BIBLIOTHECA ETHNOLOGIAE EUROPAE CENTRALIS vol. V

TOŻSAMOŚĆ PRZESTRZEŃ SACRUM

Księga jubileuszowa ofiarowana Profesor Irenie Bukowskiej-Floreńskiej

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO

TOŻSAMOŚĆ – PRZESTRZEŃ – SACRUM

BIBLIOTHECA ETHNOLOGIAE EUROPAE CENTRALIS
VOL. V

Redaktor serii
Agnieszka Pieńczak

Rada serii
Zygmunt Kłodnicki, Maciej Kurcz, Jíří Langer, Taťána Součkova

Prace Naukowe

Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3873

TOŻSAMOŚĆ – PRZESTRZEŃ – SACRUM

Księga jubileuszowa ofiarowana Profesor Irenie Bukowskiej-Floreńskiej

pod redakcją
Grzegorza Odoja

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2019

Recenzenci
Władysław Baranowski
Marta Wójcicka

Lilian Bukowska-Florińska

TABULA GRATULATORIA

Judyta Bąk
Żory

Grzegorz Błahut
Cieszyn

Małgorzata Bortliczek
Cieszyn

Anna Brzozowska-Krajka
Lublin

Lucjan Buchalik
Żory

Józef Budniak
Cieszyn

Wojciech J. Burszta
Warszawa

Agata Cabała
Cieszyn

Kinga Czerwińska
Cieszyn

Mirosława Drozd-Piasecka
Warszawa

Anna Drożdż
Cieszyn

Anna Engelking
Warszawa

Marek Gawęcki
Poznań

Magdalena Gawor
Cieszyn

Jadwiga Gazda
Cieszyn

Dominika Gonciarz
Słupsk

Elżbieta Górnikowska-Zwolak
Tychy

Janina Hajduk-Nijakowska
Opole

Krystyna Hermanowicz-Nowak
Kraków

Renata Hołda
Kraków

Zbigniew Jasiewicz
Poznań

Adam Jonkisz
Kraków

Iwona Kabzińska
Warszawa

Daniel Kadłubiec
Czeski Cieszyn

Jan Kajfosz
Ostrawa

Janusz Kamocki
Kraków

Ryszard Kantor
Kraków

Andrzej Kasperek
Cieszyn

Bogdan Kloch
Rybnik

Magdalena Kopacz
Kraków

Edyta Korepta
Rybnik

Katarzyna Kość-Ryżko
Warszawa

Violetta Krawczyk-Wasilewska
Łódź

Maciej Kurcz
Kraków

Krystyna Kwaśniewicz
Kraków

Kornelia Lach
Borucin

Urszula Lehr
Kraków

Aleksander Lysko
Katowice

Zuzanna Łaga
Wejherowo

Katarzyna Marcol
Cieszyn

Janusz Mariański
Lublin

Katia Michajłowa
Sofia

Małgorzata Michalska
Wrocław

Daniela Odoj
Mysłowice

Grzegorz Odoj
Cieszyn

Ewa Ogrodzka-Mazur
Cieszyn

Katarzyna Olbrycht
Cieszyn

Katarzyna Orszulak-Dudkowska
Łódź

Barbara Pabian
Częstochowa

Danuta Penkala-Gawęcka
Poznań

Beata Piecha van Schagen
Zabrze

Ewelina Pieczka
Ruda Śląska

Agnieszka Pieńczak
Cieszyn

Aleksander Posern-Zieliński
Poznań

Michał Rauszer
Łódź

Marek Rembierz
Cieszyn

Leszek Richter
Czeski Cieszyn

Franciszek M. Rosiński
Wrocław

Halina Rusek
Cieszyn

Jacek Schmidt
Poznań

Dorota Simonides
Opole

Dobrawa Skonieczna
Sosnowiec

Jolanta Skutnik
Cieszyn

Teresa Smolińska
Opole

Katarzyna Smyk
Lublin

Grzegorz Studnicki
Cieszyn

Sławomir Studnik
Rybnik

Magdalena Szalbot
Cieszyn

Jacek Szczyrbowski
Gliwice

Anna Sznajder
Kraków

Zofia Szromba-Rys
Kraków

Urszula Szuścik
Chybie

Agnieszka Szymula
Tychy

Krzysztof Śleziński
Cieszyn

Wojciech Świątkiewicz
Katowice

Joanna Świtała-Mastalerz
Ruda Śląska

Dorota Świtała-Trybek
Opole

Stanisław Węglarz
Cieszyn

WPROWADZENIE

1 marca 2018 roku w efektownie zrewitalizowanej Łaźni Łańcuszkowej Sztolni Królowa Luiza w Zabrzu odbył się jubileusz osiemdziesiątych urodzin prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, wybitnego etnologa i antropologa kulturowego oraz uznanego muzealnika, zasłużonej badaczki kultury śląskiej, współtwórczyni kierunku etnologia w Uniwersytecie Śląskim. Uroczystość była okazją do podsumowania osiągnięć naukowych, dydaktycznych i organizacyjnych Jubilatki oraz wręczenia Jej pamiątkowego albumu, przygotowanego przez pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ w Cieszynie. W jubileuszu Pani Profesor udział wzięli przedstawiciele środowisk naukowych między innymi z Krakowa, Opola, Katowic, Łodzi, delegacja Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, reprezentanci wielu instytucji muzealnych (w tym Muzeum Miejskiego w Zabrzu, Muzeum Miejskiego w Rudzie Śląskiej, Muzeum w Rybniku, Muzeum w Gliwicach, Muzeum Śląskiego w Katowicach, Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu), rodzina, przyjaciele, a także absolwenci cieszyńskiej etnologii.

Irena Bukowska-Floreńska w latach 1955–1960 studiowała etnografię na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Początkowo związana z Katedrą Etnografii Słowian i zespołem naukowym prof. Romana Reinfussa, kierownika Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk, rozwijała swoje zainteresowania polską sztuką ludową i podjęła dodatkowo studia na kierunku historia sztuki (1957–1959). Od trzeciego roku studiów etnograficznych, dzięki inspirującym wykładom i ćwiczeniom prof. Andrzeja Waligórskiego, ucznia Bronisława Malinowskiego, zaczęła uczęszczać na otwarte seminaria prof. Kazimierza Dobrowolskiego. Ukierunkowało to Jej sposób postrzegania i interpretowania kultury jako całości badanej nie tylko opisowo, lecz także przez

stosowanie podejścia funkcjonalnego i integralnego. Dyplom magistra etnografii uzyskała w 1960 roku, na podstawie pracy „Przemiany kulturowe w urządzaniu wnętrza domu chłopskiego we wsi Skotniki (Kraków dzielnica Podgórze) w latach 1880–1960", napisanej pod kierunkiem prof. Kazimierza Dobrowolskiego.

W październiku 1960 roku objęła etat w Muzeum w Zabrzu, gdzie kierowała przez dwanaście lat działem etnografii. W tym okresie prowadziła rozległe prace badawcze nad całokształtem zmiany kulturowej w środowiskach robotniczych i robotniczo-chłopskich w przemysłowych rejonach Górnego Śląska. Szczególną uwagę poświęciła sztuce nieprofesjonalnej robotników, odkrywając nieznaną dotąd szerszemu ogółowi jej dziedzinę – rzeźbę w węglu. Od lutego 1972 roku zajmowała stanowisko kustosza w Muzeum w Wodzisławiu Śląskim. I wreszcie w 1973 roku została mianowana kierownikiem Muzeum w Rybniku, gdzie, po reorganizacji placówki, historię rzemiosła uczyniła działem wiodącym.

W 1976 roku obroniła na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pracę doktorską „Współczesna twórczość plastyczna środowiska robotniczego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego i Rybnickiego Okręgu Węglowego na przykładzie rzeźby", której promotorem był prof. Józef Burszta. Dwa lata później przeszła do pracy w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, w ówczesnym Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym. W roku 1989 Rada Wydziału Historycznego poznańskiej uczelni podjęła uchwałę o nadaniu Irenie Bukowskiej-Floreńskiej stopnia doktora habilitowanego nauk historycznych w zakresie etnografii, na podstawie rozprawy „Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska". W 1992 roku Irena Bukowska-Floreńska objęła stanowisko profesora Uniwersytetu Śląskiego. Na podstawie dorobku naukowego w roku 2009 uzyskała tytuł profesora.

Niezaprzeczalną zasługą Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej jest między innymi powstanie w 1995 roku kierunku etnologia (dziś etnologia i antropologia kulturowa) w Uniwersytecie Śląskim (kierunek funkcjonuje obecnie na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji, zlokalizowanym w Cieszynie). Pani Profesor odegrała kluczową rolę w ukształtowaniu profilu naukowo-badawczego i dydaktycznego cieszyńskiego ośrodka etnologicznego, kierując najpierw Katedrą Etnologii, a później Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej. Z Jej inicjatywy w roku 1997 ukazał się pierwszy tom periodyku naukowego „Studia Etnologiczne i Antropologiczne", stanowiącego pokłosie badań realizowanych przez etnologów oraz corocznych ogólnopolskich konferencji organizowanych w Cieszynie. Jako

wieloletnia redaktorka naczelna sprawiła, że pismo to zyskało uznanie nie tylko w kraju.

Zasadniczym przedmiotem zainteresowań badawczych Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, jak również Jej życiową pasją jest Górny Śląsk, któremu poświęciła swój potencjał naukowy i twórczą energię. O kulturze tego regionu i jego mieszkańcach pisała książki, opublikowała niezliczone artykuły w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych, ekspertyzy, raporty, recenzje. W czasie swoich wieloletnich badań nad funkcją tradycji w społeczeństwie nowoczesnym poddawała wielostronnej analizie różne aspekty dziedzictwa kulturowego społeczności industrialnych. W dużym stopniu zajmowała ją także szeroko pojmowana problematyka z zakresu antropologii miasta i ekologii kulturowej. Bogaty dorobek naukowy Jubilatki dotyczy między innymi kulturowych uwarunkowań tożsamości regionalnej, systemu wartości, rodziny, religijności, postaw twórczych i aktywności kulturalnej, zagadnień pogranicza kulturowego, degradacji środowiska kulturowego i społecznego, dynamiki przemian społeczności przemysłowych, a także analizy stanu, potrzeb i perspektyw etnologicznych badań śląskoznawczych. Działalność naukowo-badawcza Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, w tym poczynione uściślenia teoretyczne oparte na całościowym i syntetycznym ujęciu problematyki tradycji kulturowej przemysłowych rejonów Górnego Śląska, stanowią niebagatelny wkład w rozpoznanie i zrozumienie istoty śląskiej kultury. Pani Profesor ma znaczący udział w kształceniu i wspieraniu rozwoju młodej kadry polskich etnologów i antropologów kulturowych. Skupiła wokół siebie grono uczniów i wychowanków (dziś już doktorów i samodzielnych pracowników akademickich), z którymi wciąż dzieli się swoją wiedzą i doświadczeniem naukowym.

Chcąc podziękować za wszystko, co z pasją tworzyła i rozwijała w Cieszynie i co pozwoliło na wykreowanie w tym mieście silnego ośrodka etnologicznego i antropologicznego, przyjaciele, współpracownicy i uczniowie dedykują Jubilatce piąty tom naukowej serii wydawniczej „Bibliotheca Etnologiae Europae Centralis".

Halina Rusek, Grzegorz Odoj

INTRODUCTION

Prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska – an outstanding academic in ethnology and cultural anthropology, distinguished museologist, renowned scholar in Silesian Culture, co-founder of ethnology programme at the University of Silesia in Katowice – celebrated her 80th birthday anniversary jubilee on the 1st of March 2018, an event held in spectacular and renovated Queen Louise Adit Complex in Zabrze. It was an occasion to pay tribute to her academic, teaching, and organisational achievements and to give her a commemorative album created by the staff of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Silesia in Katowice (Cieszyn). Moreover, this event gathered academics from Cracow, Opole, Katowice, and Lodz, the delegates of the Main Board of Polish Ethnological Society, the numerous representatives of museums (including Zabrze City Museum, Ruda Śląska City Museum, Rybnik Museum, Gliwice Museum, Muzeum Śląskie, and Upper Silesian Museum in Bytom), not to mention family members, friends, and the alumni of ethnology programme in Cieszyn.

Irena Bukowska-Floreńska studied ethnography at the Faculty of Philosophy and History at the Jagiellonian University in Cracow in 1955–1960. Initially, she was associated with the Slavic Ethnography Department and the research group led by prof. Roman Reinfuss, the head of the Institute of Art of the Polish Academy of Sciences; she fostered her interests in Polish folk art there and even undertook graduate studies in history of art (1957–1959). From her third ethnography year on, Bukowska-Floreńska, inspired by lectures and tutorials of prof. Andrzej Waligórski (himself a student of Bronisław Malinowski), participated in prof. Kazimierz Dobrowolski's open seminars. This fact had a decisive impact on her own interpretative position that aside from applying descriptive terms to culture understood

as a whole has referred to integral and functional approaches as well. She obtained her MA in ethnography in 1960, based on the dissertation entitled "Przemiany kulturowe w urządzaniu wnętrza domu chłopskiego we wsi Skotniki (Kraków dzielnica Podgórze) w latach 1880–1960" [The Cultural Changes in Furnishing Peasant Homes in Skotniki (Podgórze, Cracow) between 1880 and 1960], supervised by prof. Kazimierz Dobrowolski.

In October 1960, Bukowska-Floreńska started to work in Zabrze Museum, where she was leading the ethnography department for twelve years. During this period, she undertook extensive research in cultural changes affecting working class and working peasantry in the industrialised regions of the Upper Silesia. She was particularly interested in the amateur art of working class, and recognised coal sculpture: the artistic activity which had not been commonly acknowledged yet. In February 1972, she became a museologist in Wodzisław Śląski Museum. Finally, in 1973 she was appointed the director of Rybnik Museum. Having reformed the museum and reoriented its primary focus, she created an institution specialised in fields which relied on the resources at its disposal and, at the same time, diverged from the areas cultivated by other Silesian museums. The history of craft, therefore, became a central feature of Rybnik Museum identity and activity.

In 1976, she obtained her PhD at the Faculty of History at Adam Mickiewicz University in Poznań, based on the dissertation supervised by prof. Józef Burszta, entitled "Współczesna twórczość plastyczna środowiska robotniczego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego i Rybnickiego Okręgu Węglowego na przykładzie rzeźby" [The Contemporary Art of the Working Class in Rybnik Coal Area and Upper Silesian Industrial Region on the Example of a Sculpture]. Two years later, she began to work at the Faculty of Arts and Pedagogy at the Cieszyn academic facility of the University of Silesia. In 1989, the Council of the Faculty of History at Adam Mickiewicz University in Poznań habilitated her in ethnography, basing on her "Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska" [Social and Cultural Functions of Tradition in the Industrial Societies of the Upper Silesia]. In 1992, she was appointed a University of Silesia Professor. In 2009, her academic achievements were confirmed and she became a faculty professor.

Establishing ethnology studies (currently ethnology and cultural anthropology studies) programme at the University of Silesia in 1995 is undisputedly one of Bukowska-Floreńska's greatest achievements (currently, this programme is held at the Faculty of Fine Arts and Educational Science

in Cieszyn). Having been the head of the Ethnology Department and, later on, the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, she contributed to the research and teaching profile of ethnology in Cieszyn. Furthermore, she founded "Studia Etnologiczne i Antropologiczne" academic journal [Journal of Ethnology and Anthropology] comprising research carried out by ethnologists and proceedings of annual conferences held in Cieszyn, whose first volume was published in 1997. A long-term editor-in-chief, she contributed not only to the local significance of this journal, but also to its international success.

Professor Bukowska-Floreńska has dedicated her academic career and creative energy to the Upper Silesia: her predominant object of study and lifelong passion. This region – its culture and citizens – is reflected not only in her books and academic papers in monographs and journals, but also in her expert opinions, reports, and reviews. Her studies on the function that tradition serves in modern society have resulted in the detailed analyses of cultural heritage and its various aspects with regard to industrial societies. Importantly enough, she has been equally fascinated by urban anthropology and cultural ecology. Her publications are concerned with such issues as cultural aspects of regional identity, moral code, family, religiosity, creativity and cultural activism, cultural peripheries, degradation of social and cultural environment, change and its dynamics in industrial societies, and the role of ethnology in Silesian studies (in reference to its condition, needs, and perspectives).

Putting forward a theoretical synthesis and a holistic approach to the cultural tradition of industrial parts of the Upper Silesia, the teaching and academic achievements of Bukowska-Floreńska immensely contribute to recognition and understanding of Silesian culture. She has had a great influence on the younger generations of Polish ethnologists and cultural anthropologists. Even nowadays she imparts her knowledge and experiences on her former students (currently, doctors and members of academic staff).

In recognition of her academic, teaching, and organisational achievements, her passion and devotion to Cieszyn which granted it with its own school of ethnology and cultural anthropology of great significance, we – her friends, colleagues, and students – hereby present and dedicate the fifth volume of "Bibliotheca Etnologiae Europae Centralis" publishing series to her.

Halina Rusek, Grzegorz Odoj

Część 1
TOŻSAMOŚĆ I DZIEDZICTWO

Violetta Krawczyk-Wasilewska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki

TOŻSAMOŚĆ I DZIEDZICTWO KULTUROWE W EUROPEJSKIM SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM
GLOSA DO BADAŃ PROFESOR IRENY BUKOWSKIEJ-FLOREŃSKIEJ

W bogatej twórczości naukowej Pani Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej znaczące miejsce zajmuje – od strony zarówno teoretycznej, jak i sondażowej – problematyka pogranicza kulturowo-etnicznego, ekologii kulturowej oraz tożsamości regionalnej, zwłaszcza w odniesieniu do systemu wartości charakterystycznego dla społeczności przemysłowej Górnego Śląska oraz szeroko pojętej tradycji rodzinnej i lokalnej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Od początku lat dziewięćdziesiątych zainteresowania te odzwierciedlają liczne publikacje Profesor Bukowskiej-Floreńskiej, jak również Jej referaty przedstawiane na konferencjach krajowych i międzynarodowych.

Sięgając pamięcią do odległej przeszłości, przypominam sobie, jakie uznanie wywołał referat Pani Profesor wygłoszony w Bydgoszczy na konferencji zorganizowanej w 1990 roku przez Europejskie Centrum Studiów Regionalnych i Etnicznych[1]. Dotyczył on tematyki tożsamościowej

[1] I. Bukowska-Floreńska: *Consciousness of Local Cultural Identity in Industrialized Communities of Upper Silesia*. W: *Regionalism in Europe. Traditions and New Trends*. Ed. J. Sługocki. Bydgoszcz–Geneva 1993, s. 127–134.

w – jakże nowocześnie pojmowanym – aspekcie dziedzictwa kulturowego. I choć od tego czasu minęło ponad ćwierć wieku, problematyka ta wciąż jest aktualna, choć, co oczywiste, podlega naturalnym przeobrażeniom jako żywy przedmiot dyskusji naukowej, zarówno kulturologicznej, jak i politologicznej. Przypomnieć tu też należy, że organizacją każdego życia społecznego kierują podstawowe zasady – wspólnotowa, stanowiona i zrzeszeniowa[2]. A zatem historia polityczna i kulturowa danego państwa i narodu nieodłącznie wiążą się z pojęciem tożsamości i dziedzictwa, ponieważ mają one znaczenie w budowaniu procesu identyfikacji i podmiotowości jednostek oraz grup.

Wobec narastających procesów globalizacyjnych współczesnego świata, znaczonych drogą współzależności ekonomicznych, błyskawicznej komunikacji i informacji oraz zawodową i osobistą mobilnością ludzi, a także odwiecznymi ruchami migracyjnymi powodowanymi terrorem, nędzą i działaniami wojennymi, poszukiwanie korzeni i odniesień kulturowych wciąż wydaje się odzwierciedleniem naturalnej potrzeby jednostki, jaką jest wiedza o swym pochodzeniu i poczucie przynależności etniczno-kulturowej oraz obywatelskiej. Zdefiniowane w latach pięćdziesiątych przez Erika Homburgera Eriksona[3] psychologiczne pojęcie tożsamości jako autoidentyfikacji jednostki wchodzącej w interakcje z określoną zbiorowością uległo z czasem teoretycznemu rozszerzeniu o pojęcie społecznej postaci tożsamości podmiotu zbiorowego[4], którą wyraża kontekst narodowy, regionalny, etniczny i kulturowy.

Przypominając te konteksty, zacznijmy od pojęcia tożsamości narodowej[5]. Odnosi się ona do zbiorowej świadomości historycznej, podtrzymy-

[2] Na zasady te zwracało uwagę wielu uznanych badaczy społecznych (Ferdynand Tönnies, Max Weber, Florian Znaniecki, Margaret Mead, Stanisław Ossowski, Benedict Anderson i inni).

[3] E.H. Erikson: *The Problem of Ego Identity*. „Journal of American Psychoanalytical Association" 1956, no. 4, s. 56–121; Tenże: *Identity and Life Cycle. Selected Papers*. New York 1959 (przekład: *Dopełniony cykl życia*. Poznań 2002); por. A. Cohen: *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London 1994.

[4] „Colloquia Communia" 2000, nr 3: *Tożsamość podmiotu zbiorowego*. Red. J. Mizińska; V. Krawczyk-Wasilewska: *Tożsamość podmiotu zbiorowego w dobie globalizacji. Wybrane zagadnienia*. W: *Zagrożenia tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*. Red. A. Nadolska-Styczyńska. Wrocław–Łódź 2005, s. 46–54.

[5] Por. S. Ossowski: *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa 1984; A. Kłoskowska: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996; *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*. Red. L. Zdybel. Lublin 1998.

wanej istnieniem tradycyjnych struktur i instytucji administracyjnych, organizujących państwowość, oraz instytucji gromadzących i pielęgnujących dorobek narodowy (jak muzea, biblioteki, szkoły itp.). Tożsamość narodowa wiąże się z asymilacją specyficznej kultury symbolicznej wyrażanej przede wszystkim poprzez język, dominującą religię i historycznie ukształtowaną obyczajowość, a także stereotypowy obraz własnego narodu w konfrontacji ze stereotypowymi wyobrażeniami o innych narodach, zwłaszcza sąsiednich. Bez względu na przejściowy brak własnej państwowości, w każdej grupie narodowej podstawę funkcjonowania stanowi tożsamość narodowa. Natomiast tożsamość regionalna jest pewną odmianą tożsamości narodowej i jest ściśle związana z miejscem zamieszkania danej ekumeny oraz z pojęciem tzw. ojczyzny regionalnej lub małej ojczyzny[6]. Dla mieszkańców takiego terytorium, często stanowiącego określony amalgamat etniczny, tożsamość regionalna pełni funkcję substytucyjną w stosunku do zbyt odległego i zbyt ogólnego pojęcia tożsamości narodowej.

Przypominając desygnaty znaczeniowe pojęcia zbiorowej tożsamości społecznej, nie możemy zapomnieć o zagadnieniu tożsamości etnicznej, wiążącej się ze zjawiskiem istnienia danego etnosu na określonym obszarze geograficznym[7]. Etnos stanowi bowiem taką grupę ludzką, której członkowie są świadomi swojej specyficznej wspólnoty, odróżniają ją od innych, podobnych formacji oraz odczuwają potrzebę trwania w tradycji. Jak wiadomo etnologom, składnikami wspólnotowej świadomości są: etnonim, czyli nazwa, którą grupa określa sama siebie, jak również stereotyp etniczny, czyli antropologiczny obraz siebie jako grupy („my" jako „swoi") i obraz innych grup („oni" jako „obcy")[8]. Dodajmy, że zbiorowość taką cechuje – oczywiście na poziomie uogólnienia – symbolizm etniczno-

[6] Por. prace: *Ja-regionalista. Refleksje, stanowiska, komentarze*. Red. D. Kasprzyk. Łódź 2010; J. Damrosz: *Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalno- regionalna i etniczna*). Płock–Warszawa 2007; M. Wieruszewska: *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstruktywny społeczności lokalnej*. Warszawa 1989; S. Bednarek: *W kręgu małych ojczyzn. Szkice regionalistyczne*. Wrocław–Ciechanów 1996.

[7] Por. A.N. Kovačev: *Tożsamość etniczna – powstawanie, obrona i prześladowanie*. „Colloquia Communia" 2000, nr 3: *Tożsamość podmiotu zbiorowego*. Red. J. Mizińska, s. 125–144; K. Kwaśniewski: *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*. Warszawa 1982.

[8] Patrz: W. Lippmann: *Public Opinion*. New York – Baltimore 1922; A. Schaff: *Stereotyp. Definicja i teoria*. „Kultura i Społeczeństwo" 1978, nr 3, s. 43–77; Z. Bokszański: *Stereotypy a potoczne wyobrażenia narodów i grup etnicznych*. „Kultura i Społeczeństwo" 1994, nr 2, s. 53–67; A.P. Wejland: *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*. Warszawa 1991.

-kulturowy[9]. Ten ostatni wyrażany jest przez układ wartości i norm, język, tradycje, folklor, strój, sztukę kulinarną, często wyznanie religijne, a nawet popularne gesty proksemiczne. Tym zjawiskom towarzyszą nie tylko wytwory kultury niematerialnej, ale też – często niemały – dorobek w zakresie kultury materialnej. Podkreślić tu należy, że zagadnienie tożsamości etnicznej unaocznia się zwłaszcza w przypadku państwa wieloetnicznego lub ekumeny pogranicza[10]. Jednakże na obszarach zamieszkiwanych przez różne grupy etniczne czynniki takie jak język lub dialekt oraz wyznanie religijne nie stanowią głównego wyróżnika tożsamościowego, ponieważ jest nim przede wszystkim odmienna tradycja kulturowa. Na terytoriach przejściowych i multikulturowych każda z grup etnicznych przeważnie żyje według swoich wzorów i norm, zachowując poczucie własnej odrębności, mimo licznych zapożyczeń, wynikających z codziennego obcowania z kulturą dominującą lub oboczną.

Dlatego też w dyskursie na temat problematyki społecznej, etnicznej i interetnicznej bardzo ważne miejsce zajmuje pojęcie tożsamości kulturowo-etnicznej lub, węziej, tożsamości kulturowej. Ta zaś odczuwana jest przez daną społeczność najczęściej bezrefleksyjnie i niejako automatycznie jako *continuum* tradycyjnych paradygmatów komunikacyjnych (język, normy i zachowania), wartości oraz dziedzictwa obrzędowego i zwyczajowego przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Dopiero w konfrontacji z innymi kulturami poczucie tożsamości kulturowej znacząco wpływa na kształtowanie się świadomości wspólnotowej członków danej grupy, którą łączą wspólne losy historyczne, terytorialne i ekonomiczne.

W dzisiejszych czasach problematyka konotacji definicyjnych pojęcia tożsamości nabiera nowego wymiaru już nie tylko jako element dyskursu o prawach człowieka, akceptacji i tolerancji jego kultury, ale też jako ważki czynnik polityczny związany z postępującym procesem globalizacji[11],

[9] V. Krawczyk-Wasilewska: *Folklor i folkloryzm jako wyraz tożsamości*. W: Tejże: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa 1986, s. 55–58.

[10] Na szczególną uwagę zasługuje tom 2 (1999) „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych" pt. *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*, pod redakcją Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. Por. prace Teresy Smolińskiej, Zbigniewa Frasia, Andrzeja Staniszewskiego, Jerzego Nikitorowicza i innych.

[11] Pojęciem globalizacji określa się proces internacjonalizacji o zasięgu światowym, w którym narastają wzajemne powiązania państw i społeczeństw położonych od siebie w znacznej odległości geograficznej. Por. *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*. Eds. J. Baylis, S. Smith, P. Owens. Oxford 1997; R. Robertson: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London 1992; Z. Bauman: *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa 2007.

obejmującym różnorakie relacje, od gospodarczych poprzez polityczne (np. antyterroryzm), po kulturowe, których intensywność narasta wraz z rewolucją technologiczną i upowszechnieniem się (od około 1990 roku) internetu. Sprzyja temu rozwój globalnych współzależności międzypaństwowych w ramach systemowych układów politycznych, gospodarczych, militarnych i kulturalnych (np. ONZ, NATO, UNESCO), a także rozwój struktur biznesowo-korporacyjnych. Pojęciu globalizacji, określanej często mianem westernizacji lub amerykanizacji, towarzyszy rozwój demokracji i gospodarki rynkowej oraz kreowanie społeczeństw partycypacyjnych, opartych na edukacji, modernizacji, liberalizmie religijnym i indywidualizmie oraz ochronie środowiska i własności, w tym intelektualnej. Z globalizacją wiąże się postępująca standaryzacja wzorów kulturowych, zwłaszcza w zakresie kultury masowej i popularnej, co w pewien sposób prowadzi do powolnej niwelacji znaczenia tradycyjnych, lokalnych kultur etnicznych na rzecz etosu „pozaetnicznego" i wiąże się z ideą obywatelstwa kosmopolitycznego[12] oraz pojęciem tożsamości kosmopolitycznej.

Nie bez znaczenia będzie tu zwrócenie uwagi na proces integracji narodów i powolnego odchodzenia od modelu monolitycznego państwa narodowego na rzecz tworzenia struktur federacyjnych, składających się z mniejszych, a nawet małych, lecz silnych gospodarczo i kulturowo regionów, demokratycznie z sobą współpracujących. Skłonności tej towarzyszy tworzenie struktur ponadpaństwowych. Taka idea legła u podstaw Unii Europejskiej, powstałej na mocy podpisanego w 1992 roku słynnego traktatu z Maastricht, co było rezultatem wieloletniego procesu integracji politycznej, gospodarczej i społecznej. O wiele wcześniej, bo już po drugiej wojnie światowej, koncepcja wspólnego, europejskiego dziedzictwa kulturowego funkcjonowała jako element współpracy pokojowej, torujący bardzo powoli drogę pojęciu tożsamości europejskiej jako istotnemu warunkowi późniejszej integracji politycznej i ekonomicznej.

Pierwszą próbą definicji tożsamości europejskiej na podstawie wspólnych wartości, takich jak prawa człowieka, demokracja i państwo prawa, było proklamowanie tzw. deklaracji kopenhaskiej, poświęconej problematyce tożsamości europejskiej. Mimo to, że ogłoszono ją już w 1973 roku, wiele państw europejskich nadal cierpiało na deficyt demokracji, jak również niedostatecznie popierało ideę integracyjną. Dopiero rok 1983 przyniósł Uroczystą deklarację w sprawie Unii Europejskiej (tzw. stutt-

[12] R. Wonicki: *O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa*. „Zoon Politikon" 2010, nr 1, s. 73–83.

garcką), w której zawarto postanowienie budowania poczucia wspólnoty europejskiej przez odwołanie się do dziedzictwa kulturowego. Tamże zapisano, że działalność Rady Europy ma obejmować współpracę kulturalną „w celu potwierdzenia świadomości wspólnego dziedzictwa kulturowego jako elementu tożsamości europejskiej"[13].

Nadmienić tu należy, że Rada Europy, która nie jest instytucją unijną, lecz niezależną od UE organizacją międzynarodową, od początku swego istnienia, tj. od 1949 roku, wykazywała zainteresowanie zagadnieniami kultury. Jednakże dopiero w kampanii z lat 1999–2000, przebiegającej pod hasłem „Europa – wspólne dziedzictwo", powiązano problematykę dziedzictwa kulturowego z wartościami demokratycznymi i pojęciem tożsamości wspólnotowej. Kampania ta obejmowała kompleks projektów, w których celem było podnoszenie świadomości społecznej wśród narodów całej Europy. Odtąd też są wspierane projekty współpracy pomiędzy podmiotami kulturalno-edukacyjnymi z różnych państw członkowskich i pozaunijnych. Założeniem jest akcentowanie różnorodności kulturowej i dialogu, ochrona dóbr kultury, promocja twórczości kulturalnej i wspieranie mobilności twórców, przy wykorzystaniu nowych technologii społeczeństwa informacyjnego, a także uznanie kultury za czynnik ekonomiczny oraz integracji społecznej i obywatelskiej.

Ochrona bowiem i rozwój kultury każdego narodu europejskiego powinny podlegać trosce zarówno instytucji poszczególnych państw członkowskich, jak i samych społeczeństw. Sprzyja temu idea rozwoju demokratycznego i odpowiedzialnego społeczeństwa obywatelskiego, które może zgadzać się z decyzjami centrów politycznych i ekonomicznych, ale też ma prawo do negocjacji, protestu i walki. W rozwiniętym społeczeństwie partycypacyjnym jednostka ma możliwość aktywnego działania poprzez organizacje wolontariackie, stowarzyszenia, fundacje, związki, ruchy, partie i tym podobne obywatelskie organizacje społeczne.

Dlatego też Rada Europy dokonała wielkiej promocji idei ochrony dóbr kultury poprzez aktywizację obywatelskich organizacji pozarządowych. W 2001 roku, podczas V Europejskiej Konferencji Ministrów Odpowiedzialnych za Dziedzictwo Kulturowe, która odbyła się w słoweńskim mieście Portorož, sformułowano deklarację o roli dobrowolnych organizacji na polu dziedzictwa kulturowego przy uwzględnieniu zasad praw człowieka,

[13] Solemn Declaration on European Union, pkt 1.4.3. http://aei.pitt.edu/1788/1/stuttgart_declaration_1983.pdf [data dostępu: 4.05.2018]. Cytaty z dokumentów obcojęzycznych podaję w tłumaczeniu własnym – V.K.-W.

respektowaniu prawa i demokracji pluralistycznego społeczeństwa. W czasie konferencji dokonano oceny funkcji, jakie w odczuciu społeczeństwa europejskiego powinno pełnić dziedzictwo kulturowe w dobie gwałtownie zmieniającego się świata. Położono przy tym duży nacisk na rolę społeczeństwa obywatelskiego, dobrowolność oraz partnerstwo między sektorami: publicznym, prywatnym i wolontariackim, a także na pryncypia Rady Europy. Europejskie zainteresowanie problematyką dziedzictwa kulturowego zbiegło się zresztą z działaniami UNESCO, że wymienimy Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (17 października 2003) czy Konwencję UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego (20 października 2005).

Kamieniem milowym w unijnej polityce społeczno-kulturowej okazała się jednak Konwencja ramowa Rady Europy w sprawie wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa, podpisana 27 października 2005 roku w Faro (Portugalia). W artykule 2 dokumentu wprowadzono pojęcie „wspólnota dziedzictwa" (*heritage community*), definiowane jako „dotyczące ludzi ceniących wartość specyficznych aspektów dziedzictwa kulturowego i życzących sobie, by, dzięki aktywności publicznej, dziedzictwo było podtrzymywane i przekazywane następnym pokoleniom"[14]. W tym samym artykule pojawił się termin „dziedzictwo kulturowe" (*cultural heritage*), oznaczający „zbiór zasobów odziedziczonych z przeszłości, które są dla ludzi tożsame – niezależnie od prawa własności – z odzwierciedleniem i wyrazem ich własnych, nieustannie ewoluujących wartości, wierzeń, wiedzy i tradycji"[15]. Wskazano, że dziedzictwo to zawiera „wszystkie aspekty środowiskowe wynikające z interakcji pomiędzy człowiekiem i miejscem w ciągu dziejów", a więc dotyczy również unikatowych i nieodnawialnych zasobów (dóbr) współczesnego życia w kontekście społecznym, ekonomicznym i technologicznym. Pojęciem zasobów (dóbr) objęto architekturę, transport, technikę, folklor i kulturę oralną, język, edukację, dziedzictwo audiowizualne itd.

Podkreślić tu należy, że nie tylko najbardziej charakterystyczne dla epoki dobra kultury podlegają przemianom cywilizacyjnym, zmienia się także samo pojęcie dziedzictwa kulturowego. To bowiem, co dziś traktujemy jako ważny element dziedzictwa, następne pokolenia mogą

[14] Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, art. 2. https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680083746 [data dostępu: 14.04.2018].

[15] Tamże.

całkowicie odrzucić lub – w dłuższej perspektywie – docenić wybiórczo. Takim „nowym", obok materialnego i niematerialnego, dziedzictwem jest dziedzictwo digitalne (*digital heritage*), definiowane przez UNESCO jako „zasoby kulturalne, edukacyjne, naukowe i administracyjne oraz informacje techniczne, medyczne i prawne tworzone digitalnie lub przekształcone w formę digitalną dotychczasowe zasoby analogowe"[16]. W związku z tym pojęcie dziedzictwa digitalnego odnosi się do mediów cyfrowych, które mogą być wykorzystane w ochronie dziedzictwa kulturowego[17].

Dostrzeżenie cywilizacyjnego znaczenia technologii cyfrowej, zarówno w służbie nauki, edukacji, rozrywki, sztuki, prawa, turystyki, biznesu itp., jak również w zakresie dostępu do dawnych zasobów kultury znalazło odbicie w Zaleceniu Komisji Europejskiej z dnia 27 października 2011 r. w sprawie digitalizacji i udostępniania w Internecie dorobku kulturowego oraz w sprawie ochrony zasobów cyfrowych[18]. Od tego czasu datuje się zintensyfikowanie prac między innymi nad digitalizacją archiwów folklorystycznych[19].

Na zakończenie pragnę zwrócić uwagę na problematykę nie tylko ochrony, ale też obrony i bezpieczeństwa europejskiego dziedzictwa kulturowego, zarówno tego, które wyraża się w sferze materialnej, jak i niematerialnego[20]. Z pominięciem opinii populistycznych polityków, zagadnienia kulturowe lokują się wyraziście w dyskursie publicznym, zwłaszcza w mediach Europy Wschodniej, natomiast w znacznie mniejszym stopniu zajmują się nimi etnologowie i antropologowie kultury. Oni to bowiem, tak jak współcześni mieszkańcy zjednoczonej Europy, choć mają prawo

[16] Charter on the Preservation of the Digital Heritage (2003). https://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17721&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [data dostępu: 29.04.2018].

[17] *New Heritage. New Media and Cultural Heritage*. Eds. Y. Kalay, T. Kvan, J. Affleck. London – New York 2007; *Theorizing Digital Cultural Heritage. A Critical Discourse*. Eds. F. Cameron, S. Kenderdine. Cambridge 2007.

[18] Zalecenie Komisji Europejskiej z dnia 27 października 2011 r. w sprawie digitalizacji i udostępniania w Internecie dorobku kulturowego oraz w sprawie ochrony zasobów cyfrowych. https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:283:0039:0045:PL:PDF [data dostępu: 15.05.2016].

[19] V. Krawczyk-Wasilewska: *Dziedzictwo folklorystyczne w społeczeństwie informacyjnym*. W: Tejże: *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia z przedmową Andy'ego Rossa*. Łódź 2016, s. 53–58.

[20] Na szczególną uwagę zasługuje tom 14 (2014) „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych", pod redakcją Haliny Rusek i Jacka Szczyrbowskiego, pt. *Globalizacja jako wyzwanie dla zachowania i upowszechnienia dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej.*

różnić się poglądami na temat własnej tożsamości, przynależności politycznej i obywatelskości, to jako Europejczycy muszą stawić czoła dyskusji nad istotnymi pytaniami; wymieniając niektóre z nich: Czy narodowe bezpieczeństwo kulturowe ma być rozumiane jako stworzenie warunków do utrwalania i pielęgnowania wartości decydujących o tożsamości danego społeczeństwa przy jednoczesnym czerpaniu z doświadczeń innych narodów europejskich i pozaeuropejskich? W jaki sposób zróżnicowane kulturowo tożsamości mogą koegzystować na płaszczyźnie wzajemnego poszanowania w ramach jednej, wielkiej i zarazem wielonarodowej wspólnoty? Czy w gwałtownie zmieniającym się świecie możliwa jest realizacja wartości wspólnotowych jako ideału pokoju i bezpieczeństwa, nad którymi pieczę formalną sprawuje Rada Europy? Pytania te, warte refleksji akademickiej, na płaszczyźnie zarówno seminaryjnej, jak i badawczej, kieruję nie tylko do uczniów Pani Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej.

Akty prawne

Charter on the Preservation of the Digital Heritage(2003). https://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17721&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, [data dostępu: 29.04.2018].

Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society. https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680083746 [data dostępu: 14.04.2018].

Solemn Declaration on European Union. http://aei.pitt.edu/1788/1/stuttgart_declaration_1983.pdf [data dostępu: 4.05.2018].

Zalecenie Komisji Europejskiej z dnia 27 października 2011 r. w sprawie digitalizacji i udostępniania w Internecie dorobku kulturowego oraz w sprawie ochrony zasobów cyfrowych. https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2011:283:0039:0045:PL:PDF [data dostępu: 15.05.2016].

Bibliografia

Bauman Z.: *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa 2007.

Bednarek S.: *W kręgu małych ojczyzn. Szkice regionalistyczne*. Wrocław–Ciechanów 1996.

Bokszański Z.: *Stereotypy a potoczne wyobrażenia narodów i grup etnicznych*. „Kultura i Społeczeństwo" 1994, nr 2, s. 53–67.

Bukowska-Floreńska I.: *Consciousness of Local Cultural Identity in Industrialized Communities of Upper Silesia*. W: *Regionalism in Europe. Traditions and New Trends*. Ed. Sługocki. Bydgoszcz–Geneva 1993, s. 127–134.

Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie. Red. L. Zdybel. Lublin 1988.

Cohen A.: *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London 1994.

Damrosz J.: *Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalno-regionalna i etniczna*). Płock–Warszawa 2007.

Erikson E.H.: *Identity and Life Cycle. Selected Papers*. New York 1959.

Erikson E.H.: *Dopełniony cykl życia*. Przeł. A. Gomola. Poznań 2002.

Erikson E.H.: *The Problem of Ego Identity*. „Journal of American Psychoanalytical Association" 1956, nr 4, s. 56–121.

The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations. Eds. J. Baylis, S. Smith, P. Owens. Oxford 1997.

Ja – regionalista. Refleksje, stanowiska, komentarze. Red. D. Kasprzyk. Łódź 2010.

Kłoskowska A.: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996.

Kovačev A.N.: *Tożsamość etniczna – powstawanie, obrona i prześladowanie*. W: „Colloquia Communia" 2000, nr 3: *Tożsamość podmiotu zbiorowego*. Red. J. Mizińska, s. 125–144.

Krawczyk-Wasilewska V.: *Tożsamość podmiotu zbiorowego w dobie globalizacji. Wybrane zagadnienia*. W: *Zagrożenia tożsamości? Problematyka globalizacji w zainteresowaniach polskiej antropologii*. Red. A. Nadolska-Styczyńska. Wrocław–Łódź 2005, s. 46–54.

Krawczyk-Wasilewska V.: *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia*. Łódź 2016.

Krawczyk-Wasilewska V.: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa 1986.

Kresy i pogranicza. Historia, kultura, obyczaje. Red. Z. Fraś, A. Staniszewski. W: „Studia i Materiały WSP w Olsztynie". Nr 63. Olsztyn 1995.

Kwaśniewski K.: *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*. Warszawa 1982.

Lippmann W.: *Public Opinion*. New York – Baltimore 1922.

New Heritage. New Media and Cultural Heritage. Eds. Y. Kalay, T. Kvan, J. Affleck. London–New York 2007.

Nikitorowicz J.: *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*. Białystok 2001.

Ossowski S.: *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa 1984.

Pogranicze jako problem kultury. Materiały z konferencji naukowej, Opole 13–14.12.1993. Red. T. Smolińska. Opole 1994.

Robertson R.: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London 1992.

Schaff A.: *Stereotyp. Definicja i teoria*. „Kultura i Społeczeństwo" 1978, nr 3, s. 43–77

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1999 (t. 2): *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Red. I. Bukowska-Floreńska.

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 2014 (t. 14): *Globalizacja jako wyzwanie dla zachowania i upowszechnienia dziedzictwa kulturowego w Europie Środkowo-Wschodniej*. Red. H. Rusek, J. Szczyrbowski.

Theorizing Digital Cultural Heritage. A Critical Discourse. Eds. F. Cameron, S. Kenderdine. Cambridge 2007.

Wejland A.P.: *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*. Warszawa 1991.

Wieruszewska M.: *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstruktywny społeczności lokalnej*. Warszawa 1989.

Wonicki R.: O *potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa*. „Zoon Politikon" 2010, nr 1, s. 73–83.
Znaniecki F.: *Nauki o kulturze*. Warszawa 1971.

Violetta Krawczyk-Wasilewska

Identity and Cultural Heritage in European Civil Society
A Commentary on the Research of Professor Irena Bukowska-Floreńska

Summary

This article refers to the research conducted in the 1990s by Professor Irena Bukowska-Floreńska regarding sociocultural identity in the context of cultural heritage. The author succinctly demonstrates how the notion of a collective subject's identity has developed over the last 25 years, starting from national, regional, and local identity, ending with cosmopolitan and European identity. The last one is linked to the values of European civil society, as protecting and developing shared cultural heritage is a basic component of sustainable development, promoted by the Council of Europe and UNESCO. European cultural heritage – material and intangible – is subject to legal regulations and financial support of EU institutions.

Urszula Lehr
Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności
Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk

Mentalna kondycja jednostki w rzeczywistości chaosu egzystencjalnego

Kazus uchodźstwa niepodległościowego (Wielka Brytania)*

> To be a foreigner is to live ill a tease abroad – the immigrant who is culture-shocked and clings to his or her own, the exile who hibernates indifferently in a city barely touched, the expatriate who soon dreams of returning…[1].

Żyjąc w epoce permanentnego przemieszczania się ludzi determinowanego względami biznesowymi, edukacyjnymi, naukowymi, rekreacyjnymi opuszczamy „swoje miejsce", by po jakimś czasie do niego wrócić. Nie jesteśmy jednak w pełni świadomi zanurzania się w kulturze nieznanej, ponieważ percepcja „inności", czy raczej „dotyk obcości", jest przeżyciem na tyle fascynującym, że przesłania istotę kulturowej odmienności, której znać nie musimy. Powierzchowny rzut oka pozostawia na ogół miłe wspo-

* W artykule odwołuję się do materiałów empirycznych zamieszczonych w książce mojego autorstwa (U. Lehr: *„Ojczyzna przesiedlona". Identyfikacja kulturowa polskich emigrantów wojennych w Londynie w perspektywie pokoleniowej. Etnologiczne stadium przypadku*. Kraków 2015), opublikowanej dzięki wsparciu finansowemu zarządu powierniczego The Hanna & Zdzislaw Broncel Charity Trust w Londynie, sponsorującego realizację mojego projektu naukowo-badawczego.

[1] R. Sennett: *The Foreigner. Two Essays in Exile*. London 2011, s. 48.

mnienia, choć niektóre zachowania „obcych" mogą budzić zdziwienie, podobnie jak i nasze postawy nie zawsze są zgodne z kodeksem społeczno-kulturowym kraju, w którym przebywamy. Powracamy pełni wrażeń, szczęśliwi, a życie toczy się dalej.

Oddziaływanie i rodzaj bodźców obcych kulturowo zależne od stopnia zróżnicowania etnicznego i represyjnych wymogów akulturacji uwidaczniają się wtedy, gdy musimy przez dłuższy czas przebywać i funkcjonować w innym środowisku kulturowym, co skutkuje zachwianiem homeostazy mentalnej.

Znamionujące współczesność zjawisko społecznej masowości i ruchliwości przestrzennej o charakterze ekonomicznym wymusza niekiedy wieloletni pobyt za granicą, implikując wraz z upływem czasu narastające emocje negatywne (stres, nostalgię). Tego rodzaju doznania mogą być przemijające, co ułatwia świadomość możliwości powrotu do własnego kraju i domu. Uwarunkowania psychiczne są istotnym czynnikiem kreującym lub destrukcyjnym, czasami prowadzącym do poczucia wykorzenienia, wywołanego przez zróżnicowane okoliczności, determinujące przebywanie poza krajem rodzinnym: dobrowolne, czasowe, przymusowe, długotrwałe, względnie stałe.

Celem w artykule jest pokazanie zmagań człowieka poddanego dyskomfortowi zakłóconego *status quo*, poprzez prezentację zdarzeń z ubiegłego wieku, mało znanych w literaturze przedmiotu od strony doświadczeń mentalnych. Podejmując temat psychicznych doznań jednostki w szczególnej sytuacji życiowej – emigracji wymuszonej poprzedzonej deportacją, zasadne jest zatem krótkie przypomnienie złożonego problemu osobowości. Będąc stałym elementem postępowania właściwym danej osobie, osobowość konkretyzuje sposób reagowania na treści obce oraz weryfikuje możliwość ich przyswojenia. Mobilność, tolerancja, otwartość są czynnikami sprzyjającymi integracji i relacjom interpersonalnym oraz międzykulturowym i choć ludzie podporządkowują się ogólnym schematom i wzorcom społeczno-kulturowym, osobiste przeżycia mentalne nie są takie same. Człowiek, jako istota kulturowa, funkcjonuje w zróżnicowanym strukturalnie społeczeństwie, przydającym mu wiele etykiet dookreślających (m.in. *homo socialis*, *homo oeconomicus*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo politicus*). Uwikłany nadto w mnogość rzeczywistości kreowanych w toku interakcji (*homo creator*), wyposażony w zdolność myślenia abstrakcyjnego (*homo symbolicus*) posiada także potrzebę przeżyć transcendentnych (*homo religiosus*). To szerokie spektrum dyspozycyjności osobowej określa ostatecznie miejsce jednostki w układach

społeczno-kulturowych, kształtuje jej indywidualizm, postawy, wpływa na podejmowane decyzje. Rezultatem są określone reakcje na konkretne zdarzenia wymuszające zajęcia stanowiska, w których tożsamość w różnych jej formułach i na różnych płaszczyznach oddziaływania poddana zostaje testowi.

Istotną funkcję pełni tu świadomość „ja", najważniejsza część osobowości człowieka. Kryjąca się pod tym pojęciem ogólnym tożsamość rozumiana winna być w duchu Ricœurowskiej „sobości"[2]. W takim ujęciu jest ona czymś więcej niż *ego*, *self*, bardziej dobitnie oddaje unikatowość jednostki, w przeciwieństwie do uogólnionego „ja" – tożsamości nadanej. Określenie naszego „ja" zostaje prawnie sprecyzowane w dniu narodzin, włączając jednostkę do konkretnej społeczności kulturowej, narodowej, jednakże świadomość tego faktu jednostka uzyskuje w procesie enkulturacji, niekiedy akulturacji treści przyswojonych, zmodyfikowanych, ewentualnie odrzuconych. Człowiek, przechodząc przez swoje życie, stygmatyzowany jest wielością ról i funkcji, rzutujących na percepcję samego siebie. Bywa również uczestnikiem zdarzeń mniej lub bardziej traumatycznych czy też zostaje bez swojej woli uwikłany w sytuacje, które mogą wywierać wpływ na reorientację własnego „ja". Egzystując w określonej społeczności, etniczności, narodowości podlega właściwym im rygorom i wymogom, kreując swój świat. Jednakże droga do stworzenia własnego miejsca w obcym kraju, którego obywatele niechętnie widzą „innych", nie jest ani łatwa, ani krótka i wiąże się z wieloma wyrzeczeniami, a niekiedy tragediami rodzinnymi. To w takich zazwyczaj uwarunkowaniach człowiek dowiaduje się wiele o sobie samym, z pełną świadomością poddając testom swoje „ja" i dokonując ostatecznych wyborów.

Społeczno-kulturowe aspekty tożsamości uchodźczej

Egzemplifikacją problemów związanych z funkcjonowaniem w obszarze kultury obcej jest kontekst emigracyjny o znamionach przymusowości. Taki charakter miała emigracja polska w rozumieniu wspólnoty narodowej samookreślającej się jako niepodległościowa, polityczna[3], a przez autorów brytyjskich nazywanej wojenną lub walczącą[4], której centrum zlokalizowa-

[2] P. Ricœur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chełstowski. Warszawa 2005.

[3] U. Lehr: „*Ojczyzna przesiedlona*"…, s. 117–121.

[4] S. Patterson: *The Poles. An Exile Community in Britain*. W: *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*. Red. J.L. Watson. Oxford 1977, s. 214–241.

ne jest w Londynie. Stygmatyzowała ją wieloaspektowa trauma jednostek będąca konsekwencją opuszczenia ojczyzny i bliskich, szoku kulturowego, czekających wyzwań (akulturacja, adaptacja) oraz pociągająca za sobą kryzysy i dylematy tożsamościowe wiążące się z trudnościami integracyjnymi, asymilacyjnymi i konwersją.

Zaistniałe po drugiej wojnie światowej uwarunkowania – obawa przed powrotem i restrykcjami ze strony komunistycznego rządu polskiego, przesunięte granice Polski, a więc utrata „prywatnej ojczyzny", wymusiły na uchodźcach podjęcie ostatecznej decyzji o swoim statusie. Pozostanie w Wielkiej Brytanii (czy wyjazd do innego kraju, wskazanego przez władze brytyjskie) określało życie na obczyźnie w roli początkowo *displaced person*, a później emigranta. Pobyt w obozach – przestrzennych identyfikatorach wspólnoty wojennej – zlokalizowanych na terenie Wielkiej Brytanii minimalizował do pewnego stopnia stres będący rezultatem dokonanego wyboru. W tymczasowych miejscach pobytu na obcej ziemi odnajdywano nadzieję na zmianę losu, ponieważ tego rodzaju toposy etniczne nie tylko zapewniały egzystencję w jej podstawowym wymiarze, ale też dawały szansę na organizację samodzielnego życia w społeczeństwie brytyjskim. Sukcesywna likwidacja obozów, trwająca do lat sześćdziesiątych XX wieku, dla osób starszych czy mniej operatywnych była niełatwym przeżyciem. Jakkolwiek nie pozostawiono ich bez opieki i pomocy, to ponownie znaleźli się w obliczu utraty poczucia bezpieczeństwa ontologicznego.

Przeniesienie się z przestrzeni doświadczanej (obóz) do konstytuowanej (mieszkanie) sygnowało kolejny etap w życiu jednostki zmierzającej do normalizacji życia emigracyjnego, co także wiązało się z silnymi emocjami wywołanymi bezpośrednią stycznością z „obcością" w życiu codziennym (praca, nauka). Słaba znajomość języka angielskiego i brytyjska odmienność społeczno-kulturowa, prawno-administracyjna, nietolerancja „innych" (Polacy sytuowani byli po mieszkańcach byłych kolonii brytyjskich) to czynniki, które utrudniały relacje interkulturowe. Przeżywany zatem w pierwszych latach szok kulturowy był dla wielu emigrantów dużym obciążeniem, zdeterminowanym nadto koniecznością podjęcia kolejnych decyzji, dotyczących unormowania statusu prawnego, pogodzenia się z deklasacją społeczną i zawodową, znaczenia kultury kraju rodzinnego w wychowaniu dzieci. Zderzenie z sytuacjami, które nie mieściły się w katalogu doświadczeń uchodźców, odmienność kulturowa, nieznajomość obcego ethnosu rodziły niepokój, brak poczucia pewności siebie, stając się kolejnym wyzwaniem akulturacji. Związane z tym, jak pisze Monika Chutnik, było nauczenie się „co najmniej kilku sposobów

myślenia, czucia i działania"[5]. Wybór strategii egzystowania w kulturze brytyjskiej nie był trudny dla zesłańców, uchodźców urodzonych w Polsce ani też żołnierzy walczących u boku aliantów w sytuacji zaistniałych uwarunkowań politycznych będących konsekwencją układu jałtańskiego (4–11 lutego 1945 roku), wymuszających pozostanie na emigracji, jak mniemano, tymczasowej. Opcja dwukulturowości, choć nie gwarantowała stabilizacji mentalnej, była optymalnym rozwiązaniem w tamtym powojennym czasie. Nie w pełni zrozumiała przez dzieci, którym dwukulturowa internalizacja utrudniała niekiedy relacje rówieśnicze, umożliwiała jednak funkcjonowanie w obcej kulturze w okolicznościach przymusowego trwania na wygnaniu. Wynikała z moralnego nakazu solidarności ze zniewoloną ojczyzną przekształconego w rodzaj idei misyjnej, która uwidoczniała się w różnych formach działalności emigrantów niepodległościowych[6].

Podstawowej misji ukonstytuowanej emigracji niepodległościowej, czyli dążeniu do odzyskania przez Polskę suwerenności przy równoczesnym utrzymywaniu polskości dla następnych pokoleń, przyświecało hasło „integracja, ale nie asymilacja". Jest ono wykładnią silnie zinternalizowanego systemu aksjonormatywnego, adekwatnego do specyfiki enkulturacji pokolenia przedwojennego. Reprezentatywny i zrozumiały w tym kontekście jest zakaz wyjazdu do Polski komunistycznej obowiązujący prawie do lat sześćdziesiątych XX wieku, sformułowany przez tzw. rząd londyński i przestrzegany w wielu rodzinach emigrantów. Łamiący go uznawani byli za zdrajców sprawy polskiej, co rodziło dyskomfort psychiczny, a także stawało się przyczyną konfliktów rodzinnych:

> Ja się urodziłem na wędrówce, ja byłem uchodźcem, ja musiałem utrzymać te wszystkie jego [ojca – U.L.] wartości, że do Polski mnie nie było wolno pojechać, mnie nie wolno było mieć styczności z kimś oficjalnym z rządu polskiego, a były wymiany studenckie, mnie nie wolno było pojechać z naszą drużyną piłki nożnej do Polski[7].

Decyzja o pozostaniu na emigracji wiązała się z koniecznością adaptacji do odmiennego kulturowo i społecznie środowiska. Dodatkowe obciążenie w przypadku osób dorosłych, utrzymujących nadto rodziny i kształcących dzieci, stanowiła deklasacja społeczna i zawodowa. Jedyną

[5] M. Chutnik: *Szok kulturowy. Przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałania*. Kraków 2007, s. 83.

[6] U. Lehr: „*Ojczyzna przesiedlona*"…, s. 111–123, 264–269.

[7] M. ur. 1942 r., Londyn. A.II/21, w. nr 16, maj 2010 r.

formą zatrudnienia dostępną dla emigrantów, wywodzących się z różnych środowisk społecznych, w tym intelektualnych (lekarze, sędziowie, adwokaci, dyplomaci, oficerowie), była praca fizyczna w kopalniach, fabrykach lub prace chałupnicze[8]. Jednakże tym, co miało najpoważniejsze skutki, począwszy od stanów zamknięcia się w „mentalnym więzieniu", poprzez chorobę psychiczną, do samobójstwa włącznie, była, niezależnie od przeżytej traumy zesłania i doświadczeń wojennych, co podkreślają autorzy brytyjscy[9], nieumiejętność odnalezienia się w nowej rzeczywistości (akulturacja i dekulturacja), świadomość bezpowrotnej utraty swojej „prywatnej ojczyzny", poczucie wykorzenienia równoznacznego z przerwaniem ciągłości biograficznej, doświadczanego przez osoby starsze oraz znajdujące się w wieku adolescencji:

Rodzice byli zagubieni, specjalnie ojciec, jak przyjechali do Anglii [z wojskiem Andersa – U.L.] […], ten wyjazd do Polski coraz bardziej wyglądał niemożliwy, tak że ojciec się kompletnie zamknął i w pewnym sensie to życie tutaj zmarnował. Były momenty, kiedy był bardzo kochany, ale przez tą polskość, w pewnym sensie nieprawdziwą polskość, bo to było coś bardzo takiego *large*, strasznie wyolbrzymione i bez kompromisu, dlatego że ta jego polskość była prawdziwa i nikt inny nie mógł powiedzieć, że było inaczej[10].

Zakłócona egzystencja, napięcie psychiczne towarzyszące codziennym trudom bycia w obcej kulturze przyczyniały się też do rozpadu rodzin. Najsłabszą pod względem psychicznym grupę stanowili, w opinii narratorów, żołnierze, wywodzący się najczęściej ze środowiska wiejskiego, samotni, dla których – po opuszczeniu obozu dla przesiedleńców[11] – samodzielne pokonanie barier adaptacyjnych (językowej, społeczno-kulturowej), dzielących ich od miejskiego środowiska multikulturowego Londynu, było niewyobrażalną traumą:

Wśród żołnierzy był duży procent takich, którzy tu po przyjeździe do Anglii zwariowali […]. To byli przeważnie z armii generała Andersa, z korpusu, ludzie, którzy pochodzili z Kresów, którzy przeszli Rosję, którzy nie mogli tu zupełnie zacząć żyć w takim

[8] Początki stabilizacji i relacje interetniczne w świetle wypowiedzi narratorów zob. U. Lehr: *„Ojczyzna przesiedlona"*…, s. 138–149.

[9] M. Winslow: *Oral History and Polish Émigrés in Britain*. W: *The Poles in Britain 1940–2000*. Red. P. Stachura. London 2004, s. 85–97. Cytaty z tej książki w tłumaczeniu własnym – U.L.

[10] M. ur. 1942 r., Londyn. A.II/21, w. nr 16, maj 2010 r.

[11] Obozy dla uchodźców były przestrzenią przyjazną i bezpieczną, a ich wewnętrzna organizacja – namiastką znanego im życia w społeczności lokalnej. Szerzej na ten temat zob. U. Lehr: *„Ojczyzna przesiedlona"*…, 168–176.

zupełnie innym świecie, gdzie jest zupełnie inna cywilizacja, gdzie nie ma chaty, gdzie nie ma tego kawałka ziemi […], oni po prostu wariowali[12].

Dla urodzonych w czasie wojny, exodusu czy później, już w Wielkiej Brytanii, zaistniała sytuacja wymuszała przyswojenie dwóch kultur, co mogło ułatwiać start życiowy, a nawet osiągnięcie sukcesu zawodowego. Jednakże taka równoległość procesu dwukulturowej internalizacji była także źródłem dylematów tożsamościowych prowadzących niekiedy do konwersji, ujawniających się zarówno w wieku dorastania, jak i w okresie późnej dorosłości:

Ta polskość jest wielkim ciężarem, dlatego, że to stwarza dużo osobistych problemów, w sensie doceniania własnej wartości. To jest cały czas zastanawianie się: kim ty jesteś? Tak, jestem Polakiem, oczywiście, jestem Polakiem – ale co to znaczy i gdzie jest moje miejsce? […] ja uważam, że lojalność jest bardzo istotna i jest bardzo trudna, to przekształcanie mojego rozumienia moralnego obowiązku, więc jest trudno[13].

Ja jestem *English* z polskich rodziców, urodzona w Anglii […], ja się nie czuję Polką. Ja jestem osobą, której rodzice byli z Polski, która zna język polski, zna troszeczkę historię i geografię Polski, zna tradycje polskie, ale ja się nie utożsamiam z Polską ani z Polakami […], czuję się Angielką, ale jednocześnie mam polskie korzenie[14].

Charakterystyczną cechą postaw występujących wśród urodzonych poza granicami Polski, skazanych na obcą tożsamość nadaną i życie w obcym kraju, stawało się niekiedy bycie typu *betwixt*, czyli sytuacyjny stan zawieszenia, co znalazło wyraz w wypowiedzi jednej z narratorek: „Tutaj nie jestem prawdziwą Angielką, w Polsce nie jestem prawdziwą Polką"[15].

Znakomitym przykładem ujawniającego się problemu niestabilnej tożsamości są prace malarki Krystyny Shackleton-Dzieszko – urodzonej w 1947 roku w Wielkiej Brytanii, w rodzinie irlandzko-polskiej – malarki i grafika, zmarłej w Londynie 3 maja 2010 roku. Wymownym dziełem artystki jest jej autoportret w formie instalacji fotograficznej, lustrzanej refleksji. Kompozycję tworzy zdjęcie w skali rzeczywistej, podzielone na trzy części, z których środkowa została przesunięta względem pozostałych, co kreuje technicznie iluzję niespójności, choć w rzeczywistości wizerunek może być odczytywany jako całość. W swoim komentarzu Shackleton-Dzieszko stwierdziła, iż jej identyfikacja złożona jest z części, które

[12] K. ur. 1924 r., Londyn. A.I/6, w. nr 22, sierpień 2010 r.
[13] M. ur. 1942 r., Londyn. A.II/21, w. nr 16, maj 2010 r.
[14] K. ur. 1950 r., Londyn. A.II/29, w. nr 20, sierpień 2010 r.
[15] K. ur. 1944 r., Londyn. A.II/23, w. nr 19, sierpień 2010 r.

niekoniecznie dopasują się do siebie[16]. Niekonwencjonalna wizja artystki syntetycznie i symbolicznie ukazuje, moim zdaniem, sedno tożsamości emigracyjnej – rozszczepienie „ja", dylemat emocjonalny wielu żyjących poza krajem rodzinnym, który to we współczesnym, niestabilnym świecie może dotyczyć każdego, niekoniecznie posiadającego status emigranta.

Remedium na negatywne mentalne konsekwencje bytowania na obczyźnie, dodatkowo intensyfikowane niechęcią Brytyjczyków wobec imigrantów, wyrażaną w słowach: „Wracajcie tam, skąd przyszliście"[17], miały stanowić między innymi: działalność w organizacjach i stowarzyszeniach polskich, udział w spotkaniach i zabawach klubowych w gronie Polaków, kultywowanie tradycyjnych świąt roku liturgicznego, uczestnictwo we wspólnocie wyznaniowej oraz ceremonialne obchodzenie świąt rocznicowych. Czynnikiem łagodzącym napięcia było też zamieszkanie w dzielnicy skupiającej Polaków, co jednak prowadziło do znacznego ograniczenia relacji z Brytyjczykami i mniej lub bardziej świadomej separacji. Potrzebne wsparcie wielu odnalazło w Polish Ex-Servicemen's Clubs – miejscu spotkań byłych wojskowych, wysoko cenionym przez większość emigrantów, często będącym celem życia dla wielu z nich. W środowisku Klubu odzyskiwali utracone poczucie godności i szacunku, a byli oficerowie pracujący tam jako kadra zarządzająca Klubem mogli utrzymać swój status zatrudnienia. Jednakże niektórzy doświadczali dotkliwych problemów. Dotyczyły one sytuacji egzystencjalnej wielu starszych oficerów, generałów, którzy przekroczyli wiek emerytalny, uniemożliwiający podjęcie pracy zawodowej gwarantującej stały dochód oraz świadczenia socjalne[18]. Dostępnym zajęciem pozostawały czynności wykonywane w ramach służby hotelowej: zmywanie naczyń, czyszczenie srebrnych zastaw stołowych. Jak pisze Inka Nowotny, znająca wielu z nich osobiście:

> Nazywano ich Silver Brigade, w hotelach polerowali srebra i także mieli srebrne włosy… w tamtym czasie mężczyzna powyżej sześćdziesiątego roku życia był postrzegany jako stary i nie mógł być zatrudniony. Jak można wyjaśnić Generałowi Armii Polskiej, że nie może robić nic więcej tylko polerować?… to była degradacja[19].

[16] Korzystam z informacji i materiałów udostępnionych mi podczas wywiadu z p. Joanną Ciechanowską, kierownikiem The Gallery POSK w Londynie (K. ur. 1951 r., Londyn. A. II/32, w. nr 3, maj 2010 r.).

[17] M. Winslow: *Oral History…*, s. 90.

[18] Na temat zatrudnienia zróżnicowanych klasowo i zawodowo emigrantów oraz ich statusu w środowisku społeczności brytyjskiej zob. U. Lehr: *„Ojczyzna przesiedlona"…*, s. 150–152.

[19] Cyt. za: M. Winslow: *Oral History…*, s. 92.

„Inny" w kulturze

Kontekst emigracyjny, a więc sytuacja bycia w kulturze obcej przy równoczesnym zachowaniu wartości kultury własnej, to nietypowa płaszczyzna kształtowania walencji kulturowej (tożsamości kulturowej) i identyfikacji kulturowej (tożsamości etnicznej) wobec wyłaniającego się w takich uwarunkowaniach problemu różnic etnicznych. Fenomen kształtowania ethosu własnego i konfrontacja ethnosu grupy własnej – której cechy mające charakter identyfikatorów etnicznych dostrzegane są w pełni w zderzeniu z inną etnicznością – jest starciem odmiennych kompleksów, czyli, jak uważa Aleksander Posern-Zieliński, „historycznie ukształtowanych cech społeczno-kulturowych określających specyfikę danej grupy względem innych"[20]. Rozpoznane przeciwieństwa wyznaczają symboliczne granice etniczne oddzielające „swoich" od „obcych". Życie na emigracji wymusza jednak przekraczanie owych granic, uwidaczniające się w procesie edukacyjnym, pracy zawodowej, relacjach interpersonalnych. Jest więc balansowaniem pomiędzy *self image* (status przedmiotowy, tożsamość nadana, z urodzenia) a *self concept* (status podmiotowy, tożsamość wybrana).

Człowiek wyrosły w określonej kulturze jest definiowany poprzez dziedzictwo pokoleń i zawarte w nim werbalizowane oraz wizualizowane wyróżniki kulturowe, które mogą w różnym stopniu utrudniać proces adaptacyjny, a nawet być przyczyną ostracyzmu. Przypadające na czas powojenny początki stabilizacji emigrantów naznaczone były rezerwą wobec „obcych" (dystans kulturowy), pogłębioną brakiem zrozumienia przez społeczeństwo brytyjskie przyczyn politycznych uniemożliwiających Polakom powrót do własnego kraju.

Na przebieg kontaktów interpersonalnych rzutował w znacznym stopniu, niezależnie od słabej znajomości języka, brak wiedzy na temat lokalnych obyczajów, angielskich przepisów i regulacji administracyjnych, co skutkowało nieporozumieniami, donosami składanymi przez sąsiadów przedstawicielom służb porządkowych. Doświadczanie „inności", niekiedy upokarzające, było udziałem każdego bez względu na wiek:

> Nie raz byłem przezywany przez swoich rówieśników *bloody foreigner*; jak poszedłem do tej pierwszej szkoły angielskiej […], to miałem trudne chwile, gdzie musiałem się

[20] A. Posern-Zieliński: *Etniczność*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987, s. 79–82.

fizycznie bronić, jako dziewięcio-, dziesięcioletni chłopak, dlatego, że oni nalatywali na mnie, dlatego, że jestem Polakiem[21].

Mój mąż, urodzony we Francji, ale też Polak, studiował na uniwersytecie tutaj i tak jak na przykład dyskusja była o literaturze i on wyraził kiedyś swoją opinię, to wykładowca powiedział: ty nie masz co do powiedzenia, bo ty jesteś foreignerem. Teraz nie mógłby tego powiedzieć, ale my jesteśmy w takim wieku, gdzie jeszcze mówili[22].

Z czasem relacje wzajemne uległy poprawie, zwłaszcza że dostrzeżono w emigrantach polskich cechy pozytywne, w tym wartościowy potencjał intelektualny. Dorośli pracowali ciężko i uczciwie, dzieci i młodzież odbywały edukację, osiągając lepsze wyniki niż ich angielscy rówieśnicy, pomimo dodatkowego obciążenia, jakim były lekcje w sobotniej szkole polskiej. Niektórzy z nich swoją działalnością zawodową wnieśli znaczący wkład do nauki, sztuki i kultury brytyjskiej i choć poprzez naturalizację ich „polskość" była w pewnym sensie ukryta (zaświadczało o niej jedynie nazwisko), to pracując dla kraju, który dał im schronienie, kreowali pozytywny wizerunek Polaka, pozostając nim w głębi swojej duszy.

Troska o zachowanie dziedzictwa kulturowego i przekazanie go następnym pokoleniom z równoczesnym ukierunkowaniem na aspekt integracyjności z obcą kulturą była patriotycznym obowiązkiem rodziców. Dopełniała ją nieustająca nadzieja na powrót do niepodległej ojczyzny. Niestrudzone trwanie emigrantów przy własnej kulturze potwierdzało symbolicznie i dosłownie ich tożsamość, o czym świadczą przechowywane jak relikwie artefakty, stanowiące w niektórych polskich domach istotny wyróżnik. To tylko jeden z elementów kultury, wizualny i prywatny, nie mniej znaczący, bo nadający przestrzeni domu charakter „swojskości", akcentujący polskość i podtrzymujący pamięć o kraju z lat dzieciństwa.

Każda kultura jest osobliwym fenomenem, zjawiskiem dynamicznym o statusie czasu przeszłego i teraźniejszego, ideą komasującą sferę materialnych i niematerialnych fenomenów, a przede wszystkim regulatorem poczynań ludzkich ukierunkowanych na tożsamość. Sygnowana przez rzutujące na nią dziedzictwo kulturowe (treści przyswojone) oraz nowe bodźce wywodzące się z odmiennego środowiska społeczno-kulturowego wymaga od uczestnika dwóch kultur dokonywania wyboru kontekstualnego i sytuacyjnego z wielości treści o różnorodnym statusie epistemologicznym. Zasób tych treści jest uzewnętrznianym kreatywnym przejawem świadomości indywidualnej i zbiorowej, ściśle powiązanej z określonymi

[21] M. ur. 1942 r., Londyn. A.II/21, w. nr 16, maj 2010 r.

[22] K. ur. 1950 r., Londyn. A.II/28, w. nr 34, czerwiec 2011 r.

wartościami stanowiącymi *differentia specifica* kultury narodu, wspólnoty, grupy lokalnej. Do takich wartości najwyżej cenionych i przekazywanych potomkom przez emigrantów należały między innymi: ojczyzna (dla ich dzieci – miejsce mityczne, dla wnuków – ideacyjne), dosłownie i metaforycznie wiązana z pojęciem ziemi, oraz rodzina i dom. Wymienione tu aspekty mentalnej przynależności, zakodowana triada pojęciowa, hasło wywoławcze określały w przekazie biograficznym *de facto* konkretne miejsca („ojczyznę prywatną"), stanowiąc istotne oparcie dla trwania na obczyźnie i utrzymania homeostazy egzystencjalnej. Poświadczają to deklaracje narratorów, ich wspomnienia o utraconym domu rodzinnym, a także, może przede wszystkim, relacje z pobytu – po kilkudziesięciu latach – w miejscach utraconych będących ich „ojczyzną prywatną"[23]. Dowodzą tego długo odkładane decyzje o zakupieniu własnego domu czy mieszkania, poczytywane za równoznaczne z wykorzenieniem, nieodwołalną utratą własnej tożsamości kulturowej:

> Mnie nawet trudno było, nawet po latach, jak zaczęłam pracować […] to mieszane uczucie, oczywiście chciałam mieć ten dom, ale sobie myślę, to będzie teraz ten kawałek ziemi mój, ja się tu zakorzenię, ale nie powinnam, coś było we mnie takiego, ale z drugiej strony przecież nic tam [w Polsce – U.L.] nie mam[24].

Identyfikatory przynależności etnicznej to nie tylko mentalne aspekty (odmienności w zakresie wartości autotelicznych, wyznania, rytualizacji) czy werbalno-mentalna forma ekspresji, jaką jest język. Każda bowiem kultura wyposażona jest w dodatkowe instrumentarium komunikacji (społecznej, kulturowej), które charakteryzuje byt pozornie samodzielny i niezależny, stanowiący „ukryty wymiar kultury", jak to określa Edward Hall[25]. Jest to pozawerbalna, symboliczna i semiotyczna forma komunikowania, funkcjonująca i współpracująca z jej werbalną postacią, jako dopełnienie wyrażające się w sieci rozlicznych znaczeń. Owo instrumentarium jest rodzajem kodu, bez którego znajomości niełatwo jest zaadaptować się w obcej kulturze. Dostrzeżenie owych znaków i symboli, ich rozpoznanie i dostosowanie się do nich jest warunkiem koniecznym bezkonfliktowej egzystencji w obcym kulturowo środowisku. Odczytanie i zrozumienie „inności" nie jest procesem łatwym, zwłaszcza w sferze wewnętrznej, która wymaga rozkodowania „ukrytej kultury". Nieznajomość kodu kulturowe-

[23] U. Lehr: *„Ojczyzna przesiedlona"*…, s. 182–185.

[24] K. ur. 1942 r., Londyn. A.II/20, w. nr 30, czerwiec 2011 r.

[25] E.T. Hall: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa 1976.

go w znacznym stopniu ogranicza funkcjonowanie i relacje interpersonalne dokonujące się za pośrednictwem osobliwego „języka ciała" i mowy. Przynależy on do behawioru niewerbalnego (proksemika, np. dystans fizyczny widoczny w powściągliwości postaw wobec „innego"), jak też werbalnego (np. semantyka formuł konwenansu):

> Jak przyjechała tutaj do mnie moja dobra koleżanka […], wybrałyśmy się na Covent Garden […] i ona się do mnie przylepiła, i mnie pod rękę, i za rączkę, i w kawiarni, i nagle dwóch mężczyzn stanęło, na nas palcem i jeden do drugiego mówi: *See here, lesbians*[26].

> Mamusia bardzo nie lubiła tego, teraz to mniej robią, ale w sklepach to często mówili: *love* albo *dear*, taki zwrot, zrobiła kiedyś awanturę: *I am not yours love*. On był cały zdumiony. *I don't. Not call me love*; no to, jak mam do Pani mówić?; *You must call me madam*. Na pewno sobie pokpiwali, ale mama czuła się jako *madam*[27].

Brak wiedzy na temat podstaw kulturowej komunikacji interpersonalnej może prowadzić do zamknięcia jednostce dostępu do przekazywanej treści, względnie jej zachowanie może być błędnie odczytane z powodu nieznajomości uzewnętrznianego kodu (np. gesty, mimika). Rozpoznanie zatem kulturowych schematów, rozszyfrowanie kodów oraz stosowanie się do nich ułatwiają konieczną w przypadkach emigranta integrację, który to proces wnikania w obcą kulturę jest doświadczeniem długofalowym, trwającym właściwie przez cale życie.

Pamięć

Znaczącą rolę w życiu każdego człowieka odgrywa pamięć, będąca funkcją procesu pozwalającego na posiadanie przeszłości, co poświadczają między innymi rozważania psychologów – na przykład Stanleya B. Kleina[28] – i o czym pisał David Lowenthal[29], uważający pamięć za podstawę tożsamości. Pomimo przerwania ciągłości biograficznej pamięć umożliwia kontynuację życia w sposób linearny w synchronicznej zgodności mentalnej. Pamięć jednostki zarówno zindywidualizowana[30], jak i występująca

[26] K. ur. 1951 r., Londyn. A.II/32, w. nr 3, maj 2010 r.

[27] K. ur. 1946 r., Londyn. A.II/26, w. nr 27, czerwiec 2011 r.

[28] S.B. Klein: *A Self to Remember. A Cognitive Neuropsychological. Perspective on How Self Creats Memory and Memory Creats Self.* W: *Individual Self. Relational Self, Collective Self.* Eds. C. Sedikides, M.B. Brewer. New York 2001, s. 25–46.

[29] D. Lowenthal: *Przeszłość to obcy kraj.* „Res Publica" 1991, nr 3, s. 6–22.

[30] M. Halbwachs: *Społeczne ramy pamięci.* Przeł. M. Król. Warszawa 2008.

w formule określonej przez Jana Assmanna pamięcią kulturową[31] bywa ożywiana w szczególnych sytuacjach i okolicznościach im towarzyszących. Czas miniony zawiera się bowiem we wzorach „pamięci uobecnianej" za pośrednictwem wspomnień ukierunkowanych, ale może ujawniać się także za sprawą nieoczekiwanych i nagłych doznań sensualnych (zmysłów kulturowych), które to wskaźniki określiłam mianem kluczy pamięci kulturowej.

Znaczącym problemem mentalnym w przypadku emigrantów, którzy urodzili się w Polsce, były powracające i nękające ich obrazy przeszłości, zwłaszcza w pierwszych latach pobytu na obczyźnie, dezorganizujące proces adaptacji. Prowadziło to, w zależności od kondycji psychicznej jednostki, do stanów napięcia o zróżnicowanym stopniu natężenia i czasie trwania – od tęsknoty, poprzez nostalgię, do depresji:

> To mój mąż by powiedział, gdyby żył: ja wariowałam, ja chciałam nawet skakać z okna trzeciego piętra, ja tak tęskniłam za krajem, ja nie mogłam sobie znaleźć miejsca tutaj[32].

Pamięć, która zatrzymuje jak w kadrze obrazy z przeszłości, wiążące człowieka z miejscem, osobą, zdarzeniem, przeżyciem, umożliwia i pozwala na dopełnienie obrazu siebie dla całościowego oglądu „sobości", zwłaszcza w kwestiach dylematu, gdy konieczna jest konfrontacja swojego „ja" z przeszłości i „ja" z teraźniejszości dla weryfikacji bądź ponownego konstruowania tożsamości. Pamięć przechowuje doświadczenia, doznania, sceny, które są umiejscowione w określonym czasie i przestrzeni; można je niekiedy przywoływać, werbalizować w toku narracji, przeżywać ponownie lub o nich zapomnieć, gdy były zbyt bolesne. Pamięć nie tylko uzewnętrznia *self* jednostki, ale też ujawnia kulturowe elementy ją sygnujące, a niekiedy destabilizujące. Należą tu zarówno wspomnienia, wizualizacje przywoływane, jak i doznania sensoryczne różnego rodzaju, które je wywołują. Człowiek doświadcza bowiem świat nie tylko poprzez percepcję artefaktów znaczących dla niego, ale także poprzez zmysły, które w stopniu nie mniejszym niż pamięć stanowią o określeniu jego tożsamości „osobowej" i identyfikacji kulturowej. Przykładowo upodobania smakowe czy zapachowe mogą się zmieniać i zmieniają, ale niektóre smaki czy zapachy są wyjątkowe z tego względu, że niosą określoną treść semiotyczną, przynależną do organizacji *sensorium* kulturowego, możliwą do odczytania

[31] J. Assmann: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych.* Przeł. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa 2008.

[32] K. ur. 1923 r., Londyn. A.I/3, w. nr 23, sierpień 2010 r.

przez znającego kod kulturowy. Brytyjczyk może powiedzieć, że smakuje mu barszcz czerwony, ale nigdy by nie zjadł zupy grzybowej, podobnie Polak może się wypowiedzieć na temat indyka czy puddingu. Zarówno dla Polaka, jak i dla Anglika obie potrawy są związane z szerszym kontekstem kulturowym; stanowią dla tego pierwszego nieodłączną część wieczerzy wigilijnej – symbol celebracji konkretnego święta religijnego i zarazem rodzinnego, dla tego drugiego są symbolem pierwszego dnia świąt Bożego Narodzenia.

Poznanie i rozpoznanie świata, w płaszczyźnie przynależących do niego fenomenów, dokonywane poprzez doznania sensoryczne (smak, zapach) segmentujące określoną przestrzeń kulturową kształtują jednostkę w sposób niepowtarzalny, umiejscawiając owe sygnały zmysłowe w pamięci. Stają się one drogowskazami niepozwalającymi na zapomnienie swojej „istotowości". Fenomeny sensualne, pośrednicząc w przywoływaniu pamięci, funkcjonują jako symbole społeczne, niezależne lub też w powiązaniu ze specyfiką pamięci indywidualnej lub zbiorowej. W kontekście smaku można mówić o konsumeryzmie patriotycznym, natomiast w przypadku utrwalonej nuty w ramach pamięci olfaktorycznej oraz w dostrzeganych podobieństwach elementu krajobrazowego wywołującego skojarzenia z krajem pochodzenia – o symbolu lub wręcz semiotycznym synonimie „ojczyzny prywatnej":

Najgorzej to było w Boże Narodzenie. Od samego rana płakałam, bo czułam ten zapach zupy grzybowej, zapach choinki przede wszystkim[33].

Zapach, teraz jak gdzieś ścięta trawa, to od razu dom przypomina, staje przed oczami. To są zapachy, to od razu, to się z Polską, z domem łączy[34].

Ten zapach tego miodu, hreczki to po dzień dzisiejszy tak mi pozostało, taką specyficzną historią pozostało we mnie[35].

Doznania sensualne, poprzez które człowiek „czyta" otaczającą go rzeczywistość, stają się z czasem częścią jego tożsamości kulturowej, w której mogą znaleźć miejsce również te nowe, nabyte poprzez egzystowanie w innej kulturze. Emigrant bowiem doświadczać musi różnorodności zjawisk, które są mu nieznane, ale niezbędne dla znalezienia miejsca w obcym środowisku społeczno-kulturowym. Równocześnie pragnie zatrzymać te

[33] K. ur. 1923 r., Londyn. A.I/3, w. nr 23, sierpień 2010 r.
[34] K. ur. 1937 r., Londyn. A.I/17, w. nr 18, sierpień 2010 r.
[35] M. ur. 1929 r., Londyn. A.I/9, w. nr 11, maj 2010 r.

wartości, które są mu bliskie, a które pozwalają mu na komfort bycia sobą i określania siebie, jako „ja", które jest desygnatem jego człowieczeństwa, świadomości bycia istotą kulturową.

* * *

W Europie otwartych granic migracje Polaków mają charakter ekonomiczny, a więc przymusowy, lub niekiedy kontestacyjny – dobrowolny. Zarówno jednak w pierwszym przypadku, jak i w drugim istnieje zawsze możliwość powrotu, a konsekwencje traumy związanej z opuszczeniem kraju, o ile występują, nie dotyczą problemu tożsamości w stopniu, w jakim to miało miejsce w ubiegłym wieku. Wpłynęła na to ewolucja i reorientacja systemu wartości młodego pokolenia, niedoświadczonego traumą wojny. Natomiast stanów dyskomfortu psychicznego mogą doznawać ci, którzy wyjeżdżają na stałe lub po długoletnim pobycie powracają do kraju. Problemy rozchwiania emocjonalnego w znaczącym stopniu obejmują nieletnich, o czym zapominają rodzice, którzy z najnowszymi falami emigracji – postsolidarnościowej i po akcesji Polski do Unii Europejskiej opuścili z dziećmi kraj w poszukiwaniu pracy, lepszego życia. Znamiennym przykładem jest przytoczona przez nauczycielkę jednej ze szkół sobotnich w Londynie wypowiedź ucznia ukazująca jego doznania psychiczne uniemożliwiające adaptację w nowym środowisku kulturowym, zagubienie, dezorientację osobowościową: „Ja Polaków nie lubię i Anglików nie lubię, po prostu jestem nikim"[36]. Słowa te wyrażają nieakceptowaną przez dziecko argumentację rodzicielską dotyczącą wyjazdu z Polski, skutkującą niekorzystnymi dla psychiki stanami emocjonalnymi (stres, frustracja, negacja). W opinii nauczycieli niesubordynacja niektórych uczniów jest właśnie rezultatem ich dramatów wewnętrznych i napięć psychicznych.

