rozdziale *Rodzina chłopska* autorzy wnikliwie rozpatrują zasady funkcjonowania organizacji rodzinnej. Nie ogranicza się ona do „grupy małżeńskiej”, lecz obejmuje wszystkich krewnych i powinowatych aż do, mniej więcej, czwartego stopnia pokrewieństwa, jest więc jednostką społeczną, a nie tylko biologiczną: „idea wspólnego rodowodu nie ma decydującego wpływu na jedność grupy rodzinnej, lecz odwrotnie, konkretna jedność grupy decyduje o tym, jak daleko śledzi się wspólny rodowód”². Co równie istotne, małżeńską normą nie jest miłość, ale szacunek, czyli stosunek, nad którym rodzina może sprawować kontrolę: „[m]ałżonkowie nie są jednostkami związanymi ze sobą [...] zależnie od osobistych sentymentów, ale członkami grupy związanymi nieodwołalnie w jeden tylko sposób”³. I tak „[n]orma szacunku, jaki żona winna jest mężowi, obejmuje: posłuszeństwo, wierność, troskę o wygodę i zdrowie; a mąż winien jest żonie dobre traktowanie, wierność, nie pozwalać jej na wykonywanie najemnej pracy, jeśli nie ma potrzeby”⁴. Jak widać, chodziło o wzajemny szacunek,

¹ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 347.

² W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, s. 97.

³ Tamże, s. 99.

⁴ Tamże.

mimo że oczywiście jego przejawy nie były identyczne, odnosiły się bowiem do różnych, choć komplementarnych i może nawet równorzędnych funkcji pełnionych przez kobietę i mężczyznę.

Przywołane wyliczenie pokazuje dosyć odległą od potocznego rozumienia patriarchalizmu specyfikę rodziny chłopskiej, ale Thomas i Znaniecki formułują swoje stanowisko otwarcie:

Dopóki żyją rodzice, solidarność pomiędzy dziećmi ma raczej charakter pośredni; związek pomiędzy rodzicami i dziećmi jest ściślejszy niż pomiędzy braćmi i siostrami. [...] Z chwilą jednak śmierci rodziców zacieśniają się stosunki pomiędzy braćmi i siostrami. [...] Tak więc komórka utworzona przez grupę małżeńską nie rozpada się po śmierci rodziców: grupa pozostaje i jako taka opiera się ze wszystkich sił wpływowi rozkładowym. [...] Jest to jeszcze jeden dowód, że rodzinna organizacja nie jest patriarchalna, w przeciwnym bowiem razie patriarchalna organizacja rozwiązałaby i zasymilowała tę osieroconą grupę⁵.

Jak przekonują historycy, nawet w tak szczególnej sferze, jaką była moralność seksualna, aż do końca XVIII wieku, czyli w bardzo jeszcze tradycyjnym środowisku wiejskim, wyraźnie preferowano kobiety. Porównanie wcześniejszych i późniejszych opisów reakcji otoczenia na fakt naruszenia tabu seksualnego pozwala badaczom stwierdzić, że początkowo główną odpowiedzialnością (także materialną) za nieobyczajny postępek obarczano mężczyznę. Tradycyjna wieś rozumowała odwrotnie i – przynajmniej dopóki na początku XIX wieku nie umocniły się ostatecznie wpływy Kościoła, jak zaznacza historyk – karano tam dotkliwie, ale mężczyzn. Tomasz Wiślicz pisał:

Reakcją sądu na takie oskarżenie było przymuszenie mężczyzny do odpowiednich świadczeń, grzywny na rzecz dworu, gromady i kościoła, czasem także kary fizyczne. Co ciekawe, na ogół brak jest jakiegokolwiek oceny postępowania samej skarżącej, która wszak miała też swój udział w popełnieniu grzechu i przestępstwa, więc powinna podlegać karze. Z zapisów sądowych wynika jednak, że całą odpowiedzialność karną za nierzęd ponosił w takich wypadkach mężczyzna⁶.

A to różni się zasadniczo od regulacji właściwych stosunkom patriarchalnym, w których nawet za seksualne ekscesy mężczyzn obwiniane są kobiety.

Dodatkowego argumentu za co najmniej nietypowym charakterem patriarchalizmu na polskiej wsi dostarczają dane dotyczące sposobu oceniania poszczególnych rodzajów relacji rodzinnych. Dla określenia wszystkich typów pokrewieństwa i powinowactwa (łącznie 64 desygnaty) w języku polskim, a zwłaszcza w gwarach, istniało kiedyś 538 nazw, ale stopniowo większość z nich wyszła z użycia (dzisiaj brzmią egzotycznie i nie są już rozumiane takie określenia, jak „zełwa” – siostra męża, „dziewierz” – brat męża, „jątrew” – żona brata

⁵ Tamże, s. 102–103.

⁶ T. Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo „Neriton” – Instytut Historii PAN, Warszawa 2001, s. 139.

męża, „świekr” – ojciec męża, „świekra” – matka męża, „szurza” – brat żony, „świeść” – siostra żony czy „nieć” – kuzyn, „nieściora” – kuzynka) i w połowie XX wieku stosowano ich zaledwie 30⁷. Otóż, jak podkreślają badacze, cechą charakterystyczną tych wszystkich relacji była ich względna kognatyczność, polegająca – inaczej niż przy relacjach typowo patriarchalnych, w których obowiązuje agnatyczność – na podobnym wartościowaniu krewnych po mieczu i po kądzieli⁸.

