

literatura ludowa

$\frac{3}{2019}$

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

MAJ – CZERWIEC



Na okładce: <https://pixabay.com/pl/photos/krajobraz-g%C3%B3rski-g%C3%B3ry-krajobraz-2031539/>

literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ
UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO**

**NR 3 (63)
MAJ-CZERWIEC**

WROCŁAW 2019

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 WROCŁAWSKI)
KATIA MICHAJŁOWA (BUŁGARSKA AKADEMIA NAUK)
SADHANA NAITHANI (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 WROCŁAWSKI)
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)



LUCYNA SADZIKOWSKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

ZOFIA KOSSAK. WRASTANIE – GÓRKI WIELKIE: LUDZIE I SPRAWY

Ojczyzna – kiedy myślę –
wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam,
mówi mi o tym serce,
jakby ukryta granica,
która ze mnie przebiega ku innym,
aby wszystkich ogarniać
w przeszłość dawniejszą niż każdy z nas:
z niej się wyłaniam...
gdy myślę Ojczyzna –
by zamknąć ją w sobie jak skarb.
Myśląc Ojczyzna...

(Wojtyła 1979: IV–XXXI)¹

W 2019 roku mija 130. rocznica urodzin Zofii Kossak. W 2018 roku – roku jubileuszu stulecia odzyskania przez Rzeczpospolitą Polską niepodległości – przypadła pięćdziesiąta rocznica śmierci powieściopisarki, istoty dramatycznej², Zofii Kossak³, która zmarła 9 kwietnia 1968 roku w Bielsku-Białej. Jej biografia (Jurgała-Jureczka 2014; Jurgała-Jureczka 2015), wielowymiarowa, bogata, ziemiańsko-artystyczna, utwierdza w przekonaniu, że wnuczka Juliusza Kossaka miała niezwykle życie. Los dwukrotnie (w latach 1923 i 1957) sprawił, że na Śląsku Cieszyńskim, w Górkach Wielkich, gdzie dziś znajduje się muzeum pisarki oraz hostel „Kos” prowadzony przez jej wnuczkę Annę Fenby Taylor, odnalazła swój dom, samoistnie i nierozzerwalnie stając się nieodłączną częścią tego regionu.

W *Słowniku języka polskiego* czytamy, że „wrosnąć” – „wrastać” oznacza: „1. «rosnąć, zakorzenić się, rozwijając się zagłębić się w podłoże»; 2. «stać się nieodłączną częścią czegoś, zespolić się z kimś, z czymś nierozzerwalnie»” (Szymczak 1992: 760). Zarówno pierwsze, jak i drugie znaczenie słownikowe w przypadku Zofii Kossak i Górek Wielkich ma zastosowanie. Idąc krok dalej i używając techniczno-biologicznej nomenklatury, tak współcześnie popularnej, można pokusić się o stwierdzenie, że autorka *Z otchłani* i Górk Wielkie tworzą pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne wzajemnie na siebie wpływające lub fizjologiczną homeostazę. Kiedy próbuje

¹ Poemat *Myśląc Ojczyzna* Karola Wojtyły został opublikowany po raz pierwszy w miesięczniku „Znak” 31 (1979), nr 1–2, s. IV–XXXI (w zamieszczonym tekście przyjęto układ wersyfikacyjny Zbigniewa Józwicka, zastosowany w wydaniu Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1983; Wojtyła 1979: IV–XXXI).

² „Być istotą dramatyczną znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę” (Tischner 1998: 10).

³ Zofia Kossak, *primo voto* Szczucka, *secundo voto* Szatkowska, była córką Tadeusza Kossaka (brata bliźniaka Wojciecha) i Anny Kisielnickiej-Kossakowej, siostrą stryjeczną satyryczki Magdaleny Samozwaniec, poetki Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej i malarza Jerzego Kossaka oraz wnuczką Juliusza Kossaka. W 1917 roku wraz z pierwszym mężem Stefanem Szczuckim przeżyła na Wołyniu okres krwawych wystąpień chłopskich oraz najazd bolszewicki. Wspomnienia, które spisała z tego czasu i wydała w 1922 roku pod tytułem *Pożoga*, stanowią jej właściwy debiut literacki. Po powrocie do kraju z Anglii w 1957 roku pisarka osiadła ponownie w Górkach Wielkich. Jako publicystka współpracowała przede wszystkim z prasą katolicką. W 1936 roku przyznano jej Złoty Wawrzyn PAL za wybitną działalność literacką; została też odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim Polonia Restituta oraz hiszpańskim Krzyżem Zasługi Zakonu Rycerskiego św. Łazarza I klasy.

się dokonać geologicznej charakterystyki podłoża wrastania, przychodzi na myśl słowo, które ze Śląskiem spójne jest nierozdzielnie: „węgiel”. A zatem zakorzeniała się Zofia Kossak pośród – jak zauważył Melchior Wańkowicz – „królestwa czarnych diamentów” (Wańkowicz 1997: 19). Tak jak górnicy fedrują z wnętrza ziemi węgiel, tak autorka *Krzyżowców* wydobywała piórem wszystko, co najpiękniejsze i najcenniejsze z ziemi cieszyńskiej i Beskidu Śląskiego: wiarę, ideały harcerskie, bogactwo specyfiki krajobrazowej i kulturowej oraz szacunek dla mieszkańców, ciężko doświadczonych w ciągu wieków, jednakże wiernych Polsce.

Nie ulega wątpliwości, że pisarka i jej najbliżsi krewni zakorzenili się w tej śląskiej miejscowości, odnaleźli tu swój dom, schronienie, miejsce pracy, warsztat, świątynię, azyl i raj w – jak domniemywał Melchior Wańkowicz – „pełnej schowków służbowej połowie” (Wańkowicz 1997: 20). Po dramatycznych przejściach w czasie rewolucji sowieckiej, po utracie męża i domu rodzinnego na Kresach Zofia Kossak – z rodzicami i dwójką dzieci – potrzebowała wytchnienia, spokoju i ciszy niezbędnej, by ukoić zranione serce. Poszukiwała w otaczającym świecie radości istnienia, w żyjących wokół niej osobach – siły i piękna stworzenia, w kolorach, smakach i zapachach przyrody – wielkości natchnienia, w sobie samej zaś – miłości. Górki Wielkie na Śląsku Cieszyńskim – jak sama pisała: ojczyzna bibliofilów – okazały się idealnym miejscem, by od nowa budować bezpieczny dom, oazę spokoju. Było to miejsce ze wszech miar inspirujące, skłaniające do pracy twórczej, literackiej. Pozwalało wyzwolić się z demonów okrutnej przeszłości i budować fundamenty lepszej przyszłości, czyli zapuszczać korzenie, wzrastać wśród ludzi pogodnych, życzliwych, mówiących gwarą pełną staropolskich słów. Było to też miejsce idealne dla rozwoju dzieci, które mogły beztrudno bawić się, kurzyć fajki z dzikiego bzu, napchane suchą trawą, biegać boso, w deszczowe dni myszkować po ogromnym strychu, pełnym nieznanym, ciekawych przedmiotów, pudeł ze starą korespondencją i kufrów z odzieżą, nad którą unosił się zapach naftaliny, czy *nomen omen* zasadzić wiśnię, która przez wiele lat rosła w góreckim parku (dodajmy: wiele lat po śmierci małego Julka, który drzewko posadził).

Joanna Jurgała-Jureczka stwierdziła: „Dzieci były w góreckim dworze niewątpliwie szczęśliwe, otoczone miłością i opieką zarówno rodziców, jak i wszystkich pozostałych domowników” (Jurgała-Jureczka 2014: 85). Wybór miejsca do „wzrastania” pociech, do tworzenia dziecięcej arkadii, ma dla kochających rodziców ogromne znaczenie. Nie ulega wątpliwości, że wybierając stary górecki dwór na rodzinne gniazdo, Zofia Kossak świadomie zdecydowała, że stanie się nieodłączną częścią Górek Wielkich, zaś Górki Wielkie będą immanentną częścią jej samej, czyli także jej pracy literackiej.

Simone Weil zauważyła, że zakorzenie jest najprawdopodobniej najważniejszą i równocześnie najbardziej zapożyczoną potrzebą duszy ludzkiej, a przy tym jedną z najtrudniejszych do zdefiniowania. Istota ludzka zakorzenia się dzięki rzeczywistemu, czynnemu i naturalnemu udziałowi w istnieniu jakiejś wspólnoty, która zachowuje bogactwo przeszłości i wybiega swymi przeczuciami w przyszłość (Weil 1961). Praca ustanawiała podstawową relację Zofii Kossak ze światem. W myśl Tischnerowskiego stwierdzenia, skonstatować można, że pisarka pracując na tym świecie, zakorzeniała się w nim.

Zakorzeniając się w ziemię górecką, autorka *Pożogi* potrafiła z jednej strony obiektywnie oceniać jej piękno, z drugiej zaś – dawać najpełniejszy wyraz niezwykłości śląskiego krajobrazu, „wspaniałej sobiepańskiej przyrody”. Ziemię, której wcześniej nie знаła, „dodała” do polskiej literatury, zwracając uwagę czytelnika na śląski pejzaż, prostych, ale zacnych i interesujących ludzi, i dzieje tej krainy. Krystyna Heska-Kwaśniewicz odnotowała, że „to właśnie Zofia Kossak nobilitowała na miarę

ogólnopolską wątek śląski w literaturze polskiej, wprowadzając go do wielu książek, z których najważniejszy stał się *Nieznany kraj*” (Heska-Kwaśniewicz 2018: 315).

Oddajmy głos autorce wspomnianego *Niezanego kraju*, by przekonać się, z jak wielką otwartością, znawstwem realiów patriotycznych i historycznych oraz życzliwością obrazuje słowem siostry zakonne:

Nie bały się tego niemieckiego byka nic a nic. Nieboszczka ksieni nie powtarzała im zawsze: „Nie damy się, dziewczuszki, nie damy”? Czuły się w sile. Na trzydzieści dwie siostry klasztorne tylko sześć Niemek, a reszta prawe Ślązaczki! I priorissa nic nie pomoże, choć ją sprowadzono ze Szwabii. Śląski jest klasztor. Na śląskiej ziemi fundowała go pobożna księżna Ludmiła, żona Mieszka raciborsko-opolskiego, w roku 1211 – już dla swoich, nie dla Niemców (Kossak 2018: 54).

Z przytoczonego fragmentu można wywieść spostrzeżenie, że pisarka – stając się nieodłączną częścią Śląska – piórem podkreślała swą miłość do ojczyzny, do tradycji, do ludzi ze Śląskiem związanych.

Na podstawie wcześniejszych, trudnych doświadczeń udawało jej się zdiagnozować teraźniejszość oraz zastanowić nad najważniejszymi zadaniami na przyszłość i wyzwaniem stojącymi przed kulturą, ojczyzną i narodem. Wielokrotnie podkreślała na kartach swych książek oraz w prywatnej korespondencji, że poszanowanie własnej ojczyzny, miłość społeczna, szacunek dla narodu, z którego się wyrosło, rodzimej kultury, także kształcenie postaw patriotycznych – są ważne nie tylko w perspektywie własnej społeczności, lecz także w perspektywie całego polskiego narodu. Według Zofii Kossak idee patriotyczne wyrażane przez Ślązaków ogniskują wiele innych wartości. Przede wszystkim: wolność, sprawiedliwość, solidarność, odpowiedzialność, poświęcenie, honor, wierność, tradycja, praca, dobro wspólne, miłość, szacunek, rodzina, dobre obyczaje. Bez nich trudno budować jakąkolwiek wspólnotę. Bez nich trudno byłoby Zofii Kossak i jej rodzinie zakorzenić się w Górkach Wielkich.

Niewątpliwie geograficzna i kulturowa lokalizacja Śląska na pograniczach regionów, którym historia przeznaczyła odrębne losy, lecz które przez stulecia rozwijały swoją kulturę we wzajemnym przenikaniu się i dialogu, sprzyjała pogłębionej refleksji nad patriotyzmem, obywatelskością i ojczyzną, traktowaną, jak to określił św. Jan Paweł II, jako „ukryta granica serca”.

Zakorzenie bowiem, jak słusznie i trafnie dawała temu wyraz autorka *Pożogi*, to wyrażanie siebie w myśleniu „ojczyzna”, mobilizowanie swoich talentów, energii i entuzjazmu do rozwijania szerokiej pomocy krajowi ojczystemu. To także troska o najbliższych, solidarne koegzystowanie z sąsiadami, lokalną społecznością, a także uszlachetniająca praca, której efektem były kolejne książki Zofii Kossak, opiewające m.in. niezwykle piękno okolic Górek Wielkich. Pisarka uwrażliwiała swoje dzieci na urodę gór, zabierając je na wyprawy po Beskidach – narciarskie w zimie, w lecie piesze lub rowerowe. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment *Wspomnienia o Pani Zofii Aleksandra Kamińskiego*. Píše on:

Gdy Pani Zofia odwiedzała moją żonę i mnie w Ośrodku Harcerskim – przyjeżdżała zwykle z Anną i Witoldem na rowerach. Rowery sprzęgły się w mojej pamięci tak bardzo z Panią Zofią i jej dziećmi, że tak właśnie, na rowerach, widzę często w wyobraźni tę trójkę. Wyruszały na rowerowe wycieczki w każdy pogodny dzień, penetrując w ten sposób spory szmat ziemi cieszyńskiej. Byli lubiani. Ludzie z uśmiechem witali tę życzliwą dla wszystkich kobietę z torbą przewieszoną przez ramię (jedzenie!), w sandałach, w chusteczce na głowie i dwójką jej uroczych dzieci (Kamiński 1997: 106).

Zofia Kossak miała świadomość, że to, co wyniosło się ze Śląska Cieszyńskiego, kształtowało życie. Wielowymiarowe dziedzictwo regionu pozostawiało w mieszkańcach oraz w samej pisarce ślad, i to podwójny: pisany – ściśle literacki (choćby tylko baśń *Kłopoty Kacperka góreckiego skrzata*), i niepisany – etos służby wartościom, zakodowany głęboko w sercach i umysłach, a także umiłowanie sztuki ludowej. Wiele osób, które odwiedzało autorkę, dało świadectwo jej fascynacji Śląskiem. Jan Sztudynger (Sztudynger 1997: 17) stwierdził, że Zofia Kossak zapalała się jak lampka, kiedy chwaliła piękno krajobrazu śląskiego, opiewała ludność śląska, folklor, podkreślała pewne cechy indywidualne poszczególnych dzielnic i subregionów. Ze znanstwem charakteryzowała pobliskie góry i schroniska, zauważając, że najmiłsze jest to na Równicy, które należy do państwa Maciejewskich.

Trzeba zaznaczyć, że Zofia Kossak stworzyła w Górkach Wielkich dom otwarty, gościnny i przyciągający nawet obcych ludzi, którzy zawsze mogli liczyć na serdeczne przyjęcie. „Był to dom-gniazdo z właściwą domom polskim atmosferą szacunku dla rodziców, miłością dla współmałżonka, czułością dla dzieci” (Heska-Kwaśniewicz 1997: 5).

Dwór w Górkach Wielkich, podobnie jak ten w Soplicowie, był przykładem domostwa, w którym szczególnie dbano o tradycję. Jego gospodarze – jak Sędzia – to patrioci, wzorowo utrzymujący i pielęgnujący staropolskie obyczaje, dbający o zachowanie ducha polskości wśród znajomych. Trafna wydaje się parafraza cytatu z *Księgi siódmej Pana Tadeusza*: „Wpadam do Górek Wielkich, jak w centrum polszczyzny: tam się człowiek napije, nadysze ojczyzny” (Mickiewicz 1992: 207). Autorka *Nieznanego kraju* charakteryzowała się niezwykle otwartością i życzliwością. Po latach Aleksander Kamiński napisze:

Pani Zofia i Pan Major Szatkowski – ile razy u nich bywałem – zawsze życzliwi goście, który w toku rozmowy zaczyna odczuwać, iż jego pobyt nie jest dla gospodarzy ani kłopotliwy, ani obojętny. Nie jest to tylko moje odczucie, inni goście wychodzili od Państwa Szatkowskich z podobnymi spostrzeżeniami. Nie przyjeżdżało się tu ani nie przychodziło z wizytą. Było się w gościnie u gospodarzy chętnych odwiedzającym (Kamiński 1997: 105).