Natomiast kwestia wyjazdu za granicę ludzi młodych, którzy decydują się na taki krok w poszukiwaniu satysfakcjonującej pracy, wyższych zarobków czy swojego miejsca w świecie, nie jest wyłącznie egzystencjalną koniecznością, ale, jak uważam, potrzebą mentalną, próbą odnalezienia „siebie". Ich postawy są często warunkowane brakiem autorytetów, lub krótkotrwałą ich obecnością, negacją wartości tradycyjnych z równoczesnym istnieniem wielości znaków pustych, niewypełnionych treściami znamionującymi czas wolności, które jednak nie dostarczają paradygmatu do jej satysfakcjonującego zagospodarowania. Uzasadnienie migrowania ludzi młodych potwierdzają niezbyt optymistycznie brzmiące słowa Zyg-

[36] K. ur. 1972 r., Londyn. A. III/40, w. nr 42, czerwiec 2011 r.

munta Baumana: „Mało […] w tym świecie punktów oparcia, które można uznać za solidne i zaufania godne; daremnie szuka się krzepkiej i sztywnej kanwy, na której haftować by się dało szlak własnej życiowej wędrówki”[37].

Archiwalia

Materiały empiryczne uzyskane w drodze prowadzonych przeze mnie rozmów z emigrantami polskimi zamieszkałymi w Londynie, podczas trzech, kilkunastodniowych wyjazdów (w 2010 i 2011 roku) są efektem realizacji własnego projektu naukowo-badawczego nad identyfikacją kulturową w perspektywie pokoleniowej, sponsorowanego przez zarząd powierniczy The Hanna & Zdzisław Broncel Charity Trust w Londynie.

Opracowane wywiady oraz pozostałe materiały (ankiety anglojęzyczne, kwerenda bibliograficzna) znajdują się w moim archiwum prywatnym, raporty z prac badawczych – w archiwum jednostki sponsorującej (The Hanna & Zdzisław Broncel Charity Trust).

Wykorzystane w artykule fragmenty wywiadów (prowadzonych w języku polskim) opatrzone zostały notami źródłowymi, w których zawarto informacje dotyczące narratorów, takie jak: płeć (K. – kobieta, M. – mężczyzna), rok urodzenia, miejsce zamieszkania, oraz podano oznakowanie materiału i datę przeprowadzenia wywiadu. Zastosowane oznakowanie podwójne (cyfra rzymska, po ukośniku arabska, a dalej numer wywiadu) wynika z przyjętego, na podstawie zgromadzonych danych, podziału materiału według wykazu grup wiekowych, nie zawsze odpowiadających numerowi wywiadu.

Grupa I – urodzeni między 1922 a 1939 rokiem
K. ur. 1923 r., Londyn. A.I/3, w. nr 23, sierpień 2010 r.
K. ur. 1924 r., Londyn. A.I/6, w. nr 22, sierpień 2010 r.
M. ur. 1929 r., Londyn. A.I/9, w. nr 11, maj 2010 r.
K. ur. 1937 r., Londyn. A.I/17, w. nr 18, sierpień 2010 r.

Grupa II – urodzeni między 1942 a 1959 rokiem
M. ur. 1942 r., Londyn. A.II/21, w. nr 16, maj 2010 r.
K. ur. 1942 r., Londyn. A.II/20, w. nr 30, czerwiec 2011 r.
K. ur. 1944 r., Londyn. A.II/23, w. nr 19, sierpień 2010 r.
K. ur. 1946 r., Londyn. A.II/26, w. nr 27, czerwiec 2011 r.
K. ur. 1950 r., Londyn. A.II/28, w. nr 34, czerwiec 2010 r.
K. ur. 1950 r., Londyn. A.II/29, w. nr 20, sierpień 2010 r.
K. ur. 1951 r., Londyn. A.II/32, w. nr 3, maj 2010 r.

Grupa III – urodzeni między 1960 a 1995 rokiem
K. ur. 1972 r., Londyn. A. III/40, w. nr 42, czerwiec 2011 r.

[37] Z. Bauman: *Ponowoczesność jako źródło cierpień.* Warszawa 2000, s. 49.

Bibliografia

Assmann J.: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Przeł. A. Kryczyńska-Pham. Warszawa 2008.

Bauman Z.: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000.

Chutnik M.: *Szok kulturowy. Przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałania*. Kraków 2007.

Halbwachs M.: *Społeczne ramy pamięci*. Przeł. M. Król. Warszawa 2008.

Hall E.T.: *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa 1976.

Klein S.B.: *A Self to Remember. A Cognitive Neuropsychological. Perspective on How Self Creats Memory and Memory Creats Self*. W: *Individual Self. Relational Self, Collective Self*. Eds. C. Sedikides, M.B. Brewer. New York 2001, s. 25–46.

Lehr U.: *„Ojczyzna przesiedlona". Identyfikacja kulturowa polskich emigrantów wojennych w Londynie w perspektywie pokoleniowej. Etnologiczne studium przypadku*. Kraków 2015.

Lowenthal D.: *Przeszłość to obcy kraj*. „Res Publica" 1991, nr 3, s. 6–22.

Patterson S.: *The Poles. An Exile Community in Britain*. W: *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*. Ed. J.L. Watson. Oxford 1977, s. 214–241.

Posern-Zieliński A.: *Etniczność*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987, s. 79–82.

Ricœur P.: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chełstowski. Warszawa 2005.

Sennett R.: *The Foreigner. Two Essays in Exile*. London 2011.

Winslow M.: *Oral History and Polish Émigrés in Britain*. W: *The Poles in Britain 1940–2000*. Ed. P. Stachura. London 2004, s. 85–97.

Urszula Lehr

A Mental State of an Individual in the Reality of Existential Chaos The Case of Pro-independence Emigrants (Great Britain)

Summary

Leaving one's country, when it is caused by determinants over which the individual has no control, is a deeply traumatic event that touches upon the innermost fragment of one's personality, that is, one's "I." The results of an analysis of the author's materials from the studies on the issue of cultural identification of Polish war-time emigrants in Great Britain show adaptation difficulties. In spite of the uniqueness of this emigration, the correct course of "being" and growing was hindered by the stance of the "stalwart soldier," mental alienation, and social outclassing, professional degradation, and ostracism on the part of the British. The identity problems of youth stemmed from the fact that they were simultaneously subjected to the Polish family socialisation and to English enculturation, which sometimes resulted in national conversion. However, in the majority of cases the author is familiar with, this process displayed the features of cultural bivalence, ensuring a satisfactory existence and even accomplishment of professional success.

Ryszard Kantor
Kraków

ETNOGRAFICZNA OPOWIEŚĆ O UMARŁEJ WSI DERENK (1717–1943) Z ZASKAKUJĄCYM EPILOGIEM

Dwa współczesne wydarzenia uważam za rodzaj mocnego wprowadzenia do etnograficznej opowieści o wsi Derenk, jej mieszkańcach – potomkach osadników z początków XVIII wieku, którzy odkryli swoje kulturowe korzenie, oraz krewnych żyjących dziś we wsiach pogranicza podhalańsko-spiskiego.

Pierwsze wydarzenie miało miejsce 22 lipca 2007 roku, podczas dorocznego odpustu w Derenku, na którym spotkali się rozproszeni po Węgrzech derenczanie z gośćmi z gminy Bukowina Tatrzańska:

> Podczas odpustu odsłonięto marmurowy obelisk z węgiersko-polskim napisem: „Dla upamiętnienia polskiej wioski Derenk. Obelisk ufundowała Ambasada RP w Budapeszcie, Stowarzyszenie dla Zaginionych Węgierskich Wiosek oraz Ogólnokrajowy Samorząd Polski". Jakże znamienna była chwila, gdy pod obeliskiem podali sobie ręce: Józef Remiasz z Białki Tatrzańskiej i Tibor Rémiás, potomek osadników z Derenku. Gest wiele mówiący[1].

Dziesięć lat później, 18 czerwca 2017 roku, w Białce Tatrzańskiej odbyła się popularnonaukowa sesja „300 lat Derenku". Uczestniczyli w niej przedstawiciele samorządu, prezesi lokalnych stowarzyszeń, kler, liczni goście z Węgier i zainteresowani tematem obrad mieszkańcy gminy.

> Wójt gminy Bukowina Tatrzańska, jako gospodarz, bardzo wyraziście i znacząco powiedział, że może minąć i trzysta lat, ale pamięć i miłość wzajemna pozostaje żywa. Mi-

[1] R.M. Remiszewski: *Derenczanie. Polska ludność Derenku*. „Prace Pienińskie" 2007, t. 17, s. 295.

łości dzisiaj za dużo nie ma, ale trzeba robić wszystko, żeby relacje międzyludzkie, pomiędzy nami tu na miejscu, jak i w wymiarze międzynarodowym sprawiały, by była ona coraz wyraźniejsza. Wspomniał o założonym charakterze konferencji, która powinna okazać się spotkaniem rodzinnym[2].

Warto zwrócić uwagę na to określenie, rodzinność bowiem jest fundamentem relacji między derenczanami a mieszkańcami gminy Bukowina Tatrzańska.

Oficjalnego otwarcia konferencji dokonała Adrienne Körmendy – konsul generalna Węgier w Krakowie. Stwierdziła, że Derenk jest symbolem wspólnej historii Polski i Węgier:

> Dom mamy jeden, jest tam, gdzie jesteśmy, pamiętajmy o swoim domu, a jak o nim będziemy pamiętać, to tym bardziej myślimy o Ojczyźnie. Derenk jest naszym wspólnym bogactwem i siłą, więc pielęgnujmy naszą historię i tradycję, podtrzymując kontakty[3].

Podkreślała też znaczenie konferencji dla młodszych pokoleń. W wystąpieniach i komentarzach uczestników przewijała się myśl, że zainteresowanie derenczan swoim pochodzeniem i nawiązanie owych rodzinnych kontaktów z mieszkańcami gminy Bukowina Tatrzańska to ich duchowy powrót do ojczyzny. Pozwoliłem sobie, będąc uczestnikiem konferencji, zjawisko integracji obu zbiorowości określić mianem fenomenu kulturowego, a ten artykuł traktuję jako weryfikację mojej tezy.

Te dwa spotkania, w Derenku i w Białce Tatrzańskiej, są zwieńczeniem długich dziejów wsi Derenk, dziś opuszczonej, ale istniejącej w świadomości rozproszonych derenczan i w ich praktyce kulturowej jako fundamentalne miejsce pamięci, miejsce, gdzie odbywają się odpusty nie tylko pełniące funkcję religijną, ale też będące czasem integracji, potwierdzenia istnienia wspólnoty. Jest to miejsce, gdzie niedawno powstałe muzeum historii wsi dokumentuje materialne dzieje tej wspólnoty.

Chcąc w pełni zrozumieć ów fenomen kulturowy, jakim jest nawiązanie kontaktów przez derenczan z mieszkańcami wsi, z których przed trzema wiekami wyszli ich przodkowie, należy nieco przybliżyć dzieje badań etnograficznych i historycznych, które dostarczyły wiedzy o derenczanach i ich kulturze.

---

[2] R. Kantor: *Konferencja popularnonaukowa „300 lat Derenku" w Białce Tatrzańskiej*. http://podhaleregion.pl/index.php/spoleczenstwo/165 – magazyn/21484 [data dostępu: 13.04.2018].

[3] Tamże.

Wiek XVIII w naszej części Europy był okresem ruchów migracyjnych, z terenów przeludnionego Podkarpacia przemieszczali się osadnicy na obszary tzw. Dolnych Węgier, opustoszałe w wyniku wojen i licznych epidemii. Te fale osadnicze składały się głównie z ludności słowackiej, ale byli wśród nich również polscy chłopi – górale, głównie mieszkańcy Podhala, Spiszu i Orawy. W polskiej literaturze historycznej i etnograficznej za najstarsze skupisko ludności etnicznie polskiej na Węgrzech uważano wieś Derenk w komitacie Borsod-Abaúj-Zemplén, położoną około 20 kilometrów na południe od Rożniawy. Po pierwszej wojnie światowej wieś ta znalazła się po węgierskiej stronie i od granicy ze Słowacją dzieliło ją kilka kilometrów[4].

Śledzone przez badaczy, głownie etnografów i językoznawców, tzw. polskie wyspy językowe, położone nie tylko na terenie dzisiejszej Słowacji i Węgier, ale także na dawnym terytorium węgierskim, na przełomie XIX i XX wieku i w latach późniejszych ulegały stopniowemu zanikowi. Ludność polska roztapiała się wśród przeważającej słowackiej większości bądź ulegała madziaryzacji. Jedynym, jak się zdaje, wyjątkiem byli mieszkańcy Derenku, wsi izolowanej przestrzennie i zaludnionej niemal wyłącznie przez polskich osadników, jak przypuszczali badacze, pochodzących z Podhala, ze Spiszu i z Orawy, o czym dobitnie świadczyła zachowana przez tę ludność gwara. Wysiedlenie mieszkańców Derenku na początku lat czterdziestych XX wieku, w związku z przeznaczeniem okolicy na tereny łowieckie, i umieszczenie ich w kilku wsiach węgierskich położonych na południe od granicy słowacko-węgierskiej mogło oznaczać gwałtowne przyspieszenie asymilacji językowej i kulturowej, a w konsekwencji ostateczny koniec derenczańskiej wyspy językowej i kulturowej. Tak się jednak nie stało.

Moja znajomość derenczańskiej społeczności sięga 1977 roku, kiedy to wraz z Ewą Krasińską rozpoczęliśmy systematyczne badania we wsi Istvánmajor, w której osiedliła się większość mieszkańców Derenku[5]. Informacje dostarczone nam przez kolegów, etnografów węgierskich potwierdziły się, mieszkańcy Istvánmajor mówili gwarą języka polskiego, choć pełną naleciałości węgierskich i słowackich, dla nas, którzy znaliśmy dobrze południowe tereny Polski, łatwo zrozumiałą. Co więcej, uważali się za *Poloków*, czasem mówili o sobie z węgierska *Lendziele*.

[4] E. Krasińska: *Wychodźstwo chłopskie na Węgry. Stan i potrzeby badań etnograficznych*. ZNUJ „Prace Etnograficzne" 1978, z. 11, s. 41–62.

[5] O początkach badań zob. R. Kantor: *Derenk i Istvánmajor w kilku subiektywnych impresjach*. W: J. Kamocki, R. Kantor, J. Plucińska-Piksa: *Krakowianie na derenczańskich szlakach*. Szczawnica 2015, s. 5–36.

Jednym z najbardziej interesujących tematów badań była świadomość historyczna mieszkańców Istvánmajor. Pytaliśmy o przyczyny, czas i okoliczności zasiedlenia Derenku[6]. Wyniki były zastanawiające. Znaczna część informatorów twierdziła, że nastąpiło to po niszczącym najeździe tatarskim za panowania króla Beli IV, czyli w XIII wieku, druga wersja dziejów osadnictwa w tradycji ustnej wiązała się z wydarzeniami z XVIII wieku, z walkami Rakoczego (tzw. powstanie kuruców przeciw Austriakom). Osadnikami mieli być jego żołnierze, zwerbowani w Polsce, którzy zostali po wojnie osiedleni w Derenku. Mieszkańcy Istvánmajor przypuszczali, że wieś ta została założona przez Polaków na terenie spustoszonym w czasie najazdów tatarskich, wyludnionym w wyniku zarazy albo zniszczonym podczas wojen w początkach XVIII wieku. Osadźcami – wedle informatorów – mieli być król Bela IV, Ferenc Rakoczy czy też inny, nie wymieniony z nazwiska magnat węgierski. Niezależnie od fantastycznej rozbieżności czasowej (XIII i XVIII wiek) obie wersje łączy silne podkreślenie polskiego charakteru osadnictwa. Naszym zdaniem, a należy wziąć pod uwagę, że nie mieliśmy dostępu do źródeł archiwalnych, bardziej wiarygodna była wersja druga, zgodna zresztą z przypuszczeniami wcześniejszych badaczy, którzy zasiedlenie Derenku, wsi wcześniej istniejącej, lecz opuszczonej, datowali na początek XVIII wieku. Późniejsze pionierskie badania Tibora Rémiása, węgierskiego historyka wywodzącego się z derenczańskiej rodziny, o których będzie jeszcze mowa, pozwoliły na jednoznaczne ustalenie czasu i okoliczności i potwierdziły polski charakter osadnictwa.

Lata badań w Istvánmajor (1977–1981) zaowocowały licznymi artykułami oraz dwuczęściową monografią kultury Derenku, opartą na wspomnieniach mieszkańców Istvánmajor oraz, w mniejszym stopniu, informatorów z innych wsi, do których derenczanie zostali przesiedleni (Ládbesenyö, Sajószentpéter, Büdosküt, Tiszapalnonya, Vatta, Mézőnyárád)[7]. Udało się nam zrekonstruować gospodarkę derenczan (przede wszystkim omówiliśmy rolnictwo, hodowlę i pasterstwo, a także jakże istotną dla ich bytu gospodarkę leśną), dokonaliśmy także próby analizy przemian, jakie przyniosło przesiedlenie na całkowicie odmienne tereny Niziny Wę-

[6] R. Kantor: *Dzieje wsi Derenk – polskiej osady na Węgrzech – w relacjach jej mieszkańców*. ZNUJ „Prace Etnograficzne" 1981, z. 13, s. 19–27.

[7] R. Kantor, E. Krasińska: *Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvánmajor na Węgrzech. Monografia etnograficzna*. Cz. 1: *Zarys gospodarki*. Kraków 1981, s. 154; Tychże: *Potomkowie osadników…* Cz. 2: *Kultura społeczna i duchowa*. Kraków 1981, s. 148. Skrócona wersja węgierska: E. Krasińska, R. Kantor: *Derenk és Istvánmajor. A lengyel telepesek utódainak története és kulturája*. Miskolc 1988, s. 151.

gierskiej. Przesiedlenie było bowiem głównym czynnikiem przemian nie tylko w gospodarce, ale także w szeroko rozumianej kulturze. W drugiej części książki przedstawiliśmy kulturę społeczną i duchową. Ukazaliśmy charakter i cechy zbiorowości lokalnej, jaką stanowili derenczanie, funkcje rodziny i stosunków sąsiedzkich, normy zachowania i moralność. Wiele miejsca poświęciliśmy obrzędom i zwyczajom zarówno rodzinnym, jak i dorocznym, elementom wiedzy, wierzeń, magii, demonologii oraz lecznictwu ludowemu.

Udało się zebrać, jak sądzę, w miarę bogaty materiał, a monografia, choć nie jest wyczerpująca, w zasadzie ma charakter zamknięty. Z ludzkiej pamięci, z tradycji ustnej nie dało się wydobyć więcej, do innych źródeł w owym czasie, jak wspomniałem, nie mieliśmy dostępu. W trakcie badań poznawaliśmy coraz lepiej naszych informatorów, ich problemy, radości i smutki. Jednym z nich był Tamas Rémiás, dziadek Tibora, który po latach ukazał, na podstawie odszukanych, co nie zawsze było łatwe, i mistrzowsko zinterpretowanych materiałach archiwalnych, historyczne tło osadnictwa polskiej ludności w Derenku i zrekonstruował dzieje tej zbiorowości w czasach, do których etnografowie nie byli w stanie dotrzeć[8]. Mam przekonanie, że obie te monografie, nasza – etnograficzna i Tibora Rémiása – historyczna uzupełniają się i stanowią harmonijną całość.

Nie zamierzam powtarzać tego, co napisaliśmy przed laty we wspomnianej pracy, nie zamierzam wprowadzać do niej zmian i poprawek, choć – nie przeczę – byłoby to dla niej z pożytkiem. Jest ona dziełem zamkniętym, czekającym z pokorą na czytelników, ich krytyczne uwagi, co pewniejsze, lub pochwały, co dla autorów przyjemniejsze, choć mniej pewne.

To, co teraz napiszę[9], to rodzaj refleksji dokonanej po niemal czterdziestu latach, które minęły od ukończenia badań i opublikowania książki.

[8] Trzytomowe kompendium autorstwa Tibora Rémiása: T. Rémiás: *In memoriam Derenk. A derenki lengyelség nyomabán. A temetőkutatás eredményei az egyházi halotti anyakőnyvek alapján – Śladami polskich mieszkańców Derenku. Wyniki badań cmentarnych na podstawie kościelnych ksiąg zgonów.* Miskolc–Budapest 2004; Tegoż: *In memoriam Derenk II. A derenki lengyelség kapcsolatrendszere a hazásultak egyházi anakőnyvei tükrében – Krąg powiązań polskiej ludności Derenku w świetle kościelnych ksiąg ślubów.* Miskolc–Budapest 2005; Tegoż: *In memoriam Derenk III. A derenki lengyelség nyomabán az egyházi születési Keresztelelési anyakőnyvek alapján 1724–1943 – Śladami polskich mieszkańców Derenku. Na podstawie kościelnych ksiąg urodzin i chrztów 1724–1943.* Miskolc–Budapest 2007. Obecnie Rémiás pracuje nad całościową historyczną monografią Derenku.

[9] Szerzej na ten temat w: R. Kantor: *Derenk i Istvánmajor w kilku subiektywnych refleksjach*…, s. 21 i nast.

Wtedy, co wyznaję z prawdziwą przykrością, nie uświadamiałem sobie w pełni (zaledwie je wyczuwałem) kwestii dziś dla mnie oczywistych. Otóż, zbiorowość ludzi przesiedlonych z Derenku do Istvánmajor i innych wsi to klasyczny przykład zbiorowości zdezorganizowanej, przeżywającej traumę przesiedlenia, ciężkich lat terroru stalinowskiego i brutalnej kolektywizacji. Była to zbiorowość ludzi starych, żyjących wspomnieniami raju (mniemanego), opuszczonego niedobrowolnie, których dzieci i wnuki odeszły do miast, do innego życia, do życia w innym już, węgierskim środowisku.

Przesiedlenia w XX wieku dotknęły miliony ludzi w Europie i na całym świecie i nigdy nie był to dla migrantów proces łatwy. Przeciwnie, jednostki i zbiorowości poddane przesiedleniom przeżywały niewyobrażalne cierpienia fizyczne i psychiczne. Wyrwanie ludzi z miejsca, w którym się urodzili i które kochali, z którym się utożsamiali, które było ich domem, ich małą ojczyzną, pozostawia ślad na całe dalsze życie. Już nigdy i nigdzie ci ludzie nie zakorzenią się na dobre, już nigdy nie będą naprawdę u siebie. Mają na to szansę dopiero ich potomkowie.

Mieszkańcy Istvánmajor nie byli wyjątkiem. Ci, którzy urodzili się w Derenku i tam dorastali – a z takimi rozmawialiśmy w trakcie badań – swoje serca tam zostawili. Jeden z fragmentów naszej pracy został zatytułowany: *Przesiedlenie jako główny czynnik zmian*. Dziś myślę, że równie celnym tytułem byłby: Przesiedlenie jako początek końca wiejskiej zbiorowości Derenku. W dalszej części artykułu przedstawiam swoje spojrzenie na kolejne etapy tego procesu.

Lata 1941–1943. Przesiedlenie odbywało się etapami, jego przyczyną była organizacja na terenach obejmujących między innymi Derenk zamkniętych obszarów łowieckich, przeznaczonych dla elit politycznych. Były to lata, gdy większość mężczyzn znajdowała się w wojsku, i przesiedlenie spadło na barki kobiet i starszych mężczyzn. Wydaje się jednak, że władze stosunkowo dobrze wypełniły swoje obowiązki. Przewieziono do Istvánmajor (i innych wsi) dobytek przesiedleńców, łącznie z drewnianymi częściami rozebranych domów. Przydzielono – w drodze losowania – dość obszerne działki (liczyły nieco ponad 1000 metrów kwadratowych każda) położone w centrum folwarku (odebranego żydowskiemu właścicielowi), zachowując jego dotychczasowy zwarty układ trzech równoległych głównych ulic. Zanim zbudowano domy z przywiezionego materiału, nowi osadnicy zamieszkali w zabudowaniach folwarcznych. Był to rodzaj czworaków przeznaczony dla służby i robotników rolnych. W początkowym okresie często dokonywano wymiany wylosowanych działek, rodziny bowiem

chciały mieszkać skupione w jednym miejscu. W innych miejscowościach osadników umieszczono wśród zagród węgierskich, tylko w Istvánmajor przybysze stanowili całą społeczność wsi.

Przesiedleńcy otrzymali od 15 do 20 holdów ziemi (1,8 holda to 1 hektar). To było o wiele więcej niż posiadali w Derenku, na dodatek ziemia w Istvánmajor była lepszej jakości, to w końcu północny kraniec żyznej Niziny Węgierskiej. Cóż jednak z tego, derenczanie nie znali specyfiki miejscowych upraw (uprawiano tu na przykład nieznane im arbuzy, paprykę, tytoń i winorośl) i technik rolnych, nie było również dostatecznej liczby rąk do pracy i mechanicznych narzędzi rolniczych koniecznych do obrobienia dużych areałów. Na dodatek sąsiedzi, mieszkańcy Emőd, rolniczego miasteczka, od którego centrum przysiółek Istvánmajor był oddalony o 5 kilometrów, przyjęli ich początkowo nie tyle z rezerwą, ile raczej po prostu niechętnie. Derenczanie byli dla nich obcy, mówili między sobą nieznanym językiem – wielu bardzo słabo znało język węgierski – a ponadto, i to chyba było najważniejsze, stali się konkurentami. Otrzymali ziemie, na którą liczyli miejscowi.

Wiele jednak wskazywało na to, że stosunki między obu grupami mogą się szybko unormować. Mężczyźni – nie wszyscy – wracali z wojny, węgierscy sąsiedzi pogodzili się z rzeczywistością, wielu z nich pracowało w gospodarstwach przybyszów, dochodziło do pierwszych mieszanych małżeństw, była to oznaka zachodzącej integracji. Niestety, kolejne nieszczęście spotkało tym razem wszystkich, miejscowych i osadników. Plagą okazał się komunizm, ustrój, który zgodnie z obietnicami miał przynieść powszechną szczęśliwość, a w rzeczywistości stał się czasem ucisku obywateli na skalę wcześniej niespotykaną.

Reżym Mátyása Rákosiego rychło sprowadził represyjną i eksploatacyjną politykę wobec węgierskiej wsi, a w szczególności wobec bogatszych gospodarzy. Znaleźli się wśród nich mieszkańcy Istvánmajor, prawdziwi kułacy wedle komunistycznej miary. Gnębieni wysokimi podatkami, wygórowanymi obowiązkowymi dostawami, nonsensownymi nakazami (specjalizacja upraw) i karami za najmniejszy opór wobec opresyjnej władzy z pewnością jeszcze mocniej zatęsknili za dobrymi czasami derenczańskimi. Niejeden z osadników znalazł się karnie w obozie pracy, gdzie – o czym wspominał barwnie na przykład Janos Stefan – wielomiesięczne przebywanie nie było sielanką.

Co prawda, za czasów rządów kolejnego komunistycznego dyktatora, Jánosa Kádára, terror nieco zelżał, ale dla mieszkańców Istvánmajor nie miało to już większego znaczenia. W 1961 roku nastąpiła bowiem

decydująca i nieodwracalna zmiana sytuacji gospodarczej, a z nią i psychologicznej, która w istocie zadecydowała o upadku dopiero kształtującej się lokalnej zbiorowości przesiedleńców. W tym roku z nakazu władz powstała spółdzielnia produkcyjna (*termelőszövetkezet* – TSZ), w miejscowej gwarze zwana *tijes*. Chłopi „oddali" do spółdzielni ziemię orną i pastwiska (nie nacieszyli się więc własnością zbyt długo!), zatrzymali jedynie winnice i działki przyzagrodowe. Część mieszkańców znalazła zatrudnienie w spółdzielni, jako robotnicy rolni, co niewątpliwie uznawali za społeczną degradację. Część pracowała w Emőd, gdzie był i jest duży węzeł kolejowy, młodzież odeszła do szkół lub pracy w miastach takich, jak pobliski przemysłowy Miszkolc. Dla nich nie było już powrotu, wieś zaczęła się wyludniać. Nic nie mogło tego procesu powstrzymać.

Sytuacja materialna mieszkańców Istvánmajor była stosunkowo niezła i stabilna. Pracujący w spółdzielni po dziesięciu latach otrzymywali niewielką emeryturę oraz mieli prawo do 1 holda ziemi pod indywidualną uprawę. Corocznie władze spółdzielni wydzielały chętnym ziemię, zwykle najgorszej jakości. Ponoć też co roku zmniejszała się liczba zainteresowanych przydziałem, co nie dziwi. Populacja starzała się przecież, coraz trudniej było poradzić sobie z pracą na roli. Mieszkańcy Istvánmajor, uprawiając swoje działki i hodując zwierzęta, sprzedawali nadwyżki na targu w Emőd. Winnice uprawiano wyłącznie na własne potrzeby, z powodu bowiem niskiej jakości wina brakowało nabywców. We wsi było wiele śliw i w miejscowej *palonczarni* (dość prymitywnej gorzelni) produkowano śliwowicę. Każdemu gospodarstwu przysługiwało prawo do 200 litrów śliwowicy rocznie i choć miała służyć do potrzeb własnych, ze względu na dobra jakość stała się nielegalnym środkiem płatniczym w okolicy. Dało się zatem żyć, a nawet można było odłożyć sporo grosza, jeśli – rzecz jasna – ograniczyło się codzienne wydatki. Zaoszczędzone pieniądze przeznaczano na pomoc dzieciom i wnukom, uczącym się i pracującym w miastach.

A jednak, mimo stabilnej sytuacji materialnej, społeczność Istvánmajor prezentowała wszystkie cechy zbiorowości schyłkowej, zanikającej. Wieś przeszła poszczególne etapy dziejów: od kwitnącej – przynajmniej w mniemaniu mieszkańców – choć w istocie dość biednej wsi rolniczo-hodowlanej (Derenk), poprzez krótki okres dynamicznego rozwoju (po przesiedleniu), następnie etap wsi chłopsko-robotniczej, po etap końcowy – wsi emeryckiej, wymierającej, bez przyszłości.

Przesiedlenie, niezależnie od traumy, jaką nieuchronnie przynosi podobny proces dla jego uczestników, mogło zmienić, a nawet na krótko istotnie zmieniło na lepsze, życie derenczańskiej zbiorowości. Na krótko,

ponieważ kolejne wydarzenia, terror stalinowski i przymusowa kolektywizacja oraz wyludniające wieś procesy industrializacji i urbanizacji Węgier spowodowały ostateczną dezorganizację. Kiedy pojawiliśmy się w Istvánmajor, mieszkańcy wsi nie patrzyli już w przyszłość – pisząc metaforycznie – uciekali w przeszłość, wracali pamięcią do szczęśliwych lat życia w Derenku. Spadliśmy im jak z nieba, zainteresowani minionym czasem słuchaliśmy z uwagą ich opowieści, których nikt inny słuchać już nie chciał.

Konkluzja naszych badań, we wspomnianej monografii przedstawiona w *Zakończeniu*, nie pozostawiała złudzeń. Pisaliśmy:

> Żywiołowy […] proces urbanizacji pozbawił prawie zupełnie Istvánmajor młodej generacji, spowodował, że jest to wieś o ogromnej przewadze ludzi starych w wieku od 60 do 80 lat. W swej starości są przeważnie osamotnieni. […] Wyraźnie daje się zauważyć brak innej, niż wynikającej z faktu pokrewieństwa, więzi między pokoleniem najstarszym, urodzonym jeszcze w Derenku a następnymi pokoleniami. Przerwana została ciągłość transmisji kulturowych treści: na oczach badaczy wraz z odchodzeniem najstarszych ludzi zanikają dawne treści kulturowe, jak też ostatnie elementy wyróżniające tę grupę od węgierskiego otoczenia: język, jej tylko właściwe obrzędy, zwyczaje, wierzenia itp. Nie tylko dawna kultura odchodzi w przeszłość. Coraz wyraźniej widoczny jest zmierzch istnienia wsi. Z roku na rok powiększa się ilość opuszczonych zagród […]. Niezależnie od dalszych losów wsi, kres tej grupy wydaje się nieuchronny, za 15–20 lat najprawdopodobniej tylko nazwiska na krzyżach cmentarnych przypominać będą, że mieszkali tu niegdyś potomkowie osadników z Polski[10].

Postawiliśmy wtedy – jak się okazało – fundamentalne pytanie, w jakim stopniu utrzymają świadomość polskiego pochodzenia rozproszeni po Węgrzech derenczanie i ich potomkowie. Ostrożna odpowiedź brzmiała: „Będzie to zależało przede wszystkim od ich kontaktów z Polską, z polskimi organizacjami na Węgrzech – z polską kulturą współczesną”[11].

Nasze przekonanie o nieuchronnym końcu kultury derenczan, rozpłynięciu się w węgierskim żywiole, o stopniowej, ale również nieuchronnej utracie świadomości polskiego pochodzenia i zaniku języka polskiego (gwary), okazało się błędne. Jakie czynniki sprawiły, że kultura derenczan odżyła, nabrała nowych treści, że ta zbiorowość, przecież rozproszona jeszcze bardziej niż w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, zintegrowała się w nowych warunkach i na nowych zasadach, że proces ten i jego rezultaty uznać można za fenomen kulturowy?

---

[10] R. Kantor, E. Krasińska: *Potomkowie osadników z Polski…* Cz. 2…, s. 137.

[11] Tamże, s. 138.

Można wymienić kilka przyczyn, które złożyły się na proces emancypacji rozproszonych derenczan, ich społecznego dowartościowania, a w konsekwencji integracji oraz wzrostu świadomości tego, że mają polskie pochodzenie i że ich rodzinna gwara jest odmianą języka polskiego. Proces ten trwa niemal trzydzieści lat, a ostateczne odkrycie polskich korzeni, nawiązanie konkretnych, rodzinnych więzi z mieszkańcami obszaru, z którego wyemigrowali ich przodkowie, nie byłyby możliwe, gdyby nie wystąpiły takie czynniki, jak:
– polityka państwa węgierskiego wobec mniejszości;
– rozwój polonijnych organizacji na Węgrzech;
– przywiązanie derenczan do opuszczonej wsi, uczynienie z niej miejsca sakralnego;
– działalność badaczy, naukowców i popularyzatorów, budzenie zainteresowania dziejami wsi Derenk w Polsce, w szczególności na Podhalu i Spiszu, skąd niegdyś wyszli osadnicy.

Kwestię pierwszą można rozwijać bardzo szeroko, zamiast tego przedstawię tu pogląd Janusza Kamockiego, syntetycznie ujmujący istotę zjawiska:

> W utrzymaniu polskości pomaga obecna polityka Węgier. Derenk został zaliczony do „wsi w ruinie", znajdujących się pod opieką władz. Przez Derenk przechodzi główny szlak turystyczny biegnący przez Aggtelecki Park Narodowy. Przy wjeździe do Derenku postawiono obelisk z pamiątkową inskrypcją, odnowiono cmentarz, specjalnymi tablicami oznaczono miejsca, gdzie stały domy, w murowanym, więc jedynym nie zburzonym, budynku dawnej szkoły zorganizowano znajdujące się pod opieką miejscowego nadleśnictwa niewielkie muzeum będące filią budapesztańskiego Muzeum i Archiwum Polonii[12].

Państwo węgierskie dotuje mniejszości narodowe i kulturowe – jest ich trzynaście – pod dwoma warunkami, oczywistym warunkiem lojalności[12] i warunkiem dłuższego istnienia na terenie państwa. Ze względu na trzysta lat istnienia swojej społeczności derenczanie warunek ten spełniają całkowicie, stąd też – mimo stosunkowo małej liczebności – stali się oni okrętem flagowym Polonii węgierskiej. Ta na przełomie wieków XX i XXI zorganizowała się niejako wokół fascynujących dziejów wsi Derenk i dramatycznych losów rozsiedlenia jej mieszkańców, posiada – jak pozostałe mniejszości – swojego rzecznika parlamentarnego, uzyskała niewspółmierne, w stosunku do swojej liczebności, wpływy w samorządach

[12] J. Kamocki, J. Plucińska-Piksa: *Derenk. Trzysta lat historii – Háromszáz év története-nelem*. Białka Tatrzańska 2017, s. 52.

terytorialnych na obszarach, gdzie występuje, oraz idące za tym wsparcie finansowe, między innymi z funduszy europejskich. I potrafiła sprzyjające warunki wykorzystać, stając się grupą widoczną w życiu społecznym i kulturze dzisiejszych Węgier.

Życzliwy stosunek władz węgierskich, centralnych i samorządowych nie byłby wystarczający dla odrodzenia jedności grupy, jej integracji w dobie współczesnej, gdyby nie trwałość kontaktów derenczan ze swoją ojczystą ziemią, z opuszczoną wsią, z której pozostały ruiny domostw, stary żelazny krzyż (potem także nowy, z węgierskim napisem, że tu stał ongiś kościół pod wezwaniem świętych Tadeusza Judy i Szymona)[13] i cmentarz, odwiedzany głównie z okazji Wszystkich Świętych[14]. W okresie rządów komunistycznych nie było to łatwe, teren byłej wsi leżał bowiem w strefie przygranicznej, pilnie strzeżonej. Dopiero w nowych warunkach ustrojowych odwiedziny stały się częstsze, a od 1993 roku upowszechnił się zwyczaj uczestnictwa w odpuście organizowanym na terenie Derenku. Msza odbywa się w kaplicy zbudowanej na miejscu zburzonego kościoła, na odpust przywożony jest z parafii Szőgliget dzwon zwany potocznie „Anna" (od niezrozumiałego dla parafian napisu „anno 1727"). Na te odpusty-pielgrzymki przyjeżdżają nie tylko rodowici derenczanie, ale także ich dzieci i wnukowie, urodzeni i żyjący w węgierskim środowisku.

Z czasem – pisze Janusz Kamocki – zjazdy te zrobiły się znane, zwano je „polskimi odpustami" […], zaczęły pojawiać się również lokalne władze oraz przedstawiciele polskiego samorządu (aczkolwiek tu czasem występowały pewne opory, dla niektórych osób te „odpusty" były zbyt pospolite), raz nawet przyjechała pani Göncz, żona ówczesnego prezydenta Węgier. […] Te „odpusty" przestały być tylko imprezą lokalną, stały się niejako imprezą reprezentacyjną Polonii węgierskiej. „Polski odpust" wypadał pierwotnie w dniu 28 października, w patronalne święto świętych Szymona i Tadeusza Judy, z czasem został przeniesiony na dogodniejszy termin sierpniowy, a obecnie na trzecią niedzielę lipca[15].

Przełomowy stał się rok 2007, kiedy to na odpust w Derenku przybyła grupa mieszkańców Białki, Bukowiny Tatrzańskiej i Czarnej Góry, wsi

[13] Zob. J. Plucińska-Piksa: *Wędrujący apostołowie (dwie małe ojczyzny).* Szczawnica 2011.

[14] „W tym roku [2008 – R.K.] pielgrzymujący mogli zobaczyć zmiany i przy wejściu tablica w języku polskim, węgierskim i angielskim z napisem: »na tym cmentarzu zgodnie z danymi metrykalnych ksiąg zgonów pochowano w latach 1789–1943 1.865 zmarłych, wymieniając nazwiska zmarłych w latach 1918–1943 dajemy świadectwo pamięci spoczywającym tu derenckim Polakom«". R.M. Remiszewski: *Derenk – niezapomniane chwile*. „Prace Pienińskie" 2008, t. 18, s. 359.

[15] J. Kamocki: *Derenk. Polska wieś na Węgrzech*. Szczawnica 2012, s. 26.

podhalańskich i spiskich, a zatem – co już wtedy było udowodnione przez Tibora Rémiása – z obszaru, skąd w większości wywodzili się osiemnastowieczni osadnicy[16]. Kontakty obu grup się rozwijają, derenczanie są corocznymi gośćmi w Polsce, mieszkańcy Spiszu i Podhala uczestniczą nie tylko we wspomnianym odpuście, jedni i drudzy mają okazje poznawać kraj partnerów[17]. Łączy ich nie tylko wspólnota pochodzenia, ale również gwara, którą starsze pokolenie derenczan z łatwością porozumiewa się z gospodarzami. Młodszym sprawia to oczywiście kłopot, ich znajomość gwary spisko-podhalańskiej jest niewielka, czasem żadna. To, co jeszcze łączy, a co stanowiło wielką niespodziankę dla obu stron, są nazwiska. Na cmentarzu w Derenku spoczywają Rémiás, Gogoglya, Bubenkó, Voda, w Bukowinie Tatrzańskiej – Remiasz, Gogoja, Bębenek, Woda. Nazwiska wspólne czasem są inaczej pisane, a przecież bliskie. Te i inne rodziny istnieją do dziś, i w Polsce, i na Węgrzech, nic zatem nie przeszkadza, aby potomkowie osadników z Derenku i mieszkańcy pogranicza spisko-podhalańskiego poczuli się krewniakami. Dla derenczan pobyt na tym pograniczu to powrót do odnalezionej ojczyzny i do odkrytych w tej ojczyźnie rodzin. W wielu wypowiedziach, nawet w oficjalnych mowach podczas rozmaitych uroczystości, wątek rodzinny wysuwa się na plan pierwszy.

Jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku kwestia pochodzenia ludności Derenku nie była do końca wyjaśniona. Dziś, dzięki badaniom Tibora Rémiása, nie ma już żadnych wątpliwości, kim byli w ogromnej większości osadnicy, dziś potomkowie derenczan wiedzą, skąd ich przodkowie się wywodzili, jak brzmiały ich nazwiska i „odnalezione" góralskie polskie pochodzenie stało się dla nich powodem do dumy.

Ogromną rolę w ukształtowaniu się obecnej sytuacji derenczan odegrali Janusz Kamocki i Jadwiga Plucińska-Piksa, którzy przez lata kontaktów z potomkami osadników wpływali na utwierdzanie ich poczucia polskości, jednocześnie propagowali zainteresowanie tą grupą w Polsce. Oni przyczynili się do powstania wielu prac o społeczności Derenku, im zawdzięczamy ostateczne potwierdzenie fundamentalnych związków gwary derenczańskiej z gwarami pogranicza spisko-orawskiego. Z wielką skromnością pisze Kamocki:

[16] J. Kamocki: *Rémiás Tibor. In memoriam Derenk*. „Prace Pienińskie" 2007, t. 17, s. 331–334. Znajdziemy tam krótkie omówienie i ocenę prac Tibora Rémiása.

[17] Dokumentację kontaktów derenczan z mieszkańcami Gminy Białka Tatrzańska prowadzi na łamach „Prac Pienińskich" Ryszard M. Remiszewski. Zob. R.M. Remiszewski: *Derenczanie*. Szczawnica 2012.

Mam wrażenie, że do ożywienia uczuć polskich w pewnej mierze i myśmy się przyczynili. Derenczanie niewątpliwie byli polskimi góralami – ale konkretnie z jakich okolic pochodzili ich przodkowie? Ich niewielki kościółek nosił wezwanie świętych apostołów Szymona i Judy Tadeusza. A przesiedlająca się ludność chłopska często przenosi też ze sobą wezwanie swej parafii, a że na pograniczu spisko-podhalańskim, w Białce Tatrzańskiej znajduje się parafia pod tym wezwaniem, rozpoczęliśmy penetracje cmentarza w Białce – okazuje się, że często powtarzają się tu te same nazwiska, co u derenczan[18].

Wszystko zdaje się budzić optymizm, derenczanie odnaleźli swoją ojczyznę, poczuli się w pełni Polakami, nic nie tracąc ze swojej „węgierskości", oba patriotyzmy nie stoją w najmniejszym konflikcie. Kontakty derenczańsko-góralskie rozwijają się nad podziw, powstał zespół Polska Drenka występujący w spiskich strojach jurgowskich, pojawiają się publikacje – w Polsce i na Węgrzech – o derenczanach, ich dziejach i kulturze, sprawnie działają polonijne organizacje będące rodzajem ochronnego parasola nad lokalnymi inicjatywami kulturalnymi, życzliwość władz węgierskich nie słabnie… Słowem – sielanka. Może zatem zastanowić, skąd niepokój Csúcs Lászlóné, rzeczniczki narodowości polskiej w Zgromadzeniu Narodowym w Budapeszcie, która w swym wystąpieniu na konferencji z okazji trzechsetlecia powstania Derenku:

[…] znacząco upomniała się o język polski, podkreślając, że zaniknie ta narodowość, która nie uczy swoje dzieci, wnuków języka ojczystego, a obecnie wśród derenczan nie ma ani jednej lokalnej społeczności uczącej się języka polskiego. To jest wielką bolączką[19].

Wydaje mi się, że problem jest szerszy, chodzi nie tylko o naukę języka polskiego młodszych pokoleń potomków przesiedleńców. Chodzi również o przyciągnięcie młodzieży do prac organizacyjnych, ukazanie jej pożytków płynących z dwujęzyczności, zachęcenie do studiowania literackiej polszczyzny (czemu nie w Polsce?), nie tylko uczenia się gwary od rodziców czy dziadków. Chodzi o kształtowanie się i rozrost derenczańskiej inteligencji, mającej silne poczucie polskości, znajomość polskiego języka i polskiej kultury. Od takich ludzi, w moim przekonaniu, zależy istnienie i dalsze dzieje fascynującej polskiej grupy na Węgrzech – derenczan oraz trwałość opisanego tu kulturowego fenomenu.

[18] J. Kamocki: *Tropienie kultury*. W: J. Kamocki, R. Kantor, J. Plucińska-Piksa: *Krakowianie…*, s. 66.

[19] R.M. Remiszewski: *Konferencja popularnonaukowa „300 lat Derenku"…*

Bibliografia

Kamocki J.: *Derenk. Polska wieś na Węgrzech*. Szczawnica 2012.

Kamocki J.: *Rémiás Tibor. In memoriam Derenk*. „Prace Pienińskie" 2007, t. 17, s. 331–334.

Kamocki J.: *Tropienie kultury*. W: J. Kamocki, R. Kantor, J. Plucińska-Piksa: *Krakowianie na derenczańskich szlakach*. Szczawnica 2015, s. 59–74.

Kamocki J., Plucińska-Piksa J.: *Derenk. Trzysta lat historii – Háromszáz év történelem*. Białka Tatrzańska 2017.

Kantor R.: *Derenk i Istvánmajor w kilku subiektywnych impresjach*. W: J. Kamocki, R. Kantor, J. Plucińska-Piksa: *Krakowianie na derenczańskich szlakach*. Szczawnica 2015, s. 5–36.

Kantor R.: *Dzieje wsi Derenk – polskiej osady na Węgrzech – w relacjach jej mieszkańców*. ZNUJ „Prace Etnograficzne" 1981, z. 13, s. 19–27.

Kantor R., Krasińska E.: *Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvánmajor na Węgrzech. Monografia etnograficzna*. Cz. 1: *Zarys gospodarki*. Cz. 2: *Kultura społeczna i duchowa*. Kraków 1981.

Krasińska E.: *Wychodźstwo chłopskie na Węgry. Stan i potrzeby badań etnograficznych*. ZNUJ „Prace Etnograficzne" 1978, z. 11, s. 41–62.

Krasińska E., Kantor R.: *Derenk és Istvánmajor. A lengyel telepesek utódainak tőrténete és kulturája*. Miskolc 1988.

Plucińska-Piksa J.: *Wędrujący apostołowie (dwie małe ojczyzny)*. Szczawnica 2011.

Rémiás T.: *In memoriam Derenk. A derenki lengyelség nyomabán. A temetökutatas eredményei az egyházi halotti anyakőnyvek alapján – Śladami polskich mieszkańców Derenku. Wyniki badań cmentarnych na podstawie kościelnych ksiąg zgonów*. Miskolc–Budapest 2004.

Rémiás T.: *In memoriam Derenk II. A derenki lengyelség kapcsolatrendszere a hazásultak egyházi anakőnyvei tűkrében – Krąg powiązań polskiej ludności Derenku w świetle kościelnych ksiąg ślubów*. Miskolc–Budapest 2005.

Rémiás T.: *In memoriam Derenk III. A derenki lengyelség nyomabán az egyházi szűletési Keresztelelési anyakőnyvek alapján 1724–1943 – Śladami polskich mieszkańców Derenku. Na podstawie kościelnych ksiąg urodzin i chrztów 1724–1943*. Miskolc–Budapest 2007.

Remiszewski R.M.: *Derenczanie*. Szczawnica 2012.

Remiszewski R.M.: *Derenczanie. Polska ludność Derenku*. „Prace Pienińskie" 2007, t. 17, s. 294–306.

Remiszewski R.M.: *Derenk – niezapomniane chwile*. „Prace Pienińskie" 2008, t. 18, s. 359–364.

Remiszewski R.M.: *Konferencja popularnonaukowa „300 lat Derenku" w Białce Tatrzańskiej*. http://podhaleregion.pl/index.php/spoleczenstwo/165-magazyn/21484 [data dostępu: 13.04.2018].

Ryszard Kantor

An Ethnographic Story about the Ghost Village of Derenk (1717–1943) with a Surprising Epilogue

Summary

The inhabitants of "Polish" villages in Hungary – the descendants of 18th century Polish settlers – have preserved the awareness of their Polish origins and their own lect rooted in Polish. After three hundred years, thanks to the actions of researchers and activists from the region, they found their relatives in the villages of Podhale and Spiš (the areas from which their ancestors had set out a few centuries before), and, what is more, they entered into regular contact with their kin.

Kinga Czerwińska
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

WSPÓŁCZESNA SZTUKA LUDOWA JAKO WYZNACZNIK TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ I NARODOWEJ

Doświadczanie permanentnych zmian otaczającej nas rzeczywistości oraz pluralizm kulturowych wzorów stały się synonimem współczesności. Ten eklektyzm wymusza refleksję nad samym sobą i własnym miejscem w świecie, często przynosi destabilizację, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, które potrzebuje trwałych fundamentów stanowiących o formowaniu ich samoidentyfikacji. Z jednej strony obserwujemy tendencję ujednolicenia kultury poprzez mass media, globalizm, ekonomiczną homogenizację, z drugiej coraz intensywniej odradza się regionalizm, któremu często towarzyszy izolacjonizm lokalny i ksenofobia, wynikające z poczucia zagrożenia własnego *orbis interior*. Dlatego pojęcie tożsamości jest „niezbędnym, a może nawet zasadniczym narzędziem pojęciowym w analizie sytuacji człowieka w społeczeństwie współczesnym i próbach wyjaśnienia bądź zrozumienia kluczowych fenomenów społecznych naszych czasów"[1].

Budowanie poczucia przynależności do wybranej społeczności i odrębności od innych, a więc kształtowanie tożsamości na poziomie jednostki i grupy, odbywa się na podstawie relacji na płaszczyznach: państwowej, etnicznej, regionalnej, kulturowej, religijnej, a nawet seksualnej[2].

[1] Z. Bokszański: *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź 1989, s. 6.

[2] Na gruncie nauk humanistycznych i społecznych, a zwłaszcza psychologii, socjologii czy etnologii, problematyka tożsamości jest obecnie jednym z podstawowych zagad-

Spośród wielu płaszczyzn kształtowania się tożsamości za najważniejszą uznaje się płaszczyznę kulturową, historycznie uwarunkowaną oraz określającą istnienie i ciągłość zbiorowości. Ten aspekt tożsamości wyznaczają:

> 1) elementy dziedzictwa, nawet całkowicie lub częściowo zdezaktualizowane, 2) rodzaj, proporcje i ustrukturowanie składowych elementów danej kultury zarówno ze względu na odrębności wyróżników kulturowych, jak i na osiągnięty poziom powszechników społeczno-ekonomicznych i cywilizacyjnych wewnątrz danej kultury, 3) kontekst zewnętrzny równorzędnych czy nierównorzędnych kontaktów z innymi kulturami, występujących w różnym natężeniu w przeszłości i teraźniejszości[3].

Zasób dziedzictwa kulturowego staje się zatem swoistym rdzeniem, wokół którego kształtuje się tożsamość jednostki i grupy[4]. Stopień jego zachowania oraz recepcja jego treści wyrażają stosunek danej zbiorowości do własnej kultury, a co za tym idzie – intensywność identyfikacji jednostki czy grupy:

> Świadomość tożsamości kulturowej wiązać się będzie przeto z poczuciem przynależności do własnej społeczności, z identyfikowaniem się z tą społecznością, z jej specyficzną kulturą i wspólną historią, z określonym terytorium, które się wspólnie zamieszkuje, równocześnie z poczuciem wyraźnej odrębności w stosunku do innych grup[5].

Uwzględniając poczynione konstatacje, postaram się wykazać, że aktywność twórcza oparta na tradycyjnych kanonach ideowo-warsztatowych pełni istotną funkcję w budowaniu tożsamości zarówno jednostkowej, jak i grupowej.

Zasadniczym elementem decydującym o odrębności kulturowego dziedzictwa regionu była tradycyjna kultura ludowa[6]. Wśród wielu jej

---

nień badawczych. Pisze o tym wielokrotnie Wojciech J. Burszta. Zob. np.: W.J. Burszta: *Antropologia kultury*. Poznań 1998; Tegoż: *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*. Poznań 2001; Tegoż: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań 2004.

[3] K. Kwaśniewski: *Tożsamość kulturowa*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987, s. 351–352.

[4] Zob. M. Wieruszewska: *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*. W: *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Red. B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Dudkiewicz. Warszawa 1989, s. 310.

[5] G. Odoj: *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*. Katowice 2007, s. 23.

[6] Zob. K.D. Kadłubiec: *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*. Czeski Cieszyn 1987.

przejawów na szczególną uwagę zasługuje aktywność artystyczna, która pozostaje współcześnie bodaj najbardziej reprezentacyjną i żywotną jej częścią. Wypracowane przez setki lat formy kultury artystycznej stały się wyznacznikiem dziedzictwa regionu, a szerzej narodu, jedną z głównych determinant identyfikacji kulturowej. Zamiłowanie do piękna i estetyki było równocześnie pretekstem do manifestacji własnej przynależności społecznej, religijnej i etnicznej, zasygnalizowania odrębności grupy. Wartość sztuki ludowej polegała również na tym, że ta „scalała grupę, wyróżniała, informowała, dawała poczucie więzi z przeszłością"[7], co miało niebagatelne znaczenie w procesie budowania tożsamości.

Charakter artystycznych treści i środków wyrazu kształtujących się w granicach regionu, a nierzadko jednej wsi, uwarunkowały takie czynniki, jak izolacjonizm tradycyjnej kultury chłopskiej oraz jej samowystarczalność[8]. Zaważyły one na wyodrębnieniu się swoistego dla danego obszaru zespołu ideowo-formalnego, na który składały się przede wszystkim elementy rodzime, lokalne, ale też twórcza adaptacja motywów zaczerpniętych ze sztuki elitarnej, mieszczańskiej oraz elementy obce etnicznie. Z czasem uznane i podziwiane umiejętności twórcze stały się wyróżnikiem warstwy chłopskiej, co utwierdzało przekonanie o ich istotnym udziale w kreowaniu kultury polskiej. Tę ważną pozycję sztuka ludowa zawdzięczała nie tylko oryginalnym rozwiązaniom ideowo-formalnym, ale przede wszystkim funkcjom, które pełniła w kulturze tradycyjnej oraz narodowej. Fakt ten podkreślają między innymi Mirosława Drozd-Piasecka i Wanda Paprocka:

> Artystyczna wytwórczość wsi była – mimo zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej, kręgu odbiorców, typu wytwórczości i jej przeznaczenia – stale obecna w poglądach dotyczących kultury narodowej, rozważaniach czysto artystycznej natury czy ideologiach społeczno-gospodarczych. […] Świadczy to o ogromnej żywotności tego zjawiska kulturowego i szerokim zakresie jego społecznego oddziaływania[9].

Przekonanie o znaczeniu sztuki ludowej w zachowaniu żywotności kultury regionalnej i, szerzej, narodowej dało początek wielu działaniom o charakterze naukowym, popularyzatorskim, jak również ekonomicznym. Genezę zjawiska można sytuować już w drugiej połowie XIX wie-

[7] A. Jackowski: *Sztuka ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka. Wrocław 1981, s. 190.

[8] L. Stomma: *Determinanty polskiej kultury ludowej w XIX wieku*. „Polska Sztuka Ludowa" 1979, nr 3, s. 131–142.

[9] M. Drozd-Piasecka, W. Paprocka: *W kręgu tradycji i sztuki ludowej*. Warszawa 1985, s. 11.

ku – kiedy sztuka ludowa stała się istotnym elementem polityki w walce z zaborcą – a jego nasilenie nastąpiło w odrodzonej Polsce, kiedy twórczość wsi włączono w ideologię agraryzmu i regionalizmu jako świadomy głos kultury polskiej, a nie artystyczną manierę skażoną kosmopolityzmem[10]. W dobie PRL-u politykę tę kontynuowano, szczególnie że pod wpływem silnej urbanizacji, industrializacji i zmian ustrojowych kultura ludowa, a więc rdzeń dziedzictwa kulturowego, ulegała rozpadowi. O kontynuację właściwych działań wspierających żywotność ludowej twórczości apelował między innymi Tadeusz Seweryn, twierdząc, że piękno wyrosłe z tradycji jest dobrem całego narodu i przezeń powinno być chronione[11]. Dzięki szerokiej opiece nad tą wyjątkową aktywnością artystyczną udało się do dziś zachować wiele jej przejawów. Finansowe i merytoryczne wsparcie oraz działalność aktywizująca prowadzona przez miejscowe samorządy, muzea, a przede wszystkim Cepelię były zachętą do kontynuacji, a w wielu wypadkach stanowiły czynnik pobudzenia aktywności twórczej.

Nie oznacza to jednak, że sztuka ludowa pod naporem postępujących przeobrażeń kulturowych przetrwała w swej tradycyjnej formie do dziś. Zmiany, jakie dotknęły artystyczną kulturę wsi, dotyczyły zarówno cech ideowo-formalnych, jak i wartości, które reprezentowała w rodzimym „siedlisku". Otwarcie się wsi ku nowym wzorom, płynącym głównie z miast, zdeprecjonowało dawną twórczość ludową, która dla wielu stała się synonimem zacofania i ciemnoty, dlatego jej walory artystyczne oraz kulturowe zyskiwały uznanie przede wszystkim poza rodzimym środowiskiem. Nie bez znaczenia jest także to, że przez lata PRL-u kreowano potrzebę kontynuowania myślenia o sztuce jako najważniejszym przejawie kultury regionalnej i narodowej. Działania te przyniosły wiele korzyści, ale równocześnie zaważyły na negatywnej recepcji sztuki ludowej, którą utożsamiano z Cepelią, kiczem, zacofaniem, a to w rezultacie dewaluowało autentyczną twórczość wsi.

O współczesnym postrzeganiu i rozwoju sztuki ludowej, a szerzej kulturowego dziedzictwa w Polsce, zdecydowały czynniki, o których pisałam wcześniej, jak również, w dużej mierze, wydarzenia końca XX wieku – przemiany ustrojowe oraz akces do Unii Europejskiej. Przyniosło to obawę i lęk przed utratą kultury polskiej, zanikiem jej narodowej odrębności i ujednoliceniem z kulturą europejską czy światową. Niepokoje te okazały się, jak da się zauważyć, niesłuszne. Pomimo że scentralizowana, „odgór-

[10] Tamże, passim.

[11] T. Seweryn: *Rozdroża sztuki ludowej*. Warszawa 1948, s. 25–37.

nie" prowadzona opieka nad twórczością ludową po 1990 roku utraciła impet, nie wpłynęło to na zanik zjawiska. Wręcz przeciwnie, artystyczna twórczość inspirowana tradycyjną sztuką ludową czy wprost stanowiąca jej kontynuację staje się coraz bardziej popularna, cieszy się zainteresowaniem i aprobatą społeczną.

Dość powszechne uznanie dziedzictwa kulturowego za niezastąpiony element określający tożsamość kulturową czy narodową przyniosło wiele projektów związanych z zachowaniem dziedzictwa. Cenne są zwłaszcza inicjatywy indywidualne, jak zakładanie stowarzyszeń, galerii, organizowanie plenerów, jak również te o charakterze instytucjonalnym, podejmowane w muzeach czy ośrodkach kultury. Tak różnorodna aktywność przynosi nowe perspektywy w propagowaniu i zachowaniu miejscowej tradycji i specyfiki twórczej.

W zachowaniu żywotności współczesnej sztuki ludowej istotna jest kontynuacja dawnego zespołu ideowo-warsztatowego, ale nie tylko. Najważniejsza wydaje się tu postawa samych twórców. Wartościowanie kultury rodzimej i, co za tym idzie, proces budowania tożsamości opartej na tradycji przodków zależą od stanowiska, jakie reprezentują członkowie społeczności. Im bardziej dziedzictwo kulturowe odbierane jest jako wartość, tym większa jego rola jako rdzenia samoidentyfikacji. Wartościowanie własnej kultury, kształtowane w domu rodzinnym, z czasem, kiedy kulturowa scheda staje się integralną częścią *orbis interior*, przeradza się w poczucie odpowiedzialności za jej zachowanie. Pozytywny stosunek do lokalnej tradycji i postawa oparta na dążeniu do jej ochrony rodzą poczucie bycia „ogniwem pokoleniowego łańcucha", zwłaszcza kiedy najstarsze generacje odchodzą. Obowiązkiem staje się zachowanie ciągłości wspólnej kultury, obrona dawnych treści przed zapomnieniem, nieudolną stylizacją czy niewłaściwą interpretacją. Nabyta wiedza i ukształtowana w duchu tradycyjnych wzorców postawa życiowa nie pozwalają na bierne akceptowanie obcych przejawów kultury masowej, przy równoczesnym deprecjonowaniu własnych. To staje się impulsem do podejmowania różnorodnych inicjatyw, takich jak zakładanie zespołów folklorystycznych, tworzenie izb regionalnych, rekonstrukcja dawnych zwyczajów itp., co przyczynia się do popularyzowania kultury własnej oraz budowania postaw wartościujących wśród młodzieży i dzieci.

W ten zespół zjawisk wpisuje się aktywna postawa twórców ludowych[12]. Poprzez artystyczne kreacje wyrażają oni więź z tradycją miejscową czy,

[12] Szerzej zob. K. Czerwińska: *Współczesna twórczość samorodna – studium artysty*. W: *Aktywność kulturalna i postawy twórcze społeczności lokalnych pogranicza*. „Studia Et-

w szerszym wymiarze, narodową, a swoją pracę traktują jako misję zachowania lokalnego dziedzictwa. Dowodem na to są następujące wypowiedzi:

Jak nejbardzi, powinno sie dbać o tradycjym, bo jednak to sóm nasze korzynie. Zapoczóntkowały to nasze babki i kiejsi une to wymyślały, i robiły same i było to dużo ładniyjsi. Bo teraz te nowoczesne wzory sóm taki proste, pobrane z różnych ksiónzek, a kiejsi ty starodowne to były dużo bardzi urozmaicóne wzory, były na prowdym przepiekne, i bardzo cynne[13].

Tak! Powinno sie dbać, żeby to nie zaginyło, bo to jest nasze narodowe bogactwo. Każdy kraj i miyjscowość mo tam cosi swoigo, no a tu Kónioków z tego słynie i niech to dali jest[14].

Powinno sie stosować i tradycyjne formy i nowe też. No ale warto podtrzymywać tóm tradycjym, bo miłe to jest jak sie gdzieś wyjedzie i powie sie: jestem z Koniakowa, a oni wiedza, że to stamtąd, gdzie są te słynne koronki. Warto dlatego dbać o tradycjym, żeby to nie zaginęło, bo jak to zaniknie, to nawet nikt nie będzie wiedzioł, że jest tako miyjscowość, jak Koniaków, i to sie powinno jak najbardziej podtrzymywać[15].

Wielu współczesnych twórców ludowych to równocześnie miłośnicy własnego regionu, animatorzy miejscowej kultury, którzy w swoim życiu poświęcili wiele dla utrwalania dawnych zwyczajów czy zachowania odrębności ukochanej „małej ojczyzny". W obliczu postępującej kulturowej unifikacji kontynuacja rodzimych tradycji staje się ich zadaniem priorytetowym:

Jak mi kiedyś w kościele chłop powiedział: coś się tak po góralsku oblykła, a byłach ubrano w suknię cieszyńską, to mnie takie nerwy wzięły. Jak chłop stela może nie poznać cieszyńskiego stroju! Musiałach cosik z tym zrobić[16].

Robię to, bo czuję, że muszę, lubię to, cieszy mnie to, nie zależy mi, czy ktoś to kupi, uważam, że zachowuję przez to kulturę narodową[17].

Tradycyjno forma się traci. Tako z Łodzi mi serwetek przyniosła pokozać takim hołdym i pyto się, ci to nasie serwetki. Nasie wzory, ale nie nasij roboty. Chiny nas zalywajóm. I u mnie tako serwetka pięć złoty, a ta samo serwetka, łodbitka chińsko półtora złoty. Dyby była Cepelia jeszcze, tóż by chyba nie pozwolili, bo to sóm wzory wsiecko skradzio-

nologiczne i Antropologiczne" 2003 (t. 7): *Aktywność kulturalna i postawy twórcze społeczności lokalnych pogranicza*. Red. J. Bukowska-Floreńska, s. 149–157.

[13] Janina L., koronczarka, Koniaków. Wszystkie cytowane wypowiedzi informatorów zostały zebrane podczas badań własnych autorki prowadzonych w latach 2003–2008.

[14] Bronisława L., koronczarka, Koniaków.

[15] Katarzyna L., koronczarka, Koniaków.

[16] N.N., Zebrzydowice.

[17] Zuzanna J., hafciarka, Istebna.

ne. Ty serwetki nasie, rynczne upadajóm, a to za fabulym, no gorsio może kapkom nitka, ale też piękno i kiery się nie zno, kupuje, a to nasie łodbitki. I przez Chiny grozi nóm zanik tradycyjnej nasij korónki[18].

Nie oznacza to jednak, że „strażnicy tradycji" w swojej twórczości kurczowo trzymają się dawnych rozwiązań ideowo-formalnych. Wielu twórców uwzględnia bowiem zarówno własne artystyczne pragnienia, jak i oczekiwania miejskiej klienteli (a względy komercyjne mają tu niebagatelne znacznie). Dlatego współczesna sztuka ludowa jawi się jako:

1. Wytwory utrzymane w tradycyjnym kanonie formalnym i warsztatowym. Dawny wymiar kanonu ideowo-technicznego zachowała głównie twórczość reprezentująca dziedzictwo regionu, jak na przykład strój ludowy, oraz ta, która pełni funkcję pamiątki dla odwiedzających dane miejsce. Wierność dawnym artystycznym formom jest konieczna, bo twórczość taka z założenia przeznaczana jest dla określonego odbiorcy i w potocznym rozumieniu stanowi właśnie miejscową „sztukę ludową". Przypada jej nader ważna rola – utrzymanie unikatowej wartości kultury lokalnej.

2. Adaptacje dawnych wzorów do potrzeb współczesnych (np. tzw. smycze do telefonów komórkowych z beskidzkim haftem krzyżykowym, stringi czy etui na telefon z koniakowskiej koronki),

3. Indywidualna, artystyczna twórczość o charakterze sztuki amatorskiej czy nawet akademickiej.

W sukurs rosnącej popularności powrotu do korzeni przychodzi dynamicznie rozwijające się w ostatnich latach zjawisko określane terminem „folk design" lub, częściej, „etnodesign", który oznacza połączenie ludowych form i motywów ze współczesnym projektowaniem. Mimo że pojęcie to jest nowe, sama tendencja inspirowania się rodzimym wzornictwem sięga XIX stulecia, kiedy Stanisław Witkiewicz zwrócił się ku sztuce Podhala. W kolejnych latach trend ten powracał jeszcze wielokrotnie (wystarczy wskazać tu chociażby Zofię Stryjeńską), a w ostatnich dekadach był szczególnie popularny wśród projektantów mody, takich jak na przykład Barbara Hoff czy Arkadius. Obecnie jesteśmy świadkami kolejnej fali zainteresowania sztuką ludową, którą młodzi artyści eksplorują na wiele sposobów[19]. To, czy etnodesign jest tylko chwilową modą czy

[18] Zuzanna G., koronczarka, Koniaków.

[19] O sile tego zjawiska świadczy wiele publikacji, zarówno naukowych, jak i popularyzatorskich, oraz wystaw, konkursów, warsztatów etc. Na przykład wśród najważniejszych z 2009 należy wymienić między innymi: „New Folk Design" w Poznaniu, „Etnodizajn Festiwal. Rzecz Małopolska" w Krakowie oraz konkurs „Pamiątka z Polski", zorganizowany z okazji sześćdziesięciolecia Fundacji „Cepelia".

długofalowym nurtem w projektowaniu, pokaże czas, z pewnością jednak wpisuje się on w szerszą, ogólnoeuropejską, a nawet światową tendencję poszukiwania oryginalności, unikalności, którą odnaleźć można jedynie w kulturze ludowej. Towarzyszy temu tęsknota za sielskością, prostotą życia, powszechnie kojarzonymi z mitycznym obrazem wsi, stąd elementami tego trendu stały się także muzyka folkowa, *slow food* czy, szerzej, ekologia.

Wnikliwa analiza zjawiska etnodesignu jest w tym miejscu zbyteczna, jednak dla interpretacji współczesnej sztuki ludowej jako wyznacznika identyfikacji regionalnej i narodowej, omówienie wybranych aspektów fenomenu wydaje się niezbędne. Operowanie ikonografią ludową, osadzoną w kontekście kultury danego regionu czy narodu, w obliczu kulturowego pluralizmu staje się czytelnym komunikatem – zarówno dla młodych projektantów, jak i dla powszechnego odbiorcy. W konfrontacji z globalną rzeczywistością ludowe treści przyjmujemy za „własne", „nasze", „swojskie", bowiem stanowią część naszej tożsamości. Unikalność kultury lokalnej to w dobie naszych czasów wartość bezcenna, dlatego tak często sięgają po nią młodzi projektanci, dla których tradycyjne wzornictwo stało się sposobem ucieczki przed uniformizmem, furtką do oryginalności. Tak na ten temat wypowiada się jedna z polskich projektantek, Katarzyna Kmita:

> Wycinanka jest […] dla mnie symbolem polskości, rozpoznawalnym znakiem naszej kultury ludowej. Uważam, że wycinanka jest najbardziej polska, jest tym, co „trafia" do każdego.
>
> Wykorzystuję wycinankę, jako rozpoznawalny symbol polskości, łącząc ją z elementami popkultury, przejętymi z Zachodu, jako symbolami zmian.
>
> […] twórczość jest dla mnie spełnieniem artystycznym, ale i przechowaniem narodowości, objawem patriotyzmu, który wyniosłam z domu, zawsze zachwycałam się kulturą ludową, uwielbiałam *Chłopów* Reymonta, na przekór wszystkim. Chcę, żeby Polacy byli dumni i nie mieli kompleksów, żeby wiedzieli, że również mają się czym pochwalić. Kraje zachodnie są dumne i budują swoje poczucie tożsamości na własnych perełkach, dlatego my również powinniśmy korzystać z tego, co piękne.
>
> […] narasta moda na folk, ze względu na naszą tożsamość narodową, kulturową, chęć odróżniania się od innych w Europie i na świecie[20].

Słowa te doskonale tłumaczą fenomen popularności etnodesignu. „Z estetycznego punktu widzenia rękodzieło ze swą unikatową stylistyką,

[20] Wypowiedzi pochodzą z badań przeprowadzonych przez Jadwigę Hecht, studentkę etnologii na Uniwersytecie Śląskim, których wyniki przedstawiła w przygotowanej pod moim kierunkiem pracy licencjackiej „»Sztuka ludowa wiecznie żywa« – o kondycji twórcy ludowego w kontekście etnodizajnu" (Cieszyn 2010).

opartą na tradycjach poszczególnych regionów i grup etnicznych, jest zupełnym przeciwieństwem bezosobowej i tak naprawdę nijakiej masowej produkcji"[21]. To sprawia, że sztuka ludowa staje się cenionym źródłem inspiracji, które mogą mieć różny charakter – sugestywny lub, przeciwnie, dosłowny, oznaczający bezpośrednie odwołanie się do tradycyjnej formy, ornamentu, materiału czy techniki wykonania. W tym wypadku proces twórczy staje się swoistym dialogiem pomiędzy stylistyką a próbą ocalenia zapomnianych technologii czy materiałów[22]. Tradycyjna plastyka jawi się młodym projektantom jako tygiel, z którego czerpie się to, co najciekawsze, co inspirujące, często, niestety, nie bacząc na kulturowy kontekst.

Sztuka przestaje tu być tylko działaniem artystycznym. Jej twórcza „eksploatacja" to rodzaj ocalenia od zapomnienia, rewitalizacja tradycji i promowanie narodowego dziedzictwa kulturowego, sięganie do źródeł, które zapewniają to, co we współczesnej globalnej wiosce najcenniejsze – oryginalność. Polska sztuka ludowa staje się zatem, na powrót, ikoną polskości, rozpoznawalnym logotypem, a także – co nie bez znaczenia – bardzo dobrze sprzedającym się towarem[23]. Tradycyjne wzornictwo, gwarantujące najczęściej zawodowy sukces, zostaje swobodnie transponowane, a w twórczych stylizacjach nie baczy się na wewnętrzne prawa sztuki ludowej, miesza się techniki, kompozycje motywów, specyfikę regionalną, a co najgorsze w odczuciu masowego odbiorcy – wszystkie te przejawy stanowią współczesną sztukę ludową. W tym kontekście nowego znaczenia nabierają słowa Aleksandra Błachowskiego, który czterdzieści lat temu o sztuce ludowej pisał: „[…] ślizgamy się po powierzchni zjawisk, nie jesteśmy świadomi ich genezy, nie orientujemy się w przyczynach, nie znamy istoty i rzeczywistości wymowy"[24].

Obraz współczesnej sztuki ludowej i jej powszechnej recepcji dopełnia dyskusja, jaka rozgorzała wokół polskiego pawilonu zaprojektowanego na Targi Expo 2010 w Szanghaju. Autorzy zwycięskiego projektu – Wojciech

[21] E. Trzcionka, T. Budziń: *Folklor szczera inspiracja w dizajnie*. www.agroarte.pl/baza_wiedzy.html [data dostępu: 2.03.2010].

[22] Tamże.

[23] Dlatego na rynku mnożą się firmy oferujące całą gamę przedmiotów „ludowych" – zarówno tych, które wprost wpisują się w kanon tradycyjnej sztuki ludowej, jak i tych, które do niego nawiązują. Przykładem jest portal Polish Folk Art, Polski Folklor Regionalny – ogłoszenia drobne. Sztuka regionalna. Artyści regionalni czy internetowa galeria Ludowo Mi, których autorzy reklamują produkty jako „przejaw fascynacji i miłości do polskiej sztuki ludowej, tej szczerej, barwnej, jarmarcznej, tak miłej dla oka" (zob. www.ludowomi.pl).

[24] A. Błachowski: *Skarby w skrzyni malowanej*. Warszawa 1974, s. 166.

Kakowski, Marcin Mostaf i Natalia Paszkowska inspirowali się ludową, kołbielską wycinanką. Podstawową ideą tej artystycznej wizji było znalezienie motywu, który „mógłby swoją estetyczną odrębnością znamionować kraj pochodzenia”[25] – wskazywali projektanci. „Ażurowe pokrycie budynku nie jest jednak tylko prostym odwzorowaniem folklorystycznej dekoracji. Zamiarem projektantów było przełożenie dawnych wzorów na współczesny język architektury”[26]. Obiekt ten, wpisując się w nurt polskiego etnodesignu, spotkał się z szeroką aprobatą i pozytywną oceną, zwłaszcza wśród obcokrajowców. Wśród wielu głosów uznania znalazły się opinie internautów. Na jednym z forum dotyczącym tematu możemy czytać:

Fajny pomysł, w wielu krajach wysoko rozwiniętych, jak choćby Japonia, promuje się takie rzeczy origami i nikt się tego nie wstydzi. Wycinanki wyglądają fajnie, a ktoś, kto pisze o wiejskości, to chyba ma jakieś kompleksy. [Gość: Gość 1.05.10][27]

Pomysł świetny! ;) do malkontentów: aktualnie w modzie jest nawiązywanie do korzeni, w erze globalizacji, powrót do tego, co cię wyróżnia, co jest oryginalne, co tworzy tożsamość. Hiszpanie w nowoczesnej architekturze nawiązują do azulejos, Irlandczycy wykorzystują motywy celtyckie. Wszyscy się chwalą swoją wsią, folkiem, od Francuzów, Angoli po Skandynawów. Tylko u nas niszczy się stare chałupy, wstydzi wycinanek kurpiowskich, bo zalatują „krowią kupą” – to świadczy właśnie o kompleksach i mentalnej zaściankowości. A prawda jest taka, że nie mamy się czym innym chwalić. :/ [Gość: Tit 17.02.10]

[…] Moim zdaniem projekt świetny, ludowe wycinanki to coś typowo polskiego, nie ma nic piękniejszego, to jest to, co mamy, czym się charakteryzujemy i co należy pokazać światu. Nic innego „swojego” nie mamy. [Gość: Przsesz 17.02.10]

W wielu wypowiedziach przebija się jednak negatywny ton, powracają skojarzenia ze sztuką ludową w wersji peerelowskiej „cepeliady”, łączącej zły gust z ideologiczną propagandą:

Znowu wiejsko i przaśnie. Państwo architekci przypominają o swoich korzeniach, bo wyobraźnia najwyraźniej szwankuje. [Gość: nala 17.02.10]

---

[25] Cyt. za: *Polski Pawilon na EXPO 2010 w Szanghaju*. http://bryla.gazetadom.pl/bryla/1,85301,4817690.html [data dostępu: 17.02.2010].

[26] Tamże.

[27] Cytowane komentarze pochodzą z forum internetowego dotyczącego artykułu: *Polski na EXPO robi furorę*. http://bryla.gazetadom.pl/bryla/1,85301,7561313,Polski_Pawilon_na_EXPO_robi_furore.html#opinions [data dostępu: 17.02.2010]. Poprawiono błędy ortograficzne i interpunkcyjne. W nawiasach kwadratowych podano informację o autorze oraz dacie publikacji komentarza.

Brakuje jeszcze Łowiczanek przy wejściu, ciupagi jako komina, a na chodniku płytek w koniakowską koronkę. Żaden „new look", tylko umysłowy skansen. [Gość: szabla 17.02.10]

Po tym projekcie widać jasno, że Polska wsią stoi!!! niech żyje Maryna, Boryna, kurpiowskie wycinanki i olej z pierwszego tłoczenia!!! hej!!! [Gość: oralB 17.02.10]

Jakby nie było, nadal jesteśmy kartoflaną republiką, więc co tu ściemniać, drodzy architekci, że nasze społeczeństwo jest rozkochane w modernizmie. I tak żaden zagraniczny po wizycie u nas w to nie uwierzy. Fajnie promować tym, co cechuje większość z nas… Zamiłowaniem do ornamentu. Podoba mi się. Przynajmniej jest szczere. Wieś u nas jest zawsze na czasie :-) [Gość: Anonim, 17.02.10].

Trumna w łowickie wzorki. Ble. [Gość: anty-współczesna 27.04.10]

Nie brakuje też internautów, którzy dostrzegli w projekcie nawiązanie do elementów kultury stanowiących podstawę zbiorowej tożsamości:

Ludzie, obudźcie się! Ten projekt był opisywany za granicą jako coś innowacyjnego, zachwycał się nim Wallpaper, teraz Chińczycy wykorzystują pawilon do promocji Expo. Wszyscy nas chwalą za pomysł, a my mówimy, że niepotrzebnie. To jest jakaś narodowa choroba – schizofrenia zupełna!! Projekt jest świetny, a ludowości nie ma się co wstydzić, bo to w końcu część naszej kultury! [Gość: ktos 19.02.10]

Mi się bardzo podoba – ukazuje jakąś cząstkę tożsamościową… Nie podoba mi się natomiast określanie polskiej wsi, kultury, ludowości jako czegoś negatywnego, czego nie powinniśmy pokazywać, a turyści tylko tego szukają, a nie wieżowców, modernizmu – to jest na tyle powszechne, że znajdą u siebie lub w krajach sąsiedzkich… Po co wybieramy się do Indii? Żeby oglądać ich nowoczesne realizacje czy odkryć ich prawdziwą tradycję i kulturę, która się różni od naszej. Niestety większość najnowszych realizacji w Polsce jest powszechna na całym świecie i nie prezentuje naszej tożsamości – ujednolicamy się z innymi zamiast się wyróżnić… [Gość: Ranov 18.02.10]

Śledząc ten dyskurs, znajdujemy sposoby postrzegania i oceny sztuki ludowej kształtowane przez czynniki, które starałam się choć pokrótce tu przedstawić. Bez względu na to, jak sztuka ludowa jest wartościowana, niewątpliwie jej tradycyjny kanon ideowo-formalny pozostaje wyznacznikiem naszej tożsamości, w kontekście etnodesignu – bardziej narodowej niż regionalnej.

Doświadczanie wielokulturowości, obecnie szczególnie intensywne, przynosi nieustanne pytania dotyczące kształtowania się tożsamości regionalnej i narodowej. W dużym stopniu, jak próbowałam wykazać, proces ten zależy od żywotności kulturowego dziedzictwa, w tym szczególnej jego części – sztuki ludowej. Dostrzeżenie jej aksjologicznego wymiaru oraz identyfikowanie się z nią stanowią tu rudymentarną podstawę. Po-

pularyzowanie współczesnej sztuki ludowej oraz jej twórcza eksploracja poprzez etnodesign taką sposobność zapewniają. Równocześnie są przykładem dialogu, w którym dawne elementy kultury przodków ścierają się z wyzwaniami współczesności. Nowa jakość, w której łączą się pierwiastki o charakterze globalnym z tym, co oryginalne, własne, staje się wyznacznikiem etnoidentyfikacyjnym, bezpośrednio kształtującym dynamiczny proces budowania tożsamości.

Bibliografia

Błachowski A.: *Skarby w skrzyni malowanej*. Warszawa 1974.

Bokszański Z.: *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź 1989.

Burszta W.J.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998.

Burszta W.J.: *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*. Poznań 2001.

Burszta W.J.: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań 2004.

Czerwińska K.: *Współczesna twórczość samorodna – studium artysty*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 2003 (t. 7): *Aktywność kulturalna i postawy twórcze społeczności lokalnych pogranicza*. Red. J. Bukowska-Floreńska, s. 149–157.

Drozd-Piasecka M., Paprocka W.: *W kręgu tradycji i sztuki ludowej*. Warszawa 1985.

Hecht J.: „»Sztuka ludowa wiecznie żywa« – o kondycji twórcy ludowego w kontekście etnodizajnu". Opieka nauk. K. Czerwińska. Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Cieszyn 2010.

Jackowski A.: *Sztuka ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka. Wrocław 1981, s. 189–241.

Kadłubiec K.D.: *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*. Czeski Cieszyn 1987.

Kwaśniewski K.: *Tożsamość kulturowa*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987, s. 351–352.

Odoj G.: *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*. Katowice 2007.

Polski Pawilon na EXPO robi furorę. http://bryla.gazetadom.pl/bryla/1,85301,7561313, Polski_Pawilon_na_EXPO_robi_furore.html#opinions [data dostępu: 17.02.2010].

Polski Pawilon na EXPO 2010 w Szanghaju. http://bryla.gazetadom.pl/bryla/1,85301, 4817690.html [data dostępu: 17.02.2010].

Seweryn T.: *Rozdroża sztuki ludowej*. Warszawa 1948.

Stomma L.: *Determinanty polskiej kultury ludowej w XIX wieku*. „Polska Sztuka Ludowa" 1979, nr 3, s. 131–142.

Trzcionka E., Budziń T.: *Folklor szczera inspiracja w dizajnie*. www.agroarte.pl/baza_wiedzy.html [data dostępu: 2.03.2010].

Wieruszewska M.: *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*. W: *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Red. B. Jałowiecki, K. Sowa, P. Dudkiewicz. Warszawa 1989, s. 302–324.

Kinga Czerwińska

Contemporary Folk Art as an Indicator of Regional and National Identity

Summary

Contemporarily, folk art is a lively and significant phenomenon. It is developing both in its natural environment and in the areas of mass culture and elite culture. It is not only a tourist attraction or a souvenir from a *Cepelia* shop, but also a manifestation of the region's tradition that is recognised as artistically and nationally valuable. Folk art has become part of the strategies of local development and of promotion of the region and – to take it further – Poland. As a manifestation of local awareness, it has also become a marketing item and an inspiration for young designers, giving rise to the phenomenon of ethno design or folk design. This cultural phenomenon not only is a trend in interior design or clothing, but also embraces other activities – exhibitions, workshops, etc. By means of promoting artistic traditions in a modern form, it makes them attractive especially to the young generation. It makes it possible to preserve the unique character of the regional and national culture and protect it from the heavy impact of mass culture, which becomes crucial in the process of shaping one's identity.

