

DWUMIESIĘCZNIK NAUKOWO-LITERACKI
PL ISSN 0024-4708 (PRINT)
ISSN 2544-2872 (ONLINE)

LISTOPAD – GRUDZIEŃ



Na okładce: *Hansel and Gretel* autorstwa Heinricha Leutemanna lub Carla Offterdingera
Źródło: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hansel_und_Gretel_\(2\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hansel_und_Gretel_(2).jpg)

literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ
UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO**

**NR 6 (62)
LISTOPAD – GRUDZIEŃ**

WROCLAW 2018

LISTA RECENZENTÓW W ROKU 2018

JUSTYNA BAJDA (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
JERZY BARTMIŃSKI (INSTYTUT SŁAWISTYKI POLSKIEJ
AKADEMII NAUK)
ARTUR BLAIM (UNIwersYTET GDAŃSKI)
BOGUSŁAW BEDNAREK (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
MICHAŁ BŁĄŻEJEWSKI (UNIwersYTET GDAŃSKI)
CLARE BRADFORD (DEAKIN UNIVERSITY, MELBOURNE)
ANNA BRZozowska-KRAJKA (UNIwersYTET MARII CURIE-
SKŁODOWSKIEJ)
ZOFIA BUDREWICZ (UNIwersYTET PEDAGOGICZNY)
URSZULA CHĘCIŃSKA (UNIwersYTET SZCZECIŃSKI)
NINA CHRISTENSEN (AARHUS UNIVERSITET, DENMARK)
PIOTR GROCHOWSKI (UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU)
EWA GRZĘDA (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
JANINA HAJDUK-NIAKOWSKA (UNIwersYTET OPOLSKI)
EWA IHNATOWICZ (UNIwersYTET WARSZAWSKI)
IRENA JOKIEL (UNIwersYTET OPOLSKI)
KATARZYNA KACZOR (UNIwersYTET GDAŃSKI)
WINFRED KAMINSKI (TH KOELN)
GRAŻYNA KARPİŃSKA (UNIwersYTET ŁÓDZKI)
KRYSZYNA KOSSAKOWSKA-JAROSZ (UNIwersYTET
OPOLSKI)
WERONIKA KOSTECKA (UNIwersYTET WARSZAWSKI)
MARIUSZ KRASKA (UNIwersYTET GDAŃSKI)
VIOLETTA KRAWCZYK-WASILEWSKA (UNIwersYTET
ŁÓDZKI)
MARIA KWIATKOWSKA-RATAJCZAK (UNIwersYTET IM.
ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU)
GRAŻYNA LASOŃ-KOCHAŃSKA (AKADEMIA POMORSKA W
SŁUPSKU)
MAŁGORZATA ŁOBoZ (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
MARZENA MARCZEWSKA (UNIwersYTET JANA
KOCHANOWSKIEGO W KIELCACH)
MARIUSZ MARSZAŁSKI (UNIwersYTET WROCLAWSKI)

ALICJA MAZAN-MAZURKIEWICZ (UNIwersYTET ŁÓDZKI)
ADAM MAZURKIEWICZ (UNIwersYTET ŁÓDZKI)
STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA
(UNIwersYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ)
BEATA OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA (KATOLICKI UNIwersYTET
LUBELSKI JANA PAWŁA II)
BOŻENA OLSZEWSKA (UNIwersYTET OPOLSKI)
MARIA OSTASZ (UNIwersYTET PEDAGOGICZNY
W KRAKOWIE)
EWA OW CZARZ (UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU)
EWA PACZOSKA (UNIwersYTET WARSZAWSKI)
DOROTA REMBISZEWSKA (INSTYTUT SŁAWISTYKI POLSKIEJ
AKADEMII NAUK)
IWONA RZEPNIKOWSKA (UNIwersYTET MIKOŁAJA
KOPERNIKA W TORUNIU)
KATARZYNA SŁANY (UNIwersYTET PEDAGOGICZNY
W KRAKOWIE)
KATARZYNA SMYK (UNIwersYTET MARII CURIE-
SKŁODOWSKIEJ)
WOJCIECH SOLIŃSKI (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
JOHN STEPHENS (MACQUARIE UNIVERSITY)
JOANNA SZADURA (UNIwersYTET MARII CURIE-
SKŁODOWSKIEJ)
JERZY WASILEWSKI (UNIwersYTET WARSZAWSKI)
DOBROSLAWA WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA (UNIwersYTET
ŚLĄSKI)
MICHAŁ WOLSKI (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
ANNA WOŹNIAK (KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA
PAWŁA II)
MARTA WÓJCICKA (UNIwersYTET MARII CURIE-
SKŁODOWSKIEJ)
MAŁGORZATA WÓJCIK-DUDEK (UNIwersYTET ŚLĄSKI)
KRZYSZTOF WROCLAWSKI (UNIwersYTET WARSZAWSKI)
BOGUSŁAW WYDERKA (UNIwersYTET OPOLSKI)
ZBIGNIEW LIBERA (UNIwersYTET JAGIELLOŃSKI)

RADA NAUKOWA

CRISTINA BACCHILEGA (UNIVERSITY OF HAWAII)
JERZY BARTMIŃSKI (UNIwersYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ W LUBLINIE)
PAULINE GREENHILL (UNIVERSITY OF WINNIPEG)
MARIA JAKITOWICZ (UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU)
JERZY JASTRZĘBSKI (UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE)
ANTONI KUCZYŃSKI (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
KATIA MICHAJŁOWA (BUŁGARSKA AKADEMIA NAUK)
SADHANA NATHANI (JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI)
MAREK OZIEWICZ (UNIVERSITY OF MINNESOTA)
DOROTA SIMONIDES (UNIwersYTET OPOLSKI)
JOHN STEPHENS (MACQUARIE UNIVERSITY)
ROCH SULIMA (UNIwersYTET HUMANISTYCZNOSPÓŁECZNY SWPS)
LARISA WACHNINA (NARODOWA AKADEMIA NAUK UKRAINY)
RYSZARD WAKSMUND (UNIwersYTET WROCLAWSKI)
KATARZYNA WILLIAMS (AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY)
JACK ZIPES (UNIVERSITY OF MINNESOTA)

KOMITET REDAKCYJNY

VIOLETTA WRÓBLEWSKA
KATARZYNA SMYK
JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK

REDAKTOR NACZELNY

JOLANTA ŁUGOWSKA

REDAKTOR TEMATYCZNY (KULTURA POPULARNA)

ANNA GEMRA

REDAKTOR JĘZYKOWY

EWA SERAFIN

SEKRETARZ REDAKCJI I REDAKCJA TECHNICZNA CZASOPISMA

SABINA WALERIA ŚWITAŁA

TŁUMACZENIE I KOREKTA STRESZCZEŃ

JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK I AUTORZY

Adres redakcji:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl; www.ptl.info.pl

ISSN 2544-2872 (online)
ISSN 0024-4708 (print)



MAGDALENA BEDNAREK

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

JAŚ I MAŁGOSIA W XXI WIEKU. O TRAWESTACJACH UWSPÓŁCZEŚNIAJĄCYCH BAŚNI W NAJNOWSZEJ LITERATURZE POLSKIEJ

Transformacje bajek ludowych mają długą i bogatą tradycję. Za najbardziej elementarne przekształcenie badacze uznają bowiem literacką redakcję oralnych utworów – a tę przyniósł już pierwszy, popularny do dziś, zbiór baśni autorstwa Charlesa Perraulta (zob. Ługowska 1981: 7, Wróblewska 2003: 20, Waksmund 1992: 90-93). Jednak to renesans baśniowy, zapoczątkowany na Zachodzie w latach 70. XX wieku, zaowocował największymi przemianami w sposobach opowiadania tradycyjnych bajek: przekształcano narrację, świat przedstawiony, kompozycję, konstrukcję postaci, przebieg wydarzeń, aż powstawały utwory, które nie tylko nie mieściły się w gatunkowej kategorii baśni, ale także wchodziły w antagonistyczny dialog z pierwowzorami. Utwory takie jak *Królowna Śnieżka* Donalda Barthelme'go czy opowiadania Angeli Carter weszły do kanonu literatury XX-wieku. W polskiej literaturze także pojawiały się najróżniejsze przekształcenia bajek ludowych (zob. Wróblewska 2003), jednak na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat ich obecność, pod wpływem artystycznych i naukowych impulsów z Zachodu, stała się zdecydowanie bardziej zauważalna i znacząca. Opowiadania Andrzeja Sapkowskiego (zob. Kaczor, Kostecka), Bohdana Butenki (zob. Kostecka) czy Beaty Kozak (zob. Bednarek) – w różnych obszarach: literatury *fantasy*, *picture booków*, feminizmu – uznać można za najbardziej rozpoznawalne.

Powyżej wymienione utwory można określić jako rewizje baśni. Pod pojęciem tym kryją się teksty, które nie dążą do kopiowania pierwowzorów (w przeciwieństwie do duplikatów), a zaznaczają rozbrat z nimi (Zipes 1994: 8-10). Jednym z bardziej oczywistych sposobów przeciwstawiania się bajce magicznej jest rezygnacja z niedookreśloności czasowo-przestrzennej i osadzenie jej akcji we współczesności. Zjawisko modernizacji baśni stanie się przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule. Jolanta Ługowska już przed czterdziestu laty zauważyła tendencję do uwspółcześniania fabuł baśniowych i stwierdziła, że takie zmiany „mogą uatrakcyjnić prezentowany wątek, przybliżyć go dzisiejszemu czytelnikowi, a także wzbogacić pod względem estetycznym” (Ługowska 1988: 80), choć niekiedy (jeśli negują ludowy światopogląd w nich zawarty) prowadzą do niezamierzonej parodii (Ługowska 1988: 88). W polskiej literaturze najnowszej (nie tylko tej adresowanej do dziecięcego odbiorcy) znaleźć można wiele utworów, które nawiązując do klasycznych bajkowych wątków, miejscem akcji czynią współczesną rzeczywistość. Zmianę w konstrukcji czasoprzestrzeni sygnalizują nowoczesne artefakty, zjawiska społeczne, ale także – w przypadku książek adresowanych do młodszego odbiorcy – ilustracje. Wybrane do analizy renarracje – Leszka K. Talki *Jaś i Małgosia*, fragmenty powieści Jacka Dukaja *Wroniec* oraz Mariusza Sieniewicza *Miasto Szklanych Słoni* – są bardzo zróżnicowane. Przede wszystkim każda z nich adresowana jest do różnych odbiorców (dziecięcego – Talko, podwójnego – Dukaj, dorosłego – Sieniewicz). Renarracje te zajmują także odmienne miejsce w większych całościach: utwór Talki jest samodzielny, ukazał się jednak w serii „Niebaśnie”, opowieść Dukaja to króciutka narracja wtrącona w obszerniejszym utworze epickim, a Sieniewicza – znaczący, acz poboczny wątek powieści. Charakter uwspółcześniających zmian także jest w tych opowieściach odmienny.

Wszystkie wymienione utwory łączy to, że wykorzystują ten sam wątek, oznaczony w klasyfikacji Aarnego, Thompsona i Uthera numerem 327 a, który realizuje świetnie znana bajka o Jasiu i Małgosi. Nie sposób jednak wskazać konkretnej wersji (np. Grimmów, Brzechwy), która posłużyła wymienionym autorom jako hipotekst. Aluzje do wątku ograniczają się bowiem do imion dziecięcych bohaterów oraz motywu pokonania kobiety (bywa ona nazywana czarownicą – u Dukaja, ale np. u Talki jest po prostu starszą panią, podczas gdy u Sieniewicza to kobieta w średnim wieku). Nawet scena spalania w piecu nie zawsze jest wykorzystywana (występuje tylko u Sieniewicza). A motyw głodu – który według badaczy stanowi historyczne tło wątku (zob. Alcock: 15-16) w ogóle jest nieobecny (choć u Talki dzieci są łase na słodczyce). Z tego też powodu zasadne wydaje się uznanie, że przedmiotem odniesienia w tych przypadkach jest nie tyle pewna wersja wątku a wzorzec baśni, tak jak rozumie go Kamila Kowalczyk:

Wzorzec baśniowy w tym ujęciu stanowi swoisty konglomerat masowych wyobrażeń na temat konkretnego baśniowego tytułu i jest zbudowany na podstawie nie jednej „kanonicznej” wersji baśni, której istoty nie sposób uchwycić, ale na podstawie tych wszystkich przyswojonych przez odbiorcę wersji, które konstytuują w jego wyobraźni odniesienie do konkretnej baśniowej historii (Kowalczyk 2017: 50).

Ograniczenie pola badawczego do utworów powiązanych z tym samym hipotekstem pozwala sprawdzić zakres możliwości (literackich, estetycznych i ideowych), jakie daje ta pozornie prosta zmiana, jaką jest uwspółcześnienie bajki.

Punktem wyjścia rozważań chciałabym uczynić trawestację – przywołany termin Jacka Zipesa nie zakorzenił się bowiem w polskich studiach nad baśniami. Zdecydowanie częściej pojawiają się takie określenia jak antybaśnie (Szajnert: 38, Waksmund 2005: 49), renarracje (Kowalczyk), baśnie postmodernistyczne (Kostecka: 16), renarracje (Kowalczyk 2016), retelling (Skowera: 44- 48) czy prze-pisywanie (Bednarek: 233). Trawestacja, jako pojęcie zdecydowanie starsze i lepiej zdomowione w polskim literaturoznawstwie (co nie znaczy, że jednoznaczne), pozwala jednak od razu przejść do rzeczy, w swej najprostszej postaci jest bowiem zjawiskiem z dziedziny stylistyki i polega na uwspółcześnieniu języka. Jak pisał Gérard Genette:

chodzi o przepisanie jakiegoś tekstu z jego odległego języka pierwotnego na język bliższy we wszystkich tego słowa znaczeniach. Trawestacja jest przeciwieństwem oddalania – naturalizuje i przyswaja, w sensie (metaforycznie) prawniczym tych terminów, parodiowany tekst. Aktualizuje go (Genette: 69).

Taka korekta zazwyczaj pociąga za sobą dalsze transformacje w obrębie świata przedstawionego, aksjologii, konstrukcji postaci itd., prowadząc do modernizacji diegetycznej, która według badacza polega na nasyceniu świata przedstawionego współczesnością (Genette: 337).

Oswajanie baśni – Leszek K. Talko *Jaś i Małgosia*

Potrzeba przybliżenia współczesnemu odbiorcy kanonicznej fabuły wydaje się oczywista, a jej realizacja prosta. Jeśli jednak przyjrzeć się współczesnym baśniom adresowanym do młodszego czytelnika, tendencja ta wcale nie okaże się dominująca: niejednokrotnie spotkamy w nich przynajmniej archaizmy rzeczowe i leksykalne – świadczyć one mają o zgodności z tradycją, kanoniczności wersji, ale też realizować funkcję edukacyjną (zob. Ługowska 1988: 83). Do wyjątków należy tu *Jaś i Małgosia* (2005) Leszka K. Talki, opublikowany jednak (co znamienne) w serii „Niebaśnie”. To jednoznaczny sygnał dla odbiorcy, że ma się spodziewać gry z tradycją – a nie jedynie próby jej aktualizacji. Talko prowadzi narrację współczesną, literacką polszczyzną, niepozbawioną kolokwializmów, co stanowi konsekwencję osadzenia akcji we

współczesnym dużym mieście. Wydaje się, że przekształcenie baśni w tym przypadku ma uczynić znaną fabułę nie tyle bardziej zrozumiałą dla odbiorcy (w przypadku tak dobrze znanej baśni byłoby to kuriozalne przypuszczenie), co bardziej styczną z jego życiowym doświadczeniem – a wybór stylu jest tylko pochodną tego założenia.

Jaś i Małgosia w tej opowieści to niedoszli dziecięcy aktorzy, którzy padają ofiarą kidnaperów. Portret Jagi nie jest szczególnie przekonujący ani rozbudowany. Graficzna reprezentacja haczykowatym nosem nawiązuje do wyobrażeń znanych z tradycyjnych wydań baśni dla dzieci, jednak makijaż kobiety jest już całkiem współczesny. Podobnie współczesny charakter ma samo kuszenie słodkościami; to raczej ilustracja dawanej dzieciom przestrogi „Nie bierz niczego od nieznajomych”:

– Chcecie lody?

– Chcemy, chcemy! – zawołała Małgosia.

– Właściwie czemu nie – pomyślał Jaś. – Przecież już ją znamy. Widzieliśmy ją przed Wytwornią (Talko: 25).

Szczupła starsza pani nie jest też wcieleniem metafizycznego ani moralnego zła, ani tym bardziej ucieleśnieniem magicznej mocy (zob. Wróblewska 2014: 51-72). Korzysta z banalnych środków, by schwytać i uwięzić dzieci; nie działa też sama, a we współpracy z tajemniczym mężczyzną. Konfrontacja ze staruchą wabiącą słodyczami jest tu jednak tylko ornamentem, zwrotem akcji, który pozwala rozwikłać prawdziwą perypetię. Sceną dramatu pozostaje w tej opowieści mieszczańsko-inteligencka rodzina, a źródłem kryzysu nie jest, jak w ludowej fabule, lęk o zaspokojenie potrzeb biologicznych (zob. Zipes 2002: 38-39), a emocjonalnych. Talko wykorzystuje część sugestii, które na temat tej baśni czyni psychoanaliza. Lęk przed porzuceniem jest i tu centralnym problemem (por. Bettelheim t. 2: 7-8). Talko wywodzi go jednak nie z wyobraźni dziecka, a pragnień egoistycznej matki, dla której dzieci są przeszkodą, a w najlepszym razie substytutem lub medium w drodze do sukcesu. Motywacja psychologiczna wyparła baśniową cudowność, a ludowa fabuła została przekształcona w studium kryzysu patriarchalnej, nuklearnej rodziny.

Zakwestionowanie oczywistości tradycyjnej formy i uwarunkowanych genderowo ról społecznych pojawia się wraz z edukacją i pragnieniem emancypacji kobiet. Matka u Talki, uwięziona w sferze prywatnej, za pośrednictwem dzieci próbuje przedrzeć się na zewnątrz, do wielkiego świata; pozostaje przy tym głęboko nieszczęśliwa i sfrustrowana. Podczas gdy przedstawiona w baśni kobiecość była dominująca, zagrażająca dzieciom, tutaj jest histeryczna: kobieta od płaczu przechodzi do krzyków i gróźb, a równowagę zapewnia ojciec, bagatelizując jej wybuch. We współczesnej książce matki w jej negatywnych aspektach nie zastępuje także macocha ani wiedźma (zob. Bettelheim I: 139), odpowiedzialności za porzucenie dzieci nie dzieli też z mężem. Bezwolny, acz kochający dzieci rodzic zostaje zastąpiony ojcem kochającym, nieobecnym, ale w decydującym momencie chwytającym za familijny ster. Rozbudowana scena rodzinnego pojednania zwraca z kolei uwagę na ideologiczny wymiar publikacji: to, co w baśni było według Bettelheima uzasadnionym psychologicznie lękiem dziecięcym, tutaj okazuje się uwarunkowanym społecznie problemem związanym z konfliktem między emancypacją kobiet a ich (przyrodzoną) rolą matek, żon i gospodyń domowych. Fabuła nie mówi więc wcale o przemianie, dojrzewaniu dzieci – ten sposób myślenia o *Jasiu i Małgosi* obecny jest nie tylko u Bettelheima, wydedukować go można także z refleksji Proppa, dla którego każdy bohater, który wyrusza w świat ulega metamorfozie (zob. Propp: 50-116). U Talki dzieci nie opuszczają domu, by odkryć w sobie nieznana siłę, odwagę, mądrość czy zdobyć

czarodziejskie przedmioty – one uciekają przed instrumentalnym traktowaniem, chłodem emocjonalnym, brakiem poszanowania i zainteresowania. To rodzina, by dzieci mogły wrócić i odnaleźć w niej swoje miejsce, musi się zmienić. Jak bowiem zauważyła Joanna Papuzińska odnośnie literatury dla dzieci „Dom – jako instytucja społeczna – utracił [...] wiele swych funkcji czyniących go symbolem trwałości, równowagi, ciągłości życia i tożsamości człowieka” (Papuzińska: 133). Talko, wychodząc naprzeciw przemianom cywilizacyjnym (i literackim), próbuje w swojej opowieści cofnąć czas i „uzdrowić” rodzinę. Dopiero gdy dorośli wracają na wyznaczone tradycją miejsca, dom staje się opoką dla wszystkich jej członków. Porządek rzeczy i właściwą hierarchię wartości przywraca wizja ich rozpadu, utraty potomstwa.

Taka tradycjonalistyczna wymowa publikacji jaskrawo kontrastuje z pozostałymi opowieściami inspirowanymi ludowymi fabułami, które ukazały się w serii „Niebaśnie”: *Czerwonym Kapturkiem* Joanny Olech oraz *Kopciuszkim* Michała Rusinka¹. Sposób potraktowania hipotekstu każe natomiast myśleć o tej renarracji jako o transpozycji w rozumieniu nie Genette’a, a Balbusa:

[...] owa modernizacja posuwa się tak daleko, że obecność tradycyjnego (tj. przynależnego wzorcowi) signifianta zaznaczona jest tylko formalnie, zewnętrznie; symptomatyczne cechy pierwotnego wcielenia tematu mają niejako charakter aplikacji, są „dostawione” i z punktu widzenia zewnętrznej, formalnej konstrukcji tekstu można by je nieraz usunąć, nie burząc istoty owej konstrukcji. Transponowany temat tradycji bywa więc tutaj w wielu wypadkach niejako intertekstualnym pretekstem [...] (Balbus: 357).

Jasia i Małgosię Leszka K. Talki można uznać za przypadek, w którym modernizacja baśni na wszystkich płaszczyznach (językowej, narracyjnej, gatunkowej, fabularnej, świata przedstawionego) prowadzi do maksymalnego przybliżenia jej fabuły współczesnemu odbiorcy. Kidnapping, przemysł reklamowy, instrumentalne traktowanie dzieci, edukacja kobiet i rozbudzanie w nich ambicji zawodowych, konflikt między indywidualistyczną potrzebą samorealizacji w przestrzeni publicznej a rolą matki – to zjawiska na wskroś aktualne i dobrze znane współczesnym czytelnikom – tym dorosłym. Schemat fabularny baśni w ogólnym zarysie zostaje niezmieniony, jednak wypełniają go wydarzenia mieszczące się w konwencji współczesnej realistycznej prozy społeczno-obyczajowej i sensy obce hipotekstowi. Pomimo wprowadzenia sygnałów współczesności, nie otrzymujemy narracji ukontekstowanej historycznie i kulturowo. Opowieść o Jasiu i Małgosi autorstwa Talki pozostaje ahistoryczna i uniwersalistyczna, jako ideał przedstawia patriarchalną, nuklearną rodzinę, której zagraża zewnętrzny świat. Paradoksalnie więc modernizacja diegetyczna służy w tym przypadku naturalizowaniu modelu rodziny dominującego u schyłku nowoczesności.

Niektóre z powyżej wymienionych problemów Talko traktuje ironicznie (np. przedstawienie kidnaperki jako Baby Jagi), inne natomiast (np. frustracja wykształconej kobiety, która wykonuje obowiązki domowe) – całkowicie poważnie i krytycznie. Oba przemykają jednak, jak się wydaje, niezauważone ponad głową dziecięcego odbiorcy. Utwór zakłada bowiem dwóch adresatów: dziecięcego i dorosłego – taką konstrukcję narracyjną, Barbara Wall określiła jako *double adress* (zob. Wall: 21). Narrator zwraca się raz do czytelnika dziecięcego, raz do dorosłego – ten drugi komunikat jest przezroczysty, niewidoczny dla młodego odbiorcy. Co więcej, wydaje się także częściowo transparentny dla dorosłego, który jest tu raczej niezbędnym pośrednikiem lektury, niż jej pełnoprawnym współtowarzyszem. O ile żartobliwa, ironiczna

¹ Dziwi także w kontekście dorobku Talki, który dał się poznać jako liberalny publicysta i felietonista, autor dowcipnych, anegdotycznych opowieści o życiu małżeńskim i rodzicielskim.

intertekstualność może służyć uatrakcyjnieniu lektury dla dorosłego, który wybiera książkę i czyta dziecku, o tyle poważniejsze treści wydają się być niewyeksplikowanym założeniem światopoglądowym, które nie powinno być problematyzowane. Świadomość kulturowych i aksjologicznych uwarunkowań stojących za tą konstrukcją obnażyłaby bowiem baśniowość, cudowność (w sensie „nierealność”) zakończenia fabuły, która konsekwentnie prowadzona jest jak opowieść realistyczna. Odbiorca dorosły więc, choć uwzględniany przez nadawcę, jest raczej przygodnym czytelnikiem.

Terapia baśnią – *Wroniec* Jacka Dukaja

Uwspółcześnienie może być jednak pochodną nie transformacji diegetycznej, a zmiany w konstrukcji narratora. Kształt opowieści o Jasiu i Małgosi we *Wrońcu* (2009) jest ściśle zdeterminowany przez fakt, że przytacza ją kilkuletni chłopiec:

- ... i Baba Jaga złapała Jasia i Małgosię, i wsadziła do pieca, i już miała ich upiec – [...]
- Ale Jaś miał przy sobie bombę pantomową. [...]
- Wrzucił bombę do pieca, bum, wylecieli wszyscy aż na chmury. Baba Jaga na jednej chmurze, a Jaś i Małgosia na drugiej. Ale Jaś miał odkurzacza. Szmruuu, odkurzacza zjadł chmurę Baby Jagi. I Baba Jaga spadła z nieba. A Jaś i Małgosia, mhm, bo Jaś miał taki żagiel, i postawił żagiel na chmurze, i jeszcze zrobili sobie w chmurze bamboliny i fufaterie, i popłynęli z powrotem do domu, o (Dukaj: 67).

Narracja stylizowana na ustne opowiadanie kilkulatek zdradza nie tylko współczesną wrażliwość (bomba zamiast szufli, dążenie do logicznego rozwoju wydarzeń), ale i podporządkowanie konwencji gatunkowej widoczne w cudownych właściwościach zjawisk naturalnych i przedmiotów nieożywionych oraz ich pojawianiu się *deus ex machina*. Modernizacja świata przedstawionego w tej mikronarracji odzwierciedla więc wrażliwość i horyzont poznawczy opowiadającego: magiczne właściwości ma sprzęt AGD, a nie ptactwo gospodarskie, którego młody Warszawiak pewnie nigdy nie widział w naturze. Z drugiej strony znamienne jest, że Dukaj prezentuje wątek od najbardziej widowiskowej sceny z piecem po szczęśliwy powrót do domu. Kompletnie nieobecny jest w tej opowieści motyw sieroctwa czy opuszczenie przez rodziców (zob. Alcock: 20). Tym samym autor unika problematyki psychologicznej i obyczajowej, oferując w zamian czytelnikom „czystą akcję”, którą eksponuje dominująca w końcowym fragmencie parataksa. Czy można w tym zabiegu doszukiwać się czegoś więcej niż żartu literackiego? Jeśli przywołać kontekst tego fragmentu, odpowiedź musi być twierdząca. Otóż Adaś opowiada bajkę siostrzyczce, by dodać jej otuchy i odciągnąć myśli od męczącej i pełnej grozy wyprawy. Ograniczenie się do zakończonej sukcesem konfrontacji z antagonistką oraz podróży do domu podkreśla więc paralelność sytuacji bajkowych i powieściowych bohaterów, rysuje nadzieję happy endu dla tych ostatnich, ale przede wszystkim podkreśla sprawczość i podmiotowość dzieci. Nie ma mowy o tym, co wpędziło je w opresję (podłość dorosłych czy własne łakomstwo; a w przypadku powieściowych protagonistów: sytuacja geopolityczna), bo ważne jest jedynie, że Jaś i Małgosia potrafili sami się z niej uwolnić. Dukaj za pośrednictwem Adasia kreuje więc wizję dziecięcego państwa w państwie (totalitarnym), w którym mali obywatele próbują ocalić prymarne wartości w rodzinnej mikroskali: miłość, solidarność, odwagę – i literaturę.

Warto zauważyć, że w tej wersji opowieści nie pojawia się chwalona z perspektywy psychoterapeutycznej komplementarność rodzeństwa (Bettelheim t. 2: 18, zob. Wójcicka). We *Wrońcu* brat ratuje siebie i siostrę, co można zinterpretować jako odwzorowanie relacji między powieściowym rodzeństwem: Adaś jest starszy i dowodzi

wyprawą. Chłopiec opowiada baśń nie tylko na użytek siostrzyczki, ale i własny. Tradycyjny wątek służy mu do autokreacji i projekcji: kształtuje postać Jasia na superbohatera, by brać z niego przykład i rozpoznać się w nim. Pozwala to dostrzec dwukierunkową relację między tradycyjnym wątkiem a powieściową sytuacją narracyjną. Funkcję terapeutyczną baśń pełni, ale nie sama z siebie – dopiero po korekcie, dzięki której dzieci mogą się w niej odnaleźć.

Baśń o Jasiu i Małgosi w wykonaniu i interpretacji Adasia, jakkolwiek rozpoznawalna dzięki wykorzystaniu znanych imion i motywowi pieca, znacząco odbiega od tradycyjnej. Być może przyczyn fabularnych redukcji i amplifikacji (por. Genette: 254-289) szukać należy w niedostatecznej znajomości *Jasia i Małgosi* u kilkulatka. Świetnie natomiast zna on konwencję literacką, baśń jako wzorzec opowiadania, i to ona pozwala dobrać młodemu bazarzowi do końca historii, po tym jak z utartych torów zepchnęła ją bomba. Powrót bohaterów do domu narrator przyjmuje z ulgą, jest szczęśliwe (i znane) zakończenie, a snuta opowieść w końcu spotkała się z wersją kanoniczną. Dziecko z twórczą dezynwolturą podchodzi do tradycji, swoją opowieścią abstrahuje te elementy konwencji gatunkowej, które są rzeczywiście niezwykłe (aksjologię, cudowność). Z drugiej jednak strony opowiadanie zdradza obecność drugiego narratora o odmiennej, niedziecięcej i XXI-wiecznej wrażliwości. Bomba „pantomowa” zachowuje oczywiście ślad zimnowojennej retoryki, ale jest też świadectwem odbioru kultury popularnej. Spalenie czarownicy w piecu może wydawać się zagadkowe. Piec, zwłaszcza chlebowy, z otworem, w którym zmieści się człowiek jawi się jako wytwór literatów (patrz: Rozalka Prusa). Co innego bomba! Tę zna każdy – choćby z telewizji. Rzeczywiście wyswobodzenie z rąk czarownicy u Dukaja, w swej dynamiczności, widowiskowości i braku prawdopodobieństwa, przypomina filmy akcji. Taki sposób rozwiązywania bajkowego konfliktu nasuwa także skojarzenia z popularnymi obecnie adaptacjami tradycyjnych wątków w grach komputerowych oraz kinematografii, które bardzo często koncentrują się na brutalności baśni (zob. Kowalczyk: 94-142). W tym punkcie powieść zdradza podwójną perspektywę: współczesną (autora) i odtwarzaną – bohatera.

Na tę ambiwalencję nakładają się równocześnie nadawczo-odbiorcze kategorie wiekowe: z jednej strony mamy perspektywę (i projektowanego czytelnika) dorosłego, z drugiej – dziecięcego. Narracja kierowana jest równocześnie do tych dwóch grup, a jej sens pozostaje zbliżony (Barbara Wall taką konstrukcję określa mianem narracji dwoistej [*dual narrative*], przeciwstawionej podwójnej [*double*], która odrębny przekaz kieruje do dorosłych i dzieci, zob. Wall: 22). Dojrzały odbiorca *Wronca* bardziej niż na rozwoju fabuły skupia się na jej alegorycznym sensie, automatycznie niemal przenosi jednostkowe i fantastyczne przygody na grunt historii narodowej, łatwiej niż dziecko dostrzega intertekstualny wymiar utworu, a utopistyczna wizja walki chłopca z morderczą machiną ma dla niego znane od początku zakończenie. Dziecięcy odbiorca głębiej z pewnością zanurza się w pełnej grozy fantasmagorii stworzonej przez Dukaja, co ułatwiają ilustracje Jakuba Jabłońskiego; odbiera przygody Adasia także bardziej emocjonalnie. Wydaje się jednak, że podstawowa funkcja narracji baśniowej jest dla dziecięcego i dorosłego odbiorcy ta sama. Przełożenie doświadczenia osobistego lub historycznego na kategorie baśni ma uczynić je zrozumiałymi, mniej strasznymi, a także ma przywrócić sprawczość i podmiotowość odbiorcom. Zdobyć ją można najpierw dochodząc do głosu, opowiadając własną historię (i to Adaś robi, kiedy baja o Jasiu i Małgosi, ale robi to także Dukaj pisząc *Wronca*), a dalej – działając. Jaś i Małgosia pomagają dziecięcym bohaterom przetrwać wędrówkę, a młodym słuchaczom dają wiarę w elementarne humanistyczne wartości. Dojrzały odbiorca dodatkowo może czerpać

satysfakcję z groteskowości wizji zwycięstwa pozornie bezbronnych istot nad złem, a także dostrzec kompensacyjny charakter narracji popularnych.

Defamiliaryzacja baśni – *Miasto Szklanych Słoni* Mariusza Sieniewicza

Uwspółcześnienie baśni w powieści Mariusza Sieniewicza pt. *Miasto Szklanych Słoni* (2010) przynosi efekt nieprzewidziany przez Genette'a w jego teorii trawestacji – defamiliaryzacji. Akcję współczesnej wersji *Jasia i Małgosi* pisarz wplótł w fantasmagoryczną opowieść Jana Kwiecistego i osadził w małym miasteczku, pierwowzoru którego Krzysztof Uniłowski dopatruje się już to w Olsztynku (huta szkła wytapiająca bibeloty, dworzec kolejowy), już to miejscinach Schulza czy Drzeżdżona (zob. Uniłowski: 157). Wagę tego wątku dostrzegła krytyka: jako ważki dla interpretacji całości lub przynajmniej zapadający w pamięć wzmiankowany jest w większości omówień (zob. Uniłowski: 157; Sobolczyk: 107; Szybowski; Małochleb: 102; Buryła: 62; Tabor: 198; Wołowicz: 138). Jaś i Małgosia, dzieci hutniczek i palacza, nie są jednak głównymi bohaterami tej opowieści – to raczej postaci drugoplanowe. Inaczej niż w baśniowej fabule, nie są początkowo lekkomyślne, podległe popędom, a później samodzielne, pomysłowe, odważne; współcześni Jaś i Małgosia nie zmieniają się:

„Pomożecie?” – pyta palacz. „Pomożemy!” – odpowiadają dziatki chóralnie. Zaczynają podawać drewno. [...] Palacz jest już wdowcem. Wręcza dziatkom pięć złotych, krzyżuje ręce na piersi. „Dobra nasza!” – kwituje mord. „Tu macie na lody. Tylko nie mówcie nic o tym w szkole. Jakby kto pytał, mamusia w Irlandii. Pojechała do pracy”. Małgosia sznuruje usta, Jaś rączkę składa na piersi. „A, w takim dniu nie będę żałował!” – tatko dorzuca jeszcze dwa złote. „Cicho sza, bo uduśże!” – niby żartuje, ale dziecieczki zapamiętają tatkowy uśmiech po kres dzieciństwa (Sieniewicz 2010: 215).

Z baśniowymi pierwowzorami łączy więc Jasia i Małgosię amoralność. W tym jednak scenariuszu stają się oni *explicite* matkobójcami, a Sieniewicz, choć nie koncentruje się na dzieciach, pośrednio dokonuje także ich odczarowania. Autor *Żydówek nie obsługujemy* nie tylko (idąc Bettelheimowskim tropem i pozostając w kręgu psychologicznych odczytań wątku) odmawia młodym protagonistom zdolności do przemiany, dojrzewania, przezwyciężania własnych ograniczeń i lęków, ale także całkowicie odrzuca romantyczną wizję dziecka jako uosobienia niewinności, zdolności do dostrzegania ukrytej prawdy. Przekonanie o szczególnej zdolności dzieci do patrzenia na świat wewnętrznym wzrokiem, fantazjowania zostaje całkowicie zdyskredytowane; jedyne, co Jaś i Małgosia potrafią wymyśleć, to makabryczna, baśniowej proveniencji przemoc, której wkroczenie do świata rzeczywistego, ich świata, antycypują:

Oprócz nieprzytomnego „tatusia” w pokoju znajdował się telewizor, stół z jednym krzesłem, popielniczka zapelniona petami i kaflowy piec, który budził szacunek swoim rozmiarem. [...] Tymczasem dziewczynka pokazała paluszkami na drzwiczki i oznajmiła: „Proszę zobaczyć, mogłoby przecisnąć się nie tylko dziecko, ale i dorosły człowiek”. Przeszły mnie ciarki (Sieniewicz 2010: 117).

Dzieci u Sieniewicza pozostają biernymi pionkami w rozgrywce między dorosłymi: przekupne, podatne na zastraszenie robią to, co umożliwi im przetrwanie. W *Mieście Szklanych Słoni* nie zawiązuje się między nimi a kobietami, dwiema dyskryminowanymi kategoriami ludzi, sojusz. Podobnie jak w baśni, i u Sieniewicza dzieci obojga płci muszą wziąć rozbrat z domeną matki. O ile jednak w ludowej opowieści dokonywały tego w imię wyzwolenia z fiksacji oralnej (pozwornie neutralnej genderowo), o tyle w *Mieście Szklanych Słoni* jednoznacznie opowiadają się za męskim porządkiem.

Choć Uniłowski wskazuje na zakorzenienie tej renarracji w kulturze popularnej (zob. Uniłowski: 156), wydaje się, że wpływ na jej ukształtowanie miał przede wszystkim dyskurs akademicki: psychoanalityczny oraz feministyczny². Z Bettelheimowskich objaśnień Sieniewicz zaczerpnął przekonanie o tożsamości matki i czarownicy (zob. Bettelheim: 11-13). Z feministycznych opowieści o wiedźmach – ich pozytywną waloryzację i przekonanie, że będąc ucieleśnieniem alternatywnego porządku, padły one ofiarą patriarchy:

Moja Baba Jaga porzuciła pralkę, Kuchenkę i zestaw nożyków do cięcia warzyw, które dostała na imieniny. Ode mnie! Gdyby na tym się skończyło, jeszcze bym wybaczył. Jednak kilka dni temu przeczytała w „Wiadomościach Hutniczych” bardzo niemądry artykuł Cezarowej, pełen dziwacznych słów. „Szklany sufit”, „leпка podłoga”, *queer*, *gender* i takie tam pierdoły z dalekiego świata (Sieniewicz 2010: 213).

Jadwiga w powieści Sieniewicza jest jednak nie tylko Babą Jagą z baśni, ale także reprezentantką wartości wpisanych w antynomiczny porządek, który organizuje *Miasto Szklanych Słoni*. Uosabia to, co kobiece, podlegające zmianie, indywidualne, wyobrażeniowe, marginalne, oddolne w opozycji do tego, co męskie, trwałe, zinstytucjonalizowane, realne, centralne i odgórne. Zgodnie z tą antynomiczną logiką nie dziwi, że makabrycznej kary za odstępstwo od porządku uznawanego za naturalny i jedyny słuszny dokonuje mąż, którego los zawarty jest już w wykonywanym przez niego zawodzie palacza.

Mord dokonuje się jednak nie tyle na jednej Jadwidze, ile na kobiecości w ogóle, co podkreśla holocaustowa topika wielokrotnie przywoływana w prze-pisanej baśni³. W świetle wcześniejszej powieści Sieniewicza, *Żydówek nie obsługujemy* (2005) sugestia żydowskiej tożsamości Jagi staje się jeszcze bardziej wyrazista (zob. Sieniewicz 2005: 226). Tam bowiem wiedźma z *Jasia i Małgosi* jawi się jako uosobienie inności: obłąd, kobiecość i żydowskość sytuują bohatera/bohaterkę na marginesie społeczeństwa, są pretekstem dla uprzedmiotowienia go, przemocy względem niego, czynią go niewidzialnym, a ostatecznie prowadzą do jego zagłady. Żydowska tożsamość czarownicy w tej baśni nie jest jednak pomysłem Sieniewicza – wywieść ją można z powojennej antygrimmowskiej kampanii, która toczyła się także w Polsce. Zbiór *Kinder- und Hausmärchen*, intensywnie wykorzystywany w Trzeciej Rzeszy do kształtowania narodowej tożsamości i rozbudzania ludowej, germańskiej religii, po wojnie był rugowany z programów nauczania i publicznych bibliotek (zob. Dégh: 35-37, Kowalczyk: 40-45). Pomijano instrumentalność ideologicznego wykorzystania literatury, w samych bajkach dopatrując się zła: „Czyż bardzo więc dziwić się można, że gdy taki Hansel wyrośnie na dużego Hansa i w reżymie hitlerowskim zostanie SS-manem, będzie pakował ludzi żywcem do krematorium...” (Kowalczyk: 43) – pisał w 1946 Wiesław Osterloff. Maria Tatar zauważyła, że trop ten pojawia się także w wielu XX-wiecznych ilustracjach do *Jasia i Małgosi* (Tatar: 84). Patriarchalizm, podobnie jak antysemityzm oraz kapitalizm (w *Żydówek nie obsługujemy*), Sieniewicz przedstawia

² Vanessa Joosen przekonująco ukazała dwukierunkowy ruch idei między twórczością artystyczną (literacką i plastyczną) a dyskursem akademickim na temat baśni (zob. Joosen).

³ W tym kontekście warto przywołać funkcjonujące w dyskursie feministycznym pojęcie *gynocide* (kobietobójstwo) bliźniaczo podobne do angielskiego *genocide* (ludobójstwo), które odnosi się do „systematycznego okaleczania, gwałcenia i/lub zabijania kobiet przez mężczyzn” (zob. Dworin: 16), jako przykłady tego zjawiska Andrea Dworin, popularyzatorka terminu ukutego przez Mary Daly, podaje krępowanie stóp kobiet w Chinach, traktowanie gwałtu jako elementu strategii podboju w Bangladeszu czy procesy czarownic w Europie i Ameryce Północnej.

jako nowoczesną machinę służącą do kategoryzowania ludzi, ich uprzedmiotawiania – a w efekcie – zagłady.

Za śmierć Jadwigi odpowiedzialni są mężczyźni: palacz-mąż, ale także Kwiecisty jako inspirator jej przemiany oraz świadek i piewca jej śmierci. Jak zauważył Krzysztof Uniłowski (a wtórowała mu Paulina Małochleb) (Uniłowski: 157; Małochleb: 102) w prze-pisanej baśni znajduje odzwierciedlenie przekonanie o trwałości struktur władzy między płciami. Spalenie Jagi wyraża męską dominację, tryumf systemu: „»Panie Doktorze, musi Pan przyznać, że Jadwiga naruszyła opowieść. Nie tylko moją, ale i pańską, całego miasta«” (Sieniewicz 2010: 213). Co symptomatyczne, prze-pisana fabuła stanowi początek końca marzeń Kwiecistego o wyzwoleniu spojrzenia, potwierdza więc pierwotność baśniowych rozpoznań, pod warunkiem, że odpowiednio się je zrekonstruuje.

Poczucie obcości tej wersji *Jasia i Małgosi* ma kilka źródeł. Należy ich szukać z jednej strony w akademickości interpretacji tradycyjnego wątku, które stoją za kierunkiem semantycznych przekształceń, z drugiej natomiast w *stricte* literackim zabiegu odmiennej focalizacji: tutaj bohaterem nie są dzieci (jak w znanej baśni), a Baba Jaga. Sieniewicz rzeczywiście więc opowiada inną historię: nie tylko koncentruje się na jednej z najbardziej mrocznych postaci w folklorze, ale także sympatyzuje z nią, przedstawia jej wersję wydarzeń. W kontekście defamiliaryzacji nie można jednak zapomnieć, że ten powieściowy wątek skupia w sobie, niczym soczewka, tak poetykę, jak i semantykę powieści. Równocześnie funkcjonuje na dwóch płaszczyznach: pozostaje elektryzującą, oryginalną wersją starej i znanej fabuły. Jest także metaforycznym (i krytycznym) obrazem stosunków władzy. Defamiliaryzacja w tym przypadku oznacza więc, że baśń ta przestaje opowiadać o relacjach wewnątrz rodziny – jak postrzegają to freudyści, z Bettelheimem na czele – a staje się świadectwem patriarchy kultury, w której baśń ta powstała i zyskała popularność. Intertekstualne nawiązania okazują się wyjątkowo efektywnym narzędziem krytyki literatury i krytyki społecznej.

Zakończenie

Współczesna polska proza podejmująca wzorzec baśni o Jasiu i Małgosi w przeciwieństwie do kultury popularnej nie epatuje grozą ani turpizmem, okrucieństwem i seksualizacją także są im obce. Wnosić więc można, że transformacje wątku opisywane przez Kamilę Kowalczyk (zob. Kowalczyk 2016: 111-122, Kowalczyk 2015: 37-42) rzeczywiście specyficzne są jedynie dla kultury popularnej – zwłaszcza, że wyżej wymienione wartości i własności pojawiają się i w polskich komiksach np. Katarzyny Zawadzkiej, ps. Zavka, – *Głodny Jaś i żarłoczna Małgosia* (2016) oraz Sebastiana Skrobola *Little Quiet Melody. A Simple Fairy Tale* (2014). Współczesna polska proza odwołująca się do wątku ATU 327 a wraca się natomiast ku problematyce psychologicznej i społeczno-kulturowej, spośród wartości estetycznych preferuje natomiast te, które łączą się z komizmem, jak groteska, ironia, humor.

Nasycając historię rodzeństwa sygnałami współczesności, trawestacja przybliży ją (wraz ze wszystkimi drastycznościami) młodemu odbiorcy, konieczne są więc zmiany, które (podobnie jak baśniowa cudowność, antypsychologizm i schematyczność) osłabiają grozę, nie pozwolą brać jej dosłownie. Służą temu różne strategie. Talko całkowicie eliminuje elementy drastyczne z fabuły: nie ma mowy o porzucaniu, paleniu ani zjadaniu kogokolwiek, zagrożenie zewnętrzne jest jedynie sugerowane (nie wiadomo, co z dziećmi chcą począć kidnaperzy), a to wewnątrz rodziny – szybko zażegnane przez dorosłych. Dukaj postępuje odmiennie – zachowuje grozę, uwspółcześnia terror, ale równocześnie osadza go w konwencji równie nierealistycznej, co baśniowa – filmów

akcji; dodatkowo wyrazista stylizacja na opowieść dziecka przypomina o jej fikcyjności. Jedyne Sieniewicz, pisząc wyłącznie dla dorosłych, pozwolił sobie na zachowanie motywu spalenia w piecu. Co znamienne, obudował go jednak siecią nawiązań kulturowych, a dystans do tej opowieści buduje także figura niewiarygodnego narratora.

Watek ATU 327 a, czego dowodzi współczesna polska proza, wcale nie musi dotyczyć Jasia i Małgosi. Dzieci pozostają głównymi bohaterami tylko w jednym z omawianych utworów – u Dukaja. (Taką focalizację można uznać za konsekwencję konstrukcji narratora: dziecko opowiada o dziecięcych przygodach). Talko i Sieniewicz koncentrują się natomiast na postaciach dorosłych, a konkretnie – matki. Choć dla każdego z autorów jej figura służy manifestacji szerszych zjawisk społecznych, odmiennie je waloryzują. Co ciekawe jednak, obaj, wbrew psychologicznym interpretacjom tego wątku, używają go do mówienia nie o przezwyciężeniu przez dziecko uzależnienia od dorosłych, a wprost przeciwnie, by ukazać wszechmoc tych ostatnich. Warto zwrócić uwagę, że Talko nie tylko odmawia dzieciom możliwości dojrzewania i samostanowienia, ale wręcz je wiktyimizuje (dzieci sprowadzają na siebie niebezpieczeństwo własną niesubordynacją, łamiąc zakazy dorosłych).

Modernizacja diegetyczna baśni wraz z towarzyszącą ją trawestacją *sensu stricte* może mieć, jak wynika z przedstawionych interpretacji, dwie przeciwstawne funkcje. Może prowadzić do demonstrowania, na ile dany wątek jest aktualny: czy potrafi powiedzieć coś o dzisiejszej rzeczywistości (społecznej, psychologicznej). Tę drogę wybrali Talko i Dukaj, starając się mówić za pomocą baśniowych fabuł o byciu dzieckiem w XXI wieku, kondycji współczesnej rodziny, wartościach humanistycznych, najnowszej historii. Modernizacja w tym przypadku rzeczywiście przybliżyła współczesnemu odbiorcy tradycyjne fabuły, likwidując elementy nieakceptowalne z dzisiejszej perspektywy (np. kanibalizm, porzucenie dzieci, morderstwo), przekładając je na dostępne mu doświadczenia, kategorie myślowe oraz jakości estetyczne. Z drugiej strony, stosując modernizację można pytać o to, co ze współczesnej perspektywy można powiedzieć o wątkach folklorystycznych. Tę drogę wybrał Sieniewicz, który w beletrystycznej formie wykorzystał odkrycia badaczy i badaczek baśni: jego renarracja *Jasia i Małgosi* ma charakter wybitnie metaliteracki, pozostając przy tym opowieścią silnie zaangażowaną politycznie. *Miasto Szklanych Słoni* podkreśla uniwersalność i ponadczasowość dawnej opowieści, która pod płaszczykiem optymistycznej fabuły o tryumfie dziecięcej pomysłowości, odwagi, solidarności i dojrzałości kryje historię prześladowania kobiet. Tematem baśniowej wypowiedzi Sieniewicza jest więc nie tyle współczesna rzeczywistość, co baśń i możliwość jej odkłamania. Jak się okazuje, zrobić to można nie tylko dyskursywnie, ale i fabularnie.