Pisarka była patriotką. Dla ojczyzny gotowa była zrobić wiele. Jej patriotyzm przejawiał się przede wszystkim w zachowaniu tradycji i kultury narodowej poprzez dbanie o społeczność lokalną i folklor. Zofia Kossak przysłowia traktowała jako „mądrość narodu”, wierzyła, że podania, baśnie i legendy stwarzają wizję przeszłości (zbiór opowiadań *Bursztyny*), a twórczość dramatyczna (jasełka i pochody kolędników) zaspokajały potrzebę widowisk. Autorka eksponowała treści folklorystyczne, które zgromadziły się wokół zwyczajów i rodzinnych obrzędów mieszkańców Beskidu Śląskiego. Jako pani domu dbała o etykietę i o to, by każdego traktowano z należytą mu godnością i szacunkiem. Przejmowała się ludzkimi troskami, nierzadko usiłowała pomagać sąsiadom ze wsi (dzieląc się jedzeniem, dobrym słowem i radą). Tych, którzy mogli czerpać z niezwykle gościnności Kossaków, były całe rzesze. Anna Szatkowska po latach napisała:

Latem i w czasie świąt dom wypełniał się gośćmi. Byli tacy, których my, dzieci, oczekiwaliśmy niecierpliwie, oraz tacy, którzy byli nam obojętni. [...] Dom był tak pełen gości, że aby pomieścić wszystkich, trzeba było rozdzielić małżeństwa i umieścić panie w jednym pokoju, a panów w drugim. Tak więc w sypialni naszych rodziców spało czterech panów, między innymi Ojciec i wuj Fredzio (Szatkowska 2007: 26–29).

Wystarczy wymienić tylko niektóre nazwiska odwiedzających, by oddać skalę gościnności i uzasadnić twierdzenie, że Zofia Kossak wrastała w ziemię śląską nawiązując kontakty, czasami przeradzający się w długotrwałe przyjaźnie, z wielu wybitnymi Ślązakami: Ludwikiem Brożkiem⁴, Agnieszką Pilchową, Marią Wardasówną⁵, bp. Herbertem Bednorzem oraz Gustawem Morcinkiem⁶, który nazywał pisarkę swą „matką chrzestną” (Kossak 1961: 16–17). Bez wątpienia na takie – w rozumieniu literackim – określenie zasłużyła, pisząc w *Przedmowie* do nowel Gustawa Morcinka pt. *Serce za tamą*:

Ten przebogaty, odmienny do niesamowitości element kopalni, któremu zawdzięczamy najpiękniejsze karty niniejszej książki – (szerzej rozwinięty w nagrodzonej na konkursie Przewodnika Katolickiego powieści pt. *Byli dwaj bracia*) – leży jeszcze przed autorem, ogromny, niewyzyskany. Oczekujemy, by go podjął i nas z nim zapoznał. Miast drobnych nowel-okruchów, spodziewamy się obszernej pracy, której osią i całkowitą treścią byłaby „hawiernia” – nic więcej.

Niech nam opisz ten świat surowy, potężny, dzwoniący w uszach straszliwością ciszy, – da starego ducha „Pusteckiego”, dobrego ducha kopalni, co ku górnikom ma się rad, jeno gwizdania nie znosi, – grozę zapadłych garnków krzyżemznaczonych, za którym śmierć czeka, – i nieustanne, okrutne zmagania woli ludzkiej z bezlitosnym fatalizmem ziemi. Niech opisz. Stać go na to.

Gustaw Morcinek jest jak dotąd autorem wybitnie regionalistycznym. To dobrze. Obyśmy się mogli poszczycić jako drugim Orkanem. Takiej twórczości najbardziej nam trzeba. Trzeba, żeby się schodziły do gromady i poznawały wzajem wszystkie dzieci polskie, wymieniały między sobą skarby przedziwne, nieznane a wspólne, w sanktuariach zapadłych serc i kątów skryte.

A zresztą? Czyż literatura regionalna nie jest jedyną idącą wprost z serca, odruchową, samorzutną, nieodłączną od rasowej przynależności do gleby? [...]. Od regionalizmu zaczynać musi każdy człowiek z ziemi wyrosły, gorąco czujący, co czerpiąc siłę i podniecie w zetknięciu z rodzinnym podłożem, skrzepia się zwolna, rośnie, rozszerza widnokrąg, niepostrzeżenie przesuwając granice regionu, aż staną się one jednym z granicami świata (Kossak 1929: XI–XII).

Namawiała jednocześnie, by twórczość traktować jako powołanie i służbę, być krytycznym wobec siebie, nieustannie doskonalić swój warsztat i poprawiać teksty. Z każdego działania Zofii Kossak widać było wielką odpowiedzialność za słowo. Taką też postawę sugerowała innym pisarzom, np. Gustawowi Morcinkowi czy Janowi Dobraczyńskiemu. Jako dopowiedzenie do kwestii związanej z nazywaniem Zofii Kossak „ciotką”⁷ niech posłużą wspomnienia Władysława Bartoszewskiego: „Wielu z nas kazała nazywać się po prostu Ciotką i faktycznie przyjmowaliśmy i odczuwaliśmy ją jako członka bliskiej rodziny” (Cyt, za: Jurgała-Jureczka 2014: okładka)⁸. „Mateczką”

⁴ Ludwik Brożek, pseud. Jan Kurzelowski (ur. 25 sierpnia 1907 roku w Karwinie, zm. 7 czerwca 1976 roku w Cieszynie) – polski bibliotekarz, bibliograf, kustosz Muzeum w Cieszynie, publicysta, nauczyciel, folklorysta Śląska Cieszyńskiego (Golec, Bojda 1993: 46–47).

⁵ Maria Wardasówna (ur. 5 lipca 1907 roku w Roztropicach, zm. 7 kwietnia 1986 roku w Warszawie) – polska powieściopisarka. Jej nauczycielem był Gustaw Morcinek. Była propagatorką lotnictwa, jedną z pierwszych polskich kobiet pilotów. W cyklu powieściowym *Wylot* przedstawiła wieś na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku. Została członkiem honorowym Macierzy Ziemi Cieszyńskiej (Snoch 2006: 120).

⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć słowa córki Zofii Kossak, Anny: „Zaprzyjaźnionym sąsiadem zza rzeki był nauczyciel i literat Gustaw Morcinek. Spacerując, zachodziliśmy do niego kładką przez Brennicę i mostkiem przez Wisłę. Jego siostra częstowała nas pysznymi, domowymi ciasteczkami, a on opowiadał różne ciekawe historie o kopalniach i górnikach, czasem nas fotografował. Dostaliśmy od niego parę książek jego pióra, między innymi ofiarował mi *Serce za tamą*” (Szatkowska 2007: 41).

⁷ Pseudonimy okupacyjne Zofii Kossak-Szczuckiej to „Ciotka” i „Weronika” (Lasocka 1997: 113–116).

⁸ Cytat zaczerpnięty z czwartej strony okładowej książki *Zofia Kossak. Opowieść biograficzna*.

z kolei nazywał żonę major Szatkowski. Janina Lasocka, blisko z domem Szatkowskich zaprzyjaźniona, odnotowała: „Bo to było małżeństwo szczęśliwe, przedziwne szczęśliwe. On mówił do niej »mameczko« i wydawało się, że pragnie odgrodzić Ją od wszelkich niebezpieczeństw i przykrości. Ona trzęsła się nad »majorem«, dogadzała mu we wszystkim, z jego zdaniem liczyła się jak z wyrocznią” (Lasocka 1997: 115). Nie akceptowała nieuprzejmości i nieżyczliwego traktowania ludzi, braku szacunku dla fauny i flory. Rozumiała drugiego człowieka, szczerą sympatią darzyła „braci mniejszych”. Dzieciom wpajała poczucie odpowiedzialności za siebie i za otoczenie, wytrzymałość na wysiłek, konieczny do osiągnięcia celu, znoszenie drobnych przeciwności pogodnie i cierpliwie.

Powracając do przerwanej wątku dotyczącego gości, którzy bywali w domostwie Zofii Kossak, nie można pominąć serdecznie z pisarką zaprzyjaźnionego bp. Stanisława Adamskiego oraz zacnych i uznanych twórców, takich jak: Maria Dąbrowska, Melchior Wańkowicz, wspomniany wcześniej Jan Dobraczyński, Jan Sztandynier czy Stanisław Ignacy Witkiewicz. Z Krakowa przyjeżdżały kuzynki pisarki: Magdalena Samozwaniec i Maria Pawlikowska-Jasnorzewska. Stałymi gośćmi dworu w Górkach Wielkich byli również Aleksander Kamiński i niezapomniany Józef Kret, zwany „gazdoszkiem”, a także harcerki ze znanej w dwudziestolecie Szkoły Instruktorów Harcerskich na Buczu. Melchior Wańkowicz w swoich *W Górkach Wielkich* wspomina:

Piję wina Pana Majora i patrzę w zamyśleniu na przyszytych na jeża głowę mojego vis-à-vis. To Morcinek, autor wielu powieści z życia górników śląskich, poprzednik pani Kossak-Szatkowskiej w nagrodzie śląskiej. Syn górnika, sam górnik. Pisarka wie, jak cenię jego pracę i postanowiła mi sprawić wielką radość, zapraszając go na ten obiad (Wańkowicz 1997: 20–21).

Wymieniona grupa pisarzy, na czele z Zofią Kossak, służyła nie tylko idei przekazywania i opiewania piękna górystego krajobrazu Ziemi Cieszyńskiej, lecz wносиła swój wkład do kulturowego dziedzictwa społeczeństwa Beskidu Śląskiego. Dokonywali oni tego twórczą pracą literacką i artystyczną, opisywaniem ówczesnej, m.in. górniczej, rzeczywistości i analizą ewolucji wartości, kształtujących bezpośrednie otoczenie śląskiego regionu. Nie bez znaczenia dla Zofii Kossak były harcerskie ideały. Poznała całą starszyznę harcerską, zaś jej dzieci wyrastały „niejako na peryferiach harcerstwa” (Szatkowska 2007: 34). Wpływ na jej postrzeganie świata miał wojewoda śląski Michał Grażyński, który bardzo wcześnie zetknął się z harcerstwem. Pisarka zaprzyjaźniła się z Marią i Henrykiem Kapiszewskimi (on był wieloletnim sekretarzem wojewody Grażyńskiego), z Miłą Węglarzówną, komendantką Śląskiej Chorągwi Harcerów, Józefiną Łapińską, z Jadwigą Wierzbiańską „Dzidzią” – naczelniczką harcerów.

Niezależnie jednak od opinii znanych gości o ugruntowanej pozycji pisarskiej i niekwestionowanym autorytecie, którzy często, ale okresowo bywali w góreckim dworze, niezwykle istotne, by przybliżyć specyfikę wrastania Zofii Kossak i stawiania się częścią Gór Wielkich, wydają się wspomnienia pracowników dworu, szerzej – społeczności góreckiej. To oni bowiem dokonywali bieżącej oceny, historia zaś te sądy weryfikuje. I właśnie z tego powodu przytoczę, czasami dość długie, fragmenty opinii innych. Wydaje się, że o człowieku świadczą jego czyny i ich ocena w oczach członków tej samej wspólnoty.

Na początku zacytuję wzruszające słowa o Zofii Kossak napisane przez Zuzannę Śliwkową:

Pani Zofia zatrudniła mnie do pielęgnowania ogrodu warzywnego w swoim majątku i też w innych profesjach. Otrzymywałam 50 groszy za dzieńkę oraz wyżywienie. Podobnie były też traktowane

pracownice (około dziesięciu). Pamiętam jeszcze Szafarczykową, Łyskową, Kałużową, Kajzarową, Krzempkową. Praca trwała od godz. 7 do 16. Tak było przez kilka lat. Przypominam sobie te czasy. Chyba p. Zofia wiedziała o mojej biedzie, o moich kłopotach. Dlatego często angażowała mnie przy wyrobie masła w beczce. Obdarzała mnie wtedy dodatkowo dużą pajdą chleba domowego wypieku, na którą nakładała grubą warstwę masła. Trochę zjadłam, a resztę zaniósłam chorej matce. I tak się stawało dość często. Niejeden raz p. Zofia obdarowywała mnie ubraniami. [...] Dzięki ludzkiej pomocy przez około pięć lat, którą mi okazywała Zofia Szatkowska, szczęśliwie przeżyłam najtrudniejszy okres w swoim życiu. Za to jej jestem bardzo wdzięczna. Toteż, kiedy jestem na cmentarzu przy jej grobie, dziękuję jej za wszystko i modłę się o spokój jej duszy (Śliwkowa 1997: 28–29).

Sąsiadka Rozalia Stekla odnotowała:

Była to kobieta, którą mile wspominamy. Ona nie potrzebowała służącej – czuła się prostą kobietą. Sama robiła zakupy w sklepie, który prowadziłam. Nieraz nawiązywała serdeczną rozmowę. Służyła chętnie radą w wychowywaniu dzieci i prowadzenia gospodarstwa domowego (Stekla 1997: 28).

Anna Szatkowska wspominała:

Podczas jej [Zofii Kossak – L.S.] pobytów w Górkach wiele osób przychodziło prosić ją o radę lub o pomoc, przedstawić jej swe problemy. Przyjeżdżali także różni okoliczni działacze omawiać z Mamą tematy społeczne lub sprawy kultury. Zjawiały się i delegacje różnych środowisk, z „hołdem dla pisarki”. Byliśmy zazdrośni o czas, który poświęcała innym, a jednocześnie czuliśmy dumę (Szatkowska 2007: 33).

Będąc troskliwą matką i sławną pisarką, Zofia Kossak rozsądnie zarządzała swoim czasem, dworem, relacjami z sąsiadami i krewnymi, ponieważ – jak się wydaje – zdawała sobie sprawę, że: „Mądrość gospodarowania jest nie tyle umiejętnością dobierania środków do celu, ile umiejętnością trafnego odkrywania hierarchii rzeczy, spraw, wartości. Mądrość gospodarowania to sposób myślenia łączący twórczo naturę z wartościami życia” (Tischner 1998: 221).

Jeden z najwybitniejszych znawców twórczości autorki *Pożogi*, wiceprzewodniczący Towarzystwa im. Zofii Kossak i jednocześnie emerytowany proboszcz góreckiej parafii – śp. ks. Szczepan Wróbel, który z pasją i oddaniem rejestrował wszelkie wzmianki o pisarce, zauważył, że:

Jak wskazuje zachowana z roku 1925 na probostwie laurka pożegnalna OO Misjonarzy, rekolekcjonistów, już wtedy [Zofia Kossak – L.S.] była w bliskim kontakcie z parafią [...]. W roku 1929 po odejściu z parafii ks. prob. Stanisława Kukli nastąpił dwuletni wakat. Z powodu fatalnego stanu budynku probostwa nikt nie reflektował na proboszcza w Górkach [...]. P. Zofia wystarała się o bardzo dogodne kredyty i subwencje wojewódzkie u wojewody Michała Grażyńskiego w Katowicach. Dzięki temu probostwo zostało wyremontowane. [...] W międzyczasie p. Zofia uzupełniła od lat zaniedbaną kronikę parafialną. Uczyniła to własnoręcznie. Dzięki temu kronika ma swoją ciągłość. Kiedy parafię przejął ks. prob. Józef Czaputa (1931), wyraził w kronice wielką p. Zofii wdzięczność za liczne zasługi dla parafii. [...] Kiedy młodzi Szatkowscy przejęli władzę we dworcu, dom gościnny stał dla wszystkich otworem. [...] W roku 1939 z wybuchem wojny nastąpiła wieloletnia rozłąka. Wskutek działań wojennych spalony został dworek. Szatkowscy wrócili do Górek z wiosną 1957 roku. Zamieszkali w małym domku ogrodnika. Nawiązali znów blisko kontakt z parafią i proboszczem ks. Franciszkiem Szuścikiem. Pomogli sprowadzić z Niemiec piec do ogrzewania kościoła ropą. Do wszystkich nastawiona była ekumeniczność. Odwiedzał ich także ks. bp Herbert Bednorz. Jako protest przeciw szykanowaniu peregrynacji obrazu MB. w diecezji katowickiej odmówiła przyjęcia państwowej Nagrody Literackiej I Stopnia (Wróbel 1997: 29–30).