Dorota Świtała-Trybek
Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Opolski

W POSZUKIWANIU REGIONALNYCH SMAKÓW, CZYLI O ODKRYWANIU KUCHNI ŚLĄSKIEJ

Kuchnie regionalne – kilka refleksji

To, że kuchnie regionalne są dzisiaj na tzw. topie, jest faktem niezaprzeczalnym. Ten ogólnoświatowy trend kulinarny z każdym rokiem przybiera na sile, przyjmując co rusz nowe formy. Zagadnienie to jest o tyle interesujące, że zarówno sposoby narracji na temat kuchni regionalnych, jak i formy ich prezentacji (proste i naturalne składniki, potrawy i dania przygotowywane domowymi sposobami z zachowaniem czaso- i pracochłonnych procesów technologicznych, gwarantujących ich jakość, swojskie krajobrazy itd.)[1] sprawiają, że w powszechnej opinii coraz częściej stają się one swego rodzaju wyznacznikiem tradycyjnego i tym samym zdrowego odżywiania, co też kreuje konkretne postawy konsumenckie. Takie wyobrażenie na temat kuchni regionalnych – budzące wiele wątpliwości[2] – jest w znacznym stopniu konsekwencją funkcjonowania współczesnego rynku żywieniowego, zarówno zglobalizowanego, zunifikowanego, jak i nastawionego na produkcję artykułów z zawartością niezdrowych składników

[1] Przykładem są chociażby reklamy następujących produktów: oleju Kujawskiego, oleju Wielkopolskiego, maślanki Mrągowskiej, serka Turek, mleka Łaciatego.

[2] W.J. Burszta, W. Kuligowski: *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie.* Warszawa 2005, s. 116.

w postaci polepszaczy smaku, z dużą zawartością tłuszczów typu trans, soli itp. Wyroby kuchni regionalnych postrzega się jako przeciwieństwo produktów żywnościowych uzyskiwanym „taśmowo" w koncernach spożywczych, dostępnych w handlu masowym (np. w supermarketach, dużych sklepach), a także tzw. fast foodów. Ich wartością nadrzędną jest to, że „pochodzą z przeszłości"[3], stanowią dziedzictwo wcześniejszych pokoleń, dziś tak chętnie eksponowane, stąd też darzy się je swoistym sentymentem, ale też buduje o nich pamięć w kolejnych pokoleniach.

Kuchnie regionalne w Polsce, będącej przez wieki krajem głównie rolniczym, są w zasadzie podobne. Niejednokrotnie te same potrawy albo też nieco różniące się, często pod innymi nazwami, występują we wszystkich regionach. Podstawą pożywienia były bowiem: chleb (głównie z mąki żytniej), kasze, potrawy mączne, nabiał, od XVIII wieku ziemniaki; niegdyś ważną rolę odgrywało również zbieractwo (grzyby, jagody, owoce)[4]. Nie znaczy to absolutnie, że nie ma różnic w polskich kuchniach regionalnych. Występują, a na ich kształtowanie wpływ miały między innymi zabory i przenikanie się różnych wzorców kulinarnych:

> W Galicji, należącej do monarchii austro-węgierskiej, stanowiącej zlepek różnych narodów, zaborca nie ingerował w obyczaje swych poddanych, dlatego też i kuchnia mogła swobodnie podlegać najróżniejszym wpływom. Tak więc kuchnię kresową z pierogami i konfiturą z róży wzbogaciły papryka i mamałyga, torty wiedeńskie, strudel z jabłkami, węgierski gulasz czy sznycel po wiedeńsku. W efekcie dzisiejsza kuchnia małopolska to prawdziwy miszmasz kuchni węgierskiej, austriackiej i lwowskich przysmaków. Uciskana przez Prusaków i z poświęceniem broniąca polskości Wielkopolska słynęła z klusek na parze – koniecznie z kaczym sosem, a także z doskonałych przetworów. Ale też przejęła wiele z kuchni niemieckiej, jak choćby golonkę, dania jednogarnkowe (eintopfy) oraz ciasta drożdżowe. Najmniej śladów zostawił w polskiej kuchni zabór rosyjski – nienawiść do caratu nie pozwalała przyjmować dań zaborcy, dopiero znacznie później pojawiły się w naszej kuchni bliny, knysze i kulebiaki[5].

Przedmiotem refleksji jest jedna z kuchni regionalnych w Polsce, najczęściej kojarzona z białymi kluskami z dziurką pośrodku (zwanymi śląskimi), roladą (zrazem wołowym albo wieprzowym), sałatką z *modrej* (czerwonej) kapusty, wespół tworzącymi niedzielno-świąteczny zestaw obiadowy. Kuchnia śląska to także, często przywoływane, *krupnioki* i *żym-*

[3] G.E. Karpińska: *Tradycje kulinarne na „Szlaku łaknienia"*. W: *Nie tylko o wsi… Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk*. Red. D. Kasprzyk. Łódź, s. 326–327.

[4] J. Bohdanowicz: *Pożywienie*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 3: *Pożywienie i sprzęty z nim związane*. Red. J. Bohdanowicz. Wrocław 1993, s. 7–71.

[5] H. Szymanderska: *Kuchnia polska, potrawy regionalne*. Warszawa 2010, s. 8.

loki, *karminadle*, *wodzionka*, *kapuśnica* oraz wiele innych oryginalnych specjałów, podawanych w dni szczególne, podczas uroczystości rodzinnych i świąt dorocznych, jak na przykład *śląskie niebo*, *schab po sztygarsku*, *murzyn*, *moczka*, *makówki*, *szpajza*, *kołocz*, ciasteczka cieszyńskie, *zozworki*, *kokosfloki*, *makrony* itd. W niniejszym opracowaniu rozważania na temat kuchni śląskiej ograniczono terytorialnie do obszaru Górnego Śląska.

Kuchnię śląską, ze względu na bogactwo potraw i dań, ich sposoby przyrządzania, można zaliczyć do najbardziej złożonych tradycji kulinarnych nie tylko w kraju, ale i w całej Europie. Na taki stan rzeczy wpływ miały następujące czynniki: historia regionu, w tym zmieniająca się przez stulecia przynależność państwowa; jego charakter pograniczny; różnorodność w zakresie ukształtowania terenu: obszary wyżynne, nizinne, górskie, a także charakteru gospodarczego: pasterstwo, rolnictwo, przemysł; zmiany ludnościowe po drugiej wojnie światowej. Mieszały się tu różne narodowości i kultury, dlatego w kuchni śląskiej odnaleźć można wpływy kuchni niemieckiej, czeskiej, austriackiej, żydowskiej i kresowej. To właśnie bogactwo wielu kultur, zetknięcie się różnych wzorów kulturowych poszczególnych grup etnicznych istotnie kształtowały i nadal kształtują tradycję kulturową ludności rodzimej i napływowej, co znajduje wyraz także w kulinariach.

Dziedzictwo kulinarne Górnego Śląska

Z pewnością nie ma jednej typowej kuchni śląskiej, która obejmowałaby swoim zasięgiem cały obszar Górnego Śląska. Na południu regionu można wyróżnić kuchnię cieszyńską, utożsamianą z mieszczaństwem Cieszyna i Skoczowa, a także ubogą kuchnię górali beskidzkich, chłopstwa we wsiach cieszyńskich, opartą na słabo rozwiniętym rolnictwie oraz gospodarce pasterskiej (hodowla bydła i owiec). W XIX wieku była to przede wszystkim kuchnia bazująca na samowystarczalności gospodarczej wsi.

> [Determinowało to – D.Ś.-T.] poziom i strukturę pożywienia, spożywano żywność wyprodukowaną i przetworzoną w ramach własnych gospodarstw. Wynikiem samowystarczalności gospodarki wiejskiej i minimalizmu konsumpcyjnego była jednostajność ówczesnego pożywienia – jednolity zestaw potraw, uwarunkowany dostępnością produktów żywnościowych i umiejętnością ich przyrządzania, co wiązało się z cyklicznością produkcji rolnej i wpływało na sezonowość spożycia[6].

[6] I. Białas: *Tradycje kulinarne*. W: *Ludowe tradycje. Dziedzictwo kulturowe ludności rodzimej w granicach województwa śląskiego*. Red. B. Bazielich. Wrocław–Katowice 2009, s. 217.

Podstawę codziennych posiłków większości mieszkańców stanowiły potrawy pochodzenia roślinnego, produkty zbożowe, kapusta, *kwaki* (brukiew), nasiona roślin strączkowych, a także ziemniaki, nazywane tu *ziymiokami*, *kobzolami*, *pantoflami*, które po upowszechnieniu się ich uprawy dominowały w jadłospisie. Przygotowywano je pod różnymi postaciami (były to na przykład *pieczoki*, *szupoki*, *puczóne ziymioki*, *gulasz z pantofli*, *stryki*, *żydy*, *poleśniki, strzapate gałuszki*, *kulane gałuszki*, *sałot ze ziymioków*, *kubuś*, *żebroczka*), nimi też w biedniejszych domach zastępowano chleb[7]. Kiszona kapusta rozpoczynała każdy posiłek, górale istebniańscy określali kapustę jako *dębową przycieś*. Zazwyczaj była ona dobrze okraszona, zgodnie z miejscowym przekonaniem, że „kapusty nie można przemaścić ani na misie, ani na polu"[8].

W latach osiemdziesiątych XIX wieku Bogumił Hoff – odkrywca i popularyzator Wisły jako miejscowości letniskowej – pozostawił takie oto informacje na temat pożywienia jej mieszkańców:

> W żywieniu się podstawą są ziemniaki, rodzące się dosyć obficie. Te wiślanin przyrządza sobie w rozmaity sposób, całe gotowane i okraszone masłem, albo słoniną, roztarte do mleka kwaśnego (kiszki), lub maślanki, a ulubione *poleśniki*, tj. placki z tartych surowych ziemniaków, wypieczonych na liściach kapuścianych w chlebowym piecu.
>
> Po ziemniakach najwięcej spożywają kapusty, produkowanej tu w znacznych ilościach. Kapustę zakiszoną jadają prawie co dzień przez cały rok, kraszoną słoniną (spyrką).
>
> Chleba pieką mało sami, a kupują go od piekarzy; więcej pieką placki z mąki żytniej lub jęczmiennej, utartej na żarnie.
>
> Mięsa używają tylko w dni świąteczne lub przy wielkich uroczystościach, np. w wesela itp. Wołowinę, cielęcinę, baraninę, wieprzowinę albo gotują i osobno jadają rosoły, a osobno mięso, albo przyrządzają *pieczonki*, tj. pieczenie; podobnie czynią z gęśmi, kaczkami i kurczętami[9].

Dzięki wypasowi owiec, kóz i bydła powszechnie dostępne było mleko, które spożywano w postaci naturalnej albo w postaci jego przetworów (śmietany, masła, twarogu, mleka zsiadłego, maślanki i serwatki). Wytwarzane sery, w tym bundz, bryndzę, ser *klagany* (słynie z niego

[7] J. Ondrusz: *Pożywienie ludu cieszyńskiego*. W: D. Kadłubiec i in.: *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*. Czeski Cieszyn 2016, s. 491–494. Zob. też M. Wysłouchowa: *Przyczynki do opisów wsi Wisły w Cieszyńskiem*. „Lud" 1896, t. 2, s. 126–128.

[8] Z. Szromba-Rysowa: *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*. Wrocław 1978, s. 82.

[9] B. Hoff: *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Warszawa 1888, s. 44.

Trójwieś, czyli Istebna, Koniaków, Jaworzynka)[10], spożywano na przykład z chlebem, a także dodawano do zup (np. *dominikatu/domikatu*, *seruli*), klusek, kołaczy weselnych, o czym wspomniał między innymi Lucjan Malinowski, podróżując w 1869 roku przez Śląsk[11]. Do codziennych potraw należały następujące polewki: *chuda jewa*, *kurzina* (*kuta*), *czoskula*, *kwasoka*, *kapuśnica*, *koprówka*, *bulczonka*, *zolywanka*, *uraźlonka* itd., jesienią gospodynie gotowały *bryje*, czyli zupy owocowe z gruszek, jabłek, śliwek, zbierano grzyby i owoce w lesie. Pod koniec roku urządzano świniobicia, zwane *zabijaczkami*, będące wielkim świętem rodzinnym, mięso i słoninę wędzono, wyrabiano *jelita*, *dyrszczki z żółtą kaszą*, przyrządzano *bachora*, *moczkę z bachora* itp. Podczas wigilii spożywano zupę grochową, zupę fasolową z *pieczkami*, *bryję* z ziemniakami, struclę z mlekiem, grysik z masłem i cynamonem, kapustę z ziemniakami, bryndzę kruszoną z chlebem, a po przyjściu z *jutrzni* (pasterki) – przyrumienionego *bachora*. Gospodynie piekły *zawijoki*, *sztrucle*. Na ostatki smażyły *krepliki*, a na Wielkanoc – drożdżowe *szołdry* (*murziny*), babki i baranki[12].

Kuchnia śląska centralnej i zachodniej części regionu, na tzw. Śląsku przemysłowym i Śląsku Opolskim, również bazowała na produktach roślinnych, w tym głównie na ziemniakach (określanych *knurami*, *knulami*, *kartoflami*, *jabami*), kapuście (zwłaszcza kiszonej), zbożach i kaszy, produktach mlecznych i w niewielkich ilościach na produktach mięsnych[13]. O tym, jakie produkty dawniej mieszkańcy Śląska uznawali za konieczne, aby zapewnić sobie i rodzinom bezpieczną egzystencję, świadczą poniższe powiedzenia: „Jak je na górze (tj. strychu, mięso, słonina), w piwnice (ziemniaki, kapusta) i w stodole (zboże), toś je bogaty, choć piniedzy ni mosz"; „Wandzonka, miech pieczków, a beczka kapusty na całą zime"; „Wieprz na koryto a wielgo becza kapusty w rogu (sieni), to nie było przez zime głodu"[14]; „Jak su

[10] Ser *klagany* wyrabiano z mleka słodkiego, zakwaszanego *klagiem*, który „przyrządzano z wysuszonego żołądka 2-tygodniowego cielęcia (z tzw. *runcki*), zalanego letnią wodą i pozostawionego przez 12 godzin. Mleko po dodaniu *klagu* ścina się w ciągu około dwóch godzin. Odciśnięty ser pozostawia się do stwardnienia, potem soli i wkłada do kamiennego garnka, gdzie dalej kwaśnieje"; Z. Szromba-Rysowa: *Pożywienie*…, s. 59.

[11] J. Pośpiech, S. Sochacka: *Lucjan Malinowski a Śląsk (działalność ludoznawcza, teksty śląskoznawcze)*. Opole 1976, s. 189.

[12] J. Ondrusz: *Pożywienie*…, s. 501–512.

[13] A. Nasz: *Tradycyjna kultura wsi powiatu opolskiego i jego współczesne relikty*. W: *Powiat opolski. Szkice monograficzne*. Opole 1964, s. 49–50.

[14] Podaję za: Z. Szromba-Rysowa: *Pożywienie*…, s. 60.

kartofle w pywnicy, prasia zabite, a zeli w beczce, to przez zimu bida je wyhnana”[15].

W odróżnieniu od kuchni cieszyńskiej spożywano więcej chleba (wypiekano go w *piekarokach*, zwanych na Śląsku Opolskim także *wieloukami*), który był bazą zup: *wodzionki* (inne nazwy: *sznelka*, *brotzupa*), *biermuszki*, *germuszki*. Do innych powszechnie przyrządzanych zup należały: *ścierka*, *polywka muncna* (inaczej *melka*, *melzupa*), *bioły żur z maślonki*, także treściwe *eintopfy* oraz żur[16], który niemieccy badacze w połowie XIX wieku i w okresie późniejszym uważali za przysmak mieszkańców Górnego Śląska[17].

Wśród potraw powszednich, które stanowią o dziedzictwie kulinarnym Śląska, ważne miejsce zajmowały różnego rodzaju kluski. Trzeba przy tym zaznaczyć, że były to nie tylko znane wszystkim Polakom kluski białe, zwane śląskimi, składające się na wspomniany już zestaw świąteczno-niedzielny, ale także kluski twarde (z mąki jęczmiennej), mające przede wszystkim sycić. W Dzierżysławicach na Śląsku Opolskim mówiono: „coby dziesięć razy o ścianę nią piznąć, a jeszcze się nie roztrzaśnie”[18]; powinny „leżeć w żołądku, a nie przelecać jak kartofel”[19].

Aż do drugiej wojny światowej kluski przyrządzano przede wszystkim z ziemniaków, z dodatkiem mąki jaglanej; kluski tzw. *tarte*, *jabcane* lub *polskie* (z ziemniaków gotowanych i tartych na surowo), kluski *przitarte* (*przyciyrane*, przyrządzane z tartych surowych ziemniaków i mąki pszennej, kładzione łyżką na gotującą się wodę), *miemieckie* (*niemieckie*, z ziemniaków gotowanych i mąki pszennej), *guminowe* (*gumione*, *kartofelmelkleze*, z ziemniaków gotowanych i mąki ziemniaczanej), *kwargkluzy* (z mąki pszennej, sera i ewentualnie grysiku)[20]. Warto dodać, że białe kluski, czyli śląskie, upowszechniły się dopiero po drugiej wojnie światowej, stając się

[15] M. Szymańska: *Dziedzictwo kulinarne pogranicza śląsko-morawskiego jako atrakcja turystyczna (na przykładzie wybranych wydarzeń kulinarnych*). „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja” 2017, z. 19 (1), s. 169.

[16] Jednakże żur nie jest li tylko śląskim specjałem, bowiem stanowi on jedną z najbardziej rozpoznawalnych zup kuchni polskiej. Ta „skwaśniała polewka” jest specjalnością kuchni Słowian, znają ją Czesi, Słowacy, Białorusini. A. Maurizio: *Pożywienie roślinne i rolnictwo w rozwoju dziejowym*. Warszawa 1926, s. 191.

[17] Z. Szromba-Rysowa: *Pożywienie*…, s. 71.

[18] Tamże, s. 74.

[19] Tamże.

[20] Z. Szromba: *Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siołkowicach z końcem XIX i w XX wieku*. W: *Stare i Nowe Siołkowice*. Cz. 1. Red. M. Gładysz. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 156–157; Z. Szromba-Rysowa: *Pożywienie*…, s. 74.

obowiązkowym składnikiem świątecznego (w tym weselnego) obiadu. Zgodnie z tradycyjnym przekazem ludowym, po raz pierwszy kluski śląskie przygotowano podczas najazdu tatarskiego w Raciborzu w 1241 roku, wówczas gospodynie w obronie miasta rzucały nimi w mongolskiego najeźdźcę[21].

Mięso i wyroby wędliniarskie spożywano w niewielkich ilościach, były to produkty serwowane przede wszystkim podczas uroczystości rodzinnych i świąt dorocznych. Nieco inaczej było w rodzinach górniczych, w których posiłki mężczyzn ciężko pracujących w kopalniach były nie tylko bardziej kaloryczne, ale też zawierały wspomniane produkty. Powszechnie mówiono: „[…] górnik się narobi, to i mocno musi zjeść, musi mieć różny kust (jedzenie): mięso, jarzyny, groch, chleb z pszenicy (ur. 1887)"[22]. Dużą wagę przywiązywano również do odpowiedniej zawartości tłuszczu w potrawach. Każda żona górnika dbała, by lepsze, czyli tłuściejsze danie otrzymał zawsze mąż, także synowie (jeśli już pracowali), kosztem pozostałych członków rodziny. Popularność tłuszczu w menu wynikała również z przeświadczenia o jego walorach zdrowotnych. Tłuszcz chronił przed zgubnymi skutkami pracy dołowej, zabezpieczał przed pylicą, gruźlicą i reumatyzmem[23]. Niektórzy górnicy przed wyjściem do pracy wypijali kubek mleka z tłuszczem wołowym. Wierzono, że dzięki spożywaniu mocno okraszonych potraw łatwiej usuwany jest z organizmu pył węglowy. Najlepsze właściwości przypisywano tłuszczom z psa i kota[24].

W osadach górniczych niebywale cenna pod względem dostępu do pożywienia była możliwość prowadzenia przez górników (na ziemi dzierżawionej od właściciela kopalni bądź chłopa) gospodarstwa rolno-hodowlanego. Sadzono kapustę, ziemniaki, zasiewano ziarno na chleb i kaszę. Inną jeszcze formą była drobna uprawa warzyw i owoców w przyzakładowych ogródkach działkowych[25], także hodowla drobiu (kur, kaczek) i trzody chlewnej oraz królików (w chlewikach przy familokach

[21] *Wyspa smaków, czyli podróże kulinarne na pograniczu śląsko-morawskim*. Racibórz [b.r.], s. 23.

[22] Z. Szromba-Rysowa: *Pożywienie…*, s. 89.

[23] D. Świtała-Trybek: *Tłuste jedzenie, tabaka i piwo. Górników sposoby „leczenia" wybranych dolegliwości*. W: *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie, konteksty, interpretacje.* Red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara. Opole 2009, s. 242–243.

[24] M. Żywirska: *Pożywienie*. W: J. Ligęza, M. Żywirska: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, s. 109–110.

[25] Posiadanie kawałka pola czy działki pełniło jeszcze inne, równie ważne funkcje. Zapewniało chwile relaksu po ciężkiej pracy, integrowało rodzinę, wzmacniało więzi sąsiedzkie. Jego znaczenie było zatem dużo większe niż tylko jako źródła żywności.

i kamienicach czynszowych). W ten sposób uzyskiwano potrzebne produkty żywnościowe. Spośród zwierząt hodowlanych szczególnymi względami cieszyła się koza, nazywana potocznie górniczą krową[26], bieda krową[27], krową ubogich[28]. Posiadanie kozy (czasem kilku) wyróżniało rodziny górnicze. Popularność ta wynikała przede wszystkim z czysto ekonomicznych względów: zwierzęta te nie były wymagające w utrzymaniu, a dostarczały wartościowego składnika: odżywczego mleka, szczególnie polecanego dzieciom, chorym i słabowitym.

Wieczerza wigilijna – jak podaje Łukasz Wallis – składała się z:

> […] „siemieniotki" (konopionki), którą jedzono z krupami pogańskiemi, z klusek pszenicznych oblanych miodem, albo też makiem uwarzonym na mleku, z „makówek", tj. żymeł pokrajanych na drobne plasterki a następnie oblanych makiem warzonym na mleku. Dalej należały do tej wieczerzy pieczki, śliwki, ryby pieczone, ryby warzone na moczkę, strucla, miód, orzechy i jabłka. Niektórzy i opłatki jadali z miodem[29].

Na Wielkanoc wypiekano drożdżowe baby, *szołdry*, cieszono się z wędzonki i kiełbas podawanych na uroczystym śniadaniu. Do wyjątkowych wypieków należał *kołocz* – ciasto obrzędowe z makiem, serem i *posypką* (kruszonką), w okresie późniejszym także z jabłkami[30] – którym jeszcze i dzisiaj, zgodnie z tradycją, obdarowuje się gości weselnych oraz krewnych i znajomych nieuczestniczących w przyjęciu weselnym.

Dzisiaj kuchnia śląska nieustannie ewoluuje, tradycyjne potrawy przyrządzane i podawane są w innych, czasem zaskakujących „odsłonach", co zachęca do ich degustacji. Tworzenie „nowego na bazie starego" to wszak domena nie tylko kucharzy i smakoszy dobrego jedzenia.

---

[26] I. Bukowska-Floreńska: *Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*. Katowice 1987, s. 76.

[27] H. Wesołowska: *Gospodarka*. W: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Red. D. Simonides, współudział P. Kowalski. Wrocław–Warszawa 1991, s. 79.

[28] W. Korzeniowska: *Codzienność społeczności wsi opolskiej w aspekcie zachodzących przemian (1815–1914)*. Opole 1993, s. 105.

[29] Ł. Wallis: *Kolędy górnośląskie, czyli opis zwyczaji ludowych w czasie Bożego Narodzenia oraz 32 starych kolęd górnośląskich z melodjami zebranych z ust ludu przez Hermana Dónaja*. Bytom 1925, s. 12.

[30] E. Wijas-Grocholska: *Kołocz w tradycji i współczesnej kulturze mieszkańców Śląska Opolskiego*. „Notatnik Skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej" 2012, nr 2, s. 49–70.

Tropem śląskich smaków

Poszukiwanie, odkrywanie, eksponowanie, promowanie kuchni regionalnych, w tym i kuchni śląskiej, przybiera wiele zróżnicowanych form. Każda z nich wyróżnia się swoją poetyką, położeniem nacisku na określone działania, dzięki którym udaje się osiągnąć pożądany efekt. Inaczej rzecz bowiem ma się w przypadku przedsięwzięć wydawniczych dotyczących zagadnienia dziedzictwa kulinarnego (tu cel stanowi jak największa sprzedaż książek, kalendarzy o tej tematyce itp.), a inaczej w przypadku konkursu dla kół gospodyń wiejskich na najlepszą śląską potrawę czy degustacji regionalnych specjałów w restauracjach znajdujących się na kulinarnych szlakach. Choć każda z przywołanych inicjatyw jest całkowicie inna, to ich wspólnym mianownikiem jest dziedzictwo kulinarne Śląska, brane pod lupę całościowo lub fragmentarycznie.

Nie ulega wątpliwości, że od kilkunastu lat kuchnie regionalne stały się doskonałym produktem marketingowym, którego wartość i potencjał dostrzegają rozmaite środowiska, zarówno te związane z konkretnym przemysłem (np. spożywczym, turystycznym), jak i te, w których uwagę skupia się na promocji walorów kulturowych danego obszaru czy aspekcie związanym z upowszechnieniem wiedzy na temat dziedzictwa kulturowego, w tym zwłaszcza tradycji kulinarnych. Są to właściciele firm produkujących żywność, gospodarstw agroturystycznych, restauratorzy, urzędy marszałkowskie, urzędy gmin, stowarzyszenia i fundacje, także Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi oraz osoby prywatne. Mamy zatem do czynienia z działaniami inspirowanymi odgórnie i prowadzonymi na dużą skalę, jak również z inicjatywami podejmowanymi pozainstytucjonalnie.

„Medialna" kuchnia śląska

W dobie współczesnego społeczeństwa informacyjnego promowanie kuchni śląskiej odbywa się na kilku płaszczyznach. Bez wątpienia największą rolę w tym procesie odgrywają media, za których pośrednictwem bez większego trudu poznać można codzienne i świąteczne specjały mieszkańców Śląska. W regionalnych dziennikach (np. w „Nowej Trybunie Opolskiej", „Dzienniku Zachodnim", katowickim, opolskim, cieszyńskim wydaniu „Gazety Wyborczej"), lokalnych tygodnikach (np. w „Strzelcu Opolskim", „Wiadomościach Rudzkich", „Wiadomościach znad Piotrów-

ki", „Głosie Zabrza i Rudy Śląskiej", „Gońcu Górnośląskim", „Głosie Ziemi Cieszyńskiej") znajdują się rubryki poświęcone przygotowywaniu rozmaitych potraw na przeróżne okazje. Receptury nie są wybierane przypadkowo, tematycznie prawie zawsze wpisują się w kalendarz. Przed Bożym Narodzeniem czytelnik nie tylko pozna najbardziej tradycyjne śląskie potrawy wigilijne, ale również ma szansę odnaleźć różne ciekawostki na ich temat. Podobnie jest w okresie karnawału czy przed Wielkanocą. Warto chociażby odwołać się do ostatniego roku i przykładowych artykułów dotyczących kolacji wigilijnej: *Potrawy wigilijne. Przepisy na 12 potraw wigilijnych* („Dziennik Zachodni", wydanie internetowe 20.12.2017); *Moczka, mouczka, mocka, bryja… Rozprawa o wyższości moczki nad makówkami* („Gazeta Wyborcza", wydanie internetowe 24.12.2017); *Wigilia na Śląsku. Jakich potraw nie może zabraknąć na tradycyjnej śląskiej wieczerzy wigilijnej?* („Nowa Trybuna Opolska", wydanie internetowe 23.12.2017), *Wielkie świąteczne gotowanie* („Goniec Górnośląski", wydanie internetowe 22.12. 2017). Ponadto, z myślą o pasjonatach kuchni regionalnych (i nie tylko), do gazet dołączane są poradniki kulinarne w odcinkach oraz książki, które cieszą się bardzo dużym zainteresowaniem wśród czytelników. Przykładem takiej właśnie publikacji są *Kulinarne podróże po Opolskiem*, które ukazały się w ostatnim czasie przed Świętami Wielkanocnymi. Ich wydawcą jest „Nowa Trybuna Opolska". Zgodnie z przesłaniem Autorów:

> […] jest to pozycja unikatowa, prezentująca lokalne przepisy na przysmaki gospodyń wiejskich z różnych zakątków naszego regionu. […] To także interesujący przewodnik po regionie. Prezentujemy w nim wszystkie powiaty województwa opolskiego – ich charakterystyczne miejsca, lokalne zwyczaje, ale przede wszystkim skupiamy się na kulinarnej tradycji[31].

W procesie informacyjnym niewątpliwie ważne miejsce zajmuje telewizja. Stacje telewizyjne wręcz prześcigają się w nadawaniu programów, których głównym tematem przewodnim jest gastronomia. „Gotowanie na ekranie" jest od ponad dekady w modzie i jak na razie nic na to nie wskazuje, aby miała ona przeminąć[32]. „Kulinaria stają się dziś – jak podkreśla Adam Regiewicz – nie tyle płaszczyzną codzienności, ile snobistyczną

[31] M. Żołądź, K. Zyzik: *Od Autorów*. W: *Kulinarne podróże po Opolskiem*. Opole 2018, s. 2.

[32] J. Hajduk-Nijakowska: *Gotowanie na ekranie, czyli kulinarne fascynacje w kulturze masowej*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Red. K. Łeńska-Bąk. Opole 2007, s. 395–406.

umiejętnością czy wręcz pewną kategorią rozrywki"[33]. Dlatego opatrzone już programy zastępują nowe, o oryginalnej formule, jak na przykład *Gotowanie po śląsku*, emitowane w regionalnej telewizji Silesia od 2008 do 2012 roku. Ideą przewodnią tego pierwszego telewizyjnego programu poświęconego w całości tradycjom kulinarnym Śląska było zainteresować widza typowymi potrawami przygotowywanymi w rodzinach śląskich od pokoleń. Znany kucharz Remigiusz Rączka w niedzielne wieczory prezentował dania jeszcze „żywe" w menu Ślązaków, stanowiące składnik codziennego bądź świątecznego pożywienia, jak również takie, o których wiemy już tylko ze wspomnień najstarszego pokolenia. Kolejne odcinki programu nagrywano w rozmaitych miejscach – w przydomowych ogródkach, pomieszczeniach kuchennych, izbach regionalnych, co sprawiało, że widzowi prezentowane treści wydawały się bliskie własnemu doświadczeniu. Swojskiego charakteru programowi nadawała osoba prowadzącego, który w trakcie audycji posługiwał się tylko gwarą śląską. W tej samej komercyjnej stacji telewizyjnej od 2012 roku nadawano program o charakterze kulinarno-podróżniczym „Śląskie od kuchni", emitowany późnym popołudniem w niedzielę. Każdy odcinek składał się z dwóch części, pierwsza obejmowała zwiedzanie wybranych interesujących miejsc województwa śląskiego, druga – gotowanie z jego mieszkańcami lokalnych specjałów. Programy nagrywano między innymi na terenie zabytkowego osiedla górniczego w Nikiszowcu (przyrządzano *krupniok* z kapustą i ziemniakami), w Muzeum Chleba w Radzionkowie (delektowano się popularną sałatką śledziową o nazwie *hekele*), w Hucie Szkła w Zawierciu (na planie przygotowywano *prażonki* i jurajskie *amonitki*), w Muzeum Energetyki w Łaziskach Górnych (degustowano śląski *szałot*), w Parku Tradycji w Siemianowicach Śląskich (szykowano sałatkę śledziową, placki ziemniaczane), w Muzeum Produkcji Zapałek w Częstochowie (gotowano grochówkę i *prażuchy*). Gospodarzami programu byli Piotr Jezutek – góral z Zawoi oraz Wiesław Ambros – krytyk kulinarny, prezes Polskiej Akademii Sztuki Kulinarnej. Obecnie stacja emituje powtórki odcinków.

Do najbardziej popularnych regionalnych programów kulinarnych aktualnie należy *Rączka gotuje*, nadawany w każdą sobotę, o godzinie 18.00 w TVP 3 Katowice. Gospodarz programu – Remigiusz Rączka, cieszący się niesłabnąca popularnością kucharz i gawędziarz, członek jury wielu

[33] A. Regiewicz: *Po prostu gotuj! O przestrzeni konsumpcji w telewizyjnych programach kulinarnych*. W: *Miejsca biesiadne. Co o nich opowiada antropolog*? „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2007, t. 46, s. 193.

konkursów kulinarnych, prezentuje przepisy na różne dania. Znajdują się wśród nich popularne potrawy śląskie, ale przygotowywane w nowych wersjach, oraz mniej znane czy zapomniane regionalne przysmaki. Odcinki nagrywane są zarówno w restauracjach, karczmach, zajazdach, jak i w plenerze.

W propagowaniu tradycji kulinarnych Śląska swój udział mają również lokalne stacje radiowe, które efekty wizualne zastępują opisem smakowych odczuć słuchaczy i prowadzących. Radio „Vanessa" codziennie nadaje audycję *Rączka gotuje* (o godzinie 11.45 i 16.45), głównym prowadzącym jest wspomniany Rączka. Podobnie jak w programach telewizyjnych, posługując się gwarą śląską, z humorem opowiada o śląskich specjałach, a równocześnie zachęca do przyrządzania innych dań, niekoniecznie występujących w kuchni śląskiej. Także w Radio „Silesia", w każdą niedzielę od godz. 11.00, nadawany jest program z jego udziałem *Rączka gotuje na beztydziyń i od świynta*. Audycja jest adresowana do tych wszystkich, „którzy kochają gotować, a w szczególności do gospodyń, szukających często inspiracji i nowych pomysłów bądź też sprawdzonych babcinych przepisów"[34]. Najbardziej rozpoznawalny kucharz ze Śląska przybliża słuchaczom tajemnice śląskiej kuchni również na antenie Polskiego Radia „Katowice", w programie *Rączka godo i gotuje*.

Imprezy kulinarne z kuchnią śląską w tle

Dokładny przegląd różnorodnych wydarzeń o charakterze kulturalnym składnia do sformułowania wniosku, że większość z nich w swoim programie zawiera „żywieniowy punkt", w postaci na przykład degustacji konkretnego dania, możliwości zakupu określonych artykułów żywnościowych na specjalnie ustawionych straganach czy też – co zdarza się coraz częściej – wzięcia udziału w konkursie na przygotowywanie danego specjału. Ważną rolę pełnią przy tym kuchnie regionalne, będące niejednokrotnie główną atrakcją organizowanej imprezy. Kuchnie regionalne w Polsce od ponad dwóch dekad stały się swoistym *spiritus movens* różnorodnych działań w zakresie promocji i upowszechniania dziedzictwa kulturowego danego obszaru. Są doskonałym bodźcem wyzwalającym aktywność jednostkową i zbiorową.

[34] *Rączka gotuje na beztydziyń i od świynta*. http://silesia.fm/audycje/raczka-gotuje-nabeztydziyn-i-od-swiynta/ [data dostępu: 30.04.2018].

Kuchnia śląska, a dokładnie potrawy z nią kojarzone, czytelnie wpisują się we współczesną modę na powrót do kulinarnych korzeni. Podczas rozmaitych praktyk plenerowych związanych z pożywieniem (jak jarmarki produktów regionalnych i tradycyjnych, targi żywności, jarmarki świąteczne) można nie tylko degustować różnorodne regionalne czy lokalne specjały, ale też zachwycać się nietuzinkowymi dekoracjami, cieszyć się niepowtarzalną atmosferą towarzyszącą wydarzeniu, mile spędzać czas w gronie bliskich i znajomych[35].

Jakie zatem przysmaki kuchni śląskiej królują podczas miejskich, wiejskich, regionalnych festiwali, festynów, dni miast, dożynek oraz tematycznych imprez z jedzeniem w roli głównej? Na podstawie badań terenowych oraz dostępnych informacji w mediach wynika, że prym wiodą przede wszystkim „klasyki" kuchni śląskiej, potrawy spożywane głównie *na bez tydziyń*, nieskomplikowane w przygotowaniu i pod względem składników. Są wśród nich zupy: *żur*, *wodzionka*, *kwaśnica*, wyroby mięsne: *krupnioki* i *żymloki*, a także dania jarskie, jak chociażby *ciapkapusta*, placki ziemniaczane *z blachy*. Z dań świątecznych popularnością cieszą się natomiast: *szałot* (sałatka jarzynowa), zestaw obiadowy – zrazy, białe kluski i *modro* kapusta, wigilijne *makówki* oraz charakterystyczne ciasto obrzędowe – *kołocz*. Poszczególne potrawy doczekały się swoich „świąt", odbywają się kolejne ich edycje: „Święto żuru w Stanicy", „Światowy Konkurs Gotowania Żuru Śląskiego" w Siemianowicach Śląskich, „Festiwal Wodzionki" w Świętochłowicach, „Światowy Festiwal Kwaśnicy" w Żywcu, „Święto Krupnioka" w Nikiszowcu, „Święto Ciapkapusty" w Kochanowicach, „Święto Kołocza Śląskiego w Żorach" itd.

Osobną i z pewnością wyróżniającą się grupę wydarzeń stanowią próby ustanowienia kulinarnego rekordu[36], w tym przygotowania jak największej potrawy, co jest mierzone – w zależności od jej specyfiki – w metrach,

[35] D. Świtała-Trybek: *Tasty Events. On Culinary Events in the Silesian Voivodeship*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2015, t. 54, s. 124–143.

[36] Ogląd zjawiska pozwala zaproponować wstępną typologię kulinarnych rekordów: przygotowanie jak największej potrawy; skonsumowanie w krótkim czasie określonego produktu żywnościowego, tzw. jedzenie na czas; przyrządzanie danej potrawy w jak najdłuższym bądź w jak najkrótszym przedziale czasowym; przygotowanie posiłku w jak najliczniejszym gronie; wyhodowanie największego warzywa, owocu itd.; wyprodukowanie największego naczynia, przyboru kuchennego; najdroższy artykuł żywnościowy, jego cena ustalana jest zazwyczaj podczas licytacji; inne osobliwe przykłady ze słowem „naj" w dziedzinie kulinariów, podkreślające ich unikatowość, np. najstarszy ogórek kiszony na świecie, najdłuższy stół wigilijny. Zob. D. Świtała-Trybek: *Kulinarne rekordy jako element promocji kuchni regionalnych* [w druku].

litrach, kilogramach. Inicjatywy tego typu cieszą się dużym powodzeniem, są nietuzinkową atrakcją kulinarną, turystyczną, w większości przybierają charakter festynu, odbywają się na wolnym powietrzu (rynek, boisko sportowe, amfiteatr, skansen etnograficzny itp.), gromadząc tłumy zainteresowanych. Z polskich kuchni regionalnych to właśnie różnorodne potrawy kuchni śląskiej najczęściej stawały się bohaterami kulinarnych rekordów, były już wśród nich: żur, *wodzionka*, eintopf, kluski śląskie, rolada, *szałot* i *kołocz*[37].

Szlaki kulinarne – Śląskie Smaki i Opolski Bifyj

Żyjemy obecnie w czasach, w których podróżowanie, zwiedzanie, poznawanie innych kultur, krajów, przestrzeni stało się powszechne. Turysta XXI wieku jest dobrze zorientowany w celu podróży, potrafi sam wszystko zaplanować, zorganizować, przejąć rolę przewodnika. Jest też coraz bardziej wymagający, zwraca uwagę na walory krajobrazowe danego miejsca, środowisko i jego ochronę, szczegółowo, ale bez zbędnego pośpiechu, penetruje teren. Mowa o turyście *slow* i nowym nurcie turystyki nawiązującym do idei *slow food*. *Slow tourism* obejmuje turystykę kwalifikowaną, turystykę kulinarną, ekoturystykę, tworząc obraz świadomego turysty, poszukującego prawdziwych doświadczeń[38].

W toku takich właśnie pogłębionych inspiracji turystycznych wysoką pozycję w dobie intensywnego rozwoju przemysłu turystycznego[39] zajmuje turystyka kulinarna, zjawisko stosunkowo nowe na świecie i w Polsce (obserwowane od lat dziewięćdziesiątych XX wieku). Określa się ją jako:

> […] tematyczną podróż w celu poznawania lokalnych, regionalnych i narodowych surowców, produktów żywnościowych, a także tradycyjnych potraw w przestrzeni turystycznej zarówno obszarów wiejskich, jak i miejskich. Ten rodzaj turystyki przynosi satysfakcję jej uczestnikom poprzez czerpanie przyjemności z możliwości osobistego doświadczania nowych smaków i zapachów oraz wracania do tych już wcześniej poznanych[40].

[37] Dokładne informacje o miejscowościach i uzyskanych rekordach kulinarnych: tamże.

[38] M. Burmecha-Olszowy: *Slow tourism – cechy i funkcje nowego nurtu w turystyce*. „Rozprawy Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu" 2014, nr 45, s. 178.

[39] Szeroko na ten temat w: A. Mikos von Rohrscheidt: *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*. Poznań 2010.

[40] M. Woźniczko, T. Jędrysiak, D. Orłowski: *Turystyka kulinarna*. Warszawa 2015, s. 19.

Zdaniem badaczy zajmujących się zagadnieniem turystyki kulinarnej „podróże w poszukiwaniu nowych smaków" składają się z trzech nierozłącznych komponentów: żywności wysokiej jakości, poznania i doświadczenia, które występują łącznie, wzajemnie się przenikając[41].

Poznawanie tradycji kulinarnych danego obszaru ułatwiają szlaki kulinarne[42], należące do szlaków tematycznych, związanych z szeroko rozumianą sztuką gastronomiczną. W Polsce intensywny rozwój tego typu szlaków nastąpił dopiero w ostatniej dekadzie, co wiąże się z działaniami instytucjonalnymi, głównie regionalnych organizacji turystycznych oraz lokalnych grup działania. Obecnie na terenie Polski funkcjonuje ponad 30 szlaków, w tym: Gęsinowy Szlak Kulinarny, Szlak Karpia, Lubuski Szlak Wina i Miodu, Szlak Kulinarny Podkarpackie Smaki, Szlak Podkarpackiego Jadła i Wina, Pomorski Szlak Kulinarny, Sandomierski Szlak Winiarski, Smaki Podhala, Śliwkowy Szlak, Szlak Oscypkowy, Kuchnia Polska. Najwięcej szlaków znajduje się w Małopolsce. Do atrakcji czekających na zainteresowanych należą: lokale gastronomiczne (restauracje, karczmy), gospodarstwa (np. ogrodnicze, sadownicze, zielarskie, rybackie, winnice) i inne tradycyjne miejsca związane z produkcją rolną (np. bacówki), a także skanseny i tematyczne imprezy.

Kuchnia śląska reprezentowana jest na dwóch regionalnych szlakach kulinarnych. Pierwszy – Śląskie Smaki obejmuje obszar województwa śląskiego, od Częstochowy po Bielsko-Białą, powstał w 2012 roku z inicjatywy Śląskiej Organizacji Turystycznej. Szlak obecnie skupia prawie 30 restauracji i lokali gastronomicznych serwujących tradycyjne dania regionalne, z których część znajduje się na Liście produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Śląskie Smaki otrzymały Certyfikat Polskiej Organizacji Turystycznej dla Najlepszego Produktu Turystycznego 2013 roku, zaś dwa lata później ich formę i całokształt doceniła Komisja Europejska nagrodą EDEN (European Destination of Excellence) w Międzynarodowym Konkursie na Najlepszą Europejską Destynację Turystyczną w 2015 roku.

Podróżując szlakiem, można skosztować nie tylko potraw śląskich, ale też przysmaków kuchni jurajskiej i zagłębiowskiej, w oznaczonych restauracjach znajdujących się w następujących miejscowościach: Mysłowicach, Katowicach (4), Zabrzu (3), Tychach (2), Orzeszu, Ornontowicach,

[41] A. Stasiak: *Rozwój turystyki kulinarnej w Polsce*. W: *Kultura i turystyka – wokół wspólnego stołu*. Red. B. Krakowiak, A. Stasiak. Łódź 2015, s. 146–147.

[42] M. Woźniczko, T. Jędrysiak, D. Orłowski: *Turystyka*…, s. 68–79.

Rybniku, Wodzisławiu Śląskim, Pszczynie (3), Cieszynie, Wiśle (2), Jeleśni, Bielsku-Białej, Jankowicach (2), Pawłowicach, Dąbrowie Górniczej, Zawierciu, Kroczycach, Częstochowie (2). Jakie zatem specjały kuchni śląskiej występują w menu „szlakowych" lokali gastronomicznych? Jak się okazuje, jest ich sporo, są wśród nich zarówno przystawki, zupy, zestawy obiadowe, jak i desery. Z pierwszej grupy potraw najczęściej oferowane są: *hekele*, *galert/zulc* i *krupniok*, z zup: żur śląski, żur *żeniaty*, żur na maślance, *wodzionka* (podawana także *z bratkartoflami*), rosół z domowym makaronem i *kwaśnica*. Zestawy obiadowe reprezentowane są przede wszystkim przez: roladę, kluski śląskie i *modrą* kapustę, nieco rzadziej – żeberka lub wędzonkę z *panczkrautem*, golonkę z różnymi dodatkami (pieczona na warzywach, z kapustą, z chlebem i chrzanem, gotowana na piwie); klientom proponuje się również dania z króliczego mięsa, drób (głównie kaczkę) oraz dziczyznę. Są też dania jarskie: placki ze *szpyrkami*, *placki skubane*. Z kolei na deser można zamówić: *kołocz*, *szpajzę*, *kopę*, *ajerkuchy* czy struclę.

Drugi szlak kulinarny – Opolski Bifyj powstał niedawno, bo w 2015 roku. Jego nazwa nawiązuje do charakterystycznego mebla – kredensu, stanowiącego dawniej wyposażenie każdej kuchni czy jadalni w śląskim domu. Mebla z pewnością szczególnego, zazwyczaj w kolorze białym lub kremowym, podzielonego na część górną i dolną, z szafkami, szufladkami, w których ukryte były „skarby" w postaci naczyń kuchennych (garnki, talerze, filiżanki, sztućce itp.), artykułów spożywczych (mąki, kaszy, cukru, soli, przypraw itd.), a często także przyborów krawieckich (guziki, nici, nożyczki, szydełka itp.). Za szybkę w górnej części wkładano święty obrazek z pielgrzymki do miejsca świętego albo obrazek z kolędy[43].

Szlak został utworzony przez Opolską Regionalną Organizację Turystyczną, skupia 18 restauracji na obszarze województwa opolskiego, w Opolu (2), Strzelcach Opolskich, Kędzierzynie-Koźlu, Starych Siołkowicach, Większycach, Kamieniu Śląskim, Mosznej, Źlinicach, Pokrzywnej, Turawie, Niemodlinie, Głogówku, Kluczborku, Pawłowicach, Grodźcu, Bogacicy, Mirowszczyźnie (1). O znaczeniu szlaku i korzyściach, jakie turysta otrzymuje, decydując się na wizytę w wyróżnionych na jego trasie lokalach gastronomicznych, można przeczytać na stronie internetowej Opolskiego Bifyju:

[43] O tradycyjnej kuchni śląskiej i jej wyposażeniu szczegółowo pisze Irena Bukowska-Floreńska; zob. I. Bukowska-Floreńska: *Rodzina na Górnym Śląsku*. Katowice 2007, s. 115–116.

Podążanie Szlakiem Kulinarnym pozwoli poznać województwo opolskie „od kuchni", tej regionalnej, prezentując związane z nią obrzędy. Znajdujące się na Szlaku obiekty to miejsca zarówno zabytkowe i wpisane w historię regionu, obiekty prowadzone z pasją od pokoleń, jak również nowo powstałe restauracje. Poza kartą dań serwującą na co dzień tradycyjne potrawy z terenu Opolszczyzny, można także spojrzeć w kalendarium imprez w regionie i „zasmakować opolskiego folkloru" podczas jednego z licznych festiwali kulinarnych[44].

Zatem nie tylko degustacja regionalnej kuchni, poznawanie smaków przodków, ale także – zdaniem założycieli szlaku – możliwość obcowania w miejscach i przestrzeniach tworzących krajobraz kulturowy Śląska Opolskiego jest celem jego funkcjonowania, zgodnie z ideą *slow tourism*. Aby podróż po wyznaczonej trasie szlaku była owocna, dostarczyła wiedzy o regionie, jego historii, interesujących miejscach, wydarzeniach i postaciach, przygotowano specjalny przewodnik *Opolski Bifyj – przyjazny przewodnik kulinarny*, który jest dostępny w siedzibie Opolskiej Regionalnej Organizacji Turystycznej oraz w wersji elektronicznej na stronie internetowej tejże instytucji[45].

W restauracjach znajdujących się na szlaku można pokosztować wspomnianych „kanonicznych" specjałów kuchni śląskiej, a więc rosołu ze swojskim makaronem, *wodzionki*, zestawu świątecznego: rolady, klusek śląskich i *modrej* kapusty, również golonki czy żeberek z *panczkrautem*, oferuje się też przysmaki kuchni opolskiej, jak: zupę *snelkę*, śląskie niebo, kluski *przitarte* czy *pranzunki*. Z deserów bezsprzecznie króluje *kołocz*.

Richtig Śląskie Nudle, Śląskie Oblaty i Tatarczówka Skoczowska

Tradycyjne produkty, głęboko zakorzenione w historii regionu, konkretnej miejscowości, określonym środowisku i społeczności – we współczesnym zglobalizowanym świecie – są pożądane i nieustannie rośnie na nie popyt. Tak dzieje się też w przypadku kuchni regionalnych, które dzisiaj uznaje się za wyjątkowe i autentyczne[46]. Swoistym nawiązaniem do tejże

[44] *Szlak Kulinarny Województwa Opolskiego „Opolski Bifyj"*. http://www.visitopolskie.pl/pl/articles/index/id,100/t,Szlak-Kulinarny-Wojewodztwa-Opolskiego-Opolski-Bifyj.html [data dostępu: 6.05.2018].

[45] Przewodnik ten otrzymał główną nagrodę w konkursie na Najlepszą Publikację Turystyczną 2015 roku w kategorii przewodnik kulinarny. Został również wyróżniony w konkursie Róże Regionów podczas tragów Tour-Salon w Poznaniu.

[46] „Dziedzictwo kulinarne – konstatuje Anna Wieczorkiewicz – to coś jakościowo odmiennego od dziedzictwa ucieleśnianego przez materialne zabytki przeszłości. Jest ści-

autentyczności są nie tylko dania serwowane w restauracjach promujących kuchnie regionalne, ale także artykuły żywnościowe, które można nabyć na targach czy jarmarkach produktów tradycyjnych, w tym produkty opatrzone odpowiednią nazwą, na przykład Richtig Śląskie Nudle czy Śląskie Kopalnioki, oferowane w rozmaitych punktach handlowych.

Na śląskim rynku spożywczym coraz więcej pojawia się wytwórców żywności, którzy w swojej działalności nawiązują do dziedzictwa kulinarnego Śląska i – jak podkreślają – są świadomi swojego pochodzenia, kochają region, z którym są związani z dziada pradziada. Oni też w jakimś sensie uważają się za ambasadorów kuchni śląskiej i zapraszają do podróży przez krainę śląskich smaków:

> Zacznijmy od najważniejszego. KOCHAMY ŚLĄSK. I z tej miłości powstało wszystko, czym się zajmujemy i czym chcemy się z Wami dzielić. Nieustannie poszukujemy smaków, które pamiętamy z dzieciństwa. Wędrujemy śladami naszych przodków. Sięgamy do prawdziwej, regionalnej kuchni, a inspirują nas babcie – nasze śląskie Omy, które zawsze miały coś do zmaszkecenia.
>
> […] Zapraszamy do nas, do świata pełnego śląskich symboli i smaków. Do miejsca, w którym nowoczesne rozwiązania przesiąknięte są duchem przeszłości. Wyruszcie z nami w podróż do kuchni naszych babć, spróbujcie tego, co mamy najlepsze. Pomaszkećcie z nami! [47].

Asortyment oferowanych produktów nie jest szczególnie bogaty, można wśród nich wyróżnić przede wszystkim: makarony, zakwas żurowy w butelkach, wypieki (np. *oblaty*) i słodycze (np. cukierki: *kopalnioki*, *szkloki*, *amoloki*, *anyżoki*). To niewiele, jak na kulinarne specjały ze Śląska, ale przecież nie chodzi o ilość, ale o jakość, którą w tym przypadku należy przede wszystkim odnieść do tradycyjnego sposobu produkcji, używania określonych składników zgodnie z oryginalnymi recepturami. Właściciele firm zapewniają, że przestrzegają tych zasad; Bogusław Boczar swoje Richtig Śląskie Nudle, sprzedawane od 2012 roku, przygotowuje w następujący sposób: „Na kilo mąki osiem jaj, nie żadna mączka czy susz"[48]. Oczywiście, nie w każdym przypadku producenci wykazują się taką postawą.

śle związane z życiem kulturowym, wpisane w praktyki społeczne, podatne na wpływy z zewnątrz i na innowacje powstające wewnątrz danej grupy. Jego autentyzm czy oryginalność są w istocie problematyczne, podobnie jak kwestia praw własności danego obszaru do poszczególnych elementów tradycji kulinarnej"; A. Wieczorkiewicz: *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*. Kraków 2004, s. 205.

[47] *Firma*. http://www.oblaty.pl/o-firmie.html [data dostępu: 6.05.2018].

[48] Cyt. za: M. Zasada: *Moda na śląski slow food, czyli czas na szlagry*? „Dziennik Zachodni" 7.04.2012, wydanie internetowe. http://www.dziennikzachodni.pl/artykul/652077,moda-na-slaski-slow-food-czyli-czas-na-szlagry,id,t.html [data dostępu: 4.05.2018].

„Przywracanie pamięci" o śląskich specjałach przez wprowadzenie na rynek spożywczy nowych produktów – w dobie dużej konkurencji – nie jest zadaniem łatwym. Czasami dochodzą do tego inne czynniki uniemożliwiające promowanie określonego produktu (np. wyrobów alkoholowych) albo tzw. jego sezonowość. Przykładem jest chociażby regionalna wódka – *tatarczówka* ze Śląska Cieszyńskiego (głównie Skoczowa i okolic), na bazie kłącza tataraku, o charakterystycznym gorzkim posmaku. Dzięki zaangażowaniu członków Towarzystwa Przyjaciół Skoczowa została ona wpisana na Listę produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi, oni też zachęcili jedną z firm produkujących alkohol do wytwarzania tego specyficznego trunku. Zgodnie z tradycją należy wypić jeden kieliszek tej wódki w Wielki Piątek[49], dlatego początkowo *tatarczówkę* można było nabyć w sklepach Skoczowa, Ustronia, Cieszyna tylko przed Świętami Wielkanocnymi, co z kolei nie było opłacalne dla jej producentów[50]. Dzisiaj jest ona dostępna przez cały rok prawie w każdym punkcie spożywczym w Skoczowie, także w marketach koncernów zachodnich, jak na przykład SPAR.

Produkty regionalne przez to, że w jakiś sposób, zazwyczaj bardzo uproszczony, „opowiadają" o konkretnym miejscu na mapie Polski albo innego kraju, odwołując się przy tym prawie zawsze do jego dziedzictwa kulturowego, z jednej strony są traktowane jako pamiątki, które trzeba sobie (także rodzinie, znajomym) kupić na potwierdzenie, że było się w danym miejscu. Z drugiej strony souveniry te traktuje się z pietyzmem, mają one dla niektórych wymiar wręcz transcendentny, bo przywołują wyjątkowe chwile w życiu, przepełnione momentami uniesień, niezapomnianych doznań.

W przypadku regionalnych produktów żywnościowych dostępnych w osiedlowych sklepach czy na lokalnych bazarach albo w skansenach podczas zorganizowanych imprez plenerowych nabywcami są niekoniecznie tylko turyści. Produkty te kupują rodzimi mieszkańcy, którym są one znane z domu rodzinnego, gdzie je spożywano (albo nadal się spożywa),

[49] *Tatarczówkę* należało wypić po przyjściu z wielkopiątkowej kąpieli, czyli praktyki obmywania się w rzece, stawie bądź pobliskim strumyku. Wierzono w lecznicze właściwości tej wódki, miała chronić od bólu żołądka. Zob. J. Pośpiech: *Zwyczaje i obrzędu na Śląsku*. Opole 1987, s. 177–179.

[50] W pierwszym roku produkcji rozlano 400 butelek *tatarczówki* o pojemności 0,2 litra. Każda butelka posiadała odręcznie naniesiony numer na etykiecie, którą ozdabiała historyczna rycina Skoczowa z 1793 roku. Zob. P. Kolonko: *Nie tylko na święta*. „Gust & Gest. More than Spirits" 2015, s. 22.

czy z opowieści starszego pokolenia lub też po prostu z mediów. Ciekawi ich smaku, zapachu już w trakcie degustacji budują sieć porównań, sięgają do wspomnień, emocjonują się nimi.

* * *

Przedstawione w niniejszym szkicu refleksje na temat kuchni śląskiej, poszukiwań jej smaków i różnorodności jest zasygnalizowaniem kilku interesujących zagadnień. Autorka, prowadząca w ostatnich kilku latach intensywne badania nad dziedzictwem kulinarnym Górnego Śląska, wybrała te, które we współczesnej rzeczywistości kulturowej wydają się nad wyraz widoczne, pobudzając różne środowiska do podjęcia określonych form działalności. Większość przywołanych tu zjawisk obecna jest w innych regionach kraju, gdzie pożywienie przodków również jest motorem napędowym konkretnych inicjatyw. Tak jest już od kilku dekad. Moda na regionalne specjały wpisuje się bowiem w nową kulturę kulinarną Polaków, procesy zmian kultury, upowszechnianie się zwyczaju jedzenia poza domem, nowe sposoby spędzania czasu wolnego[51].

Bibliografia

Białas I.: *Tradycje kulinarne*. W: *Ludowe tradycje. Dziedzictwo kulturowe ludności rodzimej w granicach województwa śląskiego*. Red. B. Bazielich. Wrocław–Katowice 2009, s. 217–224.

Bohdanowicz J.: *Pożywienie*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 3: *Pożywienie i sprzęty z nim związane*. Red. J. Bohdanowicz. Wrocław 1993, s. 7–71.

Bukowska-Floreńska I.: *Rodzina na Górnym Śląsku*. Katowice 2007.

Bukowska-Floreńska I.: *Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*. Katowice 1987.

Burmecha-Olszowy M.: *Slow tourism – cechy i funkcje nowego nurtu w turystyce*. „Rozprawy Naukowe Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu" 2014, s. 177–184.

Burszta W.J., Kuligowski W.: *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*. Warszawa 2005.

Firma. http://www.oblaty.pl/o-firmie.html [data dostępu: 6.05.2018].

Hajduk-Nijakowska J.: *Gotowanie na ekranie, czyli kulinarne fascynacje w kulturze masowej*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Red. K. Łeńska-Bąk. Opole 2007, s. 395–406.

Hoff B.: *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Warszawa 1888.

[51] Zob. D. Świtała-Trybek, L. Przymuszała: *„Doby żur, kiej w nim szczur". Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury*. Opole 2018, s. 219–253.

Karpińska G.E.: *Tradycje kulinarne na „Szlaku łaknienia"*. W: *Nie tylko o wsi… Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk*. Red. D. Kasprzyk. Łódź 2013, s. 315–332.

Kolonko P.: *Nie tylko na święta*. „Gust & Gest. More than Spirits" 2015, s. 22.

Korzeniowska W.: *Codzienność społeczności wsi opolskiej w aspekcie zachodzących przemian (1815–1914)*. Opole 1993.

Kulinarne podróże po Opolskiem. Opole 2018.

Maurizio A.: *Pożywienie roślinne i rolnictwo w rozwoju dziejowym*. Warszawa 1926.

Mikos von Rohrscheidt A.: *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*. Poznań 2010.

Nasz A.: *Tradycyjna kultura wsi powiatu opolskiego i jego współczesne relikty*. W: *Powiat opolski. Szkice monograficzne*. Opole 1964, s. 41–68.

Ondrusz J.: *Pożywienie ludu cieszyńskiego*. W: D. Kadłubiec i in.: *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*. Czeski Cieszyn 2016, s. 491–515.

Pośpiech J.: *Zwyczaje i obrzędy na Śląsku*. Opole 1987.

Pośpiech J., Sochacka S.: *Lucjan Malinowski a Śląsk (działalność ludoznawcza, teksty śląskoznawcze)*. Opole 1976.

Rączka gotuje na beztydziyń i od świynta. http://silesia.fm/audycje/raczka-gotuje-na-beztydziyn-i-swiynta/ [data dostępu: 30.04.2018].

Regiewicz A.: *Po prostu gotuj! O przestrzeni konsumpcji w telewizyjnych programach kulinarnych*. W: *Miejsca biesiadne. Co o nich opowiada antropolog*? „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2007, t. 46, s. 193–214.

Stasiak A.: *Rozwój turystyki kulinarnej w Polsce*. W: *Kultura i turystyka – wokół wspólnego stołu*. Red. B. Krakowiak, A. Stasiak. Łódź 2015, s. 146–147.

Szlak Kulinarny Województwa Opolskiego „Opolski Bifyj". http://www.visitopolskie.pl/pl/articles/index/id,100/t,Szlak-Kulinarny-Wojewodztwa-Opolskiego-Opolski-Bifyj.html [data dostępu: 6.05.2018].

Szromba Z.: *Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siołkowicach z końcem XIX i w XX wieku*. W: *Stare i Nowe Siołkowice*. Cz. 1. Red. M. Gładysz. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 131–175.

Szromba-Rysowa Z.: *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*. Wrocław 1978.

Szymanderska H.: *Kuchnia polska, potrawy regionalne*. Warszawa 2010.

Szymańska M.: *Dziedzictwo kulinarne pogranicza śląsko-morawskiego jako atrakcja turystyczna (na przykładzie wybranych wydarzeń kulinarnych*) [w druku].

Świtała-Trybek D.: *Kulinarne rekordy jako element promocji kuchni regionalnych* [w druku].

Świtała-Trybek D.: *Tasty Events. On Culinary Events in the Silesian Voivodeship*. „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2015, s. 124–143.

Świtała-Trybek D.: *Tłuste jedzenie, tabaka i piwo. Górników sposoby „leczenia" wybranych dolegliwości*. W: *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie, konteksty, interpretacje*. Red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara. Opole 2009, s. 242–243.

Świtała-Trybek D., Przymuszała L.: *„Doby żur, kiej w nim szczur". Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury*. Opole 2018.

Wallis Ł.: *Kolędy górnośląskie, czyli opis zwyczaji ludowych w czasie Bożego Narodzenia oraz 32 starych kolęd górnośląskich z melodjami zebranych z ust ludu przez Hermana Dónaja*. Bytom 1925.

Wesołowska H.: *Gospodarka*. W: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Red. D. Simonides, współudział P. Kowalski. Wrocław–Warszawa 1991, s. 71–90.
Wieczorkiewicz A.: *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*. Kraków 2004.
Wijas-Grocholska E.: *Kołocz w tradycji i współczesnej kulturze mieszkańców Śląska Opolskiego*. „Notatnik Skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej" 2012, nr 2, s. 49–70.
Woźniczko M., Jędrysiak T., Orłowski D.: *Turystyka kulinarna*. Warszawa 2015.
Wysłouchowa M.: *Przyczynki do opisów wsi Wisły w Cieszyńskiem*. „Lud" 1896, t. 2, s. 126–128.
Wyspa smaków, czyli podróże kulinarne na pograniczu śląsko-morawskim. Racibórz [b.r.].
Zasada M.: *Moda na śląski slow food, czyli czas na szlagry*? „Dziennik Zachodni", 7.04.2012, wydanie internetowe. http://www.dziennikzachodni.pl/artykul/652077,moda-na-slaski-slow-food-czyli-czas-na-szlagry,id,t.html [data dostępu: 4.05.2018].
Żołądź M., Zyzik K.: *Od Autorów*. W: *Kulinarne podróże po Opolskiem*. Opole 2018.
Żywirska M.: *Pożywienie*. W: J. Ligęza, M. Żywirska: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, s. 100–111.

Dorota Świtała-Trybek

In Search of Regional Flavours, or on Discovering Silesian Cuisine

Summary

The article focuses on Silesian cuisine, one of the most distinctive regional cuisines in Poland. In the first part of the article, the author points to factors that influence this cuisine and its internal diversity, and she discusses the most typical Silesian dishes. The second part of the article includes the examples of various activities that aim at promoting and popularising the culinary legacy of the Upper Silesia (media presence, organisation of cultural events, functioning of culinary routes: *Śląskie Smaki* (Silesian Tastes) and *Opolski Bifyj* [Opole Cupboard], production of regional items); these activities have an impact on its popularity both in the region and beyond it.

Część 2
PRZESTRZEŃ I MIEJSCE

Anna Sznajder
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Kraków

OSWAJANIE PRZESTRZENI W DOŚWIADCZENIU EMIGRACYJNYM POLAKÓW W SZKOCJI
WYBRANE PRZYPADKI Z LAT 2006-2016

W artykule prezentuję doświadczenia polskich emigrantów w Szkocji w ujęciu antropologii przestrzeni, zwracając szczególną uwagę na aspekt symboliczny i mitotwórczy miejsc oraz ich rolę w tworzeniu wspólnoty. Symboliczność przestrzeni oznacza, że emocje i uczucia uzupełniają jej wymiar materialny. W kontekście emigracyjnym kreowanie przestrzeni symbolicznej umożliwia wyrażenie się w rodzimej kulturze i języku, co może wspierać procesy integracyjne, dekodując otaczającą rzeczywistość. Taka przestrzeń jest wynikiem społecznego wytwarzania, w którym uczestniczą emigranci kilku generacji. Istniejące od dekad polskie szkoły sobotnie, domy kultury, miejsca kultu religijnego korespondują z inicjatywami (zwykle kilkumiesięcznymi lub kilkuletnimi projektami) krótkotrwale zrzeszającymi grupy emigrantów, powstałymi w związku z zaistniałymi potrzebami – zdobycia informacji, socjalizacji itp. W artykule przestrzeń generowana w wyniku działań krótko- i długotrwałych traktowana jest jako szczególnie ważna, pozwalająca na rekonstruowanie dyskursów języka i kultury, jak również na zanurzenie się w kontekst historyczny emigracji ubiegłych dekad. Odrzucenie hermetyczności oraz tworzenie miejsc spotkań i dialogu z innymi grupami etnicznymi wspiera negocjowanie własnej pozycji w przestrzeni wieloetnicznej. Sprzyja to zaspokajaniu potrzeby

bezpieczeństwa i niweluje poczucie dezorientacji spowodowane zmianą i niepewnością życia na emigracji.

Przestrzeń rzeczywista polskiej emigracji w Szkocji jest konstruowana przez spontaniczne zdarzenia, zaplanowane projekty, miejsca – pomniki i miejsca usługowe, które stanowiąc wytwór jednostek lub grup, kształtowane są przez język i zachowania kulturowe, pojawiają się i trwają, ale też mogą zanikać, na przykład w wyniku obecności emigrantów z innego kraju będących w stanie przejąć dany teren i nadać mu nowy charakter, na przykład przez otwieranie punktów usługowych, szkół językowych lub ośrodków kultury. Często przestrzeń ta tworzona jest pierwotnie przez ideowe konstrukty przestrzeni symbolicznej, które są związane z potrzebami określonej grupy, a znajdują swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości fizycznej.

Do rozważań nad oswajaniem przestrzeni w doświadczeniu emigracyjnym wykorzystane zostały trzy grupy danych. Pierwsza grupa obejmuje wyniki badań terenowych w formie wywiadów z lat 2006–2008, które stanowią interesujące źródło informacji na temat wyobrażeń i stereotypów o Szkocji i jej mieszkańcach, a także prezentują doświadczenia w nowym środowisku, stosunki z lokalnymi mieszkańcami, sukcesy i porażki w życiu emigranta. Druga grupa danych to zapiski, materiały i zdjęcia z obserwacji uczestniczącej prowadzonej w latach 2009–2012, a także materiały dokumentujące przebieg i rezultaty projektów z udziałem emigracji, takich jak warsztaty koronki klockowej w Stowarzyszeniu „Świetlica", lekcje języka polskiego w Polskiej Szkole Sobotniej w Kirkcaldy czy też wystawy i prezentacje Małej Kolekcji Polskiej Sztuki Ludowej na Uniwersytecie Zachodniej Szkocji. Te dane prezentują, jak odwołując się do wiedzy na temat polskiej emigracji w Szkocji i jej potrzeb, można stworzyć projekty o znaczeniu wielokulturowym, które nadają miejscu nowe znaczenie, na podstawie znanych przypominanych uczestnikom symboli, języka, zachowań. Doświadczenie wewnętrzne, stanowiące wartość w procesie poznania[1], może być wsparciem w budowaniu ram teoretycznych, pozwalając badaczowi na wykorzystanie wyobraźni, intuicji i projekcji zarówno własnych, jak i informatorów.

Ostatnia, trzecia grupa danych to projekty badawcze oraz zaobserwowane zmiany w przestrzeni miejskiej z lat 2013–2016, których analiza

[1] K. Kaniowska: „Jakiej antropologii potrzebuje dziś Europa?". Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Jaka refleksja o kulturze jest dzisiaj potrzebna Europie? Wyzwania, dylematy, perspektywy". Wrocław 22–23 września 2016, data odczytu: 22.09.2016.

pozwala dostrzec kierunki kolejnych inicjatyw. Materialne symbole w scenerii miast szkockich, regulacje dotyczące obecności języka polskiego w edukacji powszechnej, wreszcie projekty oparte na nowym odczytaniu dziedzictwa polskiego w Szkocji czy też eksponowaniu polsko-szkockich paraleli w krajobrazie poprzemysłowym wskazują kolejne możliwości interpretacyjne dziedzictwa i współpracy międzynarodowej w zakresie jego ochrony. Projekty te nakreślają również wizję przestrzeni wspólnej.

Między wyobrażeniem a rzeczywistością – mit Szkocji a doświadczenia indywidualne

Z subiektywnie postrzeganą przez człowieka przestrzenią antropologiczną sprzęga się przestrzeń turystyczna, która, według Andrzeja Kowalczyka, obejmuje po pierwsze realną przestrzeń geograficzną, po drugie przestrzeń abstrakcyjną – wirtualną, nierzeczywistą, po trzecie mentalną – percepcyjną, doświadczaną, duchową, symboliczną[2]. W przypadku emigrantów, z którymi rozmawiałam w trakcie badań, kształtowanie postrzegania przestrzeni wynikające z subiektywności i wyjątkowości doświadczeń, losów i historii ludzkich było poprzedzone tworzeniem licznych wyobrażeń na podstawie stron internetowych, broszur i przewodników turystycznych, a także książek i filmów dostępnych w kraju[3]. Świadoma polityka turystyczna, która kreuje wizerunek nie tylko Szkocji, ale i narodu szkockiego[4], oddziałuje bardzo skutecznie na tożsamość kulturową zarówno rdzennych, jak i nowoprzybyłych mieszkańców. Szkocja jako miejsce to pępek świata, „dom", z którego można wywodzić swoje korzenie, mieć tu przodków lub rodzinę[5], w którym można pomieszkać przez jakiś czas, studiując lub pracując, lub do którego, po prostu, można

[2] A. Kowalczyk: *Fenomenologia przestrzeni turystycznej*. „Turyzm" 2014, nr 1, s. 9. http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/9835/01_Kowalczyk.pdf?sequence=3&isAllowed=y [data dostępu: 15.03.2018].

[3] Mam na myśli filmy takie jak *Bravehart*, *Highlander*, powieści Waltera Scotta, na przykład *Ivanhoe*, *Narzeczona z Lammermmor*, *Nieoczekiwany Gość*, Roberta Louisa Stevensona *Doktor Jekyll i Pan Hyde*, *Dziedzic na Ballantrae* czy broszurę informacyjną *Witamy w Glasgow*.

[4] K. Bhandari: *Tourism and National Identity. Heritage and Nationhood in Scotland*. Clevedon 2014.

[5] Zob. o projekcie „Homecoming Scotland 2009": *The Homecoming Story*. 2016. http://www.visitscotland.org/what_we_do/marketing/the_homecoming_story.aspx [data dostępu: 15.03.2018].

wpaść z wizytą, zarabiając na co dzień w Londynie, Dubaju czy Warszawie. Indywidualne doświadczenia emigrantów demitologizują wyobrażenia o Szkocji utrwalane przez kulturę popularną i skuteczne działania specjalistów od marketingu i promocji. Filmowo-powieściowa magia miejsca, której oczekują emigranci, zostaje rozproszona z jednej strony przez skomercjalizowany świat turystyki, z drugiej zaś przez miejscowe realia. Dla moich informatorów przybyłych przed 2007 rokiem pierwsze wrażenia z pobytu w Szkocji – które można rozpatrywać w ramach kategorii autentyzmu doznania turystycznego[6] – zostały zatarte przez udział w życiu codziennym mieszkańców. Trudne doświadczenia migracyjnej rzeczywistości, poszukiwanie zarobku i dostosowanie się do norm rynku pracy, katastrofalne czasem warunki mieszkaniowe starły się z obietnicami ze stron internetowych o Szkocji jako ziemi obiecanej, gdzie łatwo zadomowić się i znaleźć zatrudnienie.

Myślałem, że Szkocja to taki tradycyjny kraj: kilty, szkocki akcent na co dzień, puby z prawdziwego zdarzenia, ciemno, witraże w oknach, kraj surowy jak w *Bravehearcie*. Ale Szkocja to kraj nowoczesny. W sklepach z pamiątkami[7] jest ta Szkocja tradycyjna. […] Oglądałem BBC1 i *Pata Listonosza* i *Boba Budowniczego*[8]. To było jak z obrazka. Zadbane ogródki…, ale w rzeczywistości zupełnie inna jest Szkocja niż [jej – A.Sz.] wyobrażenie w kraju. Dokładne przeciwieństwo. Cały obraz ze stron internetowych: zapraszamy, potrzebujemy…; a po przyjeździe tutaj: szanujemy doświadczenie, ale z Polski…[9].

[6] N. Wang: *Rethinking Authenticity in Tourism Experience*. „Annals of Tourism Research" 1999, nr 2, s. 365–366.

[7] Współcześnie „tradycyjna Szkocja" w sklepach z pamiątkami na turystycznych ulicach Royal Mile czy też Princess Street jest często mniej lub bardziej imitacją rodzimych produktów turystycznych: szali, kiltów, gadżetów itp., z fabryk na Dalekim Wschodzie, a sieci biznesowych kontaktów i szlaki handlowe są pilnie strzeżone – stanowiąc dorobek pokoleń – przez Brytyjczyków pochodzenia azjatyckiego, najczęściej z Indii, Pakistanu lub Bangladeszu, potomków emigrantów przybyłych na skutek zmian politycznych z 1947 i 1971. Przyczyniające się do rozwoju gospodarki klany zostały kilka lat temu uhonorowane wystawą w Narodowej Galerii Portretów, prezentującej osoby szczególnie zasłużone dla Szkocji i jej wizerunku na świecie. Poza komercyjnym światem produktów turystycznych istnieją jednakże miejsca, gdzie nabyć można oryginalne szkockie produkty, na przykład świąteczne kiermasze rękodzieła, targi produktów rodzimego rolnictwa, punkty na szlaku rzemiosła artystycznego Spring Fling.

[8] *Pat Listonosz* i *Bob Budowniczy* – bajki dla dzieci wyprodukowane w Wielkiej Brytanii i pokazywane jako wieczorynka w polskiej telewizji. Od niedawna popularna jest również *Świnka Peppa* – animowana seria bajek o przygodach Świnki, jej rodziny i przyjaciół tworząca kolejne wyobrażenia o Wyspach Brytyjskich.

[9] Mężczyzna, lat 25, Edynburg, 2006 r. Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ [dalej: Arch. IEiAK UJ].

Wyjazd z przestrzeni rodzimej w przestrzeń nieoswojoną dla wielu był rozczarowaniem. Doświadczenie perspektywy przestrzennej – zamieszkanie w namiastce zachodniego świata, o której marzyli – zmieniło wyobrażenia o „ich" Szkocji, którą, by stała się godnym miejscem do życia, trzeba było oswoić, nie tylko przełamując bariery wynikające z różnic kulturowych i językowych. Należało także zaakceptować swój status „obcego", przetrwać okres próby, nauczyć się lokalnych norm i zasad. Przestrzeń wyobrażona, kształtowana przez media i literaturę, została zredukowana do obserwacji czynionych na tubylcach, najczęściej na podstawie stereotypów przywiezionych z Polski. I tak mit szkockiego wojownika przeplata się ze swobodnymi skojarzeniami i obserwacjami „z terenu":

Szkoci cenią siebie. Nie boją się obnosić ze swoją szkockością. Noszą koszulki z motywem szkockiej flagi, tatuaże z motywem Szkocji, ostu, napisem „Scotland". Stereotypem są rude włosy i brak majtek pod kiltem[10].

Szkot kojarzy mi się z kiltem – czyli facet w spódnicy – powinien być skąpy, jak na Szkota przystało, mówiący dziwnym językiem i mieć na wszystko czas. Rudy brzydal, zawzięty i niewychowany, nigdy nie przepuszczają dziewczyn w drzwiach – ale to chyba już ich równouprawnienie – duży, grubawy[11].

Choć Szkoci kilty zakładają raczej tylko na wyjątkowe okazje, skojarzenia rozmówców pytanych o mieszkańców Szkocji często dotyczyły tego tradycyjnego ubioru, co pokazuje, jak głęboko tkwią ukształtowane o Szkocji wyobrażenia w świadomości przyjeżdżających do tego kraju osób. Kontakt z tubylcami pokazywał też, że przestrzenie miejskie dzieliły się na mniej lub bardziej bezpieczne. Współczesny stereotyp Szkota, tym razem w roli czarnego charakteru, uzupełniały komentarze Polaków mieszkających w Glasgow:

Są też dresiarze. Nazwy na dresiarzy to „czad" w Edynburgu, „ned" w Glasgow. To skrót od *non educated deliquent* [osobnik niewykształcony – A.Sz.]. […] Pozostałość po szkockich klanach to gangi w różnych dzielnicach. Glasgow to drugie najniebezpieczniejsze miasto na świecie. Kierowcy opowiadali mi o rozrywkach nedów na samochodach czy w autobusach. Na przystanku kierowca został dźgnięty nożem. W dabldekach [dwupiętrowy autobus – A.Sz.] nedzi są zazwyczaj na górnym piętrze. Najlepiej zostawić ich w spokoju, bo można się narazić nawet na śmierć. Jakiegoś chłopaka zadźgali nożem. Ważny jest brak kontaktu wzrokowego, bo jest jak wyzwanie, zaczepka[12].

[10] Mężczyzna, lat 30, Glasgow, 2007 r. Arch. IEiAK UJ.

[11] Kobieta, lat 29, Aberdeen, 2008 r. Arch. IEiAK UJ.

[12] Mężczyzna, lat 19, Glasgow, 2007 r. Arch. IEiAK UJ. Rozstrzeleniem oznaczono fragment wskazujący, w jaki sposób na podstawie dowolnych skojarzeń z potoczną wiedzą historyczną o klanach tworzone są współczesne legendy miejskie.

Ponura relacja informatora to zaledwie urywek kryminalnych historii z Glasgow. W czasie przeprowadzonych badań terenowych głośna stała się sprawa młodej Polki zamordowanej i ukrytej pod podłogą jednego z kościołów w Glasgow przez lokalnego duchownego. Narosłe wokół tej tragicznej historii opowieści, budowane często na podstawie komentarzy zamieszczanych na forach internetowych, tworzyły kolejne interpretacje przestrzeni miejskiej i kontaktów z tubylcami, składające się na ich obraz jako niebezpiecznych, nawet w miejscach uznanych przez normy obyczajowe za przyjazne. Studenci z Paisley z niesmakiem wspominali narkomanów mieszkających w blokach socjalnych naprzeciw akademików uniwersyteckich, którzy wielokrotnie, będąc „na głodzie", atakowali mieszkańców, często „erasmusów" z Francji, Niemiec lub Hiszpanii, wymuszając od nich pieniądze i telefony komórkowe. Historie z sieci, jak również wspomnienia studenckie potwierdzały doświadczenia grupy Polaków próbujących bezskutecznie zintegrować się ze środowiskiem rodowitych Szkotów z Edynburga:

> Spotkałem się […] osobiście z przejawami niechęci. Na bilardzie Szkot powiedział o nas: „Coś tu śmierdzi". Wydaje się, że równość etniczna jest duża, że ludzie szanują się nawzajem, że tolerancja. Ale pod tym płaszczykiem jest gruba warstwa narodowego rasizmu. Kultura każe tolerować, ale oni wiedzą swoje. […] Jak się napiją, to są bezczelni i chamscy. Szkoci poniżej dziewiętnastu lat nie mogą wejść do klubów, więc szwendają się po ulicy i prowokują ludzi, piją. Siedzą na ławkach, nie mają co robić, nie mogą nigdzie wejść, robią wszystko, by zwrócić na siebie uwagę. Dostałem raz w łeb czymś ciężkim od dwunastolatków. Dziewczyna prowokowała ich do agresji, na zasadzie zaczepki[13].

Z krajobrazu realnej i symbolicznej przemocy, z którą stykali się emigranci, w relacjach wyłaniały się też przykłady niezwykłej szkockiej uprzejmości, życzliwości i tolerancji, której doświadczano zwłaszcza w spotkaniach ze starszym pokoleniem. Emigranci wysoko oceniali także łatwość kontaktu z drugim człowiekiem, poczucie humoru, przestrzeń oraz możliwości pracy i rozwoju niezależnie od koloru skóry czy pochodzenia. Niwelowało to odczucie odtrącenia ze strony rodowitych Szkotów, ze względu na których – wedle wspomnień informatora – niektórzy Polacy, podejmując próby zintegrowania się, kibicowali lokalnym drużynom piłki nożnej czy nawet zakładali kilty, idąc do pubu czy na mecz[14]. Jednocześnie

[13] Mężczyzna, lat 23, Edynburg, 2006 r. Arch. IEiAK UJ.

[14] Symboliczny wymiar takiego gestu był najbardziej widoczny podczas obserwowanej przeze mnie w 2015 roku ceremonii nadania brytyjskiego obywatelstwa w edynburskich Komnatach Miejskich (City Chambers). Kilt założony na tę okazję przez jednego

przykłady pozytywnych zachowań pozwoliły dokonać kontrastowych porównań z krajem swojego pochodzenia, gdzie grzeczność zdawała się być okazywana znacznie bardziej na dystans, zaś różnorodność etniczna była pojęciem raczej abstrakcyjnym na co dzień, ograniczonym w myśleniu potocznym do wielkomiejskich bazarów, międzynarodowych korporacji oraz „innych", na przykład Romów.

Ludzie są bardzo otwarci, pomocni, nie boją się nawiązać kontaktu, na przykład w windzie mówi się „Dzień dobry" do ludzi, którzy już w niej są. W Polsce czegoś takiego nie ma. W Polsce ludzie boją się siebie, nie zawsze nawiązujemy kontakt z obcymi. Starsi Szkoci są bardzo uprzejmi, aż do bólu. Podprowadzą. Jak spytaliśmy o drogę, gość szedł z nami, by ją pokazać. […] Człowiek nie czuł się jako imigrant wyobcowany. Imigrantów się toleruje. Nie miałem obiekcji przed swobodnym poruszaniem się. Dużo ludzi nie pochodzi stąd. Ludzie są otwarci, wszystko ogólnodostępne, nie ma restrykcji. Były otwarcie spisane zasady, które zabraniały dyskryminacji w pracy i w procesie rekrutacji. Jedyna rzecz, która się liczyła, to były kompetencje i adekwatność człowieka do wykonywanej pracy. Promuje się to, by różnorodność była zachowana[15].

Podane przykłady wskazują na istnienie pewnego myślowego wzorca przestrzeni symbolicznej. Szukając w obcej przestrzeni punktów odniesienia, konstruowana jest oś pomiędzy „tam" i „tu", Polską a Szkocją, co umożliwia oswojenie egzystencjalne z nową sytuacją przez porównanie. Owa oś generuje działania, które redukują dystans poznawczy, eksponując punkty wspólne pozwalające, z jednej strony, na asymilację w obcej przestrzeni, z drugiej zaś, na negocjowanie w niej swojego miejsca.

Jeśli adaptacja nowoprzybyłych emigrantów przebiegła pomyślnie, po jakimś czasie przebywający w Szkocji Polacy dołączali do kategorii obywateli – emigrantów, warunkującej względnie harmonijne funkcjonowanie wielokulturowego społeczeństwa, które cechuje nieustanna rotacja osób, a system służby zdrowia czy też edukacyjny, by skutecznie pełnić swoje funkcje, muszą być dopasowywane do ciągle zmieniającego się składu kulturowego amalgamatu. Polscy emigranci dostrzegali różnice z perspektywy własnej przestrzeni kulturowej, w której zwykli żyć w Polsce i w której zmiany zachodziły bardzo powoli. Ponadto, jeśli była to ich pierwsza emigracja, nie można było tego doświadczenia do niczego porównać. Często niemożność komunikacji spowodowana brakiem dostatecznej

z mężczyzn podkreślił prawomocną „przynależność" do szkockiej części Wysp Brytyjskich i uświetnił momenty odebrania z rąk burmistrza Edynburga certyfikatu naturalizacji, złożenia przysięgi wierności Koronie oraz odśpiewania hymnu.