Jeszcze innym dowodem na nietypowość patriarchalizmu w środowiskach wiejskich był zwyczajowy system dziedziczenia ziemi⁹. Jego doniosłość wynikała z faktu, iż ekonomiczna podstawa ciągłości rodziny opierała się na posiadaniu ziemi traktowanej nie tyle jako własność czysto osobista, ile raczej jako między-pokoleniowy depozyt, bo rodzice byli moralnie zobowiązani jak najlepiej wyposażyć swoje dzieci, a szersza rodzinna solidarność wymagała wspierania „słabych”, co dla „silnych” stawało się nieraz dużym ciężarem. Ziemia stanowiła jednak nie tylko podstawę bytu rodziny i każdej jednostki, ale też wyznacznik prestiżu społecznego, jakim je obdarzano. Według Thomasa i Znanieckiego

[r]odzina nie posiadająca ziemi może nadal zachować wewnętrzną solidarność, ale nie może w stosunku do reszty zbiorowości występować jako całość, przestaje się liczyć jako siła społeczna. Jej członkowie stają się społecznie i ekonomicznie uzależnieni od ludzi obcych i często zostają rozproszeni po kraju lub wyjeżdżają za granicę; rodzina przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę w sprawach dotyczących gminy, młodzi chłopcy i dziewczęta nie są brani pod uwagę w kwestii małżeństwa, nie może ona wydawać dużych, uroczystych przyjęć itd. Im więcej ziemi, tym większa możliwość społecznego wyrazu¹⁰.

Nic zatem dziwnego, iż sukcesja majątku była kwestią najwyższej wagi, a jednak również w tym przypadku pozycje kobiet i mężczyzn wydawały się dosyć wyrównane.

Wprawdzie do dziedziczenia ziemi uprawnieni byli z reguły mężczyźni, przy czym obowiązywały tu dwie reguły: zasada majoratu (gdy gospodarstwo przejmował najstarszy syn) lub zasada minoratu (gdy majątek trafiał do najmłodszego syna, co pozwalało rodzicom zachować majątek i władzę o dobrych kilkanaście lat dłużej), czasami jednak do dziedziczenia ziemi dopuszczano także córki. Była to tak zwana babizna w Małopolsce czy zwyczaj obejmowania przez młode małżeństwo gospodarstwa żony (na Kurpiach). Zdarzało się nawet, że teściowie odpisywali na rzecz synowej część majątku, gdy rezygnowali z kierowania wielopokoleniową rodziną i całym gospodarstwem. W żadnym z tych przypadków nigdy jednak nie dochodziło do trwałego połączenia majątku żony i męża, czy tym bardziej wchłonięcia tego pierwszego przez ten drugi, a więc grunt wniesiony przez kobietę zachowywał odrębność. Miało to poważne konsekwencje, bo w przypadku

7 M. Szymczak, *Nazwy stopni pokrewieństwa i powinowactwa rodzinnego w historii i dialektach języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 196.

8 S. Szykiewicz, *Rodzina*, [w:] *Etnografia Polski*, red. M. Biernacka, Ossolineum, Wrocław-Warszawa 1976, s. 480.

9 *Zwyczaje spadkowe włościan w Polsce*, red. K. Kowalski, t. 1–5, Biblioteka Puławska, Warszawa 1928.

10 W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski...*, dz. cyt., s. 146–147.

bezpomnianej śmierci kobiety wracał on do jej rodziny, a jeśli osierociła małoletnie dzieci, musiał być im przekazany, gdy dorosną i założą własne rodziny, wreszcie w sytuacji, gdy owdowiały mężczyzna zawierał nowy związek, grunt po jego pierwszej żonie wydzielano i zabezpieczano, by nie dostał się w niepowołane ręce – a nad tym wszystkim czuwali krewni zmarłej kobiety. W rezultacie mężczyzna ani jako mąż, ani jako ojciec nie nabywał praw własności do ziemi wniesionej w wiano przez kobietę. Wszystkie te regulacje przyjęte przez prawo zwyczajowe i egzekwowane przez społeczność wiejską należy interpretować jako potwierdzenie tezy, iż patriarchalizm w tradycyjnej rodzinie chłopskiej różnił się pod wieloma względami od tego, co najczęściej rozumie się pod tym pojęciem, a niewykluczone, że również od tego, co miało miejsce w obrębie innych grup społecznych.

Wymieniając kolejne czynniki charakteryzujące pozycję kobiety w tradycyjnej rodzinie chłopskiej, warto również wspomnieć, iż miała ona ważny głos w sprawach gospodarstwa, a także dysponowała przynajmniej częścią domowego budżetu – zwłaszcza tego pochodzącego z „kobiecej” części produkcji, na którą składała się praca w ogrodzie i w obejściu (chów drobiu, krów oraz nierogacizny czy drobna wytwórczość rzemieślnicza). Etnografowie słusznie zatem podkreślają, że jako osoba odpowiedzialna za część gospodarki kobieta miała swobodę w zarządzaniu podległymi jej obszarami: „uczestniczyła w kierowaniu sprawami rodziny wynikającymi z podziału pracy, a więc decydowała o części gospodarstwa domowego z możliwością spieniężania na własne potrzeby wytworzonych w niej produktów, kontrolowała pracę i wychowanie kobiecej części rodziny, zwykle sprawowała pieczę nad kasą domową”¹¹.