Bibliografia

- ALCOCK, J.P. (2001). *Folk Tale Memories as Illustrated and Interpreted in the Fairy Story of Hansel and Gretel. Food and the Memory* (red. H. Walker). Blackowton, Tutnes, Devon: Prospect Books.
- BALBUS, S. (1996). *Między stylami*. Wyd. 2. Kraków: Universitas.
- BEDNAREK, M. (2011). *Ucieczka z zamkowej wieży, czy o feministycznym prze-pisywaniu baśni w prozie poleskiej po 1989 roku*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, 54, 229-249.
- BETTELHEIM, B. (1985). *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni* (przeł. i przedmową opatrzyła D. Danek). T. 1. Warszawa: PIW.
- BURYŁA, S. (2010). *Szaleństwa Jana Kwiecistego*. „Nowe Książki”, 6, 62-63.
- DUKAJ, J. (2009). *Wroniec* (il. J. Jabłoński). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- DWORKIN., A. (1976). *Our Blood. Prophecies and Discourses on Sexual Politics*. New York: S. G. P. Putnam's Sons.
- GENETTE, G. (2014). *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia* (przeł. T. Stróżyński, A. Milecki). Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- JOSEN, V. (2011). *Critical and Creative Perspectives on Fairy Tales. An Intertextual Dialogue between Fairy Tale Scholarship and Postmodern Retellings*. Detroit: Wayne State University Press.
- KACZOR, K. (2006). *Geralt, czarownice i wampir. Recykling kulturowy Andrzeja Sapkowskiego*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- KOSTECKA, W. (2014). *Baśń postmodernistyczna: przeobrażenia gatunku. Intertekstualne gry z tradycją literacką*. Warszawa: Wydawnictwo SBP.
- Kowalczyk, K. (2015). *Antagoniści we współczesnych renarracjach baśni na przykładzie czarownicy z Jasia i Małgosi Grimmów*. „Przegląd Humanistyczny”, 3, 35-45.
- Kowalczyk, K. (2016). *Baśń w zwierciadle popkultury. Renarracje baśni ze zbioru Kinder- und Hausmärchen Wilhelma i Jakuba Grimmów w przestrzeni kultury popularnej*. Wrocław: Stowarzyszenie „Trickster”, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalczyk, K. (2017). *Czy wszyscy znają Jasia i Małgosię? Problem kanonu baśniowego na przykładzie baśni ze zbioru Kinder- und Hausmärchen Wilhelma i Jakuba Grimmów*. *Er(r)go*. „Teoria–Literatura–Kultura”, 35, 41-35.
- ŁUGOWSKA, J. (1988). *Bajka w literaturze dziecięcej*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- ŁUGOWSKA, J. (1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza.
- MAŁOCHLEB, P. (2010). *Opowieści prowadzące do nyski*. „Twórczość”, 10, 100-102.
- PAPUZIŃSKA, J. (2008). *Zatopione królestwo. O polskiej literaturze fantastycznej XX wieku dla dzieci i młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwo Literatura.
- PROPP, W. (2003). *Historyczne korzenie bajki magicznej* (przeł. J. Chmielewski). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- SIENIEWICZ, M. (2010). *Miasto Szklanych Słoni*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- SIENIEWICZ, M. (2006). *Żydówek nie obsługujemy*. Warszawa: W.A.B.
- SKOWERA, M. (2016). *Postmodernistyczny „retelling” baśni — garść uwag terminologicznych*. „Creatio Fantastica”, 2 (53), 1-20.
- SOBOLCZYK, P. (2010). *Tylko słoni żal*. „Pogranicza”, 2, 107 – 109.

- SZAJNERT, D. (2012). *Antybaśń*. W: G. Gazda (red.), *Słownik gatunków i rodzajów literackich*. Kraków: Universitas.
- SZYBOWICZ, E. (2010). *To szkiełko nie wszystko potrafi*. „Dwutygodnik”, 25. Pozyskano z: <http://www.dwutygodnik.com/artukul/936-to-szkiełko-nie-wszystko-potrafi.html>
- TATAR, M. (1987). *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- TABOR, W. (2010). *Wiecznie żywa, kolejna opowieści*. „Tygiel Kultury”, 10/12, 198-201.
- TALKO, L. (2005). *Jaś i Małgosia* (oprac. graficzne A. Niemierko). Poznań: Jacek Santorski&Co Agencja Wydawnicza.
- UNIŁOWSKI, K. (2010). *Zez, jaskra & oczopląs*. „Fa-Art”, 3/4, 155-160.
- WAKSMUND, R. (1992). *Baśń*. W: A. Brodzka i in. (red.), *Słownik literatury polskiej XX wieku* (s. 90-95). Wrocław: Ossolineum.
- WAKSMUND, W. (2005). *Baśń sponiewierana (kartka z dziejów gatunku)*. W: G. Leszczyński (red.), *Kulturowe konteksty baśni*. T. 1. *Rozigrana córa mitu* (s. 38-55). Poznań: Centrum Sztuki Dziecka w Poznaniu.
- WALL, B. (1991). *Narrator's Voice. The Dilemma of Children's Fiction*. Nowy Jork: Palgrave Macmillan UK.
- WÓJCICKA, M. *Jaś i Małgosia*. Pozyskano z <http://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=72>
- WOŁOWICZ, M. (2010). *Choroba fabulacyjna*. „Czas Kultury”, 4, 137-138.
- WRÓBLEWSKA, V. (2014). *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- WRÓBLEWSKA, V. (2003). *Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- ZIPES, J. (2002). *Breaking the Magic Spell. Radical Theories of Folk and Fairy Tales. Revised and expanded edition*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- ZIPES, J. (1994). *Fairy Tale as Myth, Myth as Fairy Tale*. Lexington: The University Press of Kentucky.

MAGDALENA BEDNAREK

HANSEL AND GRETEL IN THE TWENTY-FIRST CENTURY: ON TRAVESTIES UPDATING FAIRY TALES IN RECENT POLISH LITERATURE

The purpose of the article is to present the phenomenon of the modernization of the fairy tale in contemporary Polish fiction. The theoretical frame of the article is Gérard Genette's theory of intertextuality, and in particular the following two categories: travesty and diegetic modernization. The author focuses on the works linked to the same folk hypotext – ATU 327a, such as *Hansel and Gretel*. The three texts analysed in the paper were written by esteemed authors: Leszek K. Talko, Jacek Dukaj and Mariusz Sieniewicz. They addressed their works to diverse audiences: children, adults, and both. These methodological assumptions give an opportunity to show a wide spectrum of possibilities enabled by modernization. The style, the represented world, the plot and the interpretation of the fairy tale are the elements which could change when modernization occurs. The described technique of retelling aims to make the fairy tale more familiar to contemporary audiences, as well as to allow for critique of politics, society and literature. Its therapeutic function is important, too. In spite of the fact that the texts analysed herein lack the sense of wonder characteristic of the traditional fairy tale, thereby reducing the distance from the reader, one can see that they rely on various ways of distancing the audience, which reduces the horror of the traditional fairy tale.



LIDIA PRZYMUSZAŁA, DOROTA ŚWITAŁA-TRYBEK
Uniwersytet Opolski

O BADANIACH NAD PAREMIOGRAFIĄ I PAREMIOLOGIA ŚLĄSKĄ

Dzieje paremiografii śląskiej

Dzieje śląskiej paremiografii sięgają połowy XIX wieku. Za jej ojca powszechnie uważa się Józefa Lompę, Ślązaka z Olesna, jednego z najwybitniejszych folklorystów polskich pierwszej połowy XIX wieku, pisarza, redaktora, działacza narodowego i długoletniego nauczyciela, który spisywał przysłowia niemal przez całe życie. Efektem jego zbierczych pasji było wydanie drukiem w Bochni w 1858 roku zbioru zatytułowanego *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego w Szląsku*¹ (Lompa 1858), obejmującego materiał z Górnego Śląska. To właśnie Lompa jako pierwszy zwrócił uwagę na potrzebę, czy wręcz konieczność zebrania przysłów śląskich, aby ocalić od zapomnienia ciągle żywe, choć powoli odchodzące w niepamięć „perły macierzystego języka” – jak pięknie o paremiach pisał w przedmowie do swojego dziełka: „Chcąc więc przysłowia nasze, jako zabytki zdań upowszechnionych, czyli prawd porównanych, doświadczeniem zatwierdzonych i za stałe prawidła przyjętych, te to kwiaty, czyli perły macierzystego języka, niby w jednej skarbniczce, potomności i literaturze polskiej zachować, jałem się tej mozolnej pracy” (Lompa 1858: 1).

Kontynuatorem zbierczych pasji Lompy był na Śląsku Cieszyńskim Andrzej Cinciała – pierwszy paremiograf cieszyński, który w roku 1885 w Cieszynie wydał *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku w Księstwie Cieszyńskim* (Cinciała 1885). Zbiór ten, liczący 948 pozycji, uzupełnił Cinciała w późniejszych latach dwoma dodatkami opublikowanymi w kwartalniku etnograficznym „Wisła”: *Pierwszy dodatek do Przysłów ludu w Księstwie Cieszyńskim* (Cinciała 1888) obejmuje 201 pozycji, zaś drugi zawiera 162 przysłowia (Cinciała 1894). Zbiór paremii (w liczbie 759 jednostek) znaleźć można także w końcowej części rękopiśmiennej *Słownika dialektycznego Księstwa Cieszyńskiego* (Cinciała 1998) tegoż autora oraz w publikowanych przez niego na przestrzeni lat artykułach (Cinciała 1897, 1930).

Wśród badaczy śląskich przysłów końca XIX i początku XX wieku wymienić należy także pochodzącego z Opolszczyzny, księdza Michała Przywarę, który pozostawił po sobie m.in. *Przysłowia, porównania i zagadki*, które, niestety, nie doczekały się opublikowania (Wallis 1960b: 6).

W okresie późniejszym, zwłaszcza w latach 20-tych i 30-tych XX wieku (ale także i później), przysłowia ludowe po kilka lub kilkanaście umieszczano często w różnych czasopismach, w dodatkach lub kalendarzach². I tak na przykład, Karol Miarka

¹ Łącznie zebrał Lompa 1366 przysłów, z czego drukiem we wskazanym zbioru ogłosił tylko 712 (zob. Pośpiech 1998a: 41).

² Kalendarze – zarówno te ścienne (w tym popularne tzw. kalendarze zdzieraki), jak i w formie wydawnictw książkowych – były i są nadal obowiązkowym miejscem zamieszczania przysłów. Na Śląsku kalendarze w formie książkowej ukazywały się już od połowy XIX wieku m.in. w Bytomiu, Cieszynie, Mikołowie, Gliwicach, Opolu, Piekarach, Zabrze, pełniąc wielorakie funkcje. Mądrości ludowe wielu pokoleń prezentowano w nich (po kilka przykładów) zazwyczaj pod tabelami dotyczącymi poszczególnych miesięcy. Taką formę znajdziemy m.in. w „Kalendarzu Marjańskim” (pod tytułem „Dla gospodarzy”, zob. rocznik 1922), w „Katoliku. Kalendarzu Górno-Szląskim” (pod tytułem „Przysłowia”, zob. roczniki 1879, 1882, 1883, 1885, 1886, 1898, 1900), w „Wielkim Kalendarzu Ilustrowanym dla Wszystkich na rok 1930” (w dziale „Notatki”), w „Kalendarzu Śląskim” (zob. roczniki 1931, 1932, pod tytułem „Styczeń w przysłowia”, „Luty

w *Prognostyce starego gospodarza na rok 1868*, umieszczonej w „Zwiastunie Górnos Śląskim”, podaje 25 przysłów³. Alojzy Bączek zbiorę 47 śląskich przysłów ludowych zamieszcza w miesięczniku krajoznawczym „Orli Lot” (Bączek 1928). Pokażny zbiór przysłów śląskich (jest w nim bowiem 686 paremii), drugi po zbiorze Cinciały, co do liczby zgromadzonych pozycji, opublikował również Karol Prymus w „Kalendarzu Śląskim” na rok 1932 (Prymus 1932). Podobnie w „Kalendarzu Opolskim” na rok 1982 Konrad Mientus odnotował 73 przysłowia (Mientus 1982). Śląskie przysłowia ludowe publikował też regionalny kwartalnik literacki „Zaranie Śląskie”⁴. W ramach materiałów etnograficznych z Bronowa Jan Szczepan Kopeć ogłosił na jego łamach 211 przysłów i zwrotów ludowych (Kopeć 1909). Czasopismo krajoznawcze „Ziemia” w 1928 roku zamieściło artykuł Stanisława Wallisa pt. *Kalendarz w przysłowia górnos Śląskich*, w którym przywołano 43 przysłowia, odwołujące się do postaci świętych (Wallis 1928). Na łamach bytomskiego „Katolika Codziennego” w latach 1926-1927 *Przysłowia ludu górnos Śląskiego* pod pseudonimem Jacek z Wygiełzowa publikował i objaśniał Łukasz Wallis – ojciec wspomnianego wcześniej Stanisława (łącznie opublikował 169 przysłów) (Wallis 1926-1927). Również zaolziański dwutygodnik „Ogniwo” w kilku numerach zamieścił łącznie 44 przysłowia śląskie, zebrane przez Józefa Wałacha z Rzeki (Wałach 1936).

Wspomnieć należy także, że wiele przysłów śląskich rozproszonych było nie tylko w różnych czasopismach, ale odnaleźć je można także w materiałach o charakterze krajoznawczym, czy w pracach językoznawczych, zwłaszcza dialektologicznych oraz w starszych i nowszych opracowaniach etnograficznych. Przykładowo przysłowia cieszyńskie odnotowane zostały w książce Konstantego Krynickiego *O Wiśle, jej dopływach i miastach nad nią leżących* (Warszawa 1898), a także w pracy Bogumiła Hoffa *Wisła i Wiślanie* (Warszawa 1888) – o obu tych publikacjach i zawartych w nich przysłowia wspomina Andrzej Podzorski na łamach „Zarania Śląskiego” (1933, z. 1, s. 33-34) w artykule *Wisła i jej mieszkańcy* (Ondrusz 1963: 46).

Zbiory przysłów zawierają ponadto: dialektologiczna praca Jana Bystronia *O mowie polskiej w dorzeczu Stonawki i Łucyny w Księstwie Cieszyńskim* (Bystron 1885: 77-78)⁵; językoznawcze opracowania dialektu sulkowskiego i narzecza baborowskiego Feliksa Steuera (Steuer 1934: 37-46; 1937: 60-61) oraz monografia księdza Piotra Gołąba *Gwara Schodni i okolicy* (Gołab 1955: 187-188)⁶. Z licznych materiałów etnograficznych, dotyczących obrzędowości dorocznej i rodzinnej mieszkańców Górnego Śląska, w których odnotowane zostały przysłowia śląskie, przykładowo wymienić można prace: Bogumiła Hoffa, Łukasza Wallisa, Michała Przywary, Jerzego Pośpiecha, Doroty Simonides, Henryki Wesołowskiej, Kornelii Lach oraz Krystyny Sajdok⁷.

Dopiero druga połowa XX wieku przynosi dwa duże zbiory paremiograficzne: ogólnos Śląski Stanisława Wallisa *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku*

w przysłowia” itd.). Wyjątkiem są w tym względzie całościowe opracowania, jak np. *Przysłowia i wróżby* (56 przykładów) opublikowane w „Kalendarzu Marjańskim na Rok 1935”.

³ Zob.: „Zwiastun Górnos Śląski” 1868, nr 8, s. 64; nr 9, s. 72; nr 10, s. 80, 116.

⁴ Zob.: „Zaranie Śląskie” 1909, z. 3, s. 139-143; 1930, z. 4, 218-220; 1933, z. 1, s. 33-34.

⁵ W rozdziale zatytułowanym *Wzory języka* umieścił autor 45 przysłów cieszyńskich, które prawie w całości są cytatami ze zbioru Cinciały.

⁶ W wyborze tekstów ze Staniszc Wielkich na Opolszczyźnie zamieszcza autor 40 przysłów i charakterystycznych zwrotów.

⁷ Zob. np. prace: (Hoff 1888: 67-69); (Wallis 1925); (Pośpiech 1996: 99-120); (Pośpiech 1987); (Simonides 2007; 1991: 261-301); (Wesołowska 1991: 228-260); (Lach 2000); (Sajdok 1995: 142-159).

(Wallis 1960a) oraz drugi, rejestrujący materiał ze Śląska Cieszyńskiego, Józefa Ondrusza zatytułowany *Przysłowia i przymówiska ludowe ze Śląska Cieszyńskiego* (Ondrusz 1960). Oba ukazały się w 1960 roku i złożyły się na piętnasty tom „Materiałów i Prac Etnograficznych” Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Tu nadmienić trzeba, że wspomnianą pracę Ondrusza poprzedzał wcześniejszy, wydany przez niego w Czeskim Cieszynie w 1954 roku, zbiór *Przysłów i powiedzeń ludowych ze Śląska Cieszyńskiego* (Ondrusz 1954).

Paremiograficzne kolekcje Wallisa i Ondrusza zawierają materiał nie tylko śląski, choć na Śląsku zebrany. Zbiór Wallisa rejestruje przysłowia (w liczbie 4113) z etnograficznego obszaru niezbyt precyzyjnie określonego jako Górny Śląsk, zaś *Przysłowia i przymówiska* Ondrusza dają materiał śląsko-cieszyński, także z Zaolzia (praca ta liczy 8566 jednostek).

Ponieważ ambicją zarówno Wallisa, jak i Ondrusza było zgromadzenie w jednym dziele całego bogactwa śląskich paremii, tych opublikowanych, jak i nieogłoszonych drukiem, toteż obaj w swoich publikacjach, prócz materiałów własnych wykorzystywali druki i rękopisy innych zbieraczy (Wallis przejął również materiał zebrany przez swojego ojca Łukasza).

Krytycznego omówienia obu zbiorów dokonał Stanisław Bąk w *Przedmowie* do pracy Wallisa (Bąk 1960: XIII-XXIII). Omówił w niej charakter rejestrowanych w zbiorach jednostek, zwracając uwagę na to, że, prócz przysłów, rejestrują one również powiedzenia, frazeologizmy, sentencje moralne ujęte w krótkie rymy, rady gospodarskie, przepowiednie pogody oraz inne jednostki nieodpowiadające w pełni pojęciu przysłowia; skrytykował alfabetyczny porządek materiału, pokazując jego wady i proponując lepszy, jego zdaniem, układ według „pewnych ośrodków treściowych” (Bąk 1960: XIX); zwrócił uwagę na sposób zapisu paremii⁸ oraz wskazywania lokalizacji terenowej materiału; odniósł się do zasad opracowania indeksów; nieco miejsca poświęcił także ważnej kwestii dotyczącej objaśniania znaczeń przysłów (a właściwie braku takich objaśnień), podkreślając ich niezbędność dla zrozumienia sensu przysłów i właściwej interpretacji paremii.

Przysłowia i zwroty przysłowiowe ze Śląska Cieszyńskiego gromadzono i publikowano także w pracach późniejszych, z końca wieku XX. W 1989 roku w Czeskim Cieszynie ukazała się przygotowana przez Jana Szymika – etnografa-amatora, miłośnika folkloru – antologia pt. *A gdy będzie słońce i pogoda (ludowe prognozy pogody ze Śląska Cieszyńskiego)* (Szymik 1989), w której znalazło się 1190 niezamieszczonych nigdzie wcześniej, jak zaznaczył we wstępie autor, ludowych prognozy pogody, ułożonych „podług czterech pór i dwunastu miesięcy roku oraz na podstawie innych zjawisk w przyrodzie” (Szymik 1989: 9).

Kolejny zbiór z innego jeszcze obszaru Śląska, rejestrujący 226 przysłów i zwrotów powiedzeniowych z terenu dzisiejszych powiatów: prudnickiego, kędzierzyńsko-kozielskiego, krapkowickiego i nyskiego zawiera opublikowany w „Kwartalniku Opolskim” artykuł Feliksa Pluty *Przysłowia i zwroty powiedzeniowe z okolic Głogówka* (Pluta 1966).

Do grona współczesnych badaczy zainteresowanych gromadzeniem i publikowaniem przysłów śląskich zaliczyć trzeba także Adolfa Dygacza, znanego muzykologa, etnografa, folklorystę, znawcę kultury śląskiej i zagłębiowskiej, autora antologii pieśniowych i wielu opracowań naukowych. W roku 2000 ukazała się antologia

⁸ U Wallisa przysłowia zapisywane są w formie ogólnopolskiej, z rzadka pojawiają się w nich tylko pojedyncze wyrazy i wyrażenia gwarowe, w druku wyróżnione kursywą. Ondrusz natomiast przysłowia odnotowuje w formie gwarowej za pomocą zmodyfikowanej ortografii literackiej.

pt. *Cztery pory roku w przysłowiach ze zbiorów prof. Adolfa Dygacza* (Tarkowska 2000), w której znalazły się materiały zarejestrowane przez badacza w latach 1936-1958 na obszarze Górnego Śląska (głównie przemysłowego, Opolskiego i częściowo Śląska Cieszyńskiego), uporządkowane tematycznie (według pór roku, świąt ruchomych, imion świętych itp.).

Nieco wcześniej, bo na początku lat 80-tych ubiegłego wieku, wydana została niewielkiej objętości antologia prognostyków ludowych Kornelii Dygacz (córkę wspomnianego powyżej badacza) zatytułowana *Ludowe przepowiednie pogody i urodzaju na Śląsku* (Dygacz 1983), w której zawarto 186 przysłów w układzie kalendarzowym, tj. od stycznia do grudnia.

Wśród zbiorów gromadzących paremie dotyczące określonej tematyki wskazać trzeba prace poświęcone problematyce górniczej. Przysłowia górnicze, czyli takie, „których treść wskazuje na ścisły związek z zawodem i których nosicielami są górnicy” (Czubala 1988: 413), są stosunkowo młode (bo zaledwie dziewiętnastowieczne), zaś tradycja ich zbierania nie sięga dalej jak połowy ubiegłego stulecia. Wcześniej, J. Lompa w swoim zbiorze odnotował zaledwie jedno przysłowie tego typu, kilkanaście przysłów górniczych zebrał i opublikował dopiero po II wojnie światowej J. Ondrusz; po kilku ogłosili Ł. i S. Wallisowie oraz A. Dygacz. Pierwszym paremiografem, który zasłużył się spisaniem przysłów górniczych i któremu zawdzięczamy naukową refleksję nad tymi przysłowiami, był Józef Ligęza. W jednym z rozdziałów monografii poświęconej górnictwu folklorowi zamieścił blisko 160 przysłów o tematyce górniczej, pochodzących z wcześniejszych zbiorów Dygacza, Ondrusza, Wallisa oraz własnych (Ligęza 1968)⁹.

Zbiór przysłów i zwrotów przysłowiowych dotyczących górników i górnictwa zawiera także niewielka objętościowo książeczka Kornelii Dygacz *Nie masz ci to jak górnikom.... Katowicki folklor górniczy* (Dygacz 1987). Autorka w półstronicowym rozdziałiku (a raczej akapicie) zatytułowanym *Przysłowia i zwroty przysłowiowe* zwięźle charakteryzuje zgromadzony materiał (pochodzący ze zbiorów własnych i jej ojca – Adolfa) oraz zamieszcza 121 przysłów.

Paremiom górniczym uwagę poświęcił również Dionizjusz Czubala. W artykule zamieszczonym w monografii *Górnicy śląscy w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach* (Czubala 1988) zarejestrował 143 przysłowia górnicze ze zbiorów własnych i innych zbieraczy¹⁰.

Mówiąc o paremiografii śląskiej, trzeba chociażby tylko napomknąć o śląskich przysłowiach w zbiorach obcych, tj. czeskich i niemieckich. Ich omówienie znaleźć można w artykule J. Ondrusza *Polskie i czeskie zbiory przysłów i powiedzeń ludowych ze Śląska Cieszyńskiego* (Ondrusz 1963) oraz we wstępie do *Przysłów* S. Wallisa (Wallis 1960b).

Wśród licznych zbiorów przysłów, obok tych wydanych drukiem, są też prywatne materiały rękopiśmienne, gromadzone zwykle przez zbieraczy-amatorów, regionalistów, pasjonatów – miłośników języka i kultury śląskiej (zwłaszcza cieszyńskiej), takich jak: Jan Broda, Leon Derlich, Rafał Olszak, Karol Piegza, Teofil Stolarz, Henryk Trzaskalik, Jan Tacina, Walenty Krzyszcz i inni. Kolekcjonerom cieszyńskich paremii na łamach

⁹ Wcześniej artykuł ten w nieco zmienionej wersji opublikowany został w „Roczniku Etnografii Śląskiej”. Zob.: (Ligęza 1963).

¹⁰ Materiał paremiograficzny ułożony został tu nie w porządku alfabetycznym, jak ma to miejsce w większości zbiorów, lecz według haseł podstawowych, stanowiących jądro przysłówia. Są nimi np.: bergman, Barbara święta, fedrować, górnik, gruba, hawiernia, karbidka, rębacz, skóra, sztygar, szychta, węgiel. Wokół 45 haseł głównych zgromadzono 143 przysłowia górnicze.

zaolziańskiego miesięcznika „Zwrot” nieco miejsca poświęcił J. Ondrusz w artykule zatytułowanym *O zbieraczach śląskich przysłów ludowych* (Ondrusz 1950).

Ze zbiorów rękopiśmiennych na uwagę zasługują także historyczne, bo pochodzące z II połowy XIX wieku, materiały Hermana Koellinga – pastora z Byczyny niedaleko Kluczborka, który w dodatku do swej pracy o dialekcie śląskim zawarł 339 pogrupowanych tematycznie przysłów. Zwięzłej charakterystyki tegoż zbioru dokonał znalazca rękopisu Czesław Wawrzyniak w artykule *Śląskie przysłowia i powiedzenia ludowe z rękopisu nieznanej pracy H. Koellinga* (Wawrzyniak 1959), w którym zamieścił także uporządkowane alfabetycznie paremie zgromadzone przez pastora.

Nadmienić trzeba, że drukowane i rękopiśmienne zbiory paremiograficzne z terenu Śląska (zwłaszcza Cieszyńskiego) wykorzystane zostały w *Księdze przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich* Samuela Adalberga (Adalberg 1889-1894), a także w reedycji tegoż dzieła, wydanej pod tytułem *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* (Krzyżanowski 1969-1978). Kwestia materiałów śląskich w ogólnych polskich zbiorach przysłów wymaga osobnego opracowania, toteż w tym miejscu jedynie sygnalizujemy problem. Również współczesne opracowania leksykograficzne dialektu śląskiego sięgają po zbiory paremii, wykorzystując przysłowia jako egzemplifikacje użycia wyrazu – tak w powstającym *Słowniku gwar śląskich* pod red. Bogusława Wyderki (Wyderka 2000-2017), czy jako bogactwo materiału frazeologicznego – jak na przykład w *Słowniku frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich* Lidii Przymuszały (Przymuszała 2013).

Paremiografia i paremiologia w badaniach śląskoznawczych

Choć tradycje zbierania i gromadzenia przysłów na Śląsku są długie i bogate (o czym świadczą liczne rękopiśmienne i drukowane zbiory paremii), to jednak rzadko zasoby te były przedmiotem pogłębionej naukowej refleksji i jak dotąd nie doczekały się całościowego ujęcia (w tym względzie wzorem mogą być wnikliwe i dogłębne opracowania przysłów kaszubskich, które zawdzięczamy badaniom Jerzego Tredera i Justyny Pomierskiej¹¹).

Oprócz prac, będących *stricto* zbiorami przysłów, są i takie, które łączą wykazy paremii z niewielkim lub bardziej obszernym komentarzem na ich temat. Omówienia przysłów zawarte w tychże opracowaniach dotyczą najczęściej tematyki paremii, ich znaczenia, pochodzenia lub genezy. Wśród prac tego typu wskazać należy wspomniany wcześniej artykuł Cz. Wawrzyniaka dotyczący przysłów z nieznanego rękopisu Hermana Koellinga, a także tekst J. Ondrusza zatytułowany *O czym mówią przysłowia ludowe* (Ondrusz 2016)¹², zawierający komentarze do kilkunastu przysłów odnotowanych przez autora w opublikowanych wcześniej dwóch zbiorach, które ułatwiają współczesnemu pokoleniu zrozumienie paremii i pokazują ich genezę. Artykuł dopełniają 82 przysłowia i zwroty przysłowiowe – nowe, zapisane przez Ondrusza „w ostatnich latach na Śląsku Cieszyńskim” (Ondrusz 2016: 129).

Garść krytycznych spostrzeżeń do pracy Ondrusza *Przysłowia i przymówiska ludowe ze Śląska Cieszyńskiego* przynosi artykuł Alojzego Preissnera *Kilka uwag o przysłowia i charakterystycznych powiedzeniach ludowych na Śląsku Cieszyńskim* (Preissner 1965). Dotyczą one głównie objaśnień sensu niektórych przysłów oraz poszczególnych wyrazów, które nabierają innego znaczenia w treści przysłów. Autor w tym względzie wprowadza uzupełnienia i sprostowania do materiału Ondrusza,

¹¹ Zob. np. zbiór artykułów J. Tredera *Nazwy ptaków we frazeologii polskiej* (Treder 2005) oraz monografię J. Pomierskiej *Przysłowia kaszubskie. Studium z paremiografii i paremiologii* (Pomierska 2013).

¹² Zob. wcześniejszą publikację tekstu (Ondrusz 1970).

uzasadniając to następująco: „Zebrane w publikacji przysłowia i powiedzenia obfitują w liczne zwroty i przenośnie, które, w odniesieniu do niektórych pozycji, już teraz budzą pewne wątpliwości, a z biegiem czasu staną się coraz trudniej zrozumiałe. (...) Należy żałować, że występujące tu i ówdzie objaśnienia tekstu są tak nieliczne. Nie objaśnione pozycje stanowią bowiem w niektórych wypadkach prawdziwą pułapkę dla czytelnika, który może mieć poważne trudności przy odczycie sensu niektórych powiedzeń” (Preissner 1965: 748). Artykuł zawiera także 29 przysłów z miejscowości Ustroń i okolic, nieodnotowanych w zbiorze Ondrusza.

Wśród opracowań przysłów śląskich na uwagę zasługują także artykuły Juliana Krzyżanowskiego. Dwa z nich *O kilku przysłowiach śląskich (Okruchy przysłowioznawcze)* (Krzyżanowski 1956a) oraz *Wśród przysłów śląskich, (Okruchy przysłowioznawcze)* (Krzyżanowski 1956b) przynoszą komentarz filologiczno-kulturowy, wyjaśniający sens a także genezę kilku przysłów cieszyńskich odnotowanych w zbiorze Ondrusza (*Dobry karany, jeszcze lepszy bity; Orali, kopali, ón na piecu leżał; Złodziej cygon, dy je bity; Biada temu domowi, gdzie krowa dobada wołowi*). Odwołując się do nieznanych już dziś anegdot, fraszek, bajek (ogólnopolskich lub znanych w innych regionach Polski), tradycji kronikarskiej, dzieł historycznych czy utworów literackich autor rozwikłuje przysłowia zagadkowe i niezrozumiałe, jak np.: *Biada az pischczy, Bardzi boli od jynzka niż od kija, Ani warzóny ani pieczony* i.in. Cieszyńskim przysłowiom poświęcony jest także inny artykuł tegoż autora zatytułowany *Do przysłów cieszyńskich. Mała mysz...* (Krzyżanowski 1958). Ten krótki, zaledwie dwustronicowy szkic, zawiera etymologiczne dywagacje odnośnie dwóch przysłów: odnotowanego przez Adalberga Ty *ni masz? A myszka je mała, a ma* oraz zapisanego przez jednego z pionierów folklorystyki śląskiej Jana Bystronia *Słysz, wiédz, nie praw nic*.

Kolejną grupę prac stanowią artykuły poświęcone przysłowiom tematycznym (które dotyczą muzyki oraz kulinariów). I tak, tematyka muzyczna w przysłowiaach stała się przedmiotem badań Józefa Kubika, który w artykule *Przysłowia i porzekadła cieszyńskie o muzyce* (Kubik 1977) pokazał obraz kultury muzycznej w świetle różnych przysłów i porzekadeł pochodzących ze Śląska Cieszyńskiego. Autor wyjaśnia w nim semantykę wielu znacznie już zleksykalizowanych przysłów, podejmuje próbę powiązania ich z minionymi realiami życia, zwłaszcza z obyczajami i wierzeniami ludowymi. W artykule analizie poddano 200 przysłów i porzekadeł zawierających terminy muzyczne (tj. określające cechy muzyków jako kategorii społeczno-zawodowej, zawierające różne znaczenia pojęcia „muzyka”, dotyczące pieśni i różnych terminów muzycznych, opisujące czynności muzyczne oraz mówiące o instrumentach).

O kulinariach śląskich w przysłowiaach widzianych z perspektywy kulturowo-lingwistycznej traktują natomiast teksty Doroty Światały-Trybek i Lidii Przymuszały. Są to artykuły: *Dziedzictwo kulinarne w przysłowiaach śląskich* (Przymuszała, Światały-Trybek 2016) i *Językowo-kulturowy obraz kulinariów w paremiach śląskich* (Przymuszała, Światały-Trybek 2017) oraz rozdział w monografii tychże autorek zatytułowany „*Co komu smakuje, to sie tém nie otruje*”. *Przysłowia, powiedzenia, porzekadła* (Światały-Trybek, Przymuszała 2018). Celem wymienionych prac jest zaprezentowanie i omówienie śląskich paremii motywowanych nazwami kulinariów, pokazanie obrazu pewnego wycinka rzeczywistości, który utrwalony został w przysłowiaach, wskazanie funkcje, jakie paremie kulinarne pełnią w języku, także zwrócenie uwagi na znaczenia przekazywane za ich pośrednictwem i wreszcie pokazanie ich związku z kulturą regionu. Dodatkowo ostatni ze wskazanych tekstów zawiera wykaz ponad 1040 paremii kulinarnych wyekscerpowanych ze śląskich zbiorów przysłów (głównie Lompy, Cinciały, Ondrusza i Wallisa).

W literaturze przedmiotu nieco miejsca poświęcono także zbieraczom paremii i ich zbiorom. Wskazać tu trzeba tekst J. Ondrusza *O zbieraczach śląskich przysłów ludowych* (Ondrusz 1950) dotyczący Śląska Cieszyńskiego oraz artykuły Jerzego Pośpiecha, poświęcone zainteresowaniom paremiograficznym Józefa Lompy. Ten opolski literaturoznawca jako pierwszy zajął się charakterystyką i oceną spuścizny paremiograficznej Lompy, przyczyniając się w znaczący sposób do pomnożenia wiedzy zarówno o samym Lompie, jak i o jego dorobku.

I tak, wśród licznych prac J. Pośpiecha wymienić należy artykuł *O „perłach macierzystego języka”, czyli o przysłowiach ze zbiorów Józefa Lompy* (Pośpiech 1997), dotyczący zbieraczy pasji Lompy oraz kulisów jego starań o wydanie przysłów drukiem. Tekst stanowi wprowadzenie do szczegółowej analizy przysłów Lompy, którą przynosi cykl kolejnych artykułów tegoż autora, publikowanych na łamach „Kwartalnika Opolskiego” pod wspólnym tytułem *Charakterystyka przysłów śląskich zebranych przez Józefa Lompę (wybór)* (Pośpiech 1997a, b, c). J. Pośpiech dokonuje w nich szczegółowego omówienia¹³ wybranych przysłów Lompy, dzieląc je według następujących grup: I. przysłowia nie mające odpowiedników w *Nowej księdze przysłów polskich*, II. unikaty, III. przysłowia bardzo rzadkie i rzadkie, IV. przysłowia popularne, V. przysłowia pospolite. Łącznie w całym cyklu analizuje 142 paremie.

Ogólną charakterystykę przysłów pioniera śląskiej paremiografii (zwłaszcza w zakresie ich tematyki¹⁴) przynosi natomiast szkic J. Pośpiecha *Zbiory paremiologiczne Józefa Lompy* (Pośpiech 1999).

W innym jeszcze artykule *Uwagi o przysłowiach górnośląskich ze zbiorów Józefa Lompy* (Pośpiech 2003) dokonuje Pośpiech porównania wydania zbioru przysłów Lompy z roku 1858 z edycją wcześniejszą, opatrzoną datą 1853. Dla zilustrowania różnic między wydaniem podaje w wyborze ważniejsze emendacje oraz zapis pierwotny, rękopiśmienny; zamieszcza także niewielki zbiór przysłów i wyrażeń przysłowiowych Lompy, które nie znalazły się w *Nowej księdze przysłów polskich*.

Śląskie przysłowia ludowe były przedmiotem zainteresowań nie tylko folklorystów czy literaturoznawców. Na ich temat wypowiadali się również teoretycy literatury. Przykładowo Elżbieta Dąbrowska w artykule *Mikroformy folkloru* (Dąbrowska 1989), częściowo tylko poświęconym paremiom śląskim, próbuje odpowiedzieć na pytanie, które z używanych na Śląsku przysłów mają rodowód typowo śląski, a które z nich stanowią odmiany ogólnopolskie i powszechnie znane.

Zasoby paremiografii śląskiej wyzyskane zostały także przez językoznawców w badaniach nad frazeologią śląską oraz w badaniach etnolingwistycznych. Tutaj wskazać można prace Lidii Przymuszały, takie jak np.: *Śląska frazeologia gwarowa – rekonesans badawczy* (Przymuszała 2011b), *„Łate na łate bić, a gorzółke pić!” Śląska leksyka i frazeologia bachiczna* (Przymuszała 2011a), *Śląski etos pracy a jego obraz w języku* (Przymuszała 2015), *Kulinaria we frazeologii śląskiej* (Przymuszała 2017) oraz artykuły Małgorzaty Iżykowskiej: *„Bioły jak śniyg kole kumina”. Brud w paremiach śląskich* (Iżykowska 2012), *Bogactwo i bieda w śląskich paremiach ludowych*

¹³ Komentarz do każdego przysłowia zawiera wykaz jego wariantów, podanie znaczenia, ustalenie motywacji oraz pochodzenia paremii, wskazanie zbiercy oraz odesłanie do *Nowej księgi przysłów polskich*.

¹⁴ J. Pośpiech wymienia 14 dziedzin (obszarów tematycznych) życia gospodarczego, społecznego, kulturalnego, obyczajowego, religijnego i politycznego, obecnych w charakteryzowanych materiałach J. Lompy. Są to: gospodarstwo wiejskie; liczenie, mierzenie, pieniądze; zawody; zabawy i gry; muzyka; medycyna i zdrowie; życie religijne; przysłowia kalendarzowe, prognostyki meteorologiczne; rok obrzędowy; obce grupy etniczne i obce narody; miasta polskie i obce; przysłowia pochodzenia antycznego i biblijnego.

(Iżykowska 2014), czy Jadwigi Wronicz *Kaj sóm ludzie, tam je rzecz. Gwarowe przysłowia cieszyńskie dotyczące języka* (Wronicz 2006).

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było zaprezentowanie dotychczasowego stanu badań nad paremiografią i paremiologią śląską. W tekście scharakteryzowano, po krótko, zbiory przysłów rejestrujące paremie z różnych części Śląska od połowy wieku XIX po czasy współczesne oraz omówiono prace teoretyczne, podejmujące problematykę śląskich przysłów w rozmaitych kontekstach.

Jak widać z dokonanego przeglądu, śląskie przysłowia stanowiły przedmiot badań przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, o czym świadczą liczne artykuły o zróżnicowanym charakterze. W większości jednak artykuły te traktować trzeba jako przyczynki do pełnego poznania, a w dalszej perspektywie do syntetycznego opracowania śląskich paremii. W tym względzie jest jeszcze wiele do zrobienia. Ciągłe bowiem brak zarówno prac poświęconych całościowej charakterystyce przysłów i ich zbieraczom, jak i wyczerpujących omówień samych zbiorów przysłów. Zapowiadana dwadzieścia lat temu przez J. Pośpiecha naukowa edycja przysłów J. Lompy, póki co, nie doczekała się realizacji (Pośpiech 1998a: 42).

Potrzebne są zatem nie tylko naukowe opracowania, odkrywające sens, znaczenie przysłów, pokazujące ich genezę, konteksty funkcjonowania czy utrwalone w nich obrazy dawnych światów, ale nadal potrzebne są także prace rejestrujące paremie z różnych części Śląska i z różnych środowisk (nie tylko górniczego). Jak się bowiem okazuje, ciągle jeszcze odkryć można przysłowia nieodnotowane we wcześniejszych zbiorach, i ciągle na obszarze Śląska istnieją subregiony słabo pod tym kątem przebadane (np. brak zbiorów paremiograficznych z Opolszczyzny).

Kończąc, właściwie można by za Ondruszem powtórzyć postulat kontynuowania badań paremiograficznych, kierowany „do wszystkich ludzi dobrej woli”, aby „uratować od niepamięci możliwie jak największe bogactwo śląskich przysłów i zwrotów językowych”, które „nie zanotowane jeszcze przez nikogo, błakają się dotąd pomiędzy naszym ludem” (Ondrusz 1950: 14).

Bibliografia

- ADALBERG, S. (1889-1894). *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*. Warszawa: Drukarnia Emila Skińskiego.
- BĄCZEK, A. (1928). *Przysłowia śląskie (w podtytule których nie ma w broszurze wydanej przez Dr. Andrzeja Cinciałę), zebrał B. „Orli Lot”*, nr 1, 19-20.
- BAK, S. (1960). Przedmowa. W: S. Wallis, *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku* (s. XIII-XXIII). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- BYSTRON, J. (1885). *O mowie polskiej w dorzeczu Stonawki i Łucyny w Księstwie Cieszyńskim*. Kraków: Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- CINCIAŁA, A. (1885). *Przysłowia, przypowieści i ciekawsze zwroty językowe ludu polskiego na Śląsku w Księstwie Cieszyńskim*. Cieszyn: Drukiem Henryka Feitzingera.
- CINCIAŁA, A. (1888). *Pierwszy dodatek do przysłów ludu w Księstwie Cieszyńskim*. „Wisła” 1888, t. II, 306-312.
- CINCIAŁA, A. (1894). *Drugi dodatek do Przysłówi ludu w Księstwie Cieszyńskim*. „Wisła”, t. VIII, 791-794.
- CINCIAŁA, A. (1897). *Zbiór wyrażeń i przysłów polskich używanych przez lud w Księstwie Cieszyńskim*. „Tydzień”, t. X, 39-41.
- CINCIAŁA, A. (1930). *Przysłowia, reguły i przepowiednie gospodarskie w Księstwie Cieszyńskim na Śląsku*. „Zaranie Śląskie”, z. 4, 218-220.
- CINCIAŁA, A. (1998). *Słownik dialektyczny Księstwa Cieszyńskiego*. Reprodukacja techniką offsetową z oryginału znajdującego się w zbiorach rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, Wisła: Towarzystwo Miłośników Wisły.
- CZUBALA, D. (1988). *Przysłowia górnicze*. W: D. Simonides (red.), *Górnictwo stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach* (s. 409-425). Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- DĄBROWSKA, E. (1989). *Mikroformy folkloru*. W: D. Simonides (red.), *Folklor Górnego Śląska* (s. 551-569). Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- DYGACZ, K. (1983). *Ludowe przepowiednie pogody i urodzaju na Śląsku, wprowadzenie napisał A. Dygacz*. Katowice: Katowickie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne.
- DYGACZ, K. (1987). *Nie masz ci to jak górnikom.... Katowicki folklor górniczy*. Katowice: Katowickie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne.
- GOŁĄB, P. (1955). *Gwara Schodni i okolic* (red. i słowo wstępne K. Nitsch). Wrocław: Zakład im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN.
- HOFF, B. (1888). *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Warszawa: Beskidzka Oficyna Wydawnicza.
- IŻYKOWSKA, M. (2012). „*Bioły jak śniyg kole kumina*”. *Brud w paremiach śląskich*. W: M. Sztandara (red.), *Brud. Idee – dylematy – sprawy* (s. 249-268). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- IŻYKOWSKA, M. (2014). *Bogactwo i bieda w śląskich paremiach ludowych*. W: B. Płonka-Syroka (red.), *Bogactwo i bieda. Krytyczno-porównawcza analiza dyskursów* (s. 205-225). Wrocław: Quaestio.
- KOELLING, H. *Materiały gwarowe z różnych części Śląska (1841-1902), G – Glossar, S – Sprichwort*, rkp. Muzeum Śląska Opolskiego.
- KOPEĆ, J. S. (1909). *Przysłowia i zwroty ludowe*. „Zaranie Śląskie”, z. 3, 139-143.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1956a). *O kilku przysłowiach śląskich (Okruchy przysłowioznawcze)*. „Kwartalnik Opolski”, nr 2, 88-96.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1956b). *Wśród przysłów śląskich, (Okruchy przysłowioznawcze)*. „Kwartalnik Opolski”, nr 4, 57-72.

- KRZYŻANOWSKI, J. (1958). *Do przysłów cieszyńskich. Mała mysz....* „Literatura Ludowa”, nr 2/3, 27-28.
- KRZYŻANOWSKI, J. (red.). (1969-1978). *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga*. T. I-IV. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- KUBIK, J. (1977). *Przysłowia i porzekadła cieszyńskie o muzyce*. W: J. Kubik (red. naukowy), *Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku Cieszyńskim* (s. 24-36). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- LACH, K. (2000). *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy. Folklor pogranicza polsko-czeskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- LIGĘZA, J. (1963; druk 1964). *Przysłowia górnicze*. „Rocznik Etnografii Śląskiej”, t. 2, 7-29.
- LIGĘZA, J. (1968). *Przysłowia górnicze*. W: J. Ligęza, *Śladami tradycji. Studia nad folklorem górniczym* (s. 85-98). Bytom: Muzeum Górnośląskie.
- LOMPA, J. (1858). *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego w Szląsku*. Bochnia: Nakładem i drukiem Wawrzyńca Pizsa.
- MIARKA, K. (1868). *Prognostyka starego gospodarza na rok 1868*. „Zwiastun Górnośląski”, nr 8, s. 64; nr 9, s. 72; nr 10, s. 80, 116.
- MIENTUS, K. (podał do druku). (1982). *Przysłowia*. „Kalendarz Opolski”, 215-217.
- ONDRUSZ, J. (1950). *O zbieraczach śląskich przysłów ludowych*. „Zwrot”, nr 7, 13-14.
- ONDRUSZ, J. (1954). *Przysłowia i powiedzenia ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*. Czeski Cieszyn: Wydawnictwo SLA: Polski Związek Kulturalno-Oświatowy w Czechosłowacji.
- ONDRUSZ, J. (1960). *Przysłowia i przymówiska ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- ONDRUSZ, J. (1963). *Polskie i czeskie zbiory przysłów i powiedzeń ludowych ze Śląska Cieszyńskiego*. „Literatura Ludowa”, nr 1, 43-49.
- ONDRUSZ, J. (1970). *O czym mówią przysłowia ludowe*. W: D. Kadłubiec (red.), *Płyniesz Olzo. Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego* (s. 97-115). Ostrava: „Profil”.
- ONDRUSZ, J. (2016). *O czym mówią przysłowia ludowe*. W: D. Kadłubiec z zespołem, *Płyniesz Olzo. Monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego* (s. 117-131). Czeski Cieszyn: Katedra Sławistyki Uniwersytetu Ostrawskiego.
- PLUTA, F. (1966). *Przysłowia i zwroty powiedzeniowe z okolic Głogówka*. „Kwartalnik Opolski”, nr 3, 91-97.
- POMIERSKA, J. (2013). *Przysłowia kaszubskie. Studium z paremiografii i paremiologii*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- POŚPIECH, J. (1996). *Śląska obrzędowość doroczna w dziewiętnastowiecznych zapisach Michała Przywary*. „Kwartalnik Opolski”, nr 1, 99-120.
- POŚPIECH, J. (1987). *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole: Instytut Śląski.
- POŚPIECH, J. (1997). *O „perłach macierzystego języka”, czyli o przysłowiach ze zbiorów Józefa Lompy*. W: J. Pośpiech (red.), *„Ojczyźnie jest niczem nie dłużny...”*. Józefowi Lompie w dwusetną rocznicę urodzin (s. 159-179). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- POŚPIECH, J. (1998a). *Charakterystyka przysłów śląskich zebranych przez Józefa Lompę (wybór)*. Cz. 1. „Kwartalnik Opolski”, nr 1, 41-63.
- POŚPIECH, J. (1998b). *Charakterystyka przysłów śląskich zebranych przez Józefa Lompę (wybór)*. Cz. 2. „Kwartalnik Opolski”, nr 2, 61-80.
- POŚPIECH, J. (1998c). *Charakterystyka przysłów śląskich zebranych przez Józefa Lompę (wybór)*. Cz. 3. „Kwartalnik Opolski”, nr 3/4, 87-109.

- POŚPIECH, J. (1999). *Zbiory paremiologiczne Józefa Lompy*. W: T. Smolińska (red. nauk.), *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides (s. 83-93). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- POŚPIECH, J. (2003). *Uwagi o przysłowiach górnośląskich ze zbiorów Józefa Lompy*. W: W. Hendzel, P. Obrączka (red.), *Na przełomie wieków... Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Zdzisławowi Piaseckiemu w czterdziestolecie pracy naukowej* (s. 361-370). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- PREISSNER, A. (1965; za rok 1963). *Kilka uwag o przysłowiach i charakterystycznych powiedzeniach ludowych na Śląsku Cieszyńskim*. „Lud”, t. 49, cz. 2, 745-750.
- PRYMUS, K. (1932). *Zbiór przysłów śląskich*. „Kalendarz Śląski”, 135-146.
- PRZYMUSZAŁA, L. (2011a). „Łate na late bić, a gorzolkę pić!” *Śląska leksyka i frazeologia bachiczna*. W: K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.). *O rozkoszach wszelakich... Od przyjemności do ekstazy w kontekstach kultury* (s. 155-176). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- PRZYMUSZAŁA, L. (2011b). *Śląska frazeologia gwarowa – rekonesans badawczy*. W: K. Kossakowska-Jarosz (red.), *Kalejdoskop tematów śląskich. Zbiór studiów filologicznych* (s. 227-235). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- PRZYMUSZAŁA, L. (2013). *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- PRZYMUSZAŁA, L. (2015). *Śląski etos pracy a jego obraz w języku*. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Wartości w języku i kulturze* (s. 245-260). T. 8. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- PRZYMUSZAŁA, L. (2017). *Kulinaria we frazeologii śląskiej*. „Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, t. LXIV, 247-264.
- PRZYMUSZAŁA, L., Świtała-Trybek, D. (2016). *Dziedzictwo kulinarne w przysłowiach śląskich*. „Studia Śląskie”, t. LXXVIII, 173-190.
- PRZYMUSZAŁA, L., Świtała-Trybek, D. (2017). *Językowo-kulturowy obraz kulinariów w paremiach śląskich*. W: U. Kolberowa, S. Mizerova (red.), *Pemie narodów słowiańskich* (s. 17-28). T. VIII. Ostrawa: Ostravská univerzita, Filofická fakulta.
- SAJDOK, K. (1995). *Podróż do źródeł śląskiej tradycji*. Mysłowice: Mysłowicki Ośrodek Kultury i Sztuki.
- SIMONIDES, D. (1991). *Zwyczaj i obrzędy doroczne ich antropologiczna funkcja*. W: D. Simonides przy udziale P. Kowalskiego (red.), *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej* (s. 261-301). Wrocław-Warszawa: „Volumen”.
- SIMONIDES, D. (2007). *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- STEUER, F. (1934). *Dialekt sulkowski*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- STEUER, F. (1937). *Narzecze baborowskie*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- SZYMIK, J. (1989). *A gdy będzie słońce i pogoda (ludowe prognostyki pogody ze Śląska Cieszyńskiego)*. Czeski Cieszyn.
- ŚWITAŁA-Trybek, D., PRZYMUSZAŁA, L. (2018). „Dobry żur, kiej w nim szczur”. *Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- TARKOWSKA, A. (red.). (2000). *Cztery pory roku w przysłowiach ze zbiorów prof. Adolfa Dygacza* (komentarz K. Turek). Katowice: Fundacja Profesora Adolfa Dygacza.
- TREDER, J. (2005). *Nazwy ptaków we frazeologii polskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- WALLIS, Ł. (1925). *Kolędy górnośląskie, czyli opis zwyczajów ludowych w czasie Bożego Narodzenia oraz 32 starych kolęd górnośląskich z melodiami zebranych z ust ludu przez*

- Fermana Dónaja*. Bytom: nakładem i drukiem „Katolika”.
- WALLIS, Ł. (pseud. Jacek z Wygiełzowa). (1926-1927). „Katolik Codzienny”, nr 154-261.
- WALLIS, S. (1928). *Kalendarz w przysłowiaach górnośląskich*. „Ziemia”, nr 15-16, 252-253.
- WALLIS, S. (1960a). *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku* (z przedmową Stanisława Bąka). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- WALLIS, S. (1960b). *Wstęp*. W: S. Wallis, *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku* (z przedmową Stanisława Bąka) (s. 1-18). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- WAŁACH, J. (1936). *Przysłowia śląskie*. „Ogniwo”, nr 6, s. 5; nr 8, s. 10; nr 9, s. 9; nr 14, s. 13.
- WAWRZYŃIAK, Cz. (1959). *Śląskie przysłowia i powiedzenia ludowe z rękopisu nieznanego pracy H. Koellinga*. „Kwartalnik Opolski”, nr 4, 94-104.
- WESOŁOWSKA, H. (1991). *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*. W: D. Simonides przy udziale P. Kowalskiego (red.), *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej* (s. 228-260). Wrocław-Warszawa: „Volumen”.
- WRONICZ, J. (2006). *Kaj sóm ludzie, tam je rzecz. Gwarowe przysłowia cieszyńskie dotyczące języka*. W: D. Tubielewicz Mattsson, J. Gesche (red.), *Przekraczanie granic. Ewie Teodorowicz-Hellman z okazji 60. Rocznicy urodzin. Gränsöverskridanden. En gåva till Ewa Teodorowicz-Hellman* (s. 261-169). Stockholm – Warszawa: Katedra Języków Słowiańskich i Bałtyckich, Uniwersytet Sztokholmski.
- WYDERKA, B. (red.). (2000-2017). *Słownik gwar śląskich*. T. I-XVI. Opole: Instytut Śląski.