[15] Mężczyzna, lat 30, Edynburg, 2006 r. Arch. IEiAK UJ.

znajomości języka angielskiego wymuszała na respondentach interpretacje uproszczone, podszyte wspomnianymi stereotypami, a także uprzedzeniami rasowymi.

Wielokulturowość współczesnej Szkocji była po przyjeździe zaskoczeniem dla wielu respondentów. Jej akceptacja okazała się warunkiem zgodnego współżycia ze społecznością miast takich jak Edynburg czy Glasgow. W dzielnicach typowo emigranckich Polacy z czasem zaczęli zaznaczać swoją obecność, otwierając własne sklepiki, zakłady fryzjerskie oraz biura, obok chińskich, hinduskich, włoskich czy pakistańskich przedsiębiorców. Wymagało to jednak odnalezienia swojego miejsca w wieloetnicznej układance i uznania, że jest się również jej częścią. Wypowiedzi Polaków ukazują też brak znajomości historii Wielkiej Brytanii, powszechność postrzegania Szkocji nie jako części dawnego imperium, ze wszystkimi tego konsekwencjami, ale jako odrębnego państewka, zamieszkanego przez rudowłosych poczciwców, ubierających się najchętniej w kilt, którzy – cytując dosłownie wypowiedź respondenta – „wpuścili sobie za dużo przyjezdnych". Kategorie wprowadzane na przykład przez brytyjską służbę zdrowia, takie jak definiowanie pacjentów jako szkocki Afrykańczyk (Scottish African) czy szkocki Hindus (Scottish Indian) brzmią dla emigrantów z Polski nieprawdopodobnie. Dodać trzeba jednak, że zmiany w składzie etnicznym populacji szkockiej, które dokonały się w ciągu ostatnich kilkunastu lat[16], szokują także rodowitych mieszkańców. Terytorium po raz pierwszy w historii doświadcza tak intensywnego zróżnicowania etnicznego, związanego dodatkowo ze wzrostem etnicznie różnorodnej populacji spowodowanym liczbą narodzin[17].

Stowarzyszenie West of Scotland Regional Equality Council z Glasgow w latach 2011–2012 prowadziło badania[18] wśród różnych grup etnicznych emigrantów mieszkających na terenie okręgów Renfrewshire i Inverclyde, w tym także wśród Polaków, by następnie wesprzeć poszczególne mniejszości w tworzeniu miejsc spotkań oraz, w rezultacie, doprowadzić do

[16] Spis ludności z 2011 roku wskazuje, że liczba Polaków w Szkocji wynosiła wówczas 61 000. Stanowili oni najliczniejszą grupę emigrantów, wyprzedzając między innymi Irlandczyków (54 000), Pakistańczyków (49 000), Chińczyków (34 000), Hindusów (33 000), Afrykańczyków (25 000). L. Simpson: *How has ethnic diversity changed in Scotland?* Manchester 2014, s. 1. http://www.ethnicity.ac.uk/medialibrary/briefings/dynamicsofdiversity/code-census-briefing-scotland_v2.pdf [data dostępu: 10.11.2017].

[17] Tamże.

[18] *Project Report on Capacity Building of Minority Ethnic Communities in Inverclyde and Renfrewshire (INREN)*. Glasgow, [West of Scotland Regional Equality Council] 2012.

współpracy wieloetnicznej. Badanie zdolności adaptacyjnych do wielokulturowego środowiska Szkocji u przybyłych emigrantów z Polski wykazały, że czas wolny chcieli oni spędzać w swoich grupach, zorganizowanych wokół ośrodków polskich (istniejących lub też wyobrażonych), takich jak kościoły, kluby, kina, restauracje. Żaden z respondentów nie chciał być odpowiedzialny za stworzenie typowo polskiej grupy czy stowarzyszenia, woląc korzystać z istniejących miejsc i usług. Nie było zainteresowania wypracowaniem platformy długofalowej współpracy z przedstawicielami społeczności azjatyckich czy afrykańskich, czy choćby z najbliższej kulturowo Europy Centralnej i Wschodniej. Polskie filmy, polska muzyka, polskie jedzenie, zdaniem respondentów, miałyby wesprzeć adaptację do realiów szkockich, a powszechna i darmowa dostępność do usług tłumaczeniowych – ułatwić funkcjonowanie w sprawach administracyjnych. Oswajanie miejsca w tym znaczeniu oznacza zamykanie się we własnym kręgu kulturowo-językowym, nie zaś próbę dialogu i współpracy z innymi. Interakcja z wielokulturową Szkocją zostaje ograniczona do niezbędnego minimum: pracy, szkoły czy usług, które nie mają polskich odpowiedników, zaś konieczność doskonalenia znajomości języka angielskiego można zakwestionować istnieniem darmowych serwisów tłumaczeniowych.

Podział na klasy społeczne: inteligenci i pracownicy fizyczni, choć często zacierał się w pracy, w dyskusjach pozwalał z dystansem ocenić przybywających do Szkocji rodaków i ich zachowania na obczyźnie. Częściowo to właśnie tych drugich obarczano winą za niechęć Szkotów do polskich emigrantów oraz za kreowanie uproszczonego wizerunku Polaków jako narodu. Liczba przybywających do Szkocji osób pochodzenia polskiego po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej z roku na rok się zwiększała[19]. Dla tych, którzy pragnęli doświadczyć inności i egzotyki, ograniczało to kontakt z wielokulturową Szkocją, nie wspominając o pierwotnej wizji Szkocji „szkockiej". Próba oderwania się od osobliwości polskich blokowisk, wulgaryzmów, chamstwa i cwaniactwa kończyła się doświadczaniem tej rzeczywistości w warunkach szkockich, która ze zdwojoną siłą kontrastowała z brytyjską grzecznością.

Polacy… Jak przyjechałem do Edynburga, było ich tam niewielu. Jak wyjeżdżałem – 9 na 10 osób na Leithwalku [dzielnica Edynburga – A.Sz.] to byli Polacy. Byli tak zwani

[19] W 2017 roku dane wskazywały, że Polacy nadal stanowią w Szkocji najliczniejszą grupę emigrantów, liczącą około 99 000. (*Population by Country of Birthand Nationality, Scotland 2017.* [National Records of Scotland] 2017. https://www.nrscotland.gov.uk/files//statistics/nrs-visual/pop-cob-17/pop-cob-nat-17-info.pdf [data dostępu: 22.06.2018]).

sejwersi [od ang. *save* – oszczędzać – A.Sz.], którzy w jednym pokoju mieli po siedem łóżek, nie kupowali nic, jedli najtańsze rzeczy z Tesco. Polaków ogólnie było bardzo dużo, przyjeżdżali ludzie w celach zarobkowych. Ludzie, którzy przyjeżdżali do Szkocji, nie mieli zamiaru się zmieniać. Manifestowali polską kulturę, a Szkotom nie podobało się to. Zwykłe chłopki z Polski pracowali na budowie, nie znając angielskiego, potem szli pić, robili różne rzeczy po alkoholu. Nie ze wszystkimi oczywiście było tak źle […]. Chodzi mi o ludzi, którzy przyjechali w celach czysto zarobkowych i nie za bardzo obchodziło ich, gdzie są ani w jakim otoczeniu się znajdują. Kasa była najważniejsza, więc po co się dostosowywać, skoro za jakiś czas i tak wrócą do siebie – do Polski[20].

Osobisty charakter emocjonalnie nacechowanej przestrzeni budowany był także przez doświadczenie języka, który jest „podstawową praktyką nadawania i przekazywania znaczeń"[21]. Niemożność wejścia w przestrzeń tworzoną ze słów i z wyobrażeń, ani też odpowiedzi nań, była dla wielu jednym z najbardziej traumatycznych doświadczeń podczas pobytu w Szkocji. Kwestie językowe znacząco utrudniały asymilowanie się, co wyraźnie zaznaczali mieszkający w Glasgow. Z kolei Polacy z Edynburga, Dundee czy Aberdeen dostrzegali swoistość regionalnego języka, jednakże mieli mniej trudności z porozumiewaniem się. Język angielski był językiem urzędowym, zaś w komunikacji interpersonalnej polscy emigranci często słyszeli określenia dialektalne, skróty, wreszcie i elementy języka szkockiego, doryckiego czy gaelickiego. Reakcje emigrantów były różne, od próby komunikowania się, zgadywania z kontekstu, po wycofanie i rezygnację lub, w przypadku osób dobrze mówiących po angielsku, koncentrowanie uwagi na błędach językowych popełnianych przez mieszkańców Szkocji, w opozycji do poprawności własnego języka. Przeważało poczucie niepewności, a nawet upokorzenia, gdyż brak dostępu do podstawowego kodu komunikacji i nieznajomość „angloszkockiego" uniemożliwiały pełne zespolenie się z zamieszkiwaną przestrzenią języka i kultury.

Glaswegian to język-slang, tragiczny. W Edynburgu mówią bardziej po angielsku. W pracy raz Szkot rozmawiał ze Szkotem, sami siebie nie rozumieli. W fabryce pracuje niższa drabina społeczna, mówią slangiem. W Glasgow to było coś niesamowitego. Jak do mnie mówili, w ogóle nie rozpoznawałam, co by to mogło być. Ratował mnie tylko kontekst, na przykład to, że chciałam kupić bilet. […] W Aberdeen występuje język *doric* – mieszkańcy mają swoją wersję języka gaelickiego. Ze starszymi ludźmi, z farmerami ciężko się porozumieć. Jest to wręcz niemożliwe[22].

[20] Mężczyzna, lat 35, Edynburg, 2006 r. Arch. IEiAK UJ.

[21] M. Czepczyński: *Podejścia badawcze w nowej geografii kultury*. W: *Geografia a przemiany współczesnego świata*. Red. W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski. Bydgoszcz 2007, s. 207.

[22] Kobieta, lat 28, Dundee, 2006 r. Arch. IEiAK UJ.

Charakterystyczne brzmienie języka szkockiego i jego dialektów budziło różne skojarzenia. Niektórzy respondenci próbowali szukać paraleli w innych językach, na przykład w niemieckim czy szwedzkim. Inni, na podstawie sposobów użytkowania języka przez rodzimych Szkotów, obserwowali przejawy nacjonalizmu, a nawet wrogości w stosunku do Anglików, wnioskując, że to nie poprawność językowa decydowała o akceptacji emigrantów, ale polityka historyczna.

Język w Szkocji, charakteryzujący się specyficznym akcentem, z jednej strony ciekawił i bawił, intrygował wymową, znaczeniem i swoistą poetyckością niektórych lokalnych słów, z drugiej zaś stawiał nieprzekraczalne bariery, separował emigrantów, uniemożliwiał zanurzenie się w systemie znaczeń, które tworzyły kulturę kraju ich wyobrażeń. W przestrzeni, w której słowa i znaczenia nie łączą się z sobą, zdania nie przekazują zakładanych komunikatów, człowiek traci swoją podmiotowość, jego egzystencję limituje schematyczny zestaw kilkudziesięciu słów codziennego użytku, co stopniowo redukuje zdolność wyrażania się i ogranicza swobodę myślenia. Można tę sytuację odnieść do powolnego zatracania swojej tożsamości w anonimowości „nie-miejsca"[23], gdzie ludzie dzielą pewną przestrzeń, w której z czasem stają się numerami w systemie, identyfikowanymi na przykład przez numer ubezpieczenia państwowego. „Nie-miejsce", wedle koncepcji Marca Augé[24], charakteryzuje się zanikaniem więzi, historii, tożsamości. Inaczej jest w przypadku „miejsc antropologicznych", które poprzez wspólnotę języka, religii, norm i wartości tworzą tożsamość grupy[25]. Brak uczestnictwa w języku większości lub ograniczony w nim udział powoduje uczucie wykluczenia i alienacji. Bariery komunikacyjne emigrantów są przeszkodą w oswajaniu przestrzeni, stygmatyzują jednostkę i grupę, a jednocześnie pozwalają w odpowiedzi kreować własne miejsca krótko- i długotrwałego życia emigracyjnego, „bycia na emigracji". To właśnie odrębność etniczna nadaje rytm trwania diasporom w dzisiejszej zglobalizowanej Wielkiej Brytanii.

Przestrzenie mają wiele wymiarów i znaczeń, są nieograniczone i niejednorodne. Nowe narracje powstają na wiele sposobów i z różnych przekazów, zaś same miejsca widzimy „jako punkty/obszary krzyżowania

[23] M. Bartnik: *„Przestrzenie niczyje" jako przedmiot zainteresowania etnologa*. „Studia Socjologiczne" 2011, nr 2, s. 221.

[24] M. Augé: *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity.* Transl. J. Howe. London – New York 1995, s. 77–78.

[25] M. Bartnik: *„Przestrzenie niczyje"*…, s. 221.

się globalnych przepływów"[26]. Dekodowanie przestrzeni przez emigrantów polega, po pierwsze, na jej interpretacji za pomocą słów i języka, po drugie, na uczestnictwie w niej i jej współtworzeniu. Oswajając przestrzeń szkocką, emigranci przekształcają również zmitologizowane myślenie o Szkocji w racjonalne działania, które pomagają odnaleźć swoje miejsce w nowej rzeczywistości. W latach 2006–2008 w przestrzeni szkockiej stolicy wyróżniały się restauracje, sklepy, usługi z polskim akcentem, tworząc niezapomnianą atmosferę młodzieńczej przygody osadzoną w rodzimym kontekście, choć na obcej ziemi:

> Leithwalk to główne miejsce kojarzone z Polską. Tam były dwa polskie sklepy, „Bigos" – polska restauracja, „Cenzor" – to pub na London Road, który istniał niezbyt długo. Polskie imprezy urządzane były w różnych klubach. Nazywały się „Polish Head". Byłem tam raz, zbierali się tam tacy, że bójka tylko wisiała w powietrzu. Tak jak w Polsce, typowy polski klimat. Na Leithwalku był sklep, gdzie sprzedawano wszystko do palenia trawy. […] Mieszkałem w dzielnicy Meadow Bank. Był tam polski sklep, polska agencja prasy, polski fryzjer. […] Istnieje Polski Dom – to stara emigracja powojenna, kombatanci; gazety „Week Express", „Polish Express"; portal internetowy Szkocja.net; Stowarzyszenie Polonii Szkockiej. Istnieją trzy kościoły, o których wiem, są tam msze po polsku: na Cowgate, Lothian Road i gdzieś za zamkiem[27].

Tworzenie miejsc odniesienia przez jednych, a korzystanie z nich przez drugich wspiera ewolucję lokalnej polsko-edynburskiej tożsamości oraz budowanie poczucia bezpieczeństwa i podejmowanie prób zakorzenienia się przy jednoczesnym zaakceptowaniu toczących się procesów fragmentacji i spowodowanych nietrwałością emigracyjnego doświadczenia. Działania emigrantów zmieniają przestrzeń Szkocji, współtworząc jej wieloetniczny krajobraz. Działalność mikroprzedsiębiorców i inicjatywy kulturalne transferują elementy rodzime na grunt brytyjski, współtworząc nie tylko wieloetniczną otoczkę miejsc, ale też punkty odniesienia dla rodaków w kraju i zagranicą.

[26] M. Dymnicka: *Od miejsca do nie-miejsca*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica" 2011, nr 36, s. 44. http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/320/35_dymnickaFolia%20Sociologica%2036.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu: 15.03.2018].

[27] Mężczyzna, lat 27, Edynburg, 2008 r. Arch. IEiAK UJ.

Fot. 1. Krajobraz okolic Edynburga
Fot. A. Sznajder.

Fot. 2. Przestrzeń zajmowana przez trzydziestoośmioletniego Dolnoślązaka w sześcioosobowym pokoju w Cow Gate Hostel w Edynburgu
Fot. A. Sznajder.

Fot. 3. Spotkanie autorskie z pisarzem i poetą Andrzejem Grabowskim z Ciężkowic (Małopolska), który prezentował uczniom polskiej szkoły sobotniej w Kirkcaldy baśń *Przygody Skrzata Wiercipiętka*
Fot. A. Sznajder.

Fot. 4. Pomnik Niedźwiedzia Wojtka w Princess Street Gardens w Edynburgu
Fot. A. Sznajder.

(Re)konstruowanie wspólnoty – przykłady działań w kulturze i edukacji

To, co społeczne, a zatem spotkania, projekty i zrzeszone wokół nich osoby i instytucje tworzą miejsca oswojone. Jednym z takich miejsc była w Edynburgu Świetlica, koordynowana przez Katarzynę Raszewską. Polskie centrum, działające popołudniami w dzielnicy Leith i ukierunkowane na potrzeby nowej fali emigracji, cieszyło się popularnością ze względu na swój wymiar praktyczny: odbywały się w nim zajęcia językowe dla dzieci, zajęcia teatralne, kurs języka angielskiego dla dorosłych, istniał punkt konsultacyjny oferujący pomoc psychologiczną, wsparcie dla ofiar przemocy, porady w sprawach mieszkaniowych oraz w zakresie uregulowań dotyczących pracy i pobytu w Szkocji, organizowano wieczorki z okazji dorocznych świąt. Wolontariusze centrum przygotowywali też cyklicznie wieloetniczny festiwal „Welcome Home", połączony z degustacją potraw z różnych krajów, z prezentacjami artystycznymi, kiermaszami rękodzieła, wystawami. Oswajanie przestrzeni odbywało się więc nie tylko przez akcentowanie własnej odrębności, ale i przez podkreślanie szacunku dla innych.

W ramach działalności Świetlicy realizowano projekt skierowany do kobiet – warsztaty koronki klockowej oparte na wykorzystaniu tradycyjnych wzorów z Bobowej[28]. Przebieg tej inicjatywy ukazał dynamikę zmian życia na emigracji, demonstrując, jak wpływa ona na podejmowane działania, upraszcza i redukuje pierwotne założenia projektu, a jednocześnie stwarza nową jakość, tworząc przestrzeń spotkania. Dialog osób przebywających na emigracji nie był łatwy – wymagał otwartości, empatii, tolerancji dla wyznawanych światopoglądów i dla regionalnej różnorodności Wielkopolan, Małopolan, Ślązaków, Pomorzan, Mazurów, Mazowszan. Nauka podstawowych technik klockowych była dla kilkunastu kobiet okazją do cotygodniowych spotkań, wymiany doświadczeń i spostrzeżeń, wreszcie oddechu od rutyny emigracyjnego życia. Kreatywność, jaką demonstrowały, wykonując proste lub bardziej skomplikowane koronki, dobierając kolory i wzory, to także dowód na potrzebę tworzenia miejsc oswojonych przez spotkania oparte na działaniu, w ramach którego powstaje konkretna rzecz – można ją następnie zabrać do domu lub przynieść na grupową wystawę. Pierwsze koronki pokazane zostały podczas festiwalu „Welcome Home" w Świetlicy. Dodatkowo w takim oswajaniu przestrzeni

[28] A. Sznajder: *Z koronką przez świat. Praktykowanie rękodzieła ludowego wśród polskiej emigracji w Szkocji*. „Twórczość Ludowa" 2013, nr 27, s. 66–67.

emigracyjnej istotne stały się elementy transferowane[29] – kolekcja sztuki ludowej i rękodzieła[30] oraz przybycie zaproszonych koronczarek z Polski, Ewy Szpili i jej córki Małgorzaty z Bobowej. Koronczarki połączyły w jednym przekazie teoretyczną wiedzę o bobowskiej tradycji i naukę dawnych technik na przykładzie przywiezionych z sobą koronek.

Bobowska koronka pokazana została także w miejscach oswojonych starej emigracji – w Domu Sikorskiego w Glasgow podczas Międzynarodowego Dnia Kobiet w 2010 roku oraz w Domu Polskim w Edynburgu w 2011 roku, podczas coniedzielnego przedpołudniowego spotkania przy herbacie dla pań odbywającego się po mszy w języku polskim w lokalnym kościele. Te miejsca pozwoliły na zetknięcie się z tym, co trwałe, budowane wysiłkiem pokoleń, doświadczenie siły języka i bogactwa kultury narodu polskiego, które stały się punktem wyjścia współczesnych inicjatyw poza granicami kraju trwających w czasie. Opiekująca się żonami kombatantów w Domu Polskim pani wyznała, że gdyby nie coniedzielna herbata po polskiej mszy, towarzystwo nie miałoby się gdzie spotkać, więzi zostałyby zerwane. O przestrzeń oswojoną trzeba dbać i nieustannie ją wzmacniać. Pokazuje to przykład warsztatów koronki, które zakończone jako kilkunastomiesięczny projekt nie znalazły jak dotąd kontynuacji, a uczestniczki zmieniły miejsce pobytu, przeprowadzając się lub wyjeżdżając do Polski.

Również inicjatywy edukacyjne generują przestrzenie oswojone. Szacuje się, że w Szkocji działa 17 polskich szkół sobotnich[31], w których uczy się około 1300 uczniów – „Szkotów polskiego pochodzenia"[32], raz w tygodniu po 3–4 godziny, co stanowi element uzupełniający oficjalny program edukacyjny. Środowisko polskiej szkoły sobotniej stwarza szczególną moż-

[29] A. Sznajder: *Lokalność transferowana. Mała Kolekcja Polskiej Sztuki Ludowej i Rękodzieła na Uniwersytecie w Zachodniej Szkocji*. „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne" 2014, nr 1, s. 48–59. http://www.barbarzynca.com/1-20-2014 [data dostępu: 14.09.2017].

[30] Mała Kolekcja Polskiej Sztuki Ludowej to pilotażowy projekt, którego celem była promocja polskiej sztuki ludowej i rękodzieła w Szkocji. Pokazy, wystawy, warsztaty etnograficzne i okazjonalna sprzedaż odbywały się między innymi w Paisley, Glasgow, Aberdeen i Edynburgu podczas kiermaszów świątecznych, lokalnych imprez, Dnia Kobiet, w placówkach polonijnych i na szkockich uniwersytetach.

[31] Szacuje się, że na terytorium Wielkiej Brytanii jest ponad 150 polskich szkół sobotnich. K. Zechenter: *Dwujęzyczność przez zabawę, czyli jak uczyć języka polskiego poza polską szkołą*. W: *Po polsku na Wyspach. Poradnik dla rodziców dzieci dwujęzycznych*. Red. K. Zechenter. Londyn 2015, s. 87. http://www.londyn.msz.gov.pl/resource/b51a4573-f5dd-4a7a-a53b-5d04b81073d6:JCR [data dostępu: 14.09.2017].

[32] A. Martowicz, A. Roach: *Polish Language Learning in Scotland. Key Facts and Opportunities*. Edynburg 2014, s. 12. http://www.appla.org/pliki/polishlanguagescotlandreport.pdf [data dostępu: 14.09.2017].

liwość kreowania przestrzeni dla emigrantów. Zadaniem takich placówek jest podtrzymywanie i ochrona języka dziedziczonego, a także tworzenie miejsca do wyrażania swojej tożsamości i jej wzbogacania przez udział w wydarzeniach kulturalnych, ożywianie tradycyjnych zwyczajów i ceremonii, naukę pieśni, wykonywanie prac manualnych itp., wspierających nie tylko edukację językową, ale także związki z Polską, jako wyobrażoną ojczyzną przodków. Traktując środowisko szkoły sobotniej jako przestrzeń oswojoną i punkt wyjścia do zrozumienia własnego pochodzenia, należy podkreślić, że stymuluje ono komunikację między pokoleniami, bo szkoła umożliwia nie tylko naukę języka, ale też widzenie go w kontekście, w jakim używają go inne dzieci, nauczyciele i dorośli. Przykładem jest działalność polskiej szkoły w Kirkcaldy, otwartej w 2011 roku.

Lokalizacja polskiej szkoły sobotniej w Kirkcaldy tworzy historyczny kontekst dla nauczania i uczenia się na emigracji, jak również osadza polską tożsamość w symbolicznej przestrzeni poza czasem realnym. Budynek szkoły należał do polskiej społeczności w Szkocji od 1965 roku, kiedy to zakupili go polscy kombatanci na potrzeby spotkań swojej diaspory, dla podtrzymania języka, kultury i tożsamości[33]. Jako nauczyciel w tej szkole przez okres dziesięciu miesięcy obserwowałam pozytywny wpływ jej działalności nie tylko w grupie dzieci. Także dorośli z zaangażowaniem uczestniczyli w życiu placówki, na przykład organizując festyn „Sami Swoi"[34]. Bogaty program wydarzenia stanowił zwieńczenie całorocznego wysiłku dzieci, rodziców i pedagogów, a jednocześnie tworzył przestrzeń działania dla rodzimych mieszkańców Kirkcaldy – zespołu prezentującego tradycyjne tańce Pogórza Szkockiego czy dudziarzy grających regionalne utwory pod pomnikiem katyńskim. Ta symboliczna integracja ożywiała przestrzeń miasteczka i była zauważona również w lokalnych mediach. Oswajanie przestrzeni na terenie szkoły to, poza spotkaniem starej i nowej emigracji, kontaktem przybyszów z lokalnymi mieszkańcami, także możliwość wejścia w interakcję z Polską – spotkanie z zaproszonymi gośćmi na żywo, na przykład z pisarzem Andrzejem Grabowskim, czy za pośrednictwem internetu, za pomocą komunikatora Skype, jak wirtualny miniwykład profesora Jana Miodka.

[33] Polska Szkoła w Kirkcaldy. http://polskaszkolakirkcaldy.org/ [data dostępu: 14.09.2017].

[34] A. Sznajder: *Kultura ludowa na lekcjach języka polskiego wśród dzieci polskiej emigracji w Szkocji – zastosowania i koncepcje*. W: *Bogactwo językowe i kulturowe Europy w oczach Polaków i cudzoziemców*. [Cz.] 4. Red. R. Maćkowiak, E. Wojtczak. Łódź 2017, s. 76–87.

W polonijnej edukacji dzieci w Szkocji zaznaczają się także miejsca konstruowane, które przybliżają starą i nową historię. Takimi są pomnik Niedźwiedzia Wojtka (w edynburskim ogrodzie zoologicznym oraz Princess Street Gardens), wspomniany już pomnik katyński, jak również Wielka Polska Mapa Szkocji.

Niedźwiedź Wojtek i Wielka Polska Mapa Szkocji – kreowanie przestrzeni ojczyzny wyobrażonej a polityka historyczna

> Symboliczną przestrzeń identyfikacji w miejscu nowego zamieszkania zawsze próbuje się powtórnie ukonkretnić – wszczepić w nią *znaki przypomnienia*[35].

Granicę państwową można rozumieć jako miejsce przejścia z polskiej przestrzeni fizycznej do polskiej przestrzeni symbolicznej, w której to, co związane z pojęciami narodu, ojczyzny, historii, nabiera nowego znaczenia, przyciąga rozproszoną Polonię i organizuje jej działalność. Dowodzą tego różnorodne inicjatywy, które czasem z jednorazowych wydarzeń przeradzają się w projekty cykliczne, stają się przyczynkiem do powstania miejsca spotkań, centrum kultury. Niektóre z nich zostały już opisane.

Strategie włączenia emigrantów w życie w pluralistycznym społeczeństwie podejmowane są także przez władze miast. We współczesnej przestrzeni miejskiej Edynburga, w ujęciu postmodernistycznym[36], realizuje się wartości tolerancji, wolności i równości społecznej. Zanikają granice, odmienność zostaje rozproszona. Przykładem są ogrody Princess Street Gardens z pomnikiem Niedźwiedzia Wojtka, tworzące przestrzeń komunikacji społecznej i formowania się więzi wspólnotowych między mieszkańcami a przybyszami, a także dialogu teraźniejszości z historią opartego na doświadczeniach kolejnych pokoleń. Kształtując w taki sposób przestrzeń miejską, architekci podkreślili historyczną obecność Polonii

[35] E. Berendt: *Ale dom płynie… Region wymyślony, historie prawdziwe*. W: *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*. Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa 2014, s. 206. http://kultura.gminick.megiteam.pl/download/is_www/Kultura_ludowa_Teorie_praktyki_polityki.pdf [data dostępu: 25.03.2018].

[36] B. Gutowski: *Przestrzeń marzycieli. Miasto jako projekt utopijny*. Warszawa 2006, s. 197. http://www.miastoidealne.sztuka.edu.pl/filozofia_miasta_miasto_jako_projekt_utopijny.pdf [data dostępu: 15.03.2018].

na szkockiej ziemi, dokumentując tę obecność nie tylko dla mieszkańców Szkocji i turystów, ale i dla Szkotów pochodzenia polskiego – potomków żołnierzy i emigrantów. Poznanie historii miejsca możliwe staje się dzięki doświadczeniu w przestrzeni, którego rozumienie wymaga zagłębienia się w historię.

Odsłonięcie pomnika Niedźwiedzia Wojtka nastąpiło w listopadzie 2015 roku. Rzeźbę, która powstała dzięki wieloletnim staraniom fundacji Wojtek Memorial Trust, wykonał szkocki artysta Alan Beattie Herriot[37]. Pomnik przedstawia niedźwiedzia wraz ze stojącym obok niego polskim żołnierzem z Armii Andersa. Niedźwiedź Wojtek to jednak nie tylko symbol żołnierzy walczących w drugiej wojnie światowej i przybyłych następnie do Szkocji, ale także wyraz polityki pamięci, a więc planowego działania zmierzającego do wyboru treści i konstruowania narracji o przeszłości w celu „budowania spójnego dyskursu tożsamościowego"[38], które podkreśla znaczenie polsko-szkockich relacji.

Przestrzenne odniesienie do szkockiego pomnika znajdujemy w parku Jordana w Krakowie, gdzie w maju 2014 roku, w siedemdziesiątą rocznicę zdobycia Monte Cassino, postawiono pomnik Niedźwiedzia Wojtka[39]. Tożsamościowa spójność Polaków, tworzona między innymi za pomocą pomników w Szkocji i Polsce, niesie oprócz niewątpliwego wyróżnienia także niebezpieczeństwo zredukowania znaczenia szkockiego monumentu do odniesień dotyczących określonego czasu wojennej historii. Tymczasem obecność polskich żołnierzy w Szkocji po wojnie oznaczała dla nich samych asymilację z jej mieszkańcami, integrację w sferach takich jak mieszkanie, praca czy rodzina, a zarazem oswajanie przestrzeni przez tworzenie polskich szkół sobotnich czy klubów kombatantów. Wojenne historie i rzeczywistość tułaczki sprzed lat, kontrastujące z ustabilizowanym życiem w Szkocji osiadłych tu Polaków pracujących jako szewcy, sprzedawcy, barmani, przedsiębiorcy, odkrywali po latach ich potomkowie, między innymi autorka książki o niedźwiedziu Wojtku, Aileen Orr[40], czy poeta Martin Stepek[41], który w swoich wierszach opisywał walkę o przetrwanie

[37] *Pominik Wojtka Niedźwiedzia – żołnierza w Edynburgu*. 2015. https://www.msz.gov.pl/pl/c/MOBILE/aktualnosci/wiadomosci/pomnik_wojtka_niedzwiedzia___zolnierza_w_edynburgu [data dostępu: 20.03.2018].

[38] E. Berendt: *Ale dom płynie…*, s. 196.

[39] *Pomnik Wojtek*. 2016. https://pomnikwojtek.wordpress.com/ [data dostępu: 20.03.2018].

[40] A. Orr: *Wojtek the Bear. Polish War Hero*. Edynburg 2014.

[41] M. Stepek: *For There is Hope*. Glasgow 2012.

na Syberii wywiezionych tam członków rodziny. Szkoccy etnografowie, badający zwyczaje mieszkańców regionu Fife, podkreślali różnice kulturowe związane z osiedleniem się polskich emigrantów. Przykładem może być powszechny zwyczaj – byli żołnierze przynosili szkockim pannom bukiety z czerwono-białych kwiatów, tymczasem to zestawienie kolorów postrzegane było przez miejscową ludność jako zakazane, niosące śmierć i zniszczenie[42]. Adaptacja weteranów na ziemi szkockiej była długotrwałym i niełatwym procesem, a oswajanie przestrzeni wymuszone powojenną sytuacją wiązało się ze świadomością niemożności powrotu.

Kolejnym znakiem polskiej obecności w szkockiej przestrzeni, ważnym także ze względów edukacyjnych dla młodych pokoleń, jest Wielka Polska Mapa Szkocji w wiosce Eddleston[43]. Budowa trójwymiarowej plastycznej mapy na terenie parkowym hotelu Barony Castle została zainicjowana przez właściciela hotelu i byłego żołnierza 1. Dywizji Pancernej Jana Tomasika oraz polskich geografów Kazimierza Trafasa i Romana Wolnika w latach siedemdziesiątych i ukończona w 1979 roku. W 2012 roku, podczas debaty w Parlamencie Szkockim, podkreślano wartość tego przedsięwzięcia dla relacji polsko-szkockich. W tym samym roku otrzymano dofinansowanie na odnowienie mapy, a organizacja Historic Scotland wpisała ją na listę dziedzictwa narodowego[44]. Obiekt ten niesie kolejną opowieść o powojennych losach Polaków, a także o innowacjach polskich naukowców (stworzyli największą na świecie mapę plastyczną), zaś wymiar edukacyjny przedsięwzięcia dla najmłodszych pokoleń polskiej emigracji nie został jeszcze w pełni wykorzystany.

Tematyka polsko-szkockiego dziedzictwa zainspirowała polskich działaczy kultury do założenia organizacji The Polish-Scottish Heritage, której celem jest promowanie i ochrona wspólnego dziedzictwa Polaków i Szkotów ukształtowanego wieloletnią tradycją[45]. Historie miejsc, wydarzenia i postacie są podstawą wzajemnego poznawania się. Główną działalnością organizacji jest gromadzenie dokumentacji historycznej, a następnie jej interpretacja za pomocą technik multimedialnych, w postaci Szlaku Dziedzictwa – interaktywnej mapy ważnych miejsc, wydarzeń, osób. Działania obejmują także prowadzenie warsztatów dla dzieci i młodzieży, organizację festiwalu prezentującego efekty projektu we współpracy z muzeami

[42] M. Bennett: *Scottish Customs. From the Cradle to the Grave*. Edinburgh 2007, s. 213.

[43] *Story of the Map*.2013. http://www.mapascotland.org/ [data dostępu: 20.03.2018].

[44] Tamże.

[45] Polish-Scottish Heritage. http://polishscottishheritage.co.uk [data dostępu: 15.03.2018].

i galeriami, aktywne wspieranie wszelkich akcji zmierzających do ochrony wspólnego dziedzictwa[46]. Projekt ten jest przykładem na oswajanie miejsca przez szukanie w nim punktów odniesienia, które pozwalają zrozumieć historyczną ciągłość i wielość emigracyjnych narracji.

Negocjowanie miejsca oswojonego – między teorią a praktyką badawczą

Pomysł Wielkiej Polskiej Mapy Szkocji, która pierwotnie miała stać się atrakcją lokalnego hotelu, zaś po latach otrzymała status narodowego dziedzictwa, ukazuje rolę polskich naukowców we wzbogacaniu szkockiej przestrzeni w polskie elementy, czego rezultaty mogą być zauważalne jako obiekty fizyczne lub projekty w sferze akademickiej, politycznej, artystycznej. W umiejętny sposób splatają one dyskurs Szkocji i Polski, tworząc przestrzeń do dalszych działań i interpretacji, także w szerszym odniesieniu.

Zajmująca się problemem dwujęzyczności Anna Martowicz założyła centrum edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej w zakresie języka polskiego i polskiej kultury[47]. We współpracy z profesjonalną kadrą realizuje wiele projektów edukacyjnych. Obecność Polskiego Centrum Kultury i Edukacji im. Fryderyka Chopina w Edynburgu, mieszczącego się w specjalnie wybranym budynku w polskiej dzielnicy Leith, jest przestrzennym znakiem asymilacji polskiej emigracji w Szkocji. W centrum prowadzone są też kursy języka polskiego dla osób dorosłych. Ostatnie działania Martowicz koncentowały się na staraniach o wprowadzenie języka polskiego jako przedmiotu szkolnego do szkockiego programu edukacji[48] oraz na promowaniu wiedzy na temat zalet dwujęzyczności i języka polskiego jako dziedziczonego[49]. Również Marta Moskal z Uniwersytetu w Glasgow podjęła się próby zdefiniowania potrzeb szkolnych w przypadku dzieci polskich emigrantów, podkreślając konieczność przełożenia tych potrzeb na konkretne działania w sferze administracyjnej, które następnie wsparłyby

[46] Tamże.

[47] Polskie Centrum Kultury i Edukacji im. Fryderyka Chopina. http://www.pce-chopin.org/ [data dostępu: 20.03.2018].

[48] A. Martowicz, A. Roach: *Polish Language…*

[49] A. Martowicz: *Dwujęzyczność w pytaniach i odpowiedziach*. Edynburg 2014. http://www.polskamacierz.org/wp-content/uploads/2015/02/dwujezycznosc_w_pytaniach_i_odpowiedziach.pdf [data dostępu: 14.09.2018].

współpracę instytucji edukacyjnych z uczniami i ich rodzicami[50]. Obie badaczki starały się wskazać na specyfikę potrzeb dzieci z rodzin polskich jako wyróżniającej się grupy emigrantów, a nawet konieczność zreformowania szkolnictwa w odpowiedzi na liczną obecność uczniów pochodzenia polskiego. Dzięki temu próby negocjowania dodatkowej przestrzeni polskości dla takich dzieci w Szkocji dotarły już do Parlamentu Szkockiego.

Katarzyna Kosmala z Uniwersytetu Zachodniej Szkocji to badaczka sztuki współczesnej i kuratorka wystaw prac artystów z byłych krajów bloku socjalistycznego. Jeden z jej ostatnich projektów to organizacja wystawy poświęconej fotografom dokumentującym różne aspekty krajobrazu i społeczeństwa w kontekście stoczni w Gdańsku i szkockim Govan, obejmującej okres ponad czterdziestu lat[51]. Jako artystyczny dialog o historii dwóch miejsc projekt jest jednym z przykładów poszukiwania wspólnej polsko-szkockiej przestrzeni symbolicznej.

Badacze szkoccy interesujący się Polską przyczynili się do podniesienia poziomu wiedzy na temat Polski i Polaków w Szkocji wśród studentów i w środowisku pracowników akademickich. David Worthington, związany z Uniwersytetem Szkockiego Pogórza i Wysp, w 2014 roku prowadził wykłady „Scots in Poland, Poles in Scotland", prezentując historię migracji szkockich do Polski i polskich do Szkocji od czasów średniowiecza do współczesności[52]. Należy też wspomnieć o publikacji pokonferencyjnej *Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010*, pod redakcją Toma Devine i Davida Hesse, na którą złożyło się wiele cennych artykułów ilustrujących związki między obu krajami na przestrzeni stuleci i przedstawiających między innymi rezultaty zajmowania przestrzeni przez migrantów z tych krajów[53]. Te i inne próby ukazywania i definiowania szkocko-polskich relacji to usankcjonowanie obecności Polaków i Szkotów w obcej a zarazem asymilowanej przestrzeni, negocjowanie znaczeń swój–obcy, zwrócenie uwagi na to, że w historii procesy oswajania przestrzeni się powtarzają.

[50] M. Moskal: *Polish Migrant Children's Experiences of Schooling and Home-School Relations in Scotland*. „Centre for Educational Sociology Briefing" 2010, nr 54. http://www.ces.ed.ac.uk/PDF%20Files/Brief054.pdf [data dostępu: 14.09.2017].

[51] Street Level Photoworks. http://www.streetlevelphotoworks.org/event/govan_gdansk [data dostępu: 15.03.2018].

[52] University of the Highlands and Islands. https://www.uhi.ac.uk/en/research-enterprise/cultural/centre-for-history/staff/dr-david-worthington [data dostępu: 15.03.2018].

[53] T. Devine, D. Hesse: *Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010*. Edinburgh 2011.

Udomowiona czy utracona? Transpozycje przestrzeni oswojonej

Przestrzeń, jako kategoria zmienna i dynamiczna, z perspektywy antropologicznej oznacza przestrzeń wyobrażoną i przeżywaną[54]. Dialogiczność przestrzeni, jej dwuznaczność, znaczenie historyczne, nakładające się w czasie konteksty skłaniają do rozróżnienia na „teraz" i „dawniej", a także na „tu" i „tam". Doświadczenia polskich emigrantów w przestrzeni szkockiej zostały zinterpretowane przez artystów teatru Gappad w sztuce *RE-ID czyli Re-Identyfikacja*. Polsko-angielski spektakl był próbą odpowiedzi na pytanie o to, jak zmienia się jednostka wraz ze zmianą miejsca zamieszkania, ukazania problemu zorientowanego wokół ontologicznego „wrócić albo zintegrować się", przy czym wybór drugiej z opcji oznaczał tytułową reidentyfikację[55], a zatem zdefiniowanie na nowo swojej podmiotowości pod względem miejsca zamieszkania. Wyobraźnia artystyczna kreowała nową wielogłosową tożsamość, dla której przestrzeń emigracji mogła stać się akceptowalna, oswojona, udomowiona.

Przykłady pokazują, że Szkocja dla pewnej grupy emigrantów stała się przestrzenią udomowioną, w której życie rodzinne bezkonfliktowo łączy się z zawodowym, możliwe jest realizowanie własnych planów i projektów, a dorastające dzieci odnalazły się w szkockiej rzeczywistości swoich rówieśników, ponadto można też znaleźć czas na uczestnictwo w życiu diaspory, współpracując z lokalnymi ośrodkami polskości, na przykład polską szkołą sobotnią.

W podanym przykładzie przestrzenie emigranckiej egzystencji nakładają się na siebie, kumulują i rozpraszają poszczególne czynności w czasie, co oddaje szybkie tempo codzienności, podkreślone dodatkowo pisownią wymuszoną pośpiesznym wystukiwaniem znaków na ekranie telefonu komórkowego – urządzenia, które spłyca przestrzeń językową przez automatyczną selekcję podsuwanych wyrazów w języku angielskim:

---

[54] A. Niedźwiedź: *Małe historie. Fotografie domowe w kontekście antropologii wizualnej. Temat opracowany na podstawie badań jakościowych „Pamiątka rodzinna" zrealizowanych przez Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie w latach 2011–2012.* Kraków 2015. http://etnomuzeum.eu/images/upload/projekty_badawcze/photo_proxima/anna_niedzwiedz.pdf [data dostępu: 20.06.2018].

[55] *RE-ID*. 2012. https://gappad.wordpress.com/2012/10/12/re-id/ [data dostępu: 15.03.2018].

Sorki ale nie mialam kiedy ja mam teraz otwarty workshop w Dundee jestem busy teraz mieszkam nadal w Cupar wracam do domu ok 9 pm trzeba cos ugotowac wyprac w soboty w szkole. W niedziele mialam dzieci z boyfriend i girlfriend. Moze w piatek dam rade. xx.[56].

Punktem orientacyjnym przestrzeni oswojonej dla żony i matki, pochodzącej z niewielkiego miasteczka na Pomorzu, jest w Szkocji dom, gdzie spotykają się członkowie rodziny i niwelowane są różnice pokoleń w postrzeganiu Szkocji jako miejsca zamieszkania. Dorastające dzieci, zintegrowane ze środowiskiem swoich rówieśników, wnoszą w rodzinną przestrzeń nowy świat wartości i norm kraju, w którym żyją, co stanowi dodatkowe wsparcie dla rodziców w konstytuowaniu swojej tożsamości w Szkocji – nawet jeśli sami nie uczestniczą w pełni w szkockiej rzeczywistości, przekraczanie barier przez młodsze pokolenie nadaje egzystencji rodziców nowy sens.

Wedle Danuty i Zbigniewa Benedyktowiczów słowo „dom" w słownikach biblijnych oznacza zarówno materialną budowlę, jak i rodzinę[57]. Zbudowanie, nabycie, najczęściej zaś wynajęcie domu oraz założenie rodziny to naturalny etap w życiu młodszego pokolenia emigrantów, którzy zdecydowali się pozostać w Szkocji. W rzeczywistości udomowieniu przestrzeni nie zawsze towarzyszy harmonia życia rodzinnego. Rozmowy z kobietami w wieku 30–40 lat, które osiągnęły w Szkocji pełny rozwój w życiu zawodowym (a zatem emigracja zarobkowa okazała się dla nich sukcesem, pozwalając na przykład na zakup wymarzonego mieszkania), wskazują czasem na trudności z ułożeniem sobie życia prywatnego. Na niewiele zdają się konstruowane przez pokolenia przestrzenie diaspory mające służyć integracji środowiska oraz przestrzeń wirtualna. W przestrzeni oswojonej, a więc takiej, w której realizują się ambicje zawodowe i finansowe, można być osobą samotną, oderwaną od tradycyjnie rozumianych jako bezpieczne przestrzeni rodzinnych i udomowionych, gdyż to geometria sieci internetowej warunkuje zbliżanie i odrywanie się od siebie jednostek ludzkich. W tym rozumieniu przestrzeń oswojona to miejsce, które można podbić, rozeznając panujące w niej reguły gry zawodowej czy towarzyskiej, niekoniecznie oddając się egzystencjalnym refleksjom. Nie trzeba deklarować w niej swojego miejsca na stałe.

[56] Kobieta, lat 57, Cupar, 2012 r. Archiwum autorki.

[57] Z. Benedyktowicz, D. Benedyktowicz: *Symbolika domu w tradycji ludowej*. Cz. 2. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty" 1990, nr 4, s. 4. http://cyfrowaetnografia.pl/Content/2127/Strony%20od%20PSL_XLIV_nr4-2_Benedyktowicz.pdf [data dostępu: 15.03.2018].

Demitologizacja wyobrażeń o Szkocji po okresowym w niej pobycie często staje się czynnikiem decydującym o powrocie do Polski. Realia mieszkaniowe i zarobkowe na emigracji, a także poczucie odizolowania od głównego nurtu, bylejakości życia, nijakości autochtonów, brak dalekosiężnych celów utwierdzają w takiej decyzji. Jeden z moich rozmówców, wyjechawszy do Szkocji w wieku 19 lat, po ponad dwóch latach pobytu tak scharakteryzował towarzyszące emigrantom dylematy, wskazując na niedopasowanie kulturowe z jednej strony, z drugiej zaś na brak ambicji w otaczającym go środowisku polskich emigrantów jako główne motywy swojej decyzji o powrocie:

> Ku Polsce zwróciło mnie to, że miałem wewnętrzne uczucie, że chcę wracać, że nie jest mi tak do końca dobrze. Brakowało mi polskiej mentalności, kultury. Nie czułem się do końca swobodnie. Nie czułem się wśród swoich. Rzeczy, które widziałem, nie do końca pokrywały się z moim światopoglądem. Wszystko jest inne. Przez pewien czas czułem się tam jak w domu. Mieszkałem tam trochę. Dziś tego nie powiedziałbym. Nigdy tak naprawdę Szkocja nie była moim domem. Był okres, że chciałem zmienić obywatelstwo. Był też czas, że chciałem skończyć studia w Szkocji i wyjechać do USA. W tym momencie uważam, że Szkocja to było przelotne zauroczenie. Teraz, jak o tym myślę, to nawet mam wrażenie, że się nie zdarzyło. Dwa i pół roku to był czas próby. Odbieram go pozytywnie[58].

Wnikliwa analiza własnych doświadczeń poczyniona przez informatora pokazuje, jak trudno oswoić jest obcą przestrzeń, zintegrować się z nowym środowiskiem, w którym nieograniczone możliwości rozwoju hamuje dogłębne poczucie obcości i alienacji, nie zawsze w pełni uświadamiane lub też do którego przebywający na emigracji nie przyznaje się, a które odsłania się z pełną wyrazistością po powrocie do kraju ojczystego. Jednocześnie narracja ta wskazuje na niebezpieczeństwo tkwiące w bezrefleksyjnym poddawaniu się czasoprzestrzeni, gdy w nieustającym pędzie wrażeń, perspektyw, zamierzeń grozi utrata zdolności dostrzegania możliwości, które przyniosłaby zmiana przestrzenna, czyli powrót do Polski.

Czym oswojona przestrzeń emigracji staje się po powrocie? Czy jest to przestrzeń utracona? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, wymaga bowiem zaakceptowania zmiany w czasie, potraktowania powrotu nie jako klęski, lecz nowej możliwości; spojrzenia na swoje życie jako na biografię złożoną z cząstek przestrzenno-czasowych, które współtworzą „ja". W tym rozumieniu bagaż emigracyjnych doświadczeń pozwala odczytać na nowo miejsce, które się uprzednio opuściło.

[58] Mężczyzna, lat 23, Edynburg, 2008 r. Arch. IEiAK UJ.

Głosy przebywających w Szkocji Polaków prezentują różnorodność i dialogiczność egzystencji emigrantów, balansowanie na krawędzi między wykorzenieniem a ponownym zakorzenieniem się, mniej i bardziej udane próby kontekstualizowania się w dominującej, a jednocześnie nie do końca dającej się w pełni rozszyfrować kulturze Wysp Brytyjskich. W szkockiej rzeczywistości nakładają się na siebie różne polskie historie: fragmentaryczny świat powojennej emigracji, doświadczenia Polaków przybyłych tu w okresie socjalizmu, wreszcie współczesna emigracja uzasadniana potrzebami ekonomicznymi, chęcią edukacji czy też młodzieńczej przygody. Przedmioty, opowieści i słowa, symbole emigrantów stanowią bazę do tworzenia przestrzeni miejskiej, która przekazuje komunikaty o ich obecności.

Przestrzeń oswojona, która wypracowywana jest na gruncie rzeczywistej i symbolicznej, stanowi punkt orientacyjny w budowaniu struktury emigracyjnego życia. To przestrzeń polskiej tożsamości wyrażonej w kulturze i języku, której przejawy obserwować można w życiu codziennym Polaków, w przestrzeni miejskiej, w inicjatywach działaczy kultury, pedagogów, badaczy, polityków. Podjęte rozważania nad emigracją Polaków do Szkocji pozwalają na odczytanie przestrzeni oswojonej na trzech poziomach. Pierwszy to pozytywne wyobrażenia o tym kraju, jako miejsca ciekawego, przyjaznego, z którym można wiązać wiele nadziei, stanowiące istotny czynnik w podjęciu decyzji o wyjeździe; drugi to poszukiwanie fizycznych, a zarazem społecznych punktów odniesienia pozwalających na asymilację; trzeci to podejmowanie działań w przestrzeni, które świadomie zmierzają do jej oswajania, rozumianego nie tylko jako poczucie bezpieczeństwa i „bycia u siebie", ale i jako szczególnego rodzaju językowo-kulturowa translacja. Wyobrażenia, byt, działanie są z sobą ściśle związane i mają potencjał długotrwałego przekształcania przestrzeni w wielu sferach, co pokazują relacje bezpośrednie, zasłyszane z ust emigrantów, dające się zaobserwować zjawiska, działania podjęte w tej przestrzeni, jak na przykład polskie szkoły sobotnie czy warsztaty koronki. Jednocześnie, aby oswajanie przestrzeni nie alienowało i nie odcinało Polaków od realnej, a więc różnorodnej Szkocji, nie można pominąć konieczności ćwiczenia się w wielokulturowych kompetencjach: umiejętności zmiany kodów kulturowych, rozumieniu kreolizowanych języków, poruszaniu się w nowych rodzajach sieci społecznych.[59] Tożsamość emigracyjna to nieustanne praktykowanie tych trzech umiejętności.

[59] B. Pasamonik: *Transnarodowe formy integracji europejskich imigrantów: skazani na superróżnorodność?* W: *Przyszłość wielokulturowości w Polsce? Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii*. Red. D. Angutek. Wrocław 2016, s. 25.

Bibliografia

Augé M.: *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Transl. J. Howe. London – New York 1995.

Bartnik M.: *„Przestrzenie niczyje" jako przedmiot zainteresowania etnologa*. „Studia Socjologiczne" 2011, nr 2, s. 217–223.

Benedyktowicz Z., Benedyktowicz D.: *Symbolika domu w tradycji ludowej*. Cz. 2. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty" 1990, nr 4, s. 3–16. http://cyfrowaetnografia.pl/Content/2127/Strony%20od%20PSL_XLIV_nr4-2_Benedyktowicz.pdf [data dostępu: 15.03.2018].

Bennett M.: *Scottish Customs. From the Cradle to the Grave*. Edynburg 2007.

Berendt E.: *Ale dom płynie… Region wymyślony, historie prawdziwe*. W: *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*. Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa 2014, s. 183–222. http://kultura.gminick.megiteam.pl/download/is_www/Kultura_ludowa_Teorie_praktyki_polityki.pdf [data dostępu: 25.03.2018].

Bhandari K.: *Tourism and National Identity. Heritage and Nationhood in Scotland*. Clevedon 2014.

Czepczyński M.: *Podejścia badawcze w nowej geografii kultury*. W: *Geografia a przemiany współczesnego świata*. Red. W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski. Bydgoszcz 2007, s. 203–211.

Devine T., Hesse D.: *Scotland and Poland. Historical Encounters, 1500–2010*. Edinburgh 2011.

Dymnicka M.: *Od miejsca do nie-miejsca*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica" 2011, z. 36, s. 35–52. http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/320/35_dymnickaFolia%20Sociologica%2036.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu: 15.03.2018].

Gutowski B.: *Przestrzeń marzycieli. Miasto jako projekt utopijny*. Warszawa 2006. http://www.miastoidealne.sztuka.edu.pl/filozofia_miasta_miasto_jako_projekt_utopijny.pdf [data dostępu: 15.03.2018].

The Homecoming Story. 2016. http://www.visitscotland.org/what_we_do/marketing/the_homecoming_story.aspx [data dostępu: 15.03.2018].

Kaniowska K.: „Jakiej antropologii potrzebuje dziś Europa?". Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Jaka refleksja o kulturze jest dzisiaj potrzebna Europie? Wyzwania, dylematy, perspektywy". Wrocław 22–23 września 2016, data odczytu: 22.09.2016.

Kowalczyk A.: *Fenomenologia przestrzeni turystycznej*. „Turyzm" 2004, nr 1, s. 9–15. http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/9835/01_Kowalczyk.pdf?sequence=3&isAllowed=y [data dostępu: 15.03.2018].

Martowicz A., Roach A: *Polish Language Learning in Scotland. Key Facts and Opportunities*. http://www.appla.org/pliki/polishlanguagescotlandreport.pdf [data dostępu: 14.09.2017].

Martowicz A.: *Dwujęzyczność w pytaniach i odpowiedziach*. Edynburg 2014. http://www.polskamacierz.org/wp-content/uploads/2015/02/dwujezycznosc_w_pytaniach_i_odpowiedziach.pdf [data dostępu: 14.09.2018].

Moskal M.: *Polish Migrant Children's Experiences of Schooling and Home-School Relations in Scotland*. „Centre for Educational Sociology Briefing" 2010, nr 54. http://www.ces.ed.ac.uk/PDF%20Files/Brief054.pdf [data dostępu: 14.09.2017].

Niedźwiedź A.: *Małe historie. Fotografie domowe w kontekście antropologii wizualnej. Temat opracowany na podstawie badań jakościowych „Pamiątka rodzinna" zrealizowanych przez Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie w latach 2011–2012. Kraków 2015.* http://etnomuzeum.eu/file/Anna%20Nied%C5%BAwied%C5%BA_Ma%C5%82e%20historie_MEK.pdf, [data dostępu: 20.06.2018].

Orr A.: *Wojtek the Bear. Polish War Hero*. Edinburgh 2011.

Pasamonik B.: *Transnarodowe formy integracji europejskich imigrantów: skazani na superróżnorodność?* W: *Przyszłość wielokulturowości w Polsce? Nowe wyzwania dla antropologii kulturowej i etnologii*. Red. D. Angutek. Wrocław 2016, s. 15–29.

Polish-Scottish Heritage. http://polishscottishheritage.co.uk [data dostępu: 15.03.2018].

Polska Szkoła w Kirkcaldy. http://polskaszkolakirkcaldy.org/ [data dostępu: 14.09.2017].

Polskie Centrum Kultury i Edukacji im. Fryderyka Chopina. http://www.pce-chopin.org/ [data dostępu: 20.03.2018].

Pominik Wojtka Niedźwiedzia – żołnierza w Edynburgu. 2015. https://www.msz.gov.pl/pl/c/MOBILE/aktualnosci/wiadomosci/pomnik_wojtka_niedzwiedzia___zolnierza_w_edynburgu [data dostępu: 20.03.2018].

Pomnik Wojtek. 2016. https://pomnikwojtek.wordpress.com/ [data dostępu: 20.03.2018].

Population by Country of Birthand Nationality, Scotland 2017. [National Records of Scotland] 2017. https://www.nrscotland.gov.uk/files//statistics/nrs-visual/pop-cob-17/pop-cob-nat-17-info.pdf [data dostępu: 22.06.2018].

Project Report on Capacity Building of Minority Ethnic Communities in Inverclyde and Renfrewshire (INREN). Glasgow, [West of Scotland Regional Equality Council] 2012.

RE-ID. 2012. https://gappad.wordpress.com/2012/10/12/re-id/ [data dostępu: 15.03.2018].

Simpson L.: *How Has Ethnic Diversity Changed in Scotland?* Manchester 2004. http://www.ethnicity.ac.uk/medialibrary/briefings/dynamicsofdiversity/code-census-briefing-scotland_v2.pdf [data dostępu: 10.11.2017].

Stepek M.: *For There is Hope*. Glasgow 2012.

Story of the Map. 2013. http://www.mapascotland.org/ [data dostępu: 20.03.2018]

Street Level Photoworks. http://www.streetlevelphotoworks.org/event/govan_gdansk [data dostępu: 15.03.2018].

Sznajder A.: *Kultura ludowa na lekcjach języka polskiego wśród dzieci polskiej emigracji w Szkocji – zastosowania i koncepcje*. W: *Bogactwo językowe i kulturowe Europy w oczach Polaków i cudzoziemców*. [Cz.] 4. Red. R. Maćkowiak, E. Wojtczak. Łódź 2017, s. 76–87.

Sznajder A.: *Lokalność transferowana. Mała Kolekcja Polskiej Sztuki Ludowej i Rękodzieła na Uniwersytecie w Zachodniej Szkocji*. „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne" 2014, nr 1, s. 48–59. http://www.barbarzynca.com/1-20-2014 [data dostępu: 14.09.2017].

Sznajder A.: *Z koronką przez świat. Praktykowanie rękodzieła ludowego wśród polskiej emigracji w Szkocji*. „Twórczość Ludowa" 2013, nr 27, s. 66–67.

University of the Highlands and Islands. https://www.uhi.ac.uk/en/research-enterprise/cultural/centre-for-history/staff/dr-david-worthington [data dostępu: 15.03.2018].

Wang N.: *Rethinking Authenticity in Tourism Experience*. „Annals of Tourism Research" 1999, nr 2, s. 349–370.

Zechenter K.: *Dwujęzyczność przez zabawę, czyli jak uczyć języka polskiego poza polską szkołą*. W: *Po polsku na Wyspach. Poradnik dla rodziców dzieci dwujęzycznych*. Red. K. Zechenter. Londyn 2015, s. 85–108. http://www.londyn.msz.gov.pl/resource/b51a4573-f5dd-4a7a-a53b-5d04b81073d6:JCR [data dostępu: 14.09.2017].

Anna Sznajder

Domesticating the Space in the Experience of Polish Emigrants in Scotland Chosen Cases from 2006 to 2016

Summary

The article is devoted to the experience of the real and symbolic space among Polish emigrants in Scotland, and it introduces the notion of the domesticated space as a result of assimilation processes. The preliminary analysis of the emigrants' reflections points to the conflict between what is real and what is imagined; the resolution of this conflict leads to the domestication of the space, which, in turn, results in either re-identification of the subject in this space or return migration. Grounded upon the notions of a community, language, and culture, the domesticated space carries a potential for forming a real space. When negotiated in a multicultural environment, it becomes the basis for adaptation and dialogue with others, and it produces shared points of reference for emigrants and Scots.

Grzegorz Błahut
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

MEGAANTROPOS
WOKÓŁ MORFOLOGICZNEJ I FUNKCJONALNEJ METAFORYKI MIASTA

W przestrzeni miejskiej, choć bywa ona na ogół uporządkowana według określonych zasad, trudno byłoby odnaleźć się bez rozpoznawalnych punktów odniesienia. Trudno też myśleć o mieście bez jakiejkolwiek miary, pozwalającej na oceny jakościowe oraz ilościowe dotyczące tego, co jest ważne z pragmatycznego i poznawczego punktu widzenia. Ta sama odległość przebyta pieszo w dużym mieście wydaje się zupełnie odmienna od tej, którą przemierzamy w innym, bardziej naturalnym obszarze. W ostateczności takie oceny mogą być rozbieżne i w podanym tu przykładzie przebytej w mieście drogi zależą między innymi od wrażliwości na zewnętrzne bodźce czy kondycji fizycznej człowieka, który jest, jak zauważył już starożytny filozof grecki Protagoras – miarą wszystkich rzeczy. Człowiek stał się też tą miarą w sensie dosłownym – od części ludzkiego ciała wzięły się jednostki miar, takie jak łokcie czy stopy, a także w sensie metaforycznym – ludzi „wielkich" przedstawiano często w sztuce w innej skali. Ponadto człowiek określa samego siebie, swoje właściwości psychiczne, w aspekcie mentalnym, emocjonalnym czy wolitywnym poprzez odwołanie się do bardziej ogólnych jednostek w zasobach leksykalnych, w tym także do miar przestrzeni[1]. Z przyjętego tu punktu widzenia

[1] R. Grzegorczykowa: *Nazwy wymiarów jako określenia cech psychicznych człowieka*. W: *Przestrzeń w języku i kulturze. Problemy teoretyczne. Interpretacje tekstów religijnych*. Red. J. Adamowski. Lublin 2005, s. 29.

najistotniejsze wydają się jednak wartości epistemologiczne tej miary, którą stanowią człowiek i jego ciało. Zakłada się więc, że oprócz władzy racjonalnej czy zmysłowej to ciało jest narzędziem poznawania i doświadczania świata. „Oznacza to, iż szukając podstawowych zasad organizacji przestrzennej przekonamy się, że wynikają one z dwóch rodzajów faktów: postawy i struktury ludzkiego ciała oraz relacji (bliskich bądź dalekich) między ludzkimi istotami"[2].

Nie tylko w wymiarze przestrzennym człowiek nadaje światu swoisty kształt. Dzieje się to także w wymiarze czasowym, kiedy wybitne jednostki stojące na czele określonych zbiorowości wyznaczają odpowiednie okresy ich egzystencji. Widzimy to w czasach rzymskich, kiedy poszczególne odcinki czasowe odmierzane były przez panujących cesarzy, i później, gdy mówimy na przykład o wojnach napoleońskich, wiktoriańskiej Anglii czy wreszcie pokoleniu JPII, związanym z pontyfikatem Jana Pawła II. Funkcjonujący w tradycyjnej kulturze ludowej rok obrzędowy i związany z nim cykl życia wyznaczają z kolei dni ważnych postaci świętych i patronów. Z kolei wszystkie te mniejsze jednostki czasowe obejmuje chrześcijańska era, której kalendarz odmierza już trzecie tysiąclecie. Wobec tych faktów trudno nie uznać za prawdziwe twierdzenia, że człowiek wyznacza sobą nie tylko określoną miarę przestrzeni, ale także i czasu. Łącząc obie te podstawowe kategorie egzystencji, uzyskujemy kompleksowy obraz świata. Znany badacz kulturowych uwarunkowań percepcji przestrzeni Yi-Fu Tuan zauważa, że człowiek tworzy świat, w którym żyje, niejako na zasadzie projekcji samego siebie. „Jeżeli użyjemy terminu *człowiek* i *świat*, nie myślimy o człowieku – przedmiocie w świecie, zajmującym maleńką cząstkę przestrzeni, ale o człowieku zamieszkującym świat, rządzącym światem i stwarzającym go"[3].

Człowiek jest zatem miarą świata, a także jego obrazem i światem sam w sobie. Tę myśl odnajdujemy już u Arystotelesa, który stwierdza, że człowiek jest mikrokosmosem. Należy tu zwrócić uwagę na odpowiednie rozumienie pojęcia „kosmos". W starożytnej filozofii greckiej nie oznacza ono wyłącznie pozaplanetarnej przestrzeni. Tytuł jednego z dzieł przypisywanych temu filozofowi brzmi: *Peri kosmoi kai to uranoi*, co przetłumaczono na język polski jako *O niebie*[4], pomijając słowa „o świecie", wyrażające

[2] Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Przeł. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 51.

[3] Tamże.

[4] Polskie wydanie (Arystoteles: *O niebie*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1980) zawiera wiele innych oryginalnych greckich pojęć, które wskazują na jego koherencję z tak ujmowanym tu modelem świata.

przecież istotę myślenia starożytnych Greków. Arystoteles nie odsyła poza porządek bliskiego każdemu człowiekowi świata, wprowadza rozróżnienie na to, co „o niebie", jako sferach gwiazd i planet, i co „o świecie", w którym żyje człowiek. Ponadto nie rezygnuje z ludzkiej miary, antropomorficznej projekcji wielkiego w sensie fizycznym świata, pisząc między innymi o „prawej i lewej stronie nieba". Zatem kosmos, przynajmniej w takich kontekstach, to coś również ziemskiego i bliskiego człowiekowi. Słusznie też przywołuje się powszechnie znaczenia tego słowa takie, jak ład, porządek, harmonia. Tak rozumiane można je z powodzeniem odnieść do przestrzeni innych ważnych dla człowieka bytów, jak również do samego ludzkiego ciała.

Tworem wybitnie antropogenicznym jest przestrzeń miejska, która w warstwie wyobrażeń i metonimii jest także antropomorficzna. Silny związek człowieka z miastem sprawia, że jest ono źródłem licznych metafor. Powszechność metafor w życiu człowieka i, co za tym idzie, skłonność do metaforycznego myślenia szczególnie podkreślali George Lakoff i Mark Johnson. Wyrazili oni przekonanie, że „większa część naszego zwyczajnego systemu pojęciowego ma strukturę metaforyczną, co znaczy, że większość pojęć daje się częściowo zrozumieć za pośrednictwem innych pojęć"[5]. Pojmowanie miasta i jego przestrzeni w kategoriach języka nie odbywa się jednak za pomocą prostych przełożeń strukturalnych, gdyż miasto jako przedmiot, który ludzki rozum próbuje okiełznać, jest pod każdym względem złożony a zarazem bliski.

> Metafory miejskie mają różne poziomy znaczeń, zmieniające się w zależności od kontekstu historycznego oraz społecznego. Mają też swoją hierarchię, której najwyższy poziom dotyka samej esencji bytu ludzkiego. Miasto bowiem zawsze było i jest metaforą istnienia, życia i śmierci człowieka[6].

Trudno wprawdzie znaleźć współcześnie miasto, które posiadałoby oczywiste granice, jednakże w rozmaitych koncepcjach miasta funkcjonowały i nadal funkcjonują określone metafory i porównania. Dotyczą one struktury miasta, tego, jak miasto wygląda, z czego się składa i co to oznacza dla człowieka. Tadeusz Sławek porównuje je między innymi do wnętrza kobiecego organizmu, które daje poczucie bezpieczeństwa. „Wchodząc w obszar miasta zawijamy do zatoki mającej nas ochronić przed niebezpieczeństwami oceanu, wchodzimy do środka organizmu, którego

[5] G. Lakoff, M. Johnson: *Metafory w naszym życiu*. Przeł. T.P. Krzeszowski. Warszawa 1988, s. 81.

[6] D. Jędrzejczyk: *Geografia humanistyczna miasta*. Warszawa 2004, s. 224.

skomplikowane przejścia i labiryntowo splecione ulice są wnętrznościami opiekuńczego ciała”[7]. Nie tylko w literaturze, ale również w mowie potocznej opisuje się zwłaszcza pewne fragmenty przestrzeni miejskiej o szczególnym znaczeniu, za pomocą takich określeń, jak „tkanka miejska”, „arterie”, „serce”. Ponadto oprócz metafor, które dotyczą statycznych właściwości miasta, istnieją metafory dotyczące tego, jak miasto funkcjonuje –mówi się na przykład, że miasto żyje, rozwija się bądź umiera, broni się, bawi, świętuje. Tego typu wyrażenia sprzyjają językowemu modelowaniu miasta jako przestrzeni komplementarnej, całościowej, a pozostając w zgodności z przedstawionymi analizami i koncepcjami, odnosząc się do człowieka, który tę przestrzeń tworzy i na różne sposoby wyobraża, powiedzielibyśmy, że miasto jest megaantroposem.

Człowiek – dom – miasto – świat
Metaforyka morfologiczna

Podatna na metaforykę związaną z przestrzenią struktura ludzkiego ciała pozwala na odniesienie jej do innych, większych tworów, jakim jest na przykład dom. W myśl założeń filozoficznych, a także religijnych ludzkie ciało jest domem. Jest to dom dla ducha, który mieszka w ciele, tak jak człowiek w domu. Ciało może być też więzieniem, jak widział to Platon, świątynią, jak głosi doktryna chrześcijańska[8], lub miejscem pracy. Antropomorficzne wyobrażenie domu wykracza poza jego funkcje dotyczące zamieszkania.

W kolejnym stopniu powiększenia, w skali antropologicznego wzorca przestrzeni, znajduje się miasto. W tym wymiarze mamy do czynienia częściej z odwołaniem się do postaci kobiecej. W Apokalipsie św. Jana czytamy o „przystrojonym jak oblubienica” Nowym Jeruzalem, które jako „Małżonka Baranka” zstępuje z nieba w czasie ostatecznym. Jednostka wielkości, którą posługuje się anioł, by mierzyć to miasto, „jest miarą człowieka”[9]. W ostatniej księdze Nowego Testamentu jest też mowa o Nie-

[7] Zob. T. Sławek: *Akro/nekro/polis. Wyobrażenia miejskiej przestrzeni*. W: *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 15.

[8] Zob. Z. Benedyktowicz, D. Benedyktowicz: *Dom w tradycji ludowej*. Wrocław 1992.

[9] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań–Warszawa 1971, s. 1415–1416 [Ap 21, 2].

rządnicy – mieście na siedmiu wzgórzach, co wskazuje na Rzym[10]. Ateny, najznamienitsze miasto starożytnej Grecji, biorą swoją nazwę od znanej i czczonej powszechnie bogini. Michael North, powołując się na listy św. Piotra oraz św. Pawła, zauważa, że tę specyficzną metaforykę wspólnoty wyrażoną w określonym porządku przestrzennym zawdzięczamy przede wszystkim poglądom chrześcijańskich teologów i myślicieli, dla których społeczność wiernych jest budowlą składającą się z jednostek niczym kamienie scalających ją w Kościół. „Wspólnota, która w owym czasie nie posiadała świątyni w fizycznym sensie, staje się figuratywną budowlą, w końcu metaforą Jerozolimy Niebieskiej"[11]. W 1830 roku Charles Duveyrier, projektując nową stolicę Francji przez odniesienie jej do metaforyki ludzkiego ciała, przekształca ową budowlę – wizję wspólnoty ludu między innymi w projekcie olbrzymiej świątyni w kształcie kobiety, „w fałdach jej rozwianych szat miały pomieścić się galerie, teatry, promenady"[12]. W takim znaczeniu miasto może być także „małą ojczyzną", która, tak jak greckie *polis*, jest terenem zamieszkiwanym przez ludzi posiadających określoną tożsamość. Na tego typu zależności wskazywać może także myślenie o mieście przez pryzmat symboliki ziemi przedstawianej jako kobieta, matka, co inaczej wyrażone zostało w następujących słowach:

> Obraz świata porównywanego z postacią kobiecą w perspektywie historycznej i mitologicznej stanowi szczególny, wyspecjalizowany wariant bardziej ogólnego i archaicznego obrazu Matki Ziemi jako żeńskiej hipostazy praczłowieka[13].

Zakres metaforyki morfologicznej można poszerzyć, wskazując kolejny stopień uogólnienia, kiedy miasto odzwierciedla porządek niebiański, wyższy doskonalszy świat:

> Co się tyczy Mezopotamii, w stopniu może nawet większym niż w każdej innej kulturze archaicznej, koncepcję podstawową można by ująć następująco: Istnieje całkowita homologia między niebem a ziemią. Krainy, rzeki, miasta, świątynie są odwzorowaniami Kosmosu. […] Na przykład plan Niniwy został w czasach zamierzchłych nakreślony według pisma niebiańskiego, tzn. według znaków graficznych konstytuowanych przez ciała niebieskie[14].

---

[10] Ibidem, s. 1411 [Ap 17].

[11] M. North: *Sfera publiczna jako rzeźba. Od „civitas dei" do ornamentu z ludzkiej masy*. W: *Pisanie miasta – czytanie miasta*…, s. 215.

[12] Tamże, s. 218.

[13] W. Toporow: *Miasto i mit*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk 2000, s. 37.

[14] M. Eliade: *Kosmologia i alchemia babilońska*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2000, s. 23.

Wracając do zarysowanej logiki wyobrażeń, możemy ją także rozpatrywać przez pryzmat innych pojęć. Współcześnie kosmopolitą nazywa się obywatela świata, lecz właściwe dopełnienie w rozumieniu tego pojęcia, w kontekście jego źródeł, wymaga zwrócenia uwagi na wyraźne związki między kosmosem-światem a *polis*-miastem. Należałoby zatem stwierdzić, że z perspektywy tak określonych wyobrażeń przestrzeni miejskiej miasto jest megaantroposem. Odzwierciedleniem tego sposobu myślenia mogą być nazwy wielu miast, które biorą się od konkretnych historycznych postaci, na ogół nazwisk założycieli. Miasto posiada więc swoją tożsamość ze względu nie tylko na specyficznie ukształtowaną i wyobrażoną przestrzeń, ale również na czas swojej egzystencji. Personifikacja, antropomorfizacja miasta jest także spotykana w utworach poetyckich, popularnych piosenkach. Przytoczony fragment wiersza Jacka Zawiszy pochodzący ze zbioru *Strofy o Bielsku-Białej* – rodzinnym mieście autora – jest wymownym tego przykładem:

Bielsko do Beskidu przykute
Beskidzkim Osiedlem
ze swą Białą oblubienicą
połączone węzłem mostów
czesze chmury grzebieniem wieżowców
Jurne jak młoda góralka
rozprzędzione tysiącami swych krosien
pręży się coraz mocniej
jak młody juhas[15].

Miasto jako podmiot biograficzny
Metaforyka funkcjonalna

W europejskiej myśli filozoficznej dotyczącej miasta rozwinęło się wiele koncepcji, którym przyświecają rozmaite metafory. Współczesne duże miasto, jak zauważa Dobiesław Jędrzejczyk, jest labiryntem i dżunglą. Według Ewy Rewers w historię myśli urbanistycznej wpisały się przede wszystkim dwie perspektywy porównawcze. Pierwsza z nich, metaforyka organiczna, przedstawia miasto jako żywy organizm. Druga natomiast, metaforyka mechaniczna, odnosi się przede wszystkim do dynamicznych

[15] J. Zawisza: *Bielsko do Beskidu przykute*. W: *Strofy o Bielsku-Białej. Antologia poezji*. Wybór S. Gola. Bielsko-Biała 1989, s. 14.

miejskich zjawisk społecznych i kulturowych. W metaforyce organicznej nacisk kładzie się na ustrój i morfologię tworu społeczno-kulturowego, jakim jest miasto, w metaforyce mechanicznej – która zrodziła się znacznie później – miasto postrzegane jest nadal jako żywy organizm, ale uwaga zostaje skoncentrowana na jego funkcjonalności[16]. Rozwijając pierwszą grupę metafor, należy zauważyć, za Richardem Sennettem:

> Urbaniści oświeceniowi wymarzyli sobie miasto podobne do zdrowego ciała, sprzyjające swobodnemu krążeniu, miasto o czystej skórze. Już wcześniej, od początku epoki baroku, projekty urbanistyczne brały pod uwagę sprawny ruch ludzi na głównych arteriach[17].

Nietrudno zauważyć, że i dziś określenie „arterie komunikacyjne" stosowane jest w odniesieniu do szerokich i uczęszczanych na masową skalę dróg, którymi odbywa się ruch pieszych lub pojazdów. Badania Ernsta Platnera nad krążeniem krwi w organizmie ludzkim i podkreślanie związków zdrowia z czystością wdychanego powietrza i skóry inspirowały urbanistów i motywowały do zakrojonych na szeroką skalę zmian w przestrzeni miejskiej, które miały prowadzić do poprawy jakości życia mieszkańców. Od lat czterdziestych XVIII wieku zaczęto dbać o czystość w miastach: sprzątano ulice, usuwano brudy do podziemnych ścieków, a celem wszelkich prac modernizacyjnych było między innymi tworzenie warunków sprzyjających utrzymaniu higieny. W metaforyce krążenia historyk Karl Polanyi odnajduje nawet mechanizmy gospodarki wolnorynkowej dotyczące przepływu kapitału oraz siły roboczej w społeczeństwie[18]. Ta myśl stanowiła też później żyzny grunt dla utopii modernistycznych, które – jak stwierdza autorka *Post-polis…* – „powołały do życia przede wszystkim miasto interesów, miasto szybkości, sukcesu, miasto klasy średniej produkujące na swoich obrzeżach dystopijny, urbanistyczny komentarz – miasta faveli, slumsów, blokowisk"[19].

Mechanicznym metaforom miasta przyświecały założenia programowe urbanistów, z Le Corbusierem na czele, uchwalone jako Karta ateńska w 1933 roku.

---

[16] E. Rewers: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005, s. 266.

[17] R. Sennett: *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Przeł. M. Konikowska. Gdańsk 1996, s. 213.

[18] Tamże.

[19] E. Rewers: *Post-polis…*, s. 226.

W konsekwencji owej funkcjonalności miasto miało być sprowadzone do racjonalnej maszyny, skupiającej dwa typy mieszkalnictwa: domy indywidualne dla niewielkiej liczby zamożnych rodzin i bloki-giganty – maszyny do mieszkania – dla mas, wyrażające najlepiej ideał nowoczesności[20].

Funkcjonalność miasta wskazuje jednakże w sensie metaforycznym na coś równie ważnego i doniosłego – na jego historię. Oznacza to, że miasto posiada swoją biografię, w którą na ogół wpisują się wzloty i upadki, kryzysy i okresy ekonomicznego prosperity. Lakoff i Johnson taki sposób ujmowania rzeczywistości nazywają metaforami ontologicznymi, w których obiekt fizyczny określany jest jako osoba. „Pozwalają nam one pojmować wszelką rozmaitość zdarzeń z udziałem bytów i zjawisk nie będących ludźmi – w terminach motywacji, właściwości i działalności ludzkiej"[21]. W tym sensie każde miasto staje się podmiotem tworzącym swoją niepowtarzalną historię i wygląd.

Od niepamiętnych czasów miasta broniły się przed najeźdźcami albo walczyły o przetrwanie, a współcześnie nierzadko rywalizują o przewodnictwo w określonych dziedzinach życia. W ostatnich latach na przykład popularne stały się konkursy w zakresie bożonarodzeniowej estetyki. W konkursach tego typu, głównie za pośrednictwem internetu, rozstrzygana jest kwestia, które z miast jest w okresie świątecznym najładniej udekorowane i oświetlone. Interesujące w tym kontekście są również narracje dotyczące obrony przed wezbranymi rzekami niosącymi fale powodziowe, jak w przypadku Wrocławia, który bronił przed zalaniem swoje najcenniejsze zabytki w 1997 roku, czy Budapesztu, który stanął do walki z powodzią w 2013 roku. Na stronach internetowych upamiętniających te wydarzenia czytamy między innymi:

Węgrzy, mobilizowani przez premiera swojego kraju, szykują się na atak Dunaju. […] Fakt, że zalało przedmieścia stolicy, oznacza, że fala kulminacyjna jest coraz bliżej jej serca[22].

Przykładów takich jest oczywiście znacznie więcej. Paradoksalnie rzeki, które przyczyniały się do powstania i rozwoju zespołów urbanistycz-

[20] B. Jałowiecki, M.S. Szczepański: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2006, s. 133.

[21] G. Lakoff, M. Johnson: *Metafory…*, s. 56.

[22] *Wody Dunaju podeszły pod węgierski parlament*. TVN 24. 07.06.2013. http://poczciarz.home.pl/wiadomosci/2013/06/przedmiescia-budapesztu-pod-woda,331633,s.php [data dostępu: 15.01.2018].

nych, mogą obecnie stanowić dla nich znaczne zagrożenie. Trudny czas dla miasta często staje się czynnikiem wzmocnienia tożsamości mieszkańców i poczucia wspólnoty jako zbiorowego podmiotu historycznego. Wspomnieć można Wrocław, Opole i mniejsze miasta, które broniły się przed powodzią stulecia w 1997 roku, czy losy Warszawy, zwłaszcza w czasie powstania w 1944 roku. Podmiotowość miasta bez trudu odnajdziemy także w tekstach literackich. Suketu Mehta, autor uznanej w świecie powieści o indyjskiej metropolii *Maximum city Bombaj*, pisze o tym następująco:

> Historia każdego miasta jest naznaczona jakimś katalitycznym wydarzeniem, podobnie jak życie każdego człowieka porządkuje centralne wydarzenie, które stanowi dla niego centralny punkt odniesienia[23].

Zakończenie

Wiele zjawisk i wyobrażeń dotyczących miast zdaje się wskazywać na to, że miasto, jako złożona i komplementarna całość, w pewnych okolicznościach ujawnia swoją podmiotowość, która wyraża się w kolektywnym działaniu. Powiedzieć, że miasto stawia opór, że dzielnie się broni albo że się rozwija, jest poniekąd równoznaczne z przypisaniem tego wszystkiego każdemu z jego mieszkańców. Innymi słowy, to co „robi" miasto, jest także i tym, co robią jego mieszkańcy. Można wskazać wiele przykładów tekstów kultury, w których miasto da się przedstawić za pomocą metafor, szczególnie zaś takich, które odwołują się do morfologii lub funkcji. Te z nich, które dominują, ze względu na swój charakter zostały nazwane odpowiednio metaforami organicznymi i mechanicznymi. Metaforyka ta ukształtowana jest w głównej mierze poprzez odniesienia do budowy i funkcji ludzkiego ciała. Człowiek stanowi uniwersalną miarę przestrzeni, zintensyfikowanego w mieście życia społecznego, a jednocześnie wielkości przestrzenne stanowią wzorzec opisu ludzkich przeżyć. Tworzona przez człowieka przestrzeń miejska nabiera w ten sposób dodatkowego znaczenia, a przede wszystkim nadaje wyobrażeniom miasta jako komplementarnej całości antropomorficzną postać. Wyobrażenie miasta jako megaantroposu można analizować między innymi według logiki, której centralnym i podstawowym pojęciem jest kosmos. Stanowi ono niejako wspólny mianownik, homologiczny związek z wyobrażeniami innych

[23] S. Mehta: *Maximum city Bombaj*. Przeł. M. Bręgiel-Benedyk. Poznań 2011, s. 142.

przestrzeni. Zaprezentowana metaforyka pozwala też lepiej zrozumieć zależność między myśleniem o człowieku jako istocie symbolicznej, która tworzy kulturę, a koncepcją miasta, która w odniesieniu do określonej epoki odzwierciedla właśnie kondycję ludzką.

Bibliografia

Arystoteles: *O niebie*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1980.

Benedyktowicz Z., Benedyktowicz D.: *Dom w tradycji ludowej*. Wrocław 1992.

Eliade M.: *Kosmologia i alchemia babilońska*. Przeł. I. Kania. Warszawa 2000.

Grzegorczykowa R.: *Nazwy wymiarów jako określenia cech psychicznych człowieka*. W: *Przestrzeń w języku i kulturze. Problemy teoretyczne. Interpretacje tekstów religijnych*. Red. J. Adamowski. Lublin 2005, s. 27–40.

Jałowiecki B., Szczepański M.S.: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2006.

Jędrzejczyk D.: *Geografia humanistyczna miasta*. Warszawa 2004.

Lakoff G., Johnson M.: *Metafory w naszym życiu*. Przeł. T.P. Krzeszowski. Warszawa 1988.

Mehta S.: *Maximum city Bombaj*. Przeł. M. Bręgiel-Benedyk. Poznań 2011.

North M.: *Sfera publiczna jako rzeźba. Od „civitas dei" do ornamentu z ludzkiej masy*. W: *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 213–226.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. Oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań–Warszawa 1971.

Rewers E.: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005.

Sennett R.: *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Przeł. M. Konikowska. Gdańsk 1996.

Sławek T.: *Akro/nekro/polis: Wyobrażenia miejskiej przestrzeni*. W: *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 11–40.

Toporow W.: *Miasto i mit*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk 2000.

Wody Dunaju podeszły pod węgierski parlament. http://poczciarz.home.pl/wiadomosci/2013/06/przedmiescia-budapesztu-pod-woda,331633,s.php [data dostępu: 15.01.2018].

Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Przeł. A. Morawińska. Warszawa 1987.

Zawisza J.: *Bielsko do Beskidu przykute*. W: *Strofy o Bielsku-Białej. Antologia poezji*. Wybór S. Gola. Bielsko-Biała 1989, s. 14.

Grzegorz Błahut

Megaanthropos
On Morphological and Functional Metaphors of the City

Summary

The article puts forward an analysis of the selected concepts related to the city that exist in texts of culture: literary and religious texts, urban planning projects, and the varied imagery of utopian ideas. It follows a holistic approach, that is, the one which understands culture and urban space as a whole. This paper focuses on not only the European cities, but also those that belong to the cultural scope of Western civilisation and bear aspects which might be read within greater historical and geographical contexts. It is claimed that cities tend to be given their proper subjectivities encapsulated in narratives and metaphors which stem from the mythological thinking. What is at stake in this analysis are organic and mechanic metaphors; the former figures refer to a city as a complementary and vivid organism, whereas the latter ones perceive it as a technical entity determined by the development of civilisation.