Posiadane zasoby pozwalały kobietom dokonywać inwestycji o charakterze nie tyle produkcyjnym, ile kulturowym i cywilizacyjnym nawet wtedy, gdy nie spotykało się to ze zrozumieniem oficjalnej głowy rodziny. To one decydowały, czy kupić firanki, położyć podłogę z desek, dofinansować naukę dzieci w mieście albo chociażby nabyć modną odzież dla siebie i córek. Sąsiadki Jana Słomki, wójta podtarnowskiego Dzikowa, prześcigały się, która z nich nabędzie ładniejszą pościel, bo ta „stawiała się chlubą każdej starannej gospodyni, która, przewietrzając w dni pogodne pierzyny i poduszki, chciała je zarazem ludziom pokazać i poszczycić się nimi przed sąsiadami”¹², a dzikowskie elegantki goniły za aktualną modą. Słomka wspominał:

Koło roku 1860 i później jeszcze ubierano się [...] na białe i kolor białe w odzieniu z domowego płótna najwięcej panował, ale strojniesze kobiety i dziewczki przywdziewały już spódnice i zapaski kolorowe ze sklepowych materiałów, nadto sklepowe chustki, chusteczki, gorsety, a mężczyźni spodnie i kamizelki sukienne siwe. [...] Następnie ubiory ze sklepowych materiałów rozpowszechniały się coraz więcej, a koło roku 1870 przyjęła się już dobrze nowa moda. Niektóre kobiety miały po dwadzieścia i więcej sklepowych spódnic, zapasek, chustek, czapek – jedna nad drugą starała się modniej ubrać i na każde święto czy wesele

¹¹ S. Szynkiewicz, *Rodzina*, dz. cyt., s. 89.

¹² J. Słomka, *Pamiętnik włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1983, s. 35.

wystroić się inaczej. [...] Czapki te były robione z tektury i obszywane płótnem kolorowym. [...] Niektóre kobiety miały po kilkadziesiąt takich czapek, w różne prążki, kwiatki i przeróżnego koloru, płacąc za nie od kilku szóstek do reńskiego i więcej¹³.

I pomyśleć, że działo się to w tym samym czasie i na tym terenie, które przejmująco opisywał Stanisław Szczepanowski w *Nędzy Galicji w cyfrach...*¹⁴

Wpływ kobiet nie ograniczał się zresztą do opłotków rodzinnego gospodarstwa. Nierzadko kierowały one postępowaniem swoich mężów, jeśli chodzi o decyzje dotyczące całego gospodarstwa lub podejmowaną przez nich aktywność społeczną w lokalnym środowisku. Autorzy licznych opisów „wsi wzorowych”¹⁵ czy monografii wielokrotnie konstatowali, że realia życia wiejskiego dalekie są od stosunków patriarchalnych. Obserwacja życia codziennego pozwalała im stwierdzać, iż „rola, którą odgrywa kobieta w chacie włościańskiej, jest pierwszorzędnej wagi; od kobiety zależy cały tryb życia domowego i kierunek spraw rodzinnych. Niejeden chłop nie przedsięwzięmie żadnego poważniejszego postanowienia bez naradzenia się z żoną”¹⁶. Przekonał się o tym także ks. Wacław Bliziński, kiedy próbował zorganizować mieszkańców Liskowa. Zachęceni przez niego początkowo do pracy społecznej mężczyźni zaczęli się po jakimś czasie wycofywać, ponieważ „żony po prostu terroryzowały swych mężów, gdy wracali do domów nieco później po takim zebraniu”¹⁷. Dopiero kiedy zaproszono do współpracy kobiety, te nie dość, że same wzięły się energicznie do roboty, to jeszcze zaktywizowały mężów. „[U] nas kobieta ma w ogóle bardzo duży wpływ na męża i rodzinę” – zawyrokował po tych doświadczeniach animator liskowian¹⁸.

Powyższe wyliczenie racji przemawiających przeciw bezrefleksyjnemu używaniu określenia „patriarchalizm” w odniesieniu do tradycyjnej polskiej wsi wypada zakończyć obserwacjami Michała Smolorza, etnografa, folklorysty i znawcy Górnego Śląska. W tekście *Modliszka w koronkach* dokonuje on rekapitulacji swoich przemyśleń na temat patriarchalnej (podobno) kultury tego regionu. Odrzucając powierzchowne wyobrażenie o środowisku Górnoślązaków z dominującą osobą ojca rodziny, wokół którego obracał się cały podporządkowany mu świat, czyli żona i dzieci, autor kreśli obraz zgoła odwrotny, odkrywając istnienie bezwzględного matriarchatu, gdzie „nie kobieta, ale mężczyzna był najczęściej stroną upośledzoną i wykorzystywaną”¹⁹. Jakie dowody są wysuwane dla poparcia tak śmiałej tezy? Smolorz wymienia ich wiele, dostarczanych zarówno przez materiały pamiętnikarskie, jak i dane historyczne. „Współczesne

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ S. Szczepanowski, *Nędza Galicji w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego*, Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1888.

¹⁵ S. Bojarska, *Nasz dorobek kulturalny*, t. 1–3, Wydawnictwo Księgarni Kroniki Rodzinnej, Warszawa 1916.

¹⁶ M. Moczydłowska, *Wieś Lisków na podstawie wiadomości zebranych na miejscu*, „Gazeta Kaliska”, Kalisz 1913, s. 45.

¹⁷ W. Bliziński, ks., *Działalność spółdzielni i organizacji rolniczych w Liskowie*, Związek Rewizyjny Polskich Spółdzielni Rolniczych, Warszawa 1928, s. 31.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ M. Smolorz, *Modliszka w koronkach. Dole i niedole mężczyzny na Górnym Śląsku przez mężczyznę opisane*, „Polityka” 10(2644)/2008, s. 85.

feministki – pisze – za główne przekleństwo śląskich kobiet uznają wypracowane w luterańskiej obyczajowości hasło Dreimal K: Kirche – Küche – Kinder, a więc życiową domenę kobiety w niemieckim państwie. Takie rozumowanie dowodzi nieznajomości historii i genezy tej reguły. Trzy K bowiem oznaczały specjalizację w podziale rodzinnych obowiązków, stały się w istocie niezwykle przywilejem²⁰. W rezultacie – jak podkreśla Smolorz – mężczyzna faktycznie tracił pozycję pana domu i zyskiwał status bliski konia pociągowego, a nierzadko (można dodać) konia przeznaczanego na rzeź.