LIDIA PRZYMUSZAŁA, DOROTA ŚWITAŁA-TRYBEK

ON STUDIES ON SILESIAN PAREMIOGRAPHY AND PAREMIOLOGY

The aim of the article is to present the current state of research on Silesian paremiography and paremiology. The first part provides an overview of collections of proverbs from various parts of Silesia from the mid-nineteenth century to modern times. The second part discusses theoretical studies dealing Silesian proverbs, which are explored in various contexts and from various research perspectives (literary studies, folklore, linguistics, language and culture, etc.).



SABINA RACZYŃSKA
Uniwersytet Warszawski

SYMBOLIKA CZASU I PRZESTRZENI ORAZ LUDOWA DEMONOLOGIA W *PODANIACH I BAŚNIACH LUDU* ROMANA ZMORSKIEGO

Dzięki zainteresowaniu twórczością ludu w pierwszej połowie XIX wieku utrwalono na terenach dawnej Rzeczypospolitej wiele tekstów baśni i podań. W latach czterdziestych swoje wędrówki po mazowieckich wsiach odbywał również Roman Zmorski, znany przede wszystkim z dzieł lirycznych i powieści poetyckiej *Lesław. Szkic fantastyczny* (1847). O samym Zmorskim nie pisano jednak zbyt wiele, o jego *Podaniach i baśniach ludu* (zbiorniku powstałym z utworów zgromadzonych w czasie wypraw) – jeszcze mniej. Nawet bezpośrednio po śmierci autora ukazało się niewiele tekstów na jego temat¹. Wzmianki o dziełach i działalności Zmorskiego są w większości rozproszone po pracach zbiorowych, chociażby poświęconych Cyganerii Warszawskiej², a także rozprawach syntetyzujących zjawisko zainteresowania twórczością ludu w XIX wieku oraz studiach dotyczących źródeł współczesnej fantastyki³. Dotyczą one jednak przede wszystkim wspomnianej twórczości poetyckiej Zmorskiego, zbiorom podań i baśni poświęcano znacznie mniej miejsca⁴. Omawiane były zazwyczaj w kontekście rozwoju dziewiętnastowiecznej folklorystyki, rzadziej jako samodzielne utwory literackie⁵. Tymczasem analiza tych tekstów – zwłaszcza w odniesieniu do symboliki zawartej

¹ Zmorski doczekał się kilku pośmiertnych wspomnień, m.in. *Kilka słów poświęconych pamięci zmarłego w dniu 18 lutego 1867 roku poety autorstwa Adama Rzażewskiego* (1868).

² Zbiór wybranych poezji, opowiadań, artykułów, wspomnień i anegdot grupy wydał Stefan Kawyn (1967).

³ O twórczości Zmorskiego i zawartych w niej motywach fantastycznych napomyka Henryk Dubowik w pracy *Fantastyka w literaturze polskiej. Dzieje motywów fantastycznych w zarysie* (Dubowik 1999: 149–150). Dokładną analizę porównawczą jednej z baśni Zmorskiego, *Strzygi*, i opowiadania Andrzeja Sapkowskiego *Wiedźmin* – w związku z zarzutami o brak oryginalności tekstu współczesnego pisarza fantasy, opartego właśnie na utworze autora *Podania i baśni ludu* – przeprowadziła natomiast Magdalena Roszczynalska w artykule *Nowa baśń: „Strzyga” Romana Zmorskiego i „Wiedźmin” Andrzeja Sapkowskiego* opublikowanym w „*Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historiolitteraria*” (2003: 257–266).

⁴ O autorze wspominał między innymi Ryszard Wojciechowski w *Dziejach folklorystyki polskiej 1800–1863*, umieszczając jego dzieła na tle dziewiętnastowiecznego zainteresowania folklorem (Wojciechowski 1970: 127–142). O Zmorskim pisała też Maria Dernałowicz w drugim tomie pracy zbiorowej *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863* (Dernałowicz 1988: 229–256), powołując się na pracę – co ważne, w całości poświęconą Zmorskiemu – Edwarda Pieśnikowskiego: *Poeta tulacz. Biografia literacka Romana Zmorskiego* (1964). Badacz przedstawił dzieła autora *Lesława* przekrojowo, sytuując je na tle kolejnych lat jego życia, nie omawiając jednak dokładniej poszczególnych utworów. W serii „Czarny Romantyzm” ukazała się również edycja *Lesława. Szkicu fantastycznego* (2014), opatrzona najbardziej aktualną bibliografią prac na temat Zmorskiego; wstęp przygotowała Halina Krukowska, która zajęła się również opracowaniem tekstu, redaktorem tomu i aneksu był zaś Jarosław Ławski.

⁵ Analizy pojedynczego utworu z *Podania i baśni ludu* – *Sobotniej Góry* – podjął się w zbiorze *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* Julian Krzyżanowski (1977: 729–739). Opisał ten tekst za pomocą systematyki baśni ludowych szkoły fińskiej, starając się określić najbardziej prawdopodobne pochodzenie głównego wątku fabularnego baśni. Ponadto postawił tezę, że „Zmorski w *Sobotniej Górze* uderzał w ton wieszcz, jak się podówczas w poezji naszej praktykowało” (tamże: 738). Postać trzeciego syna zinterpretował jako symbol warstw chłopskich, które w połowie XIX wieku zaczęły pojawiać się w dyskursie społecznym, przedstawiane jako dotąd niezauważana siła, mogąca odegrać dużą rolę w walce o niepodległość.

Również Violetta Wróblewska zajęła się dokładniejszą analizą pojedynczego utworu w zbiorze Zmorskiego – *Strzygi*, interpretując wymiar religijny baśni, odnoszący się nie do relikwów wierzeń pogańskich, a do wiary chrześcijańskiej. Rozpoznanie badaczki dotyczą przede wszystkim funkcji pojawienia się potwora (kara za grzechy), miejsca akcji (kościół, przestrzeń sakralna), kreacji głównego bohatera (kierującego się dobrem) i jego pomocnika starca, a także cech indywidualnych nadanych przez Zmorskiego uniwersalnemu motywowi baśniowemu (Wróblewska 2005: 77–91 i Wróblewska 2014: 205–218).

w tradycyjnych baśniach ludowych, związanej między innymi z postrzeganiem czasu i przestrzeni, a także demonologią – mogłaby dopełnić dotychczasowe rozpoznania o interpretację podań i baśni Zmorskiego w kontekście tak ważnego w pierwszej połowie XIX wieku folkloru.

Podania i baśni ludu w Mazowszu (z dodatkiem kilku szląskich i wielkopolskich) wydano po raz pierwszy w 1852 roku we Wrocławiu nakładem Zygmunta Schlettera. Złożyło się na ten tom dwanaście tekstów z Mazowsza, z czego sześć opatrzonych było przypisami autora⁶, oraz dodatek pięciu opowieści z Wielkopolski i Śląska. Całość poprzedzał wstęp Zmorskiego na temat twórczości ludowej, który wydrukowany był już w 1847 roku jako artykuł w „Przyjacielu Ludu” (Wojciechowski 1970: 133). Potraktowanie tekstów Zmorskiego jako materiału ściśle folklorystycznego mogłoby jednak budzić uzasadnione wątpliwości. Pisząc o dziewiętnastowiecznych zbiorach podań i baśni, należy pamiętać, że ich autorzy nie wywodzili się ze społeczności chłopskich, a teksty przygotowywali dla osób ze swojego środowiska. Podobnie było w przypadku Zmorskiego; we wstępie do *Podania i baśni ludu* (Zmorski 1852: XIII–XIV) poeta przyznawał, że zmieniał poboczne, mniej istotne wątki oraz przetwarzał baśnie stylistycznie, dostosowując je do języka literackiego – rezygnując tym samym z niektórych cech tradycyjnej opowieści mówionej czy elementów fabuły być może istotnych z perspektywy ludowego postrzegania świata. Niemniej w tych utworach przetworzonych dla odbiorcy spoza społeczności wiejskiej zachowały się tradycyjne znaczenia czy struktury pochodzące z pierwotnego, ludowego źródła. Analiza *Podania i baśni ludu* w kontekście symboliki czasu i przestrzeni, a także wyobrażeń o demonach, może być więc sprawdzeniem, jak wiele schematów wierzeń kultury ludowej Zmorski zachował w swoich tekstach.

Symbolika czasu i przestrzeni

Znaczenia symboliczne czasu i przestrzeni są w myśleniu magicznym, obecnym w tradycyjnym folklorze, silnie ze sobą związane. Pora dnia lub nocy, znaczenie światła i ciemności, momenty graniczne w cyklu dobowym (północ, świt, południe, zmierzch) oddziałują na sposób postrzegania rzeczywistości, niejednokrotnie zmieniając jej obraz. Inne skojarzenia wywoływać będzie las o północy, inne o świcie – i mogą być to skojarzenia zupełnie przeciwstawne. Momenty przejścia, które pojawiają się w kolejnych częściach cyklu dobowego i kształtują rytm dnia oraz nocy, związane są z mediacją. Piotr Kowalski tak definiował to pojęcie:

Mediacja oznacza wszelkie przekraczanie granic; chodzi zarówno o granice między fragmentami przestrzeni, jak i odcinkami czasu czy sekwencjami życia ludzkiego. Są one w głębokim sensie izomorficzne, łączy je też wzajemna przekładalność kategorii czasowych i przestrzennych (Kowalski 1998: 307).

Najogólniej ujmując, mediacja oznacza każdy moment, w którym następuje przejście od jednego stanu do drugiego (można ją więc odnosić nie tylko do cyklu dobowego, lecz także do rytuałów przejścia) lub krzyżują się ze sobą sfery o różnych konotacjach symbolicznych. Brzozowska-Krajka nazywa takie okresy „progami temporalnymi” (Brzozowska-Krajka 1994: 9). Fazy przejścia odnaleźć można nie tylko w cyklu dobowym, również w miesięcznym – związane z przechodzeniem faz księżyca – i rocznym – w odniesieniu do zmian pór roku. Te ujęcia odpowiadają nie tylko

⁶ W przypisach do dwóch pierwszych podań znajdowały się również baśnie innych regionów. Zmorski porównywał do nich zapisane przez siebie podania Mazowsza. Z *Sobotnią Górą* zestawiona została klechda śląska, *O dziadowym synu* – baśń węgierska (u Zmorskiego: madziarska).

wyobrażeniom folkloru. Łączą się także z mitycznym postrzeganiem świata, kosmicznym cyklem przyrody: świata umieszczonego w odwiecznym kręgu odradzania (tamże: 14–15). Nie byli więc w błędzie romantycy, w tym i Zmorski, twierdząc, że kultura ludowa przechowuje elementy pogańskich wierzeń – choć współczesne badania dowodzą (Tomiccy 1975: 15), że nie same mity, opowieści, lecz specyficzny sposób patrzenia na rzeczywistość. Symboliczna wizja świata w ludowych kulturach europejskich będzie jednak syntezą dawnego myślenia mitycznego i wyobrażeń chrześcijańskich (tamże 1975: 16). W przypadku postrzegania czasu oznacza to połączenie obu koncepcji – cyklicznej i linearnej – w jedną (Brzozowska-Krajka 1994: 17).

Czas i przestrzeń wpływają na siebie, jednak same typy miejsc mogą wywoływać również skojarzenia symboliczne. Podobnie w przypadku postrzegania odległości: znane i przyjazne jest to, co znajduje się blisko, w granicach wsi – a więc również pola uprawne oraz inne tereny należące do człowieka z danej małej społeczności. To, co znajduje się poza nią, lokuje się w sferze obcej, nieraz utożsamianej z siłami chthonicznymi (Tomiccy 1975: 140).

Te elementy opisu świata można dostrzec w obrazach przestrzeni w *Podaniach i baśniach ludu*. W baśni *O dziadowym synu* Zmorski przedstawił las w następujący sposób:

Słońce tu jasno jeszcze świeciło i wiatr świeży, biegąc środkiem, trząsł zielonemi gałęzmi brzóz białych; po gałęziach wesoło skakały wiewiórki, dzieciółki pukały i wróżka-kukułka wesoło kukała. Nie wiedząc, w którą obrócić się stronę, na wschód czy zachód, stanął chłopiec wpośród drogi. Na zachodzie niebo jasne świeciło się jak złociste sklepienie w kościele, i cała okolica w purpurowym blasku pływała jak zaczarowana; na wschodzie kręta się droga w szarej, tajemnej gubiła gęstwinie. I każda strona zarówno nęciła ku sobie oczy: bo w młodości równie uroczo jasna nadzieja i ciemna niepewność uśmiecha się sercu (Zmorski 1852:29–30)⁷.

Wyraża się tutaj charakterystyczny dla ludowej wizji świata dualizm w postrzeganiu rzeczywistości (koresponduje on z odczuciami bohatera). Z jednej strony las wywołuje skojarzenia dobre, związane ze sferą życia. Elementami takiego obrazowania są słońce –symbol m.in. wieczności i regeneracji (Kowalski 1998: 516) – zieleń przyrody oraz zwierzęta, jasne barwy, porównanie nieba do sklepienia w kościele (czyli przestrzeni bliskiej sferze *sacrum*). Z drugiej jednak pojawiają się konotacje zupełnie inne. Na wschodzie dominują ciemne barwy i poczucie zagubienia. Jest to ziemia nieznana, należąca do innego, chthonicznego porządku świata. Sam literacki opis prezentuje się też znacznie bardziej skąpo, co potęguje poczucie obcości, wrażenie niewiadomego. Umieszczenie obu obrazów lasu w przestrzeni także oparte jest na biegunowości – leżą na przeciwległych kierunkach świata.

Negatywne obrazowanie miejsca pojawia się również w *Strzydze*. Przestrzeń sakralna zostaje opanowana tam przez siły demoniczne, bo też w kościele farnym mieszka tytułowy potwór. Następuje złamanie zasad symbolicznego funkcjonowania świata, wykroczenie przeciw odwiecznemu łaadowi rzeczywistości. W opisie wnętrza kościoła (Zmorski 1852: 112) pojawiają się porównania elementów architektonicznych do istot demonicznych.

Inne miejsce o szerokich konotacjach symbolicznych pojawia się w podaniu *Sobotnia Góra*. Bohater, aby zdobyć żywą wodę i uzdrowić matkę, musi dotrzeć na wysoki szczyt:

⁷ W cytatach z tekstów Zmorskiego uwspółcześniono interpunkcję i ortografię.

Szedł jeden dzień, drugi, trzeci dzień; przez trzy rzeki się przeprawił, przez trzy wielkie przeszedł bory. Na trzeci dzień, o zachodzie słońca, stanął pod Sobotnią Górą. Stanąwszy, pojrzy, aż tu góra niezmierna, że wierzchu za chmurami nie widać, dźwiga się stromo ku niebu; za niej ze wszech stron las czarny. Ogromne dęby, sosny, buki, jodły, jakby jedno za drugim wyrastało, sterczy drzewo ponad drzewem, coraz wyżej, coraz wyżej. Pomiędzy niemi, na ziemi, gąszcz cierni, głógów i ziel jadowitych; rumowiska skał ogromnych, zielone całe gniazda wiją się i syczą okropnie (tamże: 6).

Droga do góry prowadzi „za południem słońca” (tamże: 4). Słońce, czyli także symbol sił kosmicznych, wskazuje na to, że bohater wkracza na teren sobie obcy, należący do sfery magicznej. Sama góra przedstawiona jest w sposób sugerujący taką interpretację. Ciemne barwy („las czarny”), przytłaczający widok czy nagromadzenie różnych nakładających się na siebie elementów przyrody, stwarzają wrażenie chaosu. Przedstawiają obraz nienależący do świata znanego, bliskiego bohaterowi.

Góra w kulturze ludowej zawiera wiele symbolicznych znaczeń. W folklorze słowiańskim jest to miejsce przebywania zarówno sił demonicznych, jak i niebiańskich (Adamowski 1999: 46). Na szczytach wzniesień (np. na Łysej Górze) lokalizowano sabaty czarownic⁸ lub miejsca przebywania diabłów. Jednocześnie góry kojarzono ze sferą sakralną, łączącą niebo z ziemią. W mitologiach były siedzibami bogów, również w folklorze istniały opowieści łączące powstanie gór z mocą Boga (tamże: 56). Stąd – być może jako relikty zapomnianych mitów – z górami związany jest motyw wody żywej, a więc siły odradzania⁹. Taki dualizm postrzegania przestrzeni górskiej pojawia się również w podaniu Zmorskiego. Z jednej strony bohatera czeka ciężka droga przez sfery chthoniczne, gdyż na Sobotniej Górze spotyka on diabły oraz smoka, doświadcza demonicznych wizji, które mają odwrócić go od obranego celu. Z drugiej strony, gdy wdowi syn staje na szczycie góry i dociera tym samym do sfery *sacrum*, ukazuje mu się taki widok:

Stanąwszy, pojrzy ciekawie po wierzchołku góry i widzi wszystko, jak mu rzeczono było. Na nagiej by dłoń opoce rośnie jedno tylko wielkie drzewo ze srebrzystymi listkami, którymi szumi tak dźwięcznie, jakby sto lir razem grało; spod krzywych korzeni drzewa tryska źródło jasnej wody, a na najwyższej gałęzi sokół się chwije złocisty (Zmorski 1852: 12).

Co ważne z perspektywy symboliki miejsca, droga wdowiego syna prowadzi przez potrójne przestrzenie i trzy dni – w ten sposób młodzieniec przekracza granice obszaru znanego, bliskiego. Liczba ta również niesie dodatkowe znaczenia. W przeciwieństwie do dwójki, dualizmu, która oznacza kontrastowość i wzajemne uzupełnianie się biegunowych sił, trójka dotyczy stopniowania¹⁰. Może być też odbiciem mitycznego systemu postrzegania świata (trójdzielność kosmosu), choć w przypadku *Sobotniej Góry* bardziej przekonująca wydaje się pierwsza z wymienionych funkcji.

⁸Nie jest to oczywiście wierzenie jedynie słowiańskie. Inne regiony Europy również miały swoje „góry czarownic”, gdzie przede wszystkim w porze wiosennej miały odbywać się sabaty: w folklorze germańskim będzie to góra Brocken, w skandynawskim – Blåkulla.

⁹Sam Zmorski twierdził, że wątek *Sobotniej Góry* może być przetworzonym przez folklor reliktem starożytnej historii, mitem zmienionym w podanie (Zmorski 1852: 16). Jednocześnie należy pamiętać, że ten sam motyw (i schemat fabularny) pojawia się m.in. w baśni Grimmów *Das Wasser des Lebens*, nie można go zatem odnosić jedynie do wierzeń słowiańskich.

¹⁰Stopniowanie nie tylko dotyczy przestrzeni, lecz także związane jest ze strukturami fabularnymi, czym rozwija symbolikę drogi: bohaterowie utworów ludowych często muszą wykonać trzy zadania (Grzywka 2005: 29). Przykładem mogą być omawiane utwory Zmorskiego – wdowi syn z *Sobotniej Góry* poddany jest trzem próbom, bohater *O dziadowym synu* pomaga trzem istotom, które odwdzięczają mu się tym samym w jego trzech próbach więziennych, Marcin ze *Strzygi* również trzy razy musi udać się do kościoła, by stawić czoło demonowi.

Zmorski skorzystał w podaniu z charakterystycznego dla twórczości ludowej sposobu opisywania odległości (Moszyński 1968: 659). Są to frazy „przez trzy rzeki się przeprawił, przez trzy wielkie przeszedł bory”. Perspektywę, że dany obiekt położony jest bardzo daleko, buduje się, stopniując liczbę przestrzeni, przez które przejść muszą bohaterowie tekstów folkloru, a także umieszczając po drodze sfery, które należą do porządku nieznanego świata: lasy, góry czy rzeki (czyli również miejsca wyznaczające symboliczne granice).

Przestrzeń w *Sobotniej Górze* kształtowana jest też przez symbolikę czasu. Bohater dociera do stóp wzniesienia o zachodzie słońca (próg temporalny), więc dalszą drogę pokonać musi już w nocy. Tym samym coraz bardziej będzie wkraczał w sferę demoniczną, sferę chaosu. W dualnym wyobrażeniu świata folkloru to dzień należy do czasu człowieka, życia, nocą zaś dominuje czas upiorów, czas symbolicznej śmierci (Kowalski 1998: 307, 351). W podaniu bohater napotyka w czasie swojej nocnej wędrówki w górę takie widoki:

I darł się coraz to dalej, nie dbając na ostre skały, co mu stopy kaleczyły, na gadziny jadowite, co mu nogi obwijały, kłusząc żądły bolesnemi, ani na zielska trujące, co mu szarpały ciało kolcami i do ust same się cisnęły obmierzłym, śliniącym swym owocem. [...] Wdowi syn piął się, jak począł, przed siebie, aż w tem posłyszysz za sobą nagle trzask i hałas niesłychany, szczekanie, wycie, jakby tysiąca złąj psów i wilków, i szczwanie diabelskim głosem [...] (Zmorski 1852: 7–8).

Natomiast kiedy bohater wstępuje na szczyt góry, jest już „dzień biały” i towarzyszą mu radosne, piękne obrazy (tamże: 11).

Noc okazuje się symboliczna także w baśni *Dwaj towarzysze*. W czasie nowiu – jednej ze skrajnych faz księżyca, kiedy ogromne znaczenie ma mediacja i budzą się siły należące do porządku ciemności (rozpoczyna się również pora wzrastania nowego księżyca) – następuje spotkanie czarowników, którzy potrafią się zmieniać w kruki, przy szubienicy, czyli miejscu związanym ze śmiercią (tamże: 98). Podobnie w *Strzydze*: to pod osłoną nocy mają miejsce konfrontacje Marcina z tytułowym potworem. Główne wydarzenia fabularne występują wtedy, kiedy człowiek przekracza granicę znanego, wkracza w czas i przestrzeń należące do sfery obcej, chtonicznej. W *Podaniach i baśniach ludu* Zmorskiego obrazowanie świata jest więc silnie związane z symbolicznym postrzeganiem rzeczywistości w folklorze. Oprócz tego występuje zależność między symboliką czasu i przestrzeni a ludowym imaginariem demonicznym.

Funkcja upiorów

Istnieje silna więź poszczególnych upiorów z obszarem, gdzie można je spotkać. Często są to miejsca, gdzie doszło do nagłej śmierci, po której w zaświatach dusza nie może zaznać spokoju. Przemiana człowieka w upiora według wierzeń ludowych była efektem niewypełnienia przez umierającego warunków „dobrej śmierci” (Brzozowska-Krajka 1994: 43), które umożliwiały bezpieczne przejście między światami. W momencie zaburzenia sytuacji, niedomknięcia spraw ziemskich, gwałtownego zgonu bądź nieodbycia rytuałów mediacyjnych związanych z opuszczaniem dotychczasowego świata, dusza nie może w pełni odejść. Jako upiór będzie się błąkać wśród żywych.

Największą aktywność upiorów obserwuje się przy progach temporalnych¹¹ lub w nocy. Obok wierzeń w dusze stające się po śmierci demonami istniały jeszcze przekonania o istotach, które od samych narodzin należały do sfery chtonicznej.

¹¹ Na przykład południce, demony zmarłych kobiet związane z wichrami, będą szkodzić ludziom w czasie południa, zwłaszcza w czasie dużego upału (Moszyński 1967: 689).

W baśniach Zmorskiego ich przykładem jest strzyga¹². Takie upiorne narodziny często wynikały z wcześniejszego złamania odwiecznie ustalonego (zarówno na płaszczyźnie realnej, jak i symbolicznej) porządku świata. W tekście Zmorskiego wątkiem odpowiadającym temu systemowi wyobrażeń i mającym wymiar religijny (Wróblewska 2005: 85) jest historia związku kazirodczego między królem a jego siostrą (w dodatku pobłogosławiony przez biskupów, co tym bardziej – w odniesieniu do ludowego sposobu postrzegania rzeczywistości – świadczy o pogwałceniu ładu świata), którego owocem była właśnie królewna strzyga (Zmorski 1852: 107–108).

Ponadto w podaniu baśni *Sobotnia Góra* głównego bohatera w trakcie prób odwagi, jakim jest poddawany w czasie swej wędrówki odbywającej się w coraz głębszej nocy, otaczają nie tylko demony, które starają się zatrzymać go na drodze do celu (tamże: 8). Pojawia się także niemal piekielna wizja pożogi boru. Wdowi syn, aby wykonać zadanie, musi nie tylko stawić czoło siłom chthonicznym wyrażającym się w postaciach upiórów, lecz także pokonać własne lęki, których niejednokrotnie, w ludowym postrzeganiu świata, istoty demoniczne były uosobieniem (Brzozowska-Krajka 1994: 57–58). W przedstawieniu przez Zmorskiego wierzeń o stworzeniach nadprzyrodzonych można dopatrywać się nie tyle przetworzenia elementów tekstu folkloru, które polegałoby na umieszczeniu w fabule potworów, widm czy upiórów, ile częściowego odwzorowania wyobrażeń o świecie demonicznym. Pojawianie się tych istot na drodze bohaterów *Podania i baśni ludu* zakorzenione jest w ich tradycyjnym ujęciu obserwowanym w wierzeniach ludowych.

Funkcja diabła

Osobno należy omówić postać diabła. Na temat źródeł jego wizerunku w spisanych opowieściach gminy Zmorski wypowiadał się w recenzji *Zarysów domowych* Wójcickiego:

Diabeł Polski mniej jeszcze niż poprzednie odpowiada zadaniu. Autor zebrał tu przysłowia dotyczące się w czemkolwiek czarta, niektóre o jego czynach, zwyczajach i sposobach unikania go podania, wreszcie cokolwiek o diabłach dialogowych: Smółce, Węgliku i głośnych w pewnej okolicy Iskrzyckim, Rokicie, Borucie. Ale w tem wszystkim, trudno jest znaleźć charakter polskiego prawdziwego diabła. Takiego dotychczas ani Wójcicki, ani żaden z naszych autorów nie odmalował. We wszystkich podobnych rysach zbyt uczuć można Mefistofela Goethego, połączenie złości z śmiesznością i ironią. W podaniach ludu czart występuje zupełnie odmienny. Pod jednym wprawdzie nazwiskiem, nosi on w nich dwa różne oblicza (Zmorski 1841: 315).

Zmorski krytykował więc zbiory poprzedników, zarzucając autorom, że zamiast sięgać do autentycznego polskiego folkloru, modyfikują postać ludowego diabła na wzór wyjątkowej figury należącej do literatury wysokiej – Mefistofelesa. Tego że Zmorski twórczość Goethego dobrze znał, dowodzi nie tylko powyższy fragment recenzji, lecz także przekłady wierszy autora *Fausta* w tomie *Poezye* z 1866 roku¹³. Specyfika czarta polskiego, zdaniem Zmorskiego, miała być dwoista: z jednej strony gminny diabeł należał do istot potężnych, był silnym przeciwstawieniem sfery dobra, w czym poeta upatrywał relikty starożytnej słowiańskiej mitologii (diabeł miał być pozostałością po Czarnym Bogu¹⁴). Z drugiej strony polski czart wydawał się niegroźnym stworem,

¹² Chociaż wyobrażenia strzyg są dwojakie: mogą to być upiory, którymi ludzie stali się po śmierci, lub właśnie demony od urodzenia (Pełka 1987: 171).

¹³ *Piosnka koptyjska* (*Kopthisches Lied*), *Pólnocny król* (*Der König in Thule*), *Pierwsza noc czarownic* (*Die erste Walpurgisnacht*).

¹⁴ Nazwa Czarnego Boga/Czarnoboga pojawiła się w *Kronice Słowian* Helmolda z XII wieku. Czarnobóg miał być jednym z bóstw Słowian połabskich, Helmold nie wymieniał jednak jego przeciwnictwa, Białoboga – jest to bóstwo jedynie domniemywane, na zasadzie istniejącej w wielu mitologiach dychotomii sił solarnych

czasem pomocnym ludziom, czasem wobec nich złośliwym – Zmorski nazywa istotę z wierzeń ludowych, z której ten wizerunek jego zdaniem się wywodził, „półdiabłem” (Zmorski 1841: 316). Do czartów tego typu zaliczałyby się również wymienione w recenzji postaci lokalne – Boruta, Rokita, Iskrzycki, Węglik, Smółka.

Drugi z omówionych typów czarta przedstawia Zmorski w baśni *Drwal i diabeł*. Z początku jest to postać złośliwa, bo wyrzuca ubogiemu drwalowi ostatni kawałek chleba, jednak później zaczyna pomagać skrzywdzonemu przez siebie człowiekowi (oraz, co ciekawe, współczuje mu i odczuwa wstyd za zły czyn). Zgłasza się na jego parobka¹⁵, a po odrobieniu kary rozstaje się z gospodarzem w przyjaźni (Zmorski 1852: 154). Wątek ten przywodzi na myśl znany z *Fausta* czy legendy Twardowskiego motyw cyrografu, zgodnie z którym diabeł ma służyć bohaterowi. Wydaje się jednak, że Zmorski w swojej baśni literackiej odżegnuje się od niego – czart, kiedy drwal rozpoznaje jego prawdziwe oblicze, stwierdza:

...tacyście to domyślni! Ale cóż to wam, choćbym był i diabłem? Wszak od was nie chcę zapisu na duszę ani od wiary wyrzekać się każe! Pomówmy ze sobą szczerze. Już to kiedy mnie nie chcecie, pójdę sobie precz, ale pieniądze wziąć musicie. Słusznie się wam one należą i nie darmo je wam daję. Zapłata to za ową bułkę, co ją wam wczoraj ukradłem (tamże: 153).

Można domniemywać, że w ten sposób Zmorski dystansował się w *Podaniach i baśniach ludu* od tradycji faustowskiej. Nie pojawia się tutaj wątek zaprzędania duszy, diabeł oraz drwal wydają się sobie równi oraz w takich relacjach – po spełnieniu powinności wobec siebie – się rozchodzą. Również „najstarszy czart” (jak nazwał go Zmorski), dowodzący między innymi pomniejszym – choć w fabule najważniejszym – diabłem, reprezentuje system moralny, wedle którego od postępowania człowieka zależy przychyłność sił chthonicznych:

– Jak to? – zawrzasnął. – Toć ty, hultaju, śmiał taki wstyd diabłom zrobić! Pocziwemu człowiekowi, co przez całe życie, pomimo najcięższej nędzy, prawą zawsze chodził drogą, śmiałeś porwać ostatni kęs chleba, bez którego z głodu zemrzeć może?! Leć mi natychmiast, łajdaku! Za tę przysługę, którąś mu wyrządził, służyć póty temu człeku, aż cię sam od siebie odprawi (tamże: 146).

Dobrego drwala diabły traktują z szacunkiem, natomiast złego, chciwego dziedzica oszukującego przy transakcjach finansowych – czart porywa do piekła (tamże: 155). Podobnie i w gadce *Kozielek*: krnąbrny szlachcic postanawia ukraść chłopskiego kozła, który tak naprawdę należy do czarownicy uczestniczącej w spisku ludu przeciw nieuczciwemu panu. W czasie ucieczki kozioł przemienia się jednak w swoją prawdziwą postać – diabelską. Karą za czyn szlachcica jest pomieszanie zmysłów (tamże: 142).

W tekstach Zmorskiego czarty opowiadają się więc nieraz po stronie człowieka, ale zawsze należącego do społeczności wiejskiej. Wedle ludowych wierzeń chłop potrafił być nieraz sprytniejszy od diabła (Rożek 1993: 143), przez co mógł zapewnić sobie jego pomoc. Echa tych wierzeń pojawiają się w *Podaniach i baśniach ludu*. Jak można sądzić – również po fragmencie o czartach w recenzji *Zarysów domowych* – Zmorski miał wiedzę na temat demonicznych wyobrażeń ludowych, stąd też taka ich adaptacja literacka w *Drwalu i diable* oraz *Kozielku*.

i chthonicznych (zob. Strzelczyk 2007: 50, 59–60; hasła *Białobóg*, *Belbog* oraz *Czarnobóg*, *Czernybóg*). Choć kronika Helmolda została przetłumaczona na język polski dopiero w 1862 roku przez Jana Papłońskiego (ukazała się pod tytułem *Helmolda kronika sławiańska z XII wieku*), to można podejrzewać, że Zmorski spotkał się wcześniej z tymi nazwami bogów.

¹⁵ Taki motyw, diabła parobka, w wierzeniach ludowych wymienia Michał Rożek (1993: 7).

Kolejny wizerunek diabła pojawia się w *Sobotniej Górze*. Na drodze bohatera, który zdąży po żywą wodę, staje tak opisana postać: „Za chwilę, po lewej ręce, jawi się przy nim drugi podróżny, kuso z niemiecka ubrany” (Zmorski 1852: 7). Jakkolwiek w tekście podania nie pada słowo „diabeł” bądź „czart”, to wędrowiec napotkany przez wdowiego syna przypomina istoty demoniczne wywodzące się z wyobrażeń ludowych. Jego strój: niemiecki, a więc obcy, nienależący do danej społeczności i kultury¹⁶, jest jednocześnie oznaką diabelskiego pochodzenia. W taki sposób (nie jedyny) opisywano postać czarta (Bystroń 1995: 178–179). Słowo „kusy” także wiąże się z obrazowaniem diabła – w kulturze ludowej używano określenia „kusy” bądź „zły”, aby uniknąć prawdziwej nazwy, a tym samym – być może przywołania do siebie sił piekielnych (Tomiccy 1975: 76). Sam wędrowiec zostaje nazwany w tekście Zmorskiego zarówno „niemczykiem”, jak i właśnie „kusym”. W ten sposób w *Sobotniej Górze* w figurze diabła odzwierciedlają się elementy wierzeń ludowych, zawarte również na poziomie nazewniczym.

Postaci czarownic

Tematem, który jako kolejny wiąże się ze sferą imaginarium demonicznego, jest czarownictwo. Obrazy czarownic czy czarowników w tekstach folkloru mają – podobnie jak w przypadku poprzednio analizowanych zagadnień – wiele znaczeń. W przedstawieniach tychże postaci można wyraźnie dostrzec spłot wyobrażeń chrześcijańskich (związanych silnie z polowaniami na czarownice w wiekach XVI–XVIII) z ludowymi wierzeniami, których elementy mogą być jeszcze starsze¹⁷.

Sam Zmorski w cytowanej wcześniej recenzji *Zarysów domowych* zwracał uwagę na wątek czarownictwa oraz dwoistość jego źródeł:

Pomiędzy utworami jego [ludu – S.R.] wyobraźni niepospolitą gra rolę moc nieczysta i jej sojusznicy, czarodzieje i czarownice. Pożądanym byłby zbiór wszystkich w tym przedmiocie mniemań, obrzędów, gusł, zaklęć, wróżb, wywoływań. Wójcickiego rzecz o czarownicach, bardzo mało zaspokaja; zebrał on tylko po większej części dość już znane szczegóły, jako to: schadzka na tyśej górze, odbierania mleka itd. To zaś, co jest nowe, mniej ma wartości, a czasem i mniej właściwe. Mógł był autor wiele dopełnić wypisami ze starych książek np.: *Młot na czarownice*, *Czarownica powołana*, *Sejm piekielny*, *Przestrogi duchowne o sądzeniu czarownic* (Zmorski 1841: 314–315).

Tak jak w przypadku postaci diabła, Zmorski zarzucał Wójcickiemu niedostrzeganie pewnych istotnych źródeł kształtujących wyobraźnię ludową w XIX wieku. Sugerował, że poprzednik zbyt mocno opiera się na najbardziej znanych wątkach związanych z ludowym wyobrażeniem czarownictwa, często dość prostych (jak na

¹⁶ Ludzie innych krajów, religii, warstw społecznych czy również wykonywanych zawodów (tzn. których nie wykonywali mieszkańcy wsi), mieszkający poza granicami wioski – zaliczani byli do „obcych”, nienależących do danej społeczności. Dodatkowo ludzie spoza kręgu rodzimej kultury, pochodzący z dalekich, nieznanych regionów, według ludowych wierzeń mogli mieć kontakt z diabłami (Stomma 1986: 37).

¹⁷ Jakkolwiek mit czarownictwa ukształtowany w ciągu wieków przez kulturę chrześcijańską odcisnął piętno na wyobrażeniach ludowych, w folklorze nastąpiło jednak połączenie istniejących wyobrażeń. Leonard Pelka, w oparciu o prace Ryszarda Berwińskiego i Kazimierza Moszyńskiego, napisał: „Lecz obraz tej postaci [czarownicy – S.R.] ukształtowany w świadomości ludowej z okresu XVI–XVIII wieku zachował ponadto pewne szczególne rysy charakterystyczne dla naszej rodzimej kultury i stanowiące echo dawnych tradycji wierzeniowych (...) Naszkicowana przez R. Berwińskiego zachodnioeuropejska czarownica wchodząca w krąg polskiej demonologii ludowej zetknęła się z funkcjonującymi tu już pokrewnymi jej postaciami wiedźmy, jędzy, baby zielarki czy znachorki. Uprawianie bowiem czarów i wszelakich negatywnego czy pozytywnego charakteru praktyk magicznych stanowiło dość ważki składnik słowiańskich wierzeń ludowych” (1987: 192–193).

przykład odbieranie mleka krowom), zapomina natomiast o wpływie m.in. duchowieństwa na przekonania o osobach posługujących się praktykami magicznymi. W odniesieniu do tej kwestii Zmorski twierdził, że kultura ludowa – taka, którą poznawał w połowie XIX wieku – nie funkcjonowała w poprzednich stuleciach z dala od kultur innych warstw społecznych, lecz kształtowała się również poprzez wzajemne kontakty i nakładała na dawne relikty słowiańskie wyobrażenia chrześcijańskie (Wojciechowski 1970: 130). W jaki sposób Zmorski przedstawił więc postaci czarownic w *Podaniach i baśniach ludu*?

W *Sobotniej Górze*, kiedy bracia dowiadują się o chorobie matki, decydują się na skorzystanie z pomocy tzw. mądrej:

– Już no ja tutaj przy matce zostanę i czuwać będę nad niemi, a wy jeno biecicie co żywo do mądrej, w lesie u starej mogiły, by przysłała chorej z pomocą – rzekł do braci organista.

Oni tedy, górą, dołem, biegli do starej mogiły, do spustoszonej chaty, gdzie mądra mieszkała, i znalazłszy babę, wiedli w skok do wioski (Zmorski 1852: 2).

Słowo „mądra” wiąże się znaczeniowo ze słowem „wiedźma”. „Mądra” lub „mądra baba” była również w kulturze ludowej wyobrażeniem osoby posługującej się czarami¹⁸. Kobieta, do której udają się bracia, funkcjonuje w społeczności bohaterów jako osoba wiedząca znacznie więcej niż zwykli ludzie. W tekście pojawia się także słowo „baba”, które w XIX wieku oznaczało jeszcze między innymi kobietę zajmującą się ziołolecznictwem, pomagającą przy porodach, znachorkę¹⁹. Mądra mieszka w odosobnieniu, w lesie przy starej mogile, w miejscu o silnych wpływach magicznych, należącym do opisywanej wcześniej sfery obcej człowiekowi żyjącemu na wsi. Las to teren znajdujący się poza władzą ludzi, a mogiła – lokalizacja mediacyjna, miejsce przejścia, w którym splatają się ze sobą życie i śmierć (Kowalski 1998: 624–627). To również wiedźma, nie synowie wdowy, rozpoznaje śmierć kobiety (średni syn, organista, który pilnuje chorej, myśli, że zasnęła²⁰) oraz zna magiczny sposób przywrócenia jej do życia. Tym samym inicjuje zadanie, które wykonać muszą bohaterowie – wyprawę po żywą wodę. W połączeniu tych znaczeń można odnajdywać ludowy obraz wiedźmy o korzeniach pogańskich – czarownicy posiadającej wiedzę wykraczającą poza możliwości pojmowania świata przez zwykłego człowieka. Nie należy ona co prawda do zwykłego porządku życia wsi (mieszka poza jej granicami, na ziemiach „obcych”), ale można się do niej zwrócić o pomoc w ciężkich sytuacjach, zazwyczaj dotyczących rytuałów przejścia (choroba, śmierć, narodziny). Jednocześnie jednak owa kobieta może działać na szkodę ludzi (Pełka 1987: 198).

Podobny wątek magicznej pomocy pojawia się w gadce *Kozielek*, choć w tym utworze nie dotyczy ona spraw związanych ze światem nadprzyrodzonym, a jedynie

¹⁸ „Według wierzeń demonologicznych, w niektórych rejonach kraju postać kobieca przeciwna czarownicy, obdarzona zdolnościami czynienia czarów, ale wykorzystująca je do celów sprzyjających ludziom. Nazwa «mądra» występowała w Wielkopolsce i na pewnych obszarach Pomorza, «wieszczka baba» lub «biała czarownica» w niektórych rejonach Podlasia i Mazowsza” (Podgórcy 2005: 297). Autorzy odwołują się do fragmentu dzieła Kolberga (jeden z tomów o Wielkim Księstwie Poznańskim) oraz Bohdana Baranowskiego *W kręgu upiórów i wilkołaków* (1981).

¹⁹ „Baba, wieszczka – 1. potoczne określenie wiejskiej znachorki i zamawiaczki uroków, zwykle pełniącej funkcję położnej (...) 2. Czarownica” (tamże: 33).

²⁰ W tym motywie można dopatrywać się ludowego znaczenia śmierci jako symbolicznego snu i odwrotnie: snu jako śmierci (zob. Brzozowska-Krajka 1994: 40–42). Krzyżanowski wykazywał natomiast, że sen matki i ratunek najmłodszego syna w *Sobotniej Górze* mogą być odniesieniem do wątku kobiety w letargu z *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza, tym samym nadając baśni charakter narodowo-patriotyczny (Krzyżanowski 1977: 738).

konfliktu między chłopami a szlachcicem. Działanie czarownicy nie jest jedynie wsparciem udzielonym mieszkańcom wsi. Wiedźma, do spółki z czartem, wymierza sprawiedliwość za krzywdę, podobnie jak było to w przypadku diabła z baśni *Drwal i diabeł*. Choć oczywiście czarownica szkodzi tym samym szlachcicowi, wątek ten (jeśli oparty jest na rzeczywistym tekście gminnym) może być odbiciem konfliktów między chłopem a panem. W tym układzie zły los zesłany na dziedzica miałby być punktu widzenia ludu usprawiedliwiony.

Wiedźma działa w *Kozielku* z użyciem podstępów:

Kiedy już chłopci nareszcie nie mogli się dać z nim rady, jedna baba, czarownica, obiecała im przyjść w pomoc i ukarać łapikurę.

Dnia jednego, ciężką zimą, miał on powracać z targu do domu, tuż właśnie obok chaty czarownicy, samotnie opodal za wsią stojącej. Baba umyślnie wypuściła wtedy na drogę kozła swojego, a sama skryła się w izbie (Zmorski 1852: 141).

Czarownica z *Kozielka* należy więc do sił dobra, podobnie jak bohaterka *Sobotniej Góry*. Interesujące przedstawienie kobiety posługującej się magią pojawia się też w baśni *O dziadowym synu*. Znowu występuje tu motyw magicznej pomocy ze strony wiedźmy, polegającej m.in. na odczynieniu uroku, poprzedzony jest jednak wyróżniającą się sceną:

On szedł dalej, coraz dalej ponad brzegiem bystrej rzeki, nie spotykając żadnej żywej duszy. Aż jedną razą posłyszeli z niedaleka krzyk przeraźliwy, bolesny. Pobiegł, co tchu miał, za głosem i widzi: dwóch parobków wlecze po ziemi nielitośnie starą jakąś babę, która próżna im w rękę szamoce się i wrzeszczy wniebogłosy. Skoro nadbiegającego zobaczyła, poczęła prosić żałośnie:
– Piękny chłopczy, przez Bóg żywy! Ratujże mnie, ratuj! Oto te dwa opoje niewinnie mnie topić wleką.

– Toś ty, psia jędzo, niewinna? A kto moją Kaśkę tak srodze osypał? Kto Wojtkowej kobiecie zadał przekłętę, co ją już trzy dni dławi i wszystkimi świętościami odpędzić się nie da?

– Twoją babę osypało, bo za chłopami latała, kiedy ty spity za piecem leżałeś! A Wojtkową, jako żywo, nie diabeł, jeno wódka piecze w gardzieli, co jej nad miarę pijała. I z wami się także stanie, jeśli pić nie przestaniecie!

– A to ty, nieczyste jucho, wygrażać nam jeszcze będziesz? Dalej z nią, Wojtku! Do wody! A ty, chłystku, przecz nam z drogi, nie wtykaj nosa, gdzie ci nie trzeba, nie chcesz li się z nią wraz skąpać (tamże: 31–32).

Ten fragment opowieści *O dziadowym synu* jest echem polowań na czarownice w poprzednich wiekach, a także ich późniejszego odbioru. Przedstawia samosąd na, owszem, wiedźmie (jak się okazuje z późniejszych wydarzeń), lecz mimo zdolności magicznych kobieta nie jest winna nieszczęściom mieszkanek wsi – wyraźnie proponowane jest tutaj racjonalne spojrzenie na oskarżenia o rzucanie zaklęć, negujące istnienie demonicznego czarownictwa. Jakże mogą być przyczyny pojawienia się w baśni o dość powszechnym schemacie tak wyróżniającej się sceny? W wyniku oskarżeń o czarownictwo w mniejszych społecznościach (na wsiach, w niedużych miastach) dochodziło często do samosądów (Pilaszek 2008: 322), które odbywały się m.in. w formie pławienia domniemych wiedźm. Wiek XVIII przyniósł co prawda prawny kres procesom o czary (ustawa sejmowa *Konwikcyjne w sprawach kryminalnych* z 1776 roku, zakazująca stosowania tortur oraz skazywania na śmierć osób oskarżonych o czary), lecz przesąd zakorzeniony w społecznej świadomości wciąż był jeszcze żywy w połowie XIX wieku. Można więc zastanawiać się, czy Zmorski rzeczywiście mógł natrafić na wariant baśni zawierający taki wątek i w związku z tym odwzorował realne przekonania ludu z XIX wieku, czy jednak jest to jego osobista wypowiadź (a tekst ludowy mógł być dla niej jedynie tłem) na temat procesów o czary i funkcjonujących

wciąż ludowych wyobrażeń wiążących się z tym zagadnieniem. Brak jednak wyraźnych źródeł, które mogłyby dać odpowiedź na to pytanie.

Zakończenie

Analiza *Podañ i baśni ludu* przez pryzmat ludowej symboliki może wskazywać, że Zmorski – nawet jeśli nie miał pełnej świadomości, jak skomplikowany jest system wyobrażeń folkloru – potrafił dostrzec jego zewnętrzną warstwę, przejawiającą się chociażby w opowieściach gminu, i przełożyć ją na teksty literackie. Sam stwierdzał, że tworząc *Podania i baśni*, starał się przenieść na grunt literatury charakter tekstu ludowego, zmieniając jedynie mniej istotne szczegóły wedle praktyki wiejskiego opowiadacza, na którego się zresztą stylizował (Zmorski 1852: XIII–XIV). Największą zmianą – wedle tego, co twierdził autor – miało być przekształcenie stylu opowieści ustnej na styl literacki, aby dostosować zbiór do oczekiwań odbiorców literatury pisanej. Jednak zwrócenie uwagi na używane przez Zmorskiego wyrażenia pochodzące z folkloru, jak chociażby określenia czarownic czy formuły opisywania odległości, wskazuje, że w warstwie językowej również zachowała się stylistyka opowieści ludowej.

Praca nad zapisaniem i następnie ukształtowaniem podañ i baśni w przypadku Zmorskiego nie była pozbawiona refleksji nad źródłowym materiałem folklorystycznym. Autor świadomie starał się analizować pochodzenie niektórych wyobrażeń (np. odróżniając korzenie pogańskie od chrześcijańskich), ich typy oraz znaczenia, a także – w związku z panującymi w pierwszej połowie XIX wieku przekonaniem o starożytności ludowych wierzeń, które sam aprobował – próbował jak najdokładniej oddać treść zapisywanych opowieści. Na warsztat folklorystyczny autora wskazują również jego uwagi dotyczące definicji gatunków tekstów ludowych (tamże: VI–VIII) czy znajomość ówczesnych opracowań na temat folkloru (tamże: 165–166).