Grzegorz Studnicki
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

CIESZYN W ZIMOWYCH OBJĘCIACH TRADYCJI
WSPÓŁCZESNE PRZEJAWY ROKU OBRZĘDOWEGO W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ

W przypadku społeczności typu tradycyjnego z kręgu oddziaływania chrześcijaństwa przypadające zimową porą adwent, Gody czy czas karnawału można rozpatrywać jako cykl przejść, któremu towarzyszą określone symbole, artefakty (np. choinka, siano, nasiona zbóż, opłatek, żelazo, dary) oraz praktyki odbywające się w przestrzeni prywatnej domu i w przestrzeni społecznej miejscowości (zakazy i nakazy, kolędowanie, składanie życzeń, obdarowywanie prezentami, wróżby itp.). Temu okresowi zwykło się nadawać szczególne znaczenie – symboliczne, religijne i magiczne, wiąże się z nim także określona estetyka. Na skutek przemian cywilizacyjnych, światopoglądowych, oddziaływania kultury masowej, a także ludzkiej gotowości na zmiany oraz związanego z tym procesu zapominania (m.in. pasywnego[1]) sposób spędzania wspomnianego czasu ulegał i ulega zmianie. Niektóre z praktyk i artefaktów trwają w niewiele zmienionej formie, mimo upływu dziesięcioleci, inne ulegają znaczącym modyfikacjom, a jeszcze inne znikają i ich miejsce zajmują nowe, które po pewnym czasie są odbierane jako manifestacja tradycji. Niniejszy artykuł jest próbą spojrzenia na współczesne przejawy praktyk towarzyszących adwentowi,

[1] A. Assmann: *Kanon i archiwum*. W: Tegoż: *Między historią a pamięcią. Antologia*. Red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa 2013, s. 77.

świętom Bożego Narodzenia oraz karnawałowi w przestrzeni miejskiej na przykładzie Śląska Cieszyńskiego, tj. regionu mającego charakter (polsko-czeskiego) pogranicza. Co prawda przedstawione działania mają swój lokalno-regionalny koloryt, niemniej wydają się odzwierciedlać pewne ogólniejsze tendencje. Ze względu na charakter publikacji, warunkujący objętość tekstu, uwzględniony materiał dotyczyć będzie w przeważającej mierze polskiego Cieszyna.

Chyba najpopularniejszym symbolem bożonarodzeniowym jest choinka. Ten świąteczny atrybut – symbol odrodzenia i wiecznego życia – miał postać *podłaźnika*/*połaźniczki*[2] bądź stojącego drzewka. Zgodnie z przekazami ludoznawczymi choinka pojawiała się w przestrzeni domu najczęściej w Wigilię i pozostawiano ją tam do święta Objawienia Pańskiego (Trzech Króli) bądź Ofiarowania Pańskiego (Matki Boskiej Gromnicznej)[3]. Jej wyjątkowy, symboliczny wymiar podkreślano odpowiednim usytuowaniem (np. ustawieniem w widocznym miejscu lub – jeśli był to *podłaźnik* – zawieszeniem w przestrzeni również nacechowanej symbolicznie) oraz ozdobami (które miały zarazem funkcję estetyczną i symboliczną). Z etnologicznej perspektywy ciekawym zwyczajem obserwowanym współcześnie jest uroczyste włączanie światełek na dużej choince ustawionej na jednym z głównych placów (najczęściej rynku) miasta. Odbywa się to po zmroku w obecności przybyłych licznie mieszkańców (m.in. dzieci z rodzicami). Oprawa artystyczna, konferansjerka, wspólne odliczanie czasu do zapalenia lampek na drzewku, śpiewanie kolęd – wszystko to współtworzy atmosferę uczestnictwa w niezwykłym zbiorowym doświadczeniu. W Cieszynie – a także w Czeskim Cieszynie oraz w innych miastach – od kilku lat wydarzenie to organizowane jest w dniu wspomnienia św. Mikołaja z Miry (6 grudnia). Podczas cieszyńskiej imprezy pojawia się kilku mikołajów. Jedni przypominają postać znaną z ikonografii kościelnej (biskupia tiara, pastorał, ornat), wygląd drugich przywodzi na myśl wizerunek upowszechniany w przekazach kultury masowej (czerwone spodnie, kubrak i czapka). W tłumie zebranych wokół choinki pod ratuszem spotkamy również przebierańców w strojach elfów[4].

[2] Była to umajona bibułkowymi kwiatami górna część choinki zawieszana pod powałą czubkiem do dołu bądź gałązka jodły lub świerka przynoszona w drugi dzień świąt przez kolędujących chłopców.

[3] Zob. K. Smyk: *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*. Kraków, 2009; J. Szymik: *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Śląsku Cieszyńskim*. Czeski Cieszyn 2001, s. 45–54.

[4] JB: *Cieszyn rozświetlił choinkę*. 2016. http://telewizja.ox.pl/wideo,35672,cieszyn-roz swietlil-choinke.html [data dostępu: 31.01.2017].

Obecność osób przebranych za św. Mikołaja (w biskupich szatach) można odczytywać jako nawiązanie do dawnych tradycji oraz praktykę oporu wobec obecnej w mediach i przestrzeniach konsumpcji postaci nazywanej pejoratywnie czerwonym krasnalem (w tej strategii mieści się zapewne podjęta przez Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie w 2005 roku akcja popularyzatorska „Uwaga, fałszywy Mikołaj", której celem było przypomnienie tradycyjnego wizerunku i historii św. Mikołaja; jak zauważył jeden z inicjatorów przedsięwzięcia: „[…] nie możemy patrzeć na tych wszystkich przebierańców krążących po ulicach"[5]). Z kolei pojawienie się „elfów" i zlaicyzowanej wersji św. Mikołaja świadczy o sile oddziaływania na społeczną wyobraźnię obrazów kultury masowej. Podobnie sprawa ma się z zapalaniem światełek na choince, które kojarzy się z podobnym, „powielanym" przez media wydarzeniem rozgrywającym się przy nowojorskim Centrum Rockefellera. Świadczyć to może o chęci naśladowania i przejmowania w wymiarze lokalnym łatwo rozpoznawalnych gestów i obrazów funkcjonujących w obiegu globalnym. Jednocześnie jest to oznaka tworzenia lokalnej tradycji zdolnej absorbować różne praktyki i porządki (lokalny, regionalny i globalny).

Niezwykła atmosfera i znaczenie przypisywane świętom Bożego Narodzenia, momentowi przejścia ze „starego" do „nowego" (w odniesieniu m.in. do roku kalendarzowego, liturgicznego) sprzyja refleksji nad tym, co minione i co czeka nas w przyszłości. Przejawem tego są na przykład towarzyszące świętowaniu – znacznie liczniejsze niż w zwykłym czasie – różne formy przywoływania i odwoływania się do tego, co społeczeństwo zwykło określać swoją tradycją, która mimo swej „ukrytej" zmienności jawi się w potocznym odczuciu jako łącznik pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Jest to też okres intensywnej pracy etnografów, etnologów, regionalistów, którzy jako eksperci przybliżają w mediach lub podczas specjalnych prelekcji dawne bożonarodzeniowe zwyczaje i obrzędy, ich symbolikę itd. Z przekąsem można powiedzieć, że ta popularyzatorska praktyka mówienia o „naszej" (regionalnej, narodowej) tradycji bożonarodzeniowej sama staje się jej częścią. Wpisuje się ona zarówno w dziedzinę polityki komercyjnej, jak i w obszar polityki tożsamości ujmowanej w wymiarze lokalnym, regionalnym czy narodowym. W tym samym obszarze mieści się działalność popularyzatorska dotycząca dawnych tradycji regio-

[5] TWO: *Spotkaj prawdziwego Mikołaja*. 2007. http://gazetacodzienna.pl/node/85987 [data dostępu: 31.01.2017]; zob. też M. Czyżewski: *Uwaga, fałszywy Mikołaj*. 2005. http://katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35063,3050555.html [data dostępu: 31.01.2017].

nalnych, świątecznych zwyczajów, obrzędów czy kulinariów, wskazująca pośrednio, co zdaniem podejmujących się jej aktorów społecznych składa się na tradycję. Inicjatorami przedsięwzięć tego typu są instytucje kultury, ośrodki edukacyjne, organizacje pozarządowe, indywidualni miłośnicy regionu itp. Niektóre z takich działań opierają się na odwołaniach do praktyk o zasięgu narodowym czy jeszcze szerszym, w przypadku innych akcentuje się wymiar regionalny. Na przykład organizowane są zajęcia, podczas których uczestnicy wykonują bożonarodzeniowe ozdoby, prezenty czy niektóre regionalne potrawy wigilijne. W Cieszynie na takich kulinarnych warsztatach przygotowuje się drobne ciasteczka zwane cieszyńskimi. Zwyczaj ten stanowi wypadkową tradycji plebejskiej ludności autochtonicznej oraz wpływów czeskiej i niemieckiej (austriackiej) kultury mieszczańskiej końca XIX i pierwszych dekad XX wieku[6]. O tym, że ciasteczka te są postrzegane w kategoriach bogactwa regionalnego, świadczy między innymi to, że dzięki staraniom mieszkańców regionu zostały w 2007 roku wpisane na Listę tradycyjnych produktów prowadzoną przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi[7].

Cieszyńskie ciasteczka wykonuje się według receptur „odziedziczonych" po matkach, babciach, ciotkach – zapamiętanych i przekazywanych ustnie lub też zapisanych na kartkach zeszytu i przechowywanych w szufladach. W ciągu ostatnich kilkunastu lat temu kulinarnemu zwyczajowi Śląska Cieszyńskiego poświęcono liczne publikacje książkowe[8] oraz artykuły w lokalnej prasie i regionalnych internetowych serwisach informacyjnych. Warto dodać, że w okresie poprzedzającym Boże Narodzenie lokalne cukiernie wychodzą naprzeciw potrzebom tych, którzy nie mają czasu, ochoty lub nie potrafią przygotowywać ciasteczek, a jednocześnie chcą, żeby znalazły się na świątecznym stole. Jeszcze inni zakupują je u krewnych lub znajomych.

---

[6] A. Drożdż: *Kruche ręko-dzieło – tradycyjne ciasteczka bożonarodzeniowe na Śląsku Cieszyńskim. Funkcja i znaczenie wypieków we współczesnej rzeczywistości kulturowej*. W: *Hand-made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*. Red. M. Krajewski. Warszawa 2010, s. 265.

[7] Zob. *Drobne ciasteczka cieszyńskie*. http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-slaskie/Drobne-ciasteczka-cieszynskie [data dostępu: 31.01.2017].

[8] Zob. np.: K. Folwarczny, E. Kłapisia, D. Mendrek: *Cieszyńskie ciasteczka*. Cieszyn 2006; *Ciasteczko Cieszyńskiej Krainy. Przepisy uczestników konkursu*. [Skoczów 2013]; *W kuchni Cieszyńskiej Krainy. Przepisy uczestników konkursu w latach 2011–2014*. [Skoczów 2014].

Jak już sygnalizowano, cieszyńskie ciasteczka, będące jednym z tych elementów, które włącza się do narracji budującej kulturową dystynktywność regionu, są przedmiotem działań popularyzujących i promujących miejscowe tradycje, nieraz połączonych z działalnością animacyjną. Przykładem może być konkurs na cieszyńskie ciasteczka organizowany od 2007 roku w grudniu przez Zamek Cieszyn; uczestnicy konkursu mogą współzawodniczyć w dwóch kategoriach – tradycja i eksperyment[9]. Podobny konkurs odbywa się w Skoczowie i jest organizowany przez Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania „Cieszyńska Kraina"[10].

Innym elementem kulinarnej specyfiki świąt Bożego Narodzenia na Śląsku Cieszyńskim, po który sięgają instytucje kultury, są kojarzone głównie z ewangelickimi domami *szulki* – wykonane z cienko rozwałkowanego ciasta z dodatkiem miodu i cynamonu, delikatnie przypieczonego na „patelni", a następnie zwiniętego w rulon[11]. Pokaz wyrobu tych specjałów i możliwość ich kosztowania towarzyszy organizowanej przez Zamek Cieszyn imprezie „Zaprojektuj tradycyjne święta". Organizatorzy zapewniają również możliwość wzięcia udziału w warsztatach wyrobu ciasteczek cieszyńskich, a także ozdób choinkowych, zapraszają na spotkania z twórcami rękodzieła oraz do zakupu na świątecznym kiermaszu wyrobów *handmade* – ozdób choinkowych, szopek, biżuterii, zabawek lub przedmiotów nadających się na prezenty „pod choinkę"[12].

Instytucja kiermaszu, na którym oferowane są artefakty kojarzące się z ludowością, rękodziełem, świętami – drewniane zabawki, karty pocztowe, ozdoby choinkowe (koronkowe, gliniane, szklane, papierowe, drewniane), stroiki itp. – ma również swoją odsłonę w przestrzeni miejskiej. Chodzi tutaj o wpisujący się w pejzaż zabytkowego centrum Cieszyna Artystyczny Kiermasz Świąteczny, organizowany od 2006 roku na dziedzińcu Muzeum Śląska Cieszyńskiego przez kawiarnię Café Muzeum. Z kolei od 2013 roku na cieszyńskim rynku – z inicjatywy Cieszyńskiego Ośrodka Kultury

[9] *X Konkurs na cieszyńskie ciasteczka*. [2016]. http://www.zamekcieszyn.pl/pl/artykul/x-konkurs-na-cieszynskie-ciasteczka-965 [data dostępu: 31.01.2017].

[10] *Pora na ciasteczka! Rusza konkurs na „Ciasteczko Cieszyńskiej Krainy"*. 2014. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,28630,pora-na-ciasteczka!.html [data dostępu: 31.01.2017].

[11] *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*. Red. J. Wronicz. Wisła–Ustroń 1995, s. 292; B. Śliż: *Szulki – kruche cynamonowe przekąski tradycją na Śląsku Cieszyńskim*. 2011. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/szulki-kruche-cynamonowe-przekaski-tradycja-na-slasku-cieszynskim [data dostępu: 31.01.2017].

[12] *Zaprojektuj Tradycyjne Święta*. http://www.zamekcieszyn.pl/pl/artykul/zaprojektuj-tradycyjne-swieta-347 [data dostępu: 31.01.2017].

„Dom Narodowy" – gości Cieszyński Jarmark Świąteczny[13]. Wcześniej, bo już od 2002 roku, w okolicy zachodniej pierzei placu rynkowego miejscowy Miejski Zarząd Dróg ustawia kilka straganów, na których kupcy oferują wyroby bożonarodzeniowe – lampki, bombki szklane i plastikowe, pocztówki. Osoby przebrane za „aniołki" sprzedają odwiedzającym jarmark opłatki. Działania te można interpretować między innymi jako praktykę naśladowania zwyczajów społeczeństw krajów zachodniej Europy. Jednocześnie znaczenie i symbolika słowa „jarmark" wydaje się odsyłać do potocznej, szeroko rozumianej dawności i tradycji. W cieszyńskim kontekście tego typu wydarzenie można odczytywać także jako nawiązanie do świątecznych jarmarków wiedeńskich, przez co wpisuje się ono w strategię tworzenia narracji akcentującej związki Cieszyna z Wiedniem oraz społeczne próby ukonstytuowania cieszyńskiej wersji mitu c.k., odnoszącego się do „złotych czasów" monarchii austro-węgierskiej (o obecności tego mitu komunikują pojawiające się w niektórych miejscowościach – wiskach, miasteczkach, miastach – nazwy restauracji, produkty, zdjęcia czy stylizowane wnętrza, które nawiązują do cesarsko-królewskich rządów Franciszka Józefa I). Jest to o tyle widoczne, o ile uwzględni się również podobne inicjatywy spoza okresu świątecznego, takie jak publikacje wydane przez Urząd Miasta: przewodnik *Cieszyn – mały Wiedeń*[14] czy *Szlak książąt cieszyńskich. Habsburgowie*[15], pamiątki z wizerunkami Franciszka Józefa I sprzedawane w cieszyńskim muzeum[16], „cesarskie naleśniki" serwowane w Café Muzeum[17] czy postać cesarza pojawiającą się podczas Cieszyńskiej Nocy Muzeów. Mieszkańcy Cieszyna mogą też pielęgnować pamięć relacji łączących miasto ze stolicą Austrii, biorąc udział w indywidualnych lub zorganizowanych wyjazdach do Wiednia – w okresie bożonarodzeniowym jednym z punktów wycieczki jest tamtejszy jarmark świąteczny[18].

Kiermasze świąteczne, choinka ustawiona w centrum miasta oraz na Wieży Piastowskiej, stanowiącej rozpoznawalny element cieszyńskiej topografii, barwne iluminacje zawieszane na miejskich latarniach, na ele-

[13] *IV Cieszyński Jarmark Świąteczny*. 2016. http://fotoreportaz.ox.pl/fotoreportaz,11247,iv-cieszynski-jarmark-swiateczny-.html [data dostępu: 31.01.2017].

[14] M. Makowski, J. Spyra: *Cieszyn – mały Wiedeń*. Cieszyn 2003.

[15] M. Makowski: *Szlak książąt cieszyńskich. Habsburgowie*. Cieszyn 2007.

[16] WO: *Cesarz ratuje budżet muzeum*. 2007. http://gazetacodzienna.pl/article/kultura/cesarz-ratuje-budzet-muzeum [data dostępu: 31.01.2017].

[17] *Naleśniki Cesarskie*. [2015]. http://wkrotce.ox.pl/wydarzenie,2015-05-22,20155,cieszyn-nalesniki-cesarskie.html [data dostępu: 31.01.2017].

[18] *Podróże z kulturą: Adwentowy Wiedeń*. [2017]. http://www.domnarodowy.pl/wydarzenie/podroze-z-kultura-adwentowy-wieden/ [data dostępu: 31.01.2017].

wacjach budynków, w witrynach sklepowych, na balkonach, w oknach czy w przydomowych ogródkach współtworzą świąteczną atmosferę miasta. Podobną funkcję pełnią – wykonane nieraz w odległych miejscach świata – lampki i wspinające się po drabinie mikołaje, wieńce adwentowe zawieszane w oknach, na drzwiach mieszkań czy bramach posesji, girlandy, dzwonki, stroiki bądź naklejki budzące skojarzenia ze świętami (np. bohaterowie filmu animowanego *Pingwiny z Madagaskaru* w popkulturowych mikołajowych czapeczkach), ustawione w przydomowych ogródkach podświetlone diodami konstrukcje w kształcie sań i reniferów. W tego typu działaniach można odnaleźć pewne elementy wspólne zarówno z dawnymi praktykami (np. zawieszanie pod powałą *podłaźników*, stawianie snopków zboża[19]), jak i z bardziej współczesnymi czynnościami (zawieszanie skarpet „na prezenty od Mikołaja"), przy czym na pierwszy plan wysuwa się raczej ich wartość estetyczna, choć nie odbiera im to znaczenia symbolicznego bądź religijnego. Jednocześnie współczesne formy regionalnych praktyk świątecznych zostają obudowane artefaktami kojarzącymi się z tym, co globalne (zagraniczne produkty, estetyka nawiązująca do tej, która występuje w globalnych przekazach). Niezależnie od kontekstu i podłoża tych nawiązań ich obecność współkonstytuuje „czas święty", komunikuje, że oto teraz mamy do czynienia z czasem odmiennym od powszedniego. Ową zimowo-świąteczną atmosferę współtworzą też świąteczne koncerty organizowane w instytucjach, kościołach czy lokalach gastronomicznych. Są to głównie występy chórów, zespołów regionalnych i muzycznych prezentujących kolędy w aranżacji ludowej, jazzowej, klasycznej itp., a także programy artystyczne przygotowywane przez uczniów szkół muzycznych (i nie tylko). W zimowy pejzaż wpisują się również organizowane przez grono znajomych, współpracowników, szefów firm, członków stowarzyszeń spotkania mikołajkowe i tzw. wigilijki, które są okazją do wspólnego spędzenia czasu i spożycia uroczystego posiłku.

Interesującym regionalnym przykładem kojarzącym się z tradycją, a zarazem zmieniającym chwilowo charakter lub fragment przestrzeni miejskiej było organizowane w latach 2007–2015 Strumieńskie Betlejem – żywa szopka bożonarodzeniowa[20]. Z inicjatywy Parafii św. Barbary w Strumieniu, w pobliżu kościoła stawiano drewnianą konstrukcję szopy

[19] Zob. T. Seweryn: *Podłaźniki. Studja z dziedziny sztuki ludowej z 64 rycinami w tekście*. Kraków 1932.

[20] TWO: *Niezwykła szopka w Strumieniu*. http://gazetacodzienna.pl/node/86056 [data dostępu: 31.01.2017]; *Strumieńskie Betlejem A.D. 2011*. 2011. https://www.youtube.com/watch?v=XnGV_gDyd4M [data dostępu: 31.01.2017].

z przylegającą do niej zagrodą, w której odwiedzający to miejsce przez blisko trzy tygodnie mogli oglądać żywe zwierzęta (m.in. kozy, konie, osły, gęsi, kury, króliki, a także lamy, alpaki czy wielbłąda). Strumieńskiemu Betlejem towarzyszyły plenerowe jasełka wystawiane na rynku i w okolicach kościoła. Muzyczną oprawę wydarzenia stanowiły koncerty kolęd wykonywane przez zespoły zarówno lokalne (chóry), jak i regionalne, z Żywca czy Koniakowa. „Zamknięciu wrót" żywej szopki towarzyszył pokaz sztucznych ogni. W przygotowywaniu tej imprezy, która corocznie przyciągała kilkadziesiąt tysięcy zwiedzających, brało udział niemal pięćset osób. Wydarzenie mające przybliżać biblijne, ważne dla chrześcijan zdarzenie zdaje się zarazem wpisywać w obręb działań marketingowych, co sygnalizowała wypowiedź tutejszego proboszcza: „Strumieńskie Betlejem to promocja nie tylko miasta, ale i samej parafii"[21]. W podobnym tonie wypowiadał się rzecznik kurii bielsko-żywieckiej, przy czym w swoim komentarzu uwzględnił również znaczenie szopki dla wspólnoty lokalnej, wskazując, że przedsięwzięcie to służyło „integracji i współpracy miejscowych mieszkańców"[22]. Wspomniana impreza nosi cechy tzw. kultury eventu, mającej oddziaływać na rozmaite zmysły[23]. Jednocześnie wymiar religijny nabiera tu cech kultury popularnej lub widowiska o charakterze ludycznym (co nie jest niczym nowym). W roku 2016 żywej szopki w Strumieniu nie zorganizowano, co argumentowano:

> Parafia nie jest w stanie spełnić wymogów bezpieczeństwa pożarowego, nie posiada odpowiedniego zaplecza weterynaryjnego ani gospodarczego do zapewnienia właściwych warunków higieniczno-sanitarnych związanych z czasowym przetrzymywaniem zwierząt. Stan zabudowań szopki stanowił w ostatnim czasie zagrożenie pożarowe dla kościoła i sąsiednich obiektów, pojawiły się także zagrożenia o charakterze sanitarno-epidemiologicznym[24].

Strumieńska inicjatywa nawiązywała do dawnych praktyk, o których pisał w XVIII wieku Jędrzej Kitowicz, a w kolejnych stuleciach informowali

[21] JM: *Strumieńskie Betlejem zamknęło wrota*. 2011. http://gazetacodzienna.pl/article/wydarzenia/strumienskie-betlejem-zamknelo-wrota [data dostępu: 31.01.2017].

[22] E. Furtak: *Żywe Strumieńskie Betlejem przyciągało tłumy. W tym roku atrakcji nie będzie*. 2016. http://bielskobiala.wyborcza.pl/bielskobiala/1,88025,21136872,zywe-strumienskie-betlejem-przyciagalo-tlumy-w-tym-roku-atrakcji-nie-bedzie.html [data dostępu: 31.01.2017].

[23] T. Szlendak: *Aktywność kulturalna*. W: W.J. Burszta i in.: *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*. Warszawa 2010, s. 112–143.

[24] E. Furtak: *Żywe Strumieńskie Betlejem…*

Łukasz Gołębiowski czy w Stanisław Bystroń[25]. Żywa szopka w Strumieniu nie jest czymś odosobnionym, ponieważ takie przedsięwzięcia są realizowane także w innych miejscowościach (np. w Łomży, Krakowie, Warcie)[26]. Warto też dodać, że ksiądz, który skłonił parafian do zorganizowania żywej szopki, wcześniej pilotował podobną inicjatywę w parafii w Porąbce[27]. Przywołane wydarzenie sięga do tradycji teatru ludowego, a jednocześnie jest przejawem religijności ludowej. Z pewnością można je zaliczyć do działań, które angażując wymiar estetyczny, mają konkurować z wyzwaniami, jakie stawia przed człowiekiem współczesne społeczeństwo konsumpcyjne.

Nieco podobny charakter ma inicjatywa zespołu teatralnego przy Parafii św. Elżbiety w Cieszynie, który od 1990 roku wystawia w cieszyńskim Teatrze im. Adama Mickiewicza *Jasełka tradycyjne*. Jedną z dystynktywnych cech tego przedsięwzięcia jest to, że przywołuje i wykorzystuje się w nim elementy kultury regionu, na przykład stroje ludowe, zwroty gwarowe lub twórczość artystyczną (m.in. utwory cieszyńskich poetów). W przygotowanie przedstawienia zaangażowanych jest około stu osób, a nad całością czuwa Jadwiga Wyrozumska ze Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety[28]. W latach 2012–2015 jasełka proponował widzom także Teatr CST (Cieszyńskie Studio Teatralne), a do współpracy – w zakresie oprawy muzycznej – zaproszono między innymi artystów związanych z kapelą góralską Wałasi z Istebnej. Swoje jasełka wystawiają podopieczni Domu Pomocy Społecznej Konwentu Bonifratrów w Cieszynie i Powiatowego Domu Pomocy Społecznej „Pogodna Jesień". Regionalny charakter ma również widowisko jasełkowe przygotowywane przez Zespół Pieśni i Tańca Ziemi Cieszyńskiej im. Janiny Marcinkowej (np. *W dzień Bożego Narodzenia* czy *Nad Betlejem*)[29].

---

[25] J. Kitowicz: *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. T. 2. Wrocław 2003, s. 62–65; Ł. Gołębiowski: *Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony*. Warszawa 1830, s. 311; J.S. Bystroń: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*. T. 2. Warszawa 1976, s. 46–49.

[26] *Żywe zwierzęta, ruchome figury – polskie szopki bożonarodzeniowe*. 2016. http://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2016-12-25/zywe-zwierzeta-ruchome-figury-polskie-szopki-bozonarodzeniowe/ [data dostępu: 31.01.2017].

[27] TWO: *Niezwykła szopka w Strumieniu…*

[28] *Jasełka Tradycyjne*. 2016. http://www.cieszyn.pl/?p=eventsShow&iEvent=22658 [data dostępu: 31.01.2017]; *Jasełka w teatrze A. Mickiewicza – Cieszyn 04.01.2018*. 2017. https://www.youtube.com/watch?v=i6k7ctFqVPs&t=2263s [data dostępu: 31.01.2017].

[29] MB: *Cieszyn: Jasełka w teatrze CST*. 2014. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/cieszyn-jaselka-w-teatrze-cst [data dostępu: 31.01.2017]; *Jasełka u Bonifratrów*. 2015. http://www.pdpspogorze.pl/index.php/aktualnoci/332-jaselka-u-bonifratrow [data dostępu: 31.01.2017]; MSZ: *Ponad 190 artystów na scenie*. 2018. http://telewizja.ox.pl/wideo,39620,-nad-betlejem...-.html [data dostępu: 31.01.2017].

Źródłem atrakcyjności tego typu przedsięwzięć jest między innymi możliwość oglądania na scenie znanych sobie osób (krewnych, sąsiadów, lokalnych działaczy społecznych lub reprezentantów samorządu terytorialnego) odgrywających kogoś innego – chodzi tutaj o ludyczny wymiar zabawy typu *mimicra*[30]. Nie bez znaczenia są także sytuacje komiczne wynikające z braku profesjonalizmu aktorów lub tego, w jakie postaci sceniczne wcielają się rozpoznawani w społeczności lokalnej mieszkańcy (np. wójt lub burmistrz odgrywający rolę Heroda). Jasełka niewątpliwie przynależą do teatru ludowego, z jego oszczędnymi rekwizytami, prostymi gestami i mową, skromną dekoracją[31]. Warto wspomnieć o swoistym *novum*, jakim są tzw. bajkowe jasełka, od ponad dekady wystawiane w niektórych przedszkolach lub szkołach podstawowych. Obok postaci biblijnych występują tu bohaterowie znani ze świata bajek (Czerwony Kapturek, Kopciuszek, Jaś i Małgosia, Smerfy itp.). Scenariusze wielu takich widowisk są dostępne w internecie[32].

Innym zjawiskiem typowo świątecznym – łączącym w sobie elementy charakterystyczne dla widowiska miejskiego i dla spotykanych dawniej grup kolędniczych – jest Orszak Trzech Króli. Imprezę tę zaczęto organizować w Warszawie w 2009 roku, a inicjatorem była szkoła Żagle prowadzona przez Stowarzyszenie „Sternik". Wydarzenie nawiązuje częściowo do tradycji widowisk jasełkowych, chodzenia kolędników (Trzech Króli, Pastuszków), a częściowo do podobnych zwyczajów (tzw. kolędowania misyjnego) praktykowanych w niektórych krajach zachodniej Europy[33]. Od 2011 roku, kiedy to po kilku dekadach przypadające 6 stycznia święto Objawienia Pańskiego, zwane potocznie świętem Trzech Króli, stało się w Polsce ponownie dniem wolnym od pracy, a także w związku z medialnym rozgłosem, wspomniana impreza odbywa się również w innych miejscowościach – w 2017 roku było ich około pięciuset[34]. W Cieszynie uliczne jasełka zagościły w 2015 roku, a ich organizatorem jest Katolickie Liceum

[30] Zob. R. Caillois: *Gry i ludzie*. Przeł. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska. Warszawa 1997, s. 21–43.

[31] P. Bogatyriew: *Semiotyka kultury ludowej.* Warszawa 1979, s. 233–264.

[32] *Bajkowe Jasełka. Scenariusz*. http://piosenkireligijne.pl/bajkowe-jaselka-scenariusz/ [data dostępu: 31.01.2017].

[33] Zob. T. Smolińska: *Świętowanie na ulicy. Orszak Trzech Króli w zimowym pejzażu miasta*. „Journal of Urban Ethnology" 2017, no. 15, s. 47–61; *Historia Orszaku Trzech Króli*. http://orszak.org/historia-orszaku-trzech-kroli [data dostępu: 31.01.2017].

[34] *Orszak Trzech Króli 2017 – w 515 miastach Polski*. 2017. http://episkopat.pl/orszaki-trzech-kroli-2017-w-560-miastach-polski/ [data dostępu: 31.01.2017].

i Gimnazjum im. Melchiora Grodzieckiego w Cieszynie. W podobnym wydarzeniu można uczestniczyć także w pobliskim Skoczowie[35].

Cieszyński Orszak Trzech Króli rozpoczyna się wymarszem trzech „procesji" spod kościołów Parafii św. Elżbiety, św. Jerzego oraz św. Magdaleny, w kierunku cieszyńskiego rynku, na którym, w pobliżu choinki miejskiej, przygotowana jest odpowiednia sceneria, między innymi podium dla chóru i kapel oraz drewniana konstrukcja imitująca szopkę betlejemską. Wokół płyty rynku ustawione są przyozdobione bordowym materiałem stragany, gdzie można nabyć papierowe korony, pierniki, ozdoby świąteczne (stajenki, mikołaje, bombki na choinkę, anioły, obrazki). Są również stoiska serwujące ciepłe napoje oraz grochówkę. Samo widowisko rozgrywa się w wytyczonej metalowymi barierkami wolnej przestrzeni. Jego bohaterami są Śmierć, Diabeł, Aniołowie, Rycerze, Pastuszkowie (najczęściej ubrani w stroje góralskie lub imitujące strój regionalny), Turoń itp. O tym, co się dzieje i jaki będzie następny punkt programu, informują zgromadzoną publiczność konferansjerzy. Punktem kulminacyjnym jest pokłon Trzech Króli (zwanych też Mędrcami) i przekazanie darów małemu Jezusowi, któremu towarzyszą Maryja i Józef. Każdego roku w rolę Mędrców wcielają się przedstawiciele władz lokalnych (np. starosta powiatu cieszyńskiego, burmistrz Cieszyna, ktoś z miejscowych radnych miejskich czy powiatowych, pracowników urzędu miasta i podległych mu jednostek) lub innych cieszyńskich instytucji (np. władze tutejszych wydziałów Uniwersytetu Śląskiego). Królowie wjeżdżają na rynek bryczką, z woźnicą w stroju Górali Śląskich. Jako ciekawostkę można podać, że w 2017 roku w mszy poprzedzającej miejskie jasełka uczestniczyli proboszcz cieszyńskiej parafii ewangelicko-augsburskiej Janusz Sikora oraz para prezydencka[36].

Okres zimowy to także czas karnawału. Wówczas na obszarach wiejskich odbywały się *szkubaczki* czy prządki[37]. Jest to też czas zabaw tanecznych i balów. Z niektórych opracowań i informacji prasowych oraz

[35] MB: *Orszak Trzech Króli w Cieszynie i Skoczowie*. 2015. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/orszak-trzech-kroli-w-cieszynie-i-skoczowie [data dostępu: 31.01.2017].

[36] Zob.: *Orszak Trzech Króli po raz pierwszy w Cieszynie*. 2015. https://www.youtube.com/watch?v=0Z2Cr6ryzm4&t=110s [data dostępu: 31.01.2017]; *Orszak Trzech Króli z Parą Prezydencką*. [2017]. http://parafiamagdaleny.pl/parafia/wiadomosci/263-orszak-trzech-kroli-z-para-prezydencka [data dostępu: 31.01.2017]; *III Orszak Trzech Króli w Cieszynie z udziałem Prezydenta RP Andrzeja Dudy (6.01.17)*. 2017. https://www.youtube.com/watch?v=9WsTGxaRduk [data dostępu: 31.01.2017].

[37] J. Tomeš: *Obyčeje*. W: *Těšínsko*. Díl 3: *Rodina a obec. Obyčeje. Lidové léčitelství*. Red. J. Štika, I. Stolařik. Šenov u Ostravy 2001, s. 73.

dokumentacji fotograficznej sięgających ostatnich dekad XIX i początku XX wieku wynika, że przygotowaniem takich hucznych imprez na Śląsku Cieszyńskim zajmowały się różne organizacje społeczno-kulturalne, oświatowe, zawodowe, polityczne, religijne (katolickie, ewangelickie) oraz mieszkańcy o wysokiej pozycji w strukturze społecznej. Niektóre z tych imprez miały charakter charytatywny, a pozyskane pieniądze – między innymi z opłat za wstęp, datków lub loterii fantowych – wspierały działalność szkół, sierocińców, szpitali czy stowarzyszeń. Niejednokrotnie bale miały charakter tematyczny (np. marynarski, staroszlachecki)[38].

Bale odbywają się również współcześnie – w restauracjach, salach plenarnych, domach kultury czy remizach ochotniczej straży pożarnej. W przypadku niektórych pomysłodawcy odwołują się do wyznaczników tożsamości regionalnej. Do tej kategorii można zaliczyć na przykład Bal Cieszyński, urządzany od 2005 roku przez Koło nr 6 Macierzy Ziemi Cieszyńskiej[39]. Jego organizatorzy – wzorem Balu Górolskiego wydawanego od 1978 roku w Domu Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Mostach koło Jabłonkowa (cz. Mosty u Jablunkova)[40] – proszą, by uczestnicy balu zjawiali się w strojach regionalnych. Muzyczną oprawę wydarzenia zapewniają kapele i zespoły regionalne, głównie ze Śląska Cieszyńskiego (przez około dziesięć lat balowi towarzyszyli muzycy biorący udział w Przeglądzie Kapel Karpackich, także organizowanym przez Macierz[41]). Pomysłodawcy Balu Cieszyńskiego traktują go jako jedną z praktyk umacniających tożsamość kulturową mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Podkreśla się przy tym, że to, co specyficznie cieszyńskie lub regionalne, jest skarbem, źródłem dumy i przedmiotem ochrony:

> Chcemy podtrzymywać tradycję. I zachować strój cieszyński w całej jego różnorodności od Istebnej, Jaworzynki, poprzez miejski cieszyński po strój Jacków Jabłonkowskich[42].

> Śląsk Cieszyński nigdy nie zrezygnował ze swojej tożsamości i my z tego powinniśmy być dumni. […] najpierw my są mieszkańcami nad Olzy, czyli som my Cieszyniokami, potem som my Ślązakami, potem Polakami, a na końcu Europejczykami. Jesteśmy Euro-

[38] J. Szymik: *Doroczne zwyczaje*…, s. 59–60; M. Makowski: *Těšínská – Cieszyńska – The Teschen Belle Époque*. Bystřice 2016, s. 15, 148–151.

[39] Indi: *Bal cieszyński po raz XII*. 2016. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,32564,bal-cieszynski-po-raz-xii.html [data dostępu: 31.01.2017].

[40] *Bal górolski*. W: *Leksykon PZKO*. Red. M. Radłowska-Obrusník, O. Toboła. Czeski Cieszyn 1997, s. 13–14.

[41] *Nasza działalność*. http://www.mzc6.cieszyn.pl/nasza-dzialalnosc/ [data dostępu: 31.01.2017].

[42] Indi: *Bal cieszyński*…

pejczykami i wnosimy do Europy to, co mamy cennego. A tu, na tym balu, my się mamy umacniać w naszej tożsamości[43].

Przytoczone wypowiedzi pozwalają spojrzeć na tego typu bale jak na element strategii i działań mieszczących się w obrębie „polityki tożsamości", poprzez które ludzie wyznaczają, odtwarzają oraz umacniają granice między grupami i ich kulturami oraz dążą do uznania ich prawa do własnej odmienności[44]. Inaczej mówiąc, mają one na celu powstrzymanie lub osłabienie oddziaływania procesów oraz czynników egzogenicznych (np. kojarzonych z kulturą masową i globalizacją), zdolnych rozmontowywać lub rozmywać uniwersum kulturowe (obejmujące między innymi pewne zachowania, zwyczaje, obrzędy, gwara), wokół którego można budować tożsamość kulturową.

W podobnym duchu można rozpatrywać ostatki organizowane w Cieszynie od 1992 roku, we wtorek przed Środą Popielcową. Wśród inicjatorów i gospodarzy tego wydarzenia – zwanego Pogrzebem Basów – znaleźli się Kazek „Nędza" Urbaś (zmarły w 2016 roku lider kapeli góralskiej Torka i propagator folkloru muzycznego Śląska Cieszyńskiego) oraz właściciele cieszyńskiej restauracji Targowa (m.in. Alina Bańczyk). Impreza odbywała się początkowo w restauracji Zamkowa (ul. Głęboka), następnie w Targowej (najpierw ul. Stary Targ, później ul. Śrutarska). Od 2011 roku ostatki organizowano kolejno w salach Cieszyńskiego Ośrodka Kultury „Dom Narodowy", Kulturalnego Ośrodka „Střelnica" w Czeskim Cieszynie, restauracji Kamienica Konczakowskich przy cieszyńskim rynku oraz Browaru Zamkowego w Cieszynie[45].

W cieszyńskim Pogrzebie Basów biorą udział zespoły i kapele folklorystyczne (z Polski, Czech, Słowacji) oraz miłośnicy folkloru muzycznego, regionalizmu – niektórzy z nich są ubrani w stroje ludowe z obszaru Śląska Cieszyńskiego. Na imprezę składa się wspólne biesiadowanie i konsumowanie specjałów kuchni cieszyńskiej, śpiewanie, tańce oraz loteria fantowa. O północy kapele zmieniają repertuar, zaczynają grać żałobne melodie, a zebrani goście tworzą kondukt, na czele którego jest niesiony przykryty

[43] Indi: *Dziesiąte Cieszyńskie balowanie*. 2014. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,25453,x-cieszynskie-balowanie.html [data dostępu: 31.01.2017].

[44] W.J. Burszta: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa 2008, s. 53.

[45] Zob. Indi: *Pogrzebali basy*. 2014. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,25929,pogrzebali-basy.html [data dostępu: 31.01.2017]; ER: *Najpierw zabawa, potem pogrzeb*. 2008. http://gazetacodzienna.pl/node/86175 [data dostępu: 31.01.2017]; MB: *Obrzędowy koniec karnawału, czyli 24. Pogrzeb Basów*. 2015. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/obrzedowy-koniec-karnawalu-czyli-24-pogrzeb-basow [data dostępu: 31.01.2017].

czarnym całunem bas (basetla). Orszak wychodzi z sali i przemieszcza się głównymi ulicami cieszyńskiej starówki, niektórzy z uczestników trzymają w dłoniach płonące pochodnie. Z wypowiedzi organizatorów wynika, że wydarzenie to jest postrzegane w kategoriach jeśli nie kontynuowania jednej z tradycji Śląska Cieszyńskiego, to przynajmniej próby jej wskrzeszenia. Jak podkreślał Kazek „Nędza" Urbaś: „To nie tylko chęć zabawy, ale podtrzymanie tradycji"[46]. W innej wypowiedzi dotyczącej początków imprezy wybrzmiała tęsknota za tym, co dawne, co składa się na „naszą tradycję" i co pamięta się z młodości:

> […] tak my siedzieli z Alą. To było jeszcze w „Zamkowej" […], i my tak siedzieli, siedzieli i jo mówię: „Nic się nie dzieje na tym Cieszynie". Jakiś, taki… ja nie wiem, co wtedy był za taki czas nieprzychylny w ogóle artystom… Każdy się gonił za tym chlebem, żeby rodzinę utrzymać. I my tak se: „Ty, Ala. Jo pamientóm z młodych lat, robiło się pogrzeby basów". I to było takie skromne sobie. No, i takie fajne przed Środą Popielcową, dwunasta w nocy, przykrywają całunem basy, wynoszą i… i potem muzykanty bratają wątrobę, bo już nie ma na czym grać… I myśmy to trochę rozbudowali, bo mieliśmy fajnych kolegów […]. Niczym [się nie wzorowaliśmy – G.S.]. Samym pomysłem, że coś takiego było. Ja to za gówniarza pamientóm, że o dwunastej… I zaczęliśmy tak pomalutku […] ludzie sami… chcieli przeżyć coś więcej, niż przykryć całunem i pić[47].

W podobnym duchu utrzymana jest jedna z wypowiedzi Aliny Bańczyk, która podkreśla, że impreza łączy w sobie tradycję, wymiar ludyczny, towarzyski i popularyzatorski:

> Zwyczaj pożegnania basów sięga tradycją do XIX wieku i był bardzo długo kultywowany […]. Mam w domu nawet starą fotografię jednego z takich balów kupieckich. Odbył się on wtedy w kamienicy Sarkandra w Cieszynie, kiedyś wykorzystałam to zdjęcie do plakatu promującego Pogrzeb Basów […]. Jest to wielka, radosna zabawa, ludzie się wtedy bardzo integrują, poznają tradycję, świetnie się bawią […]. Impreza ma na celu zebranie wszystkich muzyków w jednym miejscu, by mogli wspólnie razem pośpiewać, zagrać inaczej niż na koncertach. Artyści przyjeżdżają, by odnowić swoje znajomości, nawiązać nowe kontakty […]. Ale jest też to jedyna okazja, kiedy fani mogą posłuchać prawdziwej żywej góralskiej muzyki, nie opatrzonej komercją, ani konkretnym programem, […] muzycy reagują na to, co goście chcą usłyszeć, grają taką muzykę, jakiej nie gra się na koncertach[48].

---

[46] J. Bacza: *Chowali go już 21 razy. Tradycyjny Pogrzeb Basa zakończył karnawał.* 2012. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,19128,chowali-go-juz-21-razy.html [data dostępu: 31.01.2017].

[47] *„Pogrzeb basów"*. 2015. https://www.youtube.com/watch?v=TIldlGcDvwk [data dostępu: 31.01.2017].

[48] BŚ: *„Pogrzeb Basów" na koniec karnawału (konkurs).* http://gazetacodzienna.pl/article/kultura/pogrzeb-basow-na-koniec-karnawalu-konkurs [data dostępu: 31.01.2017].

Nieco odmienny charakter – mieszcząc się w obrębie inicjatyw mających na celu wpisywanie w przestrzeń miejską praktyk kojarzących się z szeroko rozumianą tradycją oraz noszących rys ludyczny – ma organizowane od 2014 roku, w każdy piątek poprzedzający ferie zimowe, publiczne wykonanie poloneza na cieszyńskim rynku. Biorą w nim udział głównie uczniowie klas maturalnych. Wydarzenie to wzorowane jest na podobnych imprezach odbywających się w innych miejscowościach Polski (jedna z pierwszych miała miejsce we Wrocławiu w 2001 roku)[49]. Jego gospodarzem są uczniowie Zespołu Szkół im. Władysława Szybińskiego, a koordynacją zajmuje się nauczycielka Barbara Romaszewska. Przed rozpoczęciem imprezy na płycie rynku rozstawiany jest sprzęt nagłaśniający (jeśli jest śnieg, próbują go uprzątnąć służby porządkowe), a uczniowie klas wojskowych, w mundurach polowych, oddzielają miejsce, w którym ma być tańczony polonez, od strefy przeznaczonej dla publiczności. Poloneza wykonuje się dwa razy. Za pierwszym razem czynią to uczniowie (z osobami towarzyszącymi) i nauczyciele wspomnianej szkoły oraz zaproszeni goście. Do drugiego wykonania zaprasza się rodziców uczniów lub inne zgromadzone na rynku osoby. Poloneza otwierają pary reprezentantów szkoły (dyrekcja i nauczyciele) oraz władz lokalnych (m.in. burmistrz). Od 2017 roku w wydarzeniu biorą również udział, ubrani w togi uniwersyteckie, pracownicy cieszyńskich wydziałów Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. O lokalnej specyfice imprezy decyduje m.in. obecność osób w cieszyńskich strojach ludowych (a nie szlacheckich, jak to jest w innych miejscowościach Polski)[50].

Przywołane przykłady działań stanowią tylko część niezliczonej liczby inicjatyw społecznych i indywidualnych, jakie odbywają się w przestrzeni miejskiej w czasie bożonarodzeniowym. Wiele z nich odwołuje się do kategorii funkcjonujących w potocznym obiegu, takich jak tradycja, kultura ludowa, „dawność". Wydarzenia takie można interpretować jako społeczno-kulturowe praktyki, które pozwalają – choć na chwilę – przezwyciężyć lub zanegować obraz miasta jako przestrzeni nacechowanej indywidualizmem,

[49] *Jak przez lata zmienił się Polonez dla Fredry?* 2017. http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,21266945,jak-przez-lata-zmienil-sie-polonez-dla-fredry-na-poczatku.html [data dostępu: 31.01.2017].

[50] S. Konopka: *Polonez na rynku w Cieszynie*. 2014. http://fotoreportaz.ox.pl/fotoreportaz,6358,polonez-na-rynku-w-cieszynie.html [data dostępu: 31.01.2017]; *Polonez na Rynku – III edycja*. 2016. http://www.cieszyn.pl/?p=eventsShow&iEvent=22819 [dostęp: 31.01.2017]; MSZ: *Polonez na Rynku*. 2014. http://fotoreportaz.ox.pl/fotoreportaz,11394,polonez-na-rynku.html [data dostępu: 31.01.2017].

atomizacją, szybkim tempem życia, w której dochodzi do zerwania z przeszłością, a wspólnota ulega erozji. W tym wymiarze przywołane działania można postrzegać jako przejaw chwilowej tęsknoty za tradycją, potrzebę powrotu i potwierdzenia plebejskich korzeni społeczności lokalnych. Wydaje się, że religijny wymiar świąt Bożego Narodzenia i związane z nimi artefakty oraz praktyki przywołują biblijną historię stworzenia świata i narodzin Jezusa, a jednocześnie stają się nośnikiem treści budujących regionalną tożsamość kulturową. Przy tej okazji społeczności lokalne sięgają do swoich korzeni, które umiejscawiają w zmitologizowanym, pozytywnie wartościowanym obrazie dawnej wsi i chłopstwa („wsi spokojna, wsi wesoła"), a o których w codziennym życiu się zapomina, mimo że – jak zauważa Wojciech J. Burszta – wciąż trwają one w naszej mentalności[51]. Opisane działania pokazują, że przekaz tradycji wiąże się z autorefleksją i instytucjonalizacją. Nie bez znaczenia wydaje się wzajemne przenikanie wymiaru symbolicznego, mitycznego, autostereotypów z wymiarem estetycznym i ludycznym. Jednocześnie przywołanych praktyk nie da się rozpatrywać w oderwaniu od procesów globalizacji – dotyczy to i korzystania z możliwości, jakie ta otwiera, i refleksji oraz niepokojów, jakie generuje. Oczywiście aktualne pozostaje pytanie, czy to niezwykłość świąt Bożego Narodzenia oraz czasu świątecznego generuje pewne praktyki, czy raczej jest odwrotnie i to wyjątkowość tego zimowego czasu jest konsekwencją owych działań.

Bibliografia

Assmann A.: *Kanon i archiwum*. W: Tegoż: *Między historią a pamięcią. Antologia*. Red. M. Saryusz-Wolska. Warszawa 2013, s. 74–88.

Bacza J.: *Chowali go już 21 razy. Tradycyjny Pogrzeb Basa zakończył karnawał*. 2012. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,19128,chowali-go-juz-21-razy.html [data dostępu: 31.01.2017]

Bajkowe Jasełka. Scenariusz. http://piosenkireligijne.pl/bajkowe-jaselka-scenariusz/ [data dostępu: 31.01.2017].

Bal górolski. Leksykon PZKO. Red. M. Radłowska-Obrusník, O. Toboła. Czeski Cieszyn 1997, s. 13–14.

Bogatyriew P.: *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa 1979.

BŚ: *„Pogrzeb Basów" na koniec karnawału (konkurs)*. 2011. http://gazetacodzienna.pl/article/kultura/pogrzeb-basow-na-koniec-karnawalu-konkurs [data dostępu: 31.01.2017].

Burszta W.J.: *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*. Warszawa 2013.

[51] W. J. Burszta: *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*. Warszawa 2013, s. 175–243.

Burszta W.J.: *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*. Warszawa 2008.
Bystroń J.S.: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*. T. 2. Warszawa 1976.
Caillois R.: *Gry i ludzie*. Przeł. A Tatarkiewicz, M. Żurowska. Warszawa 1997.
Ciasteczko Cieszyńskiej Krainy. Przepisy uczestników konkursu. [Skoczów 2013].
IV Cieszyński Jarmark Świąteczny. 2016. http://fotoreportaz.ox.pl/fotoreportaz,11247,iv-cieszynski-jarmark-swiateczny-.html [data dostępu: 31.01.2017].
Czyżewski M.: *Uwaga, fałszywy Mikołaj*. 2005. http://katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35063,3050555.html [data dostępu: 31.01.2017].
Drobne ciasteczka cieszyńskie. http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-slaskie/Drobne-ciasteczka-cieszynskie [data dostępu: 31.01.2017].
Drożdż A.: *Kruche ręko-dzieło – tradycyjne ciasteczka bożonarodzeniowe na Śląsku Cieszyńskim. Funkcja i znaczenie wypieków we współczesnej rzeczywistości kulturowej*. W: *Hand-made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*. Red. M. Krajewski. Warszawa 2010, s. 262–271.
X Konkurs na cieszyńskie ciasteczka. [2016]. http://www.zamekcieszyn.pl/pl/artykul/x-konkurs-na-cieszynskie-ciasteczka-965 [data dostępu: 31.01.2017].
ER: *Najpierw zabawa, potem pogrzeb*. 2008. http://gazetacodzienna.pl/node/86175 [data dostępu: 31.01.2017].
Folwarczny K., Kłapisia E., Mendrek D.: *Cieszyńskie ciasteczka*. Cieszyn 2006.
Furtak E.: *Żywe Strumieńskie Betlejem przyciągało tłumy. W tym roku atrakcji nie będzie*. 2016. http://bielskobiala.wyborcza.pl/bielskobiala/1,88025,21136872,zywe-strumienskie-betlejem-przyciagalo-tlumy-w-tym-roku-atrakcji-nie-bedzie.html [data dostępu: 31.01.2017].
Gołębiowski Ł.: *Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony*. Warszawa 1830.
Historia Orszaku Trzech Króli. http://orszak.org/historia-orszaku-trzech-kroli [data dostępu: 31.01.2017].
Indi: *Bal cieszyński po raz XII*. 2016. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,32564,bal-cieszynski-po-raz-xii.html [data dostępu: 31.01.2017].
Indi: *Dziesiąte cieszyńskie balowanie*. 2014. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,25453,x-cieszynskie-balowanie.html [data dostępu: 31.01.2017].
Indi: *Pogrzebali basy*. 2014. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,25929,pogrzebali-basy.html [data dostępu: 31.01.2017].
Jak przez lata zmienił się Polonez dla Fredry? 2017. http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,21266945,jak-przez-lata-zmienil-sie-polonez-dla-fredry-na-poczatku.html [data dostępu: 31.01.2017].
Jasełka Tradycyjne. 2016. http://www.cieszyn.pl/?p=eventsShow&iEvent=22658 [data dostępu: 31.01.2017]
Jasełka u Bonifratrów. 2015. http://www.pdpspogorze.pl/index.php/aktualnoci/332-jaselka-u-bonifratrow [data dostępu: 31.01.2017].
Jasełka w teatrze A. Mickiewicza – Cieszyn 21.01.2017. 2017. https://www.youtube.com/watch?v=i6k7ctFqVPs&t=2263s [data dostępu: 31.01.2017].
JB: *Cieszyn rozświetlił choinkę*. 2016. http://telewizja.ox.pl/wideo,35672,cieszyn-rozswietlil-choinke.html [data dostępu: 31.01.2017].
JM: *Strumieńskie Betlejem zamknęło wrota*. 2011. http://gazetacodzienna.pl/article/wydarzenia/strumienskie-betlejem-zamknelo-wrota [data dostępu: 31.01.2017].

Kitowicz J.: *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. T. 2. Wrocław 2003.
Konopka S.: *Polonez na rynku w Cieszynie*. 2014. http://fotoreportaz.ox.pl/fotoreportaz,6358,polonez-na-rynku-w-cieszynie.html [data dostępu: 31.01.2017].
Makowski M.: *Szlak książąt cieszyńskich. Habsburgowie*. Cieszyn 2007.
Makowski M.: *Těšínská – Cieszyńska – The Teschen Belle Époque*. Bystřice 2016.
Makowski M., Spyra J.: *Cieszyn – mały Wiedeń*. Cieszyn 2003.
MB: *Cieszyn: Jasełka w teatrze CST*. 2014. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/cieszyn-jaselka-w-teatrze-cst [data dostępu: 31.01.2017].
MB: *Obrzędowy koniec karnawału, czyli 24. Pogrzeb Basów*. 2015. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/obrzedowy-koniec-karnawalu-czyli-24-pogrzeb-basow [data dostępu: 31.01.2017].
MB: *Orszak Trzech Króli w Cieszynie i Skoczowie*. 2015. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/orszak-trzech-kroli-w-cieszynie-i-skoczowie [data dostępu: 31.01.2017].
MSZ: *Polonez na Rynku*. 2014. http://fotoreportaz.ox.pl/fotoreportaz,11394,polonez-na-rynku.html [data dostępu: 31.01.2017].
MSZ: *Ponad 190 artystów na scenie*. 2018. http://telewizja.ox.pl/wideo,39620,-nad-betlejem...-.html [data dostępu: 31.01.2017].
Naleśniki Cesarskie. [2015]. http://wkrotce.ox.pl/wydarzenie,2015-05-22,20155,cieszyn-nalesniki-cesarskie.html [data dostępu: 31.01.2017]
Nasze działania. http://www.mzc6.cieszyn.pl/nasza-dzialalnosc/ [dostęp: 31.01.2017]
Orszak Trzech Króli 2017 – w 515 miastach Polski. 2017. http://episkopat.pl/orszaki-trzech-kroli-2017-w-560-miastach-polski/ [data dostępu: 31.01.2017].
Orszak Trzech Króli po raz pierwszy w Cieszynie. 2015. https://www.youtube.com/watch?v=0Z2Cr6ryzm4&t=110s [dostęp: 31.01.2017].
Orszak Trzech Króli z Parą Prezydencką. [2017]. http://parafiamagdaleny.pl/parafia/wiadomosci/263-orszak-trzech-kroli-z-para-prezydencka [data dostępu: 31.01.2017].
Podróże z kulturą: Adwentowy Wiedeń. [2017]. http://www.domnarodowy.pl/wydarzenie/podroze-z-kultura-adwentowy-wieden/ [data dostępu: 31.01.2017].
„Pogrzeb basów". 2015. https://www.youtube.com/watch?v=TIldlGcDvwk [data dostępu: 31.01.2017].
Polonez na rynku – III edycja. 2016. http://www.cieszyn.pl/?p=eventsShow&iEvent=22819 [data dostępu: 31.01.2017].
Pora na ciasteczka! Rusza konkurs na „Ciasteczko Cieszyńskiej Krainy". 2014. http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,28630,pora-na-ciasteczka!.html [data dostępu: 31.01.2017].
Seweryn T.: *Podłaźniki. Studja z dziedziny sztuki ludowej z 64 rycinami w tekście*. Kraków 1932.
Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego. Red. J. Wronicz. Wisła–Ustroń 1995.
Smolińska T.: *Świętowanie na ulicy. Orszak Trzech Króli w zimowym pejzażu miasta*. „Journal of Urban Ethnology" 2017, nr 15, s. 47–63.
Smyk K.: *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*. Kraków 2009.
Strumieńskie Betlejem A.D. 2011. 2011. https://www.youtube.com/watch?v=XnGV_gDyd4M [data dostępu: 31.01.2017].
Szlendak T.: *Aktywność kulturalna*. W: W.J. Burszta i in.: *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*. Warszawa 2010.
Szymik J.: *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Śląsku Cieszyńskim*. Czeski Cieszyn 2001.

Śliż B.: *Szulki – kruche cynamonowe przekąski tradycją na Śląsku Cieszyńskim*. 2011. http://gazetacodzienna.pl/artykul/kultura/szulki-kruche-cynamonowe-przekaski-tradycja-na-slasku-cieszynskim [data dostępu: 31.01.2017].

Tomeš J.: *Obyčeje*. W: *Těšínsko*. Díl 3. *Rodina a obec. Obyčeje. Lidové léčitelství*. Red. J. Štika, I. Stolařik. Šenov u Ostravy 2001, s. 41–174.

III Orszak Trzech Króli w Cieszynie z udziałem Prezydenta RP Andrzeja Dudy (6.01.17). 2017. https://www.youtube.com/watch?v=9WsTGxaRduk [data dostępu: 31.01.2017].

TWO: *Niezwykła szopka w Strumieniu*. 2007. http://gazetacodzienna.pl/node/86056 [data dostępu: 31.01.2017].

TWO: *Spotkaj prawdziwego Mikołaja*. 2007. http://gazetacodzienna.pl/node/85987 [data dostępu: 31.01.2017].

W kuchni Cieszyńskiej Krainy. Przepisy uczestników konkursu w latach 2011–2014. [Skoczów 2014].

WO: *Cesarz ratuje budżet muzeum*. 2007. http://gazetacodzienna.pl/article/kultura/cesarz-ratuje-budzet-muzeum [data dostępu: 31.01.2017]

Zaprojektuj Tradycyjne Święta. http://www.zamekcieszyn.pl/pl/artykul/zaprojektuj-tradycyjne-swieta-347 [data dostępu: 31.01.2017].

Żywe zwierzęta, ruchome figury – polskie szopki bożonarodzeniowe. 2016. http://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2016-12-25/zywe-zwierzeta-ruchome-figury-polskie-szopki-bozonarodzeniowe/ [data dostępu: 31.01.2017].

Grzegorz Studnicki

Cieszyn in the Winter Arms of Tradition
The Contemporary Examples of the Yearly Rituals in Urban Space

Summary

The Advent, Christmas, and carnival constitute the time in which some activities appear in Cieszyn's urban space which co-create the city's holiday atmosphere. Among other things, these are: the celebration of the Christmas tree lighting in the Market Square, fairs, workshops on Christmas decorations and dishes, Christmas carol concerts, nativity plays, Shrove Tuesday events, or polonaise dancing in the Market Square by secondary school leavers. These activities trigger off the reflection on the relations between tradition and modernity, and on what is local and what takes place far away from the borders of the region. The town of Cieszyn is the background for these considerations.

Edyta Korepta
Rybnik

„PODSTAWOWA JAZDA MOJEGO ŻYCIA, CZYLI PODRÓŻ WOKÓŁ STAREJ CHAŁUPY W WIŚLE"

ANTROPOLOGIA RZECZY W TWÓRCZOŚCI JERZEGO PILCHA

Badania nad współczesną twórczością literacką wskazują na różnorodność stosowanych środków stylistycznych, z których jednym jest nadawanie wyjątkowej, często metaforycznej, roli rzeczom, poszerzającej widzenie świata przedstawionego. Analizy dotyczące tej kwestii[1] zasługują na zainteresowanie i sugerują prześledzenie sposobów wykorzystania rzeczy w tekście literackim, i to w wymiarze wykraczającym poza praktyczną użyteczność, zgodnie z opinią Janusza Barańskiego: „Rzeczy nie służą wyłącznie zaspokajaniu potrzeb biologicznych czy technicznych człowieka,

[1] Zob. np.: P. Czapliński: *Wzniosłe tęsknoty*. Kraków 2001, s. 229–242. J. Barański: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007. Tomasz Rakowski w interesujący z pragmatycznego punktu widzenia sposób analizuje funkcje rzeczy: „Rzeczy tworzą przestrzeń antropologiczną często określaną pojęciem kultury materialnej, jednak sposób jej widzenia i poznawania przeszedł w ostatnich latach wyraźną przemianę. Wykształcił się pewien nowy sens tego pojęcia. Ta nowa kultura materialna, kultura »zmaterializowana« czy antropologia rzeczy – bo takie sformułowania się pojawiają – nie prowadzi jednak do żadnej przygotowanej zawczasu, stabilnej przestrzeni badań i poszukiwań. Związek człowieka i rzeczy jest bowiem wyjątkowo skomplikowany, prowokuje do najdziwniejszych pytań, a problemy poznawcze i metodologiczne z nim związane wyłaniają się w centrach najtrwalszych tradycji naukowych". T. Rakowski: *Antropologia rzeczy. Wprowadzenie*. „Kultura Współczesna" 2008, nr 5, s. 5–8.

lecz bywają również ekspresjami znaczeń jednostkowych, grupowych czy nawet transcendentnych"[2]. W świetle tych dociekań antropologia rzeczy może stanowić interdyscyplinarną refleksję nad fenomenem rzeczy z różnych punktów widzenia – historyków literatury, etnologów i filozofów.

Egzemplifikacją tej tezy niech będzie twórczość Jerzego Pilcha, lektura jego utworów pozwala bowiem wskazać istotność rzeczy w konstruowaniu literackiej refleksji, na podstawie różnych form stylistycznych, stanowiących również dokument określonego typu przeżycia, doświadczenia duchowego czy ich manifestację. Zacznijmy zatem od przedstawienia identyfikacji kulturowej autora z miejscem urodzenia, bardzo mocno eksponowanej w całym jego pisarstwie.

Tradycyjnie sposobem opisania miejsca, doświadczenia przestrzeni, regionu, w którym całe otoczenie składa się na dobrze zorganizowany świat, jest *genius loci*, rozumiany jako „pamięć widząca miejsca"[3], a jego centrum, punktem wyróżnionym stał się dom. Poza swą materialnością dom bywa opisywany jako przedmiot kultury. W języku angielskim taki zakres semantyczny wyznacza słowo *home*, w odróżnieniu od „fizycznego" *house*. Sam dom to rzecz, ale znacząc egzystencję człowieka – „korzenie", podkreśla sens egzystencji, to sens nadany, jak mówi Janusz Sławiński[4]. Archetyp domu istnieje w każdym z nas inaczej, jest jakby rozproszony i scala się dopiero w indywidualnej twórczości – dowodzi Anna Legeżyńska w swej rozprawie poświęconej temu zagadnieniu[5].

Chciałabym więc zbadać, na wybranych przykładach, jaką rolę, poza praktyczną użytecznością, mogą pełnić w twórczości literackiej rzeczy i jak będą „konstruować" swoją „mapę miejsc pięknych lub inaczej znaczących" w dorobku Jerzego Pilcha. Odpowiedzi będzie wymagała kwestia, czy *genius loci* określają rzeczy i to w rozumieniu Heideggerowskim – nie te, które „są pod ręką", ale rzeczy jako epifania prawdy bycia, lub zgodnie z koncepcją Barańskiego, który opisuje „epistemologiczne dowartościowanie rzeczy służące ludzkiej codzienności również w perspektywie diachronicznej", we wspólnym przemijaniu ludzi i rzeczy, ich trwaniu. Badacz twierdzi, że „bywają one [rzeczy – E.K.] przy tym dużo bardziej trwałe niż

[2] J. Barański: *Świat* rzeczy…, s. 136.

[3] M. Zaleski: *Formy pamięci*. Gdańsk 2004, s. 40.

[4] J. Sławiński: *Przestrzeń w literaturze; elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*. W: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna. Antropologia kultury. Humanistyka*. T. 7. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 2003, s. 36.

[5] A. Legeżyńska: *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*. Warszawa 1996, s. 18, 19.

ludzie i w tym wymiarze są w posiadaniu władzy przenoszenia przeszłości w teraźniejszość"[6]. Ponadto doświadczenie wskazuje, że w obcowaniu z rzeczami wytwarza się związek bliskości, jaki może zaistnieć najpełniej w domu, ale w domu wiązanym nie z bytem, lecz z byciem, czego dowodzi w swej rozprawie *Miejsca, strony, okolice* Hanna Buczyńska-Garewicz[7].

Związek Jerzego Pilcha z Wisłą

Jerzy Pilch, jeden z najgłośniejszych, a zarazem kontrowersyjnych współczesnych pisarzy polskich, był siedem razy nominowany do nagrody Nike, jaką otrzymał w 2001 roku za powieść *Pod mocnym aniołem*. To również laureat Nagrody Fundacji im. Kościelskich (1989) oraz Paszportu Polityki (1998). Jest autorem wielu książek[8], tłumaczonych na jedenaście języków, a także felietonów, publikowanych w latach 1988–1999 w „Tygodniku Powszechnym", następnie w „Polityce" i „Nowej Kulturze" – dodatku do „Dziennika". W ostatnim czasie ukazało się w wydaniu książkowym kilka obszernych wywiadów z pisarzem, mianowicie Katarzyny Kubisiowskiej *Pilch w sensie ścisłym. Pierwsza biografia* (2016), a także Eweliny Pietrowiak *Zawsze nie ma nigdy* (2016) oraz *Inne ochoty* (2017). Pozwoliły one pogłębić interpretację twórczości Pilcha, między innymi w kontekście przedstawionych poglądów pisarza i motywacji artystycznych wyborów.

Na jego twórczość niewątpliwie wpływ wywarło miejsce urodzenia – Wisła. Jeszcze jako chłopiec wyjechał z rodzinnego miasta, od dziadków, do Krakowa, by dołączyć do mieszkających tam rodziców. W Krakowie też ukończył studia (filologię polską na Uniwersytecie Jagiellońskim), tam podjął pracę, następnie współpracował z „Tygodnikiem Powszechnym". W końcu odnalazł swe miejsce w Warszawie, gdzie mieszka do tej pory. Zawsze jednak wraca do Wisły. Związany jest z Ziemią Cieszyńską i w Cieszynie został uhonorowany w 2008 roku Złotą Cieszynianką – nagrodą za

[6] J. Barański: *Świat rzeczy…*, s. 19.

[7] H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice*. Kraków 2006, s. 10, 18, 20.

[8] Pilch opublikował w zwartych wydaniach m.in.: *Wyznania twórcy pokątnej literatury erotycznej* (1988), *Spis cudzołożnic* (1993), *Rozpacz z powodu utraty furmanki* (1994), *Inne rozkosze* (1995), *Tysiąc spokojnych miast* (1997), *Bezpowrotnie utracona leworęczność* (1998), *Pod Mocnym Aniołem* (2000), *Upadek człowieka pod Dworcem Centralnym* (2002), *Miasto utrapienia* (2004), *Moje pierwsze samobójstwo* (2006), *Pociąg do życia wiecznego* (2007), *Marsz Polonia* (2008), *Sobowtór zięcia Tołstoja* (2010), *Trup ze złotymi skrzydłami* (2012), dwa tomy dzienników (2012, 2013), *Wiele demonów* (2013), *Zuza albo czas oddalenia* (2015), *Portret młodej wenecjanki* (2017).

szczególne zasługi dla regionu, przyznawaną przez Związek Komunalny Ziemi Cieszyńskiej. Podczas uroczystej gali w Teatrze im. Adama Mickiewicza w Cieszynie, dziekując za uznanie, pisarz podkreślił znaczenie rodzinnego domu w swoim życiu:

Tę nagrodę, która jest dla mnie wielkim honorem, dedykuję pamięci mojego dziadka. Wiem, że ze mnie byłby dumny, a was miałby za przyjaciół […]. Bardzo się ucieszyłem. Wziąć nagrodę ze swoich stron jest najtrudniejsze; w chałpie nikt nie jest prorokiem. Pewne stopnie przekonywania moich krajan do tego, że to, co piszę, nie jest tylko naśmiewaniem, pokonałem, jak sądzę […]. Wyniosłem z domu, z tych stron pewien instynkt pisarski, a mianowicie to, że aby opisać świat, wystarczy wyruszyć w podróż dookoła starej chałupy moich dziadków. Mam poczucie, że ruszyłem w tę podróż[9].

Wyraźnie wzruszony, razem z zebranymi, na stojąco odśpiewał *Ojcowski dom* – hymn Ziemi Cieszyńskiej, ze słowami Jana Kubisza. I to ów dom dziadków stał się szczególnym toposem w jego pisarstwie. Jaki więc był ten dom, który wycisnął na pisarzu tak duże piętno? Dom, który stał się niejednokrotnie tematem wspomnień dokumentujących życie jego mieszkańców, pracę, zainteresowania, pasje, umiejętności:

W domu, który był zarazem przedwojenną masarnią, gospodarstwem, domem naczelnika poczty, wytrawnego myśliwego, filatelisty, zapalonego hodowcy norek, pensjonatem, biurem pisania podań, przechowalnią bagażu, noclegownią, łaźnią, szwalnią, gorzelnią […]. Otóż w tym domu było wszystko. Zapragnąłeś – dajmy na to – bibularza – miałeś bibularz. Zapragnąłeś miniaturowej wagi aptekarskiej – miałeś wagę aptekarską. Zachciało ci się topora rzeźnickiego – miałeś topór rzeźnicki. Zapragnąłeś traktatu teologicznego – miałeś traktat teologiczny – w oka mgnieniu obracały się przed tobą kruszące karty z ściśle zapisanym wywodem o predestynacji. A pianino? A żarna? […][10].

Ta wyliczanka rzeczy, składanych w ciągu pokoleń, stanowi doskonałą charakterystykę bliskich pisarzowi osób, dowodzi ich zainteresowań, a także wykonywanych prac. Ponadto budzi refleksję o niezniszczalności wielu rzeczy, „bardziej trwałych niż ludzie".

Dom dzieciństwa jako *genius loci*

Pokazywanie treści domu stało się u Pilcha topografią miejsca własnego, a zarazem szczęśliwego, dom stał się przestrzenią umieszczoną

[9] Wypowiedź została spisana z własnego nagrania autorki, uczestniczącej w uroczystości.

[10] J. Pilch: *Bezpowrotnie utracona leworęczność*. Kraków 1998, s. 29.

wewnątrz człowieka i nabrał dodatkowych funkcji kulturowych, wyznaczanych między innymi właśnie poprzez rzeczy. Przywołam jako przykład zegary w domu dziadka. To one ustanawiały rytm życia całej rodziny, ale nie tylko; dowodziły zakłóceń i niemożliwości. Stanowiły symbol wiecznego ruchu, magicznego wyczarowywania różnych momentów związanych z życiem ludzi. Takie zegary nawet decydowały o życiu dziadków Narratora. Tykanie pięciu zegarów wytyczało przestrzeń domu:

> […] jeden w lodowni, jeden w ostatniej izbie, jeden w przedpokoju, jeden w kuchni i jeszcze kukułka w sieni i obsesją dziadka Pecha było, aby wszystkie chodziły jednakowo i biły jednakowo. Ich tykanie, bicie, słowem, funkcjonowanie wkraczało w całe życie jego, ale i wszystkich domowników: pięć regularnie nakręcanych zegarów było jak oddech domu[11].

Dziadek bezustannie ich nadsłuchiwał, one wyznaczały jego tryb życia, do tego stopnia, że „ich kruchy ziemski tykot stawiał czoło nieziemskim łoskotom"[12] – pisze autor. Zegary towarzyszyły codzienności, włączały domowników w szersze kręgi, związane z rodzinnymi tradycjami i świętami, a także wyznaczały rytm domu, czasami zależny od pór roku, jak gromadzenie zapasów na zimę, zabezpieczanie opału, przygotowanie stosownej do pory roku odzieży. Nie zawsze jednak chodziło o zaznaczanie zależności człowieka od pory roku, bo dom żył innym, „zegarowym" rytmem, nawet wówczas, gdy dym z komina wracał do izby, łzawiąc oczy w słotne październikowe dni.

Zegary namierzały rocznice urodzin domowników, szczególnie dziadka, gdy stawały się świętem wiślańskich pocztowców, jako że dziadek był naczelnikiem poczty w Wiśle. Odliczały jego dziesięciolecia, oznaczając bezlitośnie wszystkie dolegliwości związane z wiekiem. I to starość wyznaczyła pewne odstępstwa od tradycji, na przykład wigilijnej. Wszystkie przedmioty domowe i rzeczy codziennego i niecodziennego użytku zostały oczyszczone i, wbrew ustalonym przez wieloletni czas zwyczajom, dziadkowie skorzystali z zaproszenia córki na wigilijną wieczerzę. Nie sprostali wyzwaniu; wrócili do pustego domu, ale nie do końca pustego – czekały zegary, stanowiące wierny, własny, bliski świat. Przestrzeń poza domem nie była łaskawa dla starych ludzi. Tylko zamknięty dom dawał im, w otoczeniu starych rzeczy, poczucie bezpieczeństwa. W feralny wigilijny wieczór ruszyły stare zegary:

[11] J. Pilch: *Moje pierwsze samobójstwo*. Warszawa 2006, s. 242.
[12] Tamże, s. 243.

[…] jakby ktoś nabierał nieskończenie długiego oddechu, w końcu jeden zegar z najwyższym trudem dzwoni trzy razy, drugi w ogóle, trzeci charczy i rzęzi, niczym pacjent daremnie próbujący ocknąć się z narkozy, czwarty zaczyna dzwonić gorączkowo i nieprzerwanie, jakby ogłaszał pożar albo wojnę, piąty zanosi się wulkanicznym kaszlem konającego gruźlika[13].

To były ostatnie święta dziadka – staruszka, babka przeżyła go o dziewięć lat, a zegary wyznaczyły dalszy bieg jej życia. Po śmierci ojca, dziadka, babki dom wspomnień przestał istnieć:

Opustoszały dom konał w całym majestacie wiotczejącej architektury. Wilgotniały ściany, sypały się tynki, przedmioty pozostawione w pokojach traciły kształty, jakby rozpuszczały się w pustce[14].

W owym domu czas płynął w porządku z góry ustalonym i każdy mieszkaniec znał ten rytuał, uzewnętrzniany w etosie nadludzkiego wysiłku. Zwyczaje codzienne urastały do misteriów, tolerowano dziwactwa domowników, izolację jednych od drugich, a wszelkie zmiany stawały się źródłem niepokoju; nie wyobrażano sobie żadnych zawirowań. Z owego kręgu można było się wyrwać, ale na własną rękę i za cenę wątpliwej wolności; to Kohutek próbował wydostać się z owej rodzinnej gry, uciekając do Krakowa, aby odnaleźć siebie „w miłości ściśle zakazanej, więc istniejącej"[15].

Pożegnanie Pilcha z domem musiało być trudne, skoro reminiscencje tego wydarzenia można odnaleźć w wielu wypowiedziach i utworach pisarza. W jednym z wywiadów zwierzał się:

Mam uporczywy sen, który ciągle do mnie wraca: sen o starym domu moich dziadków w Wiśle […]. I w tym jest żal, że to odeszło, że jako dziecko nie mogłem w pełni zrozumieć tamtego świata. Mam np. taki praobraz stołu i kuchni… Więc jeden z moich żalów, może nawet żal żalów, jest taki, że wyjechałem z Wisły, wyszedłem z kuchni, zostawiłem stół, za którym siedzieli i gadali, dokładnie w tym momencie, kiedy tak naprawdę zacząłem ich słyszeć. Nie zapisałem, nie spamiętałem, toteż teraz wymyślam i piszę tamte rozmowy[16].

Dom, dom dziadków, których autor darzył szczególną estymą, stał się w prozie Pilcha miejscem wyróżnionym, szczególnym, szczęśliwym, co znalazło wyraz w sposobie jego przedstawienia. „Wszystko to, co naj-

[13] Tamże, s. 253.

[14] Tamże, s. 31.

[15] Por. J. Gawlikowska: *Przeboje prozy XX wieku*. Warszawa 2001, s. 235.

[16] *Dar niesprawiedliwego spojrzenia*. Rozmawiają Jerzy Pilch i Andrzej Franaszek. „Tygodnik Powszechny" 2006, nr 51.

ważniejsze w moim życiu, zdarzyło się pomiędzy pierwszym a dziesiątym rokiem życia, w domu moich dziadków Czyżów w Wiśle, numer chałupy 569"[17]– powiedział do cieszyńskiej publiczności. Centrum owego życia stanowił stół, wokół którego budował autor misterium rodzinne. Przy tym stole grano namiętnie w szachy; bez względu na wiek wszyscy byli wtajemniczani w rytuał owej gry.

Stąd w powieści Pilcha epizod budowany wokół stolika szachowego. Rozpoczyna go fragment dotyczący rzeczywistości współczesnej powracającej pod postacią zdjęcia Lwa Tołstoja grającego w szachy; to nie tylko stop-klatka, ale też fragment rzeczywistości wyobrażonej przez pisarza, zapisany niczym na fotografii. Intrygująca jest ta gra w szachy, rozszyfrowany początkowy jej etap, a także postać rozgrywającego – kogoś przypomina. Ta stała niewiadoma każe snuć dywagacje, staje się pretekstem do namysłu nad życiem i twórczością Tołstoja i pozwala wyjść poza krąg polskiej literatury, sięgnąć po Márqueza, Nabokova, Zweiga, Brocha.

Dalej poszerza się zakres znaczeniowy szachów – to swoisty powrót do wspomnień dzieciństwa w „starym domu w Wiśle"[18], gdzie wszyscy domownicy grywali w szachy i każdy z nich miał swoisty styl gry; to szachy stanowiły pretekst do ich charakterystyki: dziadek Pech grał hedonistycznie i wielkodusznie, w stylu „rubasznorenesansowym", babka Pechowa – nie znosiła przegranych, grała „w stylu zajadłym", stryj Ableger – reprezentował „styl błyskawiczny", stryj Paweł – grał „modlitewnie", więc w stylu „nabożnym", ojciec – skutecznie, czasem źle, ale zawsze bezlitośnie.

Szachy wyznaczyły tym samym miejsce narracji – dom w Wiśle, gdzie wszystko miało swój początek, nawet rodzinne, domowe szachy. Były specjalne i do tego stopnia ważne, że powodowały uczucie niechęci w młodym bohaterze, ujawniające się jeszcze przez długie lata. Atawistyczna niechęć Narratora do szachów wynikała niewątpliwie z wymuszania na nim uczestnictwa w rytuale gry, ale nawet negatywnie odbierane emocje miały swój wyraźny znak. Zgodnie z przyjętym zwyczajem, rozkładano szachy w kuchni na stole, przykrytym niebieską ceratą. Z oddzielnego pudełka wyjmowano figury, które miały swoje domowe, wiślane nazwy. Stół łączył, nie pierwszy zresztą raz, wszystkich grających domowników i gości. Grali z niezwykłą powagą, bez taryfy ulgowej, co dotyczyło także dzieci. Dzięki szachom więc poszerzył się krąg miejsca o ludzi, bez nich bowiem szachy byłyby niczym; ich instrumentalność stała się istotą rze-

[17] Cytat z wystąpienia pisarza podczas uroczystej gali w Teatrze im. Adama Mickiewicza w Cieszynie, na której wręczono mu wspomnianą nagrodę – Złotą Cieszyniankę.

[18] J. Pilch: *Moje pierwsze samobójstwo*…, s. 89–128.

czy, ale dopiero w zestawieniu z rodziną grywającą w szachy. „Pamiętam płynność i muzyczną naturalność gry. Nie miałem poczucia nieomylności ruchu – miałem poczucie, że nie ma innego ruchu"[19] – pisze Pilch, nadając tym samym szachom szerszy wymiar rozumienia; stały się one epifanią określonej filozofii życia. Poszerzenie dotyczyło również przestrzeni – kilka par szachów, w tym nawet wykpione, magnetyczne, znajdują miejsce w mieszkaniu Narratora.

„Szachownica dzieciństwa", składająca się z naklejonych na płótno drewnianych pól kremowych i brunatnych, zwanych białymi i czarnymi, miała zostać w Wiśle, w miejscu ważnym, dołączyć do „szachowej historii rodzinnej", wyznaczyć cezurę w życiu Narratora. Nadszedł bowiem dla niego dzień bardzo trudny – „dzień tego lata miał smak rzeczy ostatecznych"[20], przestrzeń życia została poszerzona o miejsca dalsze, ale nie tak dobre. Egzemplifikacją tego może być los szachowego stolika. Ojciec, jako wykładowca Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, otrzymał przydział na mieszkanie, więc rodzina opuściła Wisłę. Postanowiono do Krakowa zabrać nowy szachowy stolik, wykonany przez arcymistrza Sztwiertnię. Kunsztowny stolik, inkrustowany, inny od tych wiślańskich – miał być krakowski, wiązać Wisłę z Krakowem, ale to stało się niemożliwe. Miejsca porzucone musiały być „lepsze", nowe – naznaczone negatywnie; stolik w trakcie przeprowadzki został uszkodzony. Ocalały meble kuchenne, szafki, regały, a stolik wrócił do Wisły i z czasem, oparty o mur, „zamienił się w bezkształt". Mistrz nie zdążył go naprawić, może nie miał do tego serca, i skrywający pewną tajemnicę stolik wiele lat przezimował, zaniedbany, na podwórzu dziadków. Dopiero po latach została przywrócona jego świetność i zmienił miejsce pobytu – odnowiony w warszawskiej pracowni znalazł miejsce w mieszkaniu Narratora, stanowiąc pretekst do powrotów: „Czasami widzę we śnie […] ojciec układa szachy na najpiękniejszej szachownicy świata. Z kimś zaczyna grać, ale nie wiem z kim, bo tamten jest w ciemności"[21].

Tajemnic było więcej, kolejną długo skrywał szachowy stolik, została ujawniona po wielu latach – w szufladzie mebla odkryto dwa pionki, nieruchome, niewidoczne. Żart sławnego arcymistrza.

Dwa zabite piony. Początek każdej partii szachów. Początek każdej partii świata. Początek partii Lwa Tołstoja z zięciem. Na fotografii doskonale widać, że dopiero co zaczęli.

[19] Tamże, s. 128.
[20] Tamże, s. 104.
[21] Tamże, s. 127.

Mają za sobą pierwszą wymianę pionów. Biały pion w szufladzie i czarny pion w szufladzie. Dalej wszystko jest możliwe. Kolejne ruchy mogą pójść w każdym kierunku[22].

Zatoczyło się więc koło historii wokół szachowych dziejów? Czy losów ludzkich wplątanych w rzeczy? Takich momentów granicznych, które zadecydowały o losie, potęgując nostalgiczne powroty do miejsc utraconych, w utworach Pilcha jest więcej.

Problemy egzystencjalne ujawniane przez rzeczy

Konieczność wyjazdu z Wisły oznaczała utratę, niczego nie dało się już potem powtórzyć ani odtworzyć. Odejście oznaczało również rozstanie z przedmiotami, najczęściej były to konkretne zabawki, opisywane z jednostkowej, własnej perspektywy dziesięcioletniego chłopca, rzeczy ze świata codzienności, które pisarz antropologizował: wybierał bardziej zasłużone, by po chwili pozbawić je łaski odjazdu do Krakowa, „czeskie kredki, enerdowskie zestawy miniaturowych narzędzi, peryskopy, rzutniki" itd. Nadawał w taki sposób zmianie w życiu dodatkowe wymiary, by samemu sobie dodać otuchy. Pisał: „Porzucałem swój świat i z upiorną rozkoszą nieletniego imperatora strącałem go w czeluść"[23]. Świat młodego chłopca nie pozostał jednak zamknięty w granicach dziecinnego pokoju, wychodził poza ów magiczny krąg, ku Czantorii, boisku Startu, w stronę domu parafialnego, kina Zorza – wszystko miało „zostać na zawsze porzucone". I „młody imperator" patrzył na porzucane przedmioty z miną zwycięzcy do momentu, gdy świat rzeczy zaczął przegrywać z żywym zwierzęciem – wiernym towarzyszem chłopca, z kotem Głupielokiem. I w kontekście tych wspomnień Narrator zmienił konwencję, nie skrywał już sentymentalizmu i przywiązania, mimo świadomości powrotów do Wisły na każde wakacje. To kot stał się synonimem prawdziwego odejścia:

> Moją upiorną i nie do zniesienia samotnością płacę za rok jego samotności. Za ostatni rok jego życia, kiedy szukał mnie w pustych pokojach […]. Droga mojego życia była zapisana w zwierzęcym sercu kota Głupieloka […]. Zostawienie kota to był wybór zguby[24].