Powyższe słowa oraz działalność ks. Szczepana Wróbla związana z popularyzacją pisarstwa Zofii Kossak (m.in. organizacja sesji poświęconych autorce *Kłopotów Kacperka góreckiego skrzata* oraz gościna okazana badaczom literatury i miłośnikom pisarstwa Zofii Kossak) to piękne świadectwo pamięci o mieszkance Górek Wielkich i autorce *Nieznanego kraju*. Nie ulega wątpliwości, że Zofia Kossak poświęciła sporo czasu i okazała wiele dobrej woli społeczności katolickiej, w szczególności związanej z parafią górecką (warto zwrócić uwagę na sytuację folklorotwórczą, którą stworzyła ludowa pobożność w związku z organizacją święta przyjmowania obrazu w parafii), w której życie bardzo się angażowała. Wykazywała przy tym tolerancję, zrozumienie, szacunek dla innych wyznań i „wiedzy ludu”. Niewątpliwie wymiarem zakorzenienia pisarki była jej religijność, gdyż prowadziła ona ją do budowania relacji z Bogiem i z drugim człowiekiem.

W moich wspomnieniach p. Zofia pozostanie przede wszystkim jako bardzo dobry człowiek. Była tak dobra, że w obecnych czasach trudno znaleźć takiego człowieka. Spokojnie i grzecznie odnosiła się do swego męża, wszystkich domowników, jak i do przybyłych gości. A goście zjeżdżali się ze wszystkich stron, reprezentowali różny wiek i różne środowiska. Szczególnie wiele życzliwości okazywała ludziom, którzy przychodzili ją prosić o pomoc. Była niesłychanie skromna (Romanek 1997: 27)

– oceniła gospodyni Szatkowskich, Zofia Romanek.

Staranne wychowanie, empatia, głęboka wiara i miłość do dzieci znajdowały odzwierciedlenie w działaniach Zofii Kossak wobec społeczności góreckiej, w pamięci której autorka *Nieznanego kraju* zapisała się jako osoba skromna, ale bezpośrednia w relacjach z drugim człowiekiem. Nie zachowywała dystansu wobec prostych ludzi – co z mocą podkreślał w swoich wspomnieniach mieszkaniec Górek Wielkich Józef Palowski (Palowski 1997: 26) – nie chlubiła się swym ziemiańskim pochodzeniem, prostota cechowała jej osobowość.

Reasumując, warto podkreślić, że Zofia Kossak działała wytrwale na bardzo różnych i rozbieżnych z pozoru płaszczyznach: jako matka, córka, żona, pisarka, orędowniczka, koleżanka po fachu, przyjaciółka, mieszkanka Górek Wielkich czy jako „matka chrzestna”. W odniesieniu do idei życiowej pisarki, którą wyraźnie da się wyczytać z jej biografii, można użyć określenia „służba”: Zofia Kossak podjęła „służbę” twórczą, pisarską i realizowała ją konsekwentnie, m.in. pracując nad obrazując w swojej działalności literackiej sprawy Górek Wielkich i góreckich okolic oraz ich mieszkańców. Bardziej lub mniej świadomie na trwałe dała literaturze swoje studium wrastania w ukochane i zachwycające ją raz po raz śląskie Beskidy. W 1930 roku w *Listach ze Śląska* napisała: „Jeżeli miarą piękności krajobrazu jest wywołane przezeń pragnienie stałego zadomowienia się w nim, napastliwa tęsknota do wżycia, wtulenia się, wspólnego trwania, to Beskid Śląski jest najpiękniejszym krajem na świecie” (Kossak 1930: 443). Przytoczony fragment to swoista *summa* wszystkich literackich opowieści Zofii Kossak o Śląsku. Słowa te winny stać się dla kolejnych pokoleń czytelników świadectwem miłości i wyrazem wdzięczności, podziwu, a także szacunku dla góreckiej ziemi. Do czytelnika należy osąd, czy dzięki rekonstrukcjom językowo-kulturowego obrazu śląskiego regionu i nasyceniu kolorytem lokalnym utworów dług wdzięczności zaciągnięty wobec ziemi, która przysparzała ją i jej rodzinę, Zofia Kossak spłaciła.

Bibliografia

- GOLEC, J., BOJDA, S. (1993). *Słownik biograficzny ziemi cieszyńskiej* (s. 46–47). T. 1. Cieszyn: „Offsetdruk”.
- HESKA-KWAŚNIEWICZ, K. (1997). *Zamiast wstępu*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 5-15). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- HESKA-KWAŚNIEWICZ, K. (2018). *Posłowie*. W: Z. Kossak, *Nieznany kraj* (s. 313-330). Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- JURGAŁA-JURECZKA, J. (2014). *Zofia Kossak. Opowieść biograficzna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- JURGAŁA-JURECZKA, J. (2015). *Kobiety Kossaków*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KAMIŃSKI, A. (1997). *Wspomnienie o Pani Zofii*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 104-113). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- KOSSAK, Z. (1929). *Przedmowa*. W: G. Morcinek, *Serce za tamą* (s. I-XII). Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- KOSSAK, Z. (1961). *Jak się stało, że Morcinek nazywa mnie matką chrzestną*. W: T. Kijonka (red.), *Gustaw Morcinek w 70-lecie urodzin* (s. 16-19). Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- KOSSAK, Z. (2018). *Nieznany kraj*. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- KOSSAK-SZCZUCKA, Z. (1930). *Listy ze Śląska III*. „Tygodnik Ilustrowany”, nr 23, 443.
- LASOCKA, J. (1997). „*Weronika*”. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 113-116). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- MICKIEWICZ, A. (1992). *Pan Tadeusz*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- PALOWSKI, J. (1997). *Pierwsze spotkanie z Zofią Kossak*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 25-26). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- ROMANEK, Z. (1997). „*Była to kobieta wspaniała i niepowtarzalna*”. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 27). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- SNOCH, B. (2006). *Górnośląski leksykon biograficzny. Suplement do wydania drugiego*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- STEKLA, R. (1997). *Śluzyla chętnie radą*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 27). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- SZATKOWSKA, A. (2007). *Był dom... Wspomnienia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- SZTAUDYNGER, J. (1997). *U Pani Kossak-Szczuckiej*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 15-19). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.

- SZYMCZAK, M. (red.) (1992). *Słownik języka polskiego*. T. 3, R–Z. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ŚLIWKOWA, Z. (1997). *Zofia Kossak w moim życiu*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 28-29). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- TISCHNER, J. (1998). *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.
- WAŃKOWICZ, M. (1997). *W Górkach Wielkich*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 19-25). Katowice–Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- WEIL, S. (1961). *Zakorzenie* (przeł. A. Wielowieyski). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.
- WOJTYŁA, K. (1979). *Myśląc Ojczyzna*. „Znak” 31, nr 1–2, IV–XXXI.
- WRÓBEL, S. (1997). *Zofia Kossak – parafianka górecka*. W: K. Heska-Kwaśniewicz (red.), *Zwyczajna świętość. Zofia Kossak we wspomnieniach* (s. 29-33). Katowice – Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.



LUCYNA SADZIKOWSKA

ZOFIA KOSSAK. STRIKING ROOTS – GÓRKI WIELKIE: PEOPLE AND ISSUES

2019 marks the 130th anniversary of Zofia Kossak's birthday. The writer and her family "grew into" Górki Wielkie, a Silesian town in which they found home, shelter and paradise. After dramatic experiences during the Soviet revolution, and after losing her husband and family home in Kresy (Eastern Borderlands), Zofia Kossak needed peace, silence and respite to heal her broken heart. Górki Wielkie in Cieszyn Silesia, or as she wrote "the homeland of bibliophiles", turned out to be a perfect place to build a new safe home, an oasis of peace and tranquillity.

The author of *Krzyżowcy* (*Crusaders*) incorporated in her works everything that is the most beautiful and valuable in the Cieszyn region and the Silesian Beskids, i.e. faith, the scouting ideas of the town of Bucza, the rich variety of landscape and cultural characteristics, as well as the respect for residents who remained faithful to Poland despite their bad experiences over the centuries. Zofia Kossak, a resident of Górki Wielkie, consciously "grew into" regionalism in its proper understanding, which is particularly important in the case of Silesia.



KATARZYNA CZECH
Uniwersytet Warszawski

**„MAŁY” ROMANTYZM W SPRAWIE LUDU. BUNTY CHŁOPSKIE W WYBRANYCH WIERSZACH
LUCJANA SIEMIEŃSKIEGO**

„Wielki” i „mały” romantyzm

„Mały” romantyzm – takim terminem określa się twórczość autorów epoki romantyzmu uznanych w procesie historycznoliterackim za mniej ważnych i gorzej piszących od najbardziej znanych twórców tego czasu. Kanoniczna trójca wieszczów jest jednak kategorią wypracowaną dopiero około 1960 roku (Trojanowiczowa 2010: 440). Współcześnie do najwybitniejszych romantyków zalicza się artystów tworzących na emigracji – Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego (od niedawna jako czwartego wieszczka wymienia się również Cypriana Norwida). Tymczasem w epoce taka hierarchia nie była jasno ustalona. Jediną dającą się wyodrębnić tendencję stanowiło stawianie przed szeregiem Mickiewicza. Była ona silna do tego stopnia, że do dziś epoka romantyzmu bywa w kontekście polskim nazywana „dobą Mickiewicza” (Trojanowiczowa 2010: 275-291). Głos trójga wieszczów złożył się na wspólny, zideologizowany język, który obowiązywał w epoce i wpłynął na sposób, w jaki jest ona postrzegana także współcześnie. Poeci ustalili repertuar tematów oraz system znaczeń, warunkujący sposób, w jaki się o nich wypowiadało. „Wielki” romantyzm opierał się na wielkich indywidualnościach, współlistniejąc jednak z twórczością mniejszego formatu. Poeci krajowi, piszący przede wszystkim w okresie międzypowstaniowym (1831-1863), tworzyli narrację podporządkowaną względem wieszczego tonu poetów emigracyjnych. Wielu z nich identyfikowało się z rolą „poety ludu”, wypracowując własną, osłabioną przez wieszcze technię, opowieść. To autorzy, którzy pozostali w Polsce i działali pod zaborami. Pisali, angażowali się w życie lokalnych społeczności, włączali się w konspiracyjne spiski. Stanowią formację generacyjną, w skład której wchodzi kilka pokoleń – urodzeni około roku 1820 oraz przed rokiem 1840. Maria Janion podkreśla również, że czynnikiem łączącym autorów jest „uraz antyarystokratyczny i pociąg do gminu” (Janion 1975b: 27).

Lud i jego poeci

Za jedną z kluczowych kategorii polski romantyzm obrał sobie „lud”. Przełom XVIII i XIX wieku to czas rozwoju ludoznawstwa i folklorystyki. Zainteresowanie „Innym” znalazło ujście w obserwacji życia najniższych warstw rodzimych społeczności. W rezultacie polscy intelektualiści wypracowali w epoce narrację narodową, którą oparli na ludowym micie antropogenicznym, wskazując kulturę ludową jako źródłową dla polskiej tożsamości. W ten sposób romantyzm „przeprowadził nobilitację kultury nieoficjalnej, niejako kontrkultury swojej epoki (...)” (Janion 2006: 27), dokonując jednocześnie jej znacznego uproszczenia. Mimo że poezja romantyczna w naturalny sposób była poezją zaangażowaną, „sprawa ludowa” miała służyć wyłącznie „sprawie polskiej” jako mityczny fundament. Realna sytuacja uciemiężonego chłopstwa została w dominującej narracji potraktowana instrumentalnie. Romantyczny mit ludowy uwznioślał folklor, nie aspirując przy tym do ingerencji w hierarchiczne podziały pomiędzy warstwami społecznymi.

Ówczesny lud miał jednak swoich współczesnych poetów. Działalność twórców krajowych ujawnia nieco inne, bardziej pragmatyczne spojrzenie na ludowość. Fantazmat prasłowiańszczyzny i sprowadzanie chłopstwa do symbolu esencji polskości

równoważyła obecna w ich utworach myśl społeczna. Jako prawdziwego poetę ludu, dostrzegającego jego konkretne, doraźne i pragmatyczne potrzeby należy wskazać Władysława Syrokomlę. Również Teofil Lenartowicz całe życie pozostał wierny swojej poetyckiej misji, jaką było mówienie głosem ludu. Nie są to jednak autorzy odosobnieni, choć z pewnością jedni z najbardziej konsekwentnych w wypełnianiu założonej poetyckiej misji.

Przejawy wrażliwości społecznej, demaskującej romantyczny filantropijny mit chłopstwa, można odnaleźć także u innych romantyków krajowych. Do poetów, którzy z mniejszym lub większym powodzeniem podejmowali próby oddania gminowi głosu, należy zaliczyć Lucjana Siemieńskiego. „Krakowski Horacy” (Chłędowski 1871: 66-73) był mocno zaangażowany w ruch słowianofilski. Urodzony w 1807 roku, brał czynny udział w powstaniu listopadowym. W 1838 roku musiał uciekać do Francji, skąd jednak powrócił po pięciu latach. Ostatecznie osiadł w Krakowie, gdzie na łamach „Ziemonii” wypracowywał ideę narodowej literatury opartej na archaicznych tekstach gminnych. Jego stosunek do ludowości był z całą pewnością upraszczający, mimo to poeta z zapałem deklarował, że zawsze przyświeca mu „duch sprawy ludowej i pojęć demokratycznych” (Siemieński 1839: 122; za: Janion 1975a: 693). Twórczość Siemieńskiego w dużej mierze opiera się na rejestrowaniu i poetyckiej parafrazie autentycznych ludowych utworów. Poeta ujawnia się jako wrażliwy obserwator życia i kultury ludowej, z której obficie czerpał. Jego wyobraźnię zapładniały ludowe obrzędy, język i elementy chłopskiej codzienności, częstokroć nacechowane symbolicznie i będące nośnikami mitów. Jeden ze swoich pierwszych zbiorów, wydany w 1838 roku i napisany wraz z Augustem Bielowskim, zatytułował *Dumki*. Wybór gatunkowy poety pozwolił mu na przyjęcie wewnętrznego, „ludowego” punktu widzenia – takie próby były zresztą charakterystyczne dla całej formacji romantyków krajowych. Tom zawierał przede wszystkim adaptacje autentycznych ukraińskich dumek. Na takim tle tym wyraziściej prezentują się trzy całkowicie oryginalne wiersze Siemieńskiego – *Narieczony*, *Napierski* i *Czerniawa*, które składają się na stylizowaną na ludową opowieść o trzech chłopskich rebeliach.

Trzy dumki – trzy bunty chłopskie

Narieczony (Siemieński 1844: 79-81)¹ to liryczny dialog matki z synem, osadzony w czasach koliszczyzny. Matka obserwuje przygotowania do drogi, które czyni młodzieniec. Odczuwa niepokój, spowodowany nie tylko naturalną rodzicielską troską, lecz także groźną aurą otoczenia: „A tu dzionek blednie w zorzach, / Idą mroki – po rozdrożach / Harcuje zły duch” (s. 79). Przedstawiona sytuacja ma miejsce o zmroku. To pora graniczna, o niejasnym statusie, w kulturze ludowej kojarzona z zagrożeniem, również natury pozaziemskiej lub magicznej. Niebezpieczeństwo podróży, zasygnalizowane przez obraz rozdroży, na których łatwo się zagubić i które w wierzeniach chłopskich pełnią często funkcję styku dwóch światów – ludzkiego i demonicznego – zostaje spotęgowane przez grozę zapadającej nocy. Czytelnik obserwuje wydarzenia z punktu widzenia matki, autor przetwarza je przez jej ludowy typ wyobraźni. Syn bohaterki jawi się z kolei jako młody człowiek, niepotrafiący odnaleźć dla siebie miejsca w otaczającej go rzeczywistości. Szansy na stabilizację i uspokojenie pozornie upatruje w ożenku, który to obrzęd w dalszym toku wiersza okaże się kluczową metaforą. Bohater zwraca się do matki: „Matko, matko! mnie źle

¹Wszystkie cytaty z wierszy Siemieńskiego w niniejszym tekście pochodzą z tego tomu, dlatego kolejne przytoczenia opatrzone są jedynie numerami stron.

doma, / W noc samotną łąza kryjoma, / Płynie – żeń mię, żeń!” (s. 80).