Oczywiście założenie, że Zmorski przy tworzeniu *Podañ i baśni* znał dokładnie wyobraźnię symboliczną ludu, byłoby interpretacyjnym nadużyciem. Jednak przetwarzając na utwór literacki tekst, który był konkretyzacją owych wierzeń, poeta zachowywał ich elementy i utrwał je w literaturze przeznaczonej dla odbiorców pochodzących spoza społeczności chłopskich. Tym samym zachował też zawarte w opowieściach ludu znaczenia symboliczne, dotyczące demonologii oraz postrzegania czasu i przestrzeni. Poprzez próbę dokładnego ich odwzorowania, Zmorski połączył w *Podaniach i baśniach ludu* praktykę pisarską oraz badawczą – stworzył nie tylko zbiór literacki, lecz także materiał folklorystyczny rejestrujący w szczegółach wyobraźnię ludową.

Bibliografia

- ADAMOWSKI, J. (1999). *Kategoria przestrzeni w folklorze: studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- BRZOWSKA-KRAJKA, A. (1994). *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- BYSTROŃ, J.S. (1995). *Megalomania narodowa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- DERNAŁOWICZ, M. (1988). *Roman Zmorski (1822–1867)*. W: M. Janion, M. Dernałowicz, M. Maciejewski (red.), *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- DUBOWIK, H. (1999). *Fantastyka w literaturze polskiej. Dzieje motywów fantastycznych w zarysie*. Bydgoszcz: Towarzystwo Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej.
- GRZYWKA, K. (2005). *Od lasu po góry, od domu po grób... Polska i niemiecka bajka ludowa ze zbiorów Oskara Kolberga i braci Grimm*. Warszawa: Inst. Germanistyki UW.
- Kawyn (oprac.), S. (2004). *Cyganeria warszawska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KOWALSKI, P. (1998). *Leksykon: znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1977). *Romana Zmorskiego „Sobotnia Góra”*. W: tegoż (red.), *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*. Wyd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- MOSZYŃSKI, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa. Część I*. T. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- MOSZYŃSKI, K. (1968). *Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa. Część II*. T. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- PEŁKA, L. (1987). *Polska demonologia ludowa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PIEŚCIKOWSKI, E. (1964). *Poeta-tulacz. Biografia literacka Romana Zmorskiego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- PILASZEK, M. (2008). *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*. Kraków: Universitas.
- PODGÓRSCY, B. i A. (2005). *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*. Katowice: Wydawnictwo Kos.
- ROSZCZYŃSKA, M. (2003). *Nowa baśń. „Strzyga” Romana Zmorskiego i „Wiedźmin” Andrzeja Sapkowskiego*. „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria”, 3, 257–266.
- ROŻEK, M. (1993). *Diabeł w kulturze polskiej: szkice z dziejów motywu i postaci*. Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- RZAŻEWSKI, A. (1868). *Roman Zmorski. Kilka słów poświęconych pamięci zmarłego w dniu 18 lutego 1867 roku, poety*. Warszawa: brak wydawnictwa.
- STOMMA, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- TOMICCY, J. i R. (1975). *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- WOJCIECHOWSKI, R. (1970). *Warszawskie*. W: H. Kapeliński, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863: epoka przedkolbergowska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- WRÓBLEWSKA, V. (2014). *Od potworów do znaków pustych. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- WRÓBLEWSKA, V. (2005). „Strzyga” Romana Zmorskiego, czyli religijny wymiar baśni. W: A. Stoff, D. Brzostek (red.), *Polska literatura fantastyczna. Interpretacje* (s. 77–91). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- ZMORSKI, R. (2014). *Lesław. Szkic fantastyczny*. J. Ławski (red.), H. Krukowska (oprac.). Białystok: Wydawnictwo Alter Studio.
- ZMORSKI, [Zamarski], R. (1852). *Podania i baśni ludu w Mazowszu (z dodatkiem kilku szląskich i wielkopolskich)*. Wrocław.
- ZMORSKI, R. (1866). *Poezye*. Lipsk.
- ZMORSKI, [Zamarski], R. (1841). *Zarysy Domowe przez Kazim. Wład. Wójcickiego*. „Przegląd Warszawski Literatury, Historyi, Statystyki i Rozmaitości”, t. 2, z. 8.

**SABINA RACZYŃSKA****FOLK DEMONOLOGY AND TIME/SPACE IMAGERY IN ROMAN ZMORSKI'S *PODANIA I BAŚNI LUDU***

The aim of the article is to show how Roman Zmorski, who represents a model of interest in folk culture, based on visiting villages and writing down folk tales typical of the first half of the nineteenth century in Poland, portrayed elements of folk imagination in his *Podania i baśni ludu* [Folk Legends and Fairy Tales]. Assuming that folklorists and writers of this period had limited knowledge of folk magical thinking, the article tries to find meanings that Zmorski – knowingly or not – recounted in his works. The analysis focuses on selected stories from *Podania i baśni ludu*; firstly, the article describes the imagery of time and space that appears in Zmorski's stories; secondly, it discusses the meaning of demons, devils and witches.



ANETA NAROLSKA
Uniwersytet Zielonogórski

**Z ŻYWOTÓW ŚWIĘTYCH BOLESŁAWA PRUSA JAKO LEGENDA O NIEZBADANYCH
WYROKACH BOSKICH**

[...] są sprawiedliwi, którym się zdarza to,
na co zasługują grzesznicy,
a są grzesznicy, którym się zdarza to,
na co zasługują sprawiedliwi.
(Koh 8,14)

„Ogólna pobudka” (Tolstoj – Witkiewicz – Prus)

Pisząc o wpływie Lwa Tolstoja na poglądy Stefana Żeromskiego, Bazyli Białokozowicz podkreśla, iż „Tolstoj w początkowym stadium oddziaływał na Żeromskiego poprzez Witkiewicza”; przypuszcza także, że „pisarz rosyjski był tematem [ich – A. N.] częstych rozmów w Zakopanem” (Białokozowicz 2003: 119). Trudno nie pokusić się o podobne domniemanie w odniesieniu do Prusa, mając na uwadze jego, datującą się od roku 1884, znajomość ze Stanisławem Witkiewiczem (Tokarzówna, Fita 1969: 328), zbieżne projekty artystyczne, poglądy na sztukę (Fita 2008a: 169-190) czy wreszcie wspólny pobyt w Nałęczowie w roku 1886 (Tokarzówna, Fita 1969: 351) oraz kontakty warszawskie obu pisarzy.

Głębokie poznanie Tolstoja przez Witkiewicza przypada na lata 1891-1894 (Białokozowicz 2003:118), z jego twórczością artysta zetknął się jednak już wcześniej. Prus zaś – jak zauważa Antoni Semczuk – znając język rosyjski, bardzo uważnie śledził ruch literacki w Rosji. O Prusowskiej znajomości Tolstojowskich nowel chłopskich badacz wnioskuje na podstawie jego korespondencji z Warszawy, zamieszczonej w petersburskim „Kraju” z roku 1887, rejestrując także kolejne wypowiedzi autora *Lalki* na temat twórczości rosyjskiego pisarza, pochodzące z lat 1899, 1900, 1901 i 1908 (Semczuk 1969: 143-144).

W roku 1892 osiadły od dwóch lat w Zakopanem Witkiewicz rozpoczął tłumaczenie na dialekt podhalański opowiadania Tolstoja *Czym żyją ludzie* z roku 1881, powstałego na podstawie zapisu jednej z legend ludowego gawędziarza – Wasyla Szewielewa, zwanego Szczegolonkiem (Białokozowicz 2003: 141; Łużny 1978: 29). Pod wpływem utworu Tolstoja Witkiewicz napisze także w roku 1907 oryginalną nowelkę zatytułowaną *Jędreka Cajka*. O związku tych opowiadań z *Sabałową bajką*¹ – „wspólnym utworem Sabały i Sienkiewicza” (Wnuk 1976: 174) – pisał Jan Janów (1931: 76-144), dostrzegając w nich „pokrewieństwo co do myśli zasadniczej, że opatrność boska i jej zrządzenia są niepojęte dla aniołów, tym bardziej zaś dla ludzi” (Janów 1931: 88). Wydaje się, że można mówić również o pewnym związku z tymi utworami noweli Prusa pochodzącej z roku 1891.

Przede wszystkim chodzi tu o „ogólną pobudkę”, o której pisze Janów w odniesieniu do *Sabałowej bajki*, mając na uwadze dyskusję toczącą się wokół tekstu Tolstoja:

¹Powstała „z początkiem lipca 1889 r., w każdym razie przed 11 lipca” (Wnuk 1976: 176), opublikowana najpierw w krakowskim „Czasie” w roku 1889, następnie w „Tygodniku Ilustrowanym” w roku 1891.

Nowelka Tołstoja, przepyszna apoteoza miłości bliźniego, znakomita budową i naturalnością, u jednych krytyków spotkała się z gorącą pochwałą, u innych z zarzutem, że jest to jedynie traktat moralistyczny, w którym myśl pierwotną motywu ludowego (poprzednio też książkowego) skoślawiono, dając jej naświetlenie w duchu poglądów autora, często wprost sprzecznych z nauką cerkwi prawosławnej (!). Spór zapewne znany był Sienkiewiczowi, jako znamienity okaz krępowania swobody twórczej jednego z najwybitniejszych pisarzy; czy w tych warunkach powiastka Tołstoja istotnie nie była bodźcem do zapisania *Sabałowej bajki*, można wątpić [...], choćby dlatego, że repertuar baśniowy Sabały, jak widać ze zbioru Stopki, był dosyć obfity, Sienkiewicz zaś uwiecznił tylko bajkę o śmierci. Jednak poza tą ogólną pobudką o żadnej zależności nie może być mowy, gdyż bajka powyższa, rzucona na papier jakby mimowolnie, w bogatej twórczości Sienkiewicza nie gra żadnej roli, u Tołstoja zaś wyraża ta nowelka ideologię autora; [...] (Janów 1931: 87).

Owa dyskusja, znana „zapewne” Sienkiewiczowi, „zapewne” Witkiewiczowi, nieobca musiała być i Prusowi. Mogła stanowić więc – jak się wydaje – jeden z czynników warunkujących powstanie legendy. Tekst Prusa nie jest wszakże tylko nieznacznie zmienionym zapisem opowiadania ludowego, jak dzieje się to w przypadku *Sabałowej bajki*, lecz wykorzystaniem znanego z ludowych opowieści motywu o „dziwnych sądach Bożych” jako podstawy oryginalnego utworu. Odżegnując się od tołstoizmu (Semczuk 1969: 144), Prus posłużył się analogiczną do tołstojowskiej metodą, opierając swą legendę na ludowym motywie w celu potwierdzenia prawdy, iż „sądy Boże” są dla człowieka niepojęte, lecz sprawiedliwe, oraz zobrazowania ewangelicznej zasady miłości bliźniego.

Folklor

Jak pisze Stefan Melkowski, „Prus-publicysta był wytrwałym rzecznikiem badań folkloru. Gorąco popierał zbieranie i wydawanie pieśni ludowych, tekstów gwarowych iliteratury ludowej” (Melkowski 1963: 47; por. także Olszewska 2003: 213-244). Ozainteresowaniu pisarza opowiadaniem ludowym – zdaniem Doroty Samborskiej-Kukuć – „świadczy choćby jego entuzjastyczny komentarz do *Historii literatury babilońsko-asyryjskiej i egipskiej* Juliana A. Święcickiego, a także literackie projekty dzieł alegorycznych i parabolicznych, których jednak mimo zapowiedzi nigdy nie podał do druku” (Samborska-Kukuć 2003: 44-45). Dodać tu należy także żywe zainteresowanie autora *Lalki* wychodzącym od roku 1887, a poświęconym folklorowi i etnografii, miesięcznikiem „Wisła”, którego kolejne numery pisarz posiadał w swoim księgozborze (Ilmurzyńska, Stepnowska 1965: 160), i którego znaczenie rozumiał, pisząc w roku 1891, że „Wisła” i „Biblioteka Wisły” to „wydawnictwa prześliczne, wielkiej wartości iniesłuchanie ważne” (Prus 1963: t. 13, 193), a o wydanym przez „Bibliotekę Wisły” tomie Stanisława Chelchowskiego (1889), że to „wyborne powieści i opowiadania” (Prus 1963: t. 13: 193). Pismo, redagowane od tomu II (1888) przez Jana Karłowicza, posiadało ważny dział zbiorów prozy ludowej, dominujący nad zbiorami pieśni, co było – jak pisze Helena Kapelińska – „naturalną reakcją na romantyczny kult pieśni ludowej, zgodną zresztą z upodobaniami epoki i pozytywistyczną preferencją noweli i powieści” (Kapelińska 1982b: 279). Karłowicz tymczasem to także badacz prozy ludowej, edytor podań i bajek ludowych z obszarów Litwy i Białorusi (*Podania...* 1887) oraz autor studium *Podanie o Madeju*, publikowanego w „Wiśle” począwszy od 1888 roku (Kapelińska 1982a: 239). Dość spojrzeć na prace samego Karłowicza, by dostrzec, iż tekst Prusa wyrasta z zainteresowań folklorystycznych tego czasu. Wszak w przywołanym zbiorze bajek znajdziemy tekst *O dwóch pustelnikach*, będący jednym z wariantów opowieści o dziwnych sądach Bożych. Skojarzenie zaś postaci Gejzy z Madejem, nasuwające się interpretatorom legendy Prusa (zob. Martuszevska 1997: 111-112; Bobrowska 2003:

207), wydaje się całkowicie uzasadnione, jeśli pamiętać także o niezwyklej popularności dziejów Madeja w literaturze XIX wieku i licznych przeróbkach owej „baśni o pokutującym zbójcu-pustelniku” (Krzyżanowski 1977a: 616), „której początków doszukiwać się trzeba – jak twierdzi Julian Krzyżanowski – w legendach religijnych” (1977a: 619).

Prus pisząc swą nowelę – wykazuje Barbara Bobrowska – „imituje w opowiadaniu wewnętrznym [...] hagiograficzną legendę w takim jej kształcie, w jakim pojawiła się ona w funkcjonujących popularnie zbiorach przeznaczonych dla szerokiego kręgu odbiorców, przydając jej z perspektywy kilku wieków rysów humorystycznych, nie niweczących jednak jej konstytutywnej dla zachowania tożsamości genologicznej parenetycznej wymowy” (Bobrowska 2003: 220). Owe „rysy humorystyczne” także wydają się mieć swe źródło w folklorze. Legenda bowiem – jak twierdzi Marian Plezia – od samego początku nasiąkała motywami fantastycznymi i romansowymi, pełniąc w znacznej mierze funkcje literatury rozrywkowej:

Były więc żywoty świętych czymś w rodzaju dzisiejszej powieści, literaturą dla »szerokich kół« - duchowieństwa oczywiście, zwłaszcza niższego, ale za jego pośrednictwem także i dla społeczeństwa świeckiego, któremu powtarzano ich treść w języku narodowym. Że skutkiem tego obficie pojawiał się w nich element romansowy, a nawet baśniowy, jest rzeczą aż nadto zrozumiałą. Niektórzy zresztą autorzy nie mieli wręcz zamiaru pisać niczego innego jak budujące powiastki, do których prawdziwości nie przykładali żadnej wagi (Plezia 1983: 16-17).

Rozpatrując źródła owych wątków „zmyślonych, legendarnych i nic wspólnego nie mających z prawdą historyczną”, badacz zwraca uwagę na opowieść ludową, „z której – jak twierdzi – również wiele weszło do hagiografii” (Plezia 1983: 18). Folklorysty tymczasem dostrzegają proces odwrotny, bowiem już Ignacy Hołowiński we wstępie do swych *Legend* podkreślał, iż w rodzimych legendach „rzadko daje się spotkać prawdziwie własne wynalezienie, są to najczęściej albo przekształcenia cudów Pisma, albo żywotów świętych, albo podań pierwszego chrześcijaństwa, przechowanych w dziełach Ojców lub dziejach kościoła, albo wreszcie podań talmudycznych, które Żydzi u nas więcej upowszechnili, jakby się można było spodziewać...” (Hołowiński 1895: 13).

Jak zauważa Krzyżanowski, legendom humor i komizm powinny być obce, „istoty bowiem zarówno niebieskie jak demoniczne śmiać się nie umieją” (Krzyżanowski 1980: 13). Jest jednak faktem, iż opowiadania wywodzące się ze źródeł hagiograficznych w folklorze były wzbogacane o elementy humorystyczne, a święci chrześcijańscy zostawali ośmieszanymi bohaterami humoresek ludowych (Krzyżanowski 1980: 15). Stąd obecność humoru w utworze Prusa jest w tekście całkowicie uzasadniona, bowiem autor, znając tradycję legendy hagiograficznej, nawiązuje do niej także za pośrednictwem folkloru. Wiedząc zapewne o „zaprawionych humorem” bajkach Sabały, w których „diabeł gra rolę śmieszna” (Hoesick 1922: 266), jak i innych ludowych opowieściach, czerpie z tradycji folklorystycznej.

Motyw „dziwnych sądów Bożych” jest motywem wspólnym dla hagiografii i folkloru, występującym w najstarszych zbiorach legend o świętych wschodnich – pustelnikach z Egiptu i Syrii, znanych Jakubowi de Voragine i wykorzystanych w *Złotej legendzie* (Plezia 1983: 39). Motyw ten, znany jako legenda o pustelniku i aniele w literaturze polskiej i folklorze w kilku odmianach, odnaleźć można u Mikołaja Reja w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* i w *Zwierciadle*, wierszu Stefana Witwickiego *Sądy Boże*, w legendzie Hołowińskiego *Krówka Jaremy* (Janów 1931: 97-98), *Dziadach Części III* Adama Mickiewicza (Krzyżanowski 1977b: 555-556) czy

wreszcie we wspomnianej opowieści Witkiewicza *Jędrzek Cajka*. Podstawą zaś utworu Tołstoja *Czym żyją ludzie*, przełożonego na gwarę góralską przez Witkiewicza, stała się starsza wersja motywu „o dziwnych sądach Bożych” – motyw „o ukaranym aniele”, zachowany w szczątkowej wersji w *Sabałowej bajce* Sienkiewicza².

W legendzie Prusa mamy do czynienia z uproszczoną wersją motywu. Brak tu typowej dla ludowych legend konstrukcji fabularnej, polegającej bądź to na wędrówce i poglądowym pouczeniu pustelnika przez anioła (Chrystusa) o głębi Bożych sądów, bądź na karze anioła, polegającej na służbie u ludzi, a mającej udowodnić wszechwiedzę Boga, pamiętającego nawet o najmniejszym robaczku, ukrytym w kamieniu na dnie morza, a coś dopiero o człowieku (por. Krzyżanowski 1962: 240-241, 250-251). Chodzi tu raczej o pokrewieństwo myśli zasadniczej, choć i pewne role wydają się pokrewne.

Sądy Boże i miłosierdzie Mędrzec

O starym zakonniku-narratorze legendy napisano już wiele³, spojrzenie na tekst Prusa z perspektywy „dziwnych sądów Bożych” pozwala jednak dostrzec jeszcze jedną z jego ról. Ukazany jako „człowiek o czystych intencjach, nie dbający o materialne korzyści – prawie święty, wiodący samotne życie eremity; z pozoru strażnik ruin i pustki, właściwie wyższych wartości – etyki i wiary” (Bobrowska 2003: 222) – jest tym, którego zadaniem jest pouczenie innych, że „sądy Boże” „są dla człowieka niepojęte; wobec nich trzeba się korzyć, nie szukać zaś wyjaśnienia, gdyż zawsze są sprawiedliwe” (Janów 1931: 88). Zakonnik w niczym nie przypomina anioła dokonującego złych czynów, by w zakończeniu móc je wytłumaczyć wąpiącemu w sprawiedliwość Bożą pustelnikowi Boskim poleceniem. Nie dokonując ich wszakże, snuje opowieść o tym, iż Bóg dopuszcza zło i wyjaśnia, dlaczego to czyni. Jego opowieść ma także ten sam cel, co poglądowe pouczenie anioła – chodzi wszak o przekonanie wszystkich odbiorców opowieści o słuszności Boskich sądów. Udzielając słuchaczom „lekcji «innej rzeczywistości»” (Serafin 2004: 434), jako „rewelator prawd z tamtego świata” – jak nazwał zakonnik Jakub A. Malik (2008: 120) – pełni zatem analogiczną do Boskiego posłańca rolę w legendzie.

Chcąc przekonać pustelnika o Boskiej sprawiedliwości, anioł z legendy o dziwnych sądach Bożych dokonuje „diabelskich uczynków” (Serafin 2004: 435), „od których pustelnikowi włosy się jeżą” (Janów 1931: 88). W zależności od wariantu legendy mógł on ukraść drogocenny przedmiot człowiekowi, który ugościł wędrowców, zabić jego dziecko lub sługę, a przedmiot oddać w darze człowiekowi złemu. Tłumacząc swe czyny, anioł udawał, że odbierając coś ludziom cnotliwym, usuwał przeszkody, uniemożliwiające im zachowanie pobożności lub ratował im życie, obdarowując zaś grzesznika, chciał mu „już na tym świecie odplacić i odebrać możliwość nagrody przyszłej” (Janów 1931: 95). Wszystko zaś po to, by przekonać, że jeśli „dobrzy cierpią przeciwnieństwa, a złym dobrze się powodzi”, to nie dzieje się to przypadkiem ani niesprawiedliwie, ponieważ sądy Boskie są zawsze sprawiedliwe, choć ukryte (Janów 1931: 94).

W legendzie Prusa jest właśnie tak, że dobrzy doświadczają nieszczęścia, a złym dobrze się powodzi. Pamiętając o klasyfikacji bohaterów utworu dokonanej przez Malika

²Mowa tu przede wszystkim o następujących wątkach, sklasyfikowanych przez Krzyżanowskiego w dziale legend (bajek religijnych) jako: T 759. *Dziwne sądy boże*, T 795. *Anioł śmierci i wdowa*, T 796. *Anioł parobkiem* (zob. Krzyżanowski 1962: 240, 250-251; por. także: Serafin 2004: 427-437).

³Stan badań na temat noweli zawarty jest w pracy Jakuba A. Malika (2008: 112-113); utwór omawiają także Beata K. Obsulewicz-Niewińska (2003: 171-173) oraz ks. Grzegorz Głęb (2013: 129-147).

(2008: 114-116), trzeba podkreślić, że wszystkie postaci z legendy Prusa istnieją tu ze względu na Mikłosa. Cnotliwi, którzy doznają zła, doświadczają go, by spotęgować jego cierpienie, mające przynieść błogosławione owoce w postaci skrócenia mąk czyścicowych i nawrócenia Gejzy. Z tego samego też powodu dobrze dzieje się grzesznikom. „Dziwność” Bożych sądów i Boskiej miłości polega tu bowiem na doświadczaniu świętych lub „tylko” bogobojnych, by mogli zadośćuczynić Bogu za zło popełniane przez grzeszników, a w konsekwencji dać im szansę pojednania się z Bogiem.

Powodzenie bezbożnika

Uosobieniem zła w legendzie jest oczywiście Gejza – „rabuś i okrutnik”⁴, wielokrotnie w tekście nazwany „bezbożnikiem” paktującym z szatanem (175). Grzesznikowi temu wiedzie się zadziwiająco dobrze. „Węgierski magnat”, „potomek Arpada” (181) jest całkowicie bezkarny „przez pół wieku” (175) mordów i rabunków. Ufając jedynie własnemu rozumowi, osiąga bogactwo i znaczenie. Kojarzonemu z nim osobom i wartościom: szatan – rozum – powodzenie, przeciwstawione zostaną inne, łączone z Mikłosem: Bóg – wiara – ubóstwo. Gejza-błuźnierca kilkakrotnie wykpi służbę Bogu jako „nieopłacalną” – wszak nie warto służyć „takiemu Panu, którego nawet nie stać, żeby [...] buty sprawił” (182) swemu wyznawcy i takiemu, który płaci za służbę kajdanami i niewolniczą pracą. Wraz z triumfami Gejzy zwycięża szatan i zło. Odmłodzenie okrutnika wskutek wypicia krwi Maryny jest właśnie dowodem „chwilowego triumfu szatana” (176). Szatan nie dominuje przecież bez Boskiej wiedzy. Zło zdaje się mieścić w Boskim planie, a Gejza ma być na nie w pewien sposób skazany; jest to zło, które daje okazję do dobra, albo – ujmując rzecz inaczej – Bóg, dopuszczając zło, obraca je w dobro, co opowiadający historię zakonnik wyrazi następująco: „Pan Bóg użył występków Gejzy” (195). Użył ich, by zbawić nie tylko rodzinę Mikłosa, ale i benedyktynów, a wreszcie samego Gejzę. Wszak grabiąc klasztor, Gejza odbiera zakonnikom właśnie to, co przeszkadzało im w osiągnięciu świętości. Nie darmo kilkakrotnie w tekście mowa o „benedyktyńskich klejnotach” (180), a cierpiący męki czyścicowe zakonnicy będą tonać „w ogniach doczesnych” (183). Podobnie zdrada Gejzy i najazd Turków prowadzą do zgody „panów chrześcijańskich”, a zguba pogan, której przyczyną będzie Gejza, doprowadzi ich do zbawienia. Wszystko – jak wynika z tekstu – mieści się w Bożym planie, stąd też grożąc Mikłosowi, św. Benedykt robi to nie tylko dlatego, że Mikłós chce się sprzeniewierzyć Boskiemu przykazaniu, ale także dlatego, że chce krzyżować Boskie zamiary („widząc tak wyraźny znak z nieba [Mikłós – A. N.] wskazał bezbożnikowi drogę na dół, do jaskini przy wodospadzie” – 189). Tymczasem niepojęte „sądy Boże” są przecież sprawiedliwe. Nie jest to jednak sprawiedliwość ani starotestamentowa, ani wywodząca się z legendy ludowej. Wówczas bowiem działanie Gejzy prowadziłyby go ku ostatecznemu upadkowi, także i w życiu pozaziemskim. Ziemskie powodzenie stanowiłoby „odpłatę” wykluczającą nagrodę w niebie. Tak się nie dzieje. Triumf szatana jest chwilowy, nawet jeśli ta „chwila” w przypadku Gejzy trwa pół wieku. Występki Gejzy skutkują przekleństwem, Bóg zsyła karę, chcąc doprowadzić grzesznika do nawrócenia (Leon-Dufour (red.) 1990: 370-372), dając mu tym samym szansę odkupienia win. Gejza przeklęty w życiu ziemskim, nie jest przecież przeklęty na zawsze, nie jest nieodwołalnie skazany na potępienie, lecz zyskuje łaskę nawrócenia i skrucy. Nazywany przez narratora do tego momentu „bezbożnikiem”, odtąd będzie już

⁴Wszystkie cytaty z tekstów źródłowych pochodzą z edycji *Pism Prusa* pod redakcją Zygmunta Szwejkowskiego. W odniesieniu do utworu *Z żywotów świętych* numeracja stron zostaje zamieszczona w tekście głównym.

tylko i wyłącznie określany mianem „pokutnika” pragnącego Boskiego przebaczenia. Uznając w sobie grzesznika, rezygnując z zatwardziałości, Gejza „otwiera się” na Boskie miłosierdzie. Bóg tymczasem nie gubi go, nie karze, nie wymierza sprawiedliwości⁵, nie pragnie jego śmierci, nie oddaje szatanowi, lecz przebacza. Gejza zostanie zbawiony, ale nie wtedy, gdy zechce nadaremno wezwać imienia Boga, lecz gdy dozna litości z rąk dziewczyny, „trochę podobnej do córki Mikłosa Czarnego” (194), a zatem wtedy, gdy – symbolicznie – przebaczy mu jego ofiara⁶. Bóg Prusa dopuszcza zatem zło, ale obraca je w dobro i dobrem za nie płaci⁷.

Cierpienie bogobojnego

Kierowany przez szatana Gejza przystąpi do walki z Bogiem o Mikłosa, o którym ojciec powie: „Syn mój [...] jest u benedyktynów poświęcony Bogu, więc prawuj się jaśnie wielmożny pan z Bogiem o niego” (176). Walka Gejzy jest wprawdzie z góry skazana na klęskę, ale chwilowy triumf zła owocuje cierpieniami „bogobojnego”. Bóg dopuszcza je, by Mikłos mógł wynagrodzić zło grzesznika, a tym samym dać mu szansę na Boże przebaczenie.

Mikłos cierpi zatem za innych: za rodzinę, za braci zakonnych, za Gejzę wreszcie. Pierwszym skraca męki czyścicowe, Gejzie zaś umożliwi zbawienie, jest bowiem narzędziem, za pomocą którego Bóg zmienia czynione przez grzeszników zło w dobro. Bóg tymczasem nie oszczędza swego sługi, wymagając od niego rzeczy po ludzku niemożliwych. Nie strata ukochanych osób, lecz niemożność wymierzenia sprawiedliwości okazuje się najtrudniejsza. Mikłos musi nieustannie powściągać „wściekle zwierzę budzące mu się w sercu” (180), „gryźć sobie palce do krwi” (181) i nie zabić Gejzy, by – o czym nie wie – nikomu nie odebrać szansy na zbawienie, które jest ostatecznym celem w Boskim planie. Nie tylko jednak nie zabić go, lecz dobrze mu czynić – ratować życie temu, który je odbierał, nieść kufry z klejnotami, które zrabował, pomagać w zdradzie. Mikłos zadanie wykonuje, choć kuszony, wahający się i pouczany z góry. Inaczej dzieje się z jego miłością do pogan. Przekonany o konieczności ich miłowania i czynienia im dobra, wycofuje się. Tę rezygnację z niewolniczej pracy u Turków Malik postrzega jako „zejście z drogi kenozy, porzucenie jej, wybór życia łatwiejszego” (2008: 130). Czy rzeczywiście jednak – jak pisze badacz – „nie chcąc wyniszczyć się w imię miłości bliźniego”, Mikłos podejmuje „wybór samego siebie”? A może jednak Prus nie stawia znaku równości pomiędzy miłością nieprzyjaciół a samowyniszczeniem?

Zwraca w tekście uwagę subtelne rozróżnienie dwóch terminów: rozum i rozsądek. O ile pierwszy z nich określa szatana (mowa o jego „nadmierzaj bystrych

⁵Nieludzkie cierpienia Gejzy, jakim poddaje go oszalały Murzyn, Malik traktuje właśnie jako „sprawiedliwą karę”, zauważając, iż „miłosierdzie nie wyłącza sprawiedliwości” (2008: 119). Karą jest chyba jednak samo przekleństwo, bo to ono jest powodem nawrócenia. „Nieludzkim cierpieniom” Gejza poddaje się sam, szuka ich, by odpokutować winy, na co autor zwraca uwagę w innym miejscu, pisząc o cierpieniu Gejzy jako o „świadomie i dobrowolnie przyjętej męce” (Malik 2008: 132).

⁶Winogrono, które podaje grzesznikowi kobieta, jest oczywiście „symbolem eucharystycznym oznaczającym Krew Pańską, która obmyła Gejzę z grzechu” (Malik 2008: 120), ale ważny jest tu także inny szczegół. Dzierżawiącego benedyktyński folwark Czarnego Mikłosa widzimy w scenie, gdy „pilnował zbioru winogron na wino mszalne” (175). Informacja owa, wraz z tą o podobieństwie miłosiernej kobiety do córki „pobożnego gospodarza”, nie pojawiają się raczej przypadkowo, lecz służą zobrazowaniu prawdy o tym, iż pojednanie z Bogiem musi być poprzedzone pojednaniem z człowiekiem. Winogrono i wspomniane podobieństwo, kojarzone z ofiarami Gejzy, są zatem znakami wybaczenia, jakiego grzesznik dozna od tych, których skrzywdził, i z tego powodu również owa kobieta będzie „zwiastowała mu przebaczenie w imieniu Boga” (195).

⁷Por. uwagi na ten temat w tekście Malika (2008: 117).

oczach” – 178) i z nim jest utożsamiany („Jest tylko świat, a nim rozum, który wy, klechy, nazywacie szatanem!... – 181), o tyle drugi okazuje się pożądanym. Czym innym są bowiem momenty zwątpienia w życiu Mikłosa i „próby układania świata na własną rękę” (Malik 2008: 117), a czym innym zdrowy rozsądek. Jego ucieczka od pogan, którą wyrzucało mu sumienie, nie spotyka się przecież z potępieniem. Czytamy w tekście:

Niekiedy wyrzucał sobie, że nie miłuje nieprzyjaciół, ale wnet pocieszał go rozsądek:

– Gdybym sto lat mieszkał w klasztorze i biczował się co piątek, jeszcze na grzbiet mój nie spadłoby tyle batów, ile mi dali niewierni. Wdzięczny im jestem za pracę nad zbawieniem duszy mojej, ale... muszę się przecież i wygoić... (184)

Tekst dowodzi słuszności tej decyzji, nawet jeśli fragment ten potraktujemy jako humorystyczny (Malik 2008: 130 [przyp. 42]). Zresztą, gdyby było inaczej – czy ingerujący kilkakrotnie świat nadprzyrodzony nie zareagowałby i w tym przypadku? Tak się nie dzieje. Nie o męczeńską śmierć Mikłosa przecież Bogu chodzi. Prus nie stylizuje też swego tekstu na żywot męczennika, wiedząc, że katusze i nadzwyczajne umartwienia nie są propozycją dla współczesnego człowieka. Mikłos ma odegrać inną rolę w Boskim planie. Miłość nieprzyjaciółom będzie mógł okazać w inny, sensowniejszy sposób, który uzyska Boską sankcję, bowiem – jak czytamy – to „Bóg, litościwy ojciec nawet dla pogan, natchnie Mikłosa [modlącego się na szczycie skały z wzniesionymi rękami niczym Mojżesz w czasie walki Izraelitów z Amalekitami (Wj 17,8-16) – A. N.] świętą myślą” (190) o chrzcie Turków. Jest też przecież Mikłos potrzebny Bogu do nawrócenia Gejzy. Bóg potrzebuje go jako narzędzia, by „zbawiać dusze potępione” (196), dlatego go doświadcza, ale przedkłada – nieco pozytywnie – służbę nad męczeństwo.

Świętość

Mimo cierpień za grzechy bliźnich i znamion świętości Mikłos świętym jednak nie zostaje. Brakuje mu „konsekwencji absolutnej i bezgranicznej ufności w słuszność i sprawiedliwość Boskich wyroków” (Malik 2008: 116). I dalej, cytując słowa badacza: „Mikłos widzi konsekwencje swoich czynów i wyborów jedynie w bliskiej perspektywie, nie umie ocenić ich w aspekcie szerszym, nie potrafi zrozumieć idei poświęcenia” (Malik 2008: 117). Tak jest w istocie i nie może być inaczej. Prus bowiem świadomie odbiera swemu bohaterowi możliwość zostania świętym, pozbawiając go „duchowych możliwości”. Kreuje go na siłacza „mocnego w ramionach”, lecz „słabego w naukach duchownych” (176). Jego wierność przykazaniu miłości jest wynikiem „ćwiczeń w pobożności” (174), jakie zapewnili mu benedyktyni, a nie efektem samodzielnej refleksji. Jest widoczny pewien dystans Prusa w stosunku do owego „pocziwego osiłka” – jak go nazywa Bobrowska (2003: 218) – kiedy czytamy o nim: „Zeszedł tedy w dolinę między Turków, którzy w pierwszej chwili chcieli go zabić, co jeszcze bardziej utrwaliło Mikłosa w miłości dla nich” (184). Oczywiście jest zatem, że tak skonstruowany bohater nie jest w stanie spoglądać na teraźniejszość z perspektywy wieczności [por. Malik 2008: 117, 130]. Wprawdzie podobnie „niezbyt rozgarnięci siłacze” (Bobrowska 2003: 218) zostawali świętymi, ale święty to przecież wzór do naśladowania, także dla człowieka XIX wieku, Mikłos zaś jest wzorem niedoskonałym. Jest człowiekiem bogobojnym, lecz wątpiącym niczym pustelnicy z legend o sądach Bożych. Wszak anioł przekonuje ich o Boskiej sprawiedliwości właśnie dlatego, że w nią zwątpili, widząc krzywdę niewinnego człowieka. Mikłos wątpi po raz pierwszy nie wtedy, gdy Bóg go doświadcza osobiście, ale kiedy okazuje się, że puszczony przez niego wolno Gejza sprowadzi najazd Turków na Europę. By nie zwątpić w sprawiedliwość Bożą, Mikłos potrzebuje umocnienia w wierze, stąd ingerencje świata nadprzyrodzonego. Dopiero bowiem duchom dane jest

rozumienie Boskich sądów, ukryte przed człowiekiem. Człowiek nie jest w stanie pojąć Boskiego planu, ale w momentach nawet najcięższych prób święty nie może wątpić w sprawiedliwość Boga. Prus pokazuje, że wątplenie jest rzeczą ludzką, ale zawsze skutkuje złem i krzyżowaniem Boskiego planu, wiodącego do zbawienia.

Jest więc nowela Prusa żywotem nie-świętego, wyznawcy, opartym na schemacie opowiadania o życiu pustelnika (Malik 2008: 124). Eremitą staje się Mikłos dopiero na końcu swej drogi („W rok po nadzwyczajnych wypadkach, kiedy pobożny Mikłos, już nie mogąc być przewodnikiem, siedział w górach jako pustelnik, stanął przed nim Gejza [...]” – 191), rozpoczynając ją od pobytu w klasztorze, a której większą część przebywa jako – żyjący wprawdzie na pustkowiu, ale przecież służący ludziom – przewodnik. W tle opowieści o sensowności Boskich praw zdaje się toczyć dyskusja o różnych drogach dochodzenia do zbawienia. Wydalając Mikłosa z klasztoru, przeor benedyktynów powie do niego: „[...] widzę, że zakonnikiem nie będziesz. Ale i w stanie świeckim możesz osiągnąć Królestwo Niebieskie” (176). Obie drogi okazują się jednak trudne i pełne przeszkód. Klasztor benedyktynów ma tę „wadę”, że jest „bogatym” i ma „wielką liczbę folwarków” (173), stąd przeor – jakkolwiek stale nazywany „świętobliwym” i „bogobojnym” – „zanurzony” jest w życie materialne, czego dowodem jego przypomnienie Mikłosowi, by „połowę tego, co zarobi, wiernie kościołowi oddawał” (177). Dlatego też wszyscy zakonnicy cierpią męki czyścicowe, bowiem – jak zauważył przeor, objawiając się Mikłosowi – „nawet w świętobliwym życiu klasztornym nie jest człowiek wolny od grzechu...” (183).

Ale epitet „bogobojny” równie często jak przeora określa Mikłosa. Mikłos też – poddawany różnego rodzaju próbom, znajdując się w samym centrum konfliktu pogańsko-chrześcijańskiego, zmuszany do podejmowania trudnych, bo brzemiennych w skutki decyzji – poczuje ciężar życia świeckiego. Jemu też Prus przypisze myśl, „że jednak życie klasztorne nie naraża duszy człowieka na tyle pokus i niebezpieczeństw, co życie świeckie” (185). To ostatnie ma także i inną przewagę – polega na służbie. Mikłos i jako przewodnik, i jako pustelnik „dobrze służył ludziom” (195). Nie będąc więc wzorem doskonałej wiary, służy Bogu przez posługiwanie bliźnim.

Stanowiąc zatem swego bohatera ułomnym, zbliża go Prus do człowieka współczesnego. Nie czyni go niedościgłym wzorem, nie epatuje cudami. Wszystko przecież co łatwo przemawiało do średniowiecznego słuchacza legend, nie musiało przemawiać do zwolenników „krytyki pozytywnej”. Prus skupia się na tym, co w legendzie najważniejsze, a mianowicie – jak pisze Plezia – „tej samej zawsze, dziś i w średniowieczu, prawdzie o czynnej miłości Boga i bliźniego, która stanowi istotę świętości” (1983: 10). Zawarta w noweli idea miłości bliźniego, której wyrazem jest symbolicznie rozumiana służba na wąskiej ścieżce (Malik 2008: 124-125), to nowa, wzbogacona o motywację religijną, wersja myśli kończącej napisane w 1885 r. *Cienie*:

W pomroce życia, gdzie po omacku błądzi nieszczęsny rodzaj ludzki, gdzie jedni rozbijają się o zawady, inni spadają w otchłań, a pewnej drogi nikt nie zna; gdzie na skrępowanego przesądami człowieka poluje zły przypadek, nędza, nienawiść – po ciemnych manowcach życia również uwijają się latarnicy. Każdy niesie drobny płomyk nad głową, każdy na swojej ścieżce roznieca światło, żyje niepozwany, trzusi się nieoceniony, a potem znika jak cień... (Prus 1948b: 68).

Mikłos nie jest więc świętym w znaczeniu kanonicznym, lecz człowiekiem wątpiącym, pracownikiem, latarnikiem służącym innym, bliskim człowiekowi współczesnemu. W benedyktyńskim hasle „módl się i pracuj”, oznaczającym tu miłość nieprzyjaciół i służbę bliźniemu, zdaje się zawierać definicja „świeckiej świętości” „pozytywisty ewangelicznego”.

Rama

Obudowując opowieść o Miklosie ramą, Prus aktualizuje jej przesłanie (zob. Bobrowska 2003: 225; Malik 2008: 113). Czyniąc z zakonnika mędrca (Fita 2008c: 361) oraz powierzając mu rolę analogiczną do anioła, wyjaśniającego wątpliwości prawdy o Bożej sprawiedliwości, autor czyni go także narzędziem nawrócenia. Opowieść o sensowności Boskich praw każe spojrzeć na współczesność z innej perspektywy i mierzyć ludzkie czyny inną miarą. Powielony w obu opowieściach – wewnętrznej i zewnętrznej – motyw kradzieży pełni analogiczną funkcję – pokazuje, że popełnione przez człowieka zło zostanie ostatecznie wykorzystane do nawrócenia grzeszników. Namiastką tego dobra jest już rodzące się w narratorze zwątpienie w wartość „krytyki pozytywnej”. Wprawdzie nie zobaczymy nawrócenia złodziei, ale pamiętając o spostrzeżeniu bohatera *Snu*, mówiącego o naturze dobrych czynów, iż „Mnożą się, bestie, jak szczury: każdy wydaje setkę nowych czynów, a każdy z tej setki nową setkę...” (Prus 1948c: 269), wiemy, iż miłosierdzie zakonnika zaowocuje stokrotnie.

W kontekście opowieści o Miklosie trzeba jednak postawić jeszcze jedno pytanie: o wartość życia zakonnego i świeckiego. W opisie zrujnowanego klasztoru badacze dostrzegają przede wszystkim jeden cel – stworzenie „otoczenia, które pozwala zdobyć dystans w stosunku do rzeczywistości zewnętrznej i skupić myśl w wysiłku kontemplacji” (Fita 2008b: 53). Ale na tę przestrzeń można spojrzeć także inaczej. Budujące ją elementy deskryptywne tworzą obraz miejsca zrujnowanego i opuszczonego. Nie chodzi tu tylko o opuszczenie fizyczne klasztoru przez zakonników wskutek represji popowstaniowych, ani chyba tylko o nadanie miejscu znamienia tajemniczości (Fita 2008c: 358). „Było tu cicho i martwo” (170) – jak zauważa narrator, a „spod sklepień zwieszała się opuszczona pajęczyna, bo pająki uciekły z pustek, gdzie nawet nie błąkała się żadna mucha” (170). Zapominając na chwilę o realiach i kontekście historycznym, a pamiętając o zawartej w legendzie konstatacji o przewadze służby nad życiem kontemplacyjnym, można interpretować tę pustkę także jako obraz niepełności, niewystarczalności podobnego modelu życia duchowego we współczesnym Prusowi świecie.

O opowiadającym historię Miklosa starym zakonniku sędzia powie, że to „mnich żyjący między zmarłymi” (196). Pamiętając, że sędzia nie jest w noweli autorytetem, trzeba dostrzec jednak w jego stwierdzeniu pewną rację. Posiadając „prawdziwą mądrość, pozwalającą zrozumieć istotę spraw trudnych do przyjęcia przez świat współczesny” (Fita 2008c: 363), duchowny ze światem tym nie ma przecież żadnego kontaktu. Realizuje dawny model życia zakonnego, polegający na modlitwie i kontemplacji, model zakwestionowany – jak zauważa Beata K. Obsulewicz (2003: 133) – już w wieku XVII przez św. Wincentego à Paulo, podkreślającego wagę czynów miłości i miłosierdzia „w świecie”. Stary zakonnik do świata nie wychodzi, to świat przychodzi do niego. A przecież swój cel określa następująco: „Boskie prawa są bardzo praktyczne i ażeby świat o nich nie zapomniał, muszą być wykonywane choćby przez takich jak ja...” (172). Poniechanie ścigania złodziei dzwonu to chyba jednak zbyt mało. Opuszczony z wielu względów klasztor w mieście K. nie przypomina zatem w niczym klasztoru szarytek, w którym znajdzie się główna bohaterka *Emancypantek*, a o którym Jan Tomkowski napisze, że „pozostaje otwarty dla świata i jego spraw, podejmuje liczne akcje filantropijne, jednak [...] ogarnia świat, sam nie będąc przez świat objęty” (Tomkowski 1993: 364). Możliwe, że właśnie tego „otwarcia” zabrakło mnichom, wszak o nich, raczej nie do końca z przymrużeniem oka, stary zakonnik powie: „Czasami o północy bywa taki ścisk w kościele, że w stallach umieszczam tylko przeorów,

a mniejsi ojcowie siadają w ławkach na środku” (171). Pamiętając o duszach pokutujących w czyścicu z opowieści o Miklosie, można przypuszczać, że oto i dusze zakonników przychodzą starać się o szybsze wybawienie od ognia duchowego, pokutując być może za grzechy zaniechania.

Podsumowanie

Wzrost zainteresowania staroruszczyzną w Rosji drugiej połowy XIX wieku zaowocował między innymi niezwykle częstą obecnością obrazów i motywów legend, hagiografii staroruskiej i apokryfów w twórczości rosyjskich pisarzy (Małek 1982). Jest to również czas fascynacji literaturą ludową, zaznaczony przede wszystkim publikacją ludowych legend rosyjskich przez Aleksandra Afanasjewa w roku 1859 (Małek 1982: 22-23). Charakter prozy Tolstoja, o której Ryszard Łużny pisze, że poczynawszy od lat 70. będzie zdominowana przez „problematykę moralno-obyczajową, tematy, postacie i sytuacje, a także cechy kompozycyjne i właściwości gatunkowe takich form popularnej literatury, jak bajka poetycka i bajka-baśń, przypowieść, legenda i żywot (Łużny 1978: 21), jest więc przejawem ogólnej tendencji w sztuce rosyjskiej tego czasu. Zainteresowanie gatunkami dawnego piśmiennictwa w Rosji było podyktowane potrzebą ucieczki od naturalizmu, znalezienia odpowiedniej formy dla idei filozoficznych i moralnych „fermentujących w umysłach społeczeństwa” (Małek 1982: 24), „wypracowania nowego sposobu mówienia o świecie” (Ratuszna 2009: 21).

Ze zbliżonymi tendencjami mamy do czynienia w literaturze polskiej, czego dowodem paraboliczny charakter późnopozytywistycznej nowelistyki (zob. Martuszevska 1997), stylizowanej często na baśnie, bajki i legendy, jak i analogiczne zjawiska w literaturze Młodej Polski (zob. Ratuszna 2009). Mając na uwadze wpływy literatury zachodniej, warto zwrócić uwagę na rolę literatury rosyjskiej w oddziaływaniu na małe formy narracyjne przełomu wieków. Rolę równie istotną jak rodzime inspiracje, do których należy fascynacja folklorem podhalańskim, zainicjowana przez Witkiewicza oraz „odkrycie” wartości prozy ludowej w badaniach folklorystycznych.

Prus folklorystą nie był, ale „wytrwałym rzecznikiem badań folkloru” już tak. Że zaś umiał go także wykorzystać w twórczości literackiej, dowodzi funkcja ludowego opowiadania w *Lalce* (zob. Samborska-Kukuć 2003). Lud i jego wierzenia stały się w tym czasie dla pisarza ostoją wartości, „zdrowych uczuć” (Prus 1964: t. 14, 112). W roku 1894 w recenzji odczytów Mariana Gawalewicza napisze, iż autor pokazał lud, który „pracuje, aby żyć, a żyje – aby otrzymać żywot wieczny. Gdy jest w nieszczęściu, rachuje na pomoc sił niebieskich, a gdy zgrzeszy, liczy trochę na pokutę, najwięcej jednak na miłosierdzie boskie...” (Prus 1964: t. 14, 112). Te „rzeczy proste i zdrowe” (Prus 1964: t. 14, 112), zauważane przez Prusa także w „Wiśle”, jak i wydawanych przez nią publikacjach, wyraźnie korespondowały z jego przekonaniami, z jego „poszukiwaniem religii”, za której podstawową wartość uznawał fakt, iż jest źródłem moralności (Fita 2008b: 59).

Jako uważny czytelnik literatury rosyjskiej, a także przyjaciel Witkiewicza – „ewangelisty” bajek i przypowieści Sabały (Hoesick 1922: 249; por. Sztachelska 2003: 191), nie będąc folklorystą, Prus znalazł się przecież w samym centrum fascynacji folklorem. W legendzie *Z żywotów świętych* wykorzystał go też w sposób bardzo zbliżony do prób Tolstoja i Witkiewicza. Opierając opowiadanie *Czym żyją ludzie* na ludowym wariancie legendy o aniele ukaranym za litość Tolstoj – jak pisze Janów – wariant ów „zmienił co do myśli głównej zupełnie, zamiast bowiem idei pokory wobec «dziwnych sądów bożych» uwydatnił pięknie ideę miłości bliźniego, jako wieczny promień ożywczy naszego bytowania” (Janów 1931: 121). Podobnie Witkiewicz

w *Jędrku Cajce*, próbując dać nowe rozwiązanie odwiecznego problemu „dziwnych sądów Bożych”, uczynił to w duchu tołstojowskim, klęsk bohatera nie postrzegając jako kary Bożej, lecz jako głupotę ludzką, oraz podkreślając „zbawczy wpływ miłosierdzia wobec bliźnich” (Janów 1931: 138). Prus idzie tą samą drogą, sięgając chyba bardziej do interpretacji wątku aniżeli samego zapisu motywu. W jego legendzie, mówiącej o tym, iż „niebo rządzi się swoimi prawami nie zawsze zrozumiałymi dla ludzkości” (Malik 2008: 131), Bóg nie odbiera grzesznikom szansy na zbawienie, a jego „Miłosierdzie [...] jest nieograniczone” (191). Prowadząc jednak do zbawienia, Bóg chce, by idea miłości bliźniego była żywa, bowiem wiernych jej chroni przed popełnianiem zła, tych zaś, którzy jej doświadczają, od zła odwodzi, a tym samym staje się gwarantem społecznego ładu (Malik 2008: 133).