I tak pierwszy kierat, do którego Ślązak zostawał zaprzężony, to ciężka i niebezpieczna praca w kopalniach. Skutkowała ona wysoką śmiertelnością mężczyzn; średnia wieku nie przekraczała 40 lat, zaledwie połowa z nich dożywała emerytury. Drugim przekleństwem Górnoszlazaka był pobór do wojska – każde pokolenie służyło tu za *Kanonenfutter*, mięso armatnie dla armii pruskiej, gdzie znów blisko połowa ginęła lub traciła zdrowie. Z tej przerażającej statystyki, tłumaczy Smolorz, zrodziła się okrutna obyczajowość. W górnoszlazkich rodzinach nie inwestowano w kształcenie synów (skoro i tak byli przeznaczeni na straty) ani w ich uposażenie. Do czasu ożenku całe wynagrodzenie młodego Ślązaka zabierała matka, przeznaczając je na naukę i zabezpieczenie życiowe córek. To one otrzymywały pełną wyprawę, a do tego świadectwa ukończenia szkoły podstawowej i różnych kursów umiejętności, łącznie z nauką muzyki. Po założeniu własnej rodziny mężczyzna dostawał się z kolei pod but żony – lepiej od niego wykształconej, wyposażonej w kapitał, który nie podlegał wspólnocie majątkowej, w dodatku dysponującej prawem do wynagrodzenia męża i w związku z tym sprawującej całkowitą kontrolę nad rodzinnym budżetem. Tych dotkliwych wyrzeczeń nie rekompensowały nawet uroki intymnego pożycia, Ślązaczki stosowały się bowiem ściśle do zaleceń lekarskich, nakazujących ograniczenie małżeńskiego spółkowania do najwyżej dwóch-trzech razy w miesiącu. „Ślązaczki – dodaje Smolorz – godnie wypełniały te zalecenia, oddając się mężowi wyłącznie raz w tygodniu w sobotę po kąpieli. Bardziej przezorne wypłacały mu w sobotę tygodniowy napiwek, po czym ów zmorzony piwem kładł się spać. Natomiast po ukończeniu 35 roku życia, nie później niż koło 40, należało męża ostatecznie odstawić od łoża – jeśli ów w ogóle dożył takiego wieku w jakim takim zdrowiu”²¹. Tak przedstawiała się rzeczywistość, a nie fasadowa, rola mężczyzny w patriarchalnej społeczności, która – jak widać – patriarchalna była wyłącznie z nazwy; może po to, by schlebiać mężczyznom faktycznie wykorzystywanym i podporządkowanym interesom oraz woli kobiet.

Zaprezentowane do tej pory argumenty w znacznym stopniu osłabiają tezę o patriarchalizmie polskiej wsi: ani zasady organizacji rodzinnej, ani zwyczajowe reguły dziedziczenia ziemi, ani wreszcie faktyczna rola kobiety w gospodarstwie domowym nie były dokładnie takie, o jakich mowa w definicjach tego pojęcia. Analizy socjologiczne, etnograficzne czy prawne nie pozostawiają pod tym względem miejsca na wątpliwości i skłaniają do uznania twierdzeń formułowanych

²⁰ Tamże, s. 86.

²¹ Tamże, s. 87.

przez badaczy. Dodatkowych argumentów dostarczają również konkretne fakty. W opisach autorów monografii, wspomnieniach pamiętnikarskich czy relacjach gromadzonych przez historyków nie brak świadectw pokazujących, jak kobiety wiejskie radziły sobie w sytuacjach codziennych i że potrafiły przejąć inicjatywę nawet w momentach nadzwyczajnych.

KOBIETY WIEJSKIE W AKCJI

Jednym z częściej podnoszonych argumentów na rzecz wiejskiego patriarchyizmu ma być władza ojca nad dziećmi, która miała się przejawiać w narzucaniu im wyboru współmałżonka. Faktycznie tradycyjna wieś uznawała małżeństwo nie za sprawę indywidualną, lecz społeczną, małżeństwa były więc z reguły aranżowane, gdyż nowy związek mógł nobilitować albo degradować nie tylko młodych, ale też ich rodziny. Dlatego starano się przestrzegać zasady homogamii społeczno-zawodowej (ożenek nawet z kimś majątnym, ale wywodzącym się spoza warstwy chłopskiej – a więc nieposiadającym ziemi – traktowano jako me-zalians) oraz zasady homogamii majątkowej (ideałem był związek łączący osoby na zbliżonym poziomie zamożności). Niekoniecznie jednak musiało się to wiązać z bezwzględnym podporządkowaniem młodych stanowisku rodziców, a zwłaszcza ojca. Opisywana już przez Oskara Kolberga rozbudowana dyplomacja poprzedzająca zawarcie związku pokazuje, że najbardziej zainteresowani mogli wyrazić sprzeciw, co niejednokrotnie było brane pod uwagę i respektowane.