Kobieta pełni w utworze funkcję upostaciowania ludowej, tradycyjnej i stereotypowej świadomości – z jej wierzeniami, rytmicznym trybem życia, wyznaczanym przez kolejne obrzędy oraz matczyną dobrotną naiwnością. Chce wierzyć, że jej syn szykuje się do konfrontacji z przeciwnościami, które dobrze zna, które od dawna składają się na rys jego codzienności: „Synu! czemuż to z pod burki / Nóż jak oczy lśni jaszczurki, / (...) / Czy tu orda gdzie koczuje, / Czy na krasę twą czatuje / Dworski sługa czyj?” (s. 80). Jej postawa skonfrontowana została z buntem i nerwowością syna, który przygotowuje się do przekroczenia granic takiego ludowego świata, jakim widzi go matka. Weselny rytuał szybko okazuje się jedynie organizującą wiersz metaforą. Młodzieniec szykuje się do ożenku, ale jego wybranką nie dziewczyna, a broń: „Matko, matko! nóż, rusznica / To mi pierwsza krasawica, / Z nią od dziadów ślub” (s. 80). Akcesoria weselne stają się w tekście metaforą chłopskiego powstania, na które wyrusza syn. Tytułowy *Narieczony* obiecany został wojnie. Podobnie jak w sytuacji zaślubin, matka musi oddać swojego syna – jednak nie kobiecie, a żywiołowi ludowego buntu. Realną i palącą okoliczność społeczno-polityczną Siemieński opisuje językiem ludowego obrzędu. W ten sposób stara się przyjąć chłopski punkt widzenia, a jednocześnie podkreśla tragizm sytuacji, w której walka zbrojna ma zastąpić radosny obrządek. Sytuacja matki narzeczonego dobrze koresponduje z tą, w jakiej znajduje się bohaterka wiersza *Do matki Polki* Adama Mickiewicza (Mickiewicz 1933: 38-39). Tak samo do polskiej, jak i do ukraińskiej matki Siemieńskiego z powodzeniem można skierować słowa Mickiewicza: „Syn twój wyzwany do boju bez chwały / I do męczeństwa... bez zmartwychpowstania” (Mickiewicz 1933: 38). Podobnie jak syn z utworu Mickiewicza, bohater „dumki” weźmie udział w walce podstępnej i niehonorowej, a w razie prawdopodobnej porażki pamięć o nim szybko zaginie. Jego działaniu przyświeca jednak nie patetyczna „sprawa polska”, ale pragmatyczna i partykularna „sprawa ludowa”. Młodzieniec zbiori się i przygotowuje do wzięcia udziału w chłopskim powstaniu. Jednocześnie wskazuje, że taka rola nie jest dla niego zupełnie nowa – powołuje się na zwyczaje swoich przodków. To, co w matce wzbudza przerażenie, dla syna zdaje się być moralnym obowiązkiem, narzuconym mu nie tylko przez czas teraźniejszy, lecz także przez historię. Jego czyn otrzymuje również legitymizację metafizyczną, skoro bohater tak deklaruje własne samopoczucie: „Ale dzisiaj w cześć Kupały / Słońce piłem przez dzień cały, / Świecę słońcem w mrok” (s. 81). Odniesienie do Kupały, uznawanego za słowiańskie bóstwo, odgrywa w tekście podwójną rolę. Z jednej strony aluzyjnie odnosi się do daty zdobycia przez ukraińskich powstańców Humania 18 czerwca 1768 roku – a więc blisko kalendarzowego święta Kupały (23 czerwca). Z drugiej symbolicznie daje młodzieńcowi przewagę w boju, oznacza, że bóstwa trzymają jego stronę i dopomogą mu w walce. Takie odczytanie zdaje się uprawniać także poczucie mocy, które bohater czerpie z energii solarnej. Napelnięty mistyczną siłą natury zaczyna nią emanować i staje się postacią zdolną do wszystkiego. Konsekwencja jego wyjazdu została ukazana w ostatniej strofie, odchodzącej już od formy dialogicznej. Obiektywny narrator opisuje wyjazd bohatera oraz następującą po nim rzeź w Humanii.

Figura wesela, ikonicznego dla folkloru obrzędu, oznacza w utworze Siemieńskiego rzeź humaną. Autor dokonuje specyficznego przesunięcia – radosny obrzęd konotuje z krwią, którą spłynęła koliszczyzna w 1768 roku. To zabieg ukazujący groźny potencjał, olbrzymią siłę drżącą w marginalizowanej warstwie społecznej. Sprowadzana często jedynie do kolorowych świąt i widowiskowych rytuałów, kategoria ludowości obejmuje w utworze także rzeczywistą warstwę społeczną, która jest dobrze

zorganizowana, silna i może zagrozić obowiązującej hierarchii społecznej. Warto nadmienić, że metaforyka wesela, zabawy, czy tańca powtarza się również w utworach innych poetów krajowych². Peryfrastycznie ujęta zemsta klasowa staje się w ten sposób czynnością zrytualizowaną, ludyczną – ciemnione chłopstwo podczas rebelii może wyzwolić swoje najgorsze, tłumione na co dzień instynkty.

Kolejnym utworem, który Siemieński osadził w kontekście buntu chłopskiego, jest *Napierski* (Siemieński 1844: 189-191). Tytułowy bohater to postać historyczna – Aleksander Kostka-Napierski przewodził powstaniu chłopskiemu, które wybuchło na Podhalu w 1651 roku. Stanowi główną figurę wiersza romantyka, który kreuje go na chłopskiego wodza, mocno osadzonego w ludowym świecie. Cały tekst utrzymany jest w narracji stylizowanej na legendę, snutą przez chłopskiego opowiadacza. Już pierwsza strofa wprowadza niefrasobliwy ton, kontrastujący z treścią, którą przekazuje: „Na rynku w Krakowie / Wesoła muzyka; / Prowadzą katowie / Herszta rozbójnika” (s. 189). Ludowy przywódca nawet na śmierć idzie w skocznym, regularnym rytmie. Marian Małecki wskazuje, że folklorystyczna forma utworu idzie w parze z deheroizacją głównego bohatera (Małecki 1997: 91). Napierski pozbawiony został rycerskiego patosu dawnych narodowych bohaterów – to przywódca ludowy, którego Siemieński opisuje za pomocą ludowego języka i obrazowania. Konstrukcja tej postaci w całości została zresztą osadzona na poszczególnych, bardzo jaskrawych i stereotypowych, elementach ludowego uniwersum. I tak, Napierski odmawia wina, oferowanego mu przez kata: „«Nie będę pił wina, / Choć w złotej dasz szklance; / Wysoka drabina, / Zagram na multance»”(s. 190). W zamian postanawia zadać w multankę – rodzaj piszczałki. To gest, który wyzwoli lawinę folklorystycznych symboli, typowych dla tego rodzaju stylizacji. Napierski staje się rodzajem ludowego lirnika. Wygrywa swoją sentymentalną melodię, czytelną przede wszystkim dla ucha chłopskiego: „I wysłał z niej głosy / Po niwach, po wodach / Otrząsnął lzy rosy / Na kwiatach, jagodach. / (...) / I zadął jak z rogu / Na sioła, na bory – / Na każdym grał progę, / Z drzew zrywał bisiorę” (s. 190-191). Bohater kieruje swoją melodię do ludu, a medium tej komunikacji staje się przyroda. Każdemu kolejnemu krokowi, który przybliży go do szubienicy, towarzyszyć będą dźwięki fujarki, na które żywo reaguje natura, stanowiąca jak gdyby pudło rezonansowe dla rozchodzącej się po okolicy melodii. Muzyka wodza staje się z każdym kolejnym dźwiękiem coraz silniejsza, Napierski początkowo „wysłał z niej głosy” (s. 190), następnie „zadął jak z rogu” (s. 190), a w końcu „zagrzmiał w głos gruby” (s. 191). W kulminacyjnym momencie jego melodia okazuje się być wręcz obdarzona sprawczą mocą: „Bo z borów, siół szlaków / Głos wrócił – a z głosem / Stu spadło junaków / Z wałaską i krzosem” (s. 191).

Przewrotnie gra w tym kontekście intertekst traktujący o ludowej moralności *Liliji* Mickiewicza (Mickiewicz 1933: 16-19). Podobnie jak w balladzie wieszczą, natura staje się u Siemieńskiego drogą do wymierzenia sprawiedliwości. Należący do ludowego uniwersum junacy nie wahają się podważyć prawomocnego, lecz wydanego przez wroga im warstwę społeczną wyroku i podnieść ręki na jego wykonawcę. Na sygnał Napierskiego odpowiadają sprzymierzeńcy skazańca, którzy nie tylko wybawiają go od kary śmierci, lecz także dokonują figlarnego odwrócenia sytuacji, wieszając kata. Znowu obecny jest więc element ludyczny, tym razem wyrazistszy niż w poprzednim tekście. Podmiot liryczny *Napierskiego* od początku prowadzi swoją opowieść bezpiecznie, w skocznym rytmie prostego języka, przy zachowaniu

² Np. Gustaw Ehrenberg zapowiada: „O, kiedy wybije godzina powstania, / Magnatom lud ucztę zgotuje; / On miecze i stryczki zaprosi do grania, / A szlachta niech sobie tańczy” (Ehrenberg 1848: 60).

regularności rymów i układu strof. Atmosfera utworu nie oddaje realności zagrożenia, jakie wisi nad bohaterem, czytelnik od początku przeczuwa, że w istocie nie może mu nic grozić. Taka kreacja zgodna jest z logiką mitycznej sprawiedliwości: dobro zawsze musi zwyciężyć w walce ze złem. Wyraźnie więc widać, że w przedstawionym świecie to „herszt rozbójnik”, zaangażowany w „sprawę ludową”, jest waloryzowany dodatnio, w opozycji do przedstawiciela administracji państwowej. Historia rzeczywistego przywódcy chłopskiego powstania pozwala poecie uzupełnić folklorystyczną stylizację o wciąż aktualną problematykę społeczną i pogłębić w ten sposób romantyczne rozumienie kategorii ludowości.

Trzeci z utworów Siemieńskiego, w którym autor przywołuje tematykę buntów chłopskich, stanowi *Czerniawa* (Siemieński 1844: 83-85). W przeciwieństwie do *Narzeczonego* i *Napierskiego*, ma wydźwięk uniwersalny, nie opiera się na fundamencie historycznej faktografii. Podmiot liryczny zapowiada nowe, ludowe, wymierzone w panów powstanie: „Pańskie dworce poczerniały, / Na dziedzińcach chwasty rosną; / Laszki głowy powieszwały, / Za czymś tęsknią – jak za wiosną. / (...) / A wstanie krwawa: / Czerniawa – Czerniawa” (s. 83). Utwór ma charakter liryku tyrtejskiego, nawołującego do walki. Dynamizmu przydaje mu nagromadzenie czasowników oraz refreniczne wykrzyknienia: „Czerniawa! Czerniawa!”. Poeta buduje obraz wielkiego poruszenia, kotłowania, która rozgrywa się na granicy siół i szlacheckich posiadłości. Ponownie pojawia się tu figura tańca, jako metafory starcia klasowego: „Konno, zbrojno, ciągną pany / I wołają: «Nuże! Nuże! / Wiara, w taniec z bisurmany»” (s. 84). W przedstawionej sytuacji jasno zarysowuje się przewaga szlachty, która dysponuje końmi i jest dobrze uzbrojona. W starciu z takim przeciwnikiem chłopu nie pozostaje nic innego, jak odwrót: „«Doma, doma wracaj, chłopie; / (...) / A ty w grzędzie, ty przy snopie / Pracuj na mnie rosą czoła»” (s. 84). Jak wiele razy w historii, przedstawiona w tekście rebelia chłopska kończy się klęską tych, którzy ją wszczęli. Powraca stary porządek i wydaje się, że sprawa jest już zamknięta: „I tucze naszły: w świat ich rozmiotły, / Sławę odgrały trąby i kotły – / Ugłuchła wrzawa: / Czerniawa! Czerniawa!” (s. 84). Powierzchny spokój jest jednak jedynie pozorem. W blasku dziennego światła wieś wygląda na pogodzoną ze swoją pozycją społeczną, dzielnie stawiającą czoła wyzwaniom, które przynosi jej los. Okazuje się jednak, że kiedy zapada zmrok, w chatach rozbrzmiewają konspiracyjne głosy: „W nocy mrokach gwiazdy płyną – / Do chat spływa Lach w sukmance; / Wieczornice – on z starszyzną / Na pokątnej pogadance” (s. 84-85). W czasie tych negocjacji padają symboliczne nazwiska ludowych bohaterów, zaangażowanych w walki o wyzwolenie chłopstwa: Bohdan Chmielnicki, Aleksander Kostka-Napierski i Danił Niczaj stają się obietnicą nadejścia nowej rebelii. W chłopstwie wciąż buzuje pragnienie odwetu i wymierzenia szlachcie sprawiedliwości. Pod utładzoną powierzchnią narzuconego tej marginalizowanej warstwie hierarchicznego porządku społecznego drzemie siła, gotowa w każdej chwili wybuchnąć. Takie obrazowanie przywodzi na myśl scenę salonową III części *Dziadów* (Mickiewicz 1953), w której padają znamienne słowa: „Nasz naród jak ława / Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa / Lecz wewnętrznego ognia sto lat nie wyziębi / Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi...” (Mickiewicz 1953: 163). Oryginalnie wypowiedź ta odnosi się do dwojakich postaw Polaków w sytuacji niewoli. Patriotycznej młodzieży przeciwstawiona została arystokracja, która dba wyłącznie o własne interesy, niejednokrotnie kolaborując z zaborcą, i nie jest zainteresowana sprawami ojczyzny. Mickiewiczowską metaforę z powodzeniem można jednak odnieść także do takiej sytuacji chłopstwa, jaką w *Czerniawie* próbuje oddać Siemieński. „Zimna i twarda” skorupa ładu społecznego, ufundowanego przez pańszczyznę, skrywa

wewnętrznie wrzając lawę chłopskiego pragnienia walki o własną autonomię: „Pukają serca jak liść w rozmaju – / Szepcą jak trawa: / Czerniawa! Czerniawa!” (s. 85).

Czerniawę można odczytać jako rejestrację chłopskich nastrojów, z całą pewnością przefiltrowaną przez poetycką świadomość i wrażliwość, jednak nie pozostającą bez pokrycia w rzeczywistości. Niegasnące mimo doznanych upadków pragnienie zemsty klasowej poeta przyrównuje do pąku, który niebawem rozkwitnie, przynosząc kolejną, krwawą ludową rebelię. Tym samym czytelnik może domyślać się, że starania o poprawę własnego losu będą przez chłopów podejmowane regularnie, aż do skutku – społecznego przewrotu, za którym opowiada się także podmiot liryczny, wyraźnie sympatyzujący z zapowiadającym przez siebie wydarzeniem.

Podsumowanie

Narieczony, *Napierski* i *Czerniawa* to dumki pochodzące z wydanego przez Siemieńskiego w 1838 roku tomiku, które jako jedyne stanowią w całości oryginalne teksty poety. Znamienny jest więc fakt, że jako ich motyw przewodni autor obrał zagadnienie buntu chłopskiego.