Bibliografia

- BIAŁOKOZOWICZ, B. (2003). *Stanisław Witkiewicz i Lew Tołstoj. Pokrewieństwo uczuć i myśli. Urzeczenie ludowością*. W: tenże, *Z polskiej karty Lwa Tołstoja. Nowe i zapomniane o Tołstoj i jego percepcji w Polsce* (s. 107-150). Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- BOBROWSKA, B. (2003). *Legenda o świętym Julianie Szpitalniku – Z żywotów świętych (Flaubert i Prus jako żywotopisarze)*. W: tenże, *Małe narracje Prusa* (s. 197-226). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- CHEŁCHOWSKI, S. (1889). *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza. Cz. 1*. Warszawa: Skład Główny w Księgarni M. Arcta.
- FITA, S. (2008a). *Bolesław Prus i Stanisław Witkiewicz*. W: tenże, „Pozytywista ewangeliczny”. *Studia o Bolesławie Prusie* (s. 169-190). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- FITA, S. (2008b). „Pozytywista ewangeliczny”. *Problematyka religijna w twórczości Bolesława Prusa*. W: tenże, „Pozytywista ewangeliczny”. *Studia o Bolesławie Prusie* (s. 7-69). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- FITA, S. (2008c). *Wśród ludzi i tajemnic Kazimierza*. W: tenże, „Pozytywista ewangeliczny”. *Studia o Bolesławie Prusie* (s. 353-364). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- GLĄB GRZEGORZ KS. (2013). „Miłujcie nieprzyjaciół wasze...”. *Nowotestamentowa etyka powszechnego przebaczenia w wybranych nowelach Bolesława Prusa*. W: E.

- Jakiel, J. Mosakowski (red.), *Biblia w literaturze polskiej: Romantyzm – Pozytywizm – Młoda Polska* (s. 129-147). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- HOESICK, F. (1922). *Sabała*. W: tenże, *Legendowe postacie zakopiańskie. Chałubiński. Ks. Stolarczyk. Sabała* (s. 177-281). Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- HOŁOWIŃSKI, I. (1895), *Legends*, Łódź: Wilhelm Zukerkandl.
- ILMURZYŃSKA, H., STEPNOWSKA A. (1965). *Księgozbiór Bolesława Prusa*. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich.
- JANÓW, J. (1931). „*Sabałowa bajka*” *H. Sienkiewicza i legendy o „dziwnych sądach bożych”*, „*Lud*”, t. 10, 76-144.
- KAPEŁUŚ, H. (1982a). *Jan Karłowicz (1836-1903)*. W: H. Kapeluś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918* (s. 227-263). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KAPEŁUŚ, H. (1982b). „*Wisła*” (1887-1905). W: H. Kapeluś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918* (s. 264-337). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1962), *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, 1: [*Wątki 1-999*], Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1977a). *Dookoła baśni „O Madejowym łóżu”*. W: tenże, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* (s. 615-622). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1977b). *O ludowości Mickiewicza*. W: tenże, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru* (s. 534-567). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1980). *Legenda w literaturze i folklorze*. W: tenże, *Szkice folklorystyczne*, 3: *Wokół legendy i zagadki. Z zagadnień przysłowioznawstwa* (s. 7-15). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- LEON-DUFOUR, X. (red.). (1990). *Słownik teologii biblijnej*. Bp K. Romaniuk (tłum. i oprac.). Poznań: Pallottinum.
- ŁUŻNY, R. (1978). *Lew Tolstoj – „pisarz ludowy”*. „*Slavia Orientalis*”, 1: *Lew Tolstoj. Jubileusz 150-lecia urodzin (9 IX 1828 – 9 IX 1978)*, 17-32.
- MALIK, J. A. (2008). *Dawca dobrych czynów. Droga kenozy w noweli Bolesława Prusa „Z żywotów świętych”*. *Odczytywanie znaków*. W: D. Seweryn, W. Kaczmarek, A. Seweryn (red.), *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu* (s. 111-134). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- MAŁEK, E. (1982). *Literatura dawnej Rusi w twórczości pisarzy rosyjskich drugiej połowy XIX wieku (Legends, apokryfy, pisma staroobrzędowców)*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP Bydgoszcz.
- MARTUSZEWSKA, A. (1997). *Pozytywistyczne parabole*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- MELKOWSKI, S. (1963). *Poglądy estetyczne i działalność krytycznoliteracka Bolesława Prusa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA, B. K. (2003). *Widok z Tamki. Prus i szarytki*. W: M. Woźniakiewicz-Dziadosz, S. Fita (red.), *Bolesław Prus. Pisarz. Publicysta. Myśliciel* (s. 123-135). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA, B. K. (2008). „*Nieobalamucona*” *wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- OLSZEWSKA, M. J. (2003). *Bolesława Prusa lektura dramatu ludowego*. W: J. A. Malik, E. Paczoska (red.), *Prus i inni. Prace ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Ficie* (s. 213-244) Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. (1980). Poznań-Warszawa: Pallottinum.
- PLEZIA, M. (1983). *Wstęp*. W: Jacopo de Voragine, *Złota legenda. Wybór* (tłum. J. Pleziowa, wyb., wstęp i przypisy M. Plezia). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Podania i bajki ludowe zebrane na Litwie staraniem Jana Karłowicza*. (1887). Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- PRUS, B. (1948a). *Z żywotów świętych*. W: tenże, *Pisma*, 9. Z. Szweykowski (red.). Warszawa: Książka. Spółdzielnia Wydawnicza.
- PRUS, B. (1948b). *Cienie*. W: tenże, *Pisma*, 5. Z. Szweykowski (red.). Warszawa: Książka. Spółdzielnia Wydawnicza.
- PRUS, B. (1948c). *Sen*. W: tenże, *Pisma*, 9. Z. Szweykowski (red.). Warszawa: Książka. Spółdzielnia Wydawnicza.
- PRUS, B. (1963). *Kroniki*, 13 (oprac. Z. Szweykowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- PRUS, B. (1964). *Kroniki*, 14 (oprac. Z. Szweykowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- RATUSZNA, H. (2009). „*Błysk obrazu*” – z zagadnień krótkich form narracyjnych w literaturze Młodej Polski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- SAMBORSKA-KUKUĆ, D. (2003) *Funkcje podania ludowego w „Lalce” Bolesława Prusa*. „Pamiętnik Literacki”, z. 2, 44-45.
- SEMCZUK, A. (1969). *Bolesław Prus jako krytyk Lwa Tolstoja*. W: S. Fiszman, K. Sierocka (red.), T. Kołakowski (współudział). *O wzajemnych powiązaniach literackich polsko-rosyjskich. Tom poświęcony VI Międzynarodowemu kongresowi Sławistów w Pradze* (s. 143-158). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- SERAFIN, E. (2004). *Dziwne uczynki anioła. Polskie warianty T 759, T 795, T 796*. W: J. Ługowska, J. Skawiński (red.), *Anioł w literaturze i w kulturze* (s. 427-437). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- SZTACHELSKA, J. (2003). *Sienkiewicz – Witkiewicz, czyli kładki, na których spotykają się ludzie z różnych światów*. W: też, *Czar i zaklęcie Sienkiewicza. Studia i szkice* (s. 168-203). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- TOKARZÓWNA K., FITA S. (oprac.). SZWEYKOWSKI Z. (red.). *Bolesław Prus 1847-1912. Kalendarz życia i twórczości*. (1969). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- TOMKOWSKI, J. (1993). *Lekcja profesora Dębickiego*. W: tenże, *Mój pozytywizm* (s. 343-364). Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- WNUK, W. (1976). *Sienkiewicz i górale*. W: tenże, *Moje Podhale. Ku Tatrom* (s. 155-189). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.



ANETA NAROLSKA

BOLESŁAW PRUS'S *LIVES OF SAINTS* AS A LEGEND ABOUT GOD'S MYSTERIOUS WAYS

Prus's 1891 novella *Lives of Saints* (*Z żywotów świętych*) contains the motif of "God's mysterious ways," common to hagiography and folklore. The motif is present in Leo Tolstoy's *What Men Live By* (1881), translated into Polish in 1892 by Stanisław Witkiewicz, and in Henryk Sienkiewicz's 1889 *Sabała's Tale* (*Sabałowa bajka*). Prus's legend is not a slight reworking of a folk tale but a case of a motif known from folk tales being used as the basis of an original work. Like Tolstoy and Witkiewicz later, Prus highlights the idea of the love of one's neighbour and extends the message to include the positivist idea of social utility.



Portret Bolesława Prusa (autor: Józef Holewiński)

Źródło: <https://polona.pl/item/portret-boleslaw-prusa,Mjk4MjQxOTg/0/#info:metadata>



KATARZYNA SMYK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

INTYMNOŚĆ – Dyskurs intymny – Antropologia intymności. Prolegomena

Wprowadzenie. Wyznania i zwierzenia w wypowiedziach potocznych

W artykule chcę poddać dyskusji parę kwestii, jakie zaobserwowałam podczas analizy wyników przeprowadzonej wśród studentów w czerwcu 2012 roku ankiety na temat drogi i podróży. Ankieta liczyła 8 pytań i materiału najbardziej frapującego kulturoznawcę-językoznawcę-kognitywistę-aksjologa dostarczyły odpowiedzi na pytanie ostatnie: „Opisz podróż, którą uważasz za wyjątkową. Dlaczego wybrałeś tę wyprawę jako temat opowieści? (*Proszę o tekst długości co najmniej 500 znaków ze spacjami.*)”.

Charakteryzując zebrany materiał, warto powiedzieć, że w sumie zebrałam 72 odpowiedzi, od 47 kobiet i 25 mężczyzn; w wieku 20-24 lata (tylko 3 osoby miały 25 lat i więcej). Prócz 33 studentów kulturoznawstwa, pojawia się 41 respondentów reprezentujących inne kierunki¹. Zdecydowaną większość stanowiły osoby studiujące w Lublinie (70 osób; 2 osoby studiowały w Radomiu). Zgromadziłam w sumie niespełna 64 tys. znaków (ze spacjami) opowieści o wyjątkowych podróżach. W przeważającej większości są to memoraty (68 memoratów i 4 fabulaty). W niniejszym tekście zacytowano fragmenty tych wypowiedzi w oryginalnym zapisie stosowanym przez respondentów (w niektórych tekstach brak znaków diakrytycznych, ignorowana jest interpunkcja, pojawiają się zapisy nieortograficzne). Wyróżnienia w dłuższych cytatach wprowadziła autorka. Cytaty oznaczono imieniem oraz liczbą lat, podanymi przez respondenta w ankiecie.

W analizie tych wypowiedzi posłużyłam się metodologią kognitywną, dokonując podmiotowej rekonstrukcji obrazu świata, znaczeń i kategoryzacji (Smyk 2019). Lektura zebranych opowieści pokazała, że autorzy dobrowolnie zaprosili czytelników – obce osoby², do swojego intymnego świata, snując wyznania³ – intymne zwierzenia⁴. Do tych wyznań zaliczyłabym treści, podane przez nadawców eksplicytnie bądź implicytnie (np. presuponowane) w analizowanych opowieściach o wyjątkowej podróży, wedle których teksty układają się w kilka zespołów, jakie opiszę poniżej.

1. Zwierzenia o własnych słabościach, np.:

Wspominam szczególnie taką podróż, kiedy pierwszy raz wyjechałam w bieszczady. Było bardzo upalnie, a ja pierwszy raz musiałam zmierzyć się z tak stromym a przez to trudnym dla mnie szlakiem. Spędziłam wtedy w górach cały dzień, właściwie od świtu do zmierzchu. Wspominam tą drogę prawdopodobnie dlatego, że była dla mnie zmierzaniem się z własnymi słabościami, i

¹ Były to: prawo (5), administracja (3), zarządzanie (4), marketing i zarządzanie, ekonomia (2), finanse i rachunkowość, grafika, filologia polska (3), filologia angielska (3), filologia germańska, politologia (4), matematyka (2), mechanika i budowa maszyn, dziennikarstwo, pedagogika, psychologia, elektrotechnika, informatyka, geografia (2), inżynieria materiałowa, ochrona środowiska, dietetyka.

² Dokonali zniwelowania bądź zmniejszenia dystansu między sobą a obcą osobą, jaką jest ich wykładowca: 23 ankiety złożyli moi ówcześni studenci; pozostałe 49 – osoby mi obce, podające tylko część danych osobowych, uniemożliwiających pełną identyfikację.

³ Wyznawać: „wyjawić jakąś tajemnicę lub coś ważnego” (*Słownik języka polskiego PWN*, pozyskano z <https://sjp.pwn.pl/szukaj/wyznawac.html>).

⁴ Zwierzyć się: „powiedzieć komuś w zaufaniu o swoich sprawach, kłopotach, przeżyciach” (*Słownik języka polskiego PWN*, pozyskano z <https://sjp.pwn.pl/szukaj/zwierzyt%20sie.html>).

udowodnieniem sobie i innym, że “dam radę”. Od tamtej pory droga jest dla mnie alegorią dążenia do celu i stawiania czoła przeciwnościom (Iza 20);

Była to wyjątkowa podróż, ponieważ w całości przebyta pieszo. Mowa oczywiście o pielgrzymce do Częstochowy. [...] Nie szukałam żadnego celu z tej wyprawy, nie miałam nawet intencji, chciałam raczej się sprawdzić, dowiedzieć się o sobie czegoś nowego, poznać samą siebie w sytuacji dość ekstremalnej (Magdalena 23);

Za wyjątkową podróż w moim życiu uważam zeszłoroczną pieszą pielgrzymkę do Częstochowy. [...] Wędrowka ta była niezmiernie męcząca, jednak przejście tej trasy sprawiło mi satysfakcję (Gabriela 21);

Wybrałam tą podróż, ze względu na to ile przeciwności musiałam pokonać żeby wyprawa była udana (Małgorzata 21; podobnie Katarzyna 26, Ryszard 21, Magda 22, Paula 23).

2. Zwierzenia o relacjach z rodziną, o stopniu bliskości z nią. Pojawia się kilka przekazów o podróży, która wzmacniała więzi rodzinne lub wręcz służyła ich konstytuowaniu. Respondenci przyznają się zatem w nich – odczytamy to z presupozycji – do słabych relacji w rodzinie, np.:

Za najbardziej wyjątkową uważam podróż samochodem do Paryża. [...] Była to dla mnie bardzo ważna podróż nie tylko dlatego, że pierwszy raz kierowałam autem na autostradzie, ale dlatego też, że wzmocniłam więzi z siostrą i tatą (Karolina 21);

W wyniku rodzinnych nieporozumień dopiero wtedy poznałam swoją Babcię oraz jej rodzinę. Nigdy nie zapomnę tej podróży, całego pobytu oraz więzi, które wtedy się nawiązały (Anna 22);
Odwiedziliśmy wiele miejsc ważnych w rodzicach życiu, pokazywali nam miejsca gdzie spędzili wiele radosnych chwil. Opowiadając nam różne historyjki związane z tymi miejscami nieraz zakreśliła im się łezka w oku. Ta wyprawa pozwoliła się nam zbliżyć do siebie (Małgorzata 21).

3. Refleksje o potrzebie doświadczenia wolności i realizowania swojego potencjału wewnętrznego. Te przekazy implikują takie treści, jak pragnienie wolności, zew duszy, marzenie o wyzwoleniu swego życia, o poszerzeniu własnej sprawczości (Seweryn 2014: 128-129), np.:

Dostałam szlaban, ale nie zapomnę tego, że mogłam czuć się taka wolna i na swój dziecięcy sposób dorosła (Marta 21);

Słuchając opowieści Włocha przekonałam się, że wcale nie jest ciężko żyć po swojemu. Wystarczy jedynie odwaga i trochę uporu, a także wielki uśmiech na twarzy (Natalia 22);

Sama decydowałam gdzie jadę i jak szybko, sama decydowałam gdzie pojedę, ale i tak zawsze myślałam o tym jak dotrzeć do domu (Marta 21);

Wybrałam tą podróż, ze względu na to ile przeciwności musiałam pokonać żeby wyprawa była udana. Poza tym dodała mi ona wiary w to, że w życiu wszystko jest możliwe i mogę osiągnąć to o czym marzę (Małgorzata 21);

Przekonałam się, że wcale nie jest ciężko żyć po swojemu. Wystarczy jedynie odwaga i trochę uporu, a także wielki uśmiech na twarzy (Natalia 22).

4. Zwierzenia o poczuciu wolności dzięki zaznaniu spontaniczności, niespodzianki i przygody, naturalności, autentyczności, np.:

Aby podróż była wyjątkowa musi być to podróż spontaniczna i niezaplanowana. [...] Biorę ze sobą tylko najpotrzebniejsze rzeczy i nic nie planuję. Jednego dnia mogę znaleźć się nad morzem, w górach lub gdzieś za granicą, nie wiem ile te podróże potrwać. Zrobiłem sobie już kilka takich wypraw w których przeżyłem wiele ciekawych przygód, poznałem fajne miejsca i interesujących ludzi (Łukasz 23);

Pewnego dnia a był to czerwiec słoneczny poranek, wraz z bliską mi osobą, postanowiłam wybrać się w spontaniczną podróż do Gdańska (Agnieszka 3 20);

Uważam że każda moja podróż rowerem jest wyjątkowa, Uwielbiam te formy podróży. Często wybieram się na wycieczki jadąc bez celu ale rower służy mi też za idealny środek komunikacji (Artur 22);

Najbardziej wyjątkową – przez to, że była ona najmniej przewidywaną – wybrałem nocną podróż autostopem po [do – K.S.] domu mojego kolegi (Rafał 21);
Poza tym bardzo lubię podróżować pociągiem właśnie dlatego, że przebieg drogi i to, kogo w niej spotkamy często nie zależy od nas (Rafał 20).

5. Zwierzenia o zachwycie i innych doznaniach estetycznych, np.:

Niezapomnianą chwilą było obserwowanie wschodzącego słońca nad polskim Bałtykiem. Widok ten wywarł na mnie ogromne wrażenie. Sprawił, że czas na chwilę zatrzymał się w miejscu (Anna 21);
Marzyłam zawsze o tym, by zwiedzić cały świat i odbyć daleką podróż jak Marco Polo czy Krzysztof Kolumb. Takie wyprawy kojarzą mi się z czymś emocjonującym i tajemniczym (Katarzyna 22);
Czasami gdy chcę się oderwać od codzienności, uporządkować sobie pewne sprawy i zdystansować, wyruszam w drogę sam (Łukasz 23);
Była to najładniejsza podróż mojego życia (Agnieszka 20);
Była to podróż może banalna ale dla mnie bardzo sentymalna. W każdej wakacji jeździliśmy z dziadkiem wozem po sianie na pole odległe od gospodarstwa o pare kilometry. Zawsze przemierzamy tą drogę przez malownicze pola i piękny strzał las. Ta podróż zawsze wywołuje we mnie wiele wspomnień z dzieciństwa ponieważ od kiedy pamiętam jestem u dziadków na wsi. Może wydawać się to banalne ale dla mnie to pięknie cały rok czekam na te momenty (Małgorzata 23);
Gdy dojechalismy byliśmy zmęczeni szczególnie moja dziewczyna ale też szczęśliwi ponieważ przywitał nas wspaniały krajobraz z malowniczo wzniesionym zamkiem [...]. Odpoczelismy i zachwyciliśmy się pięknem tego miejsca (Artur 22).

6. Zwierzenia o spotkaniu z transcendencją, w tym np. refleksje nad sensem życia i śmiercią:

Od tej pory zaczęłam doceniać każdy dzień i przeżywać go intensywniej (Justyna 23);
Za wyjątkową uważam swoją codzienną podróż na uczelnię. Moja droga [...] przechodzi przez cmentarz i myślę, że to właśnie stanowi o jej wyjątkowości. Droga ta przypomina nieco labirynt, ponieważ tylko osoba dobrze zorientowana odnajdzie cel – czyli odpowiednie wyjście. [...] Ułożone nagrobki stanowią element przypomnienia – nie żyjemy wiecznie, ale są również dla mnie pretekstem do zastanawiania się nad religią i jej sensem. Gdy opuszczam cmentarz zwykle odpalam papierosa, gdyż właśnie po wyjściu z bramy zostaje tyle czasu aby spokojnie zapalić sobie w drodze (Maciej 21).

7. Zwierzenia o przełomowych wydarzeniach, które zmieniły bieg życia. Był to na przykład wyjazd na pierwszy rok studiów:

Podróż z miejsca dotychczasowego zamieszkania do miejsca studiowania, czyli obecnie Lublin, pierwszy raz udając się w podróż do tego miasta towarzyszyła mi świadomość, że odtąd tę drogę będę pokonywała często. Podróż ta niosła ze sobą pewne obawy, co czeka na mnie na miejscu, czy będzie można się dobrze poczuć. Droga niedługa, a krajobrazy dotąd nieznane, czyniły ją przyjemną, droga podczas której trzeba było rozpoczynać nowy etap w swoim życiu, droga, która niosła ze sobą wątpliwości, oczekiwania. [...] Temat wyjeżdżania z miejsca zamieszkania niesie ze sobą najwięcej emocji odczuć i oczekiwać, dlatego stanowi temat poruszany często wśród młodych ludzi i wyjątkowy (Katarzyna 24).

W innych zwierzeniach z tego zakresu mowa jest na przykład o odkryciu powołania i swoich nowych możliwości:

Nie nudziłem się przez całe wakacje, dowiedziałem się wielu cennych i ciekawych rzeczy na temat lasu, zwierząt odbyłem bardzo cenna lekcje. Dzięki temu postanowiłem, że będę tu przyjeżdżał co roku i że będę studiował ochronę środowiska. [...] znalazłem coś co chciałem robić w życiu (Piotr 21);

Najbardziej wyjątkowa podróż to pierwsza przygoda ze stopem. [...] Co najważniejsze zapoczątkowało to ważny trend w moim życiu i otworzyło całą paletę nowych możliwości (Agnieszka 21).

I. Dyskurs intymności

Prośba sformułowana w ankiecie, otwierająca interakcję („Opisz podróż, którą uważasz za wyjątkową”), nie wymagała przejścia w sferę dyskursu⁵ prywatnego, a jednak respondenci tak postąpili. Za Małgorzatą Kitą przyjmuję, że „prywatność jest stopniowalna, a na jej skali znajdują się takie »punkty«: prywatny – osobisty – intymny” (Kita 2013: 95)⁶. Nie można powiedzieć, że wszystkie analizowane opowieści mieszczą się w ten sam sposób w sferze prywatnej, osobistej czy bardziej osobistej – intymnej, niemniej sądzę, że znaczna ich część należy do dyskursu intymnego.

Jak rozumiem intymność? Śledząc obszar najnowszych polskich badań związanych z analizami tekstów werbalnych⁷, zauważymy np. podejście socjopedagogiczne, wedle którego intymność „Najczęściej kojarzy się z relacjami o charakterze seksualnym” (Grochalska 2017: 333; por. Bieńko 2013a, 2013b) i rozumiana jest wąsko „jako poczucie bliskości fizycznej i psychicznej” (Grochalska 2017: 331; pod Giddens 2006; Musiał 2011, 2014, 2015). Zauważmy jednak, że słowo *intymność* pochodzi od łacińskiego *intimus* – „najbardziej wewnątrz znajdujący się; najgłębszy; najtajniejszy” (Kumaniecki 1965: 276)⁸. *Słownik języka polskiego PWN* podaje trzy znaczenia tego słowa 1. «bardzo osobisty charakter czegoś»; 2. «erotyczny, miłosny charakter czegoś»; 3. «sprawa bardzo osobista, często o charakterze erotycznym»⁹. Element erotyzmu zaznacza się, owszem, ale nie ma palmy pierwszeństwa. Intymność rozumieć więc można szerzej, jako kategorię kulturową, bez ograniczania się do sfery cielesności, co na przykład w rozważaniach kulturoznawczych (głównie nad tekstami Kapuścińskiego) prezentuje Aleksandra Kunce. Według niej „intymne, a więc marginalne, zacienione. Intymne znaczy zakryte, chronione przed widokiem i przed ostentacją” (Kunce 2007: 9). Koresponduje to ze znaczeniem terminu *intymizm*, w nauce o sztuce oznaczającego „1. klimat obrazów postimpresjonistycznych, oddających intymny nastrój codziennych zajęć; 2. klimat dzieł malarzy holenderskich XVII wieku, ukazujących pogodne sceny z życia prywatnego; 3.

⁵ Przyjmuję, że dyskurs sytuuje się „na gruncie praktyki językowej”, odnosi się do „interakcji społecznej dokonującej się przy udziale języka”, jest definiowany jako „ciąg zachowań językowych, których postać zależy od tego, kto mówi, do kogo, w jakiej sytuacji i w jakim celu”. „Punkt ciężkości przy definiowaniu dyskursu jest przez językoznawców przesuwany w stronę reguł i strategii komunikowania” (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 32). Na dany dyskurs jako „fragment świata dyskursu składają się gatunki mowy i skrypty kulturowe specyficzne dla niego, które są strategiczne ze względu na dalsze językowe wybory komunikującego / komunikujących się.” (Kita 2013: 93). Rozpoznanie dyskursu może odbyć się poprzez „opisy «zdarzeń komunikacyjnych» oraz «stylów mówienia» w ich kulturowych kontekstach” (van Dijk 2001: 35).

⁶ Na dalszym etapie badań nad dyskursem intymności będzie trzeba tę tezę M. Kity poddać rewizji, zakładając, że może badaczka nie ma racji i intymność pozostaje w innych relacjach do tego, co prywatne i osobiste.

⁷ Nie włączam np. rozważań filozoficznych, jak np. rozprawa doktorska Macieja Musiała (2014), w której autor skupia się „na przedstawieniu socjologicznych i filozoficznych diagnoz dotyczących współczesnych przemian intymności” (Musiał 2014: 5) (*notabene*, nie umiem dociec, jak autor rozumie intymność). Na uboczu zostawiam też rozważania nad tekstami literackimi prowadzonymi różnorodnymi metodologiami literaturoznawczymi nad różnie rozumianą intymnością, zwykle utożsamianą z miłością erotyczną (Kisiel, Tramer 2006; Tramer, Nęcka 2007).

⁸ Por. wstępny przegląd definicji w słownikach języka polskiego: Bojda 2007: 235-236.

⁹ *Słownik języka polskiego PWN*, pozyskano w <https://sjp.pwn.pl/slowniki/intymność.html>. Por. synonimy dla słowa *intymność*: będą to nie tylko określenia dotyczące sfery seksu i bliskości fizycznej.

kierunek w sztuce filmowej, przedstawiający głównie osobiste przeżycia bohaterów”¹⁰. Kluczowe są określenia typu *codzienne zajęcia, sceny z życia prywatnego, osobiste przeżycia, doznania, przemyślenia uczucia i emocje, życie rodzinne*. Znajdujemy je również w ugruntowanym literaturoznawczym terminie *intymistyka* dla literatury dokumentu osobistego, której „autor wprowadza w »intymny mały świat«” z zamierzeniem, by „zachować w pamięci (choćby tylko własnej) i utrwalić swoje przeżycia, doświadczenia, doznania, przemyślenia, uczucia i emocje, i uczynić to szczerze (aż do bólu), może nawet ekshibicjonistycznie” (Kita 2013: 95-96), m.in. w formie intensywnie rozwijającej się współcześnie intymistyki internetowej¹¹. Przypomnijmy, że słownik polszczyzny zna również leksem *intymistyczny*, oznaczający „coś, co ma związek z intymnością, prywatnością, życiem rodzinnym – zwłaszcza jako tematem [w] sztuce”¹².

Pojęcia *dyskurs intymny* użyły w 2010 roku w odniesieniu do literatury Krystyna Duniec i Joanna Krakowska. Konstatują:

O dyskursie intymnym w sferze publicznej mówić by należało w dwóch porządkach. Po pierwsze, jako o strategii emancypacyjnej wykorzystującej prywatne świadectwa i biografie, a zarazem strategii narracyjnej, w której mocne „ja” narratora jest umocowane nie tylko w światopoglądzie, ale i w kontekście życia prywatnego. Po drugie, jako o dyskursie podstawowym, a nie marginalnym, w narracjach historycznych i społecznych, czyli o tendencji do przenoszenia akcentów z narracji militarnych na narracje gwałtu, z pamięci zbiorowej na pamięć indywidualną, miejsca akcji z frontu na tyły, a miejsca wglądu w zjawiska historyczne z gabinetów, koszar i państwowych archiwów do kuchni, sypialni i rodzinnych albumów” (Duniec, Krakowska 2010).

Tymi sformułowaniami można się posiłkować, dookreślając pojęcie dyskursu intymnego w odniesieniu do wypowiedzi potocznych, jakich przykładem są opowieści studentów o podróży.

Jak wyznaczyć dyskurs intymności? Cechy dystynktywne dyskursu prywatnego zostają zarysowane poprzez skontrastowanie w tym, co publiczne (zob. np. Kita 2013; Duniec, Krakowska 2010; Kunc 2007). Zauważmy, że przy współczesnym przenikaniu się tych dwu płaszczyzn komunikacyjnych pełne rozgraniczenie nie jest możliwe. Rozważania zaś nad rozgraniczeniem przejawów triady „prywatne – osobiste – intymne” (Kita 2013: 95) w celu zakreślenia obszaru intymności, pozostaje przed nami. Wydaje się zasadne poczynić trzy założenia, wymagające dalszych studiów. Po pierwsze, opozycja prywatne–publiczne pozostaje nadal podstawową kategorią organizującą kulturę i dyskurs intymności. Gest dzielenia się sprawami intymnymi – nawet w kameralnych warunkach, że o internecie nie wspomnimy – staje się również niejako publiczny, dlatego kategoria intymności kazałaby przyjąć szerokie rozumienie dyskursu publicznego. Po drugie, nie można zapominać o podmiotowym aspekcie tego dyskursu:

¹⁰Słownik języka polskiego PWN, pozyskano z <https://sjp.pl/intymizm>.

¹¹ „Rozwój technologii komputerowych, upowszechnienie się Internetu, ukształtowanie się społeczeństwa sieci – wszystko to stworzyło korzystne warunki dla demokratyzacji pisania w ogóle, w tym pisania (i natychmiastowego publikowania) tekstów o sobie. Powstały nowe gatunki intymistyczne: intymistyka internetowa, których odmiany wyspecjalizowały się w tematyce osobistej – blogi [...], które przesuwają wyznaczoną społecznie normę intymności” (Kita 2013: 96). „Media też zachęcają do zachowań konfesyjnych tzw. szarego człowieka. Prywatność upubliczniona (a więc już nie tylko wyrażona) to wartość wysoko ceniona w przestrzeni popkultury, pop / postpolityki, postdziennikarstwa. Współczesna kultura indywidualizmu wpisuje prywatność jednostki (KAŻDEGO) i jej koncentrację na życiu osobistym w rejestr swoich właściwości naczelnych i preferowanych [...]” (Kita 2013: 97; por. Kita 2007: 225-276).

¹²Mirosław Bańko objaśnia tak znaczenia słowa *intymistyczny*: Słownik języka polskiego PWN/Poradnia językowa, pozyskano z <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/intymistyczny;3908.html>.

intymność jest zawsze czyjaś i dla kogoś – ktoś wobec kogoś eksponuje swoje najbardziej osobiste refleksje, doznania, uczucia. Sfera intymności jest też wyznaczana przez człowieka – dana osoba indywidualnie, każdorazowo, w dynamicznym procesie decyzyjnym, za pomocą sfery intymnej zakreśla obszar swojej wolności od ingerencji z zewnątrz, ze strony innego człowieka, ale też ze strony rygorów kulturowych. Po trzecie, intymność jest względna, stopniowalna i dynamiczna, więc [to] co jedna osoba uważałaby w danej sytuacji za intymne, dla innej nie będzie mieściło się w zakresie wstydu, lęku przed wyrażeniem ani nie będzie wymagało ukrywania. W zależności zaś od sytuacji komunikacyjnej i życiowej, te same osoby mogą przyjąć inną postawę i inaczej wyznaczyć granice intymności i zasady ich przekraczania.

Posłużmy się zatem tymczasem – na obecnym, wstępnym etapie badań językoznawczych nad tą triadą¹³ – odpowiedziami M. Kity, która stworzyła podwaliny do badań dyskursu prywatnego, zawierającego w sobie przejawy dyskursu intymnego, dające się wyznaczyć – stawiam taką hipotezę, gdyż od czegoś trzeba zacząć – poprzez kryterium tematu: ich przedmiotem jest m.in. „stan ducha, stan zdrowia, relacje rodzinne itp.” (Kita 2013: 95).

I właśnie tych tematów i kwestii o podobnym charakterze dotyczą analizowane wypowiedzi studentów na temat wyjątkowej podróży. Czytamy wszak zwierzenia o własnych słabościach, o stopniu bliskości z rodziną, o spełnianiu swojej wolności, o zachwycie, spotkaniu z transcendencją, refleksji o własnym dojrzywaniu, poczuciu odpowiedzialności za siebie i swoje życie czy o przełomowych wydarzeniach, które zmieniły bieg życia. W sumie mieszczą się one w zakresie stanu ducha, relacji rodzinnych (por. Kita 2013: 95).

Z metodologicznego punktu patrząc, zauważymy, że nie trzeba pytać wprost o sprawy intymne, by o intymności usłyszeć. W toku [realizacji] innych projektów zauważyłam, że taki sam efekt przyniosły pytania o wyjątkową choinkę (Smyk 2009) oraz o torbę/plecak¹⁴ (Smyk 2011) i ciasto karpatkę¹⁵ (Smyk 2015) nawet bez zawężenia do „wyjątkowych” karpatek, plecaków i toreb. Nie potrzeba też intymnych ani nawet prywatnych relacji między uczestnikami komunikacji, by pojawiły się elementy sfery intymnej. Wręcz przeciwnie, obserwujemy tendencję [polegającą na tym], że obcemu człowiekowi, którego nie spodziewamy się nigdy więcej spotkać ponownie, gotowi jesteśmy zwierzyć się głębiej niż osobie bliskiej, np. matce czy partnerowi, gdzie można

¹³ „W istocie można uznać, że wiedza potoczna i naukowa – socjologiczna, psychologiczna, antropologiczna, literaturoznawcza – na temat prywatności w jej różnych aspektach i fasetach jest już bogata. Językoznawstwo w tym zakresie znajduje się na etapie wstępnym, czyli ustalania prolegomenów” (Kita 2013: 98-99). Dodaje zaraz potem: „Rozważania teoretyczne dotyczą problemów takich, jak istnienie języka prywatnego (zwłaszcza w kontekście funkcji komunikacyjnej), relacja: język prywatny a idiolekt, idiosyl (idiolektostyl [...]). Za bliski zakresowo, ale nie tożsamy z językiem prywatnym, uznać można język familijny [...], a jeszcze bliższy wydaje się język pary (czyli język dwojga ludzi, których łączą więzi emocjonalne nazywane miłością). Dysponujemy już pewną wiedzą na temat idiolektu / idiolektów (uznanych pisarzy, cenionych dziennikarzy, uczonych), wprowadzono w obieg pojęcie afektonimów (jako składnika m.in. języka pary lub wyrażającego prywatne relacje między interaktantami)” (Kita 2013: 99).

¹⁴ „W oparciu o zindywidualizowane opowieści można uprawiać antropologię intymności, przy czym byłyby to nie tylko opowieści o rzeczach ewidentnie intymnych, ale też na przykład o prozaicznej torbie, która staje się kluczem do wnętrza człowieka, do jego sposobu widzenia i strukturywania świata, życia, czasu oraz systemu wartości, które są głęboko uwikłane w kulturę i w przedmioty. Dlatego antropologia intymności objawi się jako część antropologii wartości” (Smyk 2011: 327).

¹⁵ Np. karpátka to „ciasto przywołujące najlepsze wspomnienia związane z d z i e c i ń s t w e m : przede wszystkim to dla mnie wspomnienie z dzieciństwa (Resp. 200), W dzieciństwie moje ulubione ciasto:” (Resp. 48; podobn. Resp. 65; Blog 6, 7); a także – dobre wspomnienia z m ł o d o ś c i : *Kojarzy mi się ono nie tylko ze smakiem ciastka, ale i moją młodością, więc darzę je szczególnym sentymentem* (Resp. 190)” (Smyk 2015: 51).

obserwować warunkowane kulturowo funkcjonowanie kategorii wstydu i kategorii bezpieczeństwa. Działyby one wedle jednej z reguł: im bardziej komuś ufam, tym więcej mu powiem oraz: powiem więcej temu, kto nie będzie mógł tych informacji wykorzystać przeciwko mnie. Językowe i kulturowe akty wprowadzania odbiorcy w sferę tematów intymnych mogą zatem pojawić się niezależnie od stopnia bliskości relacji uczestników komunikacji oraz niezależnie od tematyki rozmowy, kulturoznawczej ankiety czy wspomnienia. Słowa *wspomnienia* używam tu intencjonalnie z dwu powodów: po pierwsze, prawie wszystkie wypowiedzi studentów o wyprawie są memoratami; po drugie, wspomnienie / wspomnianie znajduje się na liście 30 gatunków, aktów mowy lub skryptów kulturowych, właściwych dla dyskursu prywatnego, jakie wymienia Kita (Kita 2013:101).

Poddawanych analizie wspomnień o wyjątkowej podróży nie można zarazem uznać za intencjonalnie ekshibicjonistyczne, w przeciwieństwie do tekstów autobiograficznych, paradokumentalnych, intymistyki internetowej czy tekstów wykorzystujących intymność w strategii medialnej czy narracyjnej w sferze publicznej (por. Kita 2013: 101), eksponującej intymność. Dlatego skłonna byłabym zaliczyć analizowane przekazy do sfery intymności „prymarnej” – osadzonej w codzienności¹⁶ i realizującej się w polszczyźnie potocznej.

W dalszych badaniach warto zastanowić się nad zależnościami między dyskursem intymnym i prywatnym¹⁷, a następnie opisać dyskurs i cechy intymności na podobieństwo charakterystyki dyskursu prywatności, zaproponowanego przez M. Kitę. Można zatem np. wskazać przestrzeń intymności; „życiowy kontekst” intymności¹⁸; przebadąć poziomy, na których może być rozważana intymność w wymiarze językowym i tekstowym; w tym relacji między uczestnikami aktu komunikacji, tematu i systemu aksjologicznego¹⁹; wskazać gatunki dyskursu intymności²⁰ a także zastanowić się nad

¹⁶ Por. dla dyskursu prywatnego: „Prywatność, którą nazwałabym »pierwotną«, osadzona jest w codzienności” (Kita 2013: 101). Por. Żydek-Bednarczuk 2013: 23.

¹⁷ Nie umiem wprost zgodzić się z tezą M. Musiała: „Wydaje się, że najprostszej a zarazem najbardziej satysfakcjonującej odpowiedzi dostarcza Jürgen Habermas powiadając, iż sfera intymna jest jądrem sfery prywatnej, co oznacza, że intymność zawiera się w prywatności i stanowi jej – zdaniem Habermas – kluczową – część (Habermas, 2007, ss. 138–139)” (Musiał 2014: 10). Te treści wymagają głębszej refleksji.

¹⁸ Kita próbuje „wskazać przestrzeń prywatności. Kontekstem »życiowym« prywatności okaże się zatem: życie / język rodzinne, życie wewnętrzne jednostki, życie / język kobiet, także sytuacje potoczne, codzienne z językiem potocznym lub, ujmując to inaczej, nieformalne” (Kita 2013: 98).

¹⁹ „Prywatność w wymiarze językowym i tekstowym (gramatycznym, leksykalnym, stylowym, a także genologicznym) może być rozważana na poziomie: [1] relacji między uczestnikami aktu komunikacji (element sytuacji aktu komunikacyjnego), [2] tematu i [3] systemu aksjologicznego” (Kita 2013: 101).

²⁰ „Przyjmując założenie o nierozzerwalnym związku tekstu i gatunku, chciałabym odtworzyć mapę genologiczną polskiego świata dyskursu w jego fragmencie obsługującym sferę prywatną. Za takie gatunki uznaję te, których prymarnym kontekstem życiowym jest życie prywatne człowieka (co nie wyklucza ich przenikania czy transferu do sfery publicznej), oraz te, których tematyka dotyczy spraw prywatnych. Gatunki dyskursu prywatności obejmują zatem te realizacje, które [1] występują w kontekstach prywatnych, [2] w których pojawia się aspekt semantyczny – tematy prywatne, [3] które jako dominantę mają indywidualny (indywidualistyczny) punkt widzenia. Tym samym badania dotyczą przestrzeni prywatnej (co naturalne), ale i przestrzeni dyskursu publicznego, w którym manifestuje się prywatność.” (Kita 2013: 101). Do gatunków dyskursu intymności dodałabym na pewno listy pożegnalne samobójców; rozmowy potoczne i wyznania o chorobie, niepełnosprawności, śmierci, fizjologii, np. w sanatorium, w kolejce do lekarza, w taksówce; rozmowy z terapeutami, powierzenie tajemnic, świadectwa np. w grupach wsparcia; rozmowy i wyznania osób pod wpływem alkoholu. Chciałoby się dysponować korpusem wypowiedzi intymnych, by śmiało poddawać je dalszym analizom, w tym m.in. językowym wyznacznikom przekraczania / wkraczania w sferę intymności oraz zrekonstruowaniu językowych wykładników intymności. Przygotowanie takich zestawień dałoby podstawę do systematycznego prowadzenia dalszych badań porównawczych, także z uwzględnieniem narracyjnych aspektów tych wypowiedzi (Filar 2013).

sposobami pozyskiwania adekwatnego materiału badawczego w postaci tekstów potocznych²¹ itd. Warto te zagadnienia podjąć pod warunkiem pozytywnej odpowiedzi na pytanie, czy warto kulturoznawcy, językoznawcy i semiotykowi zajmować się dyskursem intymnym.

II. Antropologia intymności

O dyskursie prywatności, w którym ważne miejsce zajmuje też dyskurs intymności, M. Kita napisała, że w wymiarze językowym i tekstowym może być rozważany na trzech poziomach (Kita 2013: 101). Po pierwsze, na poziomie sytuacji – ekspresja intymności zależy bowiem od sytuacji komunikacyjnej. W przypadku analizowanych wypowiedzi jest to relacja nieintymna między studentem a wykładowcą oraz respondentem a ankieterem. Po drugie, na poziomie tematu, który da się sprowadzić do opowieści o tym, czego się boję, wstydę – jest to uwarunkowane porządkiem normatywnym przyjętym w danej kulturze. Intymność zatem może być analizowana jako pochodna porządku kulturowego, jako marker przekraczania ram (nakazów i zakazów) kulturowych tego porządku (np. Boski 2009). Tych dwu zakresów dotknęliśmy w poprzednim paragrafie. Jako trzeci plasuje się poziom systemu aksjologicznego. Analizując motywację wyboru przez respondentów konkretnej podróży jako tematu wspomnienia, przechodzimy do tego ostatniego wymiaru – rozpoznanych wartości, które są elementami tożsamości i zmiennymi (kryteriami) w procesie autoidentyfikacji, autointerpretacji²² oraz autoodpowiedzialności za kształtowanie swego życia w toku decydowania.²³ Przechodzimy na wymiar ściśle podmiotowy. I spotykamy się w tym miejscu z barierą, na którą wskazują filozofowie badający nowoczesny indywidualizm, jak np. Ch. Taylor, twierdzący, że „interpretacje podmiotowości nigdy nie mogą być w pełni jawne. Niemożliwa jest zdolność do ich pełnej artykulacji” (Taylor 2001: 67). Takie zastrzeżenie formułują też kulturoznawcy, zajmujący się intymistyką, jak A. Kunce, która stwierdza, że „wiedza o tym, co intymne, to wiedza trudna do ogarnięcia” (Kunce 2007: 9). Badaczka ta dodaje, że „Intymność w naszym myśleniu często jawi się jako to, co stale zalega, co stale determinuje, co blokowo tworzy cień naszych działań, [...] to, co porwane i ocienione jest kluczowe dla życia, wypełnia nas i tym samym stanowi centrum działań. I tu wracamy do centrum.” (Kunce 2007: 9). Porwane, ocienione, niejawne – to przestrzenie pociągające dla kognitywistów, próbującego ze strzępków wypowiedzi i postrzępionych zdań „wyczytać cień” i dowiedzieć się, jak myśli, interpretuje siebie i swój świat współczesny człowiek. Śmiem zatem postawić tezę, że może definicja kognitywna jest jednym z lepszych sposobów opisu wyłaniającego się tego cienia systemu wartości, bowiem wyniki pokazują w zbalansowany sposób. Pozwala zachować równowagę między uogólnieniem, do

²¹ „Badanie języka prywatnego i językowego wymiaru dyskursu prywatnego nie jest łatwe – właśnie z racji ich prywatności. I chyba dlatego jest to obiekt badawczy mało rozpoznany. Można docierać do niego dwiema drogami. Bezpośrednio – poprzez obserwację zachowań językowokomunikacyjnych, także eksperyment z obserwatorem uczestniczącym. Pomocne okazały się takie metody badawcze, jak ankiety i wywiady, w ramach których rozmówcy wskazują, jak sami rozumieją prywatność, charakteryzują swoje językowe zachowania w sytuacjach prywatnych. Droga pośrednia to eksploracja tekstów pisanych (literackich i nieliterackich), które dotyczą prywatności w różnych jej formach.” (Kita 2013: 100–101).

²² „Podmiotowość konstituowana jest częściowo przez autoidentyfikację [...]” (Taylor 2001: 67).

²³ W socjologicznych badaniach nad sprawczością (ang. termin *agency*) zob. warunki naszych decyzji, sieć uwikłań – Seweryn 2014: 128–129 i 241.

jakiego zobowiązani są badacze, a konkretem, do jakiego odwołują się przeciętni użytkownicy polszczyzny, opisując swoje indywidualne potoczne doświadczenia²⁴.

Na koniec zostawmy wyjaśnienie, czemu antropologia intymności. W odniesieniu do badań dyskursu prywatnego (Kita 2013: 97), jak i dyskursu w ogóle, za korzystne i w zasadzie już nieodzowne uznaje się podejście interdyscyplinarne, integrujące różne perspektywy. Zatem analiza zjawisk dyskursu intymnego może pozostać nie tylko na usługach opisu języka i tekstu, ale wznieść się wyżej i sięgnąć szerzej – rekonstrukcji i badań nad aksjologią – nad ważnym wymiarem funkcjonowania człowieka we współczesnej kulturze. A to już przedmiot badań interdyscyplinarnej dziedziny nauki, jaką jest antropologia. Miejmy nadzieję, że – tak jak dobrze radzi sobie z analizami tego, co w kulturze jawne i wyrażone tekstami kultury – równie dobrze poradzi sobie z odpowiedziami na pytania o to, co w kulturze ukryte (jak ukryte; jak, kiedy, przed kim odkrywane), czyli o zjawiska dotyczące intymności.

Bibliografia

- BARTMIŃSKI, J., NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, S. (2009). *Tekstologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BIENKO, M. (2013a). *Intymne i prywatne praktyki codzienności. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- BIENKO, M. (2013b). *Wymiary intymności w związkach nieheteronormatywnych*, „InterAlia. Pismo Poświęcone Studiom Queer”, t. 8, s. 33–47.
- BOJDA, W. (2007). *Intymność przerysowana*. W: TRAMER, M., NĘCKA, A. (red.) (2007). *Intymność wyrażona (2)* (s. 235–248). Katowice: Gnome – Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne.
- BOSKI, P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, Academia.
- VAN DIJK, T. (2001). *Badania nad dyskursem*. W: T. van Dijk (red). *Dyskurs jako struktura i proces* (przeł. G. Grochowski) (s. 9–44). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- DUNIEC, K., KRAKOWSKA, J. (2010). *Trans-sfer. Dyskurs intymny w sferze publicznej*. „Didaskalia”, nr 100, s. 52–55.
- FILAR, D. (2013). *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- GIDDENS, A. (2006). *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach* (tłum. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GROCHALSKA, M. (2017). *Rytuały w związku – dyskursywne konstruowanie intymności*, „Dyskursy Młodych Andragogów”, nr 18, s. 331–345.
- HABERMAS, J. (2007). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

²⁴ „Kultura jest praktyką społeczną, realizowaną w dużym stopniu przez indywidualne wybory, ustanawiające coraz to nowe hierarchie dyskursów, tekstów i znaków ” (Kloch 2014: 24–25).

- KISIEL, M., TRAMER, M. (red.) (2006). *Intymność wyrażona*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KITA, M. (2013). *Polski dyskurs prywatności*. „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1(11), 93-103.
- KITA, M. (2007). *Szeptem albo wcale. O wyznawaniu miłości*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KLOCH, Z. (2014). *Kultura doświadczenia potocznego. Semiotyczne aspekty codzienności. Eseje*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- KOSOWSKA, E. (2013). *Prywata i prywatność w kulturze polskiej. Rekonensans*. W: M. Kita, M. Ślawska (red.). *Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną*, T. 2, *Osobiste – prywatne – intymne w przestrzeni publicznej* (s. 11–17). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KUMANIECKI, K. (oprac.) (1965). *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- KUNCE, A. (2007). *Intymność*. W: TRAMER, M., NĘCKA, A. (red.) (2007). *Intymność wyrażona* (2) (s. 9–17). Katowice: Gnome – Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne.
- MUSIAŁ, M. (2014). *Intymność i jej współczesne przemiany. Studium z filozofii kultury*. rozprawa doktorska napisana pod kier. A. Pałubickiej, maszynopis: Poznań.
- MUSIAŁ, M. (2011). *Intymność a kultura. Czysta relacja Giddensa w perspektywie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*. „Filo–Sofija” Nr 12, 347–360.
- MUSIAŁ, M. (2015). *Intymność dziś i jutro. Od emancypacji i uprzedmiotowienia do lalek i robotów*. „Tematy z Szewskiej”, nr 1 (15), 25–41.
- SEWERYN, A. (2014). *Być jak Pepsi. Od społeczeństwa woli do społeczeństwa wyboru*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- SŁOWNIK JĘZYKA POLSKIEGO PWN, pozyskano z <https://sjp.pwn.pl>.
- SMYK, K. (2009). *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- SMYK, K. (2011). *Bagaż nasz powszedni, czyli o torbie, plecaku i drodze*. W: J. Adamowski, K. Smyk (red.). *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne* (317–329). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- SMYK, K. (2015). *Słodkie językoznawstwo: karpata we współczesnej polszczyźnie potocznej*. „Literatura Ludowa”, nr 6, 35–52.
- SMYK, K. (2019). *Podróż wyjątkowa: wspomnienie – system wartości – antropologia intymności*. W: J. Antas, J. Winiarska (red.). *Obrazowanie w komunikacji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, w druku.
- TAYLOR, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (przeł. M. Gruszczyński i in.; naukowo oprac. T. Gadacz; wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- TRAMER, M., NĘCKA, A. (red.) (2007). *Intymność wyrażona* (2). Katowice: Gnome – Wydawnictwa Naukowe i Artystyczne.
- ŻYDEK-BEDNARCZUK, U. (2013). *Oikosi koine w dyskursie publicznym*. W: M. Kita, M. Ślawska (red.). *Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną*, T. 2, *Osobiste – prywatne – intymne w przestrzeni publicznej* (19–33). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



KATARZYNA SMYK

**INTIMACY - INTIMATE DISCOURSE - ANTHROPOLOGY OF INTIMACY: PROLEGOMENA
WAYS**

The author puts forward the thesis that intimacy in the research of contemporary culture should be seen more broadly than only in relation to sexuality, which dominates in previous anthropological studies (e.g. Giddens), sociopedagogical studies (e.g. Grochalska), philosophical studies (e.g. Musiał) or philological studies (e.g. intimist studies). Intimacy can mean all messages concerning experiences, sensations, thoughts, feelings and emotions, which are expressed by means of genres related to the intimate sphere, involving not only with lovers, but also every person, even a stranger. While intentionally exhibitionist texts (autobiographical, quasi-documentary, intimist studies of the Internet) can be considered as created intimacy, texts in the everyday Polish language and embedded in everyday life can be classified as primordial intimacy. The author suggests that this understanding of intimacy - as an axiological space - should be dealt with in interdisciplinary anthropological research. Her theses are based on the analysis of language samples obtained in 2012 through a survey on a unique journey.