[M]łodzieniec pragnący się ożenić lub przez rodziców do tego skłoniony, posyła kobietę uproszoną, zwaną wówczas Rajką, do rodziców upatrzonej dziewczki na wypyty [...], czy może przyjechać ojciec z synem do zobaczenia panny, a zarazem do zawarcia umowy pomiędzy rodzicami z obu stron o wyposażenie Młodych. [...] w następną już sobotę swat, [...] Młody i jego ojciec udają się we trzech do domu Młodej. [...] W czasie zaobopólnych owych pytań i odpowiedzi Młoda siedzi za piecem; Młody zaś (usłyszawszy, że ojciec jej nie jest swatom przeciwny) idzie do niej, wyciąga ją zza pieca i namawia, aby z nim razem poszła do karczmy na piwo. [...] Jeżeli Młoda wyciągnąć się zza pieca nie pozwoli (niekoniecznie zważając już dziś na życzenia swego ojca), jest to znakiem, że jej się Młody nie spodobał. A wtenczas, widząc jej niechęć, i posiedziawszy jeszcze parę godzin dla polityki, odjeżdżają interesanci z niczym²².

Relacja Kolberga pokazuje, że „już” w 1870 roku młode dziewczęta wiejskie potrafiły przeciwstawić się ojcu, a działo się to dobre 150 lat temu, a więc w czasach, kiedy we wszystkich warstwach społecznych trzeba się było liczyć z wolą rodziców.

Kolejnych przykładów bynajmniej nie pasywnych postaw wiejskich kobiet dostarczają wspomnienia Wincentego Witosa. Pokazują one doskonale rozdźwięk między ogólną normą społeczną i deklarowanymi wartościami a warunkami życia codziennego i realną praktyką, w której decydujące okazywały się indywidualne cechy partnerów, nie zawsze skłonnych podporządkować się we wszystkim panującym zasadom. Witos pisał:

²² O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 27, cz. IV, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław 1964, s. 228–229.

Mąż był uważany za nieograniczonego pana gospodarstwa, domu i wszystkiego, co w nich się znajdowało. Obowiązkiem żony było go słuchać i ulegać we wszystkim. Tak nakazywały stare obyczaje, do tego zmuszał ślub kościelny, którego formułę przy każdej sposobności sobie przypominano. Nikt się też nie zdziwił, gdy żona nosiła oczy popodbijane, albo gdy zaufanym kumoszkom pokazywała sine znaki na ciele, pozostałe po odebranych razach dla „odnowienia jej skóry”. Upokarzające owo „tatarowanie skóry” ogromna większość kobiet znosiła zupełnie cierpliwie, płacząc po kryjomu, nie brakło jednak i takich, co nie tylko powtarzały, że kij ma dwa końce, ale chwytaly za niego, nie pozwalając się skrzywdzić. Rzucaly nieraz mężowi na głowę co złapały do rąk, a co najmniej pooraly mu pazurami gębę w gęste a nieraz i bardzo bolesne desenie. Mąż chodząc z podrapaną twarzą całą winę zwał na kota, który się rzucił na niego, „kiedy mu nierozważnie nadepnął na ogon”²³.

Warto dodać, że również podnoszony często wątek prześladowania kobiet oskarżanych o czary, nękanych procesami i skazywanych na śmierć – wpisywany najczęściej w narrację o patriarchalizmie – w interpretacji współczesnych historyków zyskuje nieco inną wymowę. Jak zauważa Małgorzata Pilaszek, badaczka procesów o czary, około 60 proc. wszystkich oskarżeń o magię pojawiało się nie na terenach odciętych od świata, ale w rejonach leżących blisko głównych szlaków wymiany, a zatem podlegających przyspieszonej modernizacji²⁴. Miało to związek z ekonomiczną aktywnością kobiet wiejskich, które w gospodarstwie domowym zarządzały budżetem i zajmowały się takimi obszarami, gdzie mogły się pojawić niekontrolowane przez właściciela wsi istotne nadwyżki, one też handlowały na targach, a produkty takie jak zioła, miód, runo leśne czy nabiał niekoniecznie bywały spieniężane, chociaż służyły także jako środki płatnicze. Jeśli dodać do tego wiedzę medyczną i nie byle jakie umiejętności praktyczne wiejskich „babek” (jeszcze w połowie XX wieku Zbigniew Wierzbicki w odległej górskiej wiosce Żmiąca konstatował ze zdumieniem, iż „pomimo fatalnych warunków higienicznych i niedostatecznego odżywienia brak we wsi epidemii, nasilenie chorób jest stosunkowo niewielkie”²⁵, a chociaż przeważają porody odbierane nie przez lekarzy, nie spotkano w czasie paroletnich badań „ani jednego przypadku wrodzonego zwłknięcia stawu biodrowego czy też padaczki o etiologii związanej z nieprawidłowym porodem”²⁶), to nasuwa się jeden wniosek: kobiety prześladowano nie dlatego, że były słabe i uległe, ale dlatego, że stanowiły siłę (także ekonomiczną) zagrażającą interesom szlachty czy duchowieństwa. Słusznie pisze w swojej książce *Bękarty pańszczyzny* historyk, Michał Rauszer, iż „bano się kobiet, o których sądzono, iż mają jakąś moc [...]. Bano się więc kobiet wyemancypowanych, niedających się kontrolować”²⁷. Obawiano się kobiet silnych i niezależnych, bo takich nie brakowało nawet na wsi pańszczyźnianej.

²³ W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. 1, Instytut Literacki, Paryż 1964, s. 87.

²⁴ M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Universitas, Kraków 2008.

²⁵ Z.T. Wierzbicki, *Żmiąca w pół wieku później*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1963, s. 375.

²⁶ Tamże, s. 422.

²⁷ M. Rauszer, *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Wydawnictwo RM, Warszawa 2020, s. 112.