Rzeczy przegrały w świadomości autora z kotem. Taki był świat codzienności młodego chłopca – wszystko skupiało się początkowo wokół rzeczy, ale rzeczy wyznaczały miejsca i te bliskie, i te dalekie. Rzeczy

[22] Tamże, s. 128.
[23] Tamże, s. 115.
[24] Tamże, s. 116.

wyznaczyły początek innego życia, dalekiego od miejsc dzieciństwa, ale naznaczonego szczególnym piętnem. Dzięki rzeczom udało się pisarzowi dzieciństwo powiązać z domem, z domem dziadków, młodość z Krakowem, a współczesność z Warszawą.

I znowu wracamy do świata stanowionego przez rzeczy. W tymże domu znaczące miejsce zajmowały szafa i związane z nią znaki przeszłego życia, symbole dawnych wydarzeń, a także historia babki Pechowej, zapisana w rzeczach; wyrażała się w pożółkłych firankach, zielonym myśliwskim stroju pierwszego, zmarłego męża, starej bieliźnie pościelowej, stercie książek z „Biblioteki Arcydzieł", albumie z fotografiami, strojach żałobnych, wyjmowanych okazjonalnie na czas pogrzebu. Zawartość szafy odzwierciedlała treść całego życia dziadków, tam ukryto „pamiątki z dawnego świata", tam drzemał duch cudownych rzeczy, wspaniałych znalezisk. Rzeczy te stanowiły jednocześnie świadectwo przemijania, ale nie wszystkie, jak na przykład znaleziona w skrzypiącej szafie lornetka. Związała ona przeszłość z przyszłością, miała stać się początkiem okresu inicjacji dla chłopca, który chciał przez ową lornetkę podglądać młodą wczasowiczkę. Niestety, lornetka z hukiem spadła w dół, gdy adept młodzieńczej miłości próbował z wysokości drzewa spoglądać w okno dziewczyny.

Starsza od drugiej wojny światowej myśliwska lornetka pierwszego męża babki nabrała jeszcze innego znaczenia, wyznaczyła dalszą od domu okolicę: można było przez nią obserwować kometę nad Czantorią, Jarzębatą, wielki spokój beskidzkich groni, ciepły oddech słońca, łagodny ocean nieba. Lornetka przybliżała wszystko. Wyznaczyła kierunek i strony: strony i okolice związane ze sposobem bytowania człowieka w świecie, obszar określony zdolnością zadomowienia, zakorzenienia się[25]. Okolica tak rozumiana nabrała sensu duchowego, a zdarzenia i przedmioty szczególnego, dodatkowego znaczenia.

Oceny społeczne

Nie tylko egzystencjalne problemy stanowią kontekst ujawnionych, zaznaczonych w prozie Pilcha rzeczy. Pisarz, nadając rzeczom groteskowej wymowy, skłania do oceny polskiego społeczeństwa. Szczególnego znaczenia nabrały narty w utworze dramatycznym *Narty Ojca Świętego*. Z jednej strony są one istotnie związane z biografią polskiego papieża, z drugiej strony, wykraczają poza instrumentalizm i pokazują inną prawdę. Autor, ujawniając w tekście literackim własne doświadczenie, sytuuje się w roli

[25] H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice…*, s. 107.

narodowego wieszcza; można się dopatrzyć szczególnych nawiązań do *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego: jakieś narty przywozi tajemniczy gość, „ktoś szczególny", „Wernyhora […] Pan – Dziad z lirą!!!". Gromadzą się ludzie na wzgórzu, ponieważ „ktoś ma przybyć", wszyscy czekają na znak; ludzkość od wieków błaga Boga o znak, „a ten ani dudu" – dodaje jeden z bohaterów. Wyraźne są również w tym utworze nawiązania do *Kordiana*, w którym samotny poeta decyduje się na czyn wykraczający poza jego możliwości, a także do *Przedwiośnia* – tu mit o szklanych domach opowiada w malignie umierający ojciec Cezarego Baryki, w sztuce Pilcha czyni to grupa pijanych, zdemoralizowanych decydentów.

Za pośrednictwem rzeczy (nart papieża) wprowadza pisarz narodowe konteksty literatury, dokonuje oceny polskiego narodu i tworzy sarkastyczny obraz pozornej religijności Polaków. Próbuje odpowiedzieć na pytanie: co się dzieje z ludźmi? „Co się dzieje z ludźmi, gdy w poważny sposób zaczynają o papieżu, o obecności papieża w ich życiu myśleć?". Odpowiedź jest smutna: podejmują pozorowane działania. To jednak jeszcze najmniejsze zło, to nie wszystko. Planują bowiem odnieść wyraźne korzyści, również materialne. Tu Pilch czyni aluzję do „papieskich kremówek", na których wadowiccy cukiernicy do dziś zbijają majątek. W sztuce pada pomysł produkcji „kabanosów papieskich", a może „polędwicy papieskiej" (dwa p); zgodna jest opinia, że przyjazd papieża: „[…] to szansa dla naszej miejscowości, szansa dla regionu, nie tylko wszyscy staniemy na nogi, ale i my, i nasze dzieci, i może nawet nasze wnuki będą zabezpieczone do końca życia"[26]. Ludzie popadają w zbiorowy obłęd; uwidocznia się on w groteskowej scenie przeszukiwania tysięcy nart, w poszukiwaniu tych, na których przed wojną jeździł Ojciec Święty, a znalezienie starych NRD-owskich biegówek potwierdza absurdalność sytuacji, przedstawioną w konwencji groteski. Ważne mianowicie są dwa miejsca. Pierwsze to pokój, w którym przed wojną, w 1938 roku, dwa dni mieszkał Karol Wojtyła, późniejszy papież. Tam „mogłyby te narty postać sobie w kącie albo celem wzmożenia piękna wisieć na ścianie"[27], ale, niestety, narty znikły, jak złoty róg. I drugie miejsce, olbrzymia kuchnia w innym domu. „Domowe centrum", stoi w niej przedwojenny piec, tradycyjna szafa – obiekt wielu wspomnień z dzieciństwa, odnajdywany także w innych utworach Pilcha – i najważniejszy sprzęt, „stojący na środku stół", przy którym zasiadają bohaterowie rozgrywający narodowy dramat. To stół, od którego pisarz – jak powiedział w jednym ze swych wywiadów – odszedł za wcześnie.

[26] J. Pilch: *Narty Ojca Świętego*. Warszawa 2004, s. 25, 26.

[27] Tamże, s. 28.

Szerszą przestrzenią w *Nartach Ojca Świętego* stają się Granatowe Góry, do których ma wrócić schorowany, cierpiący papież, usytuowane na południu Polski, w regionie przygranicznym. Dochodzi więc autor od konkretnej rzeczy o szczególnym nacechowaniu, do miejsc znaczących. Zarysowuje tym samym ekscentryczną sytuację w pomieszanym świecie z chciejstwem o różnych porządkach motywacyjnych. To błazenada z motywami rozpaczy. A wszystko stanowi prowokację wobec utrwalonej świadomości społecznej związanej z powierzchownym kultem polskiego papieża. Wyłania się przesłanie, postulat – ludzie winni stać się lepszymi, wyprostować splątane ścieżki, zrezygnować z ziemskich uciech, często niemoralnych, sprzecznych z boskim nakazem; to jednak wydaje się przekraczać ich możliwości. We wstępie do sztuki autor wyraźnie zaznacza, że Jan Paweł II „zdarzył się Polsce w tym i, zwłaszcza, w poprzednim stuleciu, i jest, jak wszyscy wiedzą, jedną z pierwszych postaci, jakie dzisiejszą Polskę ukształtowały oraz stworzyły. […] Nie pytam o papieża, pytam o ludzi. Zapewne moje luterskie korzenie dają mi w tym wypadku pewną pisarską swobodę. Ale luterskie korzenie nigdy nie dają beztroski"[28].

„Wszystko, co najważniejsze w życiu człowieka piszącego, zdarza się w dzieciństwie" – zatem i świat rzeczy tu bierze początek. Od rzeczy dzieciństwa i ich związku z przestrzenią Wisły pisarz dochodzi jednak do szerszej przestrzeni narodowej, podejmując trudne, często może wytarte tematy, od których współczesność chce uciec, i pyta: „Gdzie jest Polska?".

W taki sposób konkret topograficzny – Wisła – urósł do rangi miejsca uniwersalnego, które autor zarysował z dużą ostrością i nostalgią, sięgając po antropologię rzeczy. W twórczości Pilcha rzeczy pełnią bardzo szerokie i złożone funkcje, mianowicie:

- stanowią o identyfikacji kulturowej pisarza, o jego więzi z lokalną ojczyzną, poprzez wzmocnienie opisu *genius loci*;
- dokumentują tryb życia mieszkańców Wisły w przeszłości oraz dają wyraz rozwoju kulturowego środowiska, charakteryzują mieszkańców, ich pasje, zamiłowania, kryją tajemnice życia, odchodząc od praktycznej użyteczności, stają się wielofunkcyjne; pełnią rolę rodzinnych pamiątek;
- określając emocjonalny stosunek do miejsc, charakteryzują bohaterów utworów, mogą również stanowić o związkach przeszłości ze współczesnością, wprowadzają relatywizm w określaniu czasu;
- pozwalają szeroko rysować konteksty społeczne i literackie, oceniać zachowania społeczne, wnikliwiej charakteryzować autora i określać jego

[28] Tamże, s. 7.

stosunek do otoczenia, nadają równocześnie utworom rys autobiograficzny;
– mają często charakter metaforyczny, co pozwala pogłębić interpretację tekstu.

Bibliografia

Barański J.: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.
Barnard A.: *Antropologia*. Przeł. S. Szymański. Warszawa 2006.
Buczyńska-Garewicz H.: *Miejsca, strony, okolice*. Kraków 2006.
Czapliński P.: *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych*. Kraków 2001.
Dar niesprawiedliwego spojrzenia. Rozmawiają Jerzy Pilch i Andrzej Franaszek. „Tygodnik Powszechny" 2006, nr 51.
Gawlikowska J.: *Przeboje prozy XX wieku*. Warszawa 2001.
Pietrowiak E.: *Zawsze nie ma nigdy. Jerzy Pilch w rozmowach z Eweliną Pietrowiak*. Kraków 2016.
Pietrowiak E.: *Inne ochoty. Jerzy Pilch w rozmowach z Eweliną Pietrowiak*. Kraków 2017.
Kubisiowska K.: *Pilch w sensie ścisłym. Pierwsza biografia*. Warszawa 2016.
Legeżyńska A.: *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*. Warszawa 1996.
Pilch J.: *Bezpowrotnie utracona leworęczność*. Kraków 1998.
Pilch J.: *Moje pierwsze samobójstwo*. Warszawa 2006.
Pilch J.: *Narty Ojca Świętego*. Warszawa 2004.
Rakowski W.: *Antropologia rzeczy. Wprowadzenie*. „Kultura Współczesna" 2008, nr 3, s. 5–8.
Sławiński J.: *Przestrzeń w literaturze; elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*. W: *Problemy współczesnej tanatologii*. T. 7. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 2003.
Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu. T. 3. Wybór i oprac. H. Markiewicz. Kraków 2011.
Zaleski M.: *Formy pamięci*. Gdańsk 2004.

Edyta Korepta

"The Primary Drive of my Life, or the Journey around the Old House in Wisła" Anthropology of Things in Jerzy Pilch's Works

Summary

Traditional literary studies may become more insightful when interdisciplinary methods are employed. Basing on this assumption, the author presents anthropology of things in the chosen works by Jerzy Pilch and points to the function things perform in establishing the cultural identification of Pilch's protagonists. The author also observes the autobiographical character of the text by means of things, which sometimes are the expressions of individual and collective meanings.

Barbara Pabian
Katedra Zarządzania Marketingowego i Turystyki
Wydział Zarządzania
Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

RYTUAŁ CZY CEREMONIA?
SYMBOLICZNE FUNKCJE WSPÓŁCZESNEGO MUZEUM

Geneza muzealnictwa

Niektórzy autorzy, w swych najbardziej odważnych interpretacjach, doszukują się genezy muzealnictwa już w epoce kamienia gładzonego, wskazując na pierwsze kolekcje w historii ludzkości, jakimi są „poświadczane od neolitu wyposażenia grobów zmarłych"[1]. Samo określenie „muzeum" pochodzi jednak od greckiego słowa *museíon*, oznaczającego świątynię muz. Tak nazywane antyczne instytucje były poświęcone literaturze, historii, muzyce, matematyce, astronomii i medycynie, z wyłączeniem sztuk plastycznych, architektury, rzeźby, malarstwa i sztuki zdobniczej, które to kategorie działalności artystycznej zaliczano w epoce starożytności do rzemiosła[2]. Pierwsze muzea o charakterze naukowym to pinakoteka w Atenach i Muzeum Aleksandryjskie. W renesansie w pełni rozwijało się nowożytne kolekcjonerstwo dzieł sztuki, między innymi numizmatów, zabytków starożytnych i egzotycznych przedmiotów, które przechowywano w tzw. gabinetach osobliwości. Nieco później, w XVII wieku, posiadanie kolekcji stało się wyrazem wysokiego statusu społecznego.

[1] M. Saryusz-Wolska, R. Traba, J. Kalicka: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa 2014, s. 246.

[2] Muzy w mitologii były córkami Zeusa i Mnemozyny. Erato patronowała poezji miłosnej, Euterpe – poezji lirycznej, Kaliope – poezji epicznej, Klio – historii, Melpomene – tragedii, Polihymnia – poezji chóralnej, Talia – komedii, Terpsychore – tańcowi, Urania – astronomii i geometrii.

Pierwsze publiczne muzeum powstało w 1683 roku w Oxfordzie (Ashmolean Museum), jednak formalne, zinstytucjonalizowane działania podjęto dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, dokonując przekształceń prywatnych fundacji na rzecz utworzenia publicznych instytucji muzealnych. W 1759 roku otwarto British Museum, w 1773 – Museo Pio Clementino, w 1781 – Osterreichische Galerie Belvedere, a w 1793 – Luwr[3]. Pojawienie się muzeów publicznych w końcu XVIII wieku i ich rozwój w następnym stuleciu łączyło się nie tylko z początkiem procesu instytucjonalizacji pamięci, ale także z umacnianiem się idei narodowych tożsamości oraz tendencji świadomego uczestnictwa obywateli w życiu społeczno-politycznym.

W XIX wieku muzea pełniły funkcję regulatorów zachowań społecznych, wpisując się w szersze zjawisko, które „Bennett nazywa kompleksem czy też syndromem wystawienniczym (*the exhibitionary complex*)"[4]. W przestrzennym rozplanowaniu i aranżacji wnętrz według epok i szkół pobrzmiewały dyskursy kultury i nauki. Ten sposób ekspozycji przesycony był rozważaniami na temat kultury i zrodził się, według badaczy, z potrzeby jej użycia jako narzędzia władzy i zarządzania społeczeństwem. „Chodziło w nich o bardziej uporządkowany podziw niż rozrywkę"[5]. Przedsięwzięcia wystawiennicze poddawano „paradygmatowi porządkowania i opisywania rzeczywistości, przenoszącemu punkt ciężkości z procesu tworzenia na produkt, przedmiot, a także klasyfikacji świata według podziału na narody, kultury i, w efekcie, rasy"[6]. W klasyfikację została wbudowana wyraźna hierarchia. Kulturę zachodnią rozumiano jako to, co uwzniośla ludzkiego ducha, a wystawiane w muzeach dzieła „były definiowane jako Sztuka, a więc jako szlachetne i budujące"[7]. Dopełnienie wystaw stanowiły imponujące fasady i hale wejściowe, przyjmujące przeważnie formę klasycystyczną, z jońskimi kolumnami i posągami wybitnych postaci. Te elementy, równie ważne jak eksponowane we wnętrzu osiągnięcia kultury i nauki, miały „uskrzydlać" i przysposabiać do zachowań uważanych za kulturalne.

Za początki polskiego muzealnictwa uznaje się pierwsze lata XIX wieku, kiedy to Stanisław Kostka Potocki otworzył w pałacu w Wilanowie

[3] M. Saryusz-Wolska, R. Traba, J. Kalicka: *Modi memorandi*…, s. 246.

[4] P. Piotrowski: *Muzeum krytyczne*. Poznań 2011, s. 19.

[5] G. Rose: *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2010, s. 218.

[6] P. Piotrowski: *Muzeum*…, s. 19.

[7] G. Rose: *Interpretacja materiałów wizualnych*…, s. 216.

publiczne muzeum, a Izabela Czartoryska rozpoczęła gromadzenie pamiątek historycznych w rezydencji w Puławach. We wzniesionej w latach 1798–1801 Świątyni Sybilli kolekcjonowała przedmioty związane z wybitnymi Polakami (np. wazon utoczony przez Kościuszkę w więzieniu petersburskim, urna z kością Mikołaja Kopernika, puszka z czaszką Jana z Czarnolasu, marmurowe popiersie Stanisława Żółkiewskiego). W otwartym w 1809 roku Domku Gotyckim zebrała oprócz polskich także eksponaty zagraniczne. Do najcenniejszych należały między innymi obrazy, takie, jak: *Dama z gronostajem* Leonarda da Vinci, *Portret młodzieńca* Rafaela, *Krajobraz z miłosiernym Samarytaninem* Rembrandta[8].

Rozwój polskiego muzealnictwa, opartego na przesłankach naukowych, dokonał się jednak dopiero pod koniec XIX wieku. Wówczas to, w 1862 roku, otwarto Muzeum Sztuk Pięknych w Warszawie, w 1868 – Muzeum Przemysłowe w Krakowie, w 1879 – Muzeum Narodowe w Krakowie, a w 1888 – regionalne Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem. Pierwszą instytucją, która rozpoczęła gromadzenie słowiańskich i pozaeuropejskich zbiorów etnograficznych, było warszawskie Muzeum Etnograficzne, funkcjonujące od 1888 roku w ramach warszawskiego Muzeum Przemysłu i Rolnictwa. Prekursorem i twórcą pierwszego w Polsce parku etnograficznego na wolnym powietrzu był Izydor Gulgowski. W 1906 roku założył on skansen[9] kultury ludowej (obecnie Muzeum – Kaszubski Park Etnograficzny im. Teodory i Izydora Gulgowskich we Wdzydzach Kiszewskich).

---

[8] Zob. szerzej: K. Król: *Patriotyczna i wychowawcza rola pierwszych w historii Polski książek dla ludności wiejskiej autorstwa Izabeli Czartoryskiej*. „Społeczeństwo i Rodzina" 2012, t. 33, s. 130.

[9] Słowo „skansen" pisane wielką literą jest nazwą własną muzeum na wyspie Djurgarden w Sztokholmie, dysponującego szwedzkim znakiem firmowym najwyższej jakości. Założycielem, pomysłodawcą i organizatorem tej instytucji był Artur Hazelius, z wykształcenia doktor filologii skandynawskiej, nauczyciel, zbieracz pamiątek ludowych, uznawany dziś za twórcę podstaw zinstytucjonalizowanego muzealnictwa pod gołym niebem. W dniu 11 października 1891 roku otworzył pierwsze na świecie plenerowe muzeum etnograficzne, pod nazwą Ovre Skansen (Górny Skansen), gdzie wcześniej sprowadził między innymi chałupę wiejską z Ostnor z parafii Mora w Dalarnie. W kolejnych latach rozbudowywał i uzupełniał całość ekspozycji. Nazwę muzeum zapożyczył od występujących na tym obszarze dawnych wałów obronnych, czyli szańców (po szwedzku – *skansen*). Zob. szerzej: W. Kopczyński: *Artur Immanuel Hazelius (1833–1901) – twórca Nordiska Museet i Skansenu w Sztokholmie. Kształtowanie podstaw instytucjonalnych w muzealnictwie etnograficznym Szwecji w drugiej połowie XIX wieku*. „Lud" 2003, t. 87, s. 77.

Funkcje współczesnego muzeum

W funkcjonowanie współczesnych placówek muzealnych jest wpisany swoisty paradoks. Z jednej strony oczekuje się, że będą miejscem, w którym dba się o zachowanie wartości kulturowych, realizuje misję edukacyjno-społeczną. Z drugiej strony wymaga się innowacyjności oraz sprawnego działania w warunkach gospodarki rynkowej. Ta niemal aporetyczna właściwość rodzi określone trudności i zmusza do poszukiwania nowych rozwiązań w zakresie praktyk wystawienniczych oraz samej organizacji działalności muzeów. W obecnej, zmienionej sytuacji rynkowej i społeczno-kulturowej muzealnicy muszą coraz bardziej zabiegać o klienta oraz liczyć się z jego potrzebami.

Rynkowa rzeczywistość wymusza podejmowanie działań nie tylko zachowawczo-konserwatorskich, ale również komercyjno-usługowych. Muzealnicy decydują się więc na wynajem części powierzchni pod punkty usługowe (kawiarnie, sklepiki z pamiątkami i wydawnictwami), oferują usługi w zakresie wykonania dokumentacji fotograficznej zabytków muzealnych, organizują różne wydarzenia o tematyce związanej z profilem placówki czy spotkania (np. eventy korporacyjne). Prowadzą też lekcje otwarte na kilku poziomach nauczania, zapraszają rodziców z dziećmi na warsztaty i okolicznościowe zajęcia (plastyczne, muzyczne, teatralne). W okresie wiosenno-letnim organizują pikniki. Wszystkie te propozycje nabierają charakteru masowego.

Ze względu na zmieniającą się rzeczywistość społeczną, zmiany w stylu życia oraz nowe potrzeby zwiedzających staje się konieczne poszukiwanie rozwiązań także w zakresie technik muzealnych. W tym miejscu wypada odwołać się do najnowszych badań dotyczących ewolucji zachowań kulturowych Polaków. Badania wykazują, że dominuje obecnie nurt wielozmysłowego konsumowania karnawałowej kultury popularnej (tzw. wielozmysłowej kultury eventu) oraz działania wewnątrz alternatywnych internetowych subświatów kulturowych. Wiąże się to z odczuciem nowego modelu czasu kulturowego. Żyjemy już bowiem w czasie nie tylko linearnym, ale również *quasi*-cyklicznym. Ten drugi miernik trwania nie jest wierną kalką odwracalnego praczasu mitycznego (w rozumieniu Mircei Eliadego), lecz stanowi swoistą hybrydę, która, jak podkreślają badacze, „opiera się na logice czasu linearnego, choć formę ma zbliżoną do czasu cyklicznego”[10], naskórkowo go przypomina. Jest uwierzytelnieniem no-

[10] T. Szlendak, K. Olechnicki: *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*. Warszawa 2017, s. 14.

wych potrzeb, takich jak chęć uwolnienia się choćby na chwilę z jarzma czasu wektorowego oraz urozmaicenia życia poprzez dostarczanie sobie przyjemności i rozrywki. Wszystkie te dominujące trendy współczesności muszą uwzględniać w swej działalności muzealnicy, czyniąc to niekiedy intuicyjnie. Ich oferta trafia wszak do „mieszkańców" ponowoczesnego świata.

Przykładem akcji kulturalnej, jeszcze do niedawna noszącej znamiona innowacji kulturowej, a dziś już powszechnie rozpoznawalnej, jest Noc Muzeów, podczas której można za darmo oglądać wystawy w wielu miastach. Sam pomysł zrodził się w 1997 roku, w Berlinie, gdzie odbyła się pierwsza edycja Lange Nacht der Museen. Sukces zachęcił inne miasta europejskie do organizowania u siebie tego typu wydarzeń. W Polsce po raz pierwszy inicjatywę w tym zakresie wykazało w 2003 roku Muzeum Narodowe w Poznaniu, później dołączyły kolejne placówki kulturalno-oświatowe, od 2005 roku organizujące nocne zwiedzanie w ramach Europejskiej Nocy Muzeów (pod oficjalnym patronatem Rady Europy). Towarzyszą temu różne atrakcje, w tym oglądanie niedostępnych na co dzień zakątków, ponadto: prelekcje, wykłady, koncerty, etiudy teatralne, pokazy, wystawy czasowe, spotkania z wybitnymi przedstawicielami świata kultury, konkursy i quizy z nagrodami, turnieje i zabawy dla dzieci, a nawet przeceny w księgarni. „Wszystko jest możliwe, ale najważniejsze, aby propozycje były przeznaczone dla różnorodnych odbiorców. Właśnie ten dzień jest szansą, że do muzeum zawitają ci, którzy inaczej by na ten pomysł nie wpadli"[11] – podkreślają badacze. Oczywiście otwarte pozostaje pytanie, czy Noc Muzeów, uaktywniająca, dzięki wyjściu naprzeciw konsumpcyjnym oczekiwaniom, nowe formy relacji, daje szansę publiczności na pogłębione przeżycie estetyczne czy jest tylko okazją do powierzchownego i wybiórczego kolekcjonowania wrażeń?

Muzea w swej działalności odwołują się też do najnowszych zdobyczy technologicznych. Wykorzystując innowacje techniczne (lasery, animacje, filmy 3D, wizualizacje, urządzenia interaktywne, stanowiska doświadczeń, ekrany dotykowe, kioski multimedialne, aplikacje na iPhony), zmieniają sposób narracji budowanej wokół zgromadzonych eksponatów. Dzięki nowym technologiom zwiększa się udział publiczności w procesie przedstawiania i interpretacji zbiorów, co bezpośrednio przekłada się na zmianę dotychczasowego modelu relacji: muzeum – dzieło na model: muzeum – zwiedzający.

[11] K. Rokosz, P. Głowacki: *Noc muzeów. Zjawisko kulturowe i społeczne ostatnich lat*. „Muzealnictwo" 2008, t. 49, s. 287.

Z myślą o internautach tworzone są też muzea wirtualne. „Rozłączność świata wirtualnego z fizycznym traci na ostrości”[12], a udziałem coraz większej liczby użytkowników staje się syndrom FoMO (*fears of missing out*), czyli odczucie lęku przed pominięciem informacji indywidualnie postrzeganej jako ważna, wręcz niezbędna. Potrzebę kulturowej konsumpcji internautów zaspokajają więc, idące z duchem czasu, muzea wirtualne („bez ścian”), które są „traktowane przede wszystkim jako forma komunikacji”[13]. Przyjmują one albo postać witryny internetowej danej placówki stacjonarnej, udostępniającej zdigitalizowane zbiory, albo są jednostkami bez stałej siedziby, istniejącymi ponad granicami dzięki internetowi. Te drugie, z wykorzystaniem różnorodnych narzędzi i procesów elektronicznych, mogą prezentować eksponaty z różnych części świata. Pierwszą instytucją muzealną w Europie, która zaczęła funkcjonować w wirtualnej przestrzeni, był Luwr, natomiast w samej Polsce prekursorem w tym zakresie stało się Muzeum Powstania Warszawskiego.

Wszystkie współczesne muzea, bez względu na profil, budują nasyconą znaczeniami i udramatyzowaną przestrzeń, w której zwiedzający stają się aktorami, uaktualniającymi zaplanowany scenariusz. Poruszają się oni w gąszczu symboli i znaczeń. Ich tożsamość jest weryfikowana przez rytuały (ceremonie) muzealne.

Doświadczanie muzeum – ceremonia, nie rytuał!

W kulturze społeczeństwa wiedzy muzea nadal pozostają właściwym „miejscem dla idei i rzeczy”[14], w szczególności zaś dla symbolicznych residuów, wyrażających nostalgiczne wspomnienia przeszłości. „Są instytucjami pamięci kulturowej, selekcjonującymi, uprawomocniającymi i interpretującymi przeszłość dla swojej publiczności”[15]. Z tego powodu stanowią powszechnie aprobowaną formę uzewnętrznienia tożsamości zbiorowej i regionalnej. Można je także określić jako „zbiór rzeczy kunsztownych, czy miejsce schadzki, którego celem jest bawienie się wzajem-

[12] A. Bentkowska-Kafel: *Muzeum wirtualne – muzeum bez granic?* „Muzealnictwo” 2013, nr 54, s. 164.

[13] Tamże.

[14] C. Robotycki: *Nie wszystko jest oczywiste*. Kraków 1998, s. 145.

[15] A. Zięblińska-Witek: *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*. Lublin 2011, s. 16.

nie kunsztami i naukami"[16]. Uczestnikami tej zabawy (dialogu) są: autor dzieła, zwiedzający oraz pracownik placówki muzealnej, który przyjmuje funkcję re-kreatora świata przedstawionego. W sposób niekiedy nieświadomy staje się on nowym twórcą i współautorem dzieła, które trafiając do muzeum, opuszcza swoje naturalne (pierwotne) środowisko i zostaje osadzone „w innym kontekście znaczeniowym (na wystawie w muzeum), uznanym za nadrzędny"[17]. Od decyzji muzealnika zależy, w jakim miejscu ma być ono wystawione i jakim opatrzone podpisem. Wybór może być determinowany względami naukowymi, estetycznymi, jak również osobistymi upodobaniami.

Muzealnicy mogą uruchamiać różne przestrzenie mentalne i porządki symboliczne. Sterując percepcją przestrzeni i stosując odpowiednie środki wyrazu, oddziałują na emocje zwiedzających, dyktują określony kierunek interpretacji w ramach przyjętych porządków epistemologicznych. Czynią to nie tylko przez dobór eksponatów, ale także przez ich aranżację, przy użyciu określonych technik wystawienniczych, wizualnych i tekstualnych. Na sposób postrzegania wystaw przez oglądających wywiera bowiem wpływ między innymi organizacja przestrzenna ekspozycji oraz efekt wizualności (np. przyćmione światło, atmosfera egzotyki, dawne fotografie). Na przykład centralne usytuowanie eksponatu pośród innych może budować przekonanie o jego dominującej roli i większym znaczeniu. Podobnie ważne są tło i kolorystyka (np. malowidła w dioramach symulujące naturalne środowisko), które stwarzają iluzoryczny obraz rzeczywistości. Przyciągają widza i zachęcają, aby podejść bliżej.

Wśród tradycyjnych technik tekstualnych wyróżnia się: podpisy i metryczki, tablice poglądowe, katalogi. Przekazują one ściśle określony rodzaj wiedzy, zalicza się je do muzealnych technik interpretacyjnych, pewne wiadomości bywają więc uprzywilejowane w stosunku do pozostałych. Tekst może służyć uwypukleniu wybranego aspektu, na przykład, zgodnie z koncepcją sztuki i geniuszu, jako najważniejszy wymiar obrazu zostanie odbiorcy wskazany sam artysta, a niekoniecznie dzieło.

Na muzeum można spojrzeć z perspektywy realizowanych przez nie celów immanentnych, wyrażających się w czynnościach naukowo-dokumentacyjnych, ale też z bardziej abstrakcyjnej perspektywy celów

[16] K. Barańska: *Muzeum etnograficzne: misje, struktury, strategie*. Kraków 2004, s. 9.

[17] M. Borusiewicz: *Nauka czy rozrywka? Nowa muzeologia w europejskich definicjach muzeum*. Kraków 2012, s. 113.

transcendentnych, związanych z tezauryzacją wartości wyobrażeniowych i wrażeniowych, które urzeczywistniają się w świadomości zwiedzających[18]. Muzeum stanowi przestrzeń nie tylko „wyrażania porządków symbolicznych funkcjonujących w danej kulturze, ale i szczególnego sposobu aktywizowania tych porządków. Pozwala to mówić – zdaniem Anny Wieczorkiewicz – o rytualizmie środowiska muzealnego"[19]. Tradycyjne muzeum to metafora świątyni, miejsca, w którym obowiązują określone reguły, dyscyplinujące jej bywalców. Ich znajomość jest niezbędna, aby bezpiecznie i bez przykrych konsekwencji móc poruszać się w zaimprowizowanym świecie zbiorowej fascynacji historią i kulturą ludzkości. „Kapłani wiedzy planują rytuał. Zwiedzający, uczestnicząc w nim, oddadzą cześć prawdom naukowym i potwierdzą je"[20].

Sytuacja ta przywodzi na myśl obrzędy przejścia Arnolda van Gennepa. Klasyczny, trójczłonowy podział *rites de passages* znajdował w pełni uzasadnienie w kulturze plemiennej, lecz jego refleksy odnaleźć można również obecnie w różnych sferach życia człowieka, także w sposobie doświadczania przestrzeni muzealnej.

Ryty przejścia znajdują wyraz w sytuacji oraz uwarunkowaniach zwiedzania, jak również w zachowaniu zwiedzających. Już sama wizyta w muzeum przełamuje codzienność, ma aspekt świąteczności. Odbywa się w czasie wolnym i w odmiennej od codziennej czasoprzestrzeni. Człowiek, wchodząc do muzeum, zostawia za sobą świat, którego doświadcza na co dzień, i przechodzi w swoisty stan zawieszenia, pozostając poza społecznością i czasem. Zakupiony bilet, zamiana obuwia na kapcie ochronne, asysta przewodnika, analogowe i elektroniczne rekwizyty (*e-guides*, słuchawki, broszury, foldery), wszystko to tworzy klimat niezwykłości i pozwala na dostojne włączenie się w muzealne uniwersum. Faza liminalna (od łac. *limen* – próg) oznacza zerwanie z codziennością i chwilowe zawieszenie jednostki, która została wyłączona z poprzedniego stanu, a więc utraciła swój status wyjściowy, lecz nie uzyskała jeszcze statusu docelowego.

Zwiedzający tworzą na krótko rodzaj *communitas*, stanowiącej podstawową więź międzyludzką, która okresowo, w fazie liminalnej, staje się

[18] L. Turos: *Muzeum – swoista instytucja edukacyjna. Wybrane problemy w ujęciu historycznym i współczesnym*. Warszawa 1999, s. 94.

[19] A. Wieczorkiewicz: *Muzeum jako miejsce rytuałów współczesności*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie.* Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999, s. 41.

[20] Tamże, s. 45.

udziałem każdego człowieka. Jej istotą jest „relacyjna wartość pełnego, niezapośredniczonego porozumienia, a nawet komunii między dokładnie określonymi tożsamościami, która spontanicznie pojawia się w różnego rodzaju grupach, sytuacjach i okolicznościach"[21].

Wizyta w tradycyjnym muzeum wymaga znajomości reguł, których należy bezwzględnie przestrzegać. Eksponatów zazwyczaj nie wolno fotografować ani dotykać (z wyłączeniem form interaktywnych), są jedynie oglądane, z wyznaczonej odległości, zza odgradzającej barierki lub wolnostojącego słupka z nawijanym pasem. Nie można jeść i pić, odtwarzać muzyki, zachowywać się głośno ani biegać. Marszrutę wyznaczają kierunki zwiedzania, które nie są przypadkowe, lecz odpowiadają strukturom wartości przyjmowanym przez muzealników. Obowiązują zasady nadzoru, kontroli i wykluczenia. Sprawne oko strażnika lub kamery wyłapie każde niewłaściwe zachowanie. Złamanie zaś jakiejkolwiek zasady spotka się z sankcją i ostracyzmem ze strony muzealnej wspólnoty. Po kulturowej konsumpcji następuje zawieszenie chwilowego *communitas* i ponowne włączenie (agregacja) do codzienności. Towarzyszą temu takie gesty, jak oddanie sprzętu, zdjęcie obuwia ochronnego czy zakup pamiątek, skądinąd często tandetnych, stanowiących przykład kiczu.

Muzeum jest więc niewątpliwie „miejscem wtajemniczenia"[22], o rytualnym charakterze. W świetle ustaleń dotyczących zmian zachodzących w obrazie współczesnego świata i obrzędowości pojawia się jednak pytanie o adekwatność określenia omawianego zjawiska mianem rytualizacji. Korelatami, bez których rytuał nie może istnieć, są bowiem: *sacrum*, zachowania fizyczne (np. postawy, gesty, tańce, śpiew) oraz wiara. Według Jeana Maisonneuve'a rytuałem jest „skodyfikowany system praktyk, posiadający w określonym miejscu i czasie subiektywne znaczenie i symboliczną wartość dla swych uczestników i świadków, implikujący aktywizację ciała i posiadający związek z *sacrum*"[23]. Współczesny obrzęd, pozbawiony pierwotnej semantyki, któremu nie towarzyszy już myślenie w kategoriach *stricte* religijnych i magicznych, zmienia się w ceremonię.

Zarówno rytuał, jak i ceremonia są performatywne, co oznacza moc sprawczą werbalnych i niewerbalnych działań obrzędowych, sankcjonują-

[21] V. Turner, E. Turner: *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*. Przeł. E. Klekot. Kraków 2009, s. 220.

[22] W. Michera: *Tajemnica butów, czyli pochwała muzeum*. „Śląskie Prace Etnograficzne" 1993, nr 2, s. 25.

[23] J. Maisonneuve: *Rytuały dawne i współczesne*. Przeł. M. Mroczek. Gdańsk 1995, s. 13.

cych zmianę w statusie jednostki[24]. W przypadku rytuału zmiana dotyczy jednak poziomu ontologicznego, we współczesnej ceremonii dokonuje się natomiast przeobrażenie na poziomie społecznym. Rytuałowi przysługuje sprawczość o charakterze metafizycznym, natomiast obrzędy świeckie, czyli współczesne ceremonie, pozbawione są takich uzasadnień i stanowią zewnętrzną formę znaku. Badacze podkreślają, że „performatywna moc rytuałów magicznych i religijnych leży w uwikłaniach światopoglądowych, natomiast świeckich ceremonii – w ich działaniu komunikacyjnym, jak gdyby w komunikowaniu zachodzącej zmiany"[25]. W muzealnym świecie zmiana nie dotyczy wymiaru nadprzyrodzonego, dokonuje się ona w psychice zwiedzającego (nawet jeśli ten podchodzi do wizyty powierzchownie, kolekcjonuje wrażenia). Zmiana ta ma charakter estetyczny, poznawczy, wychowawczy. W świetle przedstawionych ustaleń współczesne muzeum jawi się więc jako miejsce ceremonii. Rzeczywistość muzealną cechuje zaś nie tyle rytualność, ile ceremonialność działań.

Bibliografia

Barańska K.: *Muzeum etnograficzne: misje, struktury, strategie*. Kraków 2004.

Bentkowska-Kafel A.: *Muzeum wirtualne – muzeum bez granic?* „Muzealnictwo" 2013, nr 54, s. 159–166.

Borusiewicz M.: *Nauka czy rozrywka? Nowa muzeologia w europejskich definicjach muzeum*. Kraków 2012.

Buchowski M., Burszta W.J.: *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa 1992.

Kopczyński W.: *Artur Immanuel Hazelius (1833–1901) – twórca Nordiska Museet i Skansenu w Sztokholmie. Kształtowanie podstaw instytucjonalnych w muzealnictwie etnograficznym Szwecji w drugiej połowie XIX wieku*. „Lud" 2003, t. 87, s. 63–82.

Król K.: *Patriotyczna i wychowawcza rola pierwszych w historii Polski książek dla ludności wiejskiej autorstwa Izabeli Czartoryskiej*. „Społeczeństwo i Rodzina" 2012, t. 33, s. 126–137.

Łeńska-Bąk K.: *Performatywność rytuału i ceremonii*. W: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*. Red. T. Smolińska. Opole 1999.

Maisonneuve J.: *Rytuały dawne i współczesne*. Przeł. M. Mroczek. Gdańsk 1995.

[24] K. Łeńska-Bąk: *Performatywność rytuału i ceremonii*. W: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*. Red. T. Smolińska. Opole 1999, s. 113–119.

[25] M. Buchowski, W.J. Burszta: *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa 1992, s. 65.

Michera W.: *Tajemnica butów, czyli pochwała muzeum*. „Śląskie Prace Etnograficzne" 1933, nr 2, s. 19–25.
Piotrowski P.: *Muzeum krytyczne*. Poznań 2011.
Robotycki C.: *Nie wszystko jest oczywiste*. Kraków 1998.
Rokosz K., Głowacki P.: *Noc muzeów. Zjawisko kulturowe i społeczne ostatnich lat*. „Muzealnictwo" 2008, t. 49, s. 286–293.
Rose G.: *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Przeł. E. Klekot. Warszawa 2010.
Saryusz-Wolska M., Traba R., Kalicka J.: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa 2014.
Szlendak T., Olechnicki K.: *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*. Warszawa 2017.
Turner V., Turner E.: *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*. Przeł. E. Klekot. Kraków 2009.
Turos L.: *Muzeum – swoista instytucja edukacyjna. Wybrane problemy w ujęciu historycznym i współczesnym*. Warszawa 1999.
Wieczorkiewicz A.: *Muzeum jako miejsce rytuałów współczesności*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999.
Ziębińska-Witek A.: *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*. Lublin 2011.
Żygulski Z. jun.: *Muzea na świecie. Wstęp do muzealnictwa*. Warszawa 1982.

Barbara Pabian

A Ritual or a Ceremony? Symbolic Functions of the Contemporary Museum

Summary

Museums are aimed at gathering, studying, protecting, storing, and sharing their historically or artistically valuable collections. Thus, they perform significant culture-making functions. They are the spaces in which symbolic orders functioning in the given culture are expressed and activated. When we consider the way in which the museum space is experienced, we can notice the signs of *rites de passage*. This theoretical study first and foremost attempts to present the changes contemporary museums have undergone as a coherent process. Moreover, it is argued that in the case of museologists in general it would be more accurate to speak of their shared ceremonial discourse rather than the ritualistic one.

Część 3

W KRĘGU RELIGII I MAGII

Halina Rusek
Instytut Socjologii
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Śląski w Katowicach

WSPÓŁCZESNA WIEŚ I RELIGIA
ZDERZENIE TRADYCJI Z NOWOCZESNOŚCIĄ

Studia nad religijnością współczesnej polskiej wsi są w równym stopniu interesujące, jak i z trudem poddające się uogólnieniom i uprządkowaniu. Od określenia „religijność mieszkańców wsi" prowadzi wiele ścieżek w kierunku pokrewnych pojęć, zwłaszcza z zakresu etnografii i antropologii. Od razu natrafiamy na terminy: „tradycyjna religijność wsi", „religijność ludowa", „katolicyzm ludowy". Wielu badaczy zjawisk społecznych, a szczególnie kulturowych na wsi nawiązuje, czasami tylko przyczynkowo, do kategorii „lud", „ludowy", „ludowość", „tradycja". Poszukuje się śladów tradycji, kultury ludowej we współczesnych wzorach życia społeczności wiejskich i są to interesujące poszukiwania, aczkolwiek wymagające weryfikacji wielu mocno utrwalonych w naszej świadomości wyobrażeń, a nawet stereotypów dotyczących życia na wsi.

Przez dziesiątki lat struktura społeczna i ekonomiczna polskiej wsi nie podlegała zmianom – było to miejsce produkcji żywności i gospodarki rolnej prowadzonej przez chłopów, z czasem z udziałem specyficznej kategorii chłoporobotników. To stanowiło podstawy codziennego życia mieszkańców wsi i wytworzonych wzorów życia we wszystkich sferach kultury: społecznej, bytowej i symbolicznej, czyli także religijnej. Wskazywanie związków z tradycją, głównie w znaczeniu kultury ludowej, miało jakiś sens, biorąc pod uwagę tę pewną stałość filarów życia wiejskiego. Taki obraz wsi nie przystaje do współczesności – w ostatnich prawie już trzech dekadach przemiany zapoczątkowane w Polsce na przełomie lat osiem-

dziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku objęły także wieś, zmieniając owe filary, tzn. strukturę społeczną i ekonomiczną, z czym wiąże się zaistnienie wielu nowych procesów. Jednym z nich jest specyficzny model migracji: do początków obecnego wieku – ze wsi do miasta, a od prawie dwudziestu lat – w kierunku odwrotnym, z miasta na wieś. Znaczenie rolnictwa w gospodarce współczesnej wsi, poza kilkoma regionami naszego kraju, drastycznie spadło, a w związku z tym wśród ludności wiejskiej jest coraz mniej rolników, zanika powszechność rolniczych zajęć, umacnia się miejski styl życia. Dzisiejsza wieś zmienia swoje funkcje w kierunku rekreacyjnym lub rezydencjalnym[1].

Religijność ludowa

Czy wobec tego, podejmując badania nad kulturą symboliczną współczesnej wsi, w tym nad religijnością jej mieszkańców, należy odwoływać się do przeszłości, do tego, co przyzwyczailiśmy się zawsze łączyć z wsią, tzn. do tradycji, etnograficznie pojmowanej ludowości? Oczywiście tak, co szczególnie może być inspirujące dla etnologów i antropologów. Antropologiczny punkt widzenia pozwala traktować religię i religijność jako wartość kulturową i zachowanie zaspokajające określone potrzeby człowieka oraz jako dziedzictwo kulturowe. Są to kategorie niełatwe do opisania, ponieważ w powszechnie przyjętych klasyfikacjach mieszczą się zarówno w kulturze symbolicznej, społecznej, jak i w kulturze bytu. W analizach etnograficznych, antropologicznych i socjologicznych podkreśla się funkcje religii: poznawczą, psychologiczno-zabezpieczającą i normatywną, a w ostatnim półwieczu polscy badacze zwracają uwagę na wzrost znaczenia jej funkcji integracyjnej. Wskaźnikiem tego zjawiska są między innymi zachowania wspólnotowe, także ożywienie tradycji w sferze współczesnej religijności mieszkańców wsi. Są to zachowania, postawy religijne i wierzeniowe mające swe źródło w mentalności, w sposobie myślenia, nierzadko magicznego, w wiedzy i odczuwaniu wiary specyficznych dla tzw. tradycyjnej kultury ludowej[2]. Termin „kultura ludowa" kojarzony jest z religijnością ludności wiejskiej, ale należy wziąć pod uwagę, że także w warunkach miejskich,

[1] H. Podedworna: *Styl życia mieszkańców wsi*. W: *Między miastem a wsią. V Kongres Obywatelski*. Red. B. Łaciak. Gdańsk 2010, s. 39.

[2] Zob. R. Tomicki: *Religijność ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka. Wrocław 1981, s. 29.

w wyniku migracji ze wsi do miasta trwających od dziesiątków lat, przetrwały do dzisiaj niektóre tradycyjne formy zachowań, zwyczaje i obrzędy związane z liturgią kościelną wywodzące się z religijności ludowej. Ta postać religijności uwidacznia się w zachowaniach codziennych, normach obyczajowych, praktykach obrzędowych i religijnych[3]. Ten pogląd etnografa wymaga jednak zweryfikowania: religijność podlega zmianom ilościowym i jakościowym, a te cechy, które trwają, podlegają przekształceniom ze względu na zmianę kontekstu społecznego i kulturowego oraz przemian życia religijnego ludności Polski i wielu innych krajów europejskich. Pewne cechy przypisywane religijności ludowej obecne są we współczesnej kulturze religijnej lub do niej wracają, co badacze interpretują jako ich rekonstytuowanie się[4].

Prawie czterdzieści lat temu antropolog Michał Buchowski podjął próbę skonstruowania modelu religijności ludowej, odwołując się do koncepcji wybitnych znawców tej problematyki, między innymi Stefana Czarnowskiego i Edwarda Ciupaka. W ówczesnych latach diagnoza sposobu życia ludności wiejskiej – rolników – opierała się na tezie o silnej jego zależności od zjawisk przyrodniczych. Buchowski pisał, że nie mogąc w sposób racjonalny opanować sił natury, ludność chłopska szukała innych sposobów zyskania ich przychylności:

> Ludność wiejska nie kieruje się w swym postępowaniu racjonalnymi przesłankami, zmuszając przy tym wszystkich członków grupy do realizowania swych wzorców zachowania religijnego. Wykazuje ona również dużą łatwowierność, podatność na fantastykę, tworząc legendy i mity wokół wyjątkowych zdarzeń […]. Światopogląd chłopski przesiąknięty jest myśleniem magicznym, nierozerwalnie związanym z wszelkimi wierzeniami religijnymi. Masy potrzebują takiej osoby, która umożliwi jej [im – H.R.] kontaktowanie się z siłami boskimi, kapłana będącego ich przedstawicielem[5].

Są to charakterystyczne cechy sposobu życia ludności wsi, które zdeterminowały kształt jej religijności. Od innych typów religijności, według Czarnowskiego, wyróżnia ją tradycjonalizm wierzeń, ich sensualizm, partykularyzm, rytualizm, kolektywizm i przepojenie magią, a także związki z innymi, niereligijnymi wartościami i wzorami, swoista selekcja treści

[3] I. Bukowska-Floreńska: *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1999 (t. 3): *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Red. I. Bukowska-Floreńska, s. 15.

[4] M. Zowczak: *Między tradycją a komercją*. „Znak" 2008, nr 3, s. 31–44.

[5] M. Buchowski: *Model religijności ludowej – próba konstrukcji*. „Lud" 1979, t. 63, s. 96–97.

doktrynalnych i dogmatycznych[6]. W nauce funkcjonują także bardziej szczegółowe, choć oparte na definicji Czarnowskiego, koncepcje religijności ludowej, jak ta sformułowana przez Izabellę Bukrabę-Rylską, która religijność tę określa, wskazując cechy:

> […] nacisk na znaczenie zbiorowego uczestnictwa, potrzeba masowego uzewnętrzniania przeżyć religijnych, silny konformizm w spełnianiu praktyk, tradycjonalizm, zamiłowanie do okazałego ceremoniału, naiwny sensualizm, nacjonalizm wyznaniowy, partykularyzm, rytualizm i uczuciowość przy jednoczesnym niskim poziomie uświadomienia religijnego, słabym związku z moralnością i brakiem osobistego przeżycia treści wiary[7].

Taki model religijności ludowej – w naszym kraju często, choć nie zawsze, utożsamianej z katolicyzmem ludowym, oparty na koncepcjach Stefana Czarnowskiego, Floriana Znanieckiego i Ryszarda Tomickiego, do dziś stanowi punkt wyjścia w badaniach nad przemianami katolicyzmu. A nawet przez wiele lat stwierdzano, że w polskiej religijności przeważa typ ludowy.

Znawcy problematyki nie negują trafności wielu elementów tego modelu, ale uważają, że wyłaniający się z nich całościowy obraz cechuje jednostronność ujęcia, powierzchowność konstatacji, a nade wszystko rzucający się w oczy krytycyzm, który:

> […] odsłania natrętną intencję wartościowania chłopskiej pobożności z zupełnie obcych jej punktów widzenia, przy czym obierane przez badaczy perspektywy bądź pomijają, bądź krytykują właśnie to, co najistotniejsze w socjologicznym spojrzeniu na religię, a mianowicie jej grupowy, społeczny charakter[8].

Charakterystyki polskiej wsi sprzed pięćdziesięciu, a nawet trzydziestu i dwudziestu lat straciły aktualność. Zmienił się kontekst społeczno-ekonomiczny i kulturowy życia i religijności mieszkańców wsi, wobec czego zasadne staje się pytanie, co zostało z jej dawnej ludowości? Wydaje się, że niewiele, zdaniem badaczy bowiem religijność rekonstytuuje się, zachowując zaledwie część cech niegdyś przypisywanych religijności ludowej. Jest to nie tyle przejaw niewzruszonej tradycji, co jej twórcza kontynuacja, aktualizowanie przez umieszczenie we współczesnych kontekstach[9]. Ani

[6] Tamże, s. 97.

[7] I. Bukraba-Rylska: *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*. „Znak" 2008, nr 634, s. 6.

[8] Tamże.

[9] A.M. Królikowska: *Elementy „ludowe" w religijności współczesnej*. „Opuscula Sociologica" 2014, nr 4, s. 8.

w Polsce, ani w Europie ludu wiejskiego opisywanego przez Znanieckiego czy Czarnowskiego już nie ma – religijność ludowa, jako konglomerat specyficznych cech wytworzonych w procesach przystosowania religii uniwersalnej do specyfiki życia izolowanej rolniczej społeczności, mieści się głównie w zasobach historycznych[10]. Była to wszak religijność przednowoczesnej chłopskiej społeczności.

Powróćmy zatem do pytania, czy i co pozostało z dawnej religijności polskiego ludu? Ponad dwadzieścia lat temu socjolog Janusz Mariański pisał, że współczesna religijność ludowa w Polsce może być adekwatnie opisywana bardziej w kategoriach ciągłości kulturowej niż dynamiki innowacyjnej[11]. Podobne zdanie wyraża Andrzej Potocki, podkreślając, że religijność ludowa, choć zaliczana do reliktów przeszłości, jest na nowo odkrywana i niesłusznie uznaje się ją za religijność folklorystyczną, marginalną. Na wsi coraz mniejsze znaczenie mają te elementy religijności, które wiążą się z pracą rolnika, natomiast – w związku z interesującym procesem ruralizacji miast – zyskują na znaczeniu elementy religijności o rodowodzie chłopskim, co nie znaczy, że rolniczym. W ten sposób religijność ludowa staje się typem religijności obejmującej szerokie masy[12].

Niektórzy znawcy problematyki wsi postulują, aby mówić o kulturze religijnej mieszkańców wsi, a nie o religijności ludowej. Można byłoby wtedy za religijność ludową uznać empirycznie stwierdzoną, współczesną religijność mieszkańców wsi, niezależnie od zmian strukturalnych i kulturowych. Takie rozumienie pozwala uchwycić stan faktyczny bez konieczności porównań z tradycyjnym punktem odniesienia[13].

Kolejny raz zatem rodzi się pytanie o to, czy należy odwoływać się do modelu religijności ludowej, przystępując do badania współczesnej wsi? I tym razem odpowiedź może być pozytywna: można ten model wykorzystać jako podstawę dla wskazania współczesnych wariantów tradycyjnych wzorów, zwłaszcza badając pamięć kulturową mieszkańców wsi i treści przekazu międzypokoleniowego dotyczące wzorów zachowań religijnych.

[10] Tamże, s. 8.

[11] J. Mariański: *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983, s. 278.

[12] A. Potocki: *Religijność polska na wsi i w mieście*. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Red. S.H. Zaręba. Warszawa 2009, s. 236–237.

[13] I. Bukraba-Rylska: *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa 2008, s. 509.

Świętokrzyska wieś w kontekście przemian społeczno-kulturowych

Wspomniane przeobrażenia społeczne, kulturowe i gospodarcze nie ominęły także jednej ze wsi w województwie świętokrzyskim, będącej terenem badań autorki – wieś ta jest dobrym, bo nie wyróżniającym się szczególnie na tle innych, przykładem opisanych procesów i zjawisk.

Sołecka wieś Ludynia, położona w powiecie włoszczowskim, ma długą historię, sięgającą XV wieku, choć nie jest wymieniana w dawnych źródłach. Od początku istnienia była wsią szlachecką, w przeszłości kilkakrotnie zmieniała właścicieli, między innymi w XVI wieku, kiedy stał się częścią majątku rodziny Szafrańskich, zwolenników polskiej reformacji, którzy wznieśli na swoich włościach murowany zbór braci polskich, nazywany do dzisiaj zborem ariańskim. Budynek zachował się niemal w niezmienionym kształcie. Zbór działał kilkadziesiąt lat, później – pod koniec lat pięćdziesiątych XVI wieku – mieścił się w nim spichlerz oraz lamus[14]. We wsi stoi okazały dwór, wybudowany w XVIII wieku, powstały prawdopodobnie w miejscu dawnego dworzyszcza[15]. Po drugiej wojnie światowej, po przymusowym przejęciu dworu i całego majątku dworskiego przez skarb państwa i po wyprowadzeniu się z dworu ostatniego właściciela, w głównym budynku urządzono szkołę podstawową, działającą tu do końca lat siedemdziesiątych XX wieku. W tym czasie „dworek", jak mówią mieszkańcy wsi, przeszedł ponownie w prywatne ręce.

Ludynia była niegdyś, jak większość wsi w tym regionie, wsią rolniczą, dzisiaj tylko częściowo ta nazwa do niej przystaje. Liczy 104 gospodarstwa (286 mieszkańców), spośród których 13 można nazwać rolniczymi (4 można zaliczyć do dosyć dużych). Wiele osób pracuje w okolicznych zakładach przemysłowych (silikatowych, wapiennych, przemysłu drzewnego), a także w odleglejszych, w Kielcach, oraz w zakładach usługowych. Starsi mieszkańcy żyją z rent rolniczych, które uzyskali po przekazaniu ziemi dzieciom lub państwu i/lub z wypracowanej wcześniej poza rolnictwem emerytury.

[14] E. Kosik, R. Nadgowski: *Krasocińskie sołectwa*. W: *W sarmackim Krasocinie. Monografia historyczno-gospodarcza gminy Krasocin*. Red. E. Kosik, E. Madejski, R. Nadgowski. Kielce 1997, s. 274.

[15] *Ludynia*.https://swietokrzyskie.org.pl/warto-zobaczyc/miasta-miasteczka-i-wsie/439-ludynia [data dostępu: 10.09.2016]; szerzej zob. D. Kalina: *Ludynia wieś z dworem i zborem*. W: *Na włoszczowskich drogach historii. Materiały z sesji naukowych odbytych w Gruszczynie, Ludyni, Olesznie, Włoszczowie poświęconych dziejom powiatu włoszczowskiego*. Red. D. Kalina, G. Dąbrowski. Włoszczowa–Krasocin 2012, s. 151–166.

W strukturze społecznej i gospodarczej wsi odzwierciedla się ogólna struktura całego województwa świętokrzyskiego, w szczególności jego obszarów wiejskich. Jest to województwo rolniczo-przemysłowe, gdzie zatrudnieni w rolnictwie (32,5%) stanowią najliczniejszą grupę. Na wiejskich obszarach województwa żyje prawie 695 tysięcy mieszkańców, spośród których około 15 tysięcy przeniosło się w latach 2005–2015 do miasta[16].

Dla socjologów i antropologów oczywiste jest, że bez uwzględnienia kontekstu społecznego, ekonomicznego, politycznego i kulturowego nie udzielimy odpowiedzi na pytanie o kształt poszczególnych zjawisk kulturowych i ich kompleksów, w tym z zakresu kultury symbolicznej, a więc także religii. W przypadku wsi świętokrzyskiej jakość tego kontekstu oceniana jest jako niska. Dla badacza religijności mieszkańców wsi ma znaczenie to, w jakim stopniu wieś jest zmodernizowana, upodobniona do najlepiej rozwiniętych obszarów wiejskich i miasta.

Świętokrzyskie co prawda najszybciej spośród województw wschodniej Polski nadrabia zaległości rozwojowe, jednak charakterystyka regionu dokonana w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego 2014–2020 dla Województwa Świętokrzyskiego pozwala zaliczyć go do najsłabiej rozwiniętych pod wieloma względami w kraju[17].

Sytuacja ta znajduje odzwierciedlenie w rolniczo-przemysłowym powiecie włoszczowskim, w którym gminy mają charakter rolniczy, a miasto Włoszczowa – przemysłowy. Liczba ludności powiatu wynosi nieco ponad 46 tysięcy, wśród mieszkańców przeważają osoby w wieku poprodukcyjnym, w stosunku do osób w wieku przedprodukcyjnym. Powiat charakteryzuje się znacznym bezrobociem – wynosi ono 12,7% i dotyka przede wszystkim młodych ludzi, w wieku do 25 lat (20,8%)[18].

Ludynia jest jedną z 9 wsi, liczących w sumie około 3 tysięcy mieszkańców, należących do Parafii Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Kozłowie, która współtworzy diecezję kielecką. Analiza danych statystycznych zgromadzonych w Instytucie Statystyki Kościoła Katolickiego prowadzi do wniosku o znacznej, choć bliższej średniej niż wysokiej, intensywności praktyk religijnych mieszkańców diecezji. Na niedzielną mszę (*dominicantes*) uczęszcza 41,3% wyznawców Kościoła katolickiego. Jest to dosyć wysoki wskaźnik praktyk (średnia dla kraju w 2014 roku wynosiła 39,1%), chociaż

[16] „Rocznik Statystyczny Województwa Świętokrzyskiego" 2015. www.kielce.stat.gov.pl [data dostępu: 12.08.2016].

[17] Serwis Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Świętokrzyskiego. www.rpo.swietokrzyskie.pl [data dostępu: 14.09.2016].

[18] Urząd Statystyczny w Kielcach. www.kielce.stat.gov.pl [data dostępu: 14.09.2016].

jego wartość na przestrzeni ostatnich lat zmalała: w 1980 roku wynosiła 50,4%, w 1991 – 45,8%, w 2000 – 48,0%, w 2009 – 43,8%. Przystępowanie do niedzielnej komunii świętej (*communicantes*) pozostaje w ostatnich latach na niezmiennym poziomie 18% (średnia dla kraju – 16,3%)[19].

Mieszkańcy Ludyni mają zatem swój kościół parafialny w sąsiedniej wsi, oddalony o około 4 kilometry. W centrum ich wsi natomiast stoi murowana kapliczka pokryta gontem, w której w roku szkolnym księża z parafialnego kościoła (najczęściej wikariusz) odprawiają w każdą niedzielę mszę o godzinie 14.00. Nikt z mieszkańców wsi nie wie, od kiedy stoi kapliczka – mówią: „od zawsze". Starsi ludynianie pamiętają, że jeden z mieszkańców, po powrocie z frontu drugiej wojny światowej, postanowił wyremontować i odbudować kapliczkę. Zmobilizował do tego wielu innych mieszkańców i powiększono kapliczkę, która w kształcie z tego okresu przetrwała do dzisiaj. Z obserwacji wynika, że część mieszkańców wsi uczęszcza na msze w kapliczce, a część jeździ samochodami do parafialnego kościoła. Nie ma we wsi takiego gospodarstwa, z którego nikt nie chodzi do kościoła – czasami dotyczy to osób starszych, które są zbyt schorowane, ale w przeszłości systematycznie praktykowały, a obecnie zawsze ktoś z ich rodziny uczestniczy w mszy regularnie lub od czasu do czasu.

Religijność mieszkańców wsi w przekazie rodzinnym[20]

Ogólny obraz religijności parafian kozłowskich przedstawili w wywiadzie księża zawiadujący parafią[21]. Jest to obraz zawierający opis, ale także

[19] Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. www.iskk.pl [data dostępu: 14.09.2016].

[20] Badania obejmujące niniejszy wątek prowadzone były od października 2017 roku i trwają do dziś. Ich celem jest rozpoznanie kulturowych wzorów życia mieszkańców współczesnej wsi, w tym przemian i ciągłości wzorów religijnych, na przykładzie wybranej jako teren badań wsi świętokrzyskiej. W związku z przemianami społecznymi, kulturowymi i ekonomicznymi w kraju, jakie objęły także polską wieś, rodzi się pytanie, czy i jak wpłynęły one na sposoby życia mieszkańców wsi, między innymi, czy i w jakiej postaci przetrwał, ważny niegdyś dla kultury wiejskiej, międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności. Na pierwszym etapie badaniami zostali objęci mieszkańcy najstarsi i w wieku średnim (około 30 osób). Na potrzeby prezentowanego opracowania wybrano kilkanaście wywiadów najbardziej wskaźnikowych dla podjętej problematyki.

[21] Wywiad z proboszczem i wikarym parafii w Kozłowie, listopad 2016 roku. Wszystkie cytowane wypowiedzi księży pochodzą z tego wywiadu.

ocenę zachowań religijnych mieszkańców całej parafii i badanej wsi. Materiał ten stanowi ważne i dobre wprowadzenie do tego, co mówią badani parafianie, szczególnie mieszkający w Ludyni.

Opis parafii księża rozpoczynają od stwierdzenia, że parafia w Kozłowie ma swoją specyfikę. „Należy do tzw. parafii podworskich, na jej terenie znajdowały się cztery dwory. Na profil religijności na pewno ma to wpływ". Ich zdaniem wyraża się to pewną niechęcią do księży. Pomimo to, że dworów już nie ma, ksiądz postrzegany jest jako sprzymierzeniec „pana" – taka postawa zmienia się, zdaniem księży, bardzo powoli. Udział w praktykach religijnych utrzymuje się na poziomie 30%. Bardzo dużo parafian przyjmuje komunię świętą, co zdaniem księdza wikariusza jest związane ze słabym poznaniem wiary – „życie codzienne przeczy wyznawanej wierze, brak uznania grzeszności w życiu – mogę iść do komunii świętej, bo nic się nie stało, nie zabiłem nikogo". Tylko niewielka grupa mieszkańców angażuje się w życie parafii, poczuwa się do odpowiedzialności za sprawy materialne Kościoła, wiele osób w ogóle nie składa ofiary na tacę, gdyż dawniej na potrzeby Kościoła łożyły miejscowe dwory.

Ludzie młodzi szczególnie słabo angażują się w życie religijne, bo na co dzień nie przebywają w domu, albo mieszkają w internatach, albo późno wracają po lekcjach. Pewna część młodzieży, zdaniem księdza wikariusza, która pozostała, ulega niestety poważnym patologiom, takim jak alkohol, narkotyki, nierząd, kilku odsiaduje kary w więzieniu za rozbój, kradzieże.

Ocena uczestnictwa mieszkańców Ludyni w życiu parafii także nie wypada pomyślnie. Proboszcz i wikariusz twierdzą, że nie wszyscy ludynianie biorą w nim udział. Wyłania się niewielka grupka zaangażowanych, z kreatywną i przedsiębiorczą liderką na czele. Ta grupa opiekuje się kaplicą „dojazdową", gdzie odbywa się niedzielna msza, zorganizowała zbiórkę pieniędzy na remont kapliczki, reguluje koszty związane z jej utrzymaniem. Pozytywną ocenę otrzymało także Koło Gospodyń Wiejskich, za organizowanie wigilii dla osób samotnych i w podeszłym wieku, przygotowywanie wieńca dożynkowego na odpust 8 września i inne działania. „Reszta jest dość obojętna i bezczynna". Do kościoła chodzi około 50 spośród 400 zarejestrowanych mieszkańców, a do komunii przystępuje zaledwie 20 z tej grupy. Do kaplicy chodzi 60 osób, głównie starsze panie. Większość w ogóle nie praktykuje. „Warto przypomnieć, że ich postawa religijna ma związek z historią tej miejscowości. Ludynia przez długi czas była w rękach właścicieli, którzy sympatyzowali z arianami. Odbija się to na profilu religijności".

Księża podkreślają, że „od tzw. wielkich dzwonów" uczestnictwo w nabożeństwach nasila się, jest duże na przykład przy okazji pasterki, rezurekcji, Bożego Ciała, Wielkiego Piątku czy Niedzieli Zmartwychwstania – „bo nie wypada nie być…".

Zaangażowanie religijne młodzieży także otrzymało niską ocenę w opisie duchownych. Podkreślają, że wielu młodych wyjechało do szkół lub do pracy za granicę. Ci, którzy pozostali, słabo angażują się w życie religijne parafii.

> Zauważalny jest słaby, ale stały exodus młodych ludzi z Kościoła. Rzuca się w oczy ich roszczeniowy styl życia, bycia, krytyczne nastawienie do starszych, pewien antyklerykalizm. Zauważa się pewną prawidłowość ludzi ze wsi: są religijni i antyklerykalni jednocześnie. Postawa anty w dobie globalizacji wiąże się z laicyzacją, która zbiera coraz większe żniwo. Dzieje się tak za sprawą łatwej i szybkiej komunikacji przez internet i portale społecznościowe.

Największe wyzwania dla księży „wiejskich" stanowią takie zjawiska, jak wyludnianie się wsi, starzenie się społeczeństwa, duży odsetek samobójstw w ostatnich latach, powiększająca się grupa starych kawalerów, którzy mają słabe szanse na małżeństwo i założenie rodziny, indywidualizm, brak postaw solidaryzowania się z potrzebującymi.

Przedstawiona charakterystyka, dokonana przez księży kierujących parafią w Kozłowie, stanowi przemyślane studium religijności mieszkańców współczesnej polskiej wsi, będącej wypadkową różnorodnych procesów społecznych i kulturowych, trafnie zestawionych i opisanych przez rozmówców. Wynika z niego, że przekonanie, iż na wsi ludność nie podlega wpływom takim jak w mieście, które powodują odchodzenie od Kościoła, redukcję zachowań religijnych, czyli procesom ogólnie, choć nie zawsze trafnie, nazywanych laicyzacją i sekularyzacją, jest błędne – zjawiska te stały się wszechobecne.

Spostrzeżenia i analizy księży znajdują odzwierciedlenie w przekazie mieszkańców Ludyni – tych najstarszych, młodszych i całkiem młodych.

Jednym z najczęściej opisywanych wskaźników religijności jest częstotliwość praktyk religijnych, a przede wszystkim „chodzenia do kościoła". Mieszkańcy Ludyni, jak wspomniano, najczęściej jeżdżą na mszę do kościoła parafialnego w sąsiedniej wsi lub uczestniczą w mszy odprawianej na miejscu, w kaplicy. Z tej drugiej możliwości korzysta spora grupa mieszkańców, zarówno najstarszych, którym siły nie pozwalają na wyjazd do kościoła parafialnego, jak i w średnim wieku, a także kilka osób spośród młodzieży. Dzieci najczęściej biorą udział w mszy w kościele

parafialnym. Największa luka pokoleniowa widoczna jest w przypadku młodzieży – zarówno w kościele, jak i w kaplicy stanowi ona najmniejszą grupę uczestników. Na przykład 5 listopada 2017 roku w mszy odprawianej w wiejskiej kapliczce uczestniczyło 48 osób, w tym zaledwie kilkoro spośród młodzieży.

Najstarsze mieszkanki wsi chętnie opisywały „dawne czasy", czyli to, jaki charakter miały praktyki religijne w ich domach rodzinnych. Owe „dawne czasy" to lata przed drugą wojną światową i lata powojenne.

Wtedy powszechne było chodzenie do kościoła w każdą niedzielę i traktowanie tego jak obowiązku, nakazu – „Jak było nie iść, to grzech" (Bronisława, 79 lat) oraz przy okazji wszystkich ważnych świąt kościelnych. Do kościoła w sąsiedniej miejscowości mieszkańcy Ludyni jeździli wozami konnymi lub szli na piechotę, później jeździli rowerami, czasem traktorami. Dawna droga prowadząca do kościoła była piaszczysta, więc od wczesnej wiosny do późnej jesieni chodziło się po niej boso, „niedzielne" buty zakładając przed wejściem do kościoła. Bywało jednak tak, że niektórzy wyłamywali się z obowiązku bywania co niedzielę w kościele – „[…] matka chodziła do kościoła często, ale ciężko pracowała we dworze, nie mogła chodzić co niedzielę, ale do późnej starości chodziła do kościoła, kiedy tylko mogła" (Bronisława, 79 lat). O latach przedwojennych mówi inna respondentka:

> Nie chodziło się do kościoła co niedzielę, bo nie było w czym, nie było porządnych ubrań i butów, najlepiej było w lato, bo można było iść boso. Ojciec chyba co niedzielę śpiewał rano godzinki w kościele, to musiał być wcześnie rano, przed mszą. W domu też śpiewał *Kiedy ranne wstają zorze*. Kiedy umarł, bracia upomnieli się, żeby za te godzinki ksiądz pochował ojca taniej, ale się nie zgodził (Zofia, 91 lat).

We wczesnych latach powojennych obowiązywał ten sam wzór „chodzenia do kościoła" – mieszkańcy wsi bywali na mszy w każdą lub prawie każdą niedzielę. „Rodzice nie chodzili regularnie do kościoła, tylko »od święta«, nie mieli czasu, ojciec był antyklerykalny, bo zraził się do księży w młodości" (Irena, 75 lat); „Jak były małe dzieci, rodzice nie chodzili do kościoła co niedzielę, ale potem zawsze – najczęściej do naszej kapliczki" (Grażyna, 70 lat). „Rodzice, dopóki byli zdrowi, chodzili do kościoła w każdą niedzielę – mama na dziesiątą i potem zajmowała się obiadem, a ojciec na dwunastą i tak dzielili się obowiązkami w gospodarstwie. Szczególnie ojciec był bardzo religijny" (Mirosława, 64 lata).

Z obserwacji i rozmów wynika, że starsi mieszkańcy Ludyni, powyżej 65. roku życia oraz osoby w wieku średnim i późnym średnim (około

40–64 lat), chodzą do kościoła dosyć regularnie – w każdą lub prawie każdą niedzielę (do kościoła parafialnego lub do miejscowej kapliczki) oraz przy okazji świąt i uroczystości takich jak pogrzeb, chrzciny, ślub. Ich dzieci – osoby w wieku 25–40 lat są w tym względzie mniej aktywne, zwłaszcza te, które opuściły rodzinną wieś.

Irena (58 lat) ma dwoje dzieci w wieku 36 (córka) i 32 (syn) lat – „Syn mieszka w Warszawie, z żoną nie chodzą do kościoła, a córka, jak trzeba, idzie ze swoją córką, bo za rok ma pierwszą komunię. Wnuczka chodzi też od czasu do czasu z babcią". Dlaczego młodzi ludzie odchodzą od kościoła? Ta sama respondentka mówi:

> Dużo zależy od księdza, nie umieją przyciągnąć młodych. Księża są teraz nastawieni na branie pieniędzy, za wszystko trzeba płacić. Nic nie ma za Bóg zapłać. To się młodym ludziom nie podoba. Jakby wszyscy księża byli tacy jak papież Franciszek, byłoby lepiej.

Teresa (76 lat) ma jedną córkę mieszkającą w nieodległej wsi: „[…] chodzą z mężem do kościoła, ale nie w każdą niedzielę, jedno musi zostać w gospodarstwie, zająć się dziadkami i domem, a drugie idzie na mszę. I tak na zmianę".

Irena (75 lat) ma dwoje dorosłych dzieci, syna i córkę, mieszkających w sąsiednim miasteczku. Nie chodzą regularnie do kościoła – chodzili często wtedy, kiedy ich dzieci przygotowywały się do pierwszej komunii i bierzmowania. „Młodzi odchodzą od kościoła, bo widzą obłudę kleru. Poza tym wiele ludzi chodzi do kościoła, żeby się pokazać. Modne stało się chodzenie na pielgrzymki, tak jak kiedyś chodziło się na 1 maja, 22 lipca, bo gdzieś się coś działo". Córka respondentki (47 lat) mówi:

> Nie czuję wewnętrznej potrzeby częstego chodzenia do kościoła, choć jestem wierząca […]. Są młodzi ludzie, którzy regularnie chodzą do kościoła – rodzice wpoili im nawyk chodzenia co niedzielę na mszę, więc chodzą, i to jest najczęstszy powód. Młodzi buntują się, kiedy czują jakiś przymus, więc odchodzą od Kościoła. Obowiązkowa religia w szkole też jest traktowana jak przymus, poza tym widzą, że księża nie są dla nich dobrym przykładem. Potrzebni są księża animatorzy, tacy przyciągają młodzież do Kościoła, w takich parafiach młodzież jest aktywna. Poza tym formuła mszy jest schematyczna, nudna, jeżeli coś jest przeznaczonego dla dzieci i młodzieży, jest lepiej.

Dorosły syn Grażyny (69 lat), w wieku 38 lat, rzadko chodzi do kościoła. Zdaniem Grażyny dlatego, że: „[…] rola księdza i Kościoła maleje. Mniej ludzi, zwłaszcza młodych, chodzi na msze, są krytyczni wobec kazań księdza, a dawniej ksiądz był wyrocznią".

Bronisława (79 lat) ma troje dzieci i sześcioro wnucząt. Dzieci, poza jednym synem, chodzą raczej regularnie do kościoła, ale wnuczęta rzadko. „Nie wiem, czemu młodzi nie chodzą do kościoła. Rodzice nie mają tu wpływu na dzieci. Wnuczka mówi »babciu, ja się modlę po swojemu«. Teraz młodym tylko samochody w głowie i wio w świat".

Obecne młode pokolenie mieszkańców wsi (uczniowie gimnazjum i szkół średnich) nie postrzega chodzenia do kościoła jako swoistego nakazu, nie odczuwa presji, jaką wywierała w tej kwestii społeczność wiejska, a nawet wyrażanie krytycznego stosunku do Kościoła i kleru traktuje jak kwestię oczywistą, co kilka dekad temu było na wsi nie do pomyślenia. Przykładem może być bunt jednego z młodych mieszkańców Ludyni, który nie znajdując z księdzem w swojej parafii porozumienia, odmówił przystąpienia do bierzmowania. Ten bezprecedensowy przypadek sprzed kilku lat był szeroko komentowany przez mieszkańców, wieść o nim szybko rozeszła się we wsi, niektórzy odnosili się do niego obojętnie, jednak większość starszych mieszkańców uznała go za nadzwyczajny, warty szerszego zainteresowania, a znaczna część – za godny potępienia. Do czasu tego wydarzenia oczywisty dla większości wzór, obejmujący przystąpienie do pierwszej komunii świętej i bierzmowania, był przekazywany z pokolenia na pokolenie i postrzegany w kategorii nakazu, powinności. Po raz pierwszy mechanizm takiego przekazu pokoleniowego został zakłócony – od tego czasu takie przypadki się powtarzają.

Wspólnotowe działania obrzędowo-zwyczajowe

Wydarzenia z udziałem całej społeczności mające umocowanie w świętach religijnych były niegdyś częstą i powszechną praktyką, przyjmującą charakter wiejskiego święta. Dziś możemy obserwować już tylko skromne namiastki takich działań. Ludynianie praktykują święcenie pól w Zielone Świątki. Jak wspominają mieszkańcy wsi, w ciągu kilku niedziel po tym święcie ksiądz święcił pola we wszystkich wsiach należących do parafii. Kiedyś, do około lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, było to ważne wydarzenie we wsi, procesja składająca się z większości mieszkańców, której przewodził ksiądz, szła ze śpiewami od jednego do drugiego ołtarza spośród czterech, umieszczonych na czterech krańcach wsi. Po procesji przynoszono do domu gałązki brzozy, którymi były przystrojone ołtarze, po to, żeby wstawić je do wazonów w domu czy włożyć do ziemi na zagonach kapusty, „żeby omijały ją wszelkie szkodniki – taką miały mieć moc"

(Zofia 91 lat). Domy przystrajano tatarakiem, którego zrywanie należało co roku do obowiązków dzieci. Mieszkańcy wsi nie wiedzą, dlaczego akurat tatarak był ozdobą domów – może dlatego, że ładnie pachniał. W poświęceniu pól uczestniczyła cała wieś: „Gdzie by ktoś nie poszedł święcić, cała wieś szła w procesji, bo wszyscy mieli pole" (Grażyna 69 lat).

Obecnie święcenie pól rozpoczyna msza odprawiana w miejscowej kapliczce, mieszkańcy przygotowują trzy skromne ołtarze przy trzech drogach wylotowych ze wsi, przy których zbiera się po kilkanaście osób. W ubiegłym roku po raz pierwszy ksiądz przemieszczał się od ołtarza do ołtarza samochodem i być może taka forma święta się utrwali.

Praktyka święcenia pól we wsiach regionu związana z Zielonymi Świątkami traci więc swój dawny wymiar, ale w to miejsce zrodziła się w Ludyni nowa forma obchodzenia tego święta. Zainicjował ją obecny właściciel dworku ludyńskiego, organizując, po raz pierwszy w 2017 roku, mszę świętą w tym dniu w swoich włościach, na ganku dworu. Była to msza odprawiana przez proboszcza parafii, w intencji mieszkańców wsi. Organizator zapowiedział kontynuację tej formy czczenia Zielonych Świątek.

Nieco zmodyfikowany kształt przybrała także celebracja Bożego Ciała, święta zawsze ważnego dla mieszkańców wsi, obchodzonego sześćdziesiąt dni po Wielkanocy. Tradycyjna msza z procesją odbywa się w kościele parafialnym, a cztery ołtarze procesyjne przygotowują mieszkańcy poszczególnych wsi. Jest to święto do dzisiaj bardzo popularne, uczestniczy w nim duża grupa parafian, nawet ci, którzy nie chodzą regularnie do kościoła. Nie oznacza to, że zostały zachowane dawne formy świętowania Bożego Ciała – do kulturowej oprawy tego święta wkroczyła popkultura. Jak wspomniała jedna z mieszkanek Ludyni, kobiety przygotowujące ołtarze czerpią wzory z internetu i nadają ołtarzom dosyć bogatą formę, w przeciwieństwie do dawnych, skromnych przybrań z gałązek i ogródkowych kwiatów. Niegdyś niemal obowiązkiem mieszkańców wsi było czczenie oktawy Bożego Ciała, trwającej jeszcze siedem dni po czwartkowych głównych obchodach. Uroczystości zaczynały się od popołudnia, żeby rolnicy mogli dopełnić swoich obowiązków w gospodarstwie. Potem wszyscy jechali do kościoła (najczęściej konnymi wozami), gdzie odbywała się msza i procesja już tylko wokół kościoła, ksiądz poświęcał wianki przygotowane z ziół i kwiatów z przydomowych ogródków. Wianki te najczęściej wieszano nad drzwiami wejściowymi do domu, żeby strzegły go przed piorunem, pożarem i innymi nieszczęściami – „Bo były poświęcone, to musiały mieć moc. Nie wolno było ich wyrzucić, można je było tylko spalić" (Zofia, 91 lat). Teraz obchody oktawy Bożego Ciała mają dużo skromniejszą postać – niewiele osób uczestniczy w mszy i procesji.

Święto Matki Bożej Zielnej, obchodzone 15 sierpnia, kojarzy się wyjątkowo z wsią i rolnictwem. To także było święto celebrowane przez większość mieszkańców Ludyni. „Chodziło się święcić bukiety nawet wtedy, kiedy nie było to święto państwowe. W każdym domu musiał być bukiet. Zbierało się zioła i kwiaty z łąki i dodawało się kłosy zboża, owoce, makówki" (Grażyna 69 lat). Po poświęceniu ziele suszono i zawieszano na ścianie domu. Rozmówcy pamiętają, że wykorzystywano je na przykład wtedy, kiedy cieliła się krowa – napar z poświęconego bukietu dodawało się do wody podawanej zwierzęciu: „[…] żeby ją wzmocniło. Co było poświęcone to miało swoją moc, nie wolno było tego niszczyć, zawsze przydało się w gospodarstwie" (Zofia, 91 lat).

Dzisiaj tylko garstka mieszkańców wsi, głównie starszych i dzieci, święci 15 sierpnia bukiety, chociaż więcej osób uczestniczy w tym dniu w mszy w kościele parafialnym.

Ostatni przykład jest tylko jednym ze wskaźników powszechnego dla badanej wsi i wielu innych zjawiska – praktyki religijne mieszkańców wsi straciły swoją dawną powszechność, a uczestnictwo w nich nie jest już odczuwane, jak jeszcze kilka dekad temu, jako rodzaj wewnętrznej powinności, wykształconej przede wszystkim pod wpływem przekazu wzorów życia religijnego z pokolenia na pokolenie oraz pewnego rodzaju presji społecznej. Mechanizm tego przekazu uległ obecnie zakłóceniu – młode pokolenie dystansuje się od praktyk religijnych i realizuje w swoim życiu tylko niektóre ich wzory przekazywane przez rodziców i dziadków. Przyczyny tego zjawiska są dobrze rozpoznane i opisane przez badaczy współczesnych przejawów życia religijnego.

Z przedstawionego opisu takiego życia w przypadku mieszkańców wybranej jako teren badań wsi świętokrzyskiej wynika ponadto, że w praktykach religijnych czy, inaczej mówiąc, zachowaniach religijnych daje się zauważyć związek z dawnymi praktykami, zwyczajami i obrzędowością charakterystycznymi dla religijności ludowej, szczególnie w jej regionalnym wymiarze. Nawet współczesna religijność wiejska zawiera pewne rytuały naznaczone magią, choć często występują one w postaci uwspółcześnionej, dotkniętej wpływami kultury popularnej – jest to jednak zagadnienie dla etnografów i etnologów.

W kontekście wskazanych zjawisk i procesów nasuwa się oczywisty wniosek, że religijność mieszkańców wsi znajduje się w ciągłym procesie przemian, którego cechami charakterystycznymi jest odchodzenie od tradycyjnych wzorów tej religijności i tradycyjnych wzorów jej przekazu pokoleniowego.

Bibliografia

Buchowski M.: *Model religijności ludowej – próba konstrukcji*. „Lud" 1979, t. 63, s. 93–111.

Bukowska-Floreńska I.: *Współczesna polska religijność ludowa – zachowania, normy obyczajowe, praktyki obrzędowe*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" 1999 (t. 3): *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Red. I. Bukowska-Floreńska, s. 15–22.

Bukraba-Rylska I.: *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*. „Znak" 2008, nr 634, s. 11–30.

Bukraba-Rylska I.: *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa 2008.

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. www.iskk.pl [data dostępu: 14.09.2016].

Kalina D.: *Ludynia wieś z dworem i zborem*. W: *Na włoszczowskich drogach historii. Materiały z sesji naukowych odbytych w Gruszczynie, Ludyni, Olesznie, Włoszczowie poświęconych dziejom powiatu włoszczowskiego*. Red. D. Kalina, G. Dąbrowski. Włoszczowa–Krasocin 2012, s. 151–166.

Kosik E., Nadgowski R.: *Krasocińskie sołectwa*. W: *W sarmackim Krasocinie. Monografia historyczno-gospodarcza gminy Krasocin*. Red. E. Kosik, E. Madejski, R. Nadgowski. Kielce 1997.

Królikowska A.M.: *Elementy „ludowe" w religijności współczesnej*. „Opuscula Sociologica" 2014, nr 4, s. 5–16.

Ludynia. https://swietokrzyskie.org.pl/warto-zobaczyc/miasta-miasteczka-i-wsie/439-ludynia [data dostępu: 10.09.2016].

Mariański J.: *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983.