JOANNA SZADURA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

O LUDOWEJ ETIOLOGII WRODZONEGO KALECTWA

Mimo tego, że mówienie o kalectwie nie jest ani popularne, ani „politycznie poprawne” w artykule zajmuję się utrwalonymi w kulturze tradycyjnej wyobrażeniami wrodzonym kalectwem i przyczynach jego powstania, a więc „zastalymi” społecznie sposobami myślenia o ludziach z niepełnosprawnością oraz o ich niedyspozycjach.

Moje rozważania opieram na danych językowych (m.in. nazwach i ich etymologii, stabilizowanych kolokacjach oraz frazeologii). Korzystam także z danych przyjętych¹ (przede wszystkim wierzeń). Materiały wybrane do analizy pochodzą z XIX- i XX-wiecznych źródeł etnograficznych i folklorystycznych pochodzą ze źródeł etnograficznych i folklorystycznych oraz ze współczesnych badań terenowych (te ostatnie dotychczas nie były publikowane; są nimi zapisane w latach 2010–2011 relacje² dziewięciu mieszkanek okolic Zawadowa³).

Obraz kalectwa utrwalony w polskiej leksyce

Istotnych informacji na temat tego, jak rozumiane jest kalectwo, dostarcza leksyka. Słowa *kaleka* (daw. *kaleczun*) i *kalectwo* są doskonale zadomowionymi (odnotowanymi w wieku XVI) w polszczyźnie zapożyczeniami. Skutecznie wyrugowały z niej taką rodzimą formę jak, np. *sietniak* będącą określeniem chorowitych i niesprawnych ludzi i zwierząt a nawet drzew (Karł SGP 5/127; por. z *sietnica* ‘przewlekła choroba’, *sietnieć*, *zesietnieć* ‘chorować’, ‘biednieć’ *tamże*; zapewne od *siec* z psł. **sěkti*, **sěktŭ* ‘ciąć ostrym narzędziem’ Bor SEJP 545) eksponującą naruszenie całości jakiejś struktury (np. ciała) ostrym narzędziem. Wiesław Boryś podaje, że słowo *kaleka* trafiło do polszczyzny z języków wschodniosłowiańskich (ukr. *kalika*; biał. *kaléka*), które przejęły je [z] tureckiego, gdzie *kalik* znaczy ‘niedostateczny, brakujący, mający jakiś defekt, ułomny’ (Bor SEJP 220), to zaś słowo wedle Aleksandra Brücknera, pochodzi od pers. *kalak* ‘niekształtny, ułomny’ (Brückner SE 213). Rodowód analizowanej formy sięga zatem odległych czasów i rozległych rejonów, a to pozwala przypuszczać, że dobrze oddaje konceptualizację stanu utrudniającego sprawne funkcjonowanie organizmu, tj. fizyczny, widoczny, defekt, brak czego (niekompletność) lub zniekształcenie, co koresponduje z rozumieniem *zdrowia* jako ‘stanu pełnego fizycznego, psychicznego i społecznego dobrego samopoczucia’ (WSJP Żmig) i doskonale łączy się z wnioskami, jakie na podstawie analizy danych językowych sformułowała Marzena Marczevska (2018: 199), pisząc: „[...] ciało kompletne, nienaruszone, mocne było nie tylko największym dobrem, ale i gwarantem właściwego funkcjonowania w rzeczywistości, właściwego odbierania zewnętrznego świata”.

¹ Dane „przyjęte” za Jerzym Bartmińskim rozumiem jako wspólną nadawcy i odbiorcy całą społecznie relevantną komunikacyjnie i utrwaloną społecznie wiedzę o świecie „wraz z towarzyszącymi wiedzy przekonaniami i wierzeniami, bez odwołania do których niemożliwe jest normalne porozumiewanie się językowe i interpretacja wypowiedzi” (Bartmiński 2001: 28). Analiza danych językowych i „przyjętych” jest systematycznie uwzględniana w badaniach językowego obrazu świata.

² Materiał ten został zebrany metodą kwestionariusza etnolingwistycznego przez Justynę Kantypowicz na potrzeby pracy magisterskiej przygotowywanej pod kierunkiem dr Joanny Szadury (IFP UMCS). Wykaz informatorów, zob. bibliografia.

³ Zawadowo to wieś w woj. lubelskim, pow. łęczyński, gm. Puchaczów.

W znaczeniu polskich wyrazów pochodnych znajdujemy dodatkowe tropy semantyczne, które pozwalają łączyć kalectwo przede wszystkim z fizycznym uszkodzeniem ciała. I tak czasownik *kaleczyć* to pierwotnie ‘ranić, uszkadzać ciało’ (Bor SEJP 220)⁴, znaczenie to kontynuują takie czasowniki pochodne, jak: *skaleczyć* tj. ‘uszkodzić ciało lub tkankę rośliny czymś ostrym; zranić, zadrasnąć’, *okaleczyć* ‘spowodować (powodować) czyjeś kalectwo, uszkodzenie czyjegoś ciała; zranić (ranić)’, *pokaleczyć* ‘zadać komuś wiele ran lub zadać rany wielu osobom, zwierzętom, spowodować powstanie ran; poranić’ również dla *skaleczyć*, *okaleczyć*, *pokaleczyć* się podstawa znaczenia to ‘uszkodzenie ciała czymś ostrym; zranienie’. Imiesłów *okaleczony* (‘taki, który stał się kaleką; został uszkodzony’) ten sens sankcjonuje. Historia słów *kaleka*, *kaleki* i *kalectwo* pokazuje nadto, że rozwijają się one od znaczenia konkretnego po abstrakcyjne⁵.

Z kalectwem związane są jednak nie tylko fizyczne zniekształcenie ciała, niedołęstwo, nieporadność ale również ułomności ducha i umysłu oraz bieda (por. z definicją ze *Słownika warszawskiego*)⁶, co leksyka dokumentuje, np. w formach *kalekować* ‘klepać biedę; borykać się z losem’; ‘długo chorować’ (Karł SGP 2/292) oraz synonimii słów *kaleka* i *żebrak* (por. *kaleczun* ‘kaleka; żebrak’ Karł SGP 2/292; Karł SJP 2/207). Współczesna polszczyzna utożsamienia *kaleka* = *żebrak* już nie notuje. Zapewne dlatego, że osoby z niepełnosprawnością nie tylko są objęte pomocą społeczną, ale i aktywne zawodowo, a tym samym niezależne finansowo.

Do łączenia kalectwa z niekompletnością będącą wynikiem fizycznego uszkodzenia dojdziemy, analizując także, rodzime, notowane od XVI wieku, słowo *ułomny* oraz *łomeczny* (od czas. *ułomić* ‘ułamać’). Ma ono szereg znaczeń (tj. ‘mający wady budowy, będący kaleką’, ‘popołniający błędy, mający słabostki; pełen błędów, niedoskonały’, ‘taki, który można ułamać, kruchy’, ‘fragmentaryczny’ Bor SEJP 666), które eksponują kruchość czegoś i możliwość ułamania/ złamania/ nadłamania.

Słowniki notują też nazwy zapożyczone takie, jak: *krypel* ‘kaleka, ułomny, niedołęga’ (MSGP 115), *krepalec* (Karł SJP 2/542) zapewne z nm. *Kröpel* ‘kadłubek, kaleka’ oraz *kliszawy* ‘chromy (bez ręki)’ (Brüc SE 234), *kłyszawy* ‘ułomny, kaleki; mający krzywe nogi; bez ręki’ (Karł SJP 2/362), *kliaszawy* (Lin SJP 2/939), prawdopodobnie z czes. *klesavý* (Karł SJP 2/362) „niby ‘o porażce’(?)” (Brüc SE 235)⁷. I w tym przypadku kalectwo jest konceptualizowane jako zaburzona kompletność i widoczna amorficzność, przede wszystkim pozbawienie takich części ciała, jak nogi i ręce.

⁴ Por. ze współczesnymi znaczeniami słowa *kaleczyć*: 1) ‘naruszać zewnętrzną tkankę żywego organizmu lub rośliny, powodując wypływ krwi lub innych płynów znajdujących się pod nią’; 2) ‘wpływać bardzo negatywnie, destrukcyjnie’; 3) ‘źle wykonywać jakąś czynność’ i 4) ‘posługiwać się jakimś językiem niewprawnie, popełniając poważne błędy’ (WSJP Żmig).

⁵ Por. np. z definicjami słowa *kaleka* w: Lin SJP (koniec wieku XIX) – ‘niedołężny, chromy, ślepy, któremu na wolnym używaniu jakiegokolwiek członka schodzi, kliszawy’; Karł SJP (początek XX wieku) – 1. ‘pozbawiony jakiejś części ciała, zmysłu, upośledzony na czym, ułomny, niedołęga, defektowy’, 2. ‘nędzarz, charłak, ubogi’ i WSJP Żmig (XXI wiek) – 1. ‘osoba, która doznała poważnego, nieodwracalnego uszkodzenia jakiejś części ciała, utrudniającego wręcz uniemożliwiającego jej normalne funkcjonowanie w społeczeństwie’ [Współcześnie użycie słowa *kaleka* w stosunku do osób niepełnosprawnych bywa uważane za obraźliwe]; 2. *emocj.* ‘osoba, u której rozwój cech emocjonalnych, intelektualnych lub umiejętności niezbędnych w codziennym życiu jest ograniczony’, np. *kaleka emocjonalny, intelektualny, psychiczny, społeczny, życiowy*.

⁶ *kaleka* 1. ‘pozbawiony jakiejś części ciała, zmysłu, upośledzony na czym, ułomny, niedołęga, defektowy’, 2. ‘nędzarz, charłak, ubogi’ (Karł SJP 2/204).

⁷ Za bardziej prawdopodobne A. Brückner uznał ruskie pochodzenie tego słowa: „skoro u Budnego się zjawia, małorus. *kliszawij, kłyszawij*; por. lit. *klisze*, ‘kleszcze (raka)’, *kliszas*, ‘krzywonóg’, *kleisziuoti* ‘tak biegać’” (Brüc SE 234–235) i łączył jego znaczenie z koślawym sposobem poruszania się.

Słowo *inwalida* (z łac. *invalidus* ‘słaby, bezsilny, chory’ będącego zaprzeczoną przym. *validus* ‘silny’) leksykografia notuje w znaczeniu ‘osoba, która doznała poważnego, nieodwracalnego uszkodzenia jakiejś części ciała, utrudniającego lub wręcz uniemożliwiającego jej normalne funkcjonowanie w społeczeństwie’ (WSJP Żmig). Sądzę, że jego użycie (por. np. kolokacje: *bezrobotny inwalida*; *zatrudnienie inwalidów*; *spółdzielnia inwalidów*) pozwala zwrócić uwagę na to, że w odróżnieniu od słowa *kaleka* ujmuje ono człowieka w kategoriach tego, kto z powodu utraty zdrowia jest pozbawiony całkowicie lub częściowo siły i tym samym zdolności do pracy (Kop SWO 236). A to w dość oczywisty sposób łączy kalectwo z biedą a nawet wspomnianym wcześniej żebractwem i społecznym wykluczeniem. Użycie nazwy *inwalida* to wykluczenie miało tuszować.

Wydawałoby się, że neutralną – pozwalającą na ucieczkę od takich „niepoprawnych politycznie” słów, jak *kaleka* i *ułomny* – jest nazwa *niepełnosprawny*⁸. Ma ona jednak nacechowanie urzędowe a ponadto, na co zwracają uwagę językoznawcy, „zamyka” tego, kogo dotyczy, w jego niepełnosprawności, czyniąc zeń osobę o jednej cesze. Niewątpliwie jest swoistą stygmatyzacją. Stąd propozycja upowszechniania wyrażenia *osoba z niepełnosprawnością*, które takiego ładunku semantycznego już nie niesie (Galasiński 2013: 5).

Kalectwo jako piętno

Kalectwo bezdyskusyjnie jest rodzajem anomalii. Z kulturowego punktu widzenia, jako to, co nie odpowiada pierwotnym wzorcom, nie mieści się w paradygmacie klasyfikacyjnym i jest społecznie odrzucane. W polskiej kulturze tradycyjnej wyobrażenie idealnego świata dostosowywano bowiem do wizji pierwotnego, stworzonego przez Boga, raju, a to, co doń nie pasowało, było uznawane za nieczyste. Jak pisze Piotr Kowalski, oznaczało to, że:

[...] istota taka nie może być włączona do żadnej jednoznacznie zdefiniowanej kategorii bytów. [...] zawieszenie zasad taksonomii powoduje, że postacie kalekie, reprezentując stan pośredniości, należą do sfery granicznej, przejściowej, i z tego powodu muszą być uznane za nieczyste i obłożone tabu [wyróż. J.Sz.]. Praktycznie znaczy to, że przypisuje się im własności mediacyjne, transsferyczne, sądzi się też, że pozostają w styczności *sacrum*, a więc także z krainą śmierci (Kow Lek 196).

Anomalie są zatem niebezpieczne, niepożądane i piętnowane jako przejaw „inności”. Rodzą wątpliwości, czy kaleka jest już albo jeszcze człowiekiem, czy rodzajem *animatum* o nieokreślonej proveniencji – pozbawionym ludzkich uczuć i odruchów potwor(ki)em, czy może istotą demoniczną. Olga Zadurska komentuje:

O tym, jak silna była wiara w demoniczne filiacje kalekiego i jak długo się ona utrzymywała, świadczą opisane w „Nowinach Codziennych” zdarzenia, które rozegrały się w czerwcu 1933 roku na jednej z podlódzkich wsi. Jak czytamy w dzienniku, miejscowemu gospodarzowi urodziło się dziecko z wyrzynającymi się zębami. Nietypową cechę noworodka wnet poczytano za zapowiedź nieszczęścia, w samym zaś malcu dostrzeżono diabła. Pod wpływem wiejskiej opinii społecznej ojciec dziecka zaczął dostrzegać pewne niepowodzenia w codziennym życiu, co utwierdziło go w przekonaniu o łączności chłopca z demoniczną siłą. By pozbyć się niebezpieczeństwa, mężczyzna odrąbał synowi głowę. Sprawa znalazła finał w sądzie (Zadurska 2017: 64).

⁸ Wariantem tego określenia jest potoczne *niepełnosprytny*, które słowem nienacechowanym emocjonalnie już nie jest oraz wyrażenie *sprawy inaczej*.

O obawie sprowadzenia na świat kaleki świadczy wielość zakazów związanych z postrzeganiem jako okres analogiczny do mitycznego czasu początku – ciąży. Wyrażona w nich została potoczna wiedza o etiologii wrodzonego kalectwa.

Kalectwo jako skutek styczności płodu z *sacrum*

Dla człowieka kontakt z *sacrum* jest niezwykle groźny. Jest to bowiem czas poza czasem ziemskim. Jego istotą jest bierność uczestnictwo w czasie wiecznym, co oznacza niewchodzenie w kolizję z *sacrum* i niekonkurowanie z nim w jakimkolwiek wymiarze. Za szczególnie niebezpieczne uważano naruszanie czasu *sacrum* poprzez działania służące kreacji (w tym poczynania i sprowadzania na świat nowego życia). *Sacrum* nie toleruje bowiem żadnych postaci konkurencyjnej płodności (Wasilewski 1989: 153–154).

Okazuje się, że i poczęciu, i narodzinom pełnowartościowej istoty w kulturze ludowej nie sprzyjało zaskakująco dużo terminów. Zabraniano współżycia we wszystkie niedziele, święta, szczególnie w Zwiastowanie, w okresie od Bożego Narodzenia do Trzech Króli, w Wielkim Poście, w Wielki Czwartek, a także w tzw. *krzywe dni* (tj. dni aktywności demonów, np. w *rusalny tydzień* oraz święta dusz zmarłych). Do terminów łączonych z przyjściem na świat osób kalekich należą również niektóre święta kalendarzowe, np. wspomnienie św. Walentego (*Święty Walek narobić może kalek* NKPP Walenty św. 7). Badacze doliczają się w roku 180–185 dni świątecznych, kiedy obowiązywał zakaz pożycia (Wasilewski 2010: 247).

By zobrazować rangę problemu, odwołam się do wierzeń związanych ze Zwiastowaniem (25 marca)⁹. Na terenach wschodniej Polski uważano, że w tym dniu mają przychodzić na świat istoty pokraczne (garbate i niedorozwinięte umysłowo, por. z fraz. w *Zwiastowanie* *rodzony* Stomma 1981: 118), słabe (Gaj Rozw 139) i niebezpieczne (Stomma 1981: 118). Przekonanie o niefortunności Zwiastowania było (i jest) szczególnie mocno ugruntowane w wierzeniach wschodnich i południowych Słowian. Dotyczyło wszystkich przejawów prokreacji (w tym poczęcia i narodzin), których skutkiem miało być powoływanie do życia kalekiej istoty (Agapkina 2002: 63). Relikty tych przekonań odnajdujemy we wciąż żywym na polskich terenach zakazie podkładania pod kwoki jaj zniesionych w tym dniu (Szadura 2017: 363) w obawie, że wylęgna się kurczęta, które będą *mić dwa dzioby albo krzywy łeb* (Wisła 1902/413), *głowę w miejscu ogona* (MAAE 1902/255), *będą krzywe* (Wisła 1890/107). Agnieszka Dudek zapisała na początku XXI wieku następującą relację: „Ne można [...] kurku deś sadyty na kurczak[i], no to wże ny sad[y], bo wże budut[^] czy kaliki, takoje bu[ł]o. Ani jaj[ł]eć z hniazd[ł]u ny zbyrali” (Dudek 2003: 134). Cytowana wypowiedź pochodzi wprawdzie z terenów wschodniej Polski, ale wierzenie to jest nadal notowane także w Polsce centralnej.

Kalectwo jako skutek zakłócenia przez ciężarną rajskiego porządku

Celem zakazów było utrzymanie wokół ciężarnej idealnej rajskiej sytuacji płodowej. Jej naruszenie, wedle wierzeń, miało grozić kalectwem dziecka. Za najbardziej niebezpieczną uważa się pierwszą połowę ciąży, bo wtedy „dusza się wiąże” (Wasilewski 2010: 150), po połowie, jak mówią, „już tak nie szkodzi” (Matczakowa 1963: 32).

⁹ Szerzej na temat, zob. monografia T. A. Agapkiny *Mifopoetičeskie osnovy slawjanskogo narodnogo kalendarja. Vesenne-letnij cikl* (2002), hasło *Blagoveščenie* (autorstwa Nikity I. Tolstoja) ze słownika *Slawjanskie drevnosti* (Slav Tol 1/182–188) oraz oprac. J. Szadury (2017: 353–372).

1. W związku z tym, że w pierwotnym raju panowało piękno, ład i harmonia, ciężarna powinna unikać „zapatrzenia”¹⁰ na to, co stanowiło zaprzeczenie tego ideału. O tym, jak owo „zapatrzenie” rozumiano mówi jedna z informaterek:

[A co to znaczy „się zapatrzeć”?] Zapatrzeć – tak się wpatrywać długo, że staje się tak, że przestaje mieć taki kontakt z rzeczywistością, nie, że tak jakby zniknął ten świat rzeczywisty, a widziała tylko daną osobę, czy dany przedmiot, czy dane zwierzę, nie, że tylko to by widziała. Żeby tak... No, można czasem znieruchomieć i otaczający świat nie miałby znaczenia, tylko tak jakby, nie wiem,... tak jakby się czas zatrzymał, o (AK/50).

Skutkiem „zapatrzenia się” miało być „odbicie” cech tego, na co patrzyła matka na dziecku:

No, podobizna potem może być taka sama. [...] No, zapatrzyła się i takie dziecko (CR/39); To „zapatrzeć się” – po prostu zapatrzeć się w kogoś, nie, tak czasem w człowieka zapatrzeć się i, i, i dziecko później może być takie podobne (LK/44); No, jak się w kogoś się wpatrzy, że to, że to, że to dziecko może być podobne późni (jak się jest w ciąży) do tego czy jakiegoś stworzenia, czy coś takiego (MP/33); Nie wolno patrzeć na jakieś dramatyczne zajścia, jakieś chore dzieci, jakieś zwierzęta takie jakieś kalekie. Czy zapatrywać się na zwierzęta. No, na co...? No, na, na..., jak jest bicie jakiegoś..., ubój świni czy kury, no to na takie rzeczy nie powinna patrzeć (AK/49).

Kobieta będąca w poważnym stanie winna tym samym unikać patrzenia na kalekich lub szpetnych ludzi (MP/33; MJ/44; AK/50; AJ/34; JW/41; HM/41)¹¹:

To właśnie chodzi o to, żeby się nie zapatrzyć, żeby to dziecko było ładne, żeby... Bo czasem można się zapatrzeć na kogoś szpetnego i to dziecko będzie takie: brzydkie, czy szpetne, czy coś tam (LK/44); Nie wolno patrzeć. Jak któraś w ciąży, a jakaś kaleka, „Nie patrz się!” (CR/38); [Czyli jak kobieta się na coś lub na kogoś zapatrzy, to wtedy to dziecko] Może mieć jakąś usterkę (KJ/35) [i] mogło później się urodzić z taką wadą (AJ/34).

Zabraniano również intensywnego patrzenia na niektóre zwierzęta. Przestrzegano: *Coś się tak wzięła w te świnię! Jeszcze się dziecko podobne urodzi! Ni wolno!* (AJ/33). Argumentowano prawdziwość tego przekonania, powołując się m.in. na przekazy rodzinne (*moja babcia opowiadała*):

Babcia opowiadała, że tam do myszy dziecko się urodziło... Tak jakby..., uszy – to tak jak myszki, że miało. [...] A to znów, [...] dziecko miało włosy kręcone, ale rude. Że długo się wpatrywała. Ale w barana czy w co, nie mam pojęcia (AJ/33);

Kiedyś było mówione, że [...] taka [...] chudziła w ciąży i strasznie miała dużo jindyków, jindyki. I jak się wpatrzyła w te jindyki – i cały czas tak lubiła te bardzo jindyki – urodziła bliźniaki i byli zruśnięte te dzieci. I mieli nurmalnie, zamiast buzi mieli te dzioby indycze [...], zamiast buzi to była indycza główka, łeppek. Tak. No, i te dzieci jakiś czas żyły i umarły, coś tam miesiąc, dwa. Tak było, tak kiedyś moje babcie upuwiadali [...] (MJ/44);

Mówię, że jak kiedyś taka, to Pawlaczka Andrzejowa (to jest tej Stopowej babka), ona miała indyki. To mówili, że ona się zapatrzyła, i miała dziecko, i to dziecko miało korale na buzi (LK/44);

¹⁰ Wierzenie to jest tak mocno ugruntowane, że czasownik *zapatrzeć się* w przywołanym tu znaczeniu został odnotowany w słownikach ogólnego języka polskiego: *pot.* ‘według przesądu, o kobiecie ciężarnej: patrząc na kogo lub na co, doznać silnego wrażenia, które sprawi, że odbije się to na zewnętrznym wyglądzie przyszłego dziecka’ (SJP Dor); ‘w myśl ludowego przesądu o kobiecie ciężarnej: doznać na widok kogoś lub czegoś silnego wrażenia, które odbije się na wyglądzie dziecka’ (SJP PWN.pl); ‘o kobiecie ciężarnej: doznać na widok kogoś lub czegoś emocji, które odbiją się na wyglądzie lub charakterze dziecka (nawiązanie do znanego przesądu)’ (WSJP Żmig).

¹¹ Zalecano natomiast patrzenie na osoby atrakcyjne: *A mówio tak nieraz te stare babki: „Patrz, ale to piękny facet” albo „To piękna dziewczynka”. – „Patrz się, żeby ci się dziecko przydało do tego ładnego”. Tak mówiły* (HM/41).

O, na żaby nie wolno było patrzeć. [...] Może nawet i cere mieć taką, nie, brzydką. O, szkaradne, że szkaradne będzie (AJ/35).

Tak zwaną *zającą* / *psią wargę* motywowano zapatrzeniem się ciężarnej na zającą lub królika (a nawet – psa):

No, słyszałam, że gdzieś dziecko urodziło się z takimi ustami jak zając czy królik, że być może matka się zapatrywała na coś takiego i dziecko urodziło się z taką buzią (AK/50); [...] a może, a może, może ktoś się zapatrzył na co, na króla, bo one mają takie, takie wargi, nie, takie roz...tego, to też może być zapatrzenie. [...] I one się roz..., rozdzielają jak u zającą. [...] I to, to mówią: zające wargi (LK/53);

No, psia wargą to, to słyszałam, że..., ale to mówio, że sie na psa zapatrzała (HM/47); [...] że sie tak właśnie zapatrzyła w zającą i potem to wyszło [...] (MJ/52).

Żeby te oczki dziecko miało otwarte późni (MJ/34) – brzemienna nie powinna patrzeć na osobę zmarłą. Istniało bowiem niebezpieczeństwo, *że jak sie spujurzało na nibuszczyka, że nieboszczyk spi* [...], *że te oczki mogą być zamknięte* (MJ/34). Zakaz patrzenia na nieboszczyka był jednym z tych, który rzeźbiono najbardziej rygorystycznie. A świadczy o tym chociażby to, że wspomniano o nim wszystkie informatorki (MP/22; MJ/34; AK/34; AJ/22; KJ/22; CR/28; LK/34; JW/25; HM/31). Za niewskazane uważano również uczestnictwo w pogrzebach oraz przebywanie na cmentarzu:

No, na pogrzeby to raczej nie może. [...] Na różaniec to też. [...] Bo to się wiązało ze złem, że zaraz krwotok, że to dziecko się nieżywe, nieczyste [tj. urodzone nie o czasie się urodziło. I to było nieszczęście (LK/34);

Mnie tu, jak chodziłam pierwszym, o, Staśkiem, no to matka nie raz mówiła: „Nie chódz, nie łaż po cmentarzu, po grobach, nie chódź”. No, nieraz pojechałam tam do Łęczny, no to już, wiesz, no też byłam w ciąży już, no to poszłam, bo to ciocia, to wujek, to dziadzio. Oj, i może mi sie tak wcześnie zabrał, ja wiem, może i tak. Ja tak lubiałam chodzić na cmentarz, odwiedzać groby (KJ/22).

Kontakt ze śmiercią dla mającego się narodzić dziecka, wedle wierzeń, był zawsze niebezpieczny: *Bo to tu życie skończone, a tu jakby dopiero miało się narodzić. To dwa różne światy* (AK/34).

2. Zakłóceniem idealnego porządku są także silne emocje, jakim może ulec przyszła matka. Zwykle określa się je mianem „przestrachu”. Ich skutki, wedle ludowych przekonań, można zobaczyć na ciele dziecka w postaci znamion. Istnieć też miało duże prawdopodobieństwo, iż będzie ono nerwowe:

Że sie przestraszy czy tego, jest nidobrze, bo późni dziecko, jak po urudzeniu, i dziecko sie to samo ma, odgrywa, dryguje tam [...] Drygnie, dziecko spi i drygnie (KJ/36);

To i dziecko potem takie ma lęki [...] Ży i potem dziecko tak sie wszystkiego bało [...], było potem takie przestraszone (MJ/46);

Pani, wpływa ten strach na dziecko, dziecko bedzie unyrwione, takie nerwy bedzie miało, bedzie... Wie Pani, jednak to sie udzieli [...] (JW/43).

3. Ciężarną obowiązuje nakaz utrzymania integralności swego ciała (przede wszystkim zakaz obcinania włosów, wrywania zębów).

Wierzono, że obcinanie włosów może skutkować tym, *że dziecko może być łyse* (AJ/16, podob. MJ/18, AK/23) lub *dzieci bedo mieli włosy rzadkie* [...], *że bedo włosy dzieciom szybko tam siwiały, a to bedo wypadały* (MJ/18). *I też malować nie wolno*

(AJ/16). Innym zagrożeniem ma być to, że *jak obcina włosy, to, to dziecku umysł obcina się* (LK/22).

Ciężarnym nakazywano także, *żeby, broń Boże, tam ruszyć coś w uzębieniu [...], żeby nie wyrwać* (AK/23)¹². *W ciąży jest, ni wolno zymba wyrwać* (HM/19) przekonywały niemal wszystkie rozmówczynie (MP/16; MJ/18; AK/23; AJ/16; KJ/17; LK/23; JW/20; HM/19), argumentując to tym¹³, że: *dziecko będzie miało jakieś luki, jakieś furtki, czy coś takiego* (AK/23) lub *dziecko będzie miało jakieś znaki na buzi* (MJ/18), a nawet że może urodzić się *bez podniebienia* (HM/19), np.:

[...] u nas na Ustrówku była pani taka, która była w ciąży i bolał ją bardzo ząb (że zęba ni wolno rwać) i ona wyrwała zęba. Proszę Pani, urodziła jej się dziwczynka bez podniebienia (HM/19).

Wiercono, że wszelkie skaleczenia matki mogły spowodować okaleczenie dziecka. Dlatego nakazywano ostrożne obchodzenie się z ostrymi przedmiotami:

[...] te starsze osoby to, to zwracały na to uwagę kobiecie młodej ciężarnej [...]: „A, a, uważaj (jak tam, na przykład, kroila kluski czy coś) na palce” [...] No, żeby tak nożem nie ciachnąć po palcach [...] – że dziecko może nie mieć palców u rąk po prostu. Czy jydneho, czy dwóch, czy niekształtne (AK/21).

Opowiadano m.in. takie historie:

Był przypadek, że kroila dziewczyna ten makaron właśnie i w danym momencie, no, ona się skaleczyła, powiedzmy, wtedy w palce. No, to nie było dużo, bo to tylko opuszki. No, i córeczka się urodziła jednak z niekształtną rączką, takie kciuczki były po prostu, no, króciutkie paluszki takie, no, niekształtne, niekształtne. Właśnie mówili, że, będąc w ciąży, kroila i ta rączka taka jest niekształtna (AK/21);

[Brzemienna] nie powinna [...] do żniw iść i się tam chylać, że a to koso, że tam gdzieś może w piętę [...], że tam dziecku piętka może być ubcięta (MJ/26).

Przyszła matka nie powinna nawet trzymać noża w pobliżu swych ust, albowiem dziecko mogłoby się urodzić z przeciętą wargą:

I co jeszcze mówili: że jak kubieta je [jest] w ciąży, a coś tam je, kraje, ugryzie, ni może ugryźć i se nożem o tak robi [pokazuje] – tego broń Boże, bo będzie miało przycinte wargę. Bo gdzieś tam, mówio, że urodziło się, że ta matka to tak ugryzła, ni mogła ugryźć, to se nożym ubrzyła i późni dziecko miało przycinte wargę, urodziło się z tako wargo przycinto (HM/50).

Zabraniano kobiecie także rąbania drewna (co łączy się z naruszeniem przez nią ciągłości innych obiektów):

Drzewa ni wolno rąbać, bo będzie miało roszczep (MJ/16); To słyszałam tak, żeby, no, nie rąbać coś to siekiero, że późni dziecko ma te, te..., co to mówią, roszczechy to są (MP/42); No, moja Elka miała roszczep podniebienia, ale ja, ja kury to ja działałam zawsze (MP/42).

Mieszczą się w tej grupie również nakazy zachowania ciągłości podejmowanych działań, np. brzemienna nie powinna również przechodzić przez rowy:

Kiedyś babcia mi mówiła, że przez rowy nie było można. Bo czasami, jak tego, to kroka dawało się, nie, i przez rów prze...tego. To ni wolno było. Mówi: „Ni wolno przechodzić, bo w ciąży jesteś, przez ten rów, ni...tego. Idź na most, przez most”. Ale to też właśnie, nie wiem, czy to z rozczechem było coś związane, że ni wolno było. Bo też było dziecko było takie..., później by udziadziło,

¹² Tłumaczono również, że *to się wyrwa, że może być przerwana ta ciąża, że to działa na ciążę, że to działa na dziecko. To było, to było, że zymbów wyrwać ni wolno* (JW/20).

¹³ O innych motywacjach (związanych z zakazem wyrwania zębów przez ciężarną, a nieodnoszących się do urody dziecka) mowa dalej.

nie, jakąś taką oboczną cechę. No, nie wiem, wiesz, jak... Musiałabym tak głęboko, głęboko sobie przypomnieć. A to tyle lat... (AJ/23).

Zabraniano jej również szycia: [...] *bo to dziecku rozum sie zaszywa, jak sie szyje na maszynie... Nie wolno było szyć* (MJ/24).

Ciężarnej nie wolno też odlewać wody na powrót z wiadra do studni, bo dziecko będzie się ślinić, wymiotować, mieć olbrzymie genitalia; powinna pamiętać, by krojąc słoninę, ukroić od razu tyle, ile trzeba, by nie dokrajać, żeby dziecko nie miało przyrośniętego języka (Wasilewski 2010: 157).

4. Zakazy gięcia, wiązania związane są z niebezpieczeństwem narodzin ludzi o krzywych nogach – to, co idealne jest proste i gładkie, a pokręcenie przychówku może spowodować wicie i kręcenie w okresie ciąży.

5. Zabraniano przyszłym matkom podglądania (patrzenia przez szparę, przez dziurkę od klucza). Pouczano: *Nie patrz szparo, ni podglądaj, a bardzo ni podglądaj za chłopym jakoś dziurko, szparko ni podglądaj, bo dziecko będzie zeza miało* (HM/19). Tłumaczono:

Przecież Maryśka Władkowa, ona taka przyśpiezna jest, wszystkiego dumyślna i musiała pudglądać. Przecież jaka..., dwa lata jżydziła z Jolko i czy ji prustowali. Przecież zeza miała. I musiała pudglądać kogoś (CR/17);

Ni wolno było zaglądać przez dziurki, bo dziecko mogło się urodzić z zezem, nie, albo z poważno wado wzroku, z niedowidzeniem [...] (AJ/44); Gdzieś tam przez jakieś dziurki patrzeć [nie wolno, bo] będzie dziecko miało zeza (MJ/16); Bo dziecko zeza będzie miało. Tak, nie wolno było. O, przez szpary to już nie (KJ/38);

Nie wolno patrzeć przez dziurkę od klucza [...], bo [...] to jedno oko się przymyka [...] – że dziecko może mieć jedno przymrużone oko, drugie nie (AK/21);

Nie wolno nawlekać igły, bo wiadomo, że jak igłę nawlekamy, no to jedno oko się przymyka [...] – że dziecko może mieć jedno przymrużone oko, drugie nie (AK/21).

Obawiano się nawet chodzenia do kina i oglądania telewizji:

Do kina nie wolno chodzić w ciąży, bo dziecko późni ma na oczach jakieś tam usterki. No, teraz to tam w telewizji jest wszędzie, ale kiedyś to ni było. Ale do kina, „A, po coś poszła, boś w ciąży? Po coś poszła?” – słyszałam nieraz. Dziecko późni będzie miało na oczach. I, faktycznie, był taki przypadek, że miało skaze na oczach (KJ/37);

Mówio, że, jak teraz, to na telewizor nie wolno patrzeć. [...] No, gzygzaki takie może mieć w oczach [dziecko] (CR/38).

Aby mające przyjść na świat dziecko nie miało *wyplakanych oczu* (JW/49) i sińców pod oczami, kobieta (będąc w ciąży) nie powinna płakać:

Wujynka moja to zawsze mówiła, taki..., miała syna takiego, miał takie oczy wypłakane, bo ona w ciunży tylko płakała i płakała. I po dziś dzień chłop ma oczy wypłakane, takie, wi Pani, takie, takie doły, takie, takie, jakby sie ogromnie splotał. Ale chłop jak najbardzi. A una płakała (JW/49).

6. Kobieta powinna unikać wszystkiego, co mogło zdeformować jej ciało, np. *W za ciasnych butach żeby nie chodzić* (AK/21), *żeby ładne, foremne nogi dziecko miało; chodzi o stópki* (AK/21). Nie powinna *po miedzy chodzić czy wąską ścieżką* (AK/21); *A, to po miedzy też ni wolno, bo to za wąsko, a to, że to ni powinna lecić, tylko drogo szyroko, miedzo ni wolno było chodzić* (MJ/35). *Czasem mogła noga spaść i, w konsekwencji, dziecko mogło mieć jedną dłuższą, drugą krótszą* (AK/21) nogę.

7. Żeby dziecko nie miało problemów z utrzymaniem równowagi, przyszła matka, powinna zawsze nosić ubrania pozapinane i włożone na właściwą stronę: *No, żeby kobieta też nie nosiła, na przykład, ubrania na złą stronę, żeby porozpinana nie chodziła [...] – że dziecko będzie się przewracać* (AK/21).

8. Aby dziecko nie urodziło się głuche, jego matka, będąc w ciąży, nie powinna chodzić na zabawy i słuchać głośnej muzyki:

No, to na zabawy ni za bardzo, tak żeby latała, te różne huki, stuki słyszała, to też niwysoko jest, ni dobrze jest dla dziecka [...] że a to dziecko głuche, że to mocno tam było grane, że ona tam nasłuchiwała sie. No, takie było kiedyś, że to za dużo ni wolno było sie... (MJ/31).

Kalectwo jako skutek odebrania dziecku zdrowia przez inne poczęte dziecko

Przyszła matka nie może mieć kontaktu z „zaczątkami życia”. Wedle zasady konkurencyjności jedno dziecko ma bowiem odbierać drugiemu zdrowie i szczęście:

[A czy kobietę w ciąży można prosić, alby została matką chrzestną?] Nie. Nie, nie. Bo to zabierała wszystkie te..., jeszcze nieszczęście ściągała. Nie wolno było takiego czegoś. To już było zakazane, zabronione. I nawet, nawet ksiądz w kościele by na to ni... tego, ni wyraził zgody na takie coś (AJ/26);

[...] to babcie kiedyś tak mówiły, że: „A, ona ciężarna to nieszczęście przynosi”, nie? „Jej to nie wolno już”. [...] szczęście i zdrowie zabiera dziecku, jak na chrzciny idzie [...] Ale to, to było dawno, to nie w terażniejszych czasach (AJ/21);

Ja to bardzo w to wierze, bardzo. Miała być planowana do Agnieszki naszy..., no będzie krzesno, będzie krzesno, już sie przecież urodziła, już majo krzcić, w lutym sie urodziła, a na Wielkanoc, w kwietniu majo krzcić. No to zaszła w ciążę. No, niestety, że była powiedziała, że: „Jestem w ciąży, nie moge”. To bidne dziecko ma ciężkie życie. Ona miała trzy operacje na noge i jeszcze jest nie wszystko załatwione. W ciąży była, poszła w kumy. No, planowana była wcześni, wiesz, no, ale gdy tak sie stało, no to powinna powiedzieć, tak: „Jestem..., nie pójde, bo jestem w ciąży”. Oj, ludzie ni znajo przysądów, ale so przesady (KJ/28).

Kalectwo jako skutek praktyk wykonywanych na szkodę nienarodzonego jeszcze dziecka przez osoby nieżyczliwe

W analizowanym materiale zdecydowanie rzadziej zwracano uwagę na to, że kalectwo dziecka mogło być skutkiem szkodliwych działań człowieka wymierzonych w przyszłą matkę i noszone przez nią dziecko. Uważano, że:

W ogóle kiedyś to kobieta ciężarna to była tak jak..., w takim..., ja wiem, może jakby..., no wiele wyrzeczeń miała. Że: tu nie pójść, tam nie pójść, to nie powiedzieć, to nie zrobić [...] To tak jakby cały czas chodziło o to pielęgnowanie szczęścia tego, rzucanie uroków, żeby ktoś nie zaczarował. [...] Jeżeli ktoś był jakiś tam, powiedzmy, samolubny, niedobry, zachłanny, chciwy – to od takich też padały jakieś takie klątwy, powiedzmy. Złe takie, przesłanie komuś złych życzeń. [...] takie rzucone zauroczenie mogło się sprawdzać [...]. Mówiono nawet, że niekoniecznie danej osobie, tylko danej rodzinie, po iluś nawet latach. Rzucony tam jakiś zaklon mógł się spełnić. [...] Raczej na słowa takie kogoś wyklinające, przeklinające..., to jednak nie idą sobie w wiatr, że jednak one komuś później..., gdzieś to pada. No, i raczej chyba trzeba uważać na takie słowa (AK/43).

W wypowiedzi jednej z respondentek *psia warg*a mogła powstać u dziecka na skutek rzucenia przez kogoś za ciężarną np. siekiery:

Psia warg. „A, un sie urodził z psio wargo, bo miał tu przycinte”. A, a, a widzisz, Pani, to znówuż taki był przesąd, że ni można było za to kubito sikiro dziabnuć, sikiro rzucić. [...] I tu nawet tu na Ustrówku był taki, hm... Mitura, też z to psio wargo był. [...] mówili: „A, musiał ktoś za nio coś rzucić, musiał ktoś za nio coś rzucić, o” (JW/48).

Podsumowanie

Ludowe eksplikacje etiologii wrodzonego kalectwa wyrosły, co pokazuje materiał językowo-kulturowy, z potrzeby zrozumienia jego przyczyn i uznania za możliwe zapobieganie fizycznym i psychicznym anomaliom poprzez stosowanie się do utrwalonych w kulturze zakazów związanych z czasem poczęcia dziecka oraz zachowań matki (i otoczenia) w okresie życia płodowego dziecka.

Pogwałcenie zakazu poczęcia dziecka w czasie sakralnym, wedle wierzeń, skutkowało narodzinami osoby niepełnosprawnej (zniekształconej, o zaburzonej kompletności, szalonej), która mogłaby zostać uznana za niebezpieczną istotę „demonomorficzną”. Natomiast takie widoczne ułomności, jak np. *zajęcza/ psia warga*, *rozszczep* czy *zez* tłumaczono m.in. „zapatrzeniem się” przez matkę na zwierzęta i osoby kalekie, naruszeniem integralności własnego ciała i ciągłości wykonywanych czynności, czy nieodpowiednim posługiwaniem się ostrymi narzędziami. „Odebrać” dziecku zdrowie i szczęście mogło również inne nienarodzone dziecko (zasada konkurencyjności) oraz ktoś nieżyczliwy.

Celem przestrzegania tych zasad było dążenie do sprowadzenia na świat zdrowego potomka. Zdrowie – rozumiane jako kompletność (w kategoriach normy fizycznej i psychicznej) i siła – jest bowiem pożądaną wartością nadrzędną.

Bibliografia

- AGAPKINA, T. A. (2002). *Mifopoetičeskie osnovy slawjanskogo narodnogo kalendarja. Vesenne-letnij cikl*. Moskwa: „Indrik”.
- BARTMIŃSKI, J. (2001). *O językowym obrazie świata Polaków końca XX wieku*. W: S. Dubisz, S. Gajda (red.). *Polszczyzna XX wieku. Ewolucja i perspektywy rozwoju* (s. 27–53). Warszawa: Dom Wydawniczy „Elipsa”.
- DUDEK, A. (2003). *Obrzędowość doroczna na obszarze gminy Wola Uhruska – w wypowiedziach mieszkańców*. W: F. Czyżewski (red.). *Gmina Wola Uhruska na tle Euroregionu Bug. Język i kultura* (s. 127–136). Wola Uhruska: Urząd Gminy Wola Uhruska, Lublin: Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.
- GALASIŃSKI, D. (2013). *Osoby niepełnosprawne czy z niepełnosprawnościami? „Niepełnosprawność – zagadnienia, problemy, rozwiązania”*, 4(9), 3–6.
- MARCZEWSKA, M. (2018). *ZROWIE w świetle danych językowych*. W: S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura, B. Żywicka (red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*. T. 4: *Słownik językowy – leksykon – encyklopedia w programie badań porównawczych* (s. 189–204). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- MATCZAKOWA, S. (1963). *Dziecko w rodzinie wiejskiej (Materiały z powiatu radomszczańskiego)*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, 5, 131–178.
- STOMMA, L. (1981). *Słońce rodzi się 13 grudnia*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- SZADURA, J. (2017). *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- WASILEWSKI, J. S. (1989). *Tabu a paradygmaty etnologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- WASILEWSKI, J. S. (2010). *Tabu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

ZADURSKA, O. (2017), *Ludowy wizerunek dzieci kalekich i jego społeczne konsekwencje*. Litteraria Copernicana, 3(23), 53–66. doi: 775/LC.2017.050.

Skróty słowników

- Bor SEJP Boryś W. (2006). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków.
 Brüc SE Brückner A. (1970). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa (przedruk z wyd.1, Kraków 1927).
 Karł SGP Karłowicz J. (1900–1911). *Słownik gwar polskich*. T. 1–6. Kraków.
 Kop SWO Kopaliński W. (1989). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Wyd. 16 rozszerz. Warszawa.
 Kow Lek Kowalski P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław.
 Lin SJP Linde S. B. (1951). *Słownik języka polskiego*. T. 1–6, Warszawa. (Wyd. 3 fotooffset. według wyd. 2 z lat 1854–1860).
 SJP Dor Doroszewski W. red. (1958–1969). *Słownik języka polskiego*. T. 1–11, Warszawa.
 SJP PWN.pl *Słownik języka polskiego*. Pozyskano z <http://sjp.pwn.pl>.
 Slav Tol Tolstoj N. I. red. (1995–2012). *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. T. 1–5. Moskwa [hasło *Благове́щеніе*. T. 1, s. 182–188].
 SWJP Dun Dunaj B. red. (1996). *Słownik współczesnego języka polskiego*. Warszawa.
 USJP Dub Dubisz S. red. (2003). *Uniwersalny słownik języka polskiego*. T. 1–6, Warszawa.
 WSJP PWN *Wielki słownik języka polskiego PWN ze słownikiem wyrazów bliskoznacznych*. (Multimedia).
 WSJP Żmig Żmigrodzki P. red. *Wielki słownik języka polskiego*. Pozyskano z www.wsjp.pl.

Skróty źródeł

- Gaj Rozw Gaj-Piotrowski W. (1967). *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*. Wrocław.
 MAAE „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”. Kraków. T. 1–14: 1896–1919.
 MSGP Kucharzyk R.; Niezabitowska A.; Reichan J.; Tokarz M.; Wójcicka W.; Wronicz J. red. (2010). *Mały słownik gwar polskich*. Kraków.
 NKPP *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło S. Adalberga oprac. Zespół Redakcyjny pod kier. J. Krzyżanowskiego, Warszawa, t. 3 1972.
 Wisła „Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny”. Warszawa. T. 1–20: 1887–1905 i 1916–1917.

Informatorcki:

- AJ ur. 1962, Jaszczów; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 18.11.2010).
 AK ur. 1965, Lublin; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 24.03.2011).

- CR ur. 1929, Zawadów; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 02.11.2010).
- HM ur. 1935, Maryniów; zam. Ostrówek Kolonia, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 13.10.2010).
- JW ur. 1934, Ostrówek Kolonia; zam. Ostrówek Kolonia, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 12.10.2010).
- KJ ur. 1935, Trębaczów; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 25.10.2010).
- LK ur. 1938, Zawadów; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 09.04.2011).
- MJ ur. 1955, Jaszczów; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 08.11.2010).
- MP ur. 1944, Zawadów; zam. Zawadów, gm. Puchaczów (rozmowa zarejestrowana 28.10.2010).

**JOANNA SZADURA****ON THE FOLK AETIOLOGY OF CONGENITAL INVALIDITY**

The article discusses the problem of beliefs established in folk culture concerning the causes of inborn disability. On the basis of the analysis of the words "a cripple", "handicapped", "a cliché", "an invalid" and "a disabled person", the author reconstructs the conceptualization of disability preserved in these linguistic data. Relying on the 19th- and 20th-century ethnographic and folklore materials and records collected in the vicinity of Zawady (Lubelskie Voivodeship, Łęczyński District, Puchaczów Commune), she discusses disability as a result of 1) the fetus's contact with the sacrum, 2) the disturbance of the paradisaical order by a pregnant woman 3) the taking away of a child's health by another conceived child, and 4) practices performed to the detriment of the unborn child by unfriendly individuals.



AGNIESZKA KOŚCIUK-JAROSZ
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ „KULTURA TRADYCYJNA W PERSPEKTYWIE OCHRONY DZIEDZICTWA I REGIONALNYCH TOŻSAMOŚCI”, LUBLIN, 29–30 LISTOPADA 2018 ROKU

W dniach 29–30 listopada 2018 roku w Lublinie odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „Kultura tradycyjna w perspektywie ochrony dziedzictwa i regionalnych tożsamości” dedykowana Profesorowi Janowi Adamowskiemu w roku jubileuszu¹. Organizatorami wydarzenia były dwa instytuty Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, z którymi Jubilat był związany podczas swojej wieloletniej pracy zawodowej – Instytut Kulturoznawstwa oraz Instytut Filologii Polskiej ponadto Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Zarząd Główny i Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Lublinie przy współudziale Stowarzyszenia Twórców Ludowych. Obrady toczyły się w gmachu Wydziału Humanistycznego UMCS w Lublinie².

Profesor dr hab. Jan Adamowski jest uznanym w środowisku językoznawcą, folklorystą, kulturoznawcą. Urodził się w 1948 roku na Podlasiu, w Bordziłówce Nowej w rodzinie szlachecko-chłopskiej. Od początku swojej pracy naukowej jest związany z Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Tam w 1972 roku został magistrem filologii polskiej, a w 1982 roku uzyskał stopień doktora na podstawie rozprawy *Procesy modernizacyjne w języku polskiego folkloru wierszowanego*. Habilitacja w dyscyplinie językoznawstwo została mu przyznana przez tę samą uczelnię w 2000 roku w oparciu o monografię zatytułowaną *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*³ oraz obszerny dorobek naukowy. W 2016 roku uzyskał tytuł profesora nauk humanistycznych.

Zainteresowania naukowe Profesora Jana Adamowskiego charakteryzuje interdyscyplinarność – obejmują szeroki wachlarz zagadnień, począwszy od etnolingwistyki, poprzez komunikację niewerbalną (w tym mała architektura sakralna i semiotyka cmentarza), po problemy kultury tradycyjnej (np. folklor i pisarstwo ludowe, religijność ludowa, obrzędowość doroczna i rodzinna, zwyczaje i wierzenia) oraz problemy wschodniego pogranicza kulturowego.