Świadczą o tym również wcale nie odosobnione przypadki, gdy na czele buntów przeciwko panom stawały właśnie kobiety. Rauszer przywołuje takie postacie na przykład z okresu rabacji galicyjskiej: „w Wielopolu jedną z band prowadzić miała kobieta nazwiskiem Śliwa lub Draganka z Rzegocina. Jedyne, co o niej wiemy, to to, że dowodziła chłopami razem z jakimś Regułą, trzymając fajkę w ustach i jeżdżąc konno. Do dzisiaj można się spotkać z mitami, że miała podobno wjechać na koniu do kościoła w trakcie mszy i wygłosić kazanie”²⁸. Z kolei w Wielkopolsce podczas uwłaszczenia „na czele chłopskiego oporu w Zakrzewie w powiecie pleszewskim stała Antczakowa, kobieta, która była skłócona z wiejską elitą: sołtysiem, dziedzicem i proboszczem”²⁹.

W tę serię małych *case studies* doskonale wpisuje się scena opisana w pamiętnikach Franciszka Magrysia. Autor ten opowiada, jak jego matka – jeszcze w czasach pańszczyźnianych – zareagowała na zachowanie dziedzica, który wtargnął do jej chaty i zażądał, by kobieta wyszła do roboty:

*kiedy moi rodzice do odrabiania tej pańszczyzny nie spieszyli się, wpadł razu pewnego do ich mieszkania sam dziedzic i domagał się od niej, trzymającej małe dziecko na ręku, by wychodziła do pracy na pańskie. Matka tłumaczyła się, że sama mieszka u rodziców, a mąż, tzn. mój ojciec u rodziców służy, zatem nie są komornikami. Kiedy dziedzic na te wywody zgodzić się nie chciał, przeciwnie, w gwałtowny sposób odgrażał się i nie ustępował, matka chwyciła ożóg służący do podtrzymania ognia w piecu chlebowym i wypędziła go z domu*³⁰.

Relacja Magrysia napawa zdumieniem: oto chłopka pańszczyźniana ośmiela się polemizować z samym dziedzicem, a gdy ten, mocno zdesperowany, zaczyna zachowywać się agresywnie, łapie, co ma pod ręką, i przegania go z chałupy. Nie widać w tej scenie ani śladu „duszy pańszczyźnianej” czy „mentalności folwarcznej”³¹, nie mówiąc już o potulności wpajanej jakoby kobietom wiejskim przez tradycyjny patriarchalizm. Ponownie więc decydujące okazują się charakter danej osoby i jej determinacja, nie zaś ogólne zasady i wzory kulturowe.

Na zakończenie tego wyliczenia przypadków nietypowych dla patriarchalizmu, ale może właśnie typowych dla realiów życia wiejskiego i pozycji kobiety w lokalnej społeczności warto przywołać historię opowiedzianą przez jednego z pamiętnikarzy w połowie XX wieku. W okresie kolektywizacji zarówno tworzenie spółdzielni, jak i próby gospodarowania na połączonych gruntach przebiegały w atmosferze brutalnych nacisków, ale też żywiołowego oporu całych wsi, protestujących zwłaszcza przeciwko wtargnięciu na ich pola sprzętu mechanicznego, na przykład traktorów, zwanych zresztą przez oficjalną propagandę – jak widać, całkiem słusznie – „czołgami pokoju”³². O aktywnej roli kobiet w tych

²⁸ Tamże, s. 141.

²⁹ Tamże, s. 142.

³⁰ F. Magryś, *Żywoć chłopca działacza*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 7.

³¹ J. Hryniewicz, *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2007.

³² B. Magierowa, A. Kroh, *Prywatny leksykon współczesnej polszczyzny. Zeszyt zerowy A–Z*, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz 1995, s. 44.

wydarzeniach przekonują liczne opisy zawarte w pamiętnikach dotyczących tego okresu, na przykład:

Traktory ruszyły w pole, ruszyli i ludzie przeciw traktorom. Kobiety wszczęły krzyk i alarm. Zaczęto wynosić obrazy oraz śpiewać nabożne pieśni. Jedna z kobiet położyła się pod traktor, obejmując ziemię, ponieważ na jej polu zaczęto. Wszyscy ludzie, cała wieś wylegli z chat, kto żył, kobiety, mężczyźni, dzieci, starcy i udali się w pole. Mieli oni ze sobą i obrazy świętych, i kije, i łopaty oraz widły i różne rzeczy. Jakaś kobieta czymś uderzyła traktor uszkodzając go. Od tego się zaczęło. Mężczyźni stali po bokach, kobiety zaś parły naprzód. Nikt z pola nie zszedł, każdy pilnował swego pola. Tak przez całą noc, rano przyjechała szkoła partyjna z Rzeszowa, za nią kordon wojska i milicji. [...] Na widok tylu przyjezdnych ludność wszczęła alarm. Dzwon z wieży kościelnej zaczął bić gwałtownie na wszystkie strony w porze rannej. Ze wszystkich stron zaczęły się pojawiać na horyzoncie grupy ludzi. Byli to ludzie ze wszystkich wiosek na pomoc idący. Szli oni całą falangą przez pola w kierunku maszyn z obrazami oraz modlitwą i śpiewem³³.

Kobiety przyzwyczajone do swojej podrzędnej roli, podporządkowane władzy ojców i mężów, zahukane i pozbawione głosu w rodzinie oraz lokalnym środowisku – a taki ich obraz maluje narracja o patriarchalnym zniewoleniu – nie walczyłyby tak zaciekle o swoją pozycję osobistą, o własne gospodarstwo i prawa całego stanu, występując czy to przeciwko opresji pańszczyźnianej, czy to przeciwko etatystycznej przemocy państwa³⁴.