Poeta krajowy chętnie schodzi z cokołu i usiłuje przyjąć pozycję jednostki niewyrastającej ponad zbiorowość, chcącej widzieć jej oczyma i mówić jej głosem. Zainteresowanie marginalizowaną warstwą społeczną ogranicza się w tym przypadku do dostrzeżenia potrzeby zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej, rozumianej jako równość wszystkich klas. Bezpośrednim impulsem dla poetyckiego kreowania nowej, demokratycznej, rzeczywistości były niewątpliwie rzeczywiste chłopskie rebelie. Pod wpływem ludowego fermentu rewolucyjnego w poezji krajowej polskiego romantyzmu doszło do wytworzenia nowego dyskursu, traktującego kwestię chłopską jako żywy problem społeczny, czego przykładem są omówione teksty. Antyszlacheckie przesłanie tej poezji stawia Siemieńskiego, a także innych poetów krajowych polskiego romantyzmu, w specyficznej pozycji. Z jednej strony sami wywodzą się przecież z warstwy społecznej, przeciwko której ostrzą teraz swoje pióra. Z drugiej – starają się wejść w skórę wiejskich śpiewaków, przyjąć rolę „gardła ludu”, wyrażającego myśli i potrzeby chłopstwa. Co ważne, w ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej tylko taki, wyrastający ze szlacheckiego rodu, poeta mógł starać się oddać głos najniższej warstwie społecznej, wykorzystując swoją uprzywilejowaną pozycję. Tematyka niedoli chłopstwa oraz zemsty klasowej często pojawia się w twórczości „małych” romantyków. Warto również zauważyć, że niewielu z nich pozostaje wiernych tym ideom. Sam Siemieński po opuszczeniu rozbiorowej Polski w 1841 roku odwraca się od idei egalitaryzmu ku hierarchizacji świata społecznego. Jego myśl ewoluuje w stronę przyznania wyższym warstwom społecznym zwierzchnictwa nad, jego zdaniem, nieobliczalnym i nieprzygotowanym do stanowienia o sobie ludem. Niemniej głos Siemieńskiego stanowi ważny składnik narracji, jaką na gruncie poezji wytwarzali twórcy krajowi w okresie romantyzmu. To właśnie w ich poetyckich wypowiedziach, zagłuszanych przez „burzę” mickiewiczowskiego patriotyzmu, pobrzmiewa wrażliwość społeczna rejestrująca chłopstwo jako realną warstwę społeczną. „Ludowość” pojmowali jako kategorię nie tylko mityczną, lecz także odnoszącą się do rzeczywistej społeczności i jej problemów. Taki rodzaj spojrzenia zaświadcza istnienie twórczych i oryginalnych, nie dość dotąd zbadanych, miejsc krajowej poezji międzypowstaniowej. Sięgając do wiejskiego uniwersum kulturowego i szukając w nim miejsca na wypełnianie własnej poetyckiej misji, autorzy ci wytwarzali język nowego porządku społecznego.

Bibliografia

- CHŁĘDOWSKI, K. (1871). *Krakowski Horacy*. W: K. Chłędowski, *Album fotograficzne. Część druga* (s. 66-73). Kraków: Drukarnia „Kraju”.
- EHRENBERG, G. (1848). *Dźwięki minionych lat*. Paryż: Imprimerie de Maistrasse et Compagnie.
- JANION, M. (1975a). *Lucjan Siemieński. 1807-1877*. W: M. Janion, B. Zakrzewski i M. Dernałowicz (red.), *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831-1863* (s. 687-727). T. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- JANION, M. (1975b). *Poezja w kraju. Próba syntezy*. W: M. Janion, B. Zakrzewski i M. Dernałowicz (red.), *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831-1863* (s. 9-145). T. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- JANION, M. (2006). *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MAŁECKI, M. (1997). *Lucjan Siemieński. Od wczesnych utworów do «Trzech wieszczb»*. Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie.
- MICKIEWICZ, A. (1933). *Dzieła poetyckie* (red. T. Pini). Nowogródek: Komitet Mickiewiczowski.
- MICKIEWICZ, A. (1953). *Dziady*. W: A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie. T. 3 Utwory dramatyczne* (red. S. Pigoń) (s. 119-318). Warszawa: Czytelnik.
- SIEMIŃSKI, L. (1844). *Poezye Lucjana Siemieńskiego*. Poznań: Księgarnia J.K. Żupańskiego.
- TROJANOWICZOWA, Z. (2010). *Romantyzm. Od poetyki do polityki. Interpretacje i materiały*. Kraków: Universitas.

KATARZYNA CZECH

***“Low” ROMANTICISM FOR THE FOLK CAUSE: PEASANT REVOLTS IN SELECTED POEMS
BY LUCJAN SIEMIĘŃSKI***

Romantic literature, dominated by the great artistic personalities (of Mickiewicz, Słowacki, and Krasiński), was founded on the category of “folksiness” and “folk culture”, understood as a mythical and spiritual foundation of the Polish identity. However, the dominating trend of “high” Romantic literature was accompanied by the lyrical work of the inland poets, who created another social project, based on the desire to be “the voice of the common people”.

“Narzeczony”, “Napierski” and “Czerniawa” are three original poems by Lucjan Siemieński, stylized after rustic dumkas and focused on peasant revolts. The perspective of Siemieński’s poetry enables us to see the “Mickiewicz’s era” as a heterogeneous structure, leaving space for the inland poetry that lets the “folk histories” resound and that treats the issues of peasants as vital societal problems even if they were marginalized within the dominating discourse. The case of Siemieński opens up a perspective of reading the Romantic inland poetry as a space within which there could be produced a revolutionary language of a new social order.



ADRIAN MIANECKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

MOTYW KAZIRODZTWA W POLSKIM FOLKLORZE TRADYCYJNYM

Według współczesnej definicji słownikowej, kazirodztwo (z łac. *incestum*, *incestus* – występny, nieczysty) to „utrzymywanie stosunków płciowych z osobą spokrewnioną w linii prostej lub rodzeństwem bądź z osobą adoptowaną” (Szymczak 1988: 906). Podobnie określa ten czyn art. 201 polskiego *Kodeksu karnego*, zwalniając z odpowiedzialności sankcjonowanej przez ten artykuł linie boczne rodziny: wujów, stryjów, ich bratanice, siostrzenice itd.¹ Prawo wyróżnia kazirodztwo typu rodzicielskiego – czyli stosunki między matką lub ojcem a dziećmi – oraz kazirodztwo braterskie – czyli współżycie między rodzeństwem, bez względu na to, czy łączą je więzy krwi (mają wspólnych rodziców), czy też nie (pochodzą z dwóch różnych małżeństw, są adoptowane itp.). Istnieją również pojęcia kazirodztwa bezwolnego (przypadek starotestamentowego Lota, spojonego alkoholem przez córki w celu obcowania, które miało przedłużyć ich ród czy nawet gatunek) oraz kazirodztwa bezwiednego (*casus Edypa*). Istotne, że art. 201 przez kazirodztwo rozumie stosunki dobrowolne – obcowania wymuszone podpadają pod inne przepisy prawa karnego, stąd też coraz częściej mówi się np. o gwałcie kazirodczym. W latach 2000–2008 liczba stwierdzonych spraw kazirodczych w Polsce wynosiła rocznie średnio ok. 40 wypadków, przy czym nie jest w tych statystykach ujęty ani typ kazirodztwa, ani kwestia dobrowolności (lub nie) opisywanych czynów (Raczek 2012: 58)². Oczywiście, mówimy jedynie o wypadkach ujawnionych. Nieujawnionych – w świetle badań przeprowadzonych np. w Stanach Zjednoczonych – może być nawet 50-krotnie więcej (Gromska, Masłowski, Smoktunowicz 2002: 268).

Przywołanie powyższych statystyk wynika z chęci znalezienia jakiegokolwiek punktu odniesienia dla ewentualnej skali zjawiska w odniesieniu do dawnej kultury wiejskiej. Problem polega bowiem na tym, że podejmując próbę nakreślenia choćby w najogólniejszym stopniu realnego tła społecznego omawianego problemu, zwłaszcza w odniesieniu do odleglejszej przeszłości, napotykamy na niemal całkowitą pustkę informacyjną, powodowaną zarówno brakiem danych, jak i brakiem opracowań. W ujęciu historycznym o zagadnieniu mogłyby traktować przede wszystkim prace poświęcone obyczajowości erotycznej dawnych wieków oraz studia z zakresu historii prawa. Tych pierwszych w Polsce jest jak na lekarstwo – zajmowali się tym zagadnieniem bardzo nieliczni autorzy, jak Bohdan Baranowski (1955), Zbigniew Kuchowicz (1982), Tomasz Wiślicz (2001 – tu podrozdział *Etyka seksualna chłopów a wzorzec chrześcijański*; 2004) czy Adam Krawiec (2000). Lepiej natomiast prezentuje się pod tym względem stan badań z historii przestępczości i penalizacji, by wymienić monografię Marcina Kamlera (2010 – tam też obszerna bibliografia zagadnienia). Bez wątpienia w znacznym stopniu na tej sytuacji zaważył fakt zniszczeń, jakim uległy w zawieruchach dziejowych archiwa polskie sądowe.

Zagadkowy jest bowiem niemal całkowicie brak odniesień w dobie średniowiecza i staropolskiej do kazirodztwa zarówno w sensie istnienia czy stanowienia określonych regulacji prawnych, jak i konkretnych zapisów z rozpraw pomieszczonych w księgach sądowych. W zbiorach praw można spotkać się zatem z napiętnowanymi rozbojami,

¹ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, art. 201 (Dz.U. z 1997 Nr 88, poz. 553).

² Por. raport policyjny *Przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajowości (197-205)*. Pozyskano z: http://www.statystyka.policja.pl/portal/st/1108/63502/Kazirodztwo_art_201.html.

kradzieżami, fałszerstwami, morderstwami, dzieciobójstwami, a w sferze obyczajowości seksualnej – cudzołóstwem, prostytutką, stręczycielstwem, pedofilią, gwałtami (przez które, nawiasem mówiąc, rozumiano także współżycie dwojga ludzi bez zgody o p i e k u n ó w jednego z nich, choć już niekoniecznie ten sprzeciw musiała wyrażać osoba biorąca udział w samym akcie), zbliżeniami z istotami demonicznymi (duchami zmarłych, diabłami itd.), jak też – „grzechami przeciw naturze”, do jakich zaliczano współżycie ze zwierzęciem (łac. *bestialitas*, pol. skucić), stosunki homoseksualne oraz stosunki uniemożliwiające poczęcie. Nie ma jednak osobnych przepisów dotyczących kazirodstwa (przynajmniej w najdawniejszych zbiorach) i w zasadzie nie ma procesów toczących się w tego typu sprawach. Marcin Kamler, przebadawszy 2600 procesów odnotowanych w księgach miejskich sądów kryminalnych (tzw. księgach złoczyńców) w latach 1550–1650, odnalazł jedynie dwie tego typu sprawy, obie z Poznania: w 1556 r., sądzono wtedy niejakiego Błażeja Tomalę za współżycie z żoną swego stryjecznego brata (owdowiałą), i z 1583 r., w którym oskarżony miał utrzymywać wieloletnie stosunki z siostrą żony. Komentarz badacza do tego fragmentu jego pracy mówi wiele: „Nie umiem wytłumaczyć, dlaczego księgi zawierają tak mało oskarżeń o kazirodstwo – można przypuszczać, iż wspólne mieszkanie z pasierbicami i pasierbami (zwłaszcza sypianie w jednej izbie) prowokowało do tego rodzaju przestępstwa” (Kamler 2010: 286–287). Zwróćmy na marginesie uwagę, że oba wypadki według współczesnej normy prawnej w ogóle nie spełniałyby warunku kazirodstwa – być może jest to jedno ze świadectw stopniowo malejącej roli związków pokrewieństwa i powinowactwa (czy nawet, szerzej, kolektywizmu archaicznych struktur społecznych – w znaczeniu, jakie nadał temu określeniu Karol Modzelewski (2004)) na rzecz relacji sąsiedzko-towarzyskich i zawodowych, co obserwowano już wcześniej na podstawie ubożejącej wraz z upływem wieków terminologii rodzinnej (Szymczak 1966).

Słowa Kamlera są zrozumiałe tym bardziej, jeśli będziemy mieli na uwadze fakt, iż zachowania erotyczne naszych przodków miały charakter o wiele bardziej swobodny – jak określają badacze tej sfery życia: rubaszny czy wręcz gruby – niż to, co dla nas stanowi względnie do niedawna stanowiło akceptowalną normę. Zebrany przez Tomasza Wiślicza materiał zdaje się wskazywać, że mimo usilnych starań kościoła i dworu, by podstawą moralności seksualnej uczynić instytucję małżeństwa, zarówno przed zawarciem związku, jak i po nim w środowisku chłopskim cieszone się dość znaczną swobodą w korzystaniu z uciech cielesnych, przynajmniej do momentu, kiedy nie pojawił się niechciany owoc tychże, czyli dziecko. Bardzo wymowne jest też tragiczne zdarzenie z 1715 r.: wójt jednej z wsi w Beskidzie Żywieckim został oskarżony i skazany za zabicie brzemiennej służki. Czynu tego dokonał w akcie zemsty, ponieważ dziewczyna zaszła w ciążę z kochankiem, z którym od dłuższego czasu wójt utrzymywał intymne kontakty. Co więcej, powodem takich jego upodobań miał być fakt, iż reprezentant gromady „to był styran, albo mieszaniec, to jest męskie i białogłowskie przyrodzenie miał mieć w sobie” (Wiślicz 2004: 57). Abstrahując już od hermafrodytyzmu (androgynizmu), zwróćmy uwagę na ważny szczegół: człowiek ten, żyjący w niewielkiej społeczności lokalnej, jak najbardziej tradycyjnej, i pomimo regulacji prawnych jednoznacznie piętnujących homoseksualizm, najwyraźniej nie miał żadnych problemów związanych ze swoim statusem społecznym, skoro pełnił nawet funkcję wójta, a jego kłopoty zaczęły się dopiero po dokonaniu zbrodni morderstwa. Idźmy jednak dalej: wiek XVIII to czas, kiedy wzrosła liczba spraw o inny „grzech przeciw naturze”, tzn. zoofilię. W księgach sądowych zaczęły mnożyć się zapisy, w których np. gromada skarży jednego ze swych ziomków „o pewną robotkę smieszna

a smierdzącą”, przy czym nie wiadomo czy z kobyłą, czy z jałowką, albo zeznania, w jakich oskarżony „będąc pytany od mistrza [tj. kata], dlaczegoś to z kobyłą uczynił, odpowiedział, że miał wolę zgwałcić Stróżową, która mu odpowiedziała: masz żonę, idź do diabła, daj mi pokój, wyszedłszy z domu jego Stróżowa, kobyłę w swojej zapalanej lubieżności wprowadziwszy do izby, popełnił z nią bestialitatem” (Wiślicz 2004: 56). Oczywiście, fakt mnożenia się tego typu opisów w polskich dokumentach sądowych nie jest wynikiem jakiejś radykalnej zmiany upodobań erotycznych naszych przodków. Wiek XVIII, a zwłaszcza jego druga połowa, to swoistego rodzaju cezura. Jest to bowiem epoka, w której intensywna, kontrreformacyjna działalność kościoła zaczęła przynosić owoce w postaci powszechnego i gruntownego zaszczepienia etyki chrześcijańskiej również w środowisku wiejskim (choć być może w mniejszym stopniu niż w miastach i miasteczkach, por. Hernas 1965: 90-94). Przejawiało się to, z jednej strony, narastaniem coraz bardziej radykalnych postaw wobec dawniejszej swobody seksualnej, objawiającej się większą liczbą rozpraw (np. w wyniku donosów), a z drugiej, w istotny sposób wpłynęło na tradycyjny folklor, który z tego względu zaczęły do głębi przenikać wątki i treści utrzymane w duchu chrześcijańskiej moralności, co tak dobrze widoczne jest w materiałach zapisanych w wieku XIX. Jak się wydaje, jednym z gatunków w najmniejszym stopniu dotkniętych przez te zmiany jest klasyczna ludowa bajka magiczna.

Próbując odnaleźć wytłumaczenie tej swoistej „niewidzialności” kazirodztwa w konkretnych sytuacjach społecznych, nie sposób nie odwołać się do zaplecza etnologicznego. Jak wiadomo, kazirodztwo należy do nielicznych tabu uniwersalnych (obok kanibalizmu np.), tzn. zakazów, które obowiązywały w każdej kulturze ludzkiej i w każdej epoce historycznej. Bezwzględny zakaz incestu obowiązujący był (i jest) jednak wyłącznie w obrębie rodziny pierwotnej (rodzice, dzieci, ewentualnie dziadkowie) – w odniesieniu do dalszych krewnych i powinowatych restrykcja ta w różnych kulturach przybierała różne formy i obostrzenia; jak zresztą już widzieliśmy, przyjmuje ona różny „zasięg” nawet w obrębie tej samej kultury, ale różnych epok. Tabu incestu należy do fundamentalnych kategorii antropologii kulturowej, rozpoznane zostało już na początku istnienia tej dyscypliny, zajmowali się nim właściwie wszyscy czołowi etnologowie, by wspomnieć tylko Bronisława Malinowskiego (1980; 1987) czy Claude’a Lévi-Straussa (2011), w wypadku którego zresztą badanie tego tabu stało się kamieniem węgielnym antropologii strukturalnej. Do dziś cieszy się w refleksji etnologicznej niezmiennie powszechnym i intensywnym zainteresowaniem, czego dowodzą choćby prace Lindy Stone (2012) poświęcone płci kulturowej. Ze względu na oczywiste ograniczenia nie chcę w tym miejscu przytaczać dziejów rozumienia tego tabu, koncepcji genezy zakazu czy teorii jego wpływu na konkretne zachowania kulturowe wśród społeczności tradycyjnych. Na potrzeby artykułu przyjmuję tylko roboczo, że prawdopodobnie to właśnie obowiązywanie tabu pełniło doniosłą rolę w tak skutecznym ukrywaniu zjawisk kazirodczych, że niemal nie wpływały one „na powierzchnię” życia społecznego – w kontekście tego, co zostało do tej pory powiedziane, po prostu trudno jest przyjąć tezę o nieistnieniu zachowań incesualnych w dawnej kulturze Polski.