Oprócz naukowych ma duże osiągnięcia organizacyjne i dydaktyczne. Jest założycielem Instytutu Kulturoznawstwa UMCS w Lublinie, jego wieloletnim dyrektorem oraz kierownikiem Zakładu Kultury Polskiej w tym Instytucie. Wypromował siedmiu doktorów, był promotorem ponad trzystu prac magisterskich i licencjackich na kierunkach kulturoznawstwo, filologia polska, bibliotekoznawstwo, etnologia; kolejne prace są w trakcie przygotowywania. Za swoją działalność otrzymał wiele nagród i odznaczeń, wśród których są między innymi: Złoty Krzyż Zasługi (1998), nagroda Ministra Edukacji Narodowej za pracę habilitacyjną (2001), Złoty Medal „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” (2016), Nagroda im. Oskara Kolberga „Za zasługi dla kultury ludowej” przyznana przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (2017).

¹ Strona internetowa Konferencji: <https://www.umcs.pl/pl/kalendarz-wydarzen,1499,konferencja-z-okazji-jubileuszu-profesora-jana-adamowskiego,63701.chtm>.

² Patronatem honorowym Konferencję objęli: Jego Magnificencja Rektor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie Prof. dr hab. Stanisław Michałowski, Marszałek Województwa Lubelskiego Jarosław Stawiarski, Polski Komitet ds. UNESCO, Sekcja Polska Międzynarodowej Organizacji Sztuki Ludowej (IOV).

³ Jan Adamowski, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999.

Przewodniczy wielu gremiom, między innymi jury Nagrody im. Oskara Kolberga, jury Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu, Radzie ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego powołanej przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Radzie Naukowej Stowarzyszenia Twórców Ludowych, redakcji czasopisma „Twórczość Ludowa”. Jest członkiem Komitetu Nauk o Kulturze PAN oraz Komitetu Nauk Etnologicznych PAN⁴.

Konferencja „Kultura tradycyjna w perspektywie ochrony dziedzictwa i regionalnych tożsamości”, przypadająca w roku 70. urodzin Profesora Jana Adamowskiego, miała na celu podjęcie dyskusji naukowej w zakresach badawczych bliskich Jubilatowi, a wciąż aktualnych dla współczesnej folklorystyki, językoznawstwa, kulturoznawstwa i bliskiej im przestrzeni wiedzy i działalności. Zgromadziła – oprócz licznych słuchaczy – około sześćdziesięciu referentów, wśród których znaleźli się badacze i praktycy, reprezentujący różne ośrodki naukowe i instytucje kulturalne w Polsce (Katowice, Kielce, Kolbuszowa, Kraków, Lublin, Mikstat, Nowy Targ, Opole, Poznań, Radom, Rzeszów, Sanok, Suwałki, Szamotuły, Toruń, Warszawa, Wrocław) oraz goście zagraniczni – z Bułgarii (Sofia) i z Ukrainy (Iwano-Frankiwnsk). Tym samym zjazd zyskał wymiar międzynarodowy.

Spotkanie w Lublinie zostało zaplanowane na dwa dni⁵. Konferencja rozpoczęła się w czwartek, 29 listopada, uroczystością jubileuszu Profesora Jana Adamowskiego, podczas której laudację wygłosił prof. dr hab. Jerzy Bartmiński – promotor doktoratu Jubilata. W swoim wystąpieniu przedstawił sylwetkę, najważniejszy dorobek naukowy (obejmujący już około 400 pozycji indywidualnych, a także współautorskich), dydaktyczny i organizacyjny oraz zaangażowanie społeczne głównego bohatera wydarzenia. Zauważył, że Profesor Jan Adamowski ze swojego środowiska rodzinnego „wyniósł cenne wyposażenie na całe dorosłe życie – realistyczny optymizm, zamiłowanie do porządku i pracowitość, życzliwość dla ludzi i umiejętność współpracy z innymi” oraz że należy on „do nielicznego w Polsce grona osób, którzy w swoim działaniu, w postawie życiowej, świadomie łączyli cechy etosu chłopskiego i inteligenckiego”.

Gratulacje Profesorowi Janowi Adamowskiemu złożyli przedstawiciele władz uniwersyteckich, samorządowych, osoby reprezentujące polskie i zagraniczne ośrodki badawcze oraz instytucje kultury. Licznie zebrani słuchacze obejrzeli prezentację multimedialną zawierającą dokumentację fotograficzną z najważniejszych etapów drogi naukowej Jubilata. Tej części konferencji towarzyszyły występy dwóch artystycznych grup ludowych z Lubelszczyzny – Zespołu Śpiewaczego „Dorbozianki” z Dorboz w okolicach Biłgoraja oraz Męskiego Zespołu Śpiewaczego „Majdaniacy” z Majdanu-Obleszcze w okolicach Kraśnika.

Część referatową pierwszego dnia konferencji otworzyła sesja panelowa, w której ogłoszono trzy wystąpienia. Prof. dr hab. Katia Michajłowa zaprezentowała referat *Miejsce ludowych strunowych instrumentów muzycznych w tradycji epickiej Słowian południowych*, w którym bułgarska badaczka dokonała analizy funkcji instrumentów typu *gydulka* (гѣдулка) oraz *gęśle* (гѣсла), kładąc nacisk przede wszystkim na ich związek z wykonywaniem eposu, zarówno o charakterze heroiczno-historycznym, jak

⁴ Biogramy Profesora Jana Adamowskiego są dostępne na stronach internetowych: <https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,98,pl.html>; https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Adamowski; http://www.nagrodakolberg.pl/laureaci-prof._jan_adamowski (dostęp 8.12.2018).

⁵ Program wydarzenia, abstrakty poszczególnych wystąpień, *Tabula Gratulatoria* oraz informacje dodatkowe są dostępne na stronie internetowej Konferencji (zob. przypis 1). Dokumentacja fotograficzna znajduje się na stronie: <https://www.umcs.pl/pl/galeria-mediow,356,jubileuszu-profesora-jana-adamowskiego,71631.chtm> (dostęp 10.12.2018).

i religijno-legendarnym. Oprócz tego porównała funkcje podobnych instrumentów strunowych w ludowej kulturze muzycznej innych Słowian, głównie Ukraińców. Z kolei dr hab. Teresa Smolińska, prof. UO przedstawiła wystąpienie *Nowa „tradycja” miejska w Polsce: Orszak Trzech Króli*, dotyczące tej nietradycyjnej formy ulicznego świętowania w miastach polskich. Postulując konieczność obserwacji i analizy tego typu oferty kulturalnej referentka postawiła jednocześnie pytania o rozmiary pobożności ludowej nowoczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego – mieszkańców miasta. Natomiast prof. dr hab. Jerzy Bartmiński przygotował referat *Dwa modele opisu języka folkloru*. Badacz stwierdził, że pierwszy z nich – dyferencjalny, zgodnie z nastawieniem metody strukturalnej na badanie opozycji, język folkloru pozwalał opisać pod kątem tego, co go różni od gwary potocznej, konwersacyjnej, ale z uwagi na to, że nie obejmował całości form językowych folkloru (słów i form neutralnych), nie pozwalał dokonać całościowej rekonstrukcji obrazu świata, zawartego w tekstach folkloru. Możliwość taką stworzył model holistyczny, realizowany przez zespół autorski w formie opracowywanego wielotomowego *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. Model ten opiera się na założeniach etnolingwistyki kognitywnej – korzysta z zapisów słów, tekstów oraz relacji o wierzeniach i praktykach. W części materiałowej bazuje na własnych badaniach terenowych oraz na publikowanych i archiwalnych danych dialektologii, folklorystyki i etnografii.

Obrazy zasadniczej części konferencji, w oba dni, toczyły się w trzech równoległych czasowo sesjach, w których wystąpienia zostały dobrane w miarę możliwości problemowo. Podjęte zagadnienia mieściły się w kilkunastu głównych kręgach tematycznych:

- 1) Język i artyzm tekstów folkloru, gwary ludowe, aksjologia ludowa oraz zagadnienia etnolingwistyki (prof. dr hab. Halina Pelcowa, dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, prof. UMCS, dr hab. Joanna Szadura, dr Renata Dźwigoł, dr Anna Kaczan, dr Olga Kielak, mgr Jolanta Dragan);
- 2) Rola warstwy ludowej kulturze narodowej, folklor jako zjawisko społeczno-kulturowe i postulat periodyzacji twórczości folklorystycznej (dr hab. Bogumiła Truchlińska, prof. UMCS, dr hab. Jan Kajfosz);
- 3) Współczesna twórczość ludowa – główne formy i przejawy oraz gatunki folkloru tradycyjne i współczesne (dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska, prof. UO, dr hab. Violetta Wróblewska, prof. UMK);
- 4) Wierzenia, zwyczaje, obrzędy, wiedza i umiejętności ludowe – przemiany formy i funkcji (dr hab. Bożena Taras, prof. UR, dr Agnieszka Kościuk-Jarosz, dr Mariola Tymochowicz, mgr Katarzyna Kraczoń, mgr Ilona Kulak, mgr Sylwia Praśniewska);
- 5) Materialna kultura ludowa (dr hab. Robert Lipelt, prof. PWSZ w Sanoku, mgr Marcin Stańczuk);
- 6) Badacze kultury ludowej (dr hab. Marzena Marczevska, prof. UJK, mgr Beata Maksymiuk-Pacek);
- 7) Kultury ludowa jako inspiracja dla współczesnej twórczości artystycznej oraz tradycja na scenie i w mediach społecznościowych (dr hab. Katarzyna Smyk, prof. UMCS, mgr Mirosław Majewski, mgr Aleksander Zbirański);
- 8) *Sacrum* w kulturze ludowej, tradycyjna religijność i jej współczesne przemiany (prof. dr hab. Władysława Bryła, prof. dr hab. Anna Brzozowska-Krajka, dr hab. Piotr Grochowski, prof. UMK, dr hab. Zdzisław Kupisiński SVD, prof. KUL, dr Agata Bielak, dr Agata Rybińska, dr Małgorzata Strzelec, mgr Joanna Paczos);

- 9) Tradycja muzyczna i jej dzisiejsze przeobrażenia (prof. dr hab. Bożena Muszkalska, prof. dr hab. Zbigniew J. Przerembski, dr hab. Tomasz Rokosz, dr Agata Kusto, dr Bożena Lewandowska, mgr Piotr Wróblewski, Malwina Kołt);
10) Cmentarz jako tekst kultury (dr hab. Marta Wójcicka, prof. UMCS, dr hab. Katarzyna Sobstyl, dr Agnieszka Dudek-Szumigaj);
11) Regionalna tożsamość kulturowa oraz kultura ludowa w edukacji szkolnej (dr hab. Małgorzata Latoch-Zielińska, prof. UMCS, dr hab. Anna Mlekodaj, prof. PPWSZ, dr hab. Iwona Morawska, prof. UMCS, mgr Michalina Janaszak, mgr Szymon Przeklasa);
12) Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego w myśl Konwencji UNESCO z 2003 r. (dr hab. Anna Weronika Brzezińska, prof. UAM, dr Artur Trapszyc, ks. Krzysztof Ordziniak);
13) Wielokulturowość w Polsce (dr Krzysztof Snarski);
14) Pozapolskie dziedzictwo kulturowe (dr hab. Jadwiga Kozłowska-Doda, dr Olexandr Kolomyichuk, mgr Monika Sagało).

Podobnie jak część rozpoczynająca, tak i zakończenie konferencji miało postać sesji panelowej. Wygłoszono wówczas dwa wystąpienia. Prof. dr hab. Jolanta Ługowska przedstawiła referat *Żywioł wody i demony w „Legendach i baśniach Trok” Haliny Bogdel*, w którym zwróciła uwagę na to, iż opowiadania składające się na tytułowy zbiór potwierdzają atrakcyjność ludowej tradycji narracyjnej jako źródła wiedzy o kulturze ludowej i folklorze a zarazem jako podstawy parafrazy literackiej. Wskazała, że historyczne, krajoznawcze i folklorystyczne zainteresowania autorki łączyły się z jej ambicjami literackimi, stąd też zaczerpnięte z tradycji folklorystycznej wątki poddane zostały reinterpretacji i uzupełnione twórczością własnej wyobraźni pisarki. Ostatnie wystąpienie zaprezentował prof. dr hab. Piotr Dahlig – *Wątek personalny w badaniach etnomuzykologicznych i folklorystycznych*, w którym przedstawił historię zainteresowania wybitnymi osobowościami muzyków, śpiewaczek i śpiewaków ludowych w XX stuleciu z intencją ukazania znaczenia kierunku personalnego w twórczości oraz dokumentacji naukowej w Lubelskiem.

Opisanemu spotkaniu naukowemu towarzyszyły dodatkowe wydarzenia, takie jak uroczysta kolacja, zwiedzanie Lublina, czy koncert trójmiejskiej grupy śpiewaczej „Laboratorium Pieśni”, który odbywał się w ramach zakorzenionego w Lublinie i jednego z najstarszych tego typu w Polsce – 28. Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Ludowej „Mikołajki Folkowe”.

Konferencja dedykowana Profesorowi Janowi Adamowskiemu „Kultura tradycyjna w perspektywie ochrony dziedzictwa i regionalnych tożsamości” – wpisując się w wieloletnią historię spotkań naukowych organizowanych przez Wydział Humanistyczny UMCS w Lublinie⁶ – była okazją do prezentacji wyników badań, wymiany poglądów, dyskusji i nawiązania kontaktów w szerokim środowisku – kulturoznawców, etnologów, antropologów, folklorystów, etnomuzykologów, językoznawców, etnolingwistów, pedagogów, muzealników oraz animatorów kultury,

⁶ Nie sposób wymienić wszystkie tego typu wydarzenia. Przykładem niech będą konferencje i sesje naukowe organizowane lub współorganizowane w ostatnich kilkunastu latach z ramienia kierowanego przez Profesora Jana Adamowskiego Zakładu Kultury Polskiej Instytutu Kulturoznawstwa UMCS: cykl konferencji ogólnopolskich „Tradycja dla współczesności” w Baranowie Sandomierskim, lubelskie konferencje poświęcone problemom dziedzictwa niematerialnego, *sacrum* w kulturze tradycyjnej i współczesnej, krzyży i kapliczek przydrożnych, drogi w języku i kulturze i innych zagadnień, ponadto regionalne sesje naukowe w Woli Osowińskiej, Hańsku, Włodawie, Janowie Lubelskim i inne.

którzy w swojej pracy zajmują się – zarówno teoretycznie, jak i praktycznie – problematyką kultury typu ludowego i form jej współczesnego funkcjonowania.

Organizatorzy żywią nadzieję, że lubelskie spotkanie było owocne i inspirujące naukowo zarówno dla referentów, jak i dla słuchaczy, zaś dla Jubilata stanowiło potwierdzenie zainteresowania podejmowaną przez niego problematyką w szerokim polskim i zagranicznym środowisku naukowym.



W KRĘGU NOWYCH EDYCJI KLASYKI POEZJI CHŁOPIEJSKIEJ

Jan Pócek, *Poezje*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa – Lublin 2017, ss. 383.

Rok 2017 ogłoszony został na Lubelszczyźnie rokiem Jana Pocka. Tu bowiem w roku 1917 w podlubelskim Kaleniu urodził się ten najwybitniejszy w dziejach polskiej literatury przedstawiciel poezji chłopskiej (zmarł w 1971 r.), którego wiersze publikowane na łamach periodyków i gazet (m. in. „Chłopskiej Drogi”, „Miesięcznika Ludowego”, „Nowej Wsi”, „Sztandaru Ludu”, „Tygodnika Kulturalnego” czy „Twórczości Ludowej”) znalazły się także w antologiach zbiorowych (*Wiesć tworząca* t. I – IV, 1962 – 1970, *Antologia poezji ludowej 1830 – 1980*, 1967, *Pogłosy ziemi*, 1971, *Suplikacje czasu wojny*, 1983 i in.) oraz w cieszących się znacznym zainteresowaniem odbiorców tomach autorskich – m. in. *Malwy*, 1963, *Wiersze*, 1973, *Poezje*, 1980. Dokonane przed laty przez krytyków i badaczy kultury ludowej wpisanie Pocka w kontekst i realia kultury regionalnej a zarazem powszechna już dziś świadomość ponadlokalnego wymiaru i znaczenia dorobku twórczego tego poety, związana z potrzebą upowszechniania wiedzy zarówno na temat samego twórcy jak i reprezentowanego przezeń swoistego fenomenu tożsamości lokalnej i kulturowej zaowocowały ambitnym projektem przygotowanym przez Stowarzyszenie Twórców Ludowych, Wojewódzką Bibliotekę Publiczną im. Hieronima Łopacińskiego oraz przedstawicieli licznych stowarzyszeń kulturalnych regionu, instytucji kulturalnych i edukacyjnych oraz lubelskich mediów zatytułowanym „Wielki powrót, czyli Rok Jana Pocka”, zaakceptowanym i dofinansowanym przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Jego ważną częścią okazała się publikacja obszernego tomu wierszy Poety z Kalenia (na jego zasadniczą, antologijną część składa się 410 utworów

poetyckich) zaopatrzonego *Notą edytorską* pióra Ewy Hadrian i *Kalendarium* sporządzonym przez Martę Tomasik. Drugą część tomu stanowi imponujące studium poświęcone poezji Pocka napisane przez znakomitą badaczkę, znawczynię poezji autora *Malw* Katarzynę Smyk, zatytułowane „*Pod niebem pełnym słońca i Boga*” – *poezja Jana Pocka*. Zawarte w tomie teksty przygotowano na podstawie II wydania *Poezji* w opracowaniu Aliny Aleksandrowicz (1984), uzupełniając zbiór wierszami z tomu *Malwy*, które nie znalazły się we wspomnianym, do tej pory najobszerniejszym, wydaniu wierszy Pocka. Na potrzebę nowego wydania utworów tego niewątpliwego klasyka poezji chłopskiej wskazuje autorka *Noty edytorskiej* stwierdzając: „Brak nowych wydań wierszy poety nie sprzyjał rozwojowi znajomości życia i dzieła Jana Pocka wśród kolejnych pokoleń mieszkańców Lubelszczyzny i kraju” (Pócek, 2017, s. 274). W realizacji założonego przez wydawców celu popularyzacji dokonań poety z Kalenia niezwykle ważne, zaryzykować można tezę, że „na równi” ze sporządzeniem obszernego i reprezentatywnego, uwzględniającego tematyczne i formalne zróżnicowanie artystycznego dorobku tego pisarza, wyboru wierszy okazuje się także kompetentne, sporządzone według najlepszych zasad filologicznej akrybii syntetyczne opracowanie Katarzyny Smyk, stanowiące swego rodzaju przewodnik po świecie poezji Jana Pocka, proponujący klucz, a dokładnie – system kluczy umożliwiający pogłębioną czytelnictwem konkretyzację jego utworów. Lektura tekstów Pocka nie jest bowiem, co warto podkreślić, wbrew ich pozornej prostocie, a w każdym razie braku formalnego wyrafinowania, zadaniem łatwym i oczywistym. Przed ponad trzydziestu laty Roch Sulima w swej ważnej rozprawie poświęconej współczesnej poezji ludowej (m. in. także utworom Pocka) stwierdza: „Czytelnika tej poezji, nie posiadającego do niej symbolicznego klucza, razić może powtarzalność

większości motywów, ich – w prostym odczytaniu – znaczeniowa banalność. Przy lekturze z kluczem czeka nas jednak wiele niespodzianek spowodowanych otwartością i bezpośredniością wyrazu poetyckiego, uwarunkowanego – zachowanym na tym poziomie kultury – językiem przeżyć, który jest językiem rzeczy, symboli, językiem praludzkich sytuacji i nawyków” (Sulima 1985, s. 239). Autorka najnowszego studium o twórczości Jana Pocka, bogata w doświadczenia współczesnej etnolingwistyki, znajdujące swój spektakularny wyraz w kolejnych ukazujących się na rynku wydawniczym tomach *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (od 1996 roku), punktem wyjścia swych rozważań czyni więc językowy obraz świata, który „jest potoczną interpretacją rzeczywistości z punktu widzenia przeciętnego użytkownika języka, oddaje jego mentalność, odpowiada jego punktowi widzenia i jego potrzebom. Jest „naiwny” [...] to znaczy równocześnie antropocentryczny i etnocentryczny, tworzony wyraźnie z punktu widzenia człowieka, mierzony ludzkimi miarami” (Bartmiński, 2006, s. 14). We wstępie do swych rozważań pisze więc Katarzyna Smyk: „Całość utrzymana jest konsekwentnie w nurcie analiz kognitywnych, przyjmujących za cel podmiotową – dokonywaną z punktu widzenia poety – rekonstrukcję fragmentów obrazu świata” (Smyk, 2017, s. 283) Swoistą strategią uczonego wpisującego się w ten paradygmat badawczy okazuje się więc niejako „towarzyszenie” przedmiotowi a zarazem „bohaterowi” swych rozważań w jego intelektualnych i emocjonalnych poczynaniach mających na celu porządkowanie własnego świata, a ostatecznym celem rekonstrukcja kulturowych – dosłownych i symbolicznych – sensów podstawowych kategorii pojęciowych składających się na językowy obraz świata właściwy użytkownikom kultury tradycyjnej. Jak konkluduje autorka „Odtworzona w takiej procedurze struktura semantyczna danego pojęcia [...] odwzorowuje uwarunkowany kulturowo sposób Pockowego myślenia, kategoryzowania i widzenia

świata” (Smyk, 2017, s. 283). Wyodrębnione przez badaczkę na podstawie analizy konkretnych tekstów kategorie pojęciowe, poddane wstępnej analizie statystycznej (frekwencja występowania w zgromadzonym materiale językowym), rozpatrywane w zróżnicowanych kontekstach, w jakich się pojawiają, odzwierciedlają elementarne doświadczenia „zwykłego człowieka” pragnącego żyć w świecie zrozumiałym i uporządkowanym, o przejrzystej strukturze aksjologicznej. Wiąza się przeto ze sposobem postrzegania przestrzeni, konkretyzowanym przez, bliskie doświadczeniu mieszkańca wsi, obrazy i motywy takie jak: pola, łąki, miedze, drogi, wioska, niebo, potoki, jeziora, wzgórza i doliny, lasy, piaski, ogród, sad; wyrażają stosunek do czasu i jego waloryzację (południe jako czas radości, słońca i Boga, noc – czas tęsknoty, tajemnicy i twórczenia); wpisują się w elementarną w systemach kultury opozycję: cisza – hałas (różne odmiany ciszy – cisza przestrzeni rajskiej, cisza czasu śmierci), dźwięki i prądźwięki składające się na „pieśń świata” (ptaszęca orkiestra, chór polskich pól), pieśń ziemi i pieśń człowieka. Odnoszą się do otaczających człowieka „braci mniejszych”. Jak stwierdza Katarzyna Smyk „jednym z najistotniejszych motywów jego [Pocka] twórczości jest motyw ptaków” (Smyk, 2017, s. 315), podkreślając, że w wierszach tego poety pojawia się aż trzydzieści gatunków tych skrzydlatych stworzeń. Zdaniem autorki tworzą one kolekcję, która „metonimicznie oznacza ojczyznę, czyli najbliższy człowiekowi świat” (Smyk, 2017, s. 318), będąc immanentnym składnikiem wiejskiego, nasyconego emocjami pejzażu. Analizując różne formy obecności obrazu ptaka w wierszach Pocka, stara się Katarzyna Smyk usytuować je wobec różnych źródeł i pokładów tradycji – uniwersalnej i lokalnej, dostrzegając w nich m.in. archaiczne wyobrażenie duszy jako ptaka, a także symbolikę pośrednictwa między ziemią a niebem. Odnotowuje posłużenie się przez poetę w konstrukcji własnego świata pełnego znaczeń ogólnokulturową symboliką konkretnych gatunków ptaków (kruk, puszczyk jako

symbole śmierci i żałoby), wskazuje na folklor (szczególnie na pieśń ludową i przyśpiewki) jako układ odniesienia dla analizowanych tekstów, wyrażający się na przykład w wywiedzionych z poetyki folkloru konstrukcjach paralelnych typu: gołąb – kawaler, jaskółeczka – panna. O głębokim usytuowaniu w kulturowo uwarunkowanym językowym obrazie świata świadczy też wysoka frekwencja konstrukcji typu: srebro – złoto (widocznej m. in. w ludowych pieśniach, ale też w gatunkach narracyjnych, na przykład w baśni) a także kategorii odnoszących się do relacji wewnątrzrodzinnych – przede wszystkim: matka i ojciec. Odnosząc się do problemu nawiązań i zależności między utworami poetyckimi, Pocka a folklorystycznym podglebiem słusznie podkreśla Smyk swoistą suwerenność poety z Kalenia jako twórcy i artysty. Śledząc reguły jego warsztatu twórczego, zwraca więc uwagę na stosunkowo niewielki zakres czynności o charakterze jawnie stylizatorskim, mających, jak twierdzi, związek jedynie z częścią jego dorobku twórczego, proponuje natomiast bardziej adekwatne w przypadku poezji Pocka określenie: „cytaty symbolicznowerzeniowe z kultury tradycyjnej” (Smyk 2017, s. 353). Wydaje się ono trafne i dobrze oddające typ relacji między indywidualnym dokonaniem autorskim a zbiorowymi wyobrażeniami składającymi się na językowy obraz świata. Dokładna i wnikliwa lektura wierszy Jana Pocka w konfrontacji z przywołaną tradycją ujawnia bowiem zawartą w nich swoistą nadwyżkę znaczeniową będącą konsekwencją godnej podkreślenia samoświadomości poety, stanowiąc dowód, w pewnym przynajmniej zakresie, oryginalnego wykorzystania przez chłopskiego pisarza wybranych elementów własnego kulturowego dziedzictwa. Spektakularnym tego dowodem jest łatwo zauważalny przez czytelnika obecny w wierszach Pocka poziom refleksji o charakterze autotematycznym. Rozpatrywane w tej perspektywie „tradycyjne” ptaki okazują się więc także metaforą poezji tworzoną „z zachwyty nad urodą ziemi i życia” (Smyk 2017, s. 326). Konstruując poetyckie refleksje dotyczące procesu

tworzenia, sięga też często poeta do „ogólnokulturowego” obrazu złota, stającego się w tym kontekście ekspresją natchnienia, „znakiem tworzenia i inspiracji, jakiej doświadcza poeta w kontakcie z ziemią i przyrodą” (Smyk 2017, s. 335).

Zastosowany przez Katarzynę Smyk model opisu świata poetyckiego Jana Pocka i propozycja metod jego analizy w trafny sposób wiążą się ze społeczno-kulturowym statusem poety, wielokrotnie opisywanym i eksponowanym przez badaczy i krytyków jego dokonań, uwzględniając zarówno to, co wiąże go z folklorystyczną (szerzej – ludową i wiejską) tradycją, jak i ważne elementy dorobku pisarskiego poety z Kalenia, które decydują o odrębności a nawet oryginalności tej niezwykle sylwetki twórczej. Dokładność i precyzja ustaleń poczynionych przez badaczkę (poza klarowną narracją wyrażają się one także w obszernych cytatach, odsyłaczach do konkretnych wierszy a także w porządkujących wykorzystany materiał tabelach uwzględniających aspekt statystyczny analizowanego zbioru tekstów) sprawiają, że obszerna antologia wierszy Jana Pocka wraz z towarzyszącym jej, pomieszczonym w starannie przygotowanym pod względem edytorskim tomie, kompetentnym komentarzem a zarazem przewodnikiem po świecie wyobraźni klasyka poezji chłopskiej, oceniona być powinna jako istotny składnik całościowego obrazu współczesnej naukowej recepcji tego pisarstwa, uwzględniającej najnowsze dokonania antropologii, wiedzy o kulturze i języku. Przyjmując punkt widzenia czytelnika (i przyszłego badacza) poezji Pocka, powiedziec można, iż interesujący nas tom w równym stopniu przypomina, porządkuje i komentuje twórczość poety z Kalenia co inspirowuje do kolejnych, pogłębionych lektur i czytelniczych odkryć.

JOLANTA ŁUGOWSKA
Uniwersytet Wrocławski

BIBLIOGRAFIA

- POCEK, J. (2017). *Poezje*. Warszawa – Lublin: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- SULIMA, R. (1985). *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*. Wyd. II. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- BARTMIŃSKI, J. (2006). *O pojęciu językowego obrazu świata*. W: tegoż, *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- SMYK, K. (2017). „*Pod niebem pełnym słońca i Boga*” – poezja Jana Pocka. W: J. Pócek, *Poezje*. Warszawa-Lublin: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.



**ÓNDRA ŁYSOHOŘSKÝ: ŚLĄSKI BARD CZY OBY-
WATEL „ŚWIATOWEJ REPUBLIKI LITERA-
TURY”?**

Libor Martinek, *Laško-evropský básník Óndra Lysohorsky. Monografie*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2016, ss. 221.

Monografia Libora Martinka, *Laško-evropský básník Óndra Lysohorsky, Monografie (Laško-europejski poeta Óndra Lysohorsky, Monografie)* poświęcona życiu i twórczości Óndry Łysohorskiego, poety, urodzonego w 1905 roku we Frydku, znajdującym się wówczas w granicach monarchii austro-węgierskiej, który w międzywojennej Czechosłowacji wysunął tezę o istnieniu niezależnego narodu laskiego i stworzył jego literacki język pisany, na podstawie laskich gwar¹, to książka ważna i potrzebna. O ile bowiem koncepcja narodu laskiego, sformułowana przez bohatera monografii, została jednoznacznie odrzucona, by tak rzec w krajowej skali mikro (w rejonach Ostrawskim i Cieszyńskim), i w krajowej skali makro (w Pradze), a także za granicą (w Polsce i w Związku Radzieckim), o tyle jego poezja zyskała rozgłos międzynarodowy i była przekładana na języki obce. Po drugiej wojnie światowej Łysohorski pisze swoje wiersze w języku niemieckim, określając się mianem „poety europejskiego”. I to właśnie na swoiście rozumianą europejskość, a nawet światowość, tego pisarza pragnie zwrócić uwagę autor tej monografii, Libor Martinek, literaturoznawca, docent Uniwersytetu Śląskiego w Opawie i profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Wrocławskiego, od lat zajmujący się problemami literatury i kultury regionalnej śląskiego pogranicza, odwołujący się do badań filologów czeskich, polskich, amerykańskich i rosyj-

skich, dotyczących pochodzenia i właściwości idiolektu tego ekscentrycznego poety, na tle języków: czeskiego, polskiego i słowackiego.

Szczególną uwagę poświęca autor najpierw czeskiej, potem ponadnarodowej recepcji dzieła Łysohorskiego, włączając w to opinie krytyków radzieckich, okresu drugiej wojny światowej, i słowacką krytykę przedwojenną i powojenną. Trzeba mieć na uwadze, że pisany język laski Łysohorskiego jako swoisty wyraz regionalizmu, jako przejaw sprzeciwu wobec lingwistycznego centralizmu, znalazł się w opozycji do polityki językowej Pragi międzywojennej i powojennej. Druga wojna światowa w znaczący sposób wpłynęła na życie poety, jego dojrzewanie i kształtowanie się poglądów społecznych i obywatelskich, będąc dla niego pasmem trudnych wyzwań, porażek, ale także artystycznego sukcesu. To w czasie wojny powstało sporo opracowań wartościujących jego przekonania i twórczość poetycką, zwłaszcza w ZSRR (m.in. Wiktor Szkłowski), gdzie był tłumaczony przez czołowych radzieckich rosyjskich poetów.

Praca składa się ze *Wstępu*, jedenastu rozdziałów, *Zakończenia*, uzupełnionych streszczeniami w językach: czeskim, angielskim i polskim; obszerną bibliografią podmiotową i wielojęzyczną bibliografią przedmiotową, uwzględniającą także netografię przedmiotu; *Notę edytorską* – w języku czeskim i polskim; trzy recenzje wydawnicze: Siergieja Skorwida, Martina Pilařa i Vladimira Křivánka, wreszcie *Abstrakty* i *Słowa kluczowe* w języku czeskim i angielskim.

We *Wstępie* do tej klasycznie skomponowanej monografii autor prezentuje i przekonująco uzasadnia: potrzebę stworzenia pracy; podstawy metodyczne, inspiracje metodologiczne, a także istotne powiązania pomiędzy poezją Łysohorskiego a twórczością

¹ Nota bene, w polskim kompendium lingwistycznym nie znajdujemy takiego języka. Jest tam tylko nazwa ‘Laskie gwary’ i odsyłacz do hasła

‘Czeski język’. Por. *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, pod red. Kazimierza Polańskiego, Osolineum, Wrocław 1993, s. 300.

innego śląskiego barda Petra Bezruča, którego wpływ na jego własną poezję często podkreślał. Martinek deklaruje, że struktura jego pracy zdeterminowana jest jej koncepcją. Autor rozpoczyna od prezentacji osobowości Łysohorskiego do początku drugiej wojny światowej, bo w tym właśnie czasie kształtuje się koncepcja języka łaskiego i poezji pisanej w tym języku. Szczególną uwagę zwraca na poliglotyzm pisarza, wszechstronne wykształcenie slawistyczne i filozoficzne, późniejszego licealnego nauczyciela i docenta germanistyki.

W rozdziale pierwszym znajdujemy szczegółowy życiorys Ondry Łysohorskiego – który nazywał się Erwin Goy (w wersji zbohemitowanej: Ervín Goj) – zarysowujący kontekst historyczny, który niewątpliwie wpłynął na osobowość i dzieło tego swego rodzaju „poety lingwistycznego”, który za swoje powołanie uznał stworzenie teorii i historii narodu łaskiego i podjął się misji zdefiniowania pojęć określających jego rozumienie Śląska i kraju Lachów; który w krótkim wierszu zatytułowanym *Meditace nad národnostní rubrikou* (*Medytacje nad rubryką narodowość*, określał się mianem Lacha narodowości niemiecko-polsko-słowacko-czeskiej (s. 23). Nawet pierwsze próby poetyckie siedemnastolatka, „mówiły po niemiecku”, a pierwsze wiersze w laszczyźnie, nawiązujące do nurtu czeskiej poezji proletariackiej, napisał jako gimnazjalny nauczyciel. Autor monografii zwraca baczną uwagę na drogę życiową poety, który pochodząc z górniczej rodziny, uzyskał wszechstronne wykształcenie, osiągając tytuły akademickie (doktorat z filozofii; habilitację germanistyczną).

Towarzystwo *Laško perspektiva*, założone w roku 1936 w Ostrawie to kolejny etap poszukiwania współpracowników, literatów, mających wspomagać jego koncepcje. Członkowie tej organizacji starali się

piórem reagować na ważne z ich punktu widzenia wydarzenia europejskie (np. wojna domowa w Hiszpanii).

W kolejnych rozdziałach Martinek opisuje szczegółowo postępujące przemiany w dziełach Łysohorskiego do wybuchu II wojny światowej; reakcję krytyki literackiej na teorię narodu łaskiego; stosunek do jego osoby i twórczości przedstawicieli inteligencji śląskiej (cieszyńskiej i górnośląskiej); a także (w konkluzji rozdziału IV) podejmuje próbę opisu współczesnych opinii, rewizji i polemik na temat Łysohorskiego koncepcji narodu łaskiego.

Rozdział V to bez wątpienia najbardziej lingwistyczna część recenzowanej pracy. Autor, poszukując językoznawczych źródeł koncepcji języka łaskiego, nawiązuje najpierw do lingwistycznych badań prowadzonych na Śląsku Cieszyńskim, by następnie powrócić do poglądów twórcy tego języka, który sam go słowami swej *řeči* tak charakteryzował:

Laški jazyk je řeč šlonských hawjěřůw a tkočůw. Je měkky a twěrdy jak kwjětka a skała. Zbjěrołch ty kwjětka a wozołch do bukety we chwilach smutku a radości, łomolch skały w mračných chwilach, łomolch cestu, kěro wedže k ludskości. Stojim přy tej ceście jak stróm s hlybokimi kořěňami. Wichry ho nězłomaju (...) hodzo čeň po každym čłowěkw. Rytmem odważnym šumi w muzyce Leoša Janačka. Lašsky jazyk swoim rytmem něse słowa k horyzontům cytůw. Jak praměň nigdy něwysychajuci oswěži každeho, gdo še k němu přyblži (s. 60)².

By wreszcie opisać gramatykę i leksykę tego języka odwołując się do prac lingwistów polskich (G. Balowskiej, E. Siatkowskiej, A. Zaręby), radzieckich (A. D. Duliczenko), czeskich (A. Stich, I. Dorovský, M. Vašíček), ale także brytyjskich (E. Osers) czy amerykańskich (K. Hannan). Ten obszerny rozdział kończą reakcje czeskiej i słowackiej krytyki literackiej na dokonania twórcy języka i poezji łaskiej.

² Wszystkie cytaty w języku łaskim. Konsekwentnie nie tłumaczę na język polski także tytu-

łów poszczególnych utworów, wychodząc z założenia, że polski czytelnik nie powinien mieć trudności z ich zrozumieniem.

Rozdział VI poświęca Martinek poetyce poezji Łysohorskiego powstałej przed wybuchem II wojny światowej; wskazuje na znaczenie jakie odgrywa w jej tworzeniu i kształtowaniu się poglądów społecznych i politycznych, jego czesko-niemiecki bilingwizm, pozwalający mu pisać wiersze także w języku Goethego, a także powracający w jego wierszach motyw radzieckiej Rosji jako „świętej ziemi”, co nie uszło krytycznej uwadze Petra Bezruča, ale spotkało się z przyjaznym przyjęciem ze strony ikony czeskiej krytyki literackiej F. X. Šaldy. Kończąca część VI rozdziału poświęcona jest genezie tematów i motywów poezji do roku 1935, wśród których uwagę autora zwracają napisane w latach 1933-1934: *Ars poetica*, *Laško pěsníčka*, *Gazowo maska*, *Wjera*, *Džeucha*, gdzie poetyckie wyznanie wiary, społeczne zaangażowanie po stronie uciśnionych, lokalny patriotyzm, wreszcie wpisana w impresjonistyczny *entourage* erotyka, ujawniają bardzo szeroki kontekst inspiracji od Angelusa Silesiusa poczynając, przez Husa, Villona, do Rollanda, Mickiewicza, Jesienina i wielu innych, w tym także postaci z regionalnych legend (np. Ondraszek czy Kolorka).

Osobny, nie tylko w strukturze monografii Martinka, rozdział stanowi emigracyjna tułaczka Łysohorskiego, rozpoczęta w Bratysławie, z której w marcu 1939, wyjeżdża do Polski, by uniknąć – jako poeta wyrażnie lewicowy – ewentualnych prześladowań ze strony narastającej tam fali faszystowskiego nacjonalizmu. Jednakże już po tygodniu pobytu w Katowicach poeta zorientował się, że wpadł z deszczu pod rynnę i szybko wrócił do Bratysławy. Tam jednak, oskarżony za [o] szpiegostwo na rzecz Polski, powrócił do Katowic, gdzie zdążył jeszcze znaleźć kilku przyjaciół wśród miejscowych ludzi pióra, i na dwa dni przed wybuchem wojny, wystąpić w lokalnej rozgłośni radiowej. Z tamtych czasów pozostały więzy łączące go z: Ludwikiem Brożkiem, Zdzisławem Hierowskim i Wilhelmem Szewczykiem.

Pobyt w Polsce to tylko drobny epizod w porównaniu z emigracyjnym pobytem [w] ZSRR, rozpoczętym wraz z wybuchem

wojny i trwającym jeszcze jakiś czas po jej zakończeniu. Znaczący dowód nieprzerwanej aktywności Łysohorskiego, na rzecz ludu i języka laskiego, **jest** [stanowi] – udostępniony i zredagowany przez Martinka – czeski przekład (z języka francuskiego) listu do Stalina, napisanego wiosną 1944 (s. 219-221).

Pobyt w ZSRR nie osłabia aktywności poetyckiej Łysohorskiego, co więcej uzyskuje [on] możliwość szerszej recepcji dzięki przekładom na język rosyjski, dokonywanych m.in. przez Borysa Pasternaka, Samuela Marszaka, Nikołaja Tichonowa, Samuela Lewika i na początku Marinę Cwjetajewą.

Poetyka twórczości poetyckiej laskiego barda podczas II wojny światowej jest przedmiotem rozdziału VII. Przeplatają się w niej nawiązania do wątków autobiograficznych, wcześniej w jego poezji obecnych, z refleksjami z podróży poety z Moskwy na Ural, czy z pobytu w Taszkencie, gdzie powstał m.in. sonet zatytułowany *Bratysława*. Przyjaźnie z poetami rosyjskimi owocują wierszami, których tytuły, *Jesénin*, *Majakowski*, *Cwétajewa*, mówią same za siebie.

Rozdział ten kończy autor analizą przejmującego poematu pt. *Polsky podzim* 1939, gdzie wspomina się m.in. bohaterską obronę Westerplatte, a Polsce poświęcone są takie słowa:

Przeżywóm, Polsko, twoju historiju.
Tych deset dni je mi jak deset weków.
Zru w knize ludstwa, jak svoju misiju
pélnič w storočach w boju o člověka.
Tyš pérwši postupiło Kalwaryju,
kěj druzy wyhybali še zdaleka.
Přehrało wojnu. Wyhrało moralně.
Tyš čiste je, aj kej su časy kalne (s. 128).

W rozdział VIII i IX monografista opisuje kolejno: dole i niedole życia i twórczości Łysohorského po II wojnie światowej; przemiany jego powojennej twórczości poetyckiej i powojenne przekłady poezji Łysohorského na języki obce: angielski, francuski, publikowane także w USA czy w Szwajcarii, gdzie publikowano także niemieckie oryginały jego wierszy. Biorąc pod uwagę

także te tłumaczenia, trzeba zgodzić się Liborem Martinkiem, iż traktowanie Łysohorskiego jako poety regionalnego dlatego, że pisał w stworzonym przez niego samego sztucznym języku, jest niesłuszne.

W rozdziale X Libor Martinek wnikliwie analizuje poetykę poezji Łysohorskiego, skupiając [się], w pierwszej części tego rozdziału, szczególnie na obrazach kobiety, mężczyzny i metaforyce, by w części drugiej przejść do prezentacji sylwetki poety jako naśladowcy poezji Petra Bezruča i barda ludu laskiego (barda „lasškého naroda”).

Zmierzając ku zakończeniu, autor tej cennej monografii, omawia meandry recepcji krytycznoliterackiej życia i twórczości Ondry Łysohorského po roku 1945, dzieląc ten czas na dwa okresy: od 1945 roku do roku 1989 i po roku 1989³. Warto zauważyć, że autor monografii doprowadza opis dowodów recepcji życia i twórczości tego niezwykłego człowieka i twórcy do lat 2000, którego w latach 1969 i 1970 kandydowano [ze?] wsparciem instytucji zagranicznych do literackiej nagrody Nobla.

Monografia Libora Martinka *Lašsko-evropský básnik Ondra Ľysohorsky* przybliża tę niezwykłą osobowość; pozwala spojrzeć na nią z szerokiej perspektywy międzynarodowej; wyprowadzając ją tym samym poza obszar wąsko rozumianej regionalności, czyniąc, na swój sposób, „śląskiego barda” obywatelem „światowej republiki literatury”⁴.

WOJCIECH SOLIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

³ Ondra Ľysohorsky zmarł 19 grudnia 1989 roku w Bratysławie. Libor Martinek pisząc o pogrzebie poety 27 grudnia w bratysławskim krematorium zauważa, że obecnych było wiele osobisto-

ści z całego niemal świata. Zabrakło tylko jego frydeckich krajanów.

⁴ Termin przejęty od Pascal Casanovy.



**MUZYKA NAJBLIŻSZA ZIEMI...,
CZYLI O TYM, JAK TRADYCJA NIE SZKODZI NO-
WOCZESNOŚCI**

Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, publikację opracował zespół pod redakcją Jana Adamowskiego i Andrzeja Sara, skład zespołu: Jan Adamowski, Anna Kistelska, Paweł Onochin, Andrzej Sar, Beata Urniaż-Księska, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Lublinie, Lublin 2016, ss. 348.

Inne informacje: duży format, ilustracje czarno-białe i kolorowe, streszczenie w języku angielskim, dwie płyty CD.

W 2016 roku w Lublinie, nakładem tamtejszego Wojewódzkiego Ośrodka Kultury, ukazała się publikacja, której nie sposób nie zauważyć wśród wielu najnowszych wydawnictw dotyczących szeroko pojętej kultury tradycyjnej. Mowa o książce-albumie *Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą*, przygotowanej przez zespół pod redakcją Jana Adamowskiego i Andrzeja Sara. Po pierwsze dlatego, że taka praca była potrzebna, po drugie zaś dlatego, że okazała się być wyjątkowo bogata w materiał – tekstowy, fotograficzny, muzyczny.

Omawiana publikacja jest jubileuszowa – została przygotowana z okazji 50. Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą przez grono osób skupionych wokół idei i organizacji tej ważnej kulturowo imprezy – Jana Adamowskiego, Annę Kistelską, Pawła

Onochina, Andrzeja Sara, Beatę Urniaż-Księską oraz współpracowników. Składa się z pięciu zasadniczych części, a ich kolejność i zawartość są trafne – dobrze oddają charakter i znaczenie wydarzenia, któremu poświęcono całe wydawnictwo. Są to działy: a) historyczno-teoretyczny (s. 8–53), b) wspomnieniowy (s. 54–73), c) zawierający dokumentację fotograficzną podzieloną według dekad (s. 75–271), d) fragment jubileuszowy (s. 272–313), e) wykaz laureatów z lat 1968–2016 (s. 314–343). Autorzy artykułów wypełniających części pierwszą i drugą to zarówno naukowcy – badacze folkloru muzycznego¹, jak i osoby od lat związane z przygotowywaniem Festiwalu, a więc dobrze znające jego stronę organizacyjną, kulisy. Ogląd tytułowego wydarzenia kulturalnego z obu wspomnianych perspektyw stał się dzięki temu pełniejszy, nie pozostając jedynie na poziomie dokumentacji. Redaktorzy tomu pokazali, że kazimierskie „święto folkloru” jest nie tylko estradą i widowiskiem, ale przede wszystkim takim zjawiskiem na kulturalnej mapie Polski, które skłania do refleksji nad tradycją muzyczną oraz jej znaczeniem dla przeszłości, teraźniejszości i przyszłości kultury narodowej.

W części pierwszej omawianej pozycji zawarto artykuły dotyczące historii, organizacji, programu, funkcji Festiwalu, wydarzeń towarzyszących imprezie, a także sposobu prezentacji dziedzictwa muzycznego na jego scenie w kontekście współczesnej wiedzy o folklorze i tradycyjnych kulturach muzycznych. Czytelnik znajdzie tutaj opracowanie wprowadzające autorstwa Andrzeja Sara, *O genezie i historii Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych*

¹ Wspomniani badacze od lat współtworzą Festiwal w Kazimierzu. Etnomuzykolog prof. Piotr Dahlig, etnolingwista prof. Jerzy Bartmiński, folklorysta prof. Jan Adamowski w poszczególnych latach wchodził w skład jurorski wydarzenia, pracowali nad kształtem regulaminu, służyli swoją wiedzą, udzielali się jako prelegenci

i dyskutanci, odbywającego się w ramach imprezy Ogólnopolskiego Seminarium Folklorystycznego, przygotowywali artykuły do wydawnictw festiwalowych i wspierali organizatorów na wielu innych płaszczyznach.

w *Kazimierzu Dolnym nad Wisłą* (s. 9–17). Tekst – przygotowany w oparciu między innymi o regulaminy, foldery festiwalowe i dotychczasowe wydawnictwa poświęcone wydarzeniu, a także własne obserwacje autora – zawiera podstawowe informacje dotyczące Festiwalu, którego historia sięga 1967 roku i który zaplanowano początkowo jako przegląd wojewódzki – lubelski, choć już w drugim roku jego istnienia impreza zaczęła mieć charakter ogólnopolski. A. Sar w porządku chronologicznym przypomina organizatorów Festiwalu, partnerów i patronów (w tym współpracę z mediami), konferansjerów (m.in. Wanda Czubernatowa, Józef Broda, Maria Brzezińska), skład jury (m.in. prof. Józef Burszta, mgr Jadwiga Sobieska, prof. Jerzy Bartmiński, mgr Maria Baliszewska, prof. Jan Adamowski), zmiany regulaminowe na przestrzeni lat, w tym w zakresie kategorii uczestników i rodzaju konkursów oraz wydarzenia towarzyszące imprezie (jak Targi Sztuki Ludowej, konkurs recytatorski poezji ludowej, seminaria folklorystyczne, widowiska obrzędowe, występy zespołów zagranicznych, zabawy ludowe, Klub Festiwalowy „Tyndyryndy”). Artykuł ilustrują przykładowe druki festiwalowe z jego początkowych lat².

Okoliczności powstania Festiwalu przypomina także Piotr Dahlig w rozdziale *Półwiecze słowa śpiewanego i nuty granej w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą a postępy wiedzy o folklorze i tradycyjnych kulturach muzycznych* (s. 18–32), który kazimierskie wydarzenie sytuuje w kontekście festiwalu przedwojennych i powojennych, prezentujących polski folklor muzyczny. Badacz zwraca uwagę na fakt, że Festiwal w Kazimierzu miał u swych początków „określoną atmosferę polityczną, którą można ująć jako

stopniowe, mimo wszystko, cofanie się czy łagodzenie totalitaryzmu komunistycznego. Po dopuszczeniu – po tzw. odwilży październikowej 1956 r. – tematyki podmiotowości regionalnej [...], tendencja narodowa powraca w końcu lat 60., dzięki której ziarno ogólnopolskiego kazimiersko-lubelskiego Festiwalu mogło wydać owoce” (s. 19). P. Dahlig określa Festiwal w Kazimierzu jako „system czterech naczyń połączonych” (s. 20), na który składają się artyści ludowi, opiekunowie regionalni, zespół organizatorów, etnomuzykologów i folklorystów. W kolejnej części rozdziału badacz dzieli (etno)muzykologów i innych zajmujących się folklorem na pięć generacji tych, którzy „przeczuwali, projektowali, bądź wpłynęli na zaistnienie scenicznej ochrony folkloru” w Polsce oraz którym można „przypisać jakieś relacje lub intuicje” (s. 21) odnoszące się do Festiwalu w Kazimierzu. Ponadto na podstawie swojej wieloletniej obserwacji analizuje rozwój Festiwalu, zwraca uwagę między innymi na nierównomierną reprezentację poszczególnych regionów, wynikającą z różnej żywotności folkloru i innych czynników (rzadsza obecność wykonawców z ziem zachodnich, objętych przez Polskę po 1945 r. i z Kaszub), poświęca miejsce na przybliżenie proporcji poszczególnych kategorii uczestników (w ciągu dziesięcioleci ubywało kapel i instrumentalistów, przybywało zaś grup śpiewaczych, a tendencja ta utrzymuje się nadal), zastanawia się nad rolą kultury tradycyjnej we świecie współczesnym. Wartym przywołania jest następujące spostrzeżenie P. Dahliga: „Polski Festiwal w Kazimierzu w latach 70. i 80. odegrał, wydaje się, podobną rolę, co Domy Tańca na Węgrzech – misję kształtowania czy przypomnienia ekspresji narodowej, niezależnie,

² Rozdział autorstwa A. Sara wzbogacają ponadto ciekawostki związane z organizacją i przebiegiem corocznego Festiwalu w Kazimierzu. Jak choćby taka: „Na przestrzeni lat nagrodzono i wyróżniono ponad 2000 wykonawców (kapele, zespoły, soliści). Z reguły były to nagrody finansowe, chociaż bywały lata, kiedy laureatów nagradzano także maszynkami do golenia, młynkami

do kawy, suszarkami do włosów, neseserami, sokowirówkami, odbiornikami radiowymi, magnetofonami, etc.” (s. 17).