KWESTIA PATRIARCHALIZMU W SZERSZYM KONTEKŚCIE

Przedstawione rozważania miały na celu podważenie tezy o patriarchalizmie polskiej wsi. Posłużono się zarówno argumentami zaczerpniętymi z opracowań socjologicznych, jak i etnograficznych, których autorzy wprost formułowali swoje zastrzeżenia, posługując się ściśle określonymi kryteriami. Dodatkowych argumentów dostarczyły monograficzne opisy wsi oraz materiały pamiętnikarskie, których walorem jest operowanie wyrazistym konkretem, a ten niejednokrotnie zadaje kłopot tezom zawartym w modelu patriarchalnym. Na zakończenie warto jednak spojrzeć na problem z szerszej perspektywy, a mianowicie usytuować tytułowe zagadnienie na tle całej kultury polskiej oraz w kontekście historycznym i ideologicznym.

Jeśli chodzi o ten pierwszy aspekt, to interesujących argumentów dostarcza Paweł Boski, który analizując męskość i kobiecość jako wymiary kultury, zwraca uwagę na szczególną rolę kobiet w polskiej kulturze, historii oraz obyczajowości i pyta: „dlaczego to kultury, w których dzieci socjalizowane są w kierunku szczególnego szacunku należnego kobietom, należałoby traktować jako kultury

³³ S. Siekierski, Świadomość chłopów okresu kolektywizacji w świetle pamiętników, „Przegląd Humanistyczny” 4(34)/1990, s. 55.

³⁴ I. Peshkov, *Etatyzm i przemoc w teoriach zacofania gospodarczego. Studium z metodologii „Badań nad Rozwojem”*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej, Poznań 2004.

męskie”³⁵. Autor podkreśla też wyjątkową w Polsce rolę katolicyzmu, uznawanego za wyznanie bardziej kobiece niż protestantyzm, i kultu maryjnego, mającego niewątpliwie wpływ na postawy wobec kobiet. Wszystkie te uwagi odnoszą się także do wsi, która zawsze kultywowała bardziej tradycyjną wersję religijności, a zatem jeszcze mniej prawdopodobnie muszą brzmieć tezy o panującym tam patriarchalizmie. „Tradycjonalizm może być kobiecocentryczny i Polska jest tego dobitnym przykładem” – podsumowuje swoje rozważania Boski³⁶.

Na historyczne i ideologiczne uwarunkowania postrzegania sytuacji kobiet zwraca z kolei uwagę Barbara Szacka. Jak podkreśla, chociaż nierówności społeczne związane z różnicami płci są cechą wszystkich społeczeństw, to jednak świadomość tego pojawiła się dopiero współcześnie³⁷. Nie bez znaczenia jest także fakt, że uważana za przyspieszającą postęp rewolucja przemysłowa wyostriżyła wiele zjawisk uznawanych za przejaw dyskryminacji kobiet; zaczęto więc zwracać uwagę, że zazwyczaj są niżej opłacane niż mężczyźni, częściej zatrudniane w niepełnym wymiarze czasu, zajmują niższe niż mężczyźni pozycje zawodowe, przeważają liczebnie tylko w zawodach o niskim prestiżu itd. Wszystko to upoważnia do twierdzenia, iż o ile w społeczeństwach przedprzemysłowych różnice między płciami miały charakter bardziej kulturowy i wiązały się z deklarowanymi i uznawanymi, choć niekoniecznie praktykowanymi zachowaniami (jak o tym przekonują relacjonowane wcześniej sytuacje z życia wzięte), o tyle w okresie późniejszym nastąpiło wyraźne upośledzenie kobiety i jej uzależnienie ekonomiczne.

Poza okolicznościami historycznymi należy też uwzględnić zmianę światopoglądową, jaka dokonała się w związku z ruchami emancypacyjnymi kobiet. Zaczęły one wykorzystywać „ideologię praw człowieka”, jak to określa Szacka, aby domagać się równych praw także w odniesieniu do płci, a nie tylko położenia społecznego czy wyznawanej religii. Spowodowało to wzrost wyczulenia na kwestie określane dziś jako „gender”, a to z kolei pozwoliło dostrzegać różnice w traktowaniu kobiet oraz mężczyzn i postrzegać je w kategoriach dyskryminacji, upośledzenia czy wykluczenia. Ten dominujący we współczesnym dyskursie pogląd pomija jednak pewną ważną okoliczność, na którą zwraca uwagę Arnold Gehlen w *Moralności i hipertrofii moralności*. Nawiązując do metodologii genealogii moralności rozpracowanej swojego czasu przez Nietzschego, podejmuje on próbę socjologicznej analizy czynników i sił społecznych, które są odpowiedzialne za współczesną hipertrofię moralną z jej deprecjonowaniem etosu dużych struktur, zwłaszcza państwa, i z przewrażliwieniem na punkcie jednostki, humanitaryzmu i empatii. Jak podkreśla, znaczącą rolę w tym procesie odegrały kobiety, „które zawsze mogły wyżywać się w swym kobiecym myśleniu zorientowanym na ochronę życia, pokój, dobrobyt i bezpieczeństwo, ponieważ nie ponosiły żadnej odpowiedzialności politycznej i dlatego te uczucia mogły kultywować aż do

³⁵ P. Boski, *Męskość-kobiecość jako wymiar kultury. Przegląd koncepcji i badań*, [w:] *Męskość-kobiecość w perspektywie indywidualnej i kulturowej*, red. J. Miluska, P. Boski, Instytut Psychologii PAN, Warszawa 1999, s. 82.