Trzeba powiedzieć, że tej społecznej (pozornej) nieobecności czynów kazirodczych, towarzyszy sporadyczność występowania tytułowego motywu w folklorze tradycyjnym. W poezji ludowej kazirodztwo pojawia się w nielicznych realizacjach jednego z wątków balladowych (w zasadzie jedyne fabularyzowanego gatunku pieśni, jaki dotrwał w Polsce do czasu, kiedy zaczęto spisywać literaturę ludową). Opowiada o tym, jak to do karczmy zawitał młodzieniec wraz drużyną

towarzyszy. Napotkaną karczmarkę namawia do nastręczenia mu jej służki, Kasieńki, co też starsza kobieta czyni z ochotą przekupiona kilkoma złotymi. Po wspólnie spędzonej nocy (względnie w trakcie ścielenia łóżka) zrozpaczona dziewczyna żali się, że tak nisko upadła, a wszak pochodzi z wójtowskiej rodziny. W wyniku rozmowy okazuje się, że są rodzeństwem, które o sobie nie wiedziało – zdjęty grozą (niedosłęgo) czynu bohater obcina sobie głowę (Wężowicz-Ziółkowska 1991: 55). Jakkolwiek incest – jego realizacja lub tylko możliwość – pojawia się tylko w tej grupie ballad, warto odnotować, że sama para protagonistów, brat i siostra, jest motywem niezmiernie częstym w opisywanym gatunku folkloru. Brat jest tym, który zazwyczaj wymierza karę bądź siostrze za utratę dziewictwa, bądź uwodzicielowi, który zbałamucił dziewczynę, czyli wykazuje, nazwijmy to, „prerogatywy” charakterystyczne dla opiekuna, a zwłaszcza, jak moglibyśmy oczekiwać, ojca. Ta ostatnia postać jednak w balladach niemal w ogóle nie występuje, natomiast inną, równie popularną jak brat i ukazaną w dokładnie tych samych funkcjach, jest mąż. Trudno rozstrzygnąć na tym etapie, czy zastanawiająca tożsamość funkcji brata i męża, i ich pełna wymienność w konkretnych wariantach, jest tylko przypadkiem czy może śladem jakichś dawnych (mitologicznych?) tradycji, zważywszy że w typach fabularnych zbliżonych do omawianego pojawiają się, choć zdecydowanie rzadziej, także król (pan), Bóg i – po prostu – kochanek. Odnotujmy tu jednak tę obserwację, ponieważ za chwilę wróci ona ze zwielokrotnioną siłą.

W odróżnieniu od poezji proza ludowa częściej posługiwała się tytułowym motywem. W opowieściach, które osadzają akcję w epoce tworzenia i urządzania świata, czyli w tzw. bajkach aitiologicznych, można zetknąć się z niezbyt popularnym wątkiem mówiącym o powstaniu kwiatów o nazwie bratki. Według ludowego gawędziarza: „[...] brat i siostra, nie wiedząc o swoim pokrewieństwie, pobrali się. Dowiedziawszy się potem, w jak bliskim zostawali ze sobą związku krwi, rozpaczali, a Bóg przemienił ich w kwiat dwóbarwny, jeden lilijowy, lub niebieski, drugi żółty” (Gustawicz 1882: 307)³. Opowieść ta jest bardzo zajmująca, ponieważ mocno łączy się z tradycją rosyjską (nie znam analogicznego materiału polskiego), zawierającą przekazy mówiące o rodzeństwie Marii i Iwana, którzy, dopuściwszy się incestu, zostali za karę przemienieni w kwiatek. Co ciekawsze, Maria i Iwan nie są bohaterami wyłącznie folkloru, ale postaciami, których obecność (symboliczna oczywiście) jest konieczna w obrzędzie o szczególnym znaczeniu – obrzędzie stwarzania nowego świata w skali mikro, tzn. budowy domu. Jak zanotował Albert Kaszfułłowicz Bajburin, w trakcie rozpoczynania budowy, kiedy położone zostały dwa pierwsze wieńce, inicjowana była rytualna uczta w miejscu przyszłego świętego kąta, na jaką muszą być zaproszeni ludzie o tych imionach – jeśli nie ma takich wśród domowników lub cieśli, są specjalnie sprowadzani spoza kręgu najbliższych. W opinii uczonego:

Jest to bardzo ciekawy przykład reminiscencji mitologicznej w rytuale, jeśli uwzględnimy motyw kazirodztwa pomiędzy bratem i siostrą, przemienionych za karę w kwiatek Iwan i Maria. Jak dobrze wiadomo, kazirodztwo w wyobrażeniach ludowych wiąże się z maksymalną urodzajnością. Że nie jest to jednostkowy wtór do struktury rytuału budowy, mówią o tym dane

³ Opowieść należy do typu T2660 *Bratki*. Tu i dalej numeracja wątków za: Krzyżanowski (1962-1963). Nadmienimy, że istnieje też wariant traktujący powstanie bratków jeszcze bardziej dosłownie, jako konsekwencja zakochania w sobie dwóch braci: „A u nas pono w dawnych czasach zdarzyło się, że było dwu braci, co się bardzo kochali, i byli pono najładniejsi na świecie. Tak oni nic nie robili, jino się na siebie patrzyli, i tak se gadali: „Jakiś ty śliczny, aniołowie w niebie nie są ładniejsi od ciebie?” Za to Pan Bóg ich skarał i zamienił w kwiatek, co się nazywa bratek” (Gustawicz 1882: 307-308). Opowieść zaczerpnięta z pracy Szymona Matusiaka 1881: 164.

z obszaru białoruskiego, świadczące że pomiędzy bierwiona kładzie się trawy, zebrane w wigilię nocy świętojańskiej. Iwan i Maria należą właśnie do repertuaru obrzędowości świętojańskiej. W każdym bądź razie istnieją podstawy, aby przypuszczać, że operacja łączenia bierwion w wieniec w świadomości ludu wiązała się z motywem kazirodztwa [Bajburin 1990: 63].

Dwa kolejne typy fabularne zawierają motyw incestu rodzicielskiego, którego sprawcami są matka i syn. Przynależą do gatunku bajek nowelistycznych, czyli bogatego zbioru opowieści ludowych o wysoce zagmatwanej poetyce, co wynika z ich bardzo skomplikowanej proveniencji, w znacznym stopniu zadłużającej się w różnorodnym średniowiecznym i wczesnonowożytnym piśmiennictwie zachodnioeuropejskim (exempla, historie rzymskie, wczesne nowele), a poprzez tę tradycję sięgającym też do spuścizny antyku. W opinii Violetty Wróblewskiej (2007: 319–320): „[Stanowią] rodzaj formy synkretycznej, heterogenicznej, czyli typ konwencji sytuującej się na granicy opowieści bajkowych i niebajkowych, fantastycznych i realistycznych, między exemplum, bajką magiczną a facecją, więc jedynie inwencja gawędziarza może zdecydować o ostatecznym kształcie oraz charakterze konkretnej realizacji”.

Takie też są wątki *Edyp* (T 931) i *Grzegorz papież* (T 933). Pierwszy, jak nietrudno się domyślić, stanowi ludową wersję starożytnej opowieści, która, dodajmy, nawet w swym pierwotnym literackim opracowaniu, dokonanym przez Sofoklesa, niekoniecznie wiernie musiała oddawać rzeczywisty kształt tego mitu (Graves 1974: 348–349)⁴. Opowieść ta, wielokrotnie przerabiana jeszcze w antyku i istniejąca w wielu wersjach, wraz ze świtem nowego millenium cieszyła się sporą popularnością (włączona została np. przez Jakuba de Voragine do *Złotej legendy*), a nabierając przy tym kolorytu epoki, łączyła się z tradycjami chrześcijańskimi, a zwłaszcza apokryficznymi biografiami Judasza. Bardzo podobny do tego typu jest wątek *Grzegorz papież* zawierający obok motywów charakterystycznych dla *Edypa*, także skontaminowane fragmenty legend osnutych wokół postaci historycznej, bp. Andrzeja z Krety, żyjącego na przełomie VII i VIII wieku. W obu zespołach przekazów spotykamy porzucone przez rodziców dziecko, które po osiągnięciu stosownego wieku rusza w świat. W konsekwencji różnych perypetii syn, nie rozpoznając swoich rodziców, zabija niechcący i nieświadomy ojca i żeni się ze swoją matką. Po ujawnieniu prawdy udaje się w kolejną wędrówkę pokutować za swoje straszne grzechy, co czyni na tyle solennie, cierpliwie i pokornie, że zyskuje przebaczenie od Boga (w *Edypie*) lub nawet tron apostolski (w *Grzegorzu papieżu*). Innymi słowy: kazirodztwo (i ojcobójstwo), jakkolwiek waloryzowane skrajnie negatywnie, dzięki odpowiedniej postawie protagonisty zostają wybaczone. Bajki składające się na te wątki przesiąknięte są na wskroś wymową moralną, nakazując pełne poddanie się woli Boga, który w swym miłosierdziu może podnieść z prochu nawet największego grzesznika.

Z sytuacją, którą nazwałby incestem z sobowtórem, spotykamy się w dwóch popularnych typach ludowych bajek magicznych. Pierwszy to T 317 *Brat i siostra*. Traktuje o królestwie, którym rządził brat bez pamięci zakochany w swojej siostrze. Dziewczyna kilkakrotnie namawia go, by wyruszył w świat w poszukiwaniu małżonki, wyprawy jednak spełzają na niczym. Młodzieniec postanawia więc za wszelką cenę poślubić swoją siostrę. W dzień ślubu królowie udaje się uciec albo do nieprzebytej puszczy, albo – częściej – zapada się pod ziemię, gdzie trafia do olbrzymiej jaskini. Tam też znajduje małą chałupkę, w której spotyka swojego sobowtóra, równą jej

⁴ Oba typy fabularne zostały omówione przez Olę Wachcińską (2011). Por. Grabowski 1892; Bystron 1888. Zob. także pracę Włodzimierza Proppa (2000: 224), gdzie wspomniano o pokrewnym, wschodniosłowiańskim typie *Halban*.

w urodzie cud dziewczę, pilnowaną jednak przez okropną czarownicę – Zjadarę (lub Matkę Boską!). Nakłoniwszy swoją siostrę-nie-siostrę, dziewczyny uciekają z więzienia, rzucając za siebie przedmioty magiczne zamieniające się szeregi przeszkód geograficznych (np. ze szczotki powstaje las, z ręcznika – morze, z kłębka wełny – góry), które uniemożliwiają Zjadarcę ich schwytanie, a czasami powodują jej śmierć. Znalazszy się z powrotem w rodzinnym zamku, królowa przedstawia swojemu bratu uratowaną dziewczynę, ten zakochuje się w niej szczerze i natychmiast, co pieczętuje wielkim weselem.

Drugim typem, nieco podobnym do przywołanego, a zarazem ściśle związanym ze słynnym *Kopciuszkiem* (T 510A), jest *Mysi kożuszek* (T 510B). W królestwie przedstawianym w tych bajkach rządzi owdowiały król. Ma on jednak córkę równie urodliwą, co matka, i w każdym calu do niej podobną. Zakochawszy się w niej, postanawia związać się z córką małżeństwem. Ta jednak – co prawda, nieszczęśliwie zgorszona propozycją – stanowczo tym zakusom się sprzeciwia. Aby opóźnić datę ślubu, stawia przed ojcem trzy lub cztery zadania, których celem jest zdobycie sukien: słonecznej, księżycowej, gwiazdzistej (tej w pewnych wariantach nie ma) i wreszcie uszytej z wszy lub mysich skórek. Zwróćmy uwagę na nietypowość tego motywu – w bajkach magicznych próbom niemal zawsze poddawani są młodzieńcy, synowie, junacy i siłacze, kawalerowie, a nie mężczyźni dojrzały, ojcowie, co wiąże się z niejednokrotnie podnoszonym w pracach folklorystów inicjacyjnym charakterem fabuł bajek magicznych (Sitniewska 2013). Królowi mimo trudności udaje się zdobyć upragnione przyodziewki, w wyniku czego księżniczka w dniu ślubu przebiera się w suknię najbardziej poślednią i ucieka z zamku. W lesie odnajduje wielki dąb, w którym ukrywa swe najstrojniejsze suknie, a sama rusza do grodu – albo tego, z którego uciekła, albo znajdującego się w innym królestwie. Tam najmuje się jako pomoc kucharza, ciężko pracuje, a promykiem rozświetlającym jej codzienny znój są bale (lub msze), w jakich z ochotą uczestniczy. Za każdym razem biorąc udział w zabawie (lub ceremonii) biegnie do dębu, z którego po wypowiedzeniu zaklęcia wydobywa coraz to piękniejszą suknię. Król zamku oczywiście porusza niebo i ziemię, by odnaleźć nadzwyczajną dziewczynę, znikającą mu z oczu na zakończenie każdej uroczystości. Dziewczynę przed władcą zdradza w końcu kucharz, a bajka znajduje swój szczęśliwy finał w hucznym weselu. Co charakterystyczne, w wariantach, w których dziewczyna po pierwszej ucieczce wróciła do swojego zamku, postać króla-ojca znika w rozwiązaniu bajki, pozostawiając odbiorcę w konfuzji, ilu właściwie władców rządziło tym grodem, natomiast w wariantach, w których księżniczka znalazła schronienie w innym królestwie, król-ojciec raduje się szczęściem córki, odwiedza ją i prowadzi bogatą korespondencję.

Literalnie rzecz biorąc, w obu typach bajek magicznych nie ma mowy o kazirodstwie. Nie sposób jednak nie zauważyć, że *de facto* tak jest. Podwojenie postaci królowy w wątku o *Bracie i siostrze* i króla w *Mysim kożusku* jest zabiegiem czysto formalnym, służącym, jak przypuszczam, zadośćuczynieniu dwóm przeciwnym tendencjom. To, że w ogóle są one obecne, jest znakiem czasu, tzn. bajki te w wersjach nam znanych być może powstawały w takim momencie, w którym nie można już było na poważnie odnieść się do trudnego do określenia *archaicum*, w jakim elementem jeśli nie centralnym, to jednym z podstawowych był mityczny związek kazirodczy pomiędzy bratem a siostrą (bliźniętami?), ponieważ zatracono o nim pamięć, ale też najzwyczajniej coraz bardziej odstawał on od epoki w zupełnie inny sposób opisującej i rozumiejącej rzeczywistość. Z drugiej strony, omawiane fabuły powstawały – znowu: być może – w na tyle nieodległym czasie od swych pierwotnych

źródeł mitologicznych, że nadal uchwycić w nich można elementy dawnych wyobrażeń. Wydaje się, że obecność motywu „kazirodztwa-nie-kazirodztwa”, jest świadectwem rozdarcia między „starą” warstwą wyobrażeń i wątków mitologicznych a treściami płynącymi z nowej, chrześcijańskiej formacji światopoglądowej.