Podedworna H.: *Styl życia mieszkańców wsi*. W: *Między miastem a wsią. V Kongres Obywatelski*. Red. B. Łaciak. Gdańsk 2010, s. 39–45.

Potocki A.: *Religijność polska na wsi i w mieście*. W: *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Red. S.H. Zaręba. Warszawa 2009, s. 235–253.

„Rocznik Statystyczny Województwa Świętokrzyskiego" 2015. www.kielce.stat.gov.pl [data dostępu: 12.08.2016].

Serwis Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Świętokrzyskiego. www.rpo.swietokrzyskie.pl [data dostępu: 14.09.2016].

Tomicki R.: *Religijność ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka. Wrocław 1981, s. 29–70.

Urząd Statystyczny w Kielcach. www.kielce.stat.gov.pl [data dostępu: 12.08.2016].

Zowczak M.: *Między tradycją a komercją*. „Znak" 2008, nr 3, s. 31–44.

Halina Rusek

Contemporary Countryside and Religion When Tradition Collides with Modernity

Summary

The religiosity of Polish countryside has been widely analysed by the representatives of various disciplines and perspectives (ethnology, cultural anthropology, and social sciences in particular). Furthermore, it is often analysed and described in reference to these aspects of living in the countryside that belong to the past and are absorbed by the category of "folk culture," an umbrella term itself. However, the recent models of rural life – including the religious context – are not so much dependant on the past, which might be detected in the generation gap. This gap affects the members of the youngest and the oldest generations most significantly. As the scientific research shows, adolescents distance themselves from the religious practices, especially those rooted in tradition.

Kornelia Lach
Borucin

MIEJSCA KULTU ŚW. FLORIANA NA POLSKO-CZESKIM POGRANICZU W POWIECIE RACIBORSKIM

Na polsko-czeskim pograniczu wciąż żywy jest kult świętych patronów. Wyjątkową czcią na tym obszarze otacza się nie tylko Najświętszą Maryję Pannę, św. Józefa, ale też na przykład św. św. Mikołaja, Urbana, Jana Nepomucena, Huberta. Ważne miejsce w gronie świętych zajmuje także św. Florian, czczony przede wszystkim przez strażaków. W dniu patronalnym (4 maja) odbywają się nabożeństwa ku jego czci oraz piesze i konne procesje dziękczynno-błagalne[1]. Wyrazem pobożności ludowej związanej z kultem tego świętego są także liczne jego wizerunki, które stanowią przedmiot niniejszego artykułu. Figury, obrazy, rzeźby czy malowidła umieszczane są w kościołach, kaplicach, remizach strażackich oraz niszach fasad domów prywatnych, wizerunki świętego odnajdziemy też na strażackich sztandarach. Materiał ilustracyjny, pochodzący z badań terenowych prowadzonych w latach 2013–2018 na pograniczu polsko-czeskim, w powiecie raciborskim, wskazuje na istotne dziedzictwo artystyczne i kulturowe tego obszaru.

[1] Szerzej zob.: K. Lach: *Piesze i konne procesje dziękczynno-błagalne w Raciborskiem*. W: *Potrzeba religii. Dynamika praktyk religijnych i rytualnych*. Red Z. Kupisiński SVD. Lublin 2015, s. 272–276.

Postać św. Floriana

Najstarsze wzmianki o św. Florianie pochodzą z VI wieku. W dokumencie spisu relikwii, które biskup Maksym zdeponował przy poświęceniu kościoła św. Szczepana w Rawennie, pojawia się imię św. Floriana męczennika[2]. Warto dodać, że w leksykonie Stadlera występuje aż czternastu świętych o tym imieniu, zaś w *Bibliotheca sanctorum* wymieniono ich sześciu[3].

W Polsce i na Śląsku czczony jest Florian, który żył w połowie III wieku na terenie dzisiejszej Austrii. Mówi się o nim św. Florian z Lauriacum lub, zgodnie ze współczesnym nazewnictwem, św. Florian z Lorch. Jak podają badacze, przez wiele lat kwestionowano historyczność tej postaci, podając w wątpliwość wiarygodność hagiograficznego pisma z VIII wieku „Passio Floriani". Dokładne badania tego dokumentu oraz konfrontacja z wczesnym zapisem w *Martyrologium Hieronimiańskim* doprowadziły do uznania przedstawionych tam faktów[4].

„Passio Floriani" jest więc najstarszym znanym dokumentem zawierającym informacje o życiu i męczeńskiej śmierci św. Floriana. Według zapisanej w dokumencie legendy, pochodzącej z tradycji ustnej, św. Florian był oficerem wojsk rzymskich stacjonujących w Mantem, w pobliżu Krems. Urodził się około 250 roku w Zeiselmauer (dawniej Ceti), zmarł 4 maja 304 roku. Żył więc w czasach panowania cesarza Dioklecjana (284–305), który w swoim państwie prowadził krwawe prześladowanie wyznawców Kościoła. Gdy jego edykty dotarły do Noricum, prefekt Akwilin zaczął je realizować. Do zagrożonych wyznawców Chrystusa przybył manifestujący swą wiarę Florian, aby ich pokrzepić. Kazano mu wówczas spalić kadzidło przed bóstwem rzymskim. Kiedy odmówił, przewieziono go do obozu rzymskiego w Lorch (dawniej Lauriacum), w okolicach Wiednia. Tam namiestnik prowincji, Akwilin, wszelkimi sposobami starał się zmusić Floriana do odstępstwa od wiary. Ale ten był nieugięty, więc kazano go biczować, po czym szarpać jego ciało żelaznymi hakami, by wreszcie uwiązać kamień młyński u szyi mężczyzny i utopić go w rzece Enns (dawniej Aniza). Miało się to stać 4 maja 304 roku. Tak więc Florian nie zdołał uratować braci w wierze. Swoją odwagą dał jednak świadectwo solidarności z prześladowanymi współwyznawcami.

[2] Ks. H. Pyka: *Św. Florian patron Górnej Austrii i Diecezji Linz*. W: *Święty Florian na Śląsku*. Racibórz 2011, s. 5.

[3] Tamże.

[4] Szerzej zob. B. Ulicki: *Święty Florian od średniowiecza do współczesności*. Warszawa 1991, s. 7–13; *Księga imion i świętych*. T. 2. Oprac. H. Fros SJ, F. Sowa. Kraków 1997, s. 341.

Św. Florian od wieków cieszy się wielkim kultem. Jest patronem Górnej Austrii, archidiecezji wiedeńskiej, miast Linz i Bolonia. W Polsce czczony jest oficjalnie od 1184 roku, a w 1436 roku został uznany (wraz ze św. św. Wojciechem, Stanisławem i Wacławem) za jednego z głównych patronów Polski. Jest też opiekunem Krakowa, Chorzowa oraz drugorzędnym patronem archidiecezji katowickiej i warszawsko-praskiej, znajduje się w herbach miejskich Kolna i Narola[5].

Przez wieki o jego wstawiennictwo zabiegali przedstawiciele różnych zawodów. Jest patronem straży pożarnej i strażaków, hutników, kominiarzy, piwowarów, bednarzy, zdunów, garncarzy, kowali i mydlarzy[6]. Wzywają jego przemożnej pomocy ludzie zagrożeni wojną, pożarem, powodzią, burzą, suszą, nieurodzajem, a dziś także skażeniem środowiska naturalnego[7].

W ikonografii św. Florian najczęściej przedstawiany jest jako rycerz Chrystusowy oraz patron walki z żywiołem pożaru. Atrybuty, strój i ogólny wygląd św. Floriana na przedstrzeni wieków podlegały pewnym przeobrażeniom. Na najstarszych wizerunkach przedstawiany był jako starzec w tunice oraz jako książę, zaś od XII wieku św. Florian to najczęściej rycerz z czerwonym płaszczem na ramionach. Badacze zwracają uwagę na zmiany wizerunku związane z rodzajem zbroi. W XIII wieku była to kolczuga (koszulka pancerna z siatki drucianej lub kółek żelaznych czy stalowych), w wiekach XIV–XVI karacena (zbroja z łusek metalowych na podkładzie ze skóry lub grubego płótna), a w XVII i XVIII wieku – pancerz płytowy i hełm z pióropuszem lub zbroja husarska.

Rozwinięty sztandar, chorągiew lub proporzec św. Florian dierży od XII wieku, natomiast tarczę i miecz – od początku XV stulecia. Inne atrybuty, które w ręku może trzymać św. Florian, to włócznia, kopia lub palma męczeństwa. Warto też podkreślić, że od czasu, kiedy św. Floriana zaczęto czcić jako patrona walki z żywiołem ognia, tj. od końca XV wieku, nieodłącznym rekwizytem stały się naczynia z wodą, takie jak: cebrzyk, konewka, *bonclok* (fot. 1), płonący dom, rząd budynków lub kościół[8].

[5] B. Ogrodowska: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa 2001, s. 56; U. Janicka-Krzywda: *Atrybut, patron, symbol, czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik*. Kraków 1987, s. 113.

[6] V. Schauber, H.M. Schindler: *Ilustrowany leksykon świętych*. Przeł. ks. P. Tkaczyk, R. Zajączkowski. Kielce 2002, s. 200.

[7] Zob. ks. W. Piszczek: *Naśladujmy świętych*. T. 1. Kraków 2010, s. 115; V. Schauber, H.M. Schindler: *Ilustrowany…*, s. 200.

[8] Por. ks. J. Górecki: *Św. Florian patron hutników*. Gliwice [b.r.], s. 8; W. Piszczek: *Naśladujmy…*, s. 115; V. Schauber, H.M. Schindler: *Ilustrowany…*, s. 200.

Właśnie takie wizerunki św. Floriana odnajdujemy na polsko-czeskim pograniczu. Zrodziły się z określonych potrzeb duchowych człowieka. I, jak się okazuje, nadal pełnią swoją pierwotną funkcję, czego potwierdzeniem jest fakt, że pielęgnowane są z wielką pieczołowitością przez cały rok.

Ołtarz boczny w bazylice mniejszej w Rudach

Co prawda w powiecie raciborskim nie ma ani jednego kościoła pw. św. Floriana, ale w rudzkim Sanktuarium Matki Bożej Pokornej (które otrzymało tytuł bazyliki mniejszej) jeden z bocznych ołtarzy został poświęcony właśnie św. Florianowi. Znajdujący się tam obraz z wizerunkiem świętego pochodzi z czasów opata Augustyna Rennera (1753–1783) i prawdopodobnie jest dziełem morawskiego eksjezuity Ignacego Raaba[9]. Nie jest to portret, lecz bogata i pełna ekspresji scena. Z lewej strony na obrazie wznoszą się zza pagórka potężne płomienie ognia, z prawej klęczy ze złożonymi do modlitwy rękami i opartą na nich głową skulony mężczyzna, odziany w niebieską suknię z białą lamówką na rękawach i kołnierzu, i zarzucony na suknię czerwony płaszcz. Centralną część obrazu zajmuje św. Florian, jakby zstępujący z obłoków i biegnący na ratunek. Ekspresję ruchu podkreśla unoszący się wysoko w powietrzu płaszcz świętego oraz lejące się z cebrzyka – podtrzymywanego przez dwa pulchne aniołki – silne strumienie wody. Święty posiada także takie atrybuty, jak zbroja, hełm z pióropuszem oraz palma męczeństwa, którą trzyma w lewej dłoni. Obraz wkomponowany jest w klasycystyczną całość ołtarza ozdobionego stiukowym reliefem, z postacią św. Józefa z Dzieciątkiem i dwoma aniołkami u szczytu.

Kaplice ku czci św. Floriana

W krajobraz polsko-czeskiego pogranicza na ziemi raciborskiej wkomponowane są licznie występujące na tym terenie kaplice i krzyże przydrożne. Niektórym z nich patronuje św. Florian. Jedne zostały wzniesione wyłącznie ku jego czci, jak między innymi w Krzyżanowicach, Raciborzu-Miedoni, Rudniku, Zabełkowie, a w innych patronuje wespół z innymi

[9] Szerzej zob.: ks. P. Górecki: *Cysterskie dziedzictwo Rudzkiego Sanktuarium. Zarys działalności Cystersów w Rudach i krótki przewodnik po Sanktuarium*. Gliwice–Rudy 2012.

świętymi, na przykład w Bieńkowicach wraz ze św. Rochem i św. Mikołajem, a w Wojnowicach – ze św. Janem Nepomucenem. Interesujące są nie tylko wizerunki św. Floriana znajdujące się w kaplicach, ale także dzieje tych małych obiektów sakralnych oraz dawne i współczesne zachowania zwyczajowe z nimi związane.

Rudnicka kaplica św. Floriana[10] – jak opisuje Alicja Gałecka-Paduchowa – „[…] jest domkowa, murowana z cegły, otynkowana na rzucie półkola, przesklepiona hemisferycznie. Fasada zwieńczona trójkątnym przyczółkiem z krzyżem. Wejście zamknięte półkoliście"[11]. Zbudowana została w 1822 roku[12]. Najstarsi mieszkańcy mają świadomość, że dzieje kaplicy sięgają minionych wieków. Respondentka wspomina: „Moja muter powiedzieli, że jak ona była mała, to kapliczka już tu była, a muter byli urodzeni w 1884 roku"[13].

Ostatni remont odbył się w 2011 roku. Skuto wówczas tynki wewnętrzne i zewnętrzne i nałożono nowe. Wnętrze kaplicy wymalowano. Dach został pokryty nową dachówką. Założono rynny. Po dwóch latach okazało się, że silne zawilgocenie dolnej części murów powoduje odpadanie tynku, istnieje konieczność założenia izolacji, dlatego obecnie kaplicę czeka kolejny remont.

Wewnątrz znajduje się niezwykle wysoka, prawie dwumetrowa barokowo-ludowa figura drewniana św. Floriana, z przełomu XVIII i XIX wieku[14]. Postać świętego do połowy przesłania usytuowany przed nią ołtarz. Wybudowano go w latach trzydziestych XX wieku ze względów praktycznych, ponieważ kaplica pełni funkcję czwartego ołtarza podczas procesji Bożego Ciała i na ołtarzu kaplicy ustawia się wówczas monstrancję z Najświętszym Sakramentem.

Interesujące są opowieści wspomnieniowe związane z genezą tego obiektu sakralnego. Z jednej z nich dowiadujemy się, że kaplicę postawiono w miejscu, w które figura świętego przypłynęła wraz z wodą podczas powodzi w Rudniku. Według innego wariantu właśnie w tym miejscu zatrzymał się pożar, dlatego wybudowano kaplicę ku czci św. Floriana – w dowód

[10] Kaplica ta usytuowana jest przy ulicy Sylwestra 41. Opiekują się nią Gizela i Krystian Hałasowie, właściciele tej posesji.

[11] A. Gałecka-Paduchowa: *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne ziemi raciborskiej*. Katowice 1997, s. 125.

[12] A. Bindacz: *Gmina Rudnik. Kraina pałaców i zieleni*. Racibórz 2005, s. 42.

[13] Otylia R., ur. w 1925 r., Racibórz-Rudnik, zapis. w 2013 r.

[14] *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. T. 7: *Województwo opolskie*. Z. 13: *Powiat raciborski*. Red. T. Chrzanowski, M. Kornecki. Warszawa 1967, s. 56.

wdzięczności i w intencji, by nadal ochraniał domostwa. W kolejnej opowieści informatorzy przytaczają fakt, jakoby tam zatrzymała się straszna zaraza[15]. Kaplica jest więc swoistym wotum dziękczynno-błagalnym ku czci św. Floriana.

W Zabełkowie kaplica św. Floriana położona jest na obrzeżach wsi, na tzw. Zagumniu. Została zbudowana w 1870 roku z inicjatywy i przy wsparciu finansowym znanej w tej wsi rodziny Warlo. Informatorzy twierdzą, że jest to kaplica wotywna, powstała na cześć św. Floriana za uratowanie tonącego w bagnach zaprzęgu konnego[16]. Inni utrzymują, że kaplicę postanowiła zbudować Teresa Warlo zd. Ritzka, po śmierci swego męża, po którym przejęła znaczny majątek.

Kapliczka jest murowana, pokryta dachówką. Na zwieńczeniu dachu znajduje się krzyż, a nad wejściem widnieje inskrypcja w języku łacińskim: „Sancte Florian, ora pro nobis" (Święty Florianie, módl się za nami). Wewnątrz mieści się ołtarz, a na niewielkim podwyższeniu stoi kilkunastocentymetrowa figura św. Floriana. Po lewej stronie umieszczony jest krzyż, a po prawej obrazek przedstawiający Serce Jezusa. Drzwi kaplicy są zabezpieczone ozdobną kratą. Obok tego obiektu sakralnego rosną dwa wielkie kasztanowce.

Kaplicą od lat powojennych opiekuje się rodzina Zawadowskich. W 2003 roku, z okazji stulecia Ochotniczej Straży Pożarnej w Zabełkowie, strażacy wyremontowali kaplicę, by podziękować św. Florianowi za wieloletnią opiekę nad wsią i pomoc w ich służbie. Wszyscy członkowie Straży, a także niektórzy mieszkańcy, co roku w patronalnym dniu tego świętego gromadzą się przy kaplicy i stamtąd wyruszają procesyjnie ze sztandarem do kościoła parafialnego pw. św. Jadwigi na mszę sprawowaną w ich intencji.

Kaplica św. Floriana znajdująca się w Raciborzu, przy ulicy Cyryla Ratajskiego w dzielnicy Miedonia[17], została postawiona w pierwszej połowie XIX wieku. Jest murowana z cegły i otynkowana. Zbudowana na planie kwadratu, z dwubocznym zamknięciem, sklepiona żaglasto. Narożniki od frontu są wycięte. Wejście zostało zamknięte półkoliście. Czterospadowy dach, zwany też namiotowym, kryty łupkiem, wieńczy sygnaturka z dzwonem[18]. Wewnątrz kaplicy mieści się ołtarz, na którym stoi figura

[15] Gizela H., ur. w 1965 r., Racibórz-Rudnik, zapis. w 2013 r.

[16] Por. A. Drobna, R. Drobny: *Zabełków od pradziejów do współczesności*. Racibórz [b.r.], s. 78.

[17] A. Gałecka-Paduchowa: *Kapliczki…*, s. 31.

[18] *Katalog zabytków…*, s. 25.

św. Floriana. Co roku w maju jest ona przenoszona w uroczystej procesji do pobliskiego Diecezjalnego Domu Formacyjnego, gdzie odprawiana jest odpustowa msza w intencji strażaków.

Kaplicą św. Floriana przez kilkadziesiąt lat opiekowała się Jadwiga Filip, a od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku dba o nią Elżbieta Haromska. Współcześnie kaplicę procesyjnie odwiedza się w czasie wspomnianego odpustu, a także w tzw. dni krzyżowe.

Prawdziwym przykładem żywotności kultu św. Floriana na pograniczu polsko-czeskim jest wybudowanie kaplicy św. Floriana w Krzyżanowicach w 2002 roku[19]. Inicjatorami budowy kaplicy byli bracia Alojzy i Rajmund Adamkowie, pochodzący z Krzyżanowic, obecnie mieszkający w Niemczech. Jak twierdzi Jerzy Tlon, obecny komendant Ochotniczej Straży Pożarnej w Krzyżanowicach:

> Pan Adamek podczas powodzi w 1997 roku tak bardzo podziwiał strażaków, jak walczyli z powodzią, jak bezinteresownie pomagali ludziom, że postanowił dla nich coś dobrego uczynić. Dla nich i dla Krzyżanowic. Bo nasz św. Florian stoi tam na końcu wsi i patrzy na Krzyżanowice, i strzeże całą okolicę przed podobnymi klęskami[20].

Cokół kaplicy wykonany jest z kamienia granitowego (do wysokości izolacji), ściany, zbudowane z cegły ceramicznej, zostały obłożone cegłą klinkierową, a w oknach wmontowano witraże o tematyce wiejskiej, przedstawiające cztery pory roku. Witraże powstały w znanej w kraju i za granicą pracowni Andrzeja Burkota z Górek Wielkich koło Brennej. Pracownicy tej samej firmy wykonali również figurę św. Floriana, znajdującą się wewnątrz obiektu. Dach kaplicy jest dwuspadowy o konstrukcji drewnianej, kryty dachówką-karpiówką[21]. Warto wspomnieć, że co roku strażacy urządzają procesje ku czci św. Floriana w jego patronalnym dniu.

W Wojnowicach kaplica poświęcona jest św. Janowi Nepomucenowi, ale na zewnętrznej elewacji znajduje się malowany na blasze obraz św. Floriana (fot. 2). Kaplica mieści się przy głównej ulicy wsi. Jest murowana z cegieł i zadaszona łupkiem. Ściany wewnątrz i na zewnątrz są gładko otynkowane zaprawą wapienną, tylko od frontu znajdują się dwie proste kolumny. Na szczycie zamieszczony jest mały podwójny krzyż. Wewnątrz

[19] Kaplica usytuowana jest na złączeniu ulic Głównej i Ogrodowej, na działce budowlanej należącej do Alicji Kołek.

[20] Jerzy T., ur. w 1960 r., Krzyżanowice, zapis. w 2012 r.

[21] Opiekę nad kapliczką sprawuje jeden ze strażaków, Janusz Krupa, zamieszkały przy ulicy Ogrodowej, naprzeciw kapliczki.

znajduje się cementowa mensa, na której stoi półtorametrowa figura św. Jana Nepomucena, wykonana z piaskowca.

Kaplica pochodzi prawdopodobnie z przełomu XIX i XX wieku. Opiekuje się nią od kilku pokoleń rodzina Otlików, mieszkająca naprzeciwko. Według przekazu ustnego oraz zapisów w kronice parafialnej, to właśnie przodkowie tej rodziny ją wybudowali, a Thomas Kocyan zakupił i przywiózł figurę Jana Nepomucena wozem z Mołdawii w połowie XIX wieku[22]. Na początku XX wieku, jak czytamy w kronice parafialnej, o godzinie 7.00 w dniu św. Floriana odprawiana była suma za parafian, wraz z ofiarą, a później wszyscy wierni procesyjnie udawali się do kaplicy z obrazem św. Floriana, by tam oddać mu cześć. Zwyczaj ten był stale kultywowany, co potwierdzają zachowane ogłoszenia parafialne z 1886 i 1923 roku:

> W naszej dyecesyi jest św. Floryana dziś i dla tego też w roku 1884 odprawiłem nabożeństwo gmińskie 14 go maja. W przeszłym roku odprawiłem ale 4 go maja, ponieważ 14 go maja trafiło święto Wniebowstąpienie Pańskie. Latoś odprawiamy tę uroczystość dziś według obyczaju w całej dyecesyi i ponieważ ta odprawa dopiero zeszłą niedzielę jest mnie obsztelowana. Procesyę odprawimy dopiero po południu o 3 ciej godzinie, aby też dziatki szkolne mogły być przytomny[23].
>
> Na sobotę (zamiast w piątek) do św. Floriana za gminę – procesyja[24].

Procesje te odbywają się do dziś. Strażacy każdego roku w patronalnym dniu swego orędownika w uroczystym korowodzie, niosąc sztandar, podążają do kaplicy i tam się modlą.

Figury na placach i w kościołach

Jedyna figura wolnostojąca poświęcona św. Florianowi w powiecie raciborskim to barokowa kamienna statua z Tworkowa. Usytuowana jest na placu przed kościołem parafialnym pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła. Według wielopokoleniowego przekazu ustnego, w tym miejscu dawniej grzebano nieochrzczone dzieci. Najstarsi mieszkańcy Tworkowa mają też świadomość, że nazwa ich wsi pochodzi od imienia Florian (zdrobnienia:

[22] J. Melzer: „Pfarrchronik von Woinowitz". Przeł. ks. T. Koterba. Archiwum prywatne tłumacza.

[23] Zob. ogłoszenia parafialne, ks. Richarda Barnert, 14 maja 1886 r. Archiwum parafii Wojnowice.

[24] Zob. ogłoszenia parafialne, ks. Johannes Melzer, 29 kwietnia 1923 r. Archiwum parafii Wojnowice.

Florek, Tworek)[25]. Wspominają, że wiedzę na ten temat upowszechniał ks. Franciszek Pawlar, wieloletni proboszcz parafii Krzanowice[26]. Figura w Tworkowie powstała więc dla upamiętnienia i uszanowania ważnego miejsca.

Tworkowska figura św. Floriana stoi na postumencie w kształcie filara z kartuszem herbowym[27]. Na cokole został wyryty rok: 1751. Przeczytać też można dziś inskrypcję „Św. Florian", choć – jak twierdzi jeden z rozmówców – „wielu mieszkańcom to się nie podoba, bo poprzednio było napisane »St. Florian« i tego powinien był konserwator zabytków dopilnować"[28].

Druga wielka figura znajdowała się w Pietrowicach Wielkich, u wejścia na dziedziniec kościoła parafialnego pw. Świętych Wita, Modesta i Krescencji, na murze okalającym świątynię. Podczas badań terenowych trudno było ustalić, kiedy postument został ustawiony, ponieważ kronika parafialna uległa zniszczeniu w pożarze w 1905 roku, a inne rękopiśmienne materiały źródłowe, mogące zawierać szukaną informację zaginęły podczas drugiej wojny światowej. Przypuszcza się, że parafia istnieje od około 1267 roku, a obecny kościół wzniesiono prawdopodobnie w XVI wieku, w 1822 roku został on powiększony, a w 1935 roku przebudowany[29].

Od strony południowej kościoła zachował się fragment szesnastowiecznego muru obronnego, który jeszcze w 1935 roku otaczał świątynię[30]. Mieszkańcy tej wsi pamiętają, że wówczas figura św. Floriana i św. Jana Nepomucena usytuowane były przy wejściu na plac kościelny od strony plebanii, po obu stronach furty. W przekazie międzypokoleniowym zachowało się interesujące wspomnienie:

> Tyn mur nie był za wysoki, a te dwerzi też były take myńsze, i toż welebny pan, jak szli do kościeła, to musieli tu hławu schylić a pokłonić se tym swatym, Florianowi a Nepomukowi[31].

[25] Por. H. Borek: *Opolszczyzna w świetle nazw miejscowych*. Opole 1972, s. 104; Tenże: *Wśród śląskich miast*. Opole 1986, s. 45.

[26] Hubert K., ur. w 1949 r., Tworków, zapis. w 2013 r.

[27] A. Gałecka-Paduchowa, *Kapliczki…*, s. 72: M. Lipok-Bierwiaczonek: *Przy śląskich drogach. Kapliczki i krzyże przydrożne na Górnym Śląsku*. Katowice 1998, s. 30; *Katalog zabytków…*, s. 77.

[28] Hubert K., ur. w 1960 r., Tworków, zapis. w 2013 r.

[29] *Rocznik diecezji opolskiej 2006*. Oprac. ks. J. Kobienia, ks. J. Pyka. Opole 2006, s. 289.

[30] *Katalog zabytków…*, s. 26.

[31] Bruno S., ur. w 1956 r., zapis. w 2013 r.

Fot. 1. Figura św. Floriana w kościele pw. św. Urbana w Tworkowie
Fot. K. Lach.

Fot. 2. Kaplica św. Jana Nepomucena z wizerunkiem św. Floriana w Wojnowicach
Fot. K. Lach.

Fot. 3. Figura św. Floriana w kościele pw. św. Augustyna w Borucinie
Fot. K. Lach.

Fot. 4. Figura św. Floriana w niszy fasady budynku remizy OSP
i świetlicy wiejskiej w Nowej Wiosce
Fot. K. Lach.

Fot. 5. Kapliczka w niszy ściany domu w Krowiarkach
Fot. K. Lach.

Fot. 6. Sztandar OSP w Krzyżanowicach
Fot. K. Lach.

Figury te najprawdopodobniej zmieniły swoje lokum na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy postawiono nowy płot. Do dziś zdobią wejście na plac kościelny od strony głównego wejścia do świątyni. Figura św. Floriana umieszczona jest z prawej strony. Ma około 1,5 metra wysokości, wykonano ją z kamienia, następnie pomalowana została farbami olejnymi, które pod wpływem warunków atmosferycznych i z biegiem czasu uległy widocznym zniszczeniom[32].

Kolumna maryjna w Raciborzu

Święty Florian jest ważną postacią wśród patronów Raciborza. Zapewne też dlatego jego figura, wraz z figurami św. Marcelego i św. Sebastiana, zdobi cokół kolumny maryjnej na rynku tego miasta[33]. Kolumna jest wykonana z kamienia, w stylu późnobarokowym. Na jej postumencie znajdują się trzy tablice z informacją o fundatorach i oddaniu miasta w opiekę Matki Bożej. W 1715 roku Racibórz dotknęła straszliwa zaraza. W podziękowaniu za jej ustąpienie Maria Elżbieta von Gaschin postanowiła w swym testamencie, by jej syn Karol Ludwik wzniósł na raciborskim rynku kamienną kolumnę poświęconą Matce Bożej oraz by tam sprawowane były nabożeństwa maryjne. Spadkobierca solennie wykonał życzenie swej matki, co dziś potwierdza nie tylko istnienie kolumny, ale i łacińska inskrypcja, której treść po polsku brzmi: „Pobożne życzenie kochanej matki spełnił dziecięco posłuszny syn, wysoko urodzony pan, pan Karol Ludwik, Świętej Rzeszy Rzymskiej hrabia de Gaschin, szlachetny pan na Oleśnie, dziedziczny pan na Rychwałdzie, Karwinie, Wroninie i Kietrzu”[34].

Kolumna wykonana została w latach 1725–1727 przez artystę Jana Melchiora Österreicha, sprowadzonego w tym celu z Wiednia[35]. Z okazji

[32] Figurę w 2016 roku zdemontowano i oddano do renowacji.

[33] Por.: F. Godula: *Historya Raciborza i okolicy*. Racibórz 1912, s. 155; A. Gałecka-Paduchowa, *Kapliczki…*, s. 35; *Zabytki sztuki w Polsce. Śląsk*. Opieka nauk. E. Bandstübner i in. Warszawa 2006, s. 723; *Katalog zabytków…*, s. 54; *Ziemia raciborska. Informator*. Oprac. A. Polański, A. Oborny. Racibórz 1958; P. Newerla: *Opowieści o dawnym Raciborzu*. Racibórz 1995, s. 18–24.

[34] Szerzej o tej rodzinie oraz znaczeniu chronogramów zob. P. Newerla: *Dzieje Raciborza i jego dzielnic. Mit einer kurzen Geschichte der Stadt Ratibor in deutscher Sprache*. Racibórz 2008, s. 57–60.

[35] Artysta osiadł na stałe w Raciborzu, ożenił się z Marianną Zangin. Szerzej zob. tamże.

jej stulecia, w 1827 roku dokonano pierwszej renowacji. Kolejne przeprowadzono w 1850, 1963 i 1993 roku. Dzięki odpowiednim zabiegom konserwatorskim kolumna maryjna, wraz z figurami świętych, świeci nowym blaskiem.

Warto przy tej okazji przypomnieć, że Racibórz w 1997 roku nawiedziła tzw. powódź tysiąclecia. Wody Odry zalały znaczną część miasta, ale nie dosięgły rynku, na którym, jak powtarzają mieszkańcy, czuwał między innymi św. Florian, trzymający – zgodnie z tradycją ikonograficzną – naczynie na wodę.

Wybrani i czczeni przez raciborzan wspomniani orędownicy miasta często mieli ratować je od nieszczęść i kataklizmów. Dlatego też ich figury znajdują się w ołtarzu głównym kościoła farnego pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Wykonane zostały w 1656 roku przez rzeźbiarza Salomona Steinchoffa, a ufundowane przez ks. prałata Andrzeja Scodoniusa[36].

Pozostałe kościoły powiatu raciborskiego

Figury św. Floriana zdobią także ołtarze główne lub boczne w wielu innych świątyniach powiatu raciborskiego (fot. 3). Zgodnie bowiem z powszechnym wierzeniem, figurka tego świętego ma bronić siedziby przed ogniem i wysoką wodą[37]. Podczas badań terenowych stwierdzono, że wizerunek św. Floriana nie występuje jedynie w nielicznych kościołach, na przykład w Samborowicach, Studziennej, Gamowie.

Niektóre spośród rzeźb zostały zarejestrowane w *Katalogu zabytków sztuki w Polsce*, między innymi wspomniana wcześniej figura św. Floriana w kościele Najświętszej Marii Panny w Raciborzu, w ołtarzu głównym[38], figura z Krzanowic[39], z Rudyszwałdu[40] czy z kościoła pw. św. Urbana w Tworkowie[41]. Z innymi wiążą się niezwykłe wydarzenia, na przykład z figurą św. Floriana w Krzyżanowicach. Jak zapisano w tamtejszej kronice strażackiej, rzeźbę ufundowali strażacy z inicjatywy Ryszarda Lasaka, ówczesnego komendanta miejscowej OSP. Uroczystości poświęcenia nowej

[36] Tamże.
[37] Por. B. Ogrodowska: *Zwyczaje…*, s. 56.
[38] *Zabytki sztuki…*, s. 725; *Katalog zabytków…*, s. 40.
[39] *Katalog zabytków…*, s. 16.
[40] Tamże, s. 68.
[41] Tamże, s. 75.

figury odbyły się w niedzielę 7 maja 1951 roku, podczas mszy świętej w intencji strażaków.

W tym samym dniu wieczorem strażacy uczestniczyli w zabawie tanecznej, podczas której około północy doszło do tragicznego wydarzenia. Na podwórku Teodora Mracznego został zastrzelony przez milicjanta z posterunku w Krzyżanowicach trzydziestoletni Johan Mika z Nowej Wioski. Mieszkańcy Krzyżanowic utrzymują, że młody człowiek zginął przypadkiem, ponieważ prawdziwą ofiarą miał być właśnie Ryszard Lasak. Powodem planowanej śmierci było to, że odważył się zrealizować przedsięwzięcie nieakceptowane przez ówczesne władze. Tak istnienie figury okupione zostało życiem człowieka. Przekazywane opowieści wspomnieniowe związane z tym wydarzeniem nie tylko wyrażają bezwzględność działań systemu totalitarnego, ale także są przykładem odwagi, z jaką lokalna społeczność manifestowała swe przywiązanie do wartości i praktyk religijnych.

Na zakończenie warto jeszcze wspomnieć, że witraż przedstawiający św. Floriana znajduje się w kościele pw. Matki Bożej Różańcowej w Raciborzu-Sudole.

Figury w remizach strażackich i domach prywatnych

W wielu remizach strażackich „od zawsze" lub od lat dziewięćdziesiątych XX wieku znajduje się figura św. Floriana. Nazywa się ją po prostu figurką, a przestrzeń, którą zajmuje, określa się mianem kapliczki czy ołtarzyka. Figury takie najczęściej są kamienne, gipsowe lub drewniane. Nie mają dużych rozmiarów, mierzą od 30 cm do 60 cm. W niektórych budynkach straży pożarnej, jak na przykład w Bolesławiu, Owsiszczach, Nowej Wiosce, figura mieści się na zewnątrz budynku, w niszy w centralnym miejscu ściany frontowej (fot. 4). Są to tzw. małe kapliczki. Jedne z nich bywają otwarte, drugie przeszklone. Figurę zastępuje czasami, na przykład w Modzurowie, zawieszony na budynku remizy obraz patrona strażaków.

Podobne figurki, jak te w remizach, znajdują się w niszach wielu domów na raciborskim pograniczu polsko-czeskim (fot. 5). Najczęściej mieszkańcami takich domów były lub są osoby związane z służbą pożarniczą, ale nie jest to regułą. Nie tworzy się natomiast takich nisz we współczesnym budownictwie. Toteż zachowane figurki pochodzą z przełomu XIX i XX wieku. Niektóre zostały odnowione, inne są znakiem minionego czasu.

Badania terenowe wykazały, że w Krzanowicach jest 15 domów, którym patronuje św. Florian, 10 takich kapliczek wnękowych jest w parafii Rudy[42], a w innych miejscowościach, na przykład w Borucinie, Bolesławiu, Bojanowie, Sudole, Studziennej, Gamowie, Pietrowicach Wielkich, Samborowicach – co najmniej kilka.

Podczas wywiadów rozmówcy potwierdzali swoje przywiązanie do patrona. Niejednokrotnie podkreślali, że gdyby figurka uległa zniszczeniu, na pewno kupiliby nową. Umocnieni silną wiarą swych przodków przekazują opowieści wspomnieniowe związane z interwencją św. Floriana, jak chociażby: „W tym domu paliły się piwnice i parter, a dach nie spłonął, bo dziadek mówił, że tam pilnował go św. Florian"[43].

Można więc uznać, że figurki w niszach domów są wyrazem pobożności ludowej zarówno mieszkańców budujących domy z niszami, jak i ich następców, którzy z wielką pieczołowitością strzegą dziedzictwa swych przodków.

Sztandary strażackie

Sztandar strażacki jest symbolem wspólnoty, znakiem identyfikacyjnym dla strażaków danej jednostki Ochotniczej Straży Pożarnej. Jego wizerunek jest zasadniczo jednolity w całym Związku Ochotniczych Straży Pożarnych Rzeczypospolitej Polskiej, gdyż współcześnie obowiązuje Regulamin sztandarów, opracowany przez Związek[44]. Nowsze sztandary we wszystkich miejscowościach powiatu raciborskiego są do siebie bardzo podobne, zwłaszcza w zakresie kolorystyki i rozmiarów. Płaty mają kształt kwadratu o boku 100 cm, są czerwone po stronie głównej i niebieskie po stronie odwrotnej, obszyte obustronnie wzdłuż obwodu złotą taśmą (szerokości 1,5 cm). Trzy krawędzie płata zdobi złota frędzla (5 cm). Starsze nie spełniają tych wymogów. Są w kolorach żółtozłotym i zielonym (np. sztandar z 1958 roku OSP w Sudole, dzisiejszej dzielnicy Raciborza). Jedne i drugie mają wspólną cechę – łączy je wizerunek św. Floriana (fot. 6). Jest on zwykle umieszczony na rewersie płatu, mierzy około 50 cm i otacza go napis, na przykład: „Ludziom na pomoc / Bogu na chwałę"; „Bogu na

[42] Por. *Kult świętego Floriana w parafii p.w. Wniebowzięcia N.M.P. w Rudach*. Rudy 2011 [brak numeracji stron].

[43] Irena M., ur. 1970, Krzanowice, zapis. w 2013 r.

[44] Regulamin ten obowiązuje na podstawie Uchwały nr 67/VIII/2012 Zarządu Głównego Związku OSP RP z dnia 21 czerwca 2012 r.

chwałę / bliźniemu z pomocą"; „Bogu na chwałę / ludziom na ratunek"; „Święty Florianie / módl się za nami"; „S. Florians"; „Św. Florianie / nad nami opiekę miej"; „Św. Florianie / opiekuj się nami".

Święty Florian w środowisku strażackim na omawianym pograniczu nie przestał być otaczany czcią. Jak podkreślają sami strażacy, stanowi w ich służbie źródło siły i wsparcia.

* * *

Wpisane w lokalny krajobraz pogranicza polsko-czeskiego liczne wizerunki św. Floriana, do których należą opisane figury, kaplice, obrazy, witraże czy sztandary, stanowią materialne dziedzictwo dość różnorodne artystycznie, ale jednolite w swej wymowie. Ta ikonolatria jest wyrazem lęków i nadziei, jakie rodzą się w obliczu *sacrum*. Przywołane miejsca kultu św. Floriana, ich dzieje, opowieści wspomnieniowe z nimi związane oraz dawne i współczesne zachowania zwyczajowe dowodzą, że św. Florian był na tym obszarze kulturowym powszechnie czczony, a jego kult jest tu nadal żywy.

Niewątpliwie poruszona w tekście problematyka implikuje jeszcze wiele dodatkowych zagadnień, wskazując na potrzebę dalszych, pogłębionych badań[45].

Bibliografia

Bindacz A.: *Gmina Rudnik. Kraina pałaców i zieleni*. Racibórz 2005.
Borek H.: *Opolszczyzna w świetle nazw miejscowych*. Opole 1972.
Borek H.: *Wśród śląskich miast*. Opole 1986.
Drobna A., Drobny R.: *Zabełków od pradziejów do współczesności*. Racibórz [b.r.].
Gałecka-Paduchowa A.: *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne ziemi raciborskiej*. Katowice 1997.
Godula F.: *Historya Raciborza i okolicy*. Racibórz 1912.
Górecki J.: *Św. Florian patron hutników*. Gliwice [b.r.].
Górecki P.: *Cysterskie dziedzictwo Rudzkiego Sanktuarium. Zarys działalności Cystersów w Rudach i krótki przewodnik po Sanktuarium*. Gliwice–Rudy 2012.
Janicka-Krzywda U.: *Atrybut, patron, symbol, czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik*. Kraków 1987.

[45] Przykładem takich badań o charakterze interdyscyplinarnym jest monografia: *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*. Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Lublin 2011.

Katalog zabytków sztuki w Polsce. T. 7: *Województwo opolskie*. Z. 13: *Powiat raciborski*. Red. T. Chrzanowski, M. Kornecki. Warszawa 1967.
Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci. Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Lublin 2011.
Księga imion i świętych. T. 2. Oprac. H. Fros SJ, F. Sowa. Kraków 1997.
Kult świętego Floriana w parafii p.w. Wniebowzięcia N.M.P. w Rudach. Rudy [b.r.].
Lach K.: *Piesze i konne procesje dziękczynno-błagalne w Raciborskiem*. W: *Potrzeba religii. Dynamika praktyk religijnych i rytualnych*. Red Z. Kupisiński SVD. Lublin 2015, s. 272–276.
Lipok-Bierwiaczonek M.: *Przy śląskich drogach. Kapliczki i krzyże przydrożne na Górnym Śląsku*. Katowice 1998.
Newerla P.: *Opowieści o dawnym Raciborzu*. Racibórz 1995.
Newerla P.: *Dzieje Raciborza i jego dzielnic. Mit einer kurzen Geschichte der Stadt Ratibor in deutscher Sprache*. Racibórz 2008.
Ogrodowska B.: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa 2001.
Piszczek W., ks.: *Naśladujmy świętych*. T. 1. Kraków 2010.
Pyka H.: *Św. Florian patron Górnej Austrii i Diecezji Linz*. W: *Projekt pt. Św. Florian na Śląsku; konferencja muzealna i wystawa Św. Florian w zbiorach muzeów*. Racibórz 2011.
Rocznik diecezji opolskiej 2006. Oprac. ks. J. Kobienia, ks. J. Pyka. Opole 2006.
Schauber V., Schindler H.M.: *Ilustrowany leksykon świętych*. Przeł. ks. P. Tkaczyk, R. Zajączkowski. Kielce 2002.
Ulicki B.: *Święty Florian od średniowiecza do współczesności*. Warszawa 1991.
Zabytki sztuki w Polsce. Śląsk. Opieka nauk. E. Bandstübner i in. Warszawa 2006.
Ziemia raciborska. Informator. Oprac. A. Polański, A. Oborny. Racibórz 1958.

Źródła archiwalne

Melzer J.: „Pfarrchronik von Woinowitz". Przeł. ks. T. Koterba. Archiwum prywatne tłumacza.
Ogłoszenia parafialne, ks. Richard Barnert, 14 maja 1886 r. Archiwum parafii Wojnowice.
Ogłoszenia parafialne, ks. Johannes Melzer, 29 kwietnia 1923 r. Archiwum parafii Wojnowice.

Kornelia Lach

The Cult of Saint Florian and Places of Worship at the Polish-Czech Frontier in Racibórz Region

Summary

At the Polish-Czech frontier, Saint Florian is widely known and worshipped. Not only do sculptures and images of him furnish sacred buildings, but also they might be found in other distinctive places, such as fire stations or the facades of private houses; because of this cult, shrines are built as well. This paper focuses on the places where Saint Florian is worshipped, and it contains the results of field trips organised in Racibórz in 2012–2018.

Franciszek M. Rosiński
Wrocław

CZAROWNICTWO NA NOWEJ GWINEI W OKRESIE PRZEMIAN KULTUROWYCH

Wśród rodowitych mieszkańców Nowej Gwinei, jak w wielu innych rejonach Melanezji, panuje przekonanie o istnieniu czarowników i czarownic, zwanych *sanguma*, dysponujących ogromną mocą magiczną i o ich szkodliwym oddziaływaniu na ludzi i środowisko, zwłaszcza o rzucaniu przez nich tzw. czarów śmierci. Krajowcy wierzą, że dotkniętych tą formą magii destrukcyjnej czeka szybka, gwałtowna śmierć. Stąd niejednokrotnie określają czarownice mianem trucicielek, morderczyń, wiedźm. Panicznie boją się *sanguma*, uważają bowiem, że atakują one znienacka samotnych wędrowców i mogą przybrać dowolną postać, na przykład zoomorficzną, przemieszczać się błyskawicznie w inne miejsce, nawet do świata zmarłych[1]. Niekiedy przyjmuje się, że *sanguma* mogą być wyłącznie kobiety. Okazuje się jednak, że w niektórych rejonach Nowej Gwinei, na przykład w okolicy Sasoya lub Drekekira, *sanguma* są tylko mężczyźni. Nowogwinejczycy przypisują im większą destrukcyjną moc niż zwykłym czarownikom, a także inną technikę „trucia" (w języku pidgin: *poisen*).

Istnienie takich wierzeń jest specyficzną sytuacją, ponieważ większość Nowogwinejczyków należy obecnie do którejś z denominacji chrześcijańskich: spośród 6,7 mln mieszkańców około 59% jest protestantami, 31,5%

[1] S. Schrader: *The Enga Woman and Her Changing Role*. W: *Anthropological Study Conference. New Guinea Lutheran Mission: 29. III – 2. IV 1968*. Amapyaka 1968, s. 3; M.J. Meggitt: *Male Female Relations in the Highlands of Australian New Guinea*. W: *Church Mission Cultural Conference 18–19 May 1966*. Éd. M.J. Meggitt. Wapenamanda 1966, s. 6–7; K. Thomas: *The Meaning of the Term Witchcraft and Sorcery*. Middlesex 1982, s. 41.

katolikami, 5,7% to inni chrześcijanie, a 3,2% wyznaje religie rodzime[2]. Proces chrystianizacji przebiegał jednak na Nowej Gwinei stosunkowo szybko, czasem żywiołowo, powierzchownie i masowo, niejednokrotnie neofici przyjmowali chrzest bez wystarczającego przygotowania. Nowe wierzenia i obrzędy zaczęły koegzystować z tradycyjnymi formami wierzeń przedchrześcijańskich i obrzędami magicznymi. Chrześcijanizm, szczególnie w rejonach odległych od większych ośrodków administracyjnych i centrów religijnych, nie zdołał się jeszcze odpowiednio przyjąć i ugruntować[3].

Zgłębiając temat stosowania magii destrukcyjnej na Nowej Gwinei, należy jednak podchodzić z krytycyzmem do pewnych przesadnych opinii dotyczących czarów, czarowników i czarownic. Na przykład według Josefa F. Thiela:

> Czarownik jest to nie tyle realnie istniejąca osoba, która wywiera negatywne działanie za pomocą odpowiednich utensyliów, ile raczej „kozioł ofiarny", którego wybiera sobie społeczność, aby mieć uosobienie zła, którym można sobie wytłumaczyć wszystkie negatywne wydarzenia […], np. jeśli dziki zniszczą uprawy lub wybuchną zarazy, gdy w czasie burzy zginą ludzie, a nawet wioska, wtedy kapłan-pośrednik szuka przyczyny i znajduje ją w czarowniku, który wszystko to spowodował w łączności ze złymi mocami. Identyfikuje wówczas czarownika i społeczeństwo likwiduje go[4].

Claude Lévi-Strauss przeanalizował w aspekcie psychofizycznym skutki rzuconego czaru śmierci:

> Wszyscy oddalają się od wyklętego i postępują względem niego tak, jak gdyby był już zmarłym, lecz nadto stanowił źródło niebezpieczeństwa dla całego otoczenia; przy każdej okazji i przez wszystkie swe poczynania ciało społeczne wmawia śmierć nieszczęsnej ofierze […]. Wkrótce odprawia się dla niej święte obrzędy, które przeprowadzają ją do królestwa cieni […]. Wyklęty osobnik ulega połączonemu działaniu głębokiego strachu, jaki przeżywa, gwałtownego i zupełnego odcięcia od wszystkich układów odniesienia tworzonych przez współpracę grupy, a wreszcie ich ostatecznej inwersji, która żywego – przedmiot praw i obowiązków – ogłasza zmarłym, przedmiotem lęków, obrzędów i zakazów[5].

---

[2] S. Wargacki: *Papua-Nowa Gwinea*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Red. E. Gigilewicz. Lublin 2010, s. 1315.

[3] W. Bęben: „Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów ludu Arapesz w Papui-Nowej Gwinei". Praca doktorska. Archiwum Akademii Teologii Katolickiej. Warszawa 1987, s. 282.

[4] J.F. Thiel: *Grundbegriffe der Ethnologie*. Berlin 1983, s. 175. Wszystkie cytaty z publikacji obcojęzycznych podaję w tłumaczeniu własnym – F.M.R.

[5] C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa 1970, s. 239–240.

Wydaje się, że problem ten wymagałby pogłębionej dyskusji i że przedstawione redukcjonistyczne podejście mija się niejednokrotnie z rzeczywistością. Na Nowej Gwinei *snaguma* to bardzo często realna, konkretna osoba, którą dana społeczność zna, z której usług czasem korzysta, której, owszem, nie darzy się sympatią, ale której się nie linczuje i nie wini się jej za wszelkie nieszczęścia. Można spotkać się z opiniami, że czarownik czy czarownica nie wyrządzają krzywdy swojemu klanowi, a czasem nawet mogą pomóc w zneutralizowaniu czarów przez zastosowanie antidotum w początkowej fazie „zatrucia czarodziejskiego". Usługa taka jest jednak droga: kosztuje u danego czarownika dwukrotność opłaty, jaką pobiera za rzucenie czarów śmierci. Zatrzymuje ono rozwój choroby i pacjent dość szybko zdrowieje. Obecnie korzysta się też z pomocy medycznej, w tym szpitalnej, prosi się o wstawiennictwo modlitewne, stosuje się różne terapie. „Ofiara praktyk magicznych bynajmniej nie przyjmuje tego w sposób fatalistyczny, lecz aktywnie na wszelkie sposoby próbuje przezwyciężyć czar, szczególnie w fazie początkowej"[6]. Nowogwinejczycy jednak boją się *sanguma*, którym przypisują przeogromną moc destrukcyjną:

> Gdy np. w mieście Wawak rozeszła się niedawno pogłoska, że z okolic Sasoya przyjdzie kilka sangum, by dokonać tam odwetu, ulice miasta mimo dnia targowego natychmiast opustoszały: ludzie miejscowi pozamykali się w domach, ci zaś, co przyszli z innych okolic, w popłochu pouciekali. Miasto było jak wymarłe[7].

Krajowcy znają czarownice i wiedzą, gdzie przebywają. Zdarza się, że chwalą się, gdy w ich społeczności mieszka kilka *sanguma*, ponieważ podnosi to jej znaczenie i prestiż, zwłaszcza u wrogów. Na przykład w wiosce Kombikum przebywa aż siedem czarownic i nikt nie myśli o tym, by wszcząć z jej mieszkańcami jakiś konflikt. Tubylcy jednak mają się na baczności, by któraś *sanguma* nie zaatakowała rodzącej kobiety lub małego dziecka. Przestrzega się też szczególnie inicjantów w obrzędach przejścia przed złowrogim działaniem wiedźm i uczy się ich odpowiedniego zabezpieczenia się przed nim i jego neutralizowania. Szczególnie niebezpieczne jest pozostawianie po sobie nieopatrznie czegoś, co miało styczność z ciałem, na przykład włosów, paznokci, błon płodowych, pępowiny czy też niedopałków papierosa, gdyż wszystko to może zostać wykorzystane jako

---

[6] W. Bęben: *Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń…*, s. 251–253.

[7] W. Bęben: *Praktyki czarodziejskie Arapeszów*. W: *Ludy i kultury Australii i Oceanii*. Red. E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis". Nr 1838. Wrocław 1996, s. 142.

element składowy „trucizn". Dlatego natychmiast po porodzie zakopuje się głęboko w ziemi pozostałości poporodowe, by nie mogły być wykorzystane w złym zamiarze.

Zdaniem krajowców czarownice te są opętane przez złego ducha o tej samej nazwie – *sanguma*, który przebywa w nich przez całe życie. Umożliwia on *sanguma* niesamowicie szybką translokację. Gdy wiedźma umrze, duch demoniczny wciela się w inną kobietę. *Sanguma* działają na ogół na zamówienie, atakując nocą. Przylatują jako duże czarne ptaki, potem szybko rzucają czar i niepostrzeżenie znikają. Nowogwinejczycy korzystają z ich usług na przykład w celu zemszczenia się na kimś. Są przekonani, że czarownice mogą tego dokonać samym spojrzeniem. Gdy w jednej z wiosek *sanguma* zabiła najwyższego rangą bigmena, to w drodze odwetu *sanguma* z jego wioski spowodowała śmierć najwybitniejszego bigmena tej wrogiej wioski. O różnych aktywnościach *sanguma* sami znawcy problematyki czarodziejskiej niewiele mogą powiedzieć, najczęściej bowiem unika się kontaktów z *sanguma*, czarownice z kolei niezmiernie rzadko wchodzą w relacje z lokalną społecznością. Nawet najlepsi informatorzy mogli przekazać tylko ogólnikowe wiadomości na ich temat. Twierdzili na przykład, że przypuszczalnie przekazują fachowe tajemnice i umiejętności „trucicielskie" niektórym członkom rodziny, a kandydatki na *sanguma* przechodzą w dżungli kilkutygodniowe wtajemniczenie, w celu nabrania czarodziejskiej „mocy i praktyki"[8].

Niekiedy krajowcy wyróżniają dwa typy „trucicielstwa" praktykowanego przez czarownice. Pierwszy polega na zdobyciu jakiegoś fragmentu ciała przyszłej ofiary, na przykład włosów (szczególnie z okolicy łonowej), krwi menstruacyjnej, wydalin, który spalają wraz z innymi „przedmiotami czarodziejskimi", a popiół wkładają do rury bambusowej. Nocą rurę rozbijają młotem. Zdaniem tubylców skutkuje to ciężką chorobą ofiary, a nawet jej śmiercią. Krajowcy podają jeszcze inne warianty „trucia", podczas którego ofiara zachowuje przytomność. Wiedźma, koncentrując się myślowo na osobie, na którą rzuca czary, wypowiada złorzeczenia i przekleństwa, wzywając duchy zmarłych czarownic. Podczas praktyk obrzędowych nie popada jednak w ekstatyczny trans. Drugi typ „trucicielstwa" charakterystyczny jest dla szczególnie groźnych wiedźm, zwanych niekiedy *kumo*. Zgodnie z wierzeniami, by rzucić czar, nie muszą one odprawiać żadnych obrzędów, wypowiadać złowróżbnych formuł ani stosować środków stymulujących. Wchodzą w trans, podczas którego, według zapewnień krajowców, wy-

[8] Tamże, s. 141–142.

chodzi z nich duch-sobowtór albo też istota zoomorficzna bądź o kształcie ogniopodobnym, która udaje się do miejsca przebywania ofiary. Są one szczególnie rozpoznawalne nocą, ponieważ przemieszczają się niczym pochodnie, a ich oczy żarzą się wtedy jak węgle. Krajowcy rejonu Nimba twierdzą, że taka czarodziejska żagiew pali się jasnym płomieniem, widocznym z odległości kilku kilometrów, „kołysze się, czasem posuwa się bardzo szybko, niekiedy wznosi się w górę […], gdy blisko do niej podejdziesz, już jej nie zobaczysz”[9]. W przypadku eksterioryzacji ciało czarownicy może pozostawać nieruchome na posłaniu w domu, zimne, jakby umarłe, bo jej dusza i właściwa dla niej moc życiowa dokonały bilokacji. Krajowcy nie są jednak w stanie bliżej scharakteryzować tego stanu, tzn. nie są pewni, czy czarownica istnieje wówczas w dwóch osobach i w jaki sposób dokonuje się hipostaza jej osobowości w inną postać. Być może w ostatnim czasie, już pod wpływem chrześcijaństwa, niektórzy krajowcy przyjmują, że wiedźmy *kumo* są opętane przez złego demona, który zamieszkał w ich głowie i w stanie eksterioryzacji transowej wychodzi z niej, uśmiercając ludzi[10]. Według innej wersji wiedźma jedynie wysyła jadowitego węża albo czarnego ptaka o osobliwym kształcie, aby dokonał zabójstwa[11].

Zwykle krajowcy znają tożsamość czarownicy. Najczęściej są to osoby starsze, niekiedy żyjące samotnie wdowy, niekoniecznie bezdzietne. Co ciekawe, może się zdarzyć, iż mąż jest nieświadomy tego, że ożenił się z czarownicą, zwłaszcza jeśli mężatka pochodzi z odległego klanu. Czarownik z reguły bez ogródek przyznaje się, że jest czarodziejem, natomiast: „Kobieta nie wyzna nigdy, nawet swojemu własnemu mężowi, że jest czarownicą […]. Posiadanie takich właściwości oczywiście bynajmniej nie przekreśla ani nie ogranicza szans małżeństwa, przeciwnie, nawet podnosi status społeczny kobiety”[12], gdyż praktyki czarownicze mogą być dobrym źródłem dochodów. Otrzymuje ona prezenty nie tylko za wyrządzenie wskazanej osobie krzywdy, ale też za odwrócenie czaru rzuconego przez inną czarownicę.

[9] J. Sterly: *Kumo-Hexer und Hexen in Neu-Guinea*. München 1987, s. 192–193. Szczegółowiej na ten temat zob. W. Bęben, F.M. Rosiński: *Czarownice na Nowej Gwinei*. W: *Ludy i kultury Australii i Oceanii*. Red. F.M. Rosiński, B. Kopydłowska-Kaczorowska. Wrocław 1998, s. 96–101.

[10] W. Bergmann: *Die Kamanuku. Die Kultur der Chimbustämme*. Bd. 4. Mudapilly 1970, s. 17 i nast.

[11] P.E. Gesch: *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepika-gainst its Background in Traditional Village Religion*. St. Augustin 1985, s. 197.

[12] B. Malinowski: *Argonauci zachodniego Pacyfiku*. Przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz. Warszawa 1987, s. 322–323.

Motywy działania czarownic są więc ambiwalentne: podejmują się działań destrukcyjnych, aby przykładowo zemścić się za doznane przez kogoś upokorzenie czy wyrządzoną krzywdę, a z drugiej strony niosą pomoc. Jak podaje Bronisław Malinowski, znana na Wyspach Trobrianda czarownica Sewawela, po tym jak pewne małżeństwo nie potraktowało jej z należytym szacunkiem, dokonała zemsty na ich córce. Przybrała postać ognistego owada i zabrała jej „wnętrzności" (*lopoulo*). Rano dziewczynka „już nie żyła, ale serce jej wciąż biło". Jej dziadek, nie zwlekając, poprosił znajomą czarownicę Bomrimwari o pomoc. Ta, po odpowiednich zabiegach, poleciała jako duch do chaty Sewaweli, gdzie znalazła jeszcze niezjedzone wnętrzności dziecka, „czerwone jak kaliko". Zabrała je i umieściła w ciele dziewczynki, przywracając jej życie. Otrzymała za to od wdzięcznych rodziców sowitą nagrodę[13]. Podobne doświadczenie stało się udziałem Kenoriyi, ulubionej córki wodza Omarakana:

> […] w czasie wizyty w innej wiosce została pozbawiona wnętrzności przez *mulukwausi*. Gdy przeniesiono ją do domu, nie mogła się ruszać ani mówić i legła jak nieżywa. Matka i jej krewni rozpoczęli już żałobne zawodzenia, a także i wódz zaczął głośno lamentować. Chwytając się ostatniej deski ratunku, choć niewiele mieli nadziei, posłali jednak po kobietę z Wawela, dobrze znaną *yoyova*, która otrzymawszy kosztowności i pożywienie, poleciała jako *mulukwausi* na wyprawę i następnej nocy znalazła gdzieś w *raybwag* wnetrzności Kenoriyi, przywracając jej tym samym zdrowie[14].

Zdaniem tubylców wiedźmy często atakują nocą, przelatują nad ofiarą w postaci dużego czarnego ptaka i niepostrzeżenie ją „zatruwają". Na ogół jednak krajowcy nie potrafią dokonać bliższej charakterystyki owego „zatrucia". Jedni twierdzą, że *sanguma* wbija w ciało ofiary kolec z palmy sagowej, długości około czterech centymetrów, nasączony „trucizną" obezwładniającą, co ma powodować głębokie zamroczenie. Osoba ukłuta pamięta jedynie wypowiedzianą przez czarownicę formułkę: „Rychło umrzesz". Gdy odzyska przytomność, wie, że wkrótce umrze; zgon zwykle następuje w ciągu tygodnia[15].

Zgodnie z innym wariantem wierzenia, czarodziejskie uśmiercanie wiąże się z opętaniem kobiety przez ducha zmarłej czarownicy, a także

[13] Tamże, s. 326.

[14] Tamże, s. 325.

[15] Na podstawie materiałów empirycznych zebranych przez Bębna, który przez około dwadzieścia lat prowadził badania w Papui-Nowej Gwinei i w Australii. Zob. W. Bęben, F.M. Rosiński: *Czarownice na Nowej Gwinei*…, s. 101.

ze spożywaniem przez wiedźmę w celu czarodziejskim ludzkich zwłok[16]. Znalazło to odbicie w jednym z mitów założycielskich w społeczności Moi w północno-zachodniej Nowej Gwinei. Mowa w nim o wiedźmie Amulagilali, która jako pierwsza stosowała czar śmierci w stosunku do ludzi. Za karę zabito ją i zjedzono, ale w ten sposób czarownictwo rozpowszechniło się i „odtąd zmarłe wiedźmy usiłują reinkarnować się w osobach żyjących"[17]. Z badań Malinowskiego wynika, że na niektórych wyspach nowogwinejskich forma ta wyraźnie przeważa:

> Tylko mała dziewczynka, której matka jest wiedźmą, może sama zostać tego rodzaju wiedźmą […]. Nocną porą zanosi córkę drogą powietrzną na umówione miejsce spotkań innych czarownic i rytualnie przedstawia im swoje dziecko […]. Dorastającą czarownicę, zanim jeszcze zacznie latać, matka zabiera na krwawe uczty, gdzie wraz z innymi czarownicami zasiadają nad ciałem i wyjadają z niego oczy, język, płuca i wnętrzności. Tam też mała dziewczynka otrzymuje pierwszą porcję ludzkiego mięsa i przyzwyczaja smak do tego rodzaju pożywienia[18].

Wśród Nowogwinejczyków często rozpowszechniane są informacje o nekrofagii czarownic. Na przykład u Ekari w Irianie wiedźmy wprost nazywano pożeraczami trupów (*menoo* lub *meenoo*). Niejednokrotnie można spotkać się z opinią, że po uśmierceniu ofiary czarownica przybywa nocą do jej grobu, by spożyć część zwłok; może tak postąpić nawet kilkakrotnie. Trobriandczycy wierzą, że w czasie pogrzebu powietrze roi się od wiedźm, od których rozchodzi się zapach padliny. Czyhają one na odpowiedni moment, aby pożreć oczy, język i wnętrzności zwłok. Zdarza się, że porywają kogoś z żałobników, „[…] traktują go jak zwłoki, tzn. że zjadają niektóre organy. Człowiek ten wówczas umiera"[19]. Podejrzewa się też wiedźmy o to, że porywają żywe dzieci w celu zwiększenia swej magicznej mocy destrukcyjnej. Bywa, że czarownice same przyznają się do nekrofagii i że same uczą jej swe córki. Trzydziestoletnia czarownica Doniga z wyspy Normanby ujawniła Gézie Róheimowi, że jej dusza (*yaryyaru*) udała się do grobu, skąd przyniosła zwłoki pulchnej kobiety pochowanej półtora dnia wcześniej, które Doniga prażyła w piecu ziemnym. Mięso połykała z trudem, gdyż było dość twarde. Kości zaniosła do grobu[20]. Leopold Pospisil

[16] B. Hauser-Schäublin: *Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*. Basel 1977, s. 139–140.

[17] J. Sterly: *Kumo-Hexer und Hexen*…, s. 21.

[18] B. Malinowski: *Argonauci zachodniego Pacyfiku*…, s. 320–321.

[19] Tamże, s. 324–326.

[20] G. Roheim: *Witches of Normanby Island*. „Oceania" 1947, no. 48, s. 298.

zbadał kilka grobów osób, które jakoby zmarły wskutek czarów, jednak w żadnym z nich nie zauważył, ażeby zwłoki były naruszone[21].

„Geografia" występowania *sanguma* na Nowej Gwinei jest dość zróżnicowana. Są rejony „bezwiedźmowe", na niektórych obszarach pojawiają się sporadycznie, gdzie indziej jest ich dużo. Zwłaszcza kilka stref cieszy się pod tym względem złą sławą. Jest to na przykład obszar nad zatoką Geelwink w Irianie, gdzie zgodnie z powszechnym mniemaniem czarownice porywają dusze ludzi albo „wyżerają" im wnętrzności, wskutek czego wnet następuje śmierć, a także tereny przylegające do średniego biegu Sepiku oraz centralny rejon górski wyspy. Za szczególnie niebezpieczne uchodzą tam *sanguma* plemion Jimi, Simbu, Bundi i Abelam. Czarownice licznie występują też we wschodniej części Nowej Gwinei oraz na pobliskich wyspach d'Entrecasteaux i Trobrianda. Ludność tam zamieszkała przypisuje im kontaktowanie się z „krainą podziemną", zdominowaną przez duchy wegetacji pochrzynów[22]. Nie jest to zatem świat zmarłych, a jego władcą jest jasnoskóry Tau Mudurere, któremu wiedźmy przynoszą ludzkie dusze. Ten zaś traktuje je „jak swoje świnie", kroi na kawałki i rozdziela innym. Oczywistą rzeczą jest, że człowiek pozbawiony duszy musi wnet umrzeć[23].

Według Joachima Sterly'ego jeszcze nie tak dawno miały zdarzać się akty nekrofagii dokonywane przez czarownice, które szatkowały ciała nieboszczyków i rozdzielały je pomiędzy siebie. Jak zapewniali go informatorzy: „[…] czarownicy i wiedźmy zawijają mięso w liście i zabierają je do domu, gdzie gotują je razem z warzywami i innymi dodatkami. Obecnie mięso ludzkie ponoć przygotowywane jest w naczyniach aluminiowych; dawniej *kumo* smażyli je w rurach bambusowych albo owinięte warstwą liści w gorącym popiele"[24]; czasem prażą je w piecu ziemnym, a w tym czasie tańczą, rozmawiają z sobą i zachowują się podobnie jak podczas tak zwanego święta świń[25].

---

[21] L. Pospisil: *Kapauku Papuans and Their Law*. W: „Yale University Publications in Anthropology". No. 54. New Haven 1958, s. 31 i nast.

[22] R.N.H. Bulmer, J.I. Menziès, F.S. Parker: *Kalan Classification of Reptiles and Fishes*. „Journal of the Polynesian Society" 1975, no. 84, s. 294 i nast.; J. Sterly: *Kritische Bemerkungen zur Erörterung des sogenannten gewaltsamen Todeszaubers in Melanesien*. „Kölner Ethnologische Mitteilungen" 1965, No. 4, s. 216 i nast.; M. Reay: *The Magico-Religious Foundations of New Guinea Higlands Warfare*. W: *Sorcerer and Witch in Melanesia*. Red. M. Stephen. Carlton 1987, s. 116.

[23] E. Schlesier: *Meudamet – Südost Neuguinea*. Bd. 2: *Das soziale Leben*. Berlin 1983, s. 113 i nast.

[24] J. Sterly: *Kumo-Hexer und Hexen*…, s. 194–201.

[25] Ibidem.

Nasuwa się pytanie, czy w opinii krajowców wiedźmy spotka kara w życiu pozagrobowym za stosowanie za życia czarów śmierci nawet wobec niewinnych ludzi. Odpowiedź jest negatywna, przedchrześcijańska eschatologia nowogwinejska nie zawiera bowiem wyobrażeń podobnych do chrześcijańskich koncepcji sądu pośmiertnego czy też piekła. Panuje przy tym przekonanie, że doczesne szczątki *sanguma* charakteryzują się w dalszym ciągu dużą mocą magiczną, która niekiedy jest nawet większą niż za życia czarownic[26].

Zdarza się, że jakiś człowiek zapada na dziwną, nieokreśloną chorobę, stan jego szybko się pogarsza i nie wiadomo, czy padł ofiarą czarodziejskiego „zatrucia". W szpitalu podobne przypadki uchodzą za trudne do wyleczenia i określane są mianem chorób wioskowych. Nakłania się więc takiego pacjenta, aby zwrócił się o pomoc do specjalisty czarownika. Nie udało się jednak stwierdzić, na jakiej zasadzie działa antidotum przeciw danej „truciźnie", które zastosował czarownik lub znachor[27].

W tradycyjnych społecznościach nowogwinejskich właściwie nie uznawano faktu śmierci „naturalnej". Czasem tylko przyjmowano taką ewentualność w przypadku samobójstwa, podeszłego wieku, śmierci podczas bitwy czy sytuacji, kiedy człowiek usilnie pragnął umrzeć. Lecz gdy Malinowski wskazał Trobriandczykom „kilka konkretnych wypadków, gdzie niewątpliwie wiek był przyczyną zgonu, zawsze mówiono […], że spowodował to bwaga'u czarownik"[28]. Istnieje bowiem przekonanie, że stanem normalnym jest zdrowie, życie, prawidłowe funkcjonowanie organizmu. Jak wskazuje Constantin von Barloewen: „[…] w archaicznych kulturach śmierć następuje tylko wskutek działania lub wpływu wrogów ludzkich lub duchowych […]. Bez tego wrogiego oddziaływania zewnętrznego nikt by nie umarł"[29].

Aby zmarły nie nachodził bliskich mu osób, na przykład w celu pomszczenia swojej śmierci spowodowanej czarodziejskim działaniem, starano się wyjaśnić tę „właściwą" przyczynę jego przedwczesnego zgonu, ustalić winowajców i ewentualnie dokonać zemsty w imieniu nieboszczyka. W tym względzie znane były różne sposoby. Na przykład obserwowano kierunek przylotu czarnych much do otwartego jeszcze grobu, ponieważ

[26] W. Bęben: *Praktyki czarodziejskie Arapeszów…*, s. 145.

[27] Tamże, s. 147.

[28] B. Malinowski: *Argonauci zachodniego Pacyfiku…*, s. 121.

[29] C. von Barloewen: *Der Lange Schlaf. Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen*. W: *Der Tod in den Weltkulturen Und Weltreligionen*. Hrsg. C.V. Barloewen. München 1996, s. 20–21.

stamtąd, skąd przybywały, nadeszła śmierć. Kładziono też się do snu w tzw. miejscu masalajowym, ażeby otrzymać potrzebną wiadomość[30]. W społeczności Jenan: „[…] żona po śmierci męża musi spać na jego mogile, aby otrzymać od niego informację, kto go uśmiercił. Bez wyjątku potrafi następnego dnia podać, że słyszała głos nieboszczyka, który wskazał, co za człowiek lub duch go zabił"[31].

W próbie krytycznego ustosunkowania się do zagadnienia magii destrukcyjnej, zwłaszcza czarów śmierci i związanej z nimi śmierci psychogennej, trzeba – zdaniem Ernesta Bozzano – uwzględnić zwłaszcza dwa czynniki silnie oddziałujące na ludzką psychikę. Pierwszy to uleganie fascynacji czy sugestii hipnotycznej. Sztukę wykonywania odpowiednich zabiegów czarownice i czarownicy opanowali do perfekcji w wyniku wieloletnich praktyk. Drugi czynnik to autosugestia, z jaką bezrefleksyjnie wierzy się w tego typu działania, skutkiem czego czarna magia często osiąga swój skutek[32]. Jak twierdzi Gary B. Schmid:

> O śmierci psychogennej można mówić wówczas, gdy ma ona jedynie duchową przyczynę. Jest to zgon spowodowany przez czynniki psychologiczne, emocjonalnie bardzo silnie zabarwione, bez istotnego oddziaływania fizycznych czynników wewnętrznych, jak choroba, głodówka, pozbawienie płynów, śmiertelne zakłócenie systemu odpornościowego, genetycznie uwarunkowana długość życia itd., albo też czynników zewnętrznych, jak zadane rany, zatrucia itp.[33].

Hans Nevermann odnotowuje wiele zdarzeń, gdy człowieka znaleziono martwego po tym, jak dzień wcześniej oświadczył, że nie chce już żyć. Obdukcja lekarska nie wykazała żadnej konkretnej przyczyny zgonu – chodziło w tych przypadkach o „kompletny zanik woli życia". Również zupełnie zdrowi mogą w ten sposób nagle umrzeć[34].

Aktywność czarownic i czarowników rzucających czary śmierci szczególnie negatywnie oceniana jest przez misjonarzy chrześcijańskich. Jak konstatuje Heinrich Aufenanger, „nie ma nic gorszego od tej głęboko

[30] Więcej na ten temat zob. W. Bęben, F.M. Rosiński: *Tradycyjne wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią na Nowej Gwinei*. W: *Problemy współczesnej tanatologii*. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1999, s. 187–197.

[31] H. Nevermann: *Ein Buch bei Steinzeitmenschen*. Stuttgart 1941, s. 28.

[32] E. Bozzano: *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern*. Freiburg im Breisgau 1989, s. 126, 136–139.

[33] G.B. Schmid: *Tod durch Vorstellungskraft. Das Geheimnis psychogener Todesfälle*. Augsburg 2000, s. 7.

[34] H. Nevermann: *Ein Buch bei Steinzeitmenschen*…, s. 30.

zakorzenionej wiary w *kumo* (czarnoksięstwo)"[35]. W plemieniu Mbowamb zdarzało się, że młodych mężczyzn, którzy wieczorem przebywali w stacji misyjnej, znajdowano nazajutrz martwych we własnych domach. W przekonaniu krajowców były to ofiary oddziaływania czarów śmierci[36].

Przypadki „zatruć" czarodziejskich w przeszłości różnie próbowano interpretować, niejednokrotnie redukcjonistycznie i apriorycznie, w nowszych badaniach bierze się pod uwagę czynnik psychogenny. Już Zygmunt Freud wykazywał, że destrukcyjnym czynnikiem powodującym śmierć psychogenną może być obezwładniający terror, przemożny strach i stres, których nie można odreagować:

> Do takiego wniosku dochodzi jaźń, jeśli znajdzie się w przeogromnym, realnym niebezpieczeństwie, którego nie ma nadziei pokonać o własnych siłach. Czuje się ona wtedy opuszczona przez wszystkie moce opiekuńcze i godzi się na śmierć[37].

W niektórych przypadkach śmierć można było bez większego trudu wyjaśnić, gdy wobec ofiary zastosowano „zatrucie" połączone z przemocą fizyczną: ofiarę napadło kilku zaczajonych osobników, którzy ją obezwładniali, wypowiadając przy tym formuły magiczne. U Monumbo odurzonej ofierze wkłuwano drzazgi w ciało w okolicy obojczykowej, tak by krew sączyła się powoli do klatki piersiowej. W okolicy Jambara wtykano jej cienkie i ostre kości kazuara lub świni albo też długie igły jeżowca, ale w taki sposób, by całkowicie zniknęły pod skórą. Odurzonej osobie przywracano przytomność. Z trudem udawało się jej dowlec do wioski; nie pamiętała, kto ją zaatakował i zwykle po kilku dniach w mękach umierała[38]. Niektórzy zdecydowanie negują istnienie czarów śmierci, uważają je za wytwór fantazji, podkreślając, że nie można kogoś zmusić, by wbrew swej woli zechciał umrzeć[39]. Z kolei David G. Fit-Patrick i John Kimbuna zwracają

---

[35] H. Aufenanger: *Kumo, the Deadly Witchcraft in the Central Highlands of New Guinea*. „Asian Folklore Studies" 1965, vol. 24, s. 104, 111.

[36] G. Vicedom, H. Tischner: *Die Mbowamb, Die Kultur dr Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuginea*. Bd. 2. Hamburg 1943, s. 255–257.

[37] S. Freud: *Das Ich und das Es. Gesammelte Werke*. Bd. 13. Frankfurt 1967, s. 288. Szczegółowiej o śmierci psychogennej zob. F.M. Rosiński: *Śmierć psychogenna w społeczeństwach plemiennych*. W: *Problemy współczesnej tanatologii*. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 2002, s. 537–542.

[38] K. Böhm: *The Life of Some Island People of New Guinea. A Missionary's Observationes of the Volcanic Islands of Manam, Boesa, Biem and Urub*. Berlin 1983, s. 204.

[39] H.I. Hogbin: *The Leaders and the Lead. Social Control in Wogeo, New Guinea*. Carlton 1978, s. 51.

uwagę na funkcjonalny aspekt zjawiska. W ich opinii czary śmierci (*kumo agi*), podobnie jak religia, pełnią ważną funkcję społeczną – „zapewniają zachowanie się zgodnie z normami społecznymi"[40].

Analizując nowogwinejskie „trucicielstwo" czarodziejskie, nasuwa się nieodparcie pytanie, czy krajowcy nie podejmują prób radykalnego uwolnienia się od wiedźm i czarowników, skoro są oni powszechnie znani w lokalnym środowisku. Wojciech Bęben podczas swych długoletnich badań na Nowej Gwinei:

> […] nie stwierdził u znanych mu plemion żadnego przypadku samosądu nad czarownicami, choć mieszkało ich tam niemało, a od czasu do czasu zdarzały się przypisywane im „zatrucia". Tubylcy bowiem są przekonani, że duch, który mieszka w czarownicach, jest zbyt mocny i ogromnie niebezpieczny, tak iż w ogóle nie dopuści do wyrządzenia im jakiejś krzywdy albo jakiekolwiek targnięcie się na ich życie straszliwie by pomścił. Nadto uważa się, że przewidują one poczynania ludzkie i zdołałyby odpowiednio zabezpieczyć się, np. odfrunąć jako czarny ptak[41].

Prawdopodobnie dawniej zdarzały się w niektórych rejonach samosądy nad czarownicami. Na przykład społeczność Kuma nad Wahgi traktowała czarodziejstwo jako odmianę niebezpiecznego opętania, przed którym można się ustrzec tylko przez uśmiercenie wiedźmy[42]. Osoby oskarżone o uprawianie czarów mogły zostać uduszone, powieszone, zastrzelone, zabite kamiennym toporem, spalone żywcem, strącone ze skał, utopione w rzece, a ich zwłoki zwykle składano w jaskiniach lub wrzucano do rzeki[43].

Władze kolonialne surowo zakazały linczów, choć nie zawsze odniosło to pełny skutek, bo na przykład w 1984 roku w społeczności Inaugl w dolinie Simbu spalono żywcem za zgodą męża jego żonę i córkę. Obecnie wiedźmę raczej zmusza się do opuszczenia wioski i odsyła do jej domu w rodzinnym klanie[44]. Pod wpływem misji chrześcijańskich i oświaty szkolnej zmniejsza się też stopniowo lęk przed praktykami czarodziejskimi.

---

[40] D.G. Fitz-Patrick, J. Kimbuna: *Bundi. The Culture of a Papua New Giunea People*. Nerang 1983, s. 151.

[41] Zob. W. Bęben, F.M. Rosiński: *Czarownice na Nowej Gwinei…*, s. 104.

[42] M. Reay: *The Kuma. Freedom and Conformity in New Guinea Highlands.* Melbourne 1959, s. 159 i nast.

[43] W. Bergmann: *Die Kamanuku. Die Kultur der Chimbustämme…*, s. 27; H. Aufenanger: *Kumo, the Deadly Witchcraft…*, s. 114–115; P.J. Ulbrich: *Pionier auf Neuguinea. Briefe von P. Alfons Schäfer SVD.* Steyl 1960, s. 28.

[44] J. Sterly: *Kumo-Hexer und Hexen…*, s. 327–328.

Bibliografia

Aufenanger H.: *Kumo, the Deadly Witchcraft in the Central Highlands of New Guinea*. „Asian Folklore Studies" 1965, vol. 24, s. 103–115.

Barloewen C. von: *Der Lange Schlaf. Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen*. W: *Der Tod in den Weltkulturen Und Weltreligionen*. Hrsg. C.V. Barloewen. München 1996, s. 9–91.

Bergmann W.: *Die Kamanuku. Die Kultur der Chimbustämme*. Bd. 4. Mudapilly 1970.

Bęben W.: *Praktyki czarodziejskie Arapeszów*. W: *Ludy i kultury Australii i Oceanii*. W: „Acta Universitatis Wratislaviensis". Nr 1838. Red. E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska. Wrocław 1996, s. 137–148.

Bęben W.: „Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów ludu Arapesz w Papui-Nowej Gwinei". Praca doktorska. Archiwum Akademii Teologii Katolickiej. Warszawa 1987.

Bęben W., Rosiński F.M.: *Czarownice na Nowej Gwinei*. W: *Ludy i kultury Australii i Oceanii*. Red. F.M. Rosiński, B. Kopydłowska-Kaczorowska. Wrocław 1998, s. 95–106.

Bęben W., Rosiński F.M.: *Tradycyjne wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią na Nowej Gwinei*. W: *Problemy współczesnej tanatologii*. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1999, s. 187–197.

Böhm K.: *The Life of Some Island People of New Guinea. A Missionary's Observationes of the Volcanic Islands of Manam, Boesa, Biem and Urub*. Berlin 1983.

Bozzano E.: *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern*. Freiburg im Breisgau 1989.

Bulmer R.N.H., Menziès J.I., Parker F.S.: *Kalam Classification of Reptiles and Fishes*. „Journal of the Polynesian Society" 1975, no. 84, s. 267–308.

Fitz-Patrick D.G., Kimbuna J.: *Bundi. The Culture of a Papua New Giunea People*. Nerang 1983.

Freud S.: *Das Ich und das Es. Gesammelte Werke*. Bd. 13. Frankfurt 1967.

Gesch P.E.: *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepikagainst its Background in Traditional Village Religion*. St. Augustin 1985.

Hauser-Schäublin B.: *Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea*. Basel 1977.

Hogbin H.I.: *The Leaders and the Lead. Social Control in Wogeo, New Guinea*. Carlton 1978.

Lévi-Strauss C.: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa 1970.

Malinowski B.: *Argonauci zachodniego Pacyfiku*. Przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz. Warszawa 1987.

Meggitt M.J.: *Male Female Relations in the Highlands of Australian New Guinea*. W: *Church Mission Cultural Conference 18–19 May 1966*. Red. M.J. Meggitt. Wapenamanda 1966, s. 1–30.

Nevermann H.: *Ein Buch bei Steinzeitmenschen*. Stuttgart 1941.

Pospisil L.: *Kapauku Papuans and Their Law*. W: „Yale University Publications in Anthropology". No. 54. New Haven 1958.

Reay M.: *The Kuma. Freedom and Conformity In New Guinea Highlands*. Melbourne 1959.

Reay M.: *The Magico-Religious Foundations of New Guinea Higlands Warfare*. W: *Sorcerer and Witch in Melanesia*. Red. M. Stephen. Carlton 1987, s. 83–120.

Roheim G.: *Witches of Normanby Island*. „Oceania" 1947, no. 48, s. 279–308.
Rosiński F.M.: *Śmierć psychogenna w społeczeństwach plemiennych*. W: *Problemy współczesnej tanatologii*. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 2002, s. 537–542.
Schlesier E.: *Meudamet – Südost Neuguinea*. Bd. 2: *Das soziale Leben*. Berlin 1983.
Schmid G.: *Tod durch Vorstellungskraft. Das Geheimnis psychogener Todesfälle*. Augsburg 2000.
Schrader S.: *The Enga Woman and Her Changing Role*. W: *Anthropological Study Conference. New Guinea Lutheran Mission: 29. III – 2. IV 1968*. Amapyaka 1968, s. 1–10.
Sterly J.: *Kritische Bemerkungen zur Erörterung des sogenannten gewaltsamen Todeszaubers in Melanesien*. „Kölner Ethnologische Mitteilungen" 1965, No. 4, s. 205–230.
Sterly J.: *Kumo-Hexer und Hexen in Neu-Guinea*. München 1987.
Thiel J.F.: *Grundbegriffe der Ethnologie*. Berlin 1983.
Thomas K.: *The Meaning of the Term Witchcraft and Sorcery*. Middlesex 1982.
Ulbrich P. J.: *Pionier auf Neuguinea. Briefe von P. Alfons Schäfer SVD*. Steyl 1960.
Vicedom G., Tischner H.: *Die Mbowamb. Die Kultur dr Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuginea*. Bd. 2. Hamburg 1943.
Wargacki S.: *Papua-Nowa Gwinea*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Red. E. Gigilewicz. Lublin 2010, s. 1315.

Franciszek M. Rosiński

Witchcraft in New Guinea and Cultural Change

Summary

Destructive magic and spells of death are performed even today by witch doctors and witches in tribal peoples. It is often claimed that the latter possess greater magical power than the former. The women who offer us such a "service" are often widely recognised in the society. Sometimes we might encounter a situation in which a person gets married to a witch without a prior knowledge of this fact; yet, this confusion does not annul the marriage itself. Witches recourse to various spells depending on the tribes they belong to, and they even help others to counter destructive magic. As long as their activity does not bring harm into the life of community, witches are hardly victims of lynch, as this act is strictly forbidden by the law. Rarely, they are sent back to their clans.