Podtytuł prezentowanego omówienia – „tradycja nie szkodzi nowoczesności” – został zaczerpnięty z końcowej części artykułu A. Sara.

a może właśnie dlatego, że stanowił oczywistą ekspozycję swoistych tradycji regionalnych; rozsądzał od środka narzucane lub załgłe stereotypy o kulturze ludowej” (s. 23).

Części tekstowej twórczości prezentowanej podczas tytułowego Festiwalu, zarówno przez indywidualnych śpiewaków, jak i zespoły śpiewacze, poświęcony jest kolejny rozdział, autorstwa Jerzego Bartmińskiego, *O tekstach pieśni – na estradzie i nie tylko* (s. 33–42). Badacz poszukuje odpowiedzi na następujące pytania: „Czy teksty słowne, które są silniej niż muzyka uwikłane w konteksty wierzeniowe, dają się bez uszczerbku transplantować w nowe sytuacje wykonawcze? Jak mają się słowa do muzyki, kod werbalny do kodu muzycznego? Co wyróżnia ludowy styl poetycki i na czym polega językowy autentyzm, czy tylko na zachowaniu gwary? Jakiego gatunku pieśni najlepiej znoszą estradyzację, a jakie nie? Co realnie udało się dzięki Festiwalowi ocalić od zapomnienia, ożywić, spopularyzować?” (s. 33). Autor, wspominając własne badania terenowe, zapoczątkowane w latach 60., zauważa, że ludowi artyści, których miał okazję obserwować w okolicznościach domowych, z łatwością odnajdywali się w nowych dla siebie sytuacjach estradowych. Wskazuje (podobnie jak P. Dahlig), że Festiwal dowartościowuje artystów ludowych, często spychanych na margines w swoich środowiskach lokalnych, oraz na to, że w Festiwal w Kazimierzu umożliwia personalizację przekazu folklorystycznego (nie anonimowy lud, tylko konkretne osoby). Notuje, iż w śpiewie ludowym współlistnieją i współdziałają ze sobą dwa kody – werbalny i muzyczny. Pisząc o języku pieśni ludowej (gwara artystyczna)³, który nie jest tożsamy z gwarą, którą mówi się na co dzień, zwraca uwagę na fakt, że wbrew temu w Kazimierzu „wykonawcy za wszelką cenę starają się utrzymać w możliwie najstarszej gwarze” (s. 38) oraz że często pojawia się nawet fałszywe mazurzenie. Ponadto badacz poświęca miejsce na omówienie kompozycji

tekstów i różnorodność gatunkową pieśni prezentowanych na Festiwalu, spostrzegając, że sami wykonawcy największym zainteresowaniem odnoszą się do pieśni o szczęśliwej i nieszczęśliwej miłości oraz pieśni weselnych. Artykuł kończy się nakreśleniem sukcesów Festiwalu, do których autor zalicza przede wszystkim przypomnienie gatunków rzadkich, ginących, jak apokryficzne kolędy bożonarodzeniowe, kolędy życzące, noworoczne, *konopielki*, pieśni sobótkowe i inne; z kolei za nieporozumienie badacz uznaje bezpośrednie przenoszenie na estradę pieśni kościelnych.

Jan Adamowski w rozdziale *Spoleczne i kulturowe funkcje Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, czyli powrót do źródeł* (s. 43–49) dostrzega, że poza najogólniejszymi funkcjami zawartym w regulaminie (przegląd, ochrona, dokumentacja, upowszechnianie, popularyzacja autentycznego repertuaru, stylu muzykowania i śpiewu ludowego) Festiwal w Kazimierzu spełnia jeszcze wiele innych funkcji, które mają charakter zarówno kulturowy, jak i społeczny. Wśród nich badacz wymienia: a) funkcja tożsamościowa – Festiwal wspiera budowanie tożsamości etnicznej i regionalnej; b) funkcja ludyczna – realizowana zwłaszcza poprzez gatunki takie jak przyśpiewka, teksty w konwencji świata na opak, anegdota, ale i zabawy taneczne, improwizowane uliczne koncerty; c) funkcje poznawcze – spełniane poprzez cykliczne seminaria, podejmujące zagadnienia folkloru w kontekście działalności kulturalno-oświatowej, ale też dotyczące folkloru różnych obszarów i grup etnograficznych Polski oraz folkloru mniejszości narodowych i etnicznych; również poprzez konkurs „Duży–Mały” i jego wyraźny aspekt edukacyjny; poza tym poprzez przekazywanie możliwie najbardziej autentycznego obrazu polskiego folkloru, przez odkrywanie nowych wartości oraz spotkanie ludzi, wykonawców ludowych i publiczności. Autor

³ Szerszą charakterystykę tego zagadnienia Jerzy Bartmiński dał w artykule *Ludowy styl artystyczny*, [w:] *Współczesny język polski*, pod red.

tegoż, Lublin 2001, s. 223–233; zob. również pracę tego samego badacza, *O języku folkloru*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973.

podkreśla, że Festiwal w Kazimierzu wypromował osobowości artystyczne (jak Helena Goliszek z Karczmisk, Joanna Rachańska z Łubcza, Anna Malec z Jędrzejówki i wiele innych) oraz że wykonawcom należy się szczególna uwaga, gdyż są oni wzorcowymi depozytariuszami ludowych tradycji oralnych.

Pierwszą część wydawnictwa zamyka artykuł Pawła Onochina *Targi Sztuki Ludowej w Kazimierzu Dolnym* (s. 50–53), poświęcony temu jednemu z barwniejszych wydarzeń towarzyszących Festiwalowi. Jak wynika z tekstu, po raz pierwszy, jeszcze jako kiermasz sztuki ludowej, odbyło się ono w 1968 roku, a jego głównym organizatorem było powstałe w tym samym czasie Stowarzyszenie Twórców Ludowych. Rozdział przybliża ideę organizacji, rozwój wydarzenia oraz jego uczestników, wśród których najliczniejszą reprezentację od lat stanowią przedstawiciele rzeźbiarstwa, tkactwa, hafciarstwa, koronkarstwa oraz plastyki obrzędowej i zdobniczej⁴.

Innym działem omawianej publikacji są *Wspomnienia* – część konieczna w przypadku wydawnictwa jubileuszowego, poświęconego wydarzeniu artystycznemu o kilkudziesięcioletniej tradycji. Zebrano tutaj i przedstawiono w różnej formie (w tym jednego wywiadu) spostrzeżenia kilku osób związanych z organizacją i dokumentacją Festiwalu w Kazimierzu: Marii Baliszewskiej – dziennikarza Polskiego Radia, Elżbiety Sendejowicz – komisarza w latach 1976–1992, Heleny Weremczuk – z pierwszego grona organizatorów, Janiny Biegalskiej – komisarza, Marii Brzezińskiej – konferansjera; ponadto zamieszczono informację o nieżyjącym już profesorze Adamie Kilianie – autorze scenografii i oprawy graficznej.

Najobszerniejszą część pozycji stanowi bogata dokumentacja fotograficzna,

zarówno czarno-biała, jak i kolorowa, ułożona w podziale na dekady, bez fragmentów tekstowych. Zebrany, pochodzący z kilku archiwów materiał ilustracyjny, przedstawia wybrane kapele, zespoły śpiewacze, wykonawców indywidualnych, zgromadzoną publiczność, wydarzenia towarzyszące – w tym Targi Sztuki Ludowej, widowiska obrzędowe, Klub Festiwalowy, spontaniczne muzykowanie poza sceną. Można tutaj odnaleźć fotografie laureatów, w tym najwyższej nagrody – „Baszty”. Szczegółnej urody są te zdjęcia (zamieszczone także w częściach tekstowych albumu), które pokazują mistrzów z uczniami, nierzadko uczestników konkursu „Duży–Mały”. Takie osoby w sposób bezpośredni, tradycyjny, przekazały swoją wiedzę i umiejętności młodszymi pokoleniom (np. Helena Goliszewska z Karczmisk z wnuczką Renatą Rodzik, s. 34; Joanna Rachańska z Łubcza z wnukiem Markiem, s. 39; Tomasz Skupień z Zakopanego z uczniami, s. 147; Janina Chmiel z Wólki Ratajskiej z uczennicami, s. 151).

W osobnej części zgromadzono najnowsze fotografie – dokumentację dotyczącą 50-lecia imprezy. Wszystkie zdjęcia zostały dobrane tak, aby pokazać nie tylko różnorodność tematyczną wydarzenia, ale także, aby znalazły się na nich wykonawcy ze wszystkich regionów etnograficznych Polski. Część fotograficzna stanowi nie tylko dokumentację. Pokazuje różnorodność, rozmach Festiwalu, a nawet jego atmosferę. Jak redaktorzy sami piszą we wstępie: „Chociaż to trudne i w pełni niemożliwe, staraliśmy się oddać niepowtarzalny klimat zabawy i koloryt radosnego, wspólnotowego przeżywania festiwalowego święta” (*Od Redakcji*, s. 6). Należy sądzić, iż cel ten został osiągnięty.

Całość kończy praktyczny wykaz laureatów Festiwalu za lata 1968–2016, z podziałem na kategorie wykonawcze oraz streszczenie w języku angielskim. Cennym

⁴ Warto dodać, o czym też pisze autor, że Targom Sztuki Ludowej w Kazimierzu towarzyszą pokazy rękodzielnicze (garncarskie, koronkarskie, tkackie, plecionkarskie, kowalskie), które

spełniają rolę nie tylko widowiskową, ale i edukacyjną. Dzięki nim można bezpośrednio obserwować technikę wytwarzania różnego rodzaju wyrobów, a nie tylko je nabyć.

dodatkiem, idealnie współgrającym z treścią publikacji, są dwie płyty CD z nagraniami utworów instrumentalnych (38) oraz pieśni (33), pochodzącymi z archiwum Polskiego Radia w Warszawie, a zarejestrowanymi w trakcie wielu Festiwali w Kazimierzu.

Muzyka najbliższa ziemi... nie jest pierwszą publikacją albumową poświęconą tytułowemu tematowi. W 1989 roku ukazało się bowiem wydawnictwo pod redakcją ówczesnej komisarz Festiwalu, Elżbiety Sendejwicz podsumowujące dotychczasowe 20 lat imprezy⁵. Ponadto liczne są inne mniejsze, ale cenne dokumentacyjnie publikacje, takie jak *Kazimierskie nuty*, foldery festiwalowe, czy gazeta festiwalowa – jednolite wydawnictwo „Burczybas”⁶. Z kolei duża część dokumentacji dźwiękowej Festiwalu znalazła się na liczącej kilkadziesiąt płyt serii „Muzyka źródeł”, wydanej przez Polskie Radio (Radiowe Centrum Kultury Ludowej); seria ta obejmuje nagrania najwybitniejszych artystów ludowych, którzy wystąpili na kazimierskiej scenie.

Czy wobec sporej ilości wydawnictw poświęconych Festiwalowi w Kazimierzu było potrzebne kolejne? Tak. Album *Muzyka najbliższa ziemi...* podsumowuje 50 lat ważnego i dużego wydarzenia kulturalnego, którego założeniem jest docenienie, ocalenie i popularyzacja tradycyjnej muzyki i śpiewu. Walorem publikacji jest pokazanie tytułowego Festiwalu z perspektywy zarówno badaczy folkloru, jak i organizatorów. Redaktorzy zgromadzili artykuły zawierające analizę i ocenę repertuaru prezentowanego na scenie w warstwie słownej i muzycznej, scharakteryzowali funkcje, jakie Festiwal pełnił w Polsce w ciągu pięćdziesięciu lat

szybko postępującej transformacji ekonomicznej i dynamicznych zmian społeczno-kulturowych.

Publikacja ma dużą wartość naukową, dydaktyczną i popularyzacyjną. Jest przygotowana starannie i estetycznie, z dbałością o szczegóły, a także atrakcyjnie graficznie. Podobnie jak sam Festiwal, stanowi wysiłek zbiorowy – w tym wypadku redaktorów i ich współpracowników, w tym wielu fotografów, przez dziesięciolecia utrwalających obiektywem tytułowe wydarzenie. Najważniejszymi bohaterami tak Festiwalu, jak i tej, przybliżanej czytelnikom „Literatury Ludowej”, książki-albumu są artyści ludowi. Dlatego to im redaktorzy słusznie poświęcili najwięcej miejsca – obszerną, liczącą ponad dwieście stron, dokumentację fotograficzną oraz dwie płyty CD.

Muzyka najbliższa ziemi... wykorzystuje nowe technologiczne możliwości – połączenie nie tylko tekstu i fotografii, ale też dźwięku w jednym wydawnictwie. Traktując o tradycji robi to zatem w sposób nowoczesny. Pokazuje, że kultura ludowa jest częścią kultury narodowej i że w przyszłości (zob. fotografie mistrzów z uczniami) również jest dla niej miejsce.

AGNIESZKA KOŚCIUK-JAROSZ

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

⁵ *Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym. 1967–1987*, zredagował zespół pod kierunkiem Elżbiety Sendejwicz, wybór i redakcja tekstów pieśni Jan Adamowski, wybór i opracowanie materiału ilustracyjnego Edward Chanaj i in., Lublin 1989.

⁶ Przygotowywany pod redakcją Jana Adamowskiego cykl *Kazimierskie nuty* wypełniają transkrypcje pieśni i utworów instrumentalnych,

wykonywanych przez laureatów Festiwalu, dobrane tak, aby pokazywały przekrój gatunkowy i regionalny, reprezentowany przez nagrodzonych wykonawców. Na foldery festiwalowe składają się szkice naukowe, opisy sylwetek laureatów z lat poprzednich, wspomnienia uczestników. Z kolei „Burczybas” każdego dnia Festiwalu poświęca szpalty opisom solistów i zespołów z bieżącego roku.



**„ETNOMUZYKOLOGIA POLSKA” – NOWE PI-
SMO POŚWIĘCONE TRADYCJI I WSPÓŁCZESNO-
ŚCI**

„Etnomuzykologia Polska” (2016), numer 1, ss. 140; (2017) numer 2, ss. 104, W. Grozdew-Kołacińska, T. Nowak (red.), Warszawa: Zakład Etnomuzykologii Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Polskie Seminarium Etnomuzykologiczne. Strona czasopisma:
<http://www.etno.imuz.uw.edu.pl>

Na polskim rynku czasopism związanych z kulturą ludową i tradycyjną pojawiło się nowe zjawisko, którego folklorysta, etnolog, kulturoznawca przeoczyć nie można – rocznik „Etnomuzykologia Polska”. Czasopismo zostało zainaugurowane w 2016 roku, jego wydawcami są Zakład Etnomuzykologii Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego i Polskie Seminarium Etnomuzykologiczne – stowarzyszenie o charakterze naukowym, zajmujące się „szeroko rozumianą muzyką ludową oraz popularną w Polsce i poza jej granicami, a także muzyką dworską i religijną pozaeuropejskich kultur muzycznych”¹. Redaktorami czasopisma są Weronika Grozdew-Kołacińska i Tomasz Nowak. W. Grozdew-Kołacińska pracuje w Instytucie Sztuki Polskiej Akademii Nauk w Zakładzie Muzykologii, gdzie pełni funkcję Kierowniczkę Pracowni Etnomuzykologii. Znana jest z prac nad ostatnimi tomami serii „Polska pieśń i muzyka ludowa – źródła i opracowania”, której redaktorem jest Ludwik Bielawski. W centrum jej zainteresowań badawczych znajdują się ludowe tradycje muzyczne Bułgarii i Polski (w tym mniejszości wyznaniowych), style i techniki wokalne w tradycyjnym śpiewie ludowym, aspekt brzmieniowy w badaniach etnomuzykologicznych (teoria i praktyka) jak też muzyka folkowa i worldmusic w Polsce (np.

Grozdew-Kołacińska 2012a, 2012b). Tomasz Nowak, zatrudniony w Instytucie Muzykologii UW, w swoich badaniach koncentruje się zwłaszcza na takich zagadnieniach, jak proces przekazu tradycji muzycznej na Podhalu, tradycje muzyczne i taneczne społeczności polskiej na dawnych Kresach Wschodnich oraz mniejszości narodowych w Polsce, współczesne formy funkcjonowania folkloru muzycznego i tanecznego w Polsce, tradycje muzyczne Bali i Łużyc Górnych, pozostałości popularnej kultury muzycznej Żydów polskich oraz przemiany koncepcji i formy tańca narodowego w Polsce (np. Nowak 2005, 2014, 2016). Sekretarzem redakcji przy opracowywaniu pierwszego numeru była Ewelina Grygier, współpracownikiem redakcji – Katarzyna Dzierzbicka; w przypadku drugiego numeru sekretarzami redakcji były Barbara Śnieżek i Ewelina Grygier, a współpracownikiem redakcji – Paulina Książek. Tomy, recenzowane, wydawane dotychczas wyłącznie z wersji elektronicznej, dostępne są na stronie czasopisma² na licencji Creative Commons. Uznanie autorstwa na tych samych warunkach 3.0 Polska.

Żalążyciele i redaktorzy, wyznaczając charakter i nadając kierunek ideowy, piszą na stronie internetowej czasopisma, że jest

„to pierwszy w Polsce periodyk poświęcony w pełni muzyce tradycyjnej w szerokim spektrum jej uwarunkowań i kontekstów. Autorzy publikujący teksty w «Etnomuzykologii Polskiej» reprezentują środowisko badaczy z różnych ośrodków naukowych i uniwersyteckich. Szczególny udział mają w nim młodzi etnomuzykolodzy, którzy – oprócz działalności naukowo-badawczej i dokumentacyjnej – zajmują się animowaniem i pielęgnowaniem lokalnych tradycji muzycznych, jak również aktywnie uczestniczą w życiu muzycznym – są członkami zespołów wykonujących muzykę tradycyjną i folkową z różnych regionów świata”.

¹ <http://www.etno.imuz.uw.edu.pl/wydawcy/>.

² <http://www.etno.imuz.uw.edu.pl>.

Pierwszy numer „Etnomuzykologii Polskiej”, który ukazał się w 2016 roku (włącznie, jak na razie, w wersji elektronicznej), był – podobnie jak drugi numer – pokłosiem konferencji, organizowanych od 2012 roku przez Stowarzyszenie Polskie Seminarium Etnomuzykologiczne przy współpracy z Instytutem Muzykologii UW, z udziałem absolwentów Podyplomowego Studium Etnomuzykologicznego UW, kierowanego przez T. Nowaka. Oto artykuły zaproponowane w numerze inauguracyjnym: Jacek Jackowski, *Najstarsze zabytki fonograficzne dokumentujące polską muzykę tradycyjną. Przegląd źródeł w świetle współczesnych kwerend i badań*; Piotr Dorosz, *Polskie hejnały miejskie. Zarys problematyki*; Teresa Nowak, *Muzykantki w kulturze muzycznej wsi polskiej. Zarys problematyki*; Monika Kurzeja, *Gra na listku wśród górali polskich – literatura przedmiotu a komentarze wykonawców*; Katarzyna Dzierzbicka, *Tytus Chalubiński – koneser i propagator muzyki podhalańskiej*; Dorota Majerczyk, *Ślady folkloru muzycznego Rabki Zdroju i okolic*; Gabriela Gacek, *Znaczenie folkloru muzycznego w budowaniu współczesnej tożsamości regionalnej górali kliszczackich*; Kaja Maćko-Gieszc, *Muzyka jako element tworzący wspólnotę i budujący pamięć – na przykładzie pojańczyków z Piławy Dolnej*; Natalia Iwaniuk, *Pieśń a tożsamość narodowa – rola folkloru pieśniowego w procesie kształtowania się tożsamości na wschodnim pograniczu Polski*; Barbara Śnieżek, *Nabożeństwo Gorzkich Żalów w opiniach mieszkańców archidiecezji przemyskiej*; Aleksandra Kleinrok, *Związki polskiego folkloru tanecznego z folklorem niemieckim w świetle zbiorów Karla Horaka*; Dawid Martin, *Muzyczne kontakty kratonu w Yogyakarcie z Zachodem*.

Drugi numer czasopisma zawiera blok 9 tekstów naukowych o równie wysokim poziomie merytorycznym, dobrze obudowanych metodologicznie oraz dopracowanych pod względem językowym. Są to następujące artykuły: Tomasz Kozłowski, *Solon Leukas z wyspy Lesvos – ostatni wykonawca pieśni amanedes*; Lilianna Sikora, *Zofia i Jó-*

zefa Sordyl – ostatnie polaniorki z Korbiewowa; Irena Rokicka, *Między świadomością narodową a lokalną. Polacy Wileńszczyzny*; Julita Monika Charytoniuk, *„Pierwszy wieczór Wielkiej Nocy z Konopielką pójdą chłopcy” – o wiosennych pieśniach życzących z okolic Knyszyna*; Iwona Wylęgała, *Archiwalne nagrania audio Muzeum Śląska Opolskiego – materiał do badań naukowych oraz działań edukacyjnych*; Ewa Retecka, *Śląskie tradycje muzyczne Opolszczyzny na przykładzie gminy Ozimek*; Gabriela Gacek, *Przebojowa tradycja. Rzecz o kreowaniu i promocji ludowych tradycji muzycznych na Dolnym Śląsku*; Aleksandra Kleinrok, *Znaczenie kinetografii dla polskich badań nad tańcem ludowym*; Tomasz Nowak, *Funkcje muzyki w polskim kinie żydowskim okresu międzywojennego*. Skupiając się dla przykładu na zawartości drugiego numeru pisma, można śmiało powiedzieć, że artykuły te przedstawiają wysoką wartość dla współczesnych polskich badań nad kulturą typu tradycyjnego, za czym przemawia kilka argumentów różnego typu.

Jednym z nich jest zakres tematyczny. Otrzymujemy oto dojrzałe analizy etnomuzykologiczne (i etnochoreologiczne), uwzględniające bardzo ważne dla badaczy folkloru kwestie genealogiczne, kontekst kulturowy, historyczny, społeczno-gospodarczy, etniczny, kontekst systemu edukacji, tożsamości narodowej, etnicznej, społecznej itd. funkcjonowania ludowej muzyki i tańca w tradycji i współczesności. Autorzy muzykę ludową odnieśli do realiów dawnego i dzisiejszego życia społeczności wiejskich i tradycyjnych (np. pasterzy karpaccich) czy do wartości folkloru zawodowego. Czytamy o pieśniach, instrumentach, zawołaniach (np. pasterskie), wykonawcach – kontynuatorach tradycji, o zmieniającym się charakterze sytuacji wykonawczych i typu odbiorców, o działaniach edukacyjnych jako środku przekazu muzyki ludowej i niesionych przez nią treści i wartości. Przedmiotem artykułów są też archiwa muzyki tradycyjnej, monografie repertuaru jednego śpiewaka, zespołu, gminy czy funkcje muzyki ludowej w innych tekstach kultury, np. w filmie. Autorzy przedstawiają sylwetki oraz

działalność animatorów nieprofesjonalnej kultury muzycznej wybranego regionu, sposoby promocji tradycji muzycznych uznawanych za ludowe, udział mediów i Kościoła katolickiego w kształtowaniu współcześnie wizerunku muzyki ludowej itd.

Z punktu widzenia metodologii, teksty zebrane w „Etnomuzykologii Polskiej” pokazują, że nie można dziś poprowadzić dogłębnej i wyczerpującej analizy etnomuzykologicznej bez wzięcia pod uwagę doświadczeń polskich badań w tej dziedzinie czy bez aspektu rozprzestrzenienia geograficznego danego zjawiska muzycznego, wierzeń i obrzędów o rodowodzie przedchrześcijańskim, myślenia magicznego i mitycznego, komunikacji międzykulturowej oraz kulinariów czy stroju ludowego jako tekstów kultury o niebagatelnym znaczeniu dla semantyki utworu muzycznego. Ujmują muzykę ludową na tle szerszym i analizują ją pod kątem ścierania się i przenikania wpływów różnych kultur i narodów, wpływu władzy na tradycyjną kulturę muzyczną danego regionu Polski, Europy czy Azji Mniejszej, współczesne uwikłania tradycji w kulturę masową (np. film) i zglobalizowaną. W centrum zainteresowań Autorów jest niejednokrotnie przemiana funkcji poszczególnych zjawisk kultury muzycznej oraz przemiana znaczeń (m.in. symbolicznych), a przypomnijmy – sposób opisu mechanizmu przemiany w kulturze ciągle uchodzi za jeden z najtrudniejszych problemów metodologicznych, nad którymi głowią się etnologowie czy antropolodzy kultury.

Należy z satysfakcją odnotować, że etnomuzykologia polska sięga poza polskie granice, co w przypadku recenzowanego pisma uwidacznia zestaw Autorów. Mamy bowiem reprezentację badaczy różnych regionów kraju (Małopolska, Podtatrze, Podlasie, Opolszczyzna, Beskid Żywiecki, Dolny Śląsk), ale też etnomuzykologów (i etnochoreologów) związanych z tradycjami muzycznymi Wileńszczyzny, Grecji, Ukrainy. Również wykorzystana literatura pokazuje, że etnomuzykologia polska jest włączona w światowe trendy, zarówno

zachodnie, jak i naszych wschodnich sąsiadów. Po trzecie wreszcie, „transgraniczność” recenzowanego periodyku opiera się na tym, że Autorzy i Redaktorzy sięgają poza granice muzykologii (i choreologii), korzystając z ustaleń historyków, socjologów, językoznawców, kulturoznawców, etnologów, antropologów kultury czy historyków filmu. Ta transdyscyplinarność czasopisma jest kolejną mocną stroną „Etnomuzykologii Polskiej”.

Siłą czasopisma jest także to, że wśród autorów mamy – obok teoretyków (tańca, muzyki, edukacji) – praktyków, którymi są nauczyciele muzyki w szkolnictwie powszechnym, nauczyciele instrumentów w szkolnictwie artystycznym, specjaliści prowadzący chóry i warsztaty pieśni ludowej lub tańca, muzycy praktykujący repertuar ludowy, uczestnicy i laureaci ogólnopolskich i regionalnych festiwali muzyki ludowej, autorzy blogów o tradycjach muzycznych itd.

Z kwestii redakcyjnych, podnoszących wartość publikacji, poruszę tylko dwie przykładowe. Po pierwsze, oddano głos nosicielom oraz kontynuatorom muzyki ludowej i zamieszczono ich wypowiedzi, niekiedy w dłuższych cytatach, dzięki czemu będą one mogły posłużyć kolejnym badaczom do wtórnej analizy danych. Cytaty podano w zapisie półfonetycznym, co uznaję za bardzo dobrą decyzję Redaktorów: wypowiedzi zachowują cechy gwary i języka mówionego, a zarazem są czytelne dla szerokiego grona odbiorców czasopisma. Po drugie, znaleziono miejsce na zamieszczenie rozsądnej i wyważonej liczby fotografii dokumentujących wykonawców, prowadzone badania terenowe, elementy kultury materialnej badanych okolic, kontekst estradowy oraz obrzędowy wykonania analizowanych pieśni (np. kolędowanie wiosenne i *kono-pielki*, *kompania wołoczebną* itp.).

W kolejnych numerach redaktorzy planują pomyśleć o działach np. z życia naukowego (krótkie notki z konferencji czy badań) oraz recenzje publikacji książkowych i online (np. 2-3 w każdym numerze). „Etnomuzykologia Polska” ma wszak wszelkie

szanse, by z każdym tomem nabierać mocy opiniotwórczej i kształtować oraz wzmacniać dobre praktyki w zakresie badań i promocji polskich tradycji muzycznych.

* * *

Za ideę przewodnią drugiego numeru „Etnomuzykologii Polskiej” Redaktorzy, W. Grozdeu-Kołacińska i T. Nowak, przyjęli dążenie, by dokumentować „coraz radsze przejawy odchodzących w przeszłość tradycji muzycznych, co – z racji dynamicznie zachodzących przemian – jest niewątpliwie szczególną misją polskiej etnomuzykologii” (Nowak 2018: 7). Cel ten zamyka się w słowie „kontynuacja”. Współredaktor, T. Nowak, słowem wstępnym wyraźnie wpisuje „Etnomuzykologię Polską” w ciąg polskich badań o wielkim znaczeniu dla etnomuzykologii, ale też etnochoreologii, folklorystyki, etnologii lub antropologii kulturowej. Popatrzmy śmiało w przyszłość: wydawanie „Etnomuzykologii Polskiej” powinno być kontynuowane. Oczekujemy kolejnych numerów, a Redaktorom życzymy wiele satysfakcji z realizacji tego dzieła, ważnego dla wielu dyscyplin badawczych, ale przede wszystkim – istotnego dla tożsamości środowiska polskich etnomuzykologów.

GROZDEU-KOŁACIŃSKA, W. (2012b). *Bułgarzy Katolicy: Tradycyjna kultura muzyczna diaspory*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.

NOWAK, T. (2017). *Od Redakcji*. „Etnomuzykologia Polska”, nr 2 (2018). Pozyskano z <http://www.etno.imuz.uw.edu.pl/czasopisma/>.

NOWAK, T. (2005). *Tradycje muzyczne społeczności polskiej na Wileńszczyźnie: Opinie i zachowania*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Instytut Muzykologii UW.

NOWAK, T. (2014). *Tradycyjna kultura taneczna Wileńszczyzny do 1939 roku*. Straduny: Centrum Kultury Gminy Ełk z siedzibą w Stradunach.

NOWAK, T. (2016). *Taniec narodowy w polskim kanonie kultury: Źródła, geneza, przemiany*. Warszawa: BEL Studio.

KATARZYNA SMYK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

BIBLIOGRAFIA

GROZDEU-KOŁACIŃSKA, W. (2012a). *Śpiewnik dawnej Warszawy*. Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego.



LITERATURA MIEJSCA CZY MIEJSCE LITERATURY? O TOŻSAMOŚCI RABKI-ZDRÓJ

Rabka w literaturze, literaci w Rabce, red. Z. Budrewicz, J. Ceklarz, Stowarzyszenie Kulturowy Gościniec, Rabka-Zdrój 2018, ss. 274.

Lokalizowanie śladów literackich w skonkretyzowanych przestrzeniach stało się w ostatnich latach przejawem swego rodzaju mody, ufundowanej na gruncie zwrotu kulturowego w badaniach literackich, a zwłaszcza jego topograficznych, spacjiowych aspektów. Oprócz wymiaru ekonomicznego czy promocyjnego działania te mają niewątpliwą wartość praktyczną – tak w sferze ogólnej, formułując prawa rządzące relacjami między literaturą a miejscem, jak i w zakresie podejmowanych przez badaczy case studies. Przy tym niewątpliwie „przeżywamy niebywały renesans lokalności, małych ojczyzn, etnicznych korzeni, okolic i krajobrazów” (Szkudlarek 1998). Jednym z miejsc szczególnych, coraz wyraźniej zapisujących się na literackiej mapie Polski jest Rabka-Zdrój, a odzwierciedleniem tego są intensyfikowane od kilku lat działania. Wśród których należy wspomnieć o powołaniu rocznika „Zeszyty Rabczańskie”, zorganizowaniu w Rabce międzynarodowego festiwalu literatury dziecięcej Rabka Festival oraz [o] konferencji, której pokłosiem stała się wydana w październiku 2017 roku publikacja – *Rabka w literaturze, literaci w Rabce*.

Przekrój tematyczny piętnastu zamieszczonych w niej artykułów jest dość szeroki – analizy dotyczą utworów poetyckich i prozatorskich, zapisów wspomnień i reportaży, pisarskich krotchwil i dzieł tanatycznych oraz literackich realizacji regionalności. Nie brak w końcu i tekstów odnoszących się do literatury dziecięcej czy świetnie

dopełniających całość szkiców z zakresu historii rabczańskiego uzdrowiska (również w perspektywie tak zwanej literatury uzdrowiskowej). Podobnym bogactwem charakteryzuje się zbiór zastosowanych perspektyw badawczych (m.in. biografizm, feminizm, ekokrytyka, gender), wśród których istotne znaczenie – z uwagi na charakter publikacji – ma zwrot topograficzny w badaniach kulturowych. Ten nieco pobieżny przegląd służy wszelako uwypukleniu innej, łatwo dostrzegalnej cechy książki. Autorom udało się bowiem stworzyć opracowanie niezwykle spójne, które z powodzeniem można czytać jako pewną całość, co nie jest (w takim zwłaszcza wymiarze) zjawiskiem częstym w przypadku wydań pokonferencyjnych. Poszczególne teksty wyraźnie ze sobą korespondują, nierzadko się uzupełniają, tworząc tym samym przekrojowe studium fenomenu literackości Rabki-Zdroju. Sprzyja temu chronologiczny układ artykułów ze szczególnym uwzględnieniem swoistej kłamry konstrukcyjnej opartej na napięciu między pierwszymi a ostatnimi szkicami. Istotą tego napięcia najlepiej zobrazuje analiza odnośnych tekstów.

Rozważania otwiera artykuł Małgorzaty Sadlik, w którym autorka przedstawia początkowe półwiecze i okoliczności powołania rabczańskiego Zdroju. Z uwagi na dobrze zarysowane tło historyczne, uwzględniające ewolucję samej Rabki-Zdroju, ale [też] i zmiany społecznego postrzegania fenomenu zdrojowisk oraz pełnionych przez nie funkcji, stanowi on świetne wprowadzenie [do kolejnych szkiców]. W sposób naturalny związany z tym środowiskiem ferment towarzyski stał się czynnikiem formacyjnym dla kultury i literatury kurortowej, o czym szerzej, posługując się przykładem Odyńca, pisze Tadeusz Budrewicz. Znamienne, że w obu tekstach uwzględniono aspekty niemal rozrywkowe życia w uzdrowisku. Prymarna,

wydawałoby się, terapeutyczna funkcja uzdrowiska, nie wysuwa się tutaj na pierwszy plan, a portret społeczności kuracjuszy przypomina obrazowania znane z powieści Jane Austen. Sam Budrewicz bardzo trafnie określa ową subkulturę jako „pole do strategii mariażowych», na którym dokonywała się »herboryzacja serca, nie roślinki«” (s. 29). Takie tendencje uczyniły z różnych Zdrojów ośrodki kulturotwórcze, oparte na działaniu dwukierunkowym – kuracjusze szybko stawali się nie tylko biernymi odbiorcami, ale wręcz kreatorami kultury, co zresztą nierzadko miało nie tylko lokalny wymiar. Literatura kurortowa, choć charakterystyczna, nie pozostawała przecież poza głównym obiegiem literackim i kulturowym. Więcej nawet: przez swoje ludyczne uwikłania pozwalała na zupełnie inną kurację – nie ciała ludzkiego, ale ducha podzielonego narodu¹.

Naszkicowane w ten sposób tendencje – rozkwit kulturowy i otwarcie na świat – mają także inne oblicze, związane z postawieniem kultury rodzimej, lokalnej w stan zagrożenia, którego eskalację można odczytać w (stanowiących wspomnianą przeze mnie klamrę i przeciwwagę) ostatnich tekstach [tomu]. Mamy więc do czynienia z charakterystycznym – choćby dla nurtu chłopskiego, aksjologicznie zorientowanym zestawieniem swojskości i obcości. Gorczańska góralskość (co ważne – usytuowana także wobec jej tatrzańskiej odmiany) przeciwstawiona jest tożsamości ogólnonarodowej, zestandaryzowanej i rugującej lokalność w wielu jej przejawach. Próbą odzyskania tej pierwotnej tożsamości jest nie tylko poezja Jana Fudali – już w językowej, gwarowej materii mocno podkreślająca odrębność – ale i wypracowany przez autora niemal mityczny projekt lokalizowania korzeni

pasterskiej kultury Karpat w obszarze bałkańskim. W swoim artykule Anna Mlekodaj udowadnia, że owo napięcie jest wpisane w samą istotę Rabki-Zdroju. Otwarcie uzdrowiska miało się bowiem stać przyczyną pęknięcia w spokojnej, peryferyjnej miejscowości. Od tej pory z Rabką utożsamiano to, co zostało z pierwotnego kolorytu, ze Zdrojem zaś – to, co obce, importowane i często zawłaszczające, a więc i niebezpieczne dla kultury rodzimej.

Między tymi dwoma biegunami mieści się jednak wiele odcieni, w nich zaś – niemała część historii literatury polskiej i przemian perspektyw teoretycznych. Szkic Katarzyny Wądołnej-Tatar, analizujący trylogię *Splowiałe lata* Janiny Barbary Górkiewiczowej, dotyka zagadnień związanych z fenomenologią przestrzeni. Autorka wyodrębnia i analizuje w twórczości Górkiewiczowej zarówno wątki związane z przemianami społecznymi i ekonomicznymi, napięcia na linii wieś – miasto – w perspektywie ogólnej, jak i naświetla problem doświadczenia jednostkowego i pozycji podmiotowej. W tym punkcie zresztą ujawnia się szczególnie wielowymiarowość [wykreowanego obrazu]. W przywołanym utworze Rabka-Zdrój staje się bowiem miejscem umożliwiającym rozwój i poszerzenie horyzontów (choć losy bohaterów doskonale pokazują, że szansa nie musi być obietnicą), jest – w porównaniu do rodzinnej wsi Doliniaków – światem właśnie. Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się w utworze powstałym niemal sto lat wcześniej – *Wakacje Henrysia* Heleny Darowskiej, o której pisze Krzysztof Woźniakowski. Rabka w tym wypadku prezentuje się jako wartościowe miejsce wypoczynkowe, ale jednak prowincjonalne, o charakterze zdecydowanie wiejskim

¹Zob. T. Budrewicz, *Poeta i panny. Antoni Edward Odyniec w Rabce*, [w:] *Rabka w literaturze, literaci w Rabce*, Rabka-Zdrój 2018, s. 42.

„One [zabawy towarzyskie w kurortach – I.K.] integrowały elity trzech dzielnic

zaborowych, podtrzymywały w nich świadomość narodową. Kurorty podnosiły stan zdrowia fizycznego, a pobyt w kurortach i udział w ich życiu kulturalnym podtrzymywały ducha w narodzie”.

(zwłaszcza z perspektywy Krakowa). Ten rozdzwięk zdradza najwyraźniej sposób obrazowania i konstrukcja bohatera miejscowego – prostego górala skonstrastowanego z wielkomiejskim kuracjuszem. Oczywisty w perspektywie czasowej, która dzieli oba utwory, rozwój miasteczka, okazuje się tu mniej istotny niż przyjęta pozycja podmiotowa.

Rabka nie zawsze jest miejscem autobiograficznym służącym twórczości za wzorzec, jak to było w przypadku trylogii Górkiewiczowej. Bywa także miejscem sprzyjającym tworzeniu (Odyniec, Jarosław Iwaszkiewicz), miejscem-inspiracją (Fudala, Artur Ilgner) czy miejscem-impulsem (Ewa Łuska i jej pre-ekologiczne teksty), a nawet „wylęgarnią talentów” (historia Gimnazjum dra Wiczorkowskiego, przypadek Ilgnera, Ewy Owsiany, Jana Fudali). Dla jednych była ważna z uwagi na aspekty duchowe (Anna Iwaszkiewiczowa), dla innych stanowiła swego rodzaju schronienie (Zofia Żurawska, Halina Poświatowska, Jarosław Iwaszkiewicz), często podkreśla się także walory przyrodnicze tego miejsca. W końcu – nie mogło zabraknąć i tego – o jego charakterze decyduje funkcja uzdrowiskowa, a zatem tanatologia i biologizm dochodzą tu [również] do głosu (Żurawska, Poświatowska).

Pomimo sygnalizowanej wielokrotnie wielowymiarowości i różnorodności ujęć, tematów, metod, punktem centralnym pozostaje Rabka, co niejako automatycznie przekierowuje do teorii związanych ze zwrotem topograficznym. Elżbieta Rybicka podkreśla, że „We współczesnym krajobrazie myślowym topografia współgra [...] z przeświadczeniem o literackim i kulturowym wytwarzaniu przestrzeni” (Rybicka 2012b: 311). I w Rabce przestrzeń niewątpliwie wytwarza literaturę (a przynajmniej ma istotny wpływ na jej wytwarzanie), ale i na zasadzie sprzężenia zwrotnego literackość decyduje o jakości i charakterze realnej przestrzeni Rabki. W polu oddziaływania tych sił znajduje się także podmiot – zwłaszcza podmiot twórczy,

czego wielokrotnie dowodzą autorzy artykułów, nawet jeśli orientacja metodologiczna nie zakłada takiej perspektywy jako nadrzędnej, co wypukla tylko naturalność tych procesów. Wszystko to nie pozostaje bez wpływu także na podmiot uczestniczący, który dzięki takim kulturowym punktom odniesienia jest w stanie definiować swoją tożsamość. „Przestrzeń nie jest uprzednia wobec podmiotu, ale wobec niego zorientowana i dana mu w doświadczeniu” (Prokop-Janiec), a tak doświadczony podmiot oczywiście w kolejnych etapach uczestniczy w kształtowaniu tradycji, kultury i tożsamości. Nie są to procesy zaskakujące – wiadomo wszakże o sytuacyjnym czy kontekstowym uwarunkowaniu literatury (np. Rybicka 2012a), a jednym z istotnych jego składników są relacje literatury z przestrzenią. Te natomiast według Franco Morettiego określają dwie perspektywy – przestrzeni w literaturze i literatury w przestrzeni (Moretti 1998: 3). Co istotne między oboma wariantami może dochodzić do pewnych zaszębień. Rabczańskie artykuły przyjmują przede wszystkim pierwszą z perspektyw – zwłaszcza, gdy Rabka staje się „bohaterem” literackim, a jednocześnie same zaświadczały (już metatekstowo) o spełnieniu perspektywy drugiej.

Rabka wylaniająca się z omawianego opracowania ogniskuje w sobie dającą się aktualizować dla każdego okresu historycznego „ówczesność” kulturalną. Poszczególne artykuły, choć tematycznie dookreślone, realizując swoje założenia, mówią także o fenomenach natury ogólniejszej – procesach lub stanach rzeczy typowych, [decydujących] chciałoby się powiedzieć, m.in. o statusie literatury dziecięcej pod koniec XIX wieku czy napięciach na linii pozytywizm-romantyzm. Wylania się więc [z nich] obraz zacisznej, leczniczej prowincji, której jednak nie ominęło nic z wielkiego świata i wielkiej historii (nawet doświadczenia wojenne i wydarzenia związane z eksterminacją Żydów). Ciekawe, że nawet te zjawiska, a także naturalnie obecne [w tej szczególnej

rzeczywistości społecznej i kulturowej wątki tanatyczne, nie przyćmiewają dominującego obrazu arkadyjskiego, nierzadko nawet znamionującego przestrzeń magiczną i takiż czas. I właśnie czas ma tu niemałe znaczenie: autorzy publikacji proponują nie tylko spojrzenie wstecz budując – nie całościowy, ale na pewno szeroki – obraz Zdroju, ale i kierują uwagę czytelnika ku przyszłości, czego przykładem jest choćby uwaga Jarosława Ławskiego: „Artur Ilgner pozostaje jednym z chwalebnych przykładów outsiderstwa w literaturze. Takim, który jednak liczyć może, w moim przekonaniu, na sprawiedliwość historii literatury” (s. 223).

W końcu samą publikację można czytać diachronicznie i synchronicznie. Pierwszy sposób nie wymaga dodatkowych wyjaśnień, zwłaszcza przy przyjętej ścisłej chronologii prezentowanych tekstów, drugiemu natomiast warto poświęcić dwa słowa. Historia Rabki-Zdroju jest wyraźnie naznaczona literackością, ta zaś stała się ważnym elementem tożsamości lokalnej, którą buduje się od lat (czego dowodem są tematy artykułów), ale i jest budowana/odkrywana współcześnie (o czym świadczy sam fakt powstania monografii). Okazuje się więc Rabka miejscem nie tylko literackim, ale i miejscem, z perspektywy którego z powodzeniem da się badać literaturę ([a więc] jako miejsca uczestniczącego w ogólniejszych procesach historycznoliterackich). Na literackość Rabki składa się wszakże wiele elementów: folklor, przyroda, sanatoryjność czy szczególnie „akcent” dziecięcy. Wieleść proponowanych w opracowaniu wątków, perspektyw i metodologii sprawia, że może być ono traktowane nie tylko jako panorama pewnego zjawiska, ale i ważny punkt wyjścia dla dalszych, zorientowanych szeroko badań. Poza wszystkim jest Rabka przykładem „miejsca ruchomego”, żywego, wędrującego w czasie i poddającego się zmianom wprowadzanym przez wszelkich przybyszów (Szkudlarek 1998), a monografia pełni funkcję niezwykle

ciekawego i bogatego w informacje przewodnika po tej wędrówce.

INEZ KROPIDŁO
Uniwersytet Wrocławski

BIBLIOGRAFIA

- MORETTI, F. (1998). *Atlas of the European Novel 1800-1900*. New York: Verso.
- PROKOP-JANIEC, E. (2012). *Etnopoetyka*. W: T. Walas, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury* 2 (s. 185-227). Kraków: Universitas.
- RYBICKA, E. (2012a). *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*. W: M.P. Markowski, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury* (s. 471-490). Kraków: Universitas.
- RYBICKA, E. (2012b). *Zwrot topograficzny w badaniach literackich. Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca*. W: T. Walas, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury* 2 (s. 311-343). Kraków: Universitas.
- SZKUDLAREK, T. (1998). *Miejsce, przemieszczenie, tożsamość*. „Magazyn Sztuki”, nr 19.



SPIS TREŚCI

Artykuły

- Magdalena Bednarek, Jaś i Małgosia w XXI wieku. O trawestacjach współczesniających baśni w najnowszej literaturze polskiej 5
- Lidia Przymuszała, Dorota Świtała-Trybek, O badaniach nad paremiografią i paremiologią śląską16
- Sabina Raczyńska, Symbolika czasu i przestrzeni oraz ludowa demonologia w Podaniach i baśniach ludu Romana Zmorskiego 29
- Aneta Narolska, Z żywotów świętych Bolesława Prusa jako legenda o niezbadanych wyrokach Boskich 43
- Katarzyna Smyk, Intymność – dyskurs intymny – antropologia intymności. Prolegomena59
- Joanna Szadura, O ludowej etiologii wrodzonego kalectwa 70

Inne

- Agnieszka Kościuk-Jarosz, Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Kultura tradycyjna w perspektywie ochrony dziedzictwa i regionalnych tożsamości”, Lublin, 29–30 listopada 2018 roku 83

Recenzje

- Jolanta Ługowska, W kręgu nowych edycji klasyki poezji chłopskiej
Jan Pocek, *Poezje*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa – Lublin 2017. 88
- Wojciech Soliński, Óndra Łysohorsky: śląski bard czy obywatel „światowej republiki literatury”?
Libor Martinek, *Lašskoevropský básník Óndra Łysohorsky. Monografie*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2016 92
- Agnieszka Kościuk-Jarosz, Muzyka najbliższa ziemi..., czyli o tym, jak tradycja nie szkodzi nowoczesności
Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, pod red. J. Adamowskiego i A. Sara, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Lublinie, Lublin 2016..... 96
- Katarzyna Smyk, „Etnomuzykologia Polska” – nowe pismo poświęcone tradycji i współczesności
„Etnomuzykologia Polska” (2016), numer 1, ss. 140; (2017) numer 2, ss. 104, W. Grozdew-Kołacińska, T. Nowak (red.), Warszawa: Zakład Etnomuzykologii Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Polskie Seminarium Etnomuzykologiczne101
- Inez Kropidło, Literatura miejsca czy miejsce literatury? O tożsamości Rabki-Zdrój
Rabka w literaturze, literaci w Rabce, red. Z. Budrewicz, J. Ceklarz, Stowarzyszenie Kulturowy Gościniec, Rabka-Zdrój 2018. 105



CONTENTS

Articles

- Magdalena Bednarek, Hansel and Gretel in the Twenty-First Century: On Travesties Updating Fairy Tales in Recent Polish Literature 3
- Lidia Przymuszała, Dorota Świtała-Trybek, On Studies on Silesian Paremiography and Paremiology 16
- Sabina Raczyńska, Folk Demonology and Time/Space Imagery in Roman Zmorski's *Podania i baśni ludu* 29
- Aneta Narolska, Bolesław Prus's Lives of Saints as a Legend about God's Mysterious Ways..... 43
- Katarzyna Smyk, Intimacy - Intimate discourse - Anthropology of Intimacy: Prolegomena Ways..... 59
- Joanna Szadura, On the Folk Aetiology of Congenital Invalidity..... 70

Other

- Agnieszka Kościuk-Jarosz, A Report from the National Scientific Conference "Traditional Culture in Light of Heritage Protection and Regional Identities", Lublin, 29-30 November, 2018..... 83

Reviews

- Jolanta Ługowska, New Editions of Classical Peasant Poetry

Jan Pocek, *Poezje*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa – Lublin 2017. 88

- Wojciech Soliński, Óndra Lysohorsky: A Silesian Bard or a Citizen of "the World Republic of Letters"?

Libor Martinek, *Laško-evropský básník Óndra Lysohorsky. Monografie*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2016 92

- Agnieszka Kościuk-Jarosz, Music Closest to the Earth...: On How Tradition Does Not Harm Modernity

Muzyka najbliższa ziemi... 50 lat Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, pod red. J. Adamowskiego i A. Sara, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Lublinie, Lublin 2016..... 96

- Katarzyna Smyk, "Etnomuzykologia Polska": A New Journal Devoted to Tradition and Modernity

„Etnomuzykologia Polska” (2016), numer 1, ss. 140; (2017) numer 2, ss. 104, W. Grozdew-Kołacińska, T. Nowak (red.), Warszawa: Zakład Etnomuzykologii Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Polskie Seminarium Etnomuzykologiczne 101

- Inez Kropidło, Literature of the Place or the Place of Literature? About the Identity of Rabka-Zdrój

Rabka w literaturze, literaci w Rabce, red. Z. Budrewicz, J. Ceklarz, Stowarzyszenie Kulturowy Gościniec, Rabka-Zdrój 2018. 105

**Zamówienia na numery archiwalne
(do roku 2016) realizowane są przez PTL:**

sprzedaż bezpośrednia w siedzibie PTL;
zamówienia można składać pisemnie, telefonicznie lub e-mailowo.

**Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl
www.ptl.info.pl**

„Literatura Ludowa” is regularly indexed in IBSS
International Bibliography of Social and Cultural
Antropology; in IBZ – CD-ROM.



Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze

Indeks 364-07X