Tych kilka omówionych dotąd wątków to oczywiście materiał bardzo szczupły. Pozwala jednak wstępnie przyjąć, że jeśli w ogóle w tradycyjnym folklorze polskim (słowiańskim?) istotnie możemy mówić o jakimś mitycznym wzorcu incestu, to jest to zbliżenie rodzeństwa, za czym przemawia rozleglejszy materiał i obecność w działaniach rytualnych, opisanych przez Bajburina – zarazem kazirodztwo przedstawiane w *Edypie* i *Grzegorzu papieżu* odrzucam z racji ich bezdyskusyjnie nieludowego pochodzenia. Dalece jednak ważniejsze dla tej propozycji odczytania omawianego materiału, jest ściśle powinowactwo zaprezentowanych bajek z wątków *Brat i siostra* oraz *Mysi kożuszek* z olbrzymim zespołem przekazów magicznych opowiadających – najogólniej rzecz biorąc – o młodzieńcu ratującym cud dziewczę, więzioną przez smoka w jaskini, znajdującej się we wnętrzu góry. Na owe powinowactwo wskazują zarówno zespoły postaci, jak i przestrzenie pojawiające się w zaprezentowanych bajkach, a także rekwizyty i sytuacje: obraz jaskini, w jaką zapada się córka/siostra chcąc uniknąć ślubu z krewnym jest dokładnie taki sam, jak groty, w której uwięził ją smok; dąb, z którego wydobywa schowane suknie, jest zaprezentowany dokładnie tak samo jak dąb, rosnący na szczycie smoczej góry, bardzo przypominający – dodajmy – drzewo uobecnione w setkach podań lokalnych traktujących o wydobywaniu zeń płonących skarbów (lub złotych jaj); suknie ze szlachetnego kruszcu to przetransformowane złote, srebrne i miedziane jaja, z jakich powstają trzy królestwa w polskich T 301 *Zdradzieccy towarzysze* i w T 302 *Dusza potwora w jaju*. „Uwięziona w jaskini” nie jest zresztą do końca trafnym określeniem dla sytuacji, w której ktoś spędza dni całe na słodkim nieróbstwie, nie napastowany przez nikogo (potwór wszak nie wyrządza dziewczynie żadnej krzywdy, pozostając często poza jaskinią), otoczona wszelkimi dostatkami i zbytkami, a przede wszystkim troską swojego opiekuna – smoka, w którego okrucieństwo każą nam uwierzyć ludowi gawędziarze. Jak starałem się wykazać w innym miejscu, możliwym wytłumaczeniem tej cokolwiek zastanawiającej sytuacji jest założenie, że smok to po prostu ojciec królowy, a tym samym – i królewicza (Mianecki 2010; 2012).

Bajkę magiczną nie sposób odróżnić od mitu na poziomie analizy tekstowej – są strukturalnie zbyt do siebie podobne. Odróżnia je funkcja, jaką pełnią w kulturze, ale ta widoczna jest dopiero wtedy, gdy podniesiemy wzrok znad tekstu i przyjrzymy się np. rzeczywistości rytuału – tak jak to zrobił np. Bajburin. Traktując bajkę magiczną jak potencjalną akcję obrzędu, a obrzęd – jak fabułę określonej (choć ukrytej) narracji, przyjrzymy się z tej podwójnej perspektywy elementom tradycyjnego wesela.

Blisko sto lat temu powstała chyba najobszerniejsza i zarazem koncepcyjnie najbardziej spójna monografia polskiego wesela ludowego, napisana przez, jak byśmy dziś powiedzieli, antropologa prawa, Władysława Abrahama (1925). Na szerokim tle ogólnosłowiańskim omawia on m.in. dwa momenty tego kompleksu obrzędowego, tzn. postrzyżyny weselne (swadziebne), których główną bohaterką była panna młoda, oraz pokładziny. Postrzyżyny były historycznie dawniejszą formą rytuału, którą później zastąpiły tylko rozpleciny, stanowiące – w ramach samego rytuału – jedynie wstęp do postrzyżyn. Postrzyżyny polegały na całkowitym obcięciu panieńskiego warkocza lub tylko na podcięciu, ewentualnie opaleniu włosów. Czynność tę wykonywał najstarszy brat. Po jej dokonaniu obowiązkowo następował targ o warkocz, który w odpowiednim momencie także przerywał brat (pan młody zachowywał się całkowicie biernie).

Zakupiony warkocz był rozplatany przez – znowu – brata; obyczaj tego bardzo pilnowano tak w Polsce, jak i dzisiejszej Litwie, Białorusi i Ukrainie. Niekiedy mógł to zrobić starszy družba, ale, jak zobaczymy, na poziomie mitologiczno-symbolicznym nie jest to żaden dysonans. Rola družby wzrasta po oczepinach, w których także uczestniczył jeszcze brat, często jako jedyny mężczyzna. Družba zatem przygotowuje łoże na pokładziny, bywa że je wygrzewa, bije też cepem młodych po tym, jak się już w łóżku położy (pokładziny na większości terenów Słowiańszczyzny miały charakter publiczny). Družba też czeka pod drzwiami, by w razie „niemocy” młodego dokonać w jego zastępstwie defloracji. Na południu istniała nawet zasada, że pierwszą noc młoda spędzała z družbą, w regionach nam bliższych zastąpiono to szczególną zażyłością družby i młodej wyrażaną w pieśniach. Z drugiej strony, istniały też tereny (lub sytuacje), kiedy starszym družbą był brat panny, co oczywiście wykluczało go z zajęć alkowianych. Zarówno przy postrzyżynach, jak i oczepinach sadzano dziewczynę na odwróconej dzieży chleba przykrytej białym obrusem lub kożuchem, przywodzącej na myśl ową kosmiczną górę – siedzibę smoka. Na koniec swojego opisu – który tu przywołuję w znacznym uproszczeniu – Abraham stawia pytanie: „(...) dlaczego on właśnie [brat] a nie ojciec kobiety przedsięwzięcie czynności postrzyżyn, widocznie jednak wypadło to z przyjętego rytuału. (...) może wreszcie istniał w ceremoniale weselnym jakiś podział ról na zasadach, których zgłębianie dziś nam z trudnością przychodzi, w każdym razie jednak stwierdzić musimy, że właśnie udział brata w postrzyżynach tem bardziej umacnia znaczenie prawne postrzyżyn (...)” (Abraham 1925: 233). W świetle tego wszystkiego, co do tej pory powiedzieliśmy, być może odpowiedź brzmi: w świecie uobecnionego mitu, jakim jest obrzęd, rzeczywisty brat krwi, który w porządku mitologicznym był mężem swojej siostry, poprzez towarzyszenie dziewczynie w każdym z kulminacyjnych momentów rytuału, niemal do samej alkozy, symbolicznie przekształca pana młodego w jej brata. W tym sensie w wariantach obrzędu, w jakich pojawia się starszy družba jako swoisty pośrednik między jedną a drugą postacią męską, to w istocie też jest postać mitologicznego krewnego, tyle że multiplikowaną i „asekuracyjnie” utworzoną w celu zapewnienia większego „bezpieczeństwa” magiczno-symbolicznego głównych protagonistów ceremonii przejścia. Innymi słowy, bez względu na to, kto po stronie męskiej bierze udział w pokładzinach – družba czy nowy mąż – w płaszczyźnie mitu to ciągle byłby brat.

Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na to, co odnotował także Abraham, mianowicie: jak bardzo wyraźnie brakuje we wszystkich tych działaniach postaci ojca – jest to brak podobnie intrygujący, jak w sytuacjach balladowych. Jeżeli jednak ojciec jest w perspektywie mitu smakiem, to został już pokonany – wszak był to warunek połączenia się siostry i brata. Pytanie zatem, z którym pozostajemy, brzmi: kiedy – w sytuacji obrzędowej – to się stało? Odpowiedź mogą przynieść jedynie dalsze badania folkloru tradycyjnego uwzględniające opisy obrzędów ludowych utrwalone w XIX i na początku XX wieku.

Bibliografia

- ABRAHAM, W. (1925). *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*. Lwów: Towarzystwo Naukowe.
- BAJBURIN, A.K. (1990). *W sprawie opisu struktury słowiańskiego rytuału budowniczego* (przeł. B. Żyłko). „Polska Sztuka Ludowa”, 3, 62-69.
- BARANOWSKI, B. (1955). *Sprawy obyczajowe w sądownictwie wiejskim w Polsce w wieku XVII i XVIII*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- BYSTROŃ, J.S. (1888). *Polskie podania ludowe spokrewnione ze średniowieczną legendą o św. Grzegorzu*. „Wisła”, t. 2, 762-766.
- GRABOWSKI, B. (1892). *Podania o związkach między najbliższym rodzeństwem*. „Wisła”, t. 6, 54-79, 279-299.
- GRAVES, R. (1974). *Mity greckie* (przeł. H. Krzeczkowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- GROMSKA, J., MASŁOWSKI, J., SMOKTUNOWICZ, I. (2002). *Badanie przyczyn kazirodztwa na podstawie analizy opinii sądowych*. „Psychiatria w Praktyce Ogólnolekarskiej”, 4 (2), 267-272.
- GUSTAWICZ, B. (1882). *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 6, 201-317.
- HERNAS, CZ. (1965). *U źródeł folklorystyki polskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- KAMLER, M. (2010). *Złoczyńcy: przestępczość w Koronie w drugiej połowie XVI i w pierwszej połowie XVII wieku (w świetle ksiąg sądowych miejskich)*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- KRAWIEC, A. (2000). *Seksualność w średniowiecznej Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1962–1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 1-2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- KUCHOWICZ, Z. (1982). *Miłość staropolska: wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI–XVIII wieku*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2011). *Elementarne struktury pokrewieństwa* (przeł. M. Falski). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- MALINOWSKI, B. (1980). *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich; Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji: miłość, małżeństwo i życie rodzinne u krajowców z Wysp Trobrianda Brytyjskiej Nowej Gwinei* (przeł. J. Obrębski, J. Chałasiński, A. Waligórski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- MALINOWSKI, B. (1987). *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa* (przeł. B. Golda, G. Kubica, Z. Mach). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- MATUSIAK, SZ. (1881). *Nasze kwiaty polne*. Kraków: Wydawnictwa „Przeglądu Akademickiego”.
- MIANECKI, A. (2010). *O skarbach w wybranych podaniach ludowych*. W: P. Kowalski (red.), *Monety, banknoty i inne środki wymiany. Pieniądz w dyskursach kultury* (s. 61-71). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- MIANECKI, A. (2012). *Przekleństwo królów, plaga królestw – smok w wybranych wątkach polskiego folkloru tradycyjnego*. W: K. Konarska, P. Kowalski (red.), *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy* (s. 477-494). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- MODELEWSKI, K. (2004). *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: „Iskry”.
- PROPP, W. (2000). *Nie tylko bajka* (wybór i tł. D. Ulicka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przestępstwa przeciwko wolności seksualnej i obyczajowości (197-205)*. Pozyskano z: http://www.statystyka.policja.pl/portal/st/1108/63502/Kazirodztwo_art_201.html.
- RACZEK, E. (2012). *Kazirodztwo – ujęcie sądowo-genetyczne*. „Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminologii”, 1 (62), 55-63.
- SITNIEWSKA, R. (2013). *Rola ojca w procesie inicjacji dziecka na przykładzie wybranych wątków ludowej bajki magicznej*. „Literatura Ludowa”, 4/5, 61-73.
- STONE, L. (2012). *Pokrewieństwo i pleć kulturowa* (przeł. W. Usakiewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SZYMCZAK, M. (1966). *Nazwy stopni pokrewieństwa i powinowactwa rodzinnego w historii i dialektach języka polskiego* (przedm. W. Doroszewski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SZYMCZAK, M. (1988). *Słownik języka polskiego*. T. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, art. 201 (Dz.U. z 1997 Nr 88, poz. 553).
- WACHCIŃSKA, O. (2011). *Folklorystyczne i literackie wędrówki wątku o królu Edypie*. „Tekstura”, 2, 159-176.
- WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA, D. (1991). *Miłość ludowa: wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- WIŚLICZ, T. (2001). *Zarobić na duszne zbawienie: religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- WIŚLICZ, T. (2004). *Z zagadnień obyczajowości seksualnej chłopów w Polsce XVI-XVIII wieku: przyzwolenie i penalizacja*. „Lud”, 88, 41-63.
- WRÓBLEWSKA, V. (2007). *Ludowa bajka nowelistyczna: źródła — wątki — konwencje*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

ADRIAN MIANECKI***THE INCEST MOTIF IN POLISH TRADITIONAL FOLKLORE***

The article proposes an analysis of traditional folklore texts with regard to the motif of incest between sister and brother. The author points out that although the title motif is occasionally referred to explicitly, its veiled forms seem to occur almost universally, especially in folklore prose. At the same time references to incest symbolism can also be found in specific ritual situations. The author argues that the popularity of this motif is a reverberation of old mythological images stemming from a marriage between siblings.



ROBERT PIOTROWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

MOTYW OFIARY W BAJKACH Z WĄTKIEM T 651 „DIABEŁ PAROBKIEM”

Wstęp

Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie bajek z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” w perspektywie kategorii daru – ofiary i relacji pomiędzy światem człowieka a zaświatami. Julian Krzyżanowski w książce *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* wymienia 31 realizacji tego wątku (Krzyżanowski 1962: 201-202). W bajkach tych pojawiają się bohaterowie będący przedstawicielami dwóch antynomicznych światów – ludzkiego i demonicznego. W polskich realizacjach wątku świat człowieka najczęściej reprezentowany jest przez biednego i bogatego gospodarza. Natomiast przedstawicielem świata demonicznego jest diabeł. Ścieżki obu postaci krzyżują się. Dochodzi do konfrontacji polegającej na psikusie diabła, który kradnie biednemu mężczyźnie kawałek pieczywa – zabiera je, wrzuca do bagna, niszczy lub zjada. W konsekwencji czynu, który postrzegany jest przez diabelskiego zwierzchnika jako niemoralny (sic!) lub nie przynoszący oczekiwanych, negatywnych skutków w zachowaniu chłopca, diabeł zostaje zesłany na ziemię i musi służyć okradzionemu przez siebie człowiekowi jako parobek. Interpretacji poddane będą przede wszystkim motywy ofiary i służby, które potraktowane zostaną jako istotne i znaczące elementy wątku T 651 „Diabeł parobkiem” stanowiące w pewnym sensie autonomiczne elementy wyabstrahowane z treści bajek (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 50-74). Tego typu podejście umożliwi podjęcie interpretacji narracji przez pryzmat domniemanych archaicznych czynności kulturowych związanych z relacjami pomiędzy światem człowieka i demonicznymi zaświatami. Będzie to pewnego rodzaju „podróż” tropem mitologemów reinterpretowanych i transmitowanych, najprawdopodobniej w sposób nieuświadomiony, w przestrzeni kultury tradycyjnej: „Przez termin mitologem rozumiem się elementarną jednostkę mitu zachowaną w świadomości ludowej i przejmującą w folklorze postać motywów, czyli elementów konstrukcyjnych świata przedstawionego, takich jak zdarzenie, przedmiot, sytuacja, przeżycie, itp.” (Gołębiowska-Suchorska 2011: 10).

W narracjach ludowych przetrwały drobne – marginalne elementy fabuły, które z racji powtarzalności i tematyki można traktować jako pewnego rodzaju toposy, poprzez które dochodzi do ewokacji wyobrażeń na temat zaświatów, jak również archaicznych przekazów wywodzących się bezpośrednio z wierzeń wyrastających z mitu. Tropy te mogą doprowadzić do źródeł niektórych bajkowych motywów.

„W folklorze społeczeństw archaicznych mit i bajka mają identyczną strukturę morfologiczną w postaci łańcucha strat i nabytków rozmaitych wartości kosmicznych bądź społecznych. W bajkach szczególnego znaczenia nabierają ogniwa pośrednie, w postaci szelmostw zoomorficznych (bajki zwierzęce) lub prób, jakim zostaje poddany bohater (...)” (Mielecinski 1981: 331).

W bajkach z wątkiem T 651 bohater nie zostaje poddany próbom, chyba, że do takich zaliczyć trzeba kradzież chleba. Nie występują w nich również szelmostwa postaci zoomorficznych. Jednak w ich zastępstwie pojawia się postać diabła niejednokrotnie charakteryzującego się *tricksterskimi* cechami (Sznajderman 2000: 28). W kontekście analizowanych narracji prawomocna jest interpretacja, według której postać diabła jest

jedynie ekspresją wierzeń i wyobrażeń funkcjonujących w obrębie danej kultury w określonym czasie. Tym samym reprezentanta zaświatów warto potraktować jako dynamiczny element fabuły zmieniający się w zależności od kontekstu historyczno-kulturowego (Propp 2011: 85; Propp 2000: 158-160). Być może niezmiennie jest miejsce konfrontacji postaci – las, który w binarnym układzie opozycji „dom-las” reprezentuje przestrzeń demoniczną (Иванов, В. В. Топоров В. Н. 1965: 168-174). Możliwe, iż leśna lokacja jest tropem poświadczającym archaiczne inklinacje, tak popularnego w dziewiętnastowiecznym polskim folklorze, diabła (Por. Rzepnikowska 2004: 19). Tym samym można założyć, iż niektóre motywy – w tym wypadku ofiary i służby – sięgają swymi korzeniami wcześniejszych epok. Istnieje przecież możliwość: „(...) iż fabuła jest starsza od gatunku” (Propp 2000: 130; Honti 1983: 57).