³⁶ Tamże, s. 94.

³⁷ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, dz. cyt., s. 349.

ich wysubtelnienia”³⁸. Drugą stroną tego dokonującego się współcześnie procesu jest uwiad tradycyjnych cnót (w rozumieniu Arystotelesa) ludzkich i obywatelskich, które opierały się przede wszystkim na obowiązku czy wierności zasadom, a nie konkretnym jednostkom; wszystkie one „zbliżone są do cnót politycznych dawnego stylu” – pisze Gehlen³⁹. Przeciwwstawienie przez niego cech takich jak autorytet, hierarchia i dystans, właściwe państwu jako „życiu etycznemu w jego duchowej ogólności”, relacjom osobistym i uczuciom, typowym dla rodziny „jako etyczności naturalnej”⁴⁰, nie pozostawia wątpliwości, w jakim kierunku zmierzają aktualne przemiany. I dopiero na tym tle może być trafnie rozpoznane i ocenione każdorazowe posłużenie się pojęciem patriarchalizmu w odniesieniu do tych czy innych zjawisk albo grup społecznych.

Niewykluczone również, iż należałoby w ogóle rozważyć zasadność dalszego posługiwania się takimi zakorzenionymi w dualistycznym myśleniu kategoriami, jak właśnie patriarchalizm. O potrzebie i możliwości wykroczenia poza wymuszone dychotomie pisze Aneta Gawkowska w swojej pracy o koncepcji pojednania płci⁴¹. Znamienne, że podobna reakcja na podporządkowywanie rzeczywistości zasadom binarnego myślenia daje się zauważyć także w innych naukach społecznych, na przykład w ekonomii, gdzie coraz częściej podnosi się konieczność uwzględnienia kategorii pośredniej, określanej jako „koopetycja” lub „kooperencja”⁴², co pozwoliłoby myśleniu teoretycznemu wyjść poza sztywny podział na zachowania kooperatywne i konkurencyjne. Czyżby tego rodzaju zwiastuny nowego sposobu myślenia oznaczały, iż pora pożegnać się ze starymi i nieadekwatnymi pojęciami? W kontekście takich tendencji patriarchalizm z pewnością kwalifikuje się do gruntownej weryfikacji.

BIBLIOGRAFIA

- Boski, Paweł. „Męskość-kobiecość jako wymiar kultury. Przegląd koncepcji i badań”. W: *Męskość-kobiecość w perspektywie indywidualnej i kulturowej*, red. Jolanta Miluska, Paweł Boski. Warszawa: Instytut Psychologii PAN, 1999.
- Gawkowska, Aneta. *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2015.
- Kowalski, Krzysztof, red., *Zwyczaje spadkowe włościan w Polsce*. Warszawa: Biblioteka Puławska, 1928.
- Magryś, Franciszek. *Żywot chłopu działacza*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1987.

³⁸ A. Gehlen, *Moralność i hipertrofia moralności*, tłum. R. Michalski, J. Relewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Toruń 2017, s. 183.

³⁹ Tamże, s. 176.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 649.

⁴¹ A. Gawkowska, *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2015.

⁴² B. Boćko, *Przegląd definicji i analiza krytyczna pojęć: koopetycja oraz kooperencja*, Naukowy Portal Internetowy – [www.zarzadzanie.net.pl](http://www.zarzadzanie.net.pl/pdf/przegląd_definicji_analiza_krytyczna.pdf), http://www.zarzadzanie.net.pl/pdf/przegląd_definicji_analiza_krytyczna.pdf (22 kwietnia 2014), s. 3–4.

Rauszer, Michał. *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*. Warszawa: Wydawnictwo RM, 2020.

Siekierski, Stanisław. *Etos chłopski*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Galicja”, 1992.

Słomka, Jan. *Pamiętnik włościanina*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1983.

Thomas, William, Florian Znaniecki. *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1976.

Wierzbicki, Zbigniew T. *Żmija w pół wieku później*. Wrocław–Warszawa: Ossolineum, 1963.

Wiślicz, Tomasz. *Zarobić na duszne zbawienie*. Warszawa: Wydawnictwo „Neriton” – Instytut Historii PAN, 2001.

Witos, Wincenty. *Moje wspomnienia*. Paryż: Instytut Literacki, 1964.

Data wpłyńcia: 2 sierpnia 2021 r. Data zatwierdzenia do druku: 22 października 2021 r.

ON THE SO-CALLED PATRIARCHY IN THE POLISH COUNTRYSIDE

‘Patriarchy’ is one of many terms frequently applied in the studies of the Polish countryside (its culture and people’s mentality). Perceived as self-evident, the notion hardly ever comes with an in-depth justification for its use. At the same time, ethnographic literature, classical rural sociology, diary materials, monographs, and linguistic data offer no evidence to support the claim about patriarchy in rural areas. While Polish society, part of which was rural, and the attitude of the Church as a rule could be described as patriarchal, rural communities developed mechanisms and customs that contradicted this general profile. Based on a review of arguments from various sources, the author draws a different conclusion and proposes its justification. As suggested by contemporary humanities and, more broadly, social sciences, dichotomous categories may hinder the theoretical analysis of reality, making a search for new, less dualistic but more adequate, concepts necessary. In view of the above, the term ‘patriarchy’ should not be used unquestioningly as a strictly ideological epithet.

SŁOWA KLUCZOWE: patriarchalizm, rodzina wiejska, aktywność społeczna, ideologia praw człowieka

KEY WORDS: patriarchy, rural family, social activity, human rights ideology