Grzegorz Odoj
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach

KULTUROTWÓRCZE ZNACZENIE ŁOWIECTWA

Łowiectwo – jeden z najstarszych wynalazków ludzkości – odegrało znaczącą rolę w procesie rozwoju kultury. W odróżnieniu od zbieractwa było działalnością świadomie kierowaną, skrupulatnie planowaną i wspólnie przygotowywaną przez członków polującej zbiorowości. Wymagało to szczegółowej wiedzy dotyczącej zachowań różnych gatunków zwierząt, pomysłowości i specjalnego sprzętu[1]. Uczeni zgadzają się co do tego, że czynności łowieckie, a więc tropienie zwierzyny, ściganie, rozstawianie pułapek, nagonka, współudział znacznej grupy ludzi, były czynnikiem stymulującym ludzką inteligencję i prowadzącym do rozwoju u naszych dalekich przodków umiejętności szybkiego biegu oraz niezwykle sprawnego posługiwania się rękami. Zmagania z groźnymi drapieżnikami

[1] Zob. bogaty materiał etnograficzny dotyczący technik łowieckich. Są to m.in. opracowania: J. Burszta: *Łowiectwo*. W: *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 2. Red. J. Burszta. Poznań 1964, s. 329–364; T. Seweryn: *Łowiectwo ludowe na Wołyniu*. „Lud" 1932, t. 31, s. 25–35; Tenże: *Łowieckie sposoby wabienia*. „Lud" 1958–1959, t. 45, s. 223–262; Tenże: *Na tropach łowów prymitywnych*. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie" 1966, nr 1, s. 93–111; Tenże: *Stępica*. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie" 1967, nr 2, s. 101–110; K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*. T. 1. *Kultura materialna*. Warszawa 1967, s. 37–70; A. Fischer: *Łowiectwo*. W: Tenże: *Etnografja słowiańska*. Z. 3: *Polacy*. Lwów–Warszawa 1934, s. 137–139; Tenże: *Łowiectwo*. W: Tenże: *Zarys etnografii Polski Południowo-Wschodniej*. Lwów 1939, s. 9–11; K. Moszyński: *Ludy zbieracko-łowieckie. Ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*. Cieszyn 1996.

zaszczepiły w człowieku liczne predyspozycje strategiczne: operatywność, bystrość, odwagę, spryt, twórczą inwencję, a przede wszystkim zdolność podejmowania skoordynowanych wspólnych akcji oraz umiejętność wytwarzania broni i różnorakich urządzeń łowieckich[2]. Te dwa ostatnie zjawiska, mające już wyraźnie społeczny wymiar, są ze wszech miar istotne, ponieważ stanowią źródło najważniejszych i najbardziej charakterystycznych elementów kultury: grupowe łowy zapoczątkowały tworzenie się organizacji i struktury społecznej oraz spowodowały wykształcenie się mowy artykułowanej. Życie gromadne zapewniło ludziom większe bezpieczeństwo i realnie zwiększało szanse przeżycia. Z kolei pojawienie się pierwszych kamiennych tłuków, maczug, oszczepów i toporów wyznacza początek rozwoju całej materialnej cywilizacji stworzonej przez człowieka.

Kilku myśliwych mogło stosunkowo łatwo pomnażać zapasy żywności, zabijając zwierzynę, której samotny łowca nie odważyłby się zaatakować. Korzyści płynące z poczucia bezpieczeństwa i większej ilości pożywienia, a także świadomość, że stanowią one konsekwencję współdziałania członków zbiorowości, to podstawowe czynniki powodujące upowszechnienie się życia grupowego. Można więc zasadnie stwierdzić, że u początków człowieczeństwa leży polowanie, wytwarzanie broni łowieckiej i spożywanie mięsa zwierzęcego. Niektórzy badacze uważają wręcz, że to nie istota ludzka wynalazła polowanie, lecz polowanie stworzyło człowieka. Taką tezę stawia wybitny specjalista z dziedziny psychologii społecznej Serge Moscovici, zauważając przewrotnie, że powinno się raczej poddać analizie sposób, w jaki myśliwy staje się człowiekiem, a nie to, jak człowiek staje się myśliwym. Do podobnego wniosku doszedł amerykański przyrodnik

[2] Wynalezione w odległej przeszłości rozliczne narzędzia i techniki łowieckie były stosowane na ziemiach polskich jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Szczątkowo przetrwały one do dziś w kłusownictwie i w tzw. łowiectwie ludowym, stając się, jako materialne wytwory kultury, obiektem zainteresowań etnologów. Jeszcze większym uznaniem badaczy cieszą się zachowane przejawy kultury niematerialnej prehistorycznych łowców, które były „jako pojęcia, wątki, wyobrażenia, przesądy, obrzędy i praktyki magiczne przez tysiąclecia przekazywane […] z pokolenia na pokolenie i przetrwały do dziś w wierzeniach religijnych, mitologiach, kultach zwierząt łownych, baśniach, tabu językowym i obyczajowym, oraz tradycyjnie rozumianym folklorze większości narodów i grup etnicznych na całej kuli ziemskiej – również wśród plemion słowiańskich" (W. Dynak: *Łowiectwo w kulturze polskiej. Obszary i formy obecności*. W: *I Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej": materiały z konferencji, Gołuchów, 13–15 października 1999*. Red. W. Łysiak. Poznań 2000, s. 262–263). Na temat znaczenia łowiectwa w kulturze starosłowiańskiej zob. np. *Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Red. L. Leciejewicz. Warszawa 1990, s. 516–517.

Robert Ardrey, wedle którego to nie człowiek wynalazł broń, ale to broń stworzyła człowieka[3]. Ustalenia te są tylko z pozoru paradoksalne, w gruncie rzeczy wskazują bowiem na jedno: polowanie, ze swą nieodłączną strategią, organizacją działań oraz zdolnością wytwarzania broni, było niezwykle istotnym bodźcem rozwoju kultury.

Jednakowo ważnym czynnikiem, choć nie przez wszystkich w równym stopniu docenianym, mającym przemożny wpływ na rozwój kultury było włączenie do jadłospisu mięsa zwierzęcego. Spożywanie go uwolniło człowieka nie tylko od konieczności zjadania ogromnej ilości pokarmu roślinnego, ale przede wszystkim od czasochłonnego i wymagającego sporego wysiłku fizycznego oraz aktywności życiowej poszukiwania takiego pożywienia. Oczywiście należy zgodzić się z twierdzeniem, podnoszonym często przez zwolenników wegetarianizmu, że w roślinach znajdują się zasadniczo wszystkie składniki odżywcze niezbędne człowiekowi do zachowania zdrowia i sił witalnych. Niemniej jednak jest także faktem to, że występują one tam w dużym rozproszeniu i sporo trudu wymaga ich zgromadzenie, nie wspominając już o tym, jak wiele tej żywności musi człowiek skonsumować, aby w pełni zaspokoić konieczne potrzeby. Dzięki diecie mięsnej paleolityczny łowca mógł z czasem opanować zimne i ubogie w szatę roślinną terytoria północne, w tym także obszar dzisiejszej Polski. Pożywianie się pokarmem mięsnym uczyniło człowieka silniejszym, szybszym, odważniejszym i dalece bardziej przedsiębiorczym. Odżywianie się mięsem – podobnie zresztą jak i same łowy – również w znaczący sposób zdynamizowało rozwój ludzkiego mózgu[4].

Polowanie było działalnością decydującą o przetrwaniu grupy. To, co upolowali myśliwi, stanowiło podstawę ich egzystencji. Skóry i futra zwierząt stawały się okryciem, a kości służyły do wyrobu narzędzi, broni, ozdób oraz amuletów. Jako że uczestnicy polowań często ryzykowali własnym życiem, wspólne przygotowania do łowów, zwłaszcza na duże i silne drapieżniki, miały charakter magiczny. Celem magii łowieckiej było zapewnienie powodzenia podczas polowania i zabicie jak największej liczby zwierząt. Dopełnienie działania magicznego było warunkiem dobrych łowów. Do najbardziej rozpowszechnionych praktyk z kręgu magii łowieckiej należało rysowanie na piasku lub malowanie ochrą na kamieniu realistycznych podobizn gatunków zwierząt, na które niebawem będzie się polować. Myśliwi gromadzili się wokoło rysunku i nakłuwali go dzidami,

[3] Zob. Z. Skrok: *Wyjście z kamiennego świata*. Warszawa 1986, s. 103–104.

[4] Tamże, s. 105.

aby w ten sposób, imitując uśmiercanie, zapewnić sobie pomyślny wynik mającego nastąpić polowania. Inną ceremonią uprawianą przez wiele ludów były rytualne tańce, wykonywane przez myśliwych przyodzianych z reguły w skóry zwierzęce bądź maski. Istotę takich obrzędów stanowiły kreacyjne praktyki magiczne, mające na celu spowodowanie rozmnożenia zwierzyny łownej lub też przybycia jej z innych obszarów na nieodległy teren. Ten typ magii imitacyjnej określany jest jako magia naśladowcza lub homeopatyczna. W działaniu magicznym naśladuje się, imituje to, czego się oczekuje. U podłoża tego typu praktyk leży zasada, zgodnie z którą „podobne czyni podobne". Sformułowana na takich podstawach interpretacja przywiodła badaczy kultury do konkluzji, że zarówno odgrywane w tańcu sceny polowań, jak i malowidła przedstawiające łowy miały skutecznie pomóc dawnym myśliwym w złowieniu prawdziwych osobników[5].

W okresie paleolitu miejscem rytualnego zabijania, pomnażania czy obłaskawiania zwierząt były częstokroć ukryte głęboko pod ziemią groty i jaskinie. Dawni łowcy stworzyli tam wspaniałe naskalne freski świadczące, jak się sądzi, o kultowym znaczeniu tych miejsc. W opinii antropolożki kultury Ewy Nowickiej:

> Malowidła umieszczane w takich miejscach przy nikłym świetle kaganków musiały robić piorunujące wrażenie na widzach. Przypuszcza się, że uświetniały one obrzędy inicjacyjne, a w każdym razie rozmaite rytuały. Znamienne jest, że w tych miejscach nigdy nie mieszkano, można je więc traktować jako sanktuaria[6].

Paleolityczna sztuka jaskiniowa, której znaczenia i symboliki nie udało się dotychczas badaczom kultury w pełni odczytać, jest wyrazem transcendentnych związków kulturowych łączących ludzi ze zwierzętami.

> Być może – zastanawia się Anna Zadrożyńska – zwierzęta bardziej opanowały wyobraźnię człowieka, gdyż były bardziej tajemnicze, a przez to bardziej ekscytujące. Wywoływały więcej domysłów i skojarzeń, bo wymykały się ludzkiemu poznaniu[7].

Przemawiają za tym realistyczne, wielobarwne malunki, reliefy oraz płaskorzeźby przedstawiające zwierzęta i zmagania łowieckie, obok licz-

[5] R. Chymkowski, W. Dudzik, M. Wójtowski: *Wiedza o kulturze*. Warszawa 2003, s. 150–151.

[6] E. Nowicka: *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa 1991, s. 255.

[7] A. Zadrożyńska: *Powtarzać czas początku*. Cz. 1: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Warszawa 1985, s. 26.

nych schematycznych znaków abstrakcyjnych, odkryte między innymi w hiszpańskich i francuskich jaskiniach – Altamirze, El Castillo, Lascaux, Niaux, Combarelles, Trois Frères, Madeleine, Chauvet[8]. Bez wątpienia to właśnie akt polowania, wiążący się z pozbawianiem życia zwierząt, odcisnął się niezwykle wyrazistym śladem w kulturze:

> Owym śladem są zapisane niegdyś, ale i funkcjonujące obecnie treści folkloru oraz zabiegi magiczno-rytualne towarzyszące zabijaniu. W tym duchowym wymiarze kultury wyrażone są wzajemne relacje między człowiekiem a zwierzęciem. Wszystko to dowodzi, że polowanie i akt zabijania zwierząt nie są czynnościami, powiedzielibyśmy – „przezroczystymi" kulturowo. Praktycznie wśród ludów myśliwskich z całego świata istniała szczególna relacja między myśliwym a zwierzęciem, na które łowca polował. Wierzono, że zwierzę posiada duszę podobnie jak człowiek, dlatego myśliwy przez niedokonanie rytuału swoistych przeprosin ofiary łowów mógł sobie tym w poważny sposób zaszkodzić[9].

Od momentu kiedy w 1878 roku odkryto freski w Altamirze, upowszechniło się przeświadczenie, że sztuka naskalna była całkowicie bezinteresowną działalnością, o charakterze zdobniczym, mającą dostarczyć jedynie przyjemności estetycznej[10]. Usiłowano uchwycić główne nurty stylistyczne i tendencje rozwojowe tej twórczości, odwołując się do przyjętych *a priori* kategorii formalnych, takich jak: linearyzm – malarskość, konturowość – plastyka, statyka – ruch[11]. Z czasem wśród archeologów i etnologów, którzy podjęli się analizy treściowej, utrwaliła się hipoteza, zgodnie z którą wyobrażenia dzikich zwierząt ranionych strzałą albo dzidą wskazują na magiczny charakter wczesnej sztuki, stanowiącej próbę urzeczywistnienia pragnień[12]. Wykonując podobiznę zwierzęcia określonego gatunku, ludzie sądzili, że zyskują nad nim realną władzę. Malując więc dzidy i groty w ciele zwierzęcia, łowcy utwierdzali się w przekonaniu, że zapewniają sobie celność strzału na prawdziwym polowaniu. Dlatego też na wielu rysunkach można dostrzec ślady dzid i oszczepów skierowanych

[8] M. Brézillon: *Encyklopedia kultur pradziejowych*. Przeł. J. Gąssowski. Warszawa 1980, s. 150–153.

[9] T. Siemiński: *Sposoby zabijania dzikich zwierząt*. W: *I Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej"*…, s. 308–309.

[10] Zob np. J. Jelinek: *Wielki atlas prahistorii człowieka*. Przeł. E. Kaźmierczak, J. Kaźmierczak. Warszawa 1977, s. 473.

[11] M. Porębski: *Dzieje sztuki w zarysie*. T. 1: *Od paleolitu po wieki średnie*. Warszawa 1987, s. 40.

[12] Napomykali już o tym etnologowie XIX wieku. Zob. np. E.B. Tylor: *Antropologja. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*. Przeł. A. Bąkowska. Cieszyn 1997, s. 241–242.

w okolicę serca zwierzęcia, na innych zaś – osobniki zranione, pozbawione głów czy też w stanie agonii[13].

Według niektórych autorów sztuka paleolityczna wiązała się ze sferą nie tylko magiczną, ale także ludyczną, zaspokajała uniwersalną potrzebę zabawy, która leżała u podstaw podejmowanej aktywności artystycznej[14]. To ważna konstatacja, ponieważ sfera zabawy, należąc do „mentalistycznie ujętej rzeczywistości kulturowej"[15] i będąc „rodzajem kontaktów między ludźmi, wyrazem potrzeby wspólnego działania bądź przeżywania"[16], zawsze odgrywała niepoślednią rolę w procesach społecznych, pełniąc w życiu każdej zbiorowości i we wszystkich fazach jej rozwoju istotną funkcję integracyjną i kulturotwórczą. Podobny sens i znaczenie ma w ludzkiej kulturze święto, które – historycznie rzecz ujmując – jest odwieczne jak zabawa, będąca z reguły integralnym elementem wszelkich świętowań. Zabawa jest jednak „czynnością uprawianą dla niej samej", natomiast „cel święta dalece wykracza poza cele ludyczne"[17]:

> Święto skupione jest wokół wartości oczywistej dla wszystkich świętujących – wartości transcendentnej. Udział w święcie jest dla członków danej społeczności bądź kręgu kulturowego społecznym nakazem i moralnym obowiązkiem. I zabawa, i święto mieszczą się w ścisłej ramie umownego czasu i przestrzeni, święto jednakże nie jest czynnością spontaniczną – pojawia się z cykliczną regularnością[18].

Nie ulega wątpliwości, że świętowano już w czasach przedhistorycznych, o czym świadczą liczne dowody ceremonii i rytuałów zgromadzone przez archeologów. Do najstarszych należą święta związane z kultem upolowanych zwierząt. Przykładem tego jest rozpowszechniony na całej północnej półkuli i występujący już w górnym paleolicie, od około 40 000 do 14 000 roku p.n.e., kult niedźwiedzia. Dowodzą tego pochówki niedźwiedzich kości przypominające ludzkie sposoby grzebania zmarłych[19]. Geneza tego święta, wciąż obchodzonego przez niektóre ludy Syberii,

---

[13] J. Conrad: *Człowiek, rasa, kultura*. Przeł. A. Kreczmar. Warszawa 1971, s. 256.

[14] Tamże.

[15] J. Grad: *Zabawa – analiza pojęć i koncepcji*. „Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności" 1997, nr 1–2, s. 17.

[16] B. Sułkowski: *Zabawa. Studium socjologiczne*. Warszawa 1984, s. 7.

[17] B. Sułkowski: *Zabawa*. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Red. A. Kłoskowska. Wrocław 1991, s. 227.

[18] Tamże, s. 227–228.

[19] K. Żygulski: *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*. Warszawa 1981, s. 17.

związana jest z niezwykle ryzykownym i pełnym niepewności polowaniem na to niebezpieczne zwierzę. Udane łowy stwarzały potrzebę uczczenia tego niezwykłego wydarzenia, rodziły jednocześnie potrzebę święta. Odwołajmy się w tym miejscu do analiz socjologa kultury, które ze względu na swoją przenikliwość zasługują na szersze przytoczenie:

Święto stanowi okazję do poczęstunku, radości. Ale jego ceremoniał jest złożony – to nie tylko wspólna radość, lecz także wspólne obrzędy, które mają oddalić ewentualne szkodliwe dla myśliwych skutki tego, co się dokonało, przezwyciężyć strach, jaki łączy się z udanym polowaniem. Przez zabicie niedźwiedzia został naruszony porządek kosmiczny i święto ma go – poprzez zabiegi magiczne – znowu ustanowić. […] Tańce w czasie święta odtwarzają […] wydarzenie, które jest powodem świętowania […], są zrytualizowane, mają sens magiczny, religijny. W czasie święta myśliwi cieszą się i uspokajają, Są przekonani, iż dzięki rytuałom porządek kosmiczny, którego są częścią, od którego zależą, ale który mogą w fatalny dla siebie sposób naruszyć, zostaje przywrócony. Niedźwiedź – istota naturalna i nadprzyrodzona zarazem – zostaje przeproszony, co gwarantuje kolejny sukces na łowach. […] Magiczne zabiegi, stanowiące rdzeń pierwotnego święta, dawały i dają ludziom przekonanie o możliwości skutecznego wpływania na otaczającą ich rzeczywistość, na siły przyrody i siły nadprzyrodzone, od których, jak wierzyli, zależy ich los. Wiara ta i swoista wiedza o technikach magicznych, często traktowana jako tajemna, wspólny udział w obrzędach świątecznych – spełniały też zawsze rolę czynnika silnie integrującego grupę. […] rytuał święta, ceremonie, obrzędy stają się wtedy wartościami pochodnymi, zaspokajają potrzeby emocjonalne i intelektualne związane z uroczystością – tworzą nastrój, dają uczestnikom możliwość ekspresji, przypominają im w udramatyzowanej, widowiskowej formie ważne wydarzenie i jego następstwa, jego sens[20].

Wróćmy do paleolitycznych polichromii. Długo sądzono, że stanowią one wyraz bogactwa przeżyć estetycznych dawnych ludzi i były tworzone li tylko dla zapewnienia skutecznych polowań. Jednakże takie jednostronne wyjaśnienie:

[…] zostało obalone dzięki konfrontacji wizerunków z ich kulturowym kontekstem. Znajdowane w jaskiniach instrumenty muzyczne, a także pewne symbole wizualne pozwalają wiązać te wizerunki z praktykami obrzędowymi. Zarówno jednak magiczna, jak i symboliczno-obrzędowa interpretacja malarstwa naskalnego wskazują na istotną cechę wizualnych wizerunków: otóż kod wizualny oparty jest najczęściej na optycznym podobieństwie symbolu i symbolizowanego przezeń przedmiotu[21].

Wnikliwe badania wybitnego francuskiego archeologa i etnologa André Leroi-Gourhana wykazały, że rozmaite zwierzęce wizerunki składają się

[20] Tamże, s. 20–21.

[21] R. Chymkowski, W. Dudzik, M. Wójtowski: *Wiedza kulturze*…, s. 151.

na system o charakterze religijnym czy metafizycznym[22]. Jaskinie zdobione według starannie przemyślanego planu i w układach o treści symbolicznej byłyby więc – niczym świątynie – autentycznymi, zorganizowanymi ośrodkami kultu. Wedle tej interpretacji obrazy polowań powstałe na ścianach i sklepieniach europejskich jaskiń u schyłku ostatniej epoki lodowcowej należy uznać za archaiczne wyobrażenie dualistycznego modelu kosmosu, z jego kategoriami „męskości" i „kobiecości", odpowiadającymi kategoriom kultury i natury. Jak przekonuje brytyjski historyk Felipe Fernández-Armesto, powołując się na Leroi-Gourhana:

> Strzały i rany na ciele bizona z Niaux są, odpowiednio, męskie i żeńskie. W takim świecie prawdą jest wszystko to, co tworzy część spójnej całości, wszystko, co łączy się w łańcuchu wszechłączności. Taoiści nazwaliby to równowagą lub komplementarnością, pitagorejczycy zaś – „harmonią"[23].

Nie ulega wątpliwości, że naturalistyczna sztuka naskalna w pełni odzwierciedla zdecydowanie łowiecki tryb życia twórców. Będąc dowodem wysokiego poziomu twórczości artystycznej sprzed ponad 13 000 lat, stanowi znakomite źródło informacji o gustach estetycznych, sposobie myślenia i życiu codziennym człowieka górnego paleolitu. Unaocznia również stopień zaawansowania technologicznego w ówczesnej kulturze. Nowicka pisze w związku z tym:

> Do wykonywania rzeźb, bareliefów i malowideł służyły całe zestawy narzędzi: dłuta, rylce, pędzle z piór lub futra do nakładania różnego typu farb mineralnych, rurki do wdmuchiwania farby. Wykonanie tych narzędzi wymagało znacznego zaawansowania techniki, a nawet kunsztu i świadczy o rozwoju specjalizacji w społeczeństwie górnopaleolitycznym[24].

Badacze sądzą, że miejsca, w których realizowano praktyki magiczno-religijne, były dostępne jedynie dorosłym łowcom. Przede wszystkim przemawia za tym lokalizacja w trudno dostępnych, najgłębszych częściach jaskiń oraz kultowy wystrój i znajdywane tam rekwizyty obrzędowe. Od-

[22] A. Leroi-Gourhan: *Religie prehistoryczne*. Przeł. I. Dewitz. Warszawa 1966. W ostatnich latach koncepcje Leroi-Gourhana, dopatrującego się w paleolitycznej sztuce jaskiniowej symboliki seksualnej i sugerującego, że jaskinie zdobiono za pomocą standardowych szablonów, są dość powszechnie kwestionowane. Zob. np. *Dzieje archeologii*. Red. P.G. Bahn. Katowice 1995, s. 59.

[23] F. Fernández-Armesto: *Historia prawdy*. Przeł. J. Ruszkowski. Poznań 1999, s. 50.

[24] E. Nowicka: *Świat człowieka – świat kultury…*, s. 255.

ciski stóp i gliniane symbole falliczne, odkryte w Trois Frères, dowodzą, że w jaskini odbywały się ryty wiążące się z przechodzeniem młodych mężczyzn do społeczności dojrzałych myśliwych. Prawdopodobnie wyłącznie praktykom kultowym służyła jaskinia Bärenkeller we wschodniej Turyngii, gdzie oprócz narzędzi krzemiennych odnaleziono niezwykle długie ostrza oszczepów z poroży kości, maczugi z ciosów mamuta i abstrakcyjną figurkę kobiety. Jak się przypuszcza, oddawano tam cześć matce ognia, zwierząt, dawczyni zdobyczy łowieckiej. Miała ona chronić członków rodu i zapewniać im powodzenie w polowaniach[25].

Z polowaniem łączyło się wiele tabu, tj. zakazów i nakazów, których nie można było przekraczać, aby nie unicestwić pomyślności łowów. Między innymi baczono, aby kobiety nie brały czynnego udziału w polowaniu, a myśliwy przed wyruszeniem na łowy nie kontaktował się z kobietą brzemienną ani też z kobietą w czasie menstruacji. Nie powinien także wchodzić w relacje ze zmarłym i wszystkim tym, co ze śmiercią bezpośrednio związane[26].

Stosunek człowieka tamtych odległych czasów do zwierząt był inny niż obecnie. Przez cały okres paleolitu, bezustannie polując, zabijając zwierzęta i zjadając je, człowiek stawał się integralnym uczestnikiem ich świata. Polowanie było naówczas nie tylko sztuką zabijania, „okazją do wykazania siły, zręczności, celności oka i pewności ręki"[27], ale też rytuałem magicznym, niebezpiecznym zajęciem integrującym mężczyzn i kształtującym ich charakter, szkołą życia dla młodych i źródłem prestiżu[28]. Panuje pogląd, że niektóre formy aktywności człowieka paleolitycznego mogą wskazywać na świadomą troskę o zachowanie zwierzęcych gatunków. Jedną z nich jest popularny wśród ludów myśliwskich obrzęd pomnożenia zwierzyny bądź zwierzęcego totemu. Analogiczne treści kryją się w scenach tworzonych

[25] J. Wolf, Z. Burian: *Pradzieje człowieka*. Przeł. E. Kaźmierczak, J. Kaźmierczak. Warszawa 1982, s. 151.

[26] H. Swienko: *Magia w życiu człowieka*. Warszawa 1982, s. 140–141.

[27] T. Pasławski: *Łowiectwo dla leśników i myśliwych*. Warszawa 1987, s. 7.

[28] O myślistwie jako przymiocie męskości i formie męskiej supremacji nad naturą pisze Justyna Rządeczko. Zdaniem autorki potrzeba dominacji nad zwierzęciem i wiążące się z nią poczucie satysfakcji wpisują się w dyskurs kultury patriarchalnej, stanowiąc jeden z konstytutywnych elementów ideału męskości hegemonicznej. Por. J. Rządeczko: *Myślistwo jako praktyka męskości hegemonicznej na przykładzie powieści „Soból i panna" Józefa Weyssenhoffa*. http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-1-2015-14-men-studies/myslistwo-jako-praktyka-meskosci-hegemonicznej-na-przykladzie-powiesci-sobol-i-panna-jozefa-weyssenhoffa [data dostępu: 5.04.2018].

przez paleolitycznych artystów na ścianach jaskiń, gdzie przedstawieniom zwierząt częstokroć towarzyszą symbole stosowane w magii płodności. Zwyczajowe prawo ludów myśliwskich, którego zakres wychodził poza świat społeczny, znało też liczne zakazy zabijania określonych zwierząt, na przykład ciężarnej samicy i młodych czy też zwierzęcia reprezentującego gatunek totemowy[29]. Nasuwa się więc wniosek, że ludzkość, żyjąc w pełnej symbiozie z naturą i akceptując jej reguły, już na wczesnych etapach rozwoju była zdolna do zachowań altruistycznych oraz rezygnacji z egoistycznego zysku. W opinii niektórych uczonych można wręcz mówić o swoistym etosie szacunku dla przyrody, który trwał nieprzerwanie w warunkach życia społeczeństw pierwotnych, dopóki nie pojawiła się nieokiełznana zaborczość wobec jej zasobów, co ujawniło się na wczesnych etapach uprzemysłowienia. Takie stanowisko sprowadzające się do afirmacji pierwotnego, rzekomo zrównoważonego stosunku człowieka do jego środowiska, nie jest obce wielu współczesnym naukowcom. Uzasadniając swój pogląd, często odwołują się oni do ekspiacyjnej interpretacji rytuałów magii myśliwskiej. Cechy takiego ujęcia odnajdujemy w wypowiedzi socjologa Krzysztofa Olechnickiego, który dowodzi:

> […] niegdyś (zwłaszcza w społeczeństwach pierwotnych) charakter współistnienia z przyrodą był krańcowo odmienny: z naturą nie walczono (nie przeciwstawiano, nie wydzierano, nie ingerowano) – naturę otaczano religijną wręcz czcią, uważano za źródło życia. To, co od niej brano, traktowano nie jako łup, ale jako dar, o który należało prosić i za wykorzystanie którego (np. za ubite zwierzę) trzeba było symbolicznie przeprosić i ofiarować coś w zamian, aby przywrócić równowagę całego świata[30].

Zespół przekonań o tym, że ludy pierwotne żyły w pełnej harmonii ze środowiskiem przyrodniczym, nie naruszając panującej w nim równowagi,

[29] S. Skrok: *Wyjście z kamiennego świata*…, s. 108–113. Dość powszechne jest utożsamianie zakazów mających źródło w wierzeniach totemicznych z ochroną przyrody. Jak jednak przekonuje etnolog Sławoj Szynkiewicz, wypływa to z błędnej interpretacji totemizmu. „Ten bowiem istotnie wyłącza z zabijania wszystkich przedstawicieli gatunku totemowego, ale bardzo rzadko zdarza się, by był on wspólny dla całej grupy etnicznej; najczęściej to poszczególne rody miały swych odrębnych, zwierzęcych zazwyczaj opiekunów. Przez takie rozproszenie tabuizowanych obiektów totemizm nie mógł być realnym narzędziem ochrony owych gatunków. Byłaby to zresztą ochrona wybiórcza, ograniczona do jednego tylko gatunku i sprawowana przez niewielką populację" (S. Szynkiewicz: *Szara ekologia tubylców. Mistrzowie czy nieudacznicy w zarządzaniu środowiskiem*. W: *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesor Zofii Sokolewicz*. Red. J.S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczkowska. Warszawa 2005, s. 123).

[30] K. Olechnicki: *New Age. Kościół wobec wyzwania Wodnika*. Warszawa 1998, s. 67.

jest nazbyt jednostronny i nie wytrzymuje krytyki ze strony etnologów, powołujących się na przeprowadzone eksploracje terenowe:

> […] kultury plemienne też niszczyły środowisko, ale ich działanie było odwracalne ze względu na skalę ich gospodarowania. Szkodliwość tej działalności pozostawała nikła w porównaniu ze szkodami wyrządzanymi przez współczesną cywilizację, o czym decyduje inny potencjał siły niszczenia. Czy jednak możemy godzić się na upraszczającą opozycję „dobry dzikus – zły człowiek współczesny operujący techniką". Właśnie to przeciwstawienie wywołuje opór, nawet przyjmując, że liczne są przypadki potwierdzające ową obserwację. Na ogół bowiem człowiek działa zgodnie z regułą: „nie niszcz przyrody, chyba że możesz na tym skorzystać", niezależnie od stopnia swego technologicznego zaawansowania[31].

Na poparcie tezy, że człowiek w swym rozwoju cywilizacyjnym nigdy nie współistniał pokojowo z siłami natury, można dziś przytoczyć wiele wypowiedzi. Dobitnie wyraziła to w swojej ostatniej książce reportażystka i pisarka Paulina Wilk. Swego rodzaju komentarzem niech będzie tu fragment jej rozważań:

> Sto tysięcy lat temu [*Homo sapiens* – G.O.] osiągnął szczyt łańcucha pokarmowego, dwanaście tysięcy lat temu – pozycję jedynego gatunku ludzkiego, od czterystu lat żyjemy w antropocenie, jesteśmy najważniejsi i zdołaliśmy w tym czasie zmienić skład atmosfery, podnieść temperaturę, zakwasić oceany, zredukować rafę koralową o połowę, spowodować wyginięcie wielu gatunków lokalnych i błyskawiczną migrację oraz umocnienie innych, nagle wyrastających na globalnych dominatorów. Nasza historia jest równoznaczna z wprowadzaniem dramatycznych modyfikacji w otoczeniu, umacnianiem własnej pozycji i przynoszeniem zagłady roślinom czy zwierzętom[32].

Mniej więcej 10 000 lat temu, wraz z ustępowaniem z Europy lodowca, gwałtownie zmieniły się warunki klimatyczne. Postępujące ocieplenie doprowadziło do zaniku tradycyjnej zwierzyny łownej, co stało się poważnym egzystencjalnym wyzwaniem dla ówczesnego człowieka. Była to także okoliczność zmuszająca do ukazania jego znaczącej przewagi nad światem zwierząt. O ile bowiem liczne gatunki ginęły lub też przemieszczały się na północ, o tyle człowiek, dzięki swej kulturze, będącej swoiście ludzkim wyuczonym aparatem adaptacyjnym, potrafił nie tylko przystosować się do nowych uwarunkowań środowiskowych, ale także wyciągnąć z zaistniałej sytuacji istotne korzyści. Ludzie zdołali uniknąć losu, jaki spotkał zwierzęta drapieżne, znajdując inne, na równi skuteczne jak polowanie,

[31] S. Szynkiewicz: *Szara ekologia tubylców…*, s. 111.

[32] P. Wilk: *Pojutrze. O miastach przyszłości*. Kraków 2017, s. 332.

sposoby zdobywania żywności. Musieli tego dokonać, ponieważ w przeciwnym razie zagrażało im unicestwienie czy też znaczna redukcja populacji. Odkryciem tym, torującym człowiekowi drogę wyjścia z zaistniałego kryzysu żywnościowego i umożliwiającym dalszy zdynamizowany rozwój kultury, jak również zwiększenie populacji, była hodowla zwierząt. Przyznać jednak należy, że w zestawieniu z nim polowanie w istocie swej jest nieporównanie bardziej atrakcyjne, wymaga bowiem mniejszego nakładu pracy, dostarcza więcej przyjemności i emocji wynikających z odniesionego zwycięstwa nad mniej lub bardziej groźnym przeciwnikiem, jest też chyba bliższe naturze człowieka. Zapewne więc łowcy schyłkowego paleolitu nie z przekonania, że oto z rozmysłem dokonują niebywałego postępu kulturowego, ale z potrzeby wynikającej z praw natury zarzucili myślistwo, stając się hodowcami.

Nieliczne społeczności postanowiły jednak kontynuować sposób życia swoich przodków, podążając za wycofującymi się stadami reniferów na północ. Grupy te dotarły także na nizinne obszary dzisiejszej Polski, zasiedlając teren Mazowsza i Wielkopolski. Tryb życia tych zbiorowości był zdeterminowany rytmem wędrówek ich głównych żywicieli – reniferów. Gdy jednak w wyniku dalszych zmian klimatycznych pojawiło się nowe, jeszcze cieplejsze i lesiste środowisko, ludność ta odeszła definitywnie na północ, migrując za stadami zimnolubnych reniferów. Przemieściła się w rejony, które do dziś zamieszkują łowcy i hodowcy tych zwierząt. Jej miejsce na polskim niżu zajęła ludność mezolityczna, będąca interesującym przykładem kontynuowania łowieckich tradycji paleolitycznych, gdy już wyginęły duże zwierzęta. Mezolit zatem można uznać za ostatnią epokę frenetycznego świata myśliwych, pełnego polowań i związanych z nimi tradycyjnych rytuałów magicznych. Zdumiewa jednak niezwykła żywotność i trwałość paleolityczno-neolitycznego dziedzictwa łowieckiego w kulturach nowożytnych, w tym także w kulturze polskiej.

Łowiectwo, choć straciło z czasem swój pierwotny status głównego źródła biologicznego utrzymania, to jednak przez stulecia stanowiło istotny komponent procesów ekonomicznych i kulturowych; było oznaką prestiżu władcy, namiastką zatrudnień wojennych w czasie pokoju, formą kształtowania i utrzymywania sprawności fizycznej. Było wreszcie łowiectwo w dawnych wiekach istotnym składnikiem etosu rycerskiego, aprobowanego społecznie modelu wychowawczego młodzieży płci męskiej, a jako ulubiona rozrywka stanu szlacheckiego kształtowało jego obyczajowość oraz kulturę życia na co dzień[33].

[33] W. Dynak: *Łowiectwo w kulturze polskiej…*, s. 263.

Polowanie było więc nie tylko jednym z najstarszych sposobów zdobywania przez człowieka pożywienia, ale także, jako w pełni aprobowane dziedzictwo, nobilitowane „świadomością jego niezbywalności w ewolucyjnym i cywilizacyjno-kulturowym rozwoju gatunku ludzkiego”[34], stanowiło niebagatelny czynnik kulturotwórczy[35]. Człowiek, polując na zwierzęta, nieustannie rozwijał swój rozum – główne narzędzie poznania i opanowania otaczającej go rzeczywistości. Odżywiając się mięsem upolowanych zwierząt, uwolnił się od żmudnych i czasochłonnych zajęć zbierackich i zaczął twórczo rozwijać kulturę, tudzież tworzyć organizację społeczną, dokonał ekspansji terytorialnej, opanowując mroźne, ubogie w roślinność obszary. Obserwując poszczególne gatunki zwierząt i próbując w osobliwy sposób przedstawić je na ścianach jaskiń, dokonał swej pierwszej transcendencji, pierwszej próby uporządkowania chaosu świata i odnalezienia w nim swego miejsca.

Bibliografia

Brézillon M.: *Encyklopedia kultur pradziejowych*. Przeł. J. Gąssowski. Warszawa 1980.

Burszta J.: *Łowiectwo*. W: *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 2. Red. J. Burszta. Poznań 1964, s. 329–364.

Conrad J.: *Człowiek, rasa, kultura*. Przeł. A. Kreczmar. Warszawa 1971.

Chymkowski R., Dudzik W., Wójtowski M.: *Wiedza o kulturze*. Warszawa 2003.

Dynak W.: *Łowiectwo w kulturze polskiej. Obszary i formy obecności*. W: *I Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej”: materiały z konferencji, Gołuchów, 13–15 października 1999*. Red. W. Łysiak. Poznań 2000, s. 261–269.

Dzieje archeologii. Red. P.G. Bahn. Katowice 1995.

Fernández-Armesto F.: *Historia prawdy*. Przeł. J. Ruszkowski. Poznań 1999.

Fischer A.: *Łowiectwo*. W: Tenże: *Zarys etnografii Polski Południowo-Wschodniej*. Lwów 1939, s. 9–11.

Fisher A.: *Łowiectwo*. W: Tenże: *Etnografja słowiańska*. Z. 3: *Polacy*. Lwów–Warszawa 1934, s. 137–139.

Grad J.: *Zabawa – analiza pojęć i koncepcji*. „Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności” 1997, nr 1–2, s. 7–18.

Jelinek J.: *Wielki atlas prahistorii człowieka*. Przeł. E. Kaźmierczak, J. Kaźmierczak. Warszawa 1977.

Leroi-Gourhan A.: *Religie prehistoryczne*. Przeł. I. Dewitz. Warszawa 1966.

Mały słownik kultury dawnych Słowian. Red. L. Leciejewicz. Warszawa 1990.

[34] Tamże.

[35] Nie miejsce tutaj, by referować wpływ łowiectwa na całokształt dorobku kulturowego społeczeństw na wszystkich etapach ich rozwoju w zakresie takich form jak literatura, malarstwo, rzeźbiarstwo, muzyka czy architektura.

Moszyński K.: *Kultura ludowa Słowian*. T. 1: *Kultura materialna*. Warszawa 1967, s. 37–70.

Moszyński K.: *Ludy zbieracko-łowieckie. Ich kultura materialna oraz podstawowe wiadomości o formach współżycia zbiorowego, o wiedzy, życiu religijnym i sztuce*. Cieszyn 1996.

Nowicka E.: *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa 1991.

Olechnicki K.: *New Age. Kościół wobec wyzwania Wodnika*. Warszawa 1998.

Pasławski T.: *Łowiectwo dla leśników i myśliwych*. Warszawa 1987.

Porębski M.: *Dzieje sztuki w zarysie*. T. 1: *Od paleolitu po wieki średnie*. Warszawa 1987.

Rządeczko J.: *Myślistwo jako praktyka męskości hegemonicznej na przykładzie powieści „Soból i panna" Józefa Weyssenhoffa*. „Polisemia. Czasopismo Naukowe Antropologów Literatury Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2015, nr 1. http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-1-2015-14-men-studies/myslistwo-jako-praktyka-meskosci-hegemonicznej-na-przykladzie-powiesci-sobol-i-panna-jozefa-weyssenhoffa [data dostępu: 5.04.2018].

Seweryn T.: *Stępica*. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie" 1967, nr 2, s. 101–110.

Seweryn T.: *Łowieckie sposoby wabienia*. „Lud" 1958–1959, t. 45, s. 223–262.

Seweryn T.: *Łowiectwo ludowe na Wołyniu*. „Lud" 1932, t. 31, s. 25–35.

Seweryn T.: *Na tropach łowów prymitywnych*. „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie" 1966, nr 1, s. 93–111.

Siemiński T.: *Sposoby zabijania dzikich zwierząt*. W: *I Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej": materiały z konferencji, Gołuchów, 13–15 października 1999*. Red. W. Łysiak. Poznań 2000, s. 302–311.

Skrok Z.: *Wyjście z kamiennego świata*. Warszawa 1986.

Sułkowski B.: *Zabawa. Studium socjologiczne*. Warszawa 1984.

Sułkowski B.: *Zabawa*. W: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Red. A. Kłoskowska. Wrocław 1991, s. 219–236.

Swienko H.: *Magia w życiu człowieka*. Warszawa 1982.

Szynkiewicz S.: *Szara ekologia tubylców. Mistrzowie czy nieudacznicy w zarządzaniu środowiskiem*. W: *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla Profesor Zofii Sokolewicz*. Red. J.S. Wasilewski, A. Zadrożyńska, A. Bruczkowska. Warszawa 2005, s. 109–127.

Tylor E.B.: *Antropologja. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*. Przeł. A. Bąkowska. Cieszyn 1997.

Wilk P.: *Pojutrze. O miastach przyszłości*. Kraków 2017.

Wolf J., Burian Z.: *Pradzieje człowieka*. Przeł. E Kaźmierczak, J. Kaźmierczak. Warszawa 1982.

Zadrożyńska A.: *Powtarzać czas początku*. Cz. 1: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Warszawa 1985.

Żygulski K.: *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*. Warszawa 1981.

Grzegorz Odoj

The Cultural Meaning of Hunting

Summary

Not only is hunting one of the oldest known forms of gathering food, but also it bears great influence on culture. A pursuit of an animal, hunting has allowed human beings to develop reason, that is, the main cognitive device and a means of control over the reality they found themselves in. Moreover, hunting in groups has given birth to social structures and organisation as well, and has made it possible for speech to emerge. Tools and weapons created for hunting are the cornerstones of our centuries-old material civilisation. The access to meat has allowed human beings to avoid the tedious toils of gathering and to shape their culture in creative and dynamic ways, as they have become able to migrate into remote, frozen, and barren territories. Having been looking at numerous species of animals, the Palaeolithic hunter-artist endeavoured to represent them on the cave walls, and, therefore, made the very first attempt to bring the order to the chaos of the world and to find their own place in this world.

VARIA

Janusz Kamocki
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Kraków

DWA PTL-E
POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE W KSIĘSTWIE CIESZYŃSKIM

Logo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, umieszczane na wszystkich jego wydawnictwach, zawiera litery PTL oraz cyfry 1895, jako rok założenia. Nie jest to jednak zupełnie ścisłe. We Lwowie w 1895 roku zostało utworzone Towarzystwo Ludoznawcze, dzisiejszy wrocławski PTL, natomiast towarzystwo pod nazwą Polskie Towarzystwo Ludoznawcze powstało w roku 1901. I to nie we Lwowie, lecz w Cieszynie.

Gdy w 1653 roku, po śmierci Elżbiety Lukrecji, ostatniej panującej księżnej cieszyńskiej z dynastii piastowskiej, księstwo zostało włączone do monarchii habsburskiej, rozpoczęła się w nim walka o utrzymanie polskości. W 1782 roku Austriacy utworzyli gubernium morawsko-śląskie ze stolicą w Bernie i włączyli do niego księstwo. Język niemiecki stał się językiem urzędowym, językiem lokalnym natomiast, którym posługiwano się w szkołach na początku, zanim można było przejść do właściwej nauki w języku niemieckim, był „język morawski", czyli morawska odmiana czeskiego. Władze nie zgadzały się na wprowadzenie do szkół polszczyzny – uważano, że tzw. problem czeski w monarchii austriackiej został rozwiązany, a więc w tym wypadku język narodowy jest politycznie neutralny, natomiast tolerancja dla języka polskiego grozi irredentą. Zakazano sprowadzania z Polski książek pisanych w języku polskim i utrzymywano ten zakaz nawet po pierwszym rozbiorze – mimo że sąsiednie tereny Polski zostały włączone do Austrii. „Język morawski" był zrozumiały jedynie w dystrykcie frydeckim księstwa, zamieszkanym w znacznej części przez

Czechów, toteż przeciwko nauczaniu tego języka, niepotrzebnego na pozostałych terenach księstwa, protestowali nauczyciele – jako że szkoły były w gestii duchowieństwa – zarówno ze szkół katolickich, jak i ewangelickich. Dopiero w połowie XIX wieku, w czasie Wiosny Ludów, wystąpienia księży dekanatu jabłonkowskiego i grupy pastorów ewangelickich, poparte przez deputację tamtejszych chłopów do cesarza, wymusiły zastąpienie „języka morawskiego" polskim.

W tym okresie w księstwie układ narodowy pokrywał się z układem społecznym. Szlachta była zgermanizowana, mieszczaństwo w znacznej mierze niemiecko-austriackie, częściowo żydowskie, zazwyczaj też przyznające się do niemieckości. Tylko lud był polski. W przeciwieństwie jednak do innych regionów polskich, był to lud oświecony, chłopi czytali książki, niektórzy mieli nawet całe biblioteki, paru zostawiło po sobie pamiętniki. Jura Gajdzica (1777–1840) był nie tylko autorem pamiętnika *Dlo pamięci Narodu ludzkiego*, ale również twórcą pierwszego chłopskiego ekslibrisu. W tym niewielkim społeczeństwie znalazła się grupa ludzi, którzy widząc następujące w drugiej połowie XIX wieku przemiany społeczne i kulturowe, powodujące zanik tradycyjnej kultury ludowej – a więc na terenie księstwa cieszyńskiego: narodowej – uświadomili sobie potrzebę udokumentowania jej, dopóki jeszcze istnieje. Łączyło się to z rozwijającymi się równocześnie ruchami czeskimi i słowackimi, jak również z zarysowującą się w tym okresie w monarchii austriackiej tendencją do odejścia od wyłączności niemieckiej, na rzecz budowy państwa wielonarodowego i wielokulturowego.

W 1849 roku Towarzystwo Czytelni Polskiej w Cieszynie wydaje *Zbiór pieśni sławiańskich* Pawła Stalmacha, gdzie na trzydzieści pięć wszystkich dwadzieścia jeden to pieśni polskie. W tym okresie działa już parę osób, głównie nauczycieli, zbierających na terenie Cieszyńskiego polskie pieśni ludowe, zwłaszcza wielkie zasługi ma tu notariusz Andrzej Cińciała, którego *Pieśni ludu śląskiego z okolic Cieszyna* wydała w roku 1885 krakowska Akademia Umiejętności. W tym samym roku w Cieszynie opublikowano jego *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku w Księstwie Cieszyńskim*. Właściwie prawie cała twórczość ówczesnych autorów cieszyńskich związana jest z kulturą ludową tego terenu.

W polskiej prasie cieszyńskiej: w roku 1892 w „Miesięczniku Pedagogicznym", w 1895 w „Przeglądzie Politycznym", a w 1896 w „Gwiazdce Cieszyńskiej" publikowane są apele o zbieranie przedmiotów związanych z kulturą ludową dla przyszłego muzeum. W księstwie cieszyńskim pa-

nowała specyficzna sytuacja wyznaniowa i niemal wszystkie organizacje miały charakter wyznaniowy, katolicki lub ewangelicki. Przełomem były tu prace nad powstaniem muzeum, w przedsięwzięciu tym aspekty wyznaniowe nie odgrywały już żadnej roli – wśród działaczy znaleźli się katolicy, między innymi ks. Józef Londzin, ks. Tomasz Dudek, ks. Antoni Olszak, ks. Antoni Macoszek, Franciszek Tomiczek, Józef Zaleski, Antoni Dyboski, Ernest Farnik, Hilary Filasiewicz, jak również ewangelicy, na przykład Andrzej Hławiczka, Jan Kukucz, Jerzy Kubisz.

Na zebranie zwołane przez ks. Londzina 9 marca 1901 roku, podczas którego dyskutowano stworzenie organizacji grupującej ludzi zainteresowanych kulturą ludową Cieszyńskiego, Kazimierz Wróblewski, dyrektor gimnazjum polskiego w Cieszynie, przyniósł statut niedawno powstałego we Lwowie Towarzystwa Ludoznawczego. Wzorując się na tym statucie, postanowiono powołać własne towarzystwo, podkreślając jednak w jego nazwie polskość terenu cieszyńskiego – Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w Księstwie Cieszyńskim. Ponieważ stwierdzono, że stowarzyszenie takie może liczyć na poparcie społeczne tylko wtedy, gdy nie będzie, jak zazwyczaj na tym terenie, konfesyjne, lecz ponadwyznaniowe i ogólnopolskie, w jego statucie zapisano, że „członkami Towarzystwa mogą być osoby nieposzlakowanego charakteru, bez różnicy płci i wyznania". Cennym założeniem, rzadko występującym w statutach podobnych organizacji, była dbałość o nieposzlakowany charakter członków.

Od tego momentu w dwu prowincjach państwa austriackiego – w Galicji i na austriackim Śląsku – istniały dwie organizacje o podobnych celach i prawie identycznej nazwie: lwowskie Towarzystwo Ludoznawcze i cieszyńskie Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w Księstwie Cieszyńskim. Z tym, że to drugie znajdowało się w trudniejszej sytuacji, gdyż na Śląsku Cieszyńskim rozpoczęła działalność proniemiecka grupa tzw. Ślązakowców (którzy w przyszłości utworzyli Śląską Partię Ludową), propagująca narodowość śląską i język śląski. Ludzie związani z wydawanym przez cieszyński PTL „Zaraniem" musieli uważać, by ich praca nie została wykorzystana przez Ślązakowców do celów antypolskich. A w czasie pierwszej wojny światowej cieszyńscy ludoznawcy dodatkowo włączyli się w pracę niepodległościową. Po wojnie i po najeździe czeskim tereny księstwa cieszyńskiego zostały podzielone – muzeum i redakcja „Zarania" znalazły się po stronie polskiej. Ludoznawcy skupieni wokół „Zarania" w 1929 roku nazwę Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w Księstwie Cieszyńskim zmienili na Towarzystwo Ludoznawcze w Cieszynie, swoją działalnością objęli cały Śląsk, który przypadł Polsce, wciągnęli w swą pracę licznych

ludoznawców z Górnego Śląska, a samo „Zaranie" zostało przekształcone w „Zaranie Śląskie" i uzyskało wsparcie z różnych stron, przede wszystkim Polskiej Akademii Umiejętności i samorządu śląskiego. Po 1945 roku Towarzystwo Ludoznawcze w Cieszynie nie zostało reaktywowane, a zostało zaproszone do ogólnopolskiego Towarzystwa Ludoznawczego, jednakże próby założenia w Cieszynie oddziału PTL nie powiodły się.

Trudniej rozwijały się losy ludoznawców cieszyńskich żyjących w części księstwa, które znalazło się w granicach Czechosłowacji. Tam polscy ludoznawcy działali poza zinstytucjonalizowanym towarzystwem naukowym czy państwowymi placówkami naukowymi. Tym nie mniej powołano w tym okresie Muzeum Macierzy Szkolnej w Gimnazjum im. Juliusza Słowackiego w Orłowej (w 1938 roku zgromadzone eksponaty przeniesiono do Cieszyna, część z nich przetrwała do naszych czasów, składając się na zbiory Muzeum Śląska Cieszyńskiego), funkcjonowało również prywatne Muzeum Adama Sikory w Jabłonkowie.

W 1938 roku Zaolzie zostało przyłączone do Polski, ale już po roku zostało zajęte przez Niemców i wszelkie organizacje polskie musiały przerwać działalność. Po 1945 roku Zaolzie wróciło do Czechosłowacji, w której miała prawo istnieć tylko jedna polska organizacja – Polski Związek Kulturalno-Oświatowy. W tych warunkach ludoznawcy zaolziańscy w 1965 roku stworzyli w ramach PZKO Sekcję Folklorystyczną, przekształconą staraniem Jana Szymika w 2000 roku w Sekcję Ludoznawczą. Chodziło tu nie tylko o zmianę nazwy, lecz także o wyraźne zaznaczenie, że działalność jej będzie dotyczyła zarówno polskiego folkloru Zaolzia (do takiej roli pewne czeskie kręgi chętnie by ją zepchnęły), jak i problemów całokształtu polskiej kultury ludowej tego terytorium.

Sekcja ta, licząca obecnie jedenastu członków pracujących pod kierownictwem Leszka Richtera, zajmuje się badaniem i dokumentowaniem zaolziańskiej kultury ludowej oraz upowszechnianiem wyników swej pracy. Opracowano kwestionariusze do badań nazw miejscowych, stopni pokrewieństwa, jak też obrzędowości rodzinnej pod hasłem „Od kolebki do trumny". Najważniejszym przedsięwzięciem wydawniczym Sekcji było opracowanie dwutomowej monografii duchowej i materialnej kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego – *Płyniesz Olzo*. Publikacja ujrzała światło dzienne na początku lat siedemdziesiątych i wyprzedziła o ponad dwie dekady kolejną monografię poświęconą kulturze ludowej regionu. Oprócz publikacji zawodowych etnografów czy – jak Karol Kadłubiec – filologów ukazało się wiele wartościowych prac autorstwa zaolziańskich ludoznawców amatorów (wśród nich znaleźli się Karol Piegza, Gustaw Fierla, Józef

Ondrusz, Rudolf Ochman, Jan Szymik, Anna Wacławikowa, Jan Korzeny, Józef Łysek, Teofil Hrabiec, Władysław Młynek i inni). Z bogatego dorobku edytorskiego wymienić trzeba jeszcze „Biuletyn Ludoznawczy" oraz szesnaście tematycznych „Zeszytów Ludoznawczych". Co roku Sekcja jest współorganizatorem seminarium etnograficznego w ramach wspaniałego festiwalu kultury ludowej znanego jako Międzynarodowe Spotkania Folklorystyczne „Gorolski Święto" czy Konkursu Gwar „Po Cieszyńsku, po naszymu po obu stronach Olzy" dla dzieci i młodzieży zamieszkałych na ziemi cieszyńskiej, zarówno w Czechach, jak i w Polsce. Współpracuje również z placówkami naukowymi polskimi i czeskimi, a od 2006 roku jest członkiem kolektywnym České Národnopisné Společnosti, czeskiego odpowiednika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jak na amatorskie towarzystwo niewielkiej, bo zaledwie kilkudziesięciotysięcznej polskiej społeczności na Zaolziu są to rewelacyjne wyniki. Niewiele oddziałów PTL może się pochwalić podobnymi osiągnięciami.

Po drugiej wojnie światowej na Zaolziu badacze interesujący się polską kulturą ludową mogli działać jedynie w ramach Sekcji Folklorystycznej PZKO, natomiast w Polsce Towarzystwo Ludoznawcze, przeniesione ze Lwowa do Lublina, następnie do Poznania i później do Wrocławia, zmieniło swą nazwę na Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Była to tylko zmiana formalna, ale uważam, że nazwa „Polskie" zobowiązuje. Zobowiązuje do służby polskiemu narodowi. Całemu. Nie tylko tej jego części, która mieszka na terenie objętym aktualnymi granicami państwowymi. Logiczne więc byłoby objęcie Sekcji Ludoznawczej PZKO stałym patronatem i opieką przez PTL, jak również przekształcenie jednostki w zaolziański oddział PTL. I wtedy oba polskie towarzystwa ludoznawcze, i to „lwowskie", i to „cieszyńskie", stanowiłyby jedną całość. Niestety, poprawka do statutu przyjęta w Lublinie w 2014 roku, na dziewięćdziesiątym zjeździe PTL, zabrania tworzenia oddziałów za granicą. Takiego zastrzeżenia nie ma w swoim statucie zaolziańska Sekcja Ludoznawcza – może więc mogłaby przyjąć PTL jako swój zagraniczny oddział?

Indeks nazwisk

A
Adamek Alojzy 212
Adamek Rajmund 212
Adamowski Jan 132, 141, 225, 226
Affleck Janice 28, 30
Akwilin, prefekt rzymski 207
Ambros Wiesław 87
Anders Władysław 37, 121
Anderson Benedict 22
Angutek Dorota 128, 130
Ardrey Robert 244
Arkadius (właśc. Arkadiusz Weremczuk) 70
Arystoteles 133, 134, 141
Assmann Aleida 143, 158
Assmann Jan 44, 48
Aufenanger Heinrich 237–239, 240
Augé Marc 111, 129

B
Bacza Jan 156, 158
Bahn Paul G. 249, 254
Bandstübner Ernst 221, 226
Bańczyk Alina 155, 156
Barańska Katarzyna 181, 184
Barański Janusz 162–164, 174
Barloewen Constantin von 236, 240
Barnard Alan 174
Barnert Richard, ks. 213, 226
Bartnik Magdalena 111, 129
Bauman Zygmunt 24, 29, 47, 48
Baylis John 24, 30
Bazielich Barbara 79, 96
Bąkowska Aleksandra 246, 255
Bednarek Stefan 23, 29
Bela IV 52
Benedyktowicz Danuta 126, 129, 135, 141
Benedyktowicz Zbigniew 126, 129, 135, 141
Bennett Margaret 122, 129
Bennett Tony 176
Bentkowska-Kafel Anna 180, 184
Berendt Elżbieta 120, 121, 129
Bergmann Wilhelm 232, 239, 240
Bęben Wojciech 229, 230, 232, 233, 236, 237, 239, 240
Bębenek 60
Bhandari Kalyan 103, 129
Białas Irena 79, 96
Biernacka Maria 66, 75, 190, 204
Bindacz Anna 210, 225
Błachowski Aleksander 72, 75
Błahut Grzegorz 132, 142
Boczar Bogusław 94
Bogatyriew Piotr 152, 158
Bohdanowicz Janusz 78, 96
Böhm Karl 238, 240
Bokszański Zbigniew 23, 29, 64, 75
Borek Henryk 214, 225
Borusiewicz Mirosław 181, 184
Bozzano Ernesto 237, 240
Brewer Marilynn B. 43,48
Brézillon Michel 246, 254

Bręgiel-Benedyk Marta 140, 141
Broch Hermann 168
Bruczkowska Amanda 251, 255
Bubenkó 60
Buchowski Michał 184, 191, 204
Buczyńska-Garewicz Hanna 164, 171, 174
Budziń Tomasz 72, 75
Bukowska-Floreńska Irena 11–13, 15–17, 21, 24, 29–31, 69, 75, 84, 92, 96, 191, 204
Bukraba-Rylska Izabella 192, 193, 204
Bulmer Ralph N.H. 235, 240
Burian Zdeněk 250, 255
Burkot Andrzej 212
Burmecha-Olszowy Maria 90, 96
Burszta Józef 12, 16, 242, 254
Burszta Wojciech Józef 65, 75, 77, 96, 150, 155, 158–160, 184
Bystroń Jan Stanisław 151, 159

C
Caillois Roger 152, 159
Cameron Fiona 28, 30
Chełstowski Bogdan 34, 48
Chopin Fryderyk 123, 130
Chrzanowski Tadeusz 210, 226
Chutnik Monika 35, 36, 48
Ciechanowska Joanna 39
Cińciała Andrzej 260
Ciupak Edward 191
Cohen Anthony 22, 30
Conrad Jack 247, 254
Chymkowski Roman 245, 248, 254
Czapliński Przemysław 162, 174
Czarnowski Stefan 191–193
Czartoryska Izabela 177
Czepczyński Mariusz 110, 129
Czerwińska Kinga 64, 68, 75, 76
Czyżewski Marcin 145, 159

D
Damrosz Jerzy 23, 30
Dąbrowski Grzegorz 194, 204
Devine Tom 124, 129
Dewitz Irena 249, 254
Dioklecjan 207
Dobrowolski Kazimierz 11, 12, 15, 16
Dónaj Herman 84, 97
Drobna Agnieszka 211, 225
Drobny Rudolf 211, 225
Drozd-Piasecka Mirosława 66, 75
Drożdż Anna 146, 159
Duda Andrzej 153, 161
Dudek Tomasz, ks. 261
Dudkiewicz Piotr 65, 75
Dudzik Wojciech 245, 248, 254
Duveyrier Charles 136
Dybowski Antoni 261
Dymnicka Małgorzata 112, 129
Dynak Władysław 243, 253, 255

E
Eliade Mircea 136, 141, 178
Elżbieta, św. 151, 153
Elżbieta Lukrecja 259
Erikson Erik Homburger 22, 30

F
Farnik Ernest 261
Fatyga Barbara 120, 129
Fernández-Armesto Felipe 249, 254
Fierla Gustaw 262
Filasiewicz Hilary 261
Filip Jadwiga 212
Fischer Adam 242, 254
Fit-Patrick David G. 238–240
Florian z Lorch, św. 206–218, 221–227
Folwarczny Krystyna 146, 159
Franaszek Andrzej 167, 174
Franciszek Józef I 148
Frankowska Maria 66, 75, 190, 204
Fraś Zbigniew 24, 30
Freud Zygmunt 238, 240
Fros Henryk, SJ 207, 226
Furtak Ewa 150, 159

G
Gajdzica Jura 260
Gałecka-Paduchowa Alicja 210, 211, 214, 225
Gaschin Karol Ludwik von 221

Gaschin Maria Elżbieta von 221
Gawlikowska Joanna 167, 174
Gąssowski Jerzy 246, 254
Gesch Patrick E. 232, 240
Gigilewicz Edward 229, 241
Gładysz Mieczysław 82, 97
Głowacki Przemysław 179, 185
Godula Franciszek 221, 225
Gogoglya 60
Gogoja 60
Gola Stanisław 137, 141
Gołębiowski Łukasz 151, 159
Gomola Aleksander 30
Göncz Zsuzsanna 59
Górecki Jan, ks. 208, 225
Górecki Piotr, ks. 209, 225
Grabowski Andrzej 115, 119
Grad Jan 247, 254
Grodziecki Melchior 153
Grzegorczykowa Renata 132,141
Gulgowski Izydor 177
Gulgowska Teodora 177
Gutowski Bartłomiej 120, 129

H
Hajduk-Nijakowska Janina 86, 96
Halbwachs Maurice 43, 48
Hall Edward T. 42, 48
Hałas Gizela 210
Hałas Krystian 210
Haromska Elżbieta 212
Hauser-Schäublin Brigitta 234, 240
Hazelius Artur Immanuel 177, 184
Hecht Jadwiga 71, 75
Herriot Alan Beattie 121
Hesse David 124, 129
Hławiczka Andrzej 261
Hoff Barbara 70
Hoff Bogumił 80, 96
Hogbin H. Ian 238, 240
Hołówka Teresa 42, 48
Hrabiec Teofil 263
Hubert, św. 206

J
Jackowski Aleksander 66, 75
Jałowiecki Bohdan 65, 75, 139, 141
Jan, św. 135
Jan Paweł II (Karol Wojtyła) 133, 172, 173
Jan z Czarnolasu zob. Kochanowski Jan
Janicka-Krzywda Urszula 208, 225
Jelinek Jan 246, 254
Jerzy, św. 153
Jezutek Piotr 87
Jędrysiak Tadeusz 90, 91, 98
Jędrzejczyk Dobiesław 134, 137, 141
Johnson Mark 134, 139, 141
Józef, św. 209

K
Kádár János 55
Kadłubiec Karol Daniel 65, 75, 80, 97, 262
Kakowski Wojciech 73
Kalay Yehuda 28, 30
Kalicka Joanna 175, 176, 185
Kalina Dariusz 194, 204
Kamocki Janusz 51–62, 259
Kania Ireneusz 136, 141
Kaniowska Katarzyna 102, 129
Kantor Ryszard 50–53, 57, 61–63
Karpińska Grażyna Ewa 78, 97
Kasprzyk Damian 23, 30, 78, 97
Kaźmierczak Elżbieta 246, 250, 254, 255
Kaźmierczak Józef 246, 250, 254, 255
Kempny Marian 182, 185
Kenderdine Sarah 28, 30
Kimbuna John 238–240
Kitowicz Jędrzej 150, 151, 160
Klein Stanley B. 43, 48
Klekot Ewa 176, 183, 185
Kłapisia Emilia 146, 159
Kłoskowska Antonina 22, 30, 247, 255
Kmita Katarzyna 71
Kobienia Joachim, ks. 214, 226
Kochanowski Jan (Jan z Czarnolasu) 177
Kocyan Thomas 213
Kolbuszewski Jacek 163, 174, 237, 238, 240, 241

Kolonko Paweł 95, 97
Kołek Alicja 212
Kopczyński Waldemar 177, 184
Kopernik Mikołaj 177
Kopydłowska-Kaczorowska Barbara 230, 232, 240
Korepta Edyta 162, 174
Körmendy Adrienne 50
Kornecki Marian 210, 226
Korzeniowska Wiesława 84, 97
Korzenny Jan 263
Kosik Eugeniusz 194, 204
Kosmala Katarzyna 124
Kościuszko Tadeusz 177
Koterba T., ks. 213, 226
Kovačev Asja Nina 23, 30
Kowalczyk Andrzej 103, 129
Kowalski Piotr 84, 98
Krajewski Marek 146, 159
Krakowiak Beata 91, 97
Krasińska Ewa 51, 52, 57, 62
Krawczyk-Wasilewska Violetta 21, 22, 24, 28, 30, 31
Kreczmar Agnieszka 247, 254
Krescencja, św. 214
Król Katarzyna 177, 184
Król Marcin 43, 48
Królikowska Anna Małgorzata 192, 204
Krupa Janusz 212
Kryczyńska-Pham Anna 44, 48
Krzeszowski Tomasz P. 134, 141
Kubisiowska Katarzyna 164, 174
Kubisz Jan 165
Kubisz Jerzy 261
Kukucz Jan 261
Kuligowski Waldemar 77, 96
Kupisiński Zdzisław, SVD 206, 226
Kvan Thomas 28, 30
Kwaśniewski Krzysztof 23, 30, 65, 75

L
Lach Kornelia 206, 215–220, 226, 227
Lakoff George 134, 139, 141
Lasak Ryszard 222
Lászlóné Csúcs 61
Le Corbusier (właśc. Charles-Édouard Jeanneret-Gris) 138
Leciejewicz Lech 243, 254
Legeżyńska Anna 163, 174
Lehr Urszula 32, 34, 36, 37, 39, 42, 48
Leonardo da Vinci 177
Leroi-Gourhan André 248, 249, 254
Lévi-Strauss Claude 229, 240
Ligęza Józef 83, 98
Lipok-Bierwiaczonek Maria 214, 226
Lippmann Walter 23, 30
Londzin Józef, ks. 261
Lowenthal David 43,48

Ł
Łaciak Beata 190, 204
Łeńska-Bąk Katarzyna 83, 86, 96, 97, 184
Łysek Józef 263
Łysiak Wojciech 243, 254, 255

M
Macoszek Antoni, ks. 261
Maćkowiak Rafał 119, 130
Madejski Eugeniusz 194, 204
Magdalena, św. 153
Maik Wiesław 110, 129
Maisonneuve Jean 183, 184
Makowski Mariusz 148, 154, 160
Malinowski Bronisław 11, 15, 232–234, 236, 240
Malinowski Lucjan 81, 97
Marceli, św. 221
Marcinkowa Janina 151
Mariański Janusz 193, 204
Markiewicz Henryk 174
Márquez Gabriel García 168
Martowicz Anna 118, 123, 129
Maurizio Adam 82, 97
Mead Margaret 22
Meggitt Mervyn J. 228, 240
Mehta Suketu 140, 141
Melzer Johannes ks. 213, 226
Mendrek Dorota 146, 159
Menziès James I. 235, 240
Michalski Ryszard 120, 129

Michera Wojciech 183, 185
Mickiewicz Adam 12, 16, 151, 159, 165, 168
Mika Johan 223
Mikołaj z Miry, św. 144, 145, 206, 210
Mikos von Rohrscheidt Armin 90, 97
Miodek Jan 119
Mizińska Jadwiga 22, 23, 30
Młynek Władysław 263
Modest, św. 214
Morawińska Agnieszka 133, 141
Moscovici Serge 243
Moskal Marta 123, 124, 129
Mostaf Marcin 73
Moszyński Kazimierz 242, 255
Mraczny Teodor 223
Mroczek Marta 183, 184

N
Nabokov Vladimir 168
Nadgowski Ryszard 194, 204
Nadolska-Styczyńska Anna 22, 30
Nasz Adolf 81, 97
Nepomucen Jan, św. 206, 210, 212–214, 216
Nevermann Hans 237, 240
Newerla Paweł 221, 226
Niedźwiedź Anna 125, 130
Nikitorowicz Jerzy 24, 30
North Michael 136, 141
Nowicka Ewa 245, 249, 255
Nowotny Inka 39

O
Oborny Alojzy 221, 226
Ochman Rudolf 263
Odoj Grzegorz 13, 17, 65, 75, 242, 256
Ogrodowska Barbara 208, 222, 226
Olechnicki Krzysztof 178, 185, 251, 255
Olszak Antoni, ks. 261
Olszewska-Dyoniziak Barbara 232, 240
Ondrusz Józef 80, 81, 97, 263
Orłowski Dominik 90, 91, 98
Orr Aileen 121, 130
Ossowski Stanisław 22, 30
Österreich Jan Melchior 221
Otlikowie, rodzina 213
Owens Patricia 24, 30

P
Pabian Barbara 175, 185
Paprocka Wanda 66, 75, 190, 204
Parker Frederick S. 235, 240
Pasamonik Barbara 128, 130
Pasławski Tadeusz 250, 255
Paszkowska Natalia 73
Patterson Sheila 34, 48
Paweł, św. 136, 213
Pawlar Franciszek, ks. 214
Piegza Karol 262
Pietraszek Edward 230, 240
Pietrowiak Ewelina 164, 174
Pilch Jerzy 162–168, 170–174
Piotr, św. 136, 213
Piotrowski Piotr 176, 185
Piszczek Wacław, ks. 208, 226
Piwowarski Władysław 103, 204
Platner Ernst 138
Platon 135
Plucińska-Piksa Jadwiga 51, 58–62
Podedworna Hanna 190, 204
Polanyi Karl 138
Polański Antoni 221, 226
Pomian Krzysztof 229, 240
Porębski Mieczysław 246, 255
Posern-Zieliński Aleksander 40, 48
Pospisil Leopold 234, 235, 240
Pośpiech Jerzy 81, 95, 97
Potocki Andrzej 193, 204
Potocki Stanisław Kostka 176
Protagoras 132
Pyka H., ks. 207, 226
Pyka Jan, ks. 214, 226

R
Raab Ignacy 209
Radłowska-Obrusník Martyna 154, 158
Rafael 177
Rakoczy Ferenc 52
Rákosi Mátyás 55
Rakowski Tomasz 162, 174
Raszewska Katarzyna 117

Ratajski Cyryl 211,
Rączka Remigiusz 87, 88, 97
Reay Marie 235, 239, 240
Regiewicz Adam 86, 87, 97
Reinfuss Roman 11, 15
Rembowska Krystyna 110, 129
Rembrandt van Rijn 177
Rémiás Tamas 53
Rémiás Tibor 49, 52, 53, 60, 62
Remiasz 60
Remiasz Józef 49
Remiszewski Ryszard M. 49, 59, 60–62
Renner Augustyna 209
Rewers Ewa 137, 138, 141
Reymont Władysław Stanisław 71
Richter Leszek 262
Ricœur Paul 34, 48
Roach Andrew 118, 123, 129
Robertson Roland 24, 30
Robotycki Czesław 180, 185
Roch, św. 210
Rockefeller John D. 145
Rokosz Katarzyna 179, 185
Romaszewska Barbara 157
Rose Gillian 176, 185
Rosiński Franciszek M. 228, 232, 233, 237–241
Róheim Géza 234, 240
Rusek Halina 13, 17, 28, 30, 189, 205
Ruszkowski Janusz 249, 254
Rządeczko Justyna 250, 255

S

Saryusz-Wolska Magdalena 143, 158, 175, 176, 185
Schaff Adam 23, 30
Schauber Vera 208, 226
Schindler Hanns Michael 208, 226
Schlesier Erhard 235, 241
Schmid Gary B. 237, 241
Schrader S. 228, 241
Scodonius Andrzej, ks. 222
Scott Walter 103
Sebastian, św. 221
Sedikides Constantine 43, 48
Sennett Richard 32, 48, 138, 141
Seweryn Tadeusz 67, 75, 149, 160, 242, 255
Shackleton-Dzieszko Krystyna 38
Siemiński Tomasz 246, 255
Sikora Adam 262
Sikora Janusz 153
Simonides Dorota 84, 98, 184
Simpson Ludi 108, 130
Siwek Paweł 133, 141
Skrok Zdzisław 244, 251, 255
Sławek Tadeusz 134, 135, 141
Sławiński Janusz 163, 174
Słowacki Juliusz 262
Smith Steve 24, 30
Smolińska Teresa 24, 30, 152, 160, 184
Smyk Katarzyna 144, 160
Sochacka Stanisława 81, 97
Sokolewicz Zofia 251, 255
Sowa Franciszek 207, 226
Sowa Kazimierz Z. 65, 75
Spyra Janusz 148, 160
Stachura Peter 37, 48
Stadler Hubert 207
Stalmach Paweł 260
Stanisław, św. 208
Staniszewski Andrzej 24, 30
Stasiak Andrzej 91, 97
Staszczak Zofia 40, 48, 65, 75
Stefan Janos 55
Steinchoff Salomon 222
Stepek Martin 121, 130
Stephen Michele 235, 240
Sterly Joachim 232, 234, 235, 239, 241
Stevenson Robert Louis 103
Štika Jaroslav 153, 161
Stolařik Ivo 153, 161
Stryjeńska Zofia 70
Studnicki Grzegorz 143, 161
Suliborski Andrzej 110, 129
Sułkowski Bogusław 247, 255
Swienko Henryk 250, 255
Szczepan, św. 207
Szczepański Marek S. 139, 141
Szczyrbowski Jacek 28, 30
Szlendak Tomasz 150, 160, 178, 185

Sznajder Anna 101, 113–119, 130, 131
Szpila Ewa 118
Szpila Małgorzata 118
Szromba-Rysowa Zofia 80–83, 97
Sztandara Magdalena 83, 97
Szybiński Władysław 157
Szymanderska Hanna 78, 97
Szymańska Marcela 82, 97
Szymański Sebastian 174
Szymik Jan 144, 154, 160, 262, 263
Szymon, św. 59, 61
Szynkiewicz Sławoj 232, 240, 251, 252, 255

Ś
Śliż Barbara 147, 161
Świtała-Trybek Dorota 77, 83, 89, 97, 98

T
Tadeusz Juda, św. 59, 61
Tatarkiewicz Anna 152, 159
Thiel Josef F. 229, 241
Thomas K. 228, 241
Tischner Herbert 238, 241
Tkaczyk Paweł, ks. 208, 226
Tlon Jerzy 212
Toboła Otylia 154, 158
Tołstoj Lew 168, 169
Tomasik Jan 122
Tomeš Josef 153, 161
Tomicki Ryszard 190, 192, 204
Tomiczek Franciszek 261
Tönnies Ferdynand 22
Toporov Władimir 136, 141
Traba Robert 175, 176, 185
Trafas Kazimiera 122
Trzcionka Ewa 72, 75
Turner Edith 183, 185
Turner Victor 183, 185
Turos Lucjan 182, 185
Tylor Edward Burnett 246, 255

U
Udziela Seweryn 125, 130
Ulbrich P. Joseph 239, 241
Ulicki Bogusław 207, 226
Urban, św. 206, 215, 222
Urbaś Kazek „Nędza” 155, 156

V
Vicedom Georg 238, 241
Voda 60

W
Wacław, św. 208
Wacławikowa Anna 263
Waligórski Andrzej 11, 15
Wallis Łukasz 84, 97
Wang Ning 104, 130
Wargacki Stanisław 229, 241
Warlo Teresa 211
Wasilewski Jerzy Sławomir 251, 255
Watson James L. 34, 48
Weber Max 22
Wejland Andrzej Paweł 23, 30
Wesołowska Henryka 84, 98
Weyssenhoff Józef 250, 255
Wieczorkiewicz Anna 93, 94, 98, 182, 185
Wieruszewska Maria 23, 30, 65, 75
Wieruszewska-Adamczyk Maria 78, 97
Wijas-Grocholska Elżbieta 84, 98
Wilk Paulina 252, 255
Winslow Michelle 37, 39, 48
Wit, św. 214
Witkiewicz Stanisław 70
Woda 60
Wojciech, św. 208
Wojtczak Edyta 119, 130
Wojtyła Karol zob. Jan Paweł II
Wolf Josef 250, 255
Wolnik Roman 122
Wonicki Rafał 25, 31
Woroniecka Grażyna 182, 185
Worthington David 124
Woźniczko Magdalena 90, 91, 98
Wójcicka Marta 225, 226
Wójtowski Michał 245, 248, 254
Wronicz Jadwiga 147, 160
Wróblewski Kazimierz 261
Wyrozumska Jadwiga 151

Wysłouchowa Maria 80, 98
Wyspiański Stanisław 172

Y
Yi-Fu Tuan 133, 141

Z
Zadrożyńska Anna 245, 251, 255
Zajączkowski Ryszard 208, 226
Zaleski Józef 261
Zaleski Marek 163, 174
Zangin Marianna 221
Zaręba Sławomir H. 193, 204
Zasada Marcin 94, 98
Zawisza Jacek 137, 141
Zdybel Lech 22, 30
Zechenter Katarzyna 118, 130
Zeidler-Janiszewska Anna 135, 141
Ziębińska-Witek Anna 180, 185
Znaniecki Florian 22, 31, 192, 193
Zowczak Magdalena 191, 204
Zweig Stefan 168
Zyzik Krzysztof 86, 98

Ż
Żołądź Magdalena 86, 98
Żółkiewski Stanisław 177
Żurowska Maria 152, 159
Żygulski Kazimierz 247, 255
Żygulski Zdzisław, jun. 185
Żyłko Bogusław 136, 141
Żywirska Maria 83, 98

Spis treści

Tabula gratulatoria 7
Wprowadzenie 11
Introduction 15

Część 1. Tożsamość i dziedzictwo

Violetta Krawczyk-Wasilewska – Tożsamość i dziedzictwo kulturowe w europejskim społeczeństwie obywatelskim. Glosa do badań Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej 21
Urszula Lehr – Mentalna kondycja jednostki w rzeczywistości chaosu egzystencjalnego. Kazus uchodźstwa niepodległościowego (Wielka Brytania) 32
Ryszard Kantor – Etnograficzna opowieść o umarłej wsi Derenk (1717–1943) z zaskakującym epilogiem 49
Kinga Czerwińska – Współczesna sztuka ludowa jako wyznacznik tożsamości regionalnej i narodowej 64
Dorota Świtała-Trybek – W poszukiwaniu regionalnych smaków, czyli o odkrywaniu kuchni śląskiej 77

Część 2. Przestrzeń i miejsce

Anna Sznajder – Oswajanie przestrzeni w doświadczeniu emigracyjnym Polaków w Szkocji. Wybrane przypadki z lat 2006–2016 101
Grzegorz Błahut – Megaantropos. Wokół morfologicznej i funkcjonalnej metaforyki miasta 132
Grzegorz Studnicki – Cieszyn w zimowych objęciach tradycji. Współczesne przejawy roku obrzędowego w przestrzeni miejskiej 143

Edyta Korepta – „Podstawowa jazda mojego życia, czyli podróż wokół starej chałupy w Wiśle". Antropologia rzeczy w twórczości Jerzego Pilcha . 162
Barbara Pabian – Rytuał czy ceremonia? Symboliczne funkcje współczesnego muzeum 175

Część 3. W kręgu religii i magii

Halina Rusek – Współczesna wieś i religia. Zderzenie tradycji z nowoczesnością 189
Kornelia Lach – Miejsca kultu św. Floriana na polsko-czeskim pograniczu w powiecie raciborskim 206
Franciszek M. Rosiński – Czarownictwo na Nowej Gwinei w okresie przemian kulturowych 228
Grzegorz Odoj – Kulturotwórcze znaczenie łowiectwa 242

Varia

Janusz Kamocki – Dwa PTL-e. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w księstwie cieszyńskim 259

Indeks nazwisk 265

Contents

Tabula gratulatoria 7
Wprowadzenie 11
Introduction 15

Part 1. Identity and Legacy

Violetta Krawczyk-Wasilewska – Identity and Cultural Heritage in European Civil Society. A Commentary on the Research of Professor Irena Bukowska-Floreńska 21
Urszula Lehr – A Mental State of an Individual in the Reality of Existential Chaos. The Case of Pro-independence Emigrants (Great Britain) 32
Ryszard Kantor – An Ethnographic Story about the Ghost Village of Derenk (1717–1943) with a Surprising Epilogue 49
Kinga Czerwińska – Contemporary Folk Art as an Indicator of Regional and National Identity 64
Dorota Świtała-Trybek – In Search of Regional Flavours, or on Discovering Silesian Cuisine 77

Part 2. Space and Place

Anna Sznajder – Domesticating the Space in the Experience of Polish Emigrants in Scotland. Chosen Cases from 2006 to 2016 101
Grzegorz Błahut – Megaanthropos. On Morphological and Functional Metaphors of the City 132
Grzegorz Studnicki – Cieszyn in the Winter Arms of Tradition. The Contemporary Examples of the Yearly Rituals in Urban Space 143
Edyta Korepta – "The Primary Drive of my Life, or the Journey around the Old House in Wisła". Anthropology of Things in Jerzy Pilch's Works . . 162

Barbara Pabian – A Ritual or a Ceremony? Symbolic Functions of the Contemporary Museum 175

Part 3. Religious and Magical Contexts

Halina Rusek – Contemporary Countryside and Religion. When Tradition Collides with Modernity 189
Kornelia Lach – The Cult of Saint Florian and Places of Worship at the Polish-Czech Frontier in Racibórz Region 206
Franciszek M. Rosiński – Witchcraft in New Guinea and Cultural Change 228
Grzegorz Odoj – The Cultural Meaning of Hunting 242

Varia

Janusz Kamocki – Two PTLs. Polish Ethnological Society in the Duchy of Cieszyn 259

Index 265

Redakcja
Anna U. Pilśniak

Projekt okładki
Marek J. Piwko {mjp}

Redakcja techniczna
Małgorzata Pleśniar

Korekta
Laura Ryndak

Skład i łamanie
Bogusław Chruściński

Fotografia na okładce: nieznana rodzina powstańcza, Górny Śląsk 1919–1921;
ze zbiorów Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Teodora Heneczka w Piekarach Śląskich,
kopia dostępna w Śląskiej Bibliotece Cyfrowej (sygn. 031_001_036)

Fotografia na piątej stronie: z archiwum byłego Instytutu Etnologii
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Wersją referencyjną publikacji jest wersja elektroniczna
Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa – Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3813-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12b, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17,5. Ark. wyd. 18,00.

„Ethnologia Europae Centralis” i „Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis”

W 1992 roku grupa etnologów czeskich i słowackich powołała do życia dwurocznik naukowy „Ethnologia Europae Centralis”. Wymienić tu należy zwłaszcza kolejnych redaktorów czasopisma: Václava Frolca, Josefa Vařekę i Jířego Langera. To oni nadali mu wyrazisty charakter. Duchem opiekuńczym od początku był Jan Souček.

Od siódmego tomu dołączyli etnologowie z ośrodka cieszyńskiego i bratysławskiego (Zygmunt Kłodnicki i Rastislava Stolíčná), od tomu dwunastego – z ośrodka trnawskiego (między innymi Katarína Slobodová Nováková i Tat'ána Součková). W pracach redakcyjnych dotyczących kilku ostatnich tomów EEC uczestniczyli również inni przedstawiciele Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (Halina Rusek, Grzegorz Odoj, później też Katarzyna Marcol i Agnieszka Pieńczak).

W piśmie ukazują się przede wszystkim artykuły poświęcone etnologii i antropologii Europy Środkowej. EEC obejmuje również recenzje, kronikę, życiorysy, nekrologi i zestawienia bibliograficzne. Na jego łamach wypowiadają się autorzy czescy, polscy, słowaccy, niekiedy też zaproszeni badacze z innych krajów.

Z myślą o poszerzeniu forum naukowej dyskusji, z inicjatywy Zygmunta Kłodnickiego, utworzono towarzyszącą periodykowi serię „Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis”. Podobnie jak w EEC, tak i tu jest miejsce na różnorodne prace dotyczące etnologii Europy Środkowej, zwłaszcza w językach: polskim, czeskim, słowackim, niemieckim i angielskim.

„Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis”

Dotychczas opublikowane tomy

Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim. Vol. I. Red. H. Rusek, A. Pieńczak, J. Szczyrbowski. Red. serii Z. Kłodnicki, J. Langer. Cieszyn–Katowice–Brno 2010.

Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze. Vol. II. Red. R. Stolíčná, A. Drożdż. Red. serii Z. Kłodnicki, J. Langer. Cieszyn–Katowice–Brno 2010.

Dilemmas of old and Contemporary Culture in Ethnographical and Anthropological Discourse. Vol. III. Ed. H. Rusek. Eds. of series Z. Kłodnicki, J. Langer. Cieszyn–Katowice 2011.

Polski i czeski humor zaangażowany – dowcip, anegdota i karykatura polityczna. Vol. IV. Red. H. Rusek, A. Drożdż. Red. serii Z. Kłodnicki, J. Langer. Cieszyn–Katowice–Brno 2013.

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3813-2
9 788322 638132

Więcej o książce