Głównym założeniem pracy jest próba uzasadnienia trafności tezy, według której w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” dochodzi do zawarcia umowy pomiędzy zaświatami – reprezentowanymi przez postać diabła, a człowiekiem – gospodarzem. Natomiast motyw kradzieży chleba jest tak naprawdę zawołanym motywem ofiary dla świata demonicznego.

Do analizy posłużą wybrane narracje z wątkiem T 651, chociaż aspekt kradzieży pieczywa – ofiary, a wreszcie służby występuje praktycznie we wszystkich jego realizacjach. Należy również zaznaczyć, iż jest to jedynie próba interpretacji, która obarczona jest możliwością wystąpienia błędów, mylnych tropów, jak również nadinterpretacji. Nie zmienia to jednak faktu, iż warto podejmować tego typu próby, które pozwalają odkrywać wielowymiarowość narracji ludowych.

Bohaterowie bajki

Jedną z głównych postaci występującej na scenie bajkowej fabuły jest biedny gospodarz. W realizacji zapisanej przez Seweryna Udzielę w jednoznaczny sposób określono status chłopca: „Bardzo biedny chłop pracował ciężko, ale i tak ni mógł wyżywić swej rodziny. Roz był w domu tylko kawołek chleba, a chłop chciół go zostawić dzieciom w domu, a som wyjechać o głodzie w pole do roboty” (Udziela 1899: 79). W realizacji Chełchowskiego gospodarz również nie należał do najbogatszych „Kiedyś buł bidak człowiek jeden, podupadł i ni mniał co jeść (...)” (Chełchowski 1889: 100). Odnaleźć można jednak wersję, w których początkowo trudno określić jego statusu: „Jeden chłop poszedł do lasu kopać pniaki” (Saloni 1903: 351). Jednak w końcowym fragmencie bajki pojawiają się informacje, z których wynika, iż należał on jednak do grupy mniej zamożnych włościan „Potym gospodarz się z bogaciół, pan zubożał, a djabuł wrócił do piekła” (Saloni 1903: 352). W niektórych realizacjach zamiast chłopca pojawia się postać kobiety – baby (Świątek 1893: 341). W większości bajek z danym wątkiem pojawia się postać niezbyt bogatego chłopca, który zyskuje pomoc zaświatów. Natomiast bogaty gospodarz jest postacią negatywną, która ze względu na swe postępowanie traci majątek, a jego niemoralność zostaje ukarana przez nieziemskiego pomocnika (Saloni 1908: 279; Zamarski 1852: 155).

Kolejnym ważnym bohaterem bajek z wątkiem T 651 jest diabeł. Pojawia się on w początkowych fragmentach fabuły pod własną postacią lub małego chłopca, który dość często w wierzeniach ludowych jest uosobieniem diabła (Lehr 1982: 116; Łysiak 1993: 60). Podczas służby u chłopca przyjmuje on kształty dorosłego człowieka – parobka. Pomaga gospodarzowi w pracach polowych, co w konsekwencji wpływa na zmianę statusu materialnego chłopca. Istotne, iż w większości realizacji tego wątku dochodzi do konfrontacji pomiędzy diabłem i bogatym gospodarzem, który nie chce

uczciwie rozliczyć się z biednym chłopem. Czarł w tedy przekształca się w wykonawcę wyroku na nieuczciwym bogaczu. Zabija go, a duszę porywa do piekła (Saloni 1908: 279). Diabeł tym samym jawi się jako pomocnik człowieka, a także jako „sędzia” wymierzający karę (Por. Ługowska 1998: 12-13, Rzepnikowska 2018: 403-411).

Zestawienie chłop a diabeł należy do bardzo popularnych w polskim folklorze tradycyjnym. Postaci te można traktować jako pewnego rodzaju reprezentantów antynomicznych światów i porządków – ludzkiego i demonicznego. Ten drugi charakteryzuje się przede wszystkim wysokim współczynnikiem negatywnej interakcji (Rzepnikowska 2005: 147). Jednak w wypadku bajek z wątkiem T 651 diabeł przyczynia się do wzbogacenia biednego gospodarza. Tym samym w rysie diabelskiego pomocnika odnaleźć można cechy konstruktywne, które wskazują na jego ambiwalentność wynikającą raczej z archaicznych źródeł postaci i samego motywu współpracy.

Miejsce

Po wstępnym rozpatrzeniu założeń artykułu i przybliżeniu głównych postaci występujących w bajkach z wątkiem T 651 należy przyjrzeć się miejscu, w którym dochodzi do pierwszego kontaktu pomiędzy człowiekiem i zaświatami. W bajce zanotowanej przez Stanisława Ciszewskiego można przeczytać:

Kopał chłop w lesie pniałki. Ano kupił se za 15 groszy kielbasy, kobita mu upiekła placek owsiany i kopie. Kopie, kopie, a tu przyszedł djabeł i zezar mu to. Ni miał co jeść, ale nie klon ino powiada. „Niech ci ta Bóg da.” Więc że nie klon, więc w piekle nie chcieli przyjąć tego djabeł a co mu zezar kielbasę, ino powiadają tak: „Idź do niego służyć bez rok i sześć niedziel.” Ano poszedł ten djabeł. Przyszedł do tego chłop a, i powiada tak: „Moi kochani, przyjmijcie mie tyż tu na służbę.” „Ano, powiada chłop, to bądź.” i ostał się djabeł (Ciszewski 1887: 8).

Według zacytowanego fragmentu chłop „kopał w lesie pniałki”. Niekiedy bohater narracji zajmuje się wyrębem: „Jedōn djebeł był w piekle, co nigdy ni mōg nikogo skusić. Raz posed do lasa, a w tōm lesie rōbał chłop drzewo (...)” (Gonet 1900: 253). Podobną sytuację można odnaleźć w czternastym tomie *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga: „Poszed jeden chōp do boru rąbać drzewo na klofty” (Kolberg 1962: 224). Również w bajce zapisanej przez Kosińskiego biedak pracuje w lesie „Ráz był bardzo biēdny chłop a miał duzo dzieci. Zeby te bachory wyżywić pracował od rana az do późnego wieczara w leśie i nicēm insēm sie nie zżywił, jēno plackiem” (Kosiński 1883: 43). Bardzo ciekawą informację odnaleźć można w bajce ze zbioru Stanisława Chełchowskiego. Otóż wspomniany w niej chłop karczuje sobie pole: „Jak przysed do roboty, zdyjon ten sukmanek i w tern sukmanu zostawił ten placek, a sam wzion sie i karcuje sobie pole” (Chełchowski 1889: 100). Natomiast u Romana Zamarskiego chłop jest po prostu drwalem (Zamarski 1852: 144). Ta konkretyzacja zajęcia w ostatnim przykładzie może być efektem literackich „interwencji” autora zbioru *Podania i baśni ludu w Mazowszu* (Krzyżanowski 1965: 474. Zob. też Ługowska 1981: 29).

Jak można zauważyć w wielu realizacjach wątku T 651 przestrzeni, w której dochodzi do spotkania przedstawicieli dwóch odmiennych światów jest las. Jak słusznie zauważył Władimir Propp „(...) las otacza inne królestwo (...) droga do innego świata prowadzi przez las” (Propp 2003: 55). Las wydaje się najbardziej archaiczną – prymarną przestrzenią, w której dochodzi do kontaktu z siłami demonicznymi. Człowiek wkraczając do lasu przekracza granice anekumeny (Łysiak 1993: 78; Mianeki 2000: 349). Wdziera się w przestrzeń niebezpieczną i niejednoznaczną: „Las,

dukt leśny to obszar nieznany, obcy, to *orbis exterior*. Co więcej przestrzeń ta stanowi miejsce niebezpieczne »straszne«, przypomina obraz zaświatów” (Marczyk 2003: 41). Jest to obszar graniczny. Mediacyjność lasu jest kwestią niezaprzeczalną. Istotny wydaje się kontekst wydarzeń, który w odniesieniu do opozycyjnych łańcuchów zależności układa się w logiczny ciąg wypadków związanych z fabułą bajki. Otóż świat oswojony – *orbis interior* implikuje następujące wartości – piękne – oswojone (użyteczne) – znane (Stomma 2002: 165). Natomiast *orbis exterior* jest zaprzeczeniem porządku ludzkiego. Stąd w łańcuchu zależności pojawiają się następujące wartości – brzydkie – dzikie (nieużyteczne) – nieznane (Stomma 2002: 165). Warto zwrócić uwagę na jedną, istotną dla niniejszych rozważań, parę opozycji: oswojone (użyteczne) – dzikie (nieużyteczne). Oswojone i użyteczne to wartości wpisane w przestrzeń kultury – świata człowieka. Natomiast dzikość wiąże się z przestrzenią natury – obszarem obcym, posiadającym status anekumeny, którą zasiedlają jedynie zwierzęta, ludzie wyjęci spod prawa lub demony (Goff 1997: 164; Woźniak 1987: 119-120). Do tego świata wkracza człowiek – reprezentowany przez ubogiego chłopca. Co istotne w narracjach tych, o czym zostało już wspomniane, zachowały się informacje dotyczące prac wykonywanych przez chłopca. Jest to karczunek lub synonimiczne względem karczunku zajęcie. Informacje te na pierwszy rzut oka wydają się marginalne i nieistotne. Jednak po głębszej analizie należy uznać je za znaczące, a być może najważniejsze dla interpretacji wspomnianych narracji.

Diabeł i gospodarz spotykają się w lesie. Chłopca wykonuje prace związane z karczunkiem. Tym samym wkracza w obszar nieoswojonej anekumeny, będącej antytezą ucywilizowanego obszaru należącego do przestrzeni wsi (Adamowski 1999: 23-24). Karczując las dokonuje adaptacji przestrzeni dzikich i nieużytecznych. Być może w fabule bajek z wątkiem T 651 przetrwały informacje i wierzenia związane z pozyskiwaniem nowych obszarów przeznaczonych pod uprawy i ekspansją kultury rolniczej. Jak zauważyła Barbara Dołżycka: „Początkowo intensyfikowanie systemu przemienno-odłogowego mogło przebiegać drogą wypalania lasów i odzyskiwania w ten sposób nowych terenów pod uprawę” (Dołżycka 1993:178). Proces ten przebiegał na terenach dzisiejszej Polski w okresie wczesnego średniowiecza. Aby zrozumieć specyfikę sytuacji należałoby wyobrazić sobie topografię osad rolniczych chociażby z okresu średniowiecza. Dlatego warto w tym miejscu zacytować fragment pracy Karola Potkańskiego

Poza tym pasem roli stalszej nie tworzyły się strefy gospodarskie o zmniejszającej się stopniowo kulturze. Zaraz za nią ciągnął się las, pastwisko i nieużytki, wśród nich zaś tu i ówdzie tylko, jak wyspy rozrzucone i porozrywane lasem, widniały drobne ośrodki intensywniejszej uprawy (...) (Potkański 2004: 250).

Najstarsze jednak informacje o sposobie „pozyskiwania” nowych terenów uprawnych, a także binaryzacji świata na obszary oswojone i dzikie odnaleźć można w języku (Kowalski 2017: 121). Las jest miejscem, w którym pojawia się diabeł, pełniący później funkcję pomocnika. Być może w motywie spotkania i kradzieży zachowany został mitologem związany z obłaskawianiem bóstw leśnych, które mogły mścić się za naruszenie ich obszaru (Por. Szyjewski 2003: 181). Możliwe, iż diabeł jest jedynie figurą, za którą kryje się archaiczne – pierwotne bóstwo leśne (Por. Uspieński 1985: 131-136), które niejednokrotnie w folklorze Słowian przyjmuje postać niedźwiedzia (Por. Rzepnikowska 2012: 65-66). Natomiast sam motyw układu pomiędzy diabłem a człowiekiem jest transpozycją dawnych wierzeń związanych z leśną istotą z jednej strony dopomagającą w uprawie roślin, z drugiej zaś niebezpieczną i żądającą ofiary za swoją pomoc (Frazer 2002: 341; Propp 2003: 171).

Niekiedy do diabelskiej ingerencji dochodzi na łące: „Był jeden gospodarz, co ni mógł dycht służącego utrzymać. Bidnie się zawsze miał i inwentarza ni miał dobrego; nigdy go się służący nie chcieli trzymać. Ale poszedł som łąkę ciąć i wzion sobie śniadanie i położył na pińku. A tu diabeł przyleciał i porwał mu to śniadanie” (Kolberg 1978: 182). Co istotne łąka może być rozpatrywana jako przestrzeń przejściowa/graniczna, a tym samym niejednoznaczna, pomiędzy dzikim lasem a oswojoną przestrzenią wsi (Adamowski 1999: 16). Natomiast w realizacji wątku zapisanej przez Seweryna Udzielę gospodarz ciężko pracuje na polu. Niestety jego wysiłek nie przynosi żadnych wymiernych efektów:

Bardzo biedny chłop pracował ciężko, ale i tak ni mógł wyżywić swej rodziny. Roz był w domu tylko kawołek chleba, a. chłop chciał go zostawić dzieciom w domu, a som wyjechać o głodzie w pole do roboty. Ale baba nie pozwoliła na to i dała mu ten chleb w pole do roboty (Udziela 1899: 79).

Jak można zauważyć miejscem spotkania najczęściej jest las, niekiedy łąka lub po prostu pole.

Ofiara/dar

W tym miejscu należy przywrócić motywowi kradzieży pieczywa. Jest on punktem zwrotnym dynamizującym (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 51) fabułę bajki i wnoszącym do narracji motyw wzajemności. Chłop zostaje okradziony. Diabeł zabiera mu ostatni podpłomyk lub kawałek chleba. Ze względu na ich wyjątkowość wynikającą z „krańcowości” ukradzionych wypieków nabierają one szczególnej wartości. Z jednej strony, biorąc pod uwagę status chłopca, są drogie. Z drugiej strony, w związku z „krańcowością” – granicznością są wyjątkowe w wymiarze symbolicznym.

W kontekście narracji najczęściej pojawia się pieczywo. Niekiedy to ostatni kawałek chleba (Udziela 1899: 79). Innym razem placek owsiany (Ciszewski 1887: 8), lub bliżej nieokreślony placek „(...) nicem insęm się nie żywił, jęno plackiem” (Kosiński 1883: 43) Zdarza się również, iż jest to pieczywo z popiołu: „(...) a ta kobita piekła mu zawsze chleb z popiołu (...)” (Kolberg 1962: 224); „Kiedyś buł bidak człowiek jeden, podupadł i ni miał co jeść, ale upiekł sobie z popiołu taki placek, wzion go za pazuchę i poszedł do roboty” (Chelchowski 1889: 100). „Placek z popiołu” to inaczej podpłomyk wypiekany na skraju paleniska bądź w popiele. Warto w tym miejscu przytoczyć opis Janusza Bohdanowicza dotyczący wypieku tego rodzaju pieczywa:

Placki z ciasta chlebowego wypiekane są zazwyczaj przed chlebem jeszcze gdy płonie w piecu ogień. Umieszcza się je na skraju pieca (częściej) względnie na jego trzonie przed paleniskiem; znacznie rzadziej są one pieczone w popiele po wyjęciu chleba (Bohdanowicz 1996, s. 37-38).

Ze względu na sposób wypieku tych placków były one niekiedy przybrudzone popiołem (Czerwiński 2008, s. 283), który w kulturze tradycyjnej postrzegany był jako substancja o niejednoznacznej symbolice (Szadura 1996: 329-338). Co ciekawe autor ten wspomina również o moskalach wypiekanych z mąki owsianej (Bohdanowicz 1996: 38). Tego typu pieczywo pojawia się w bajce ze zbioru Ciszewskiego, pt. *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim* (Zob. Ciszewski 1887: 8).

Pieczywo w kulturze Słowian pełniło niepoślednią rolę jako dar dla zaświatów (Brückner 1985: 172). Wśród ludności wiejskiej w XIX wieku należy uwzględnić rolę pieczywa w kulcie zmarłych. Pełniło ono – obok alkoholu – istotną funkcję na stypie,

jak również podczas dni zaduszných (Biegeleisen 1929: 259-262; Fischer 1921: 196-202). Co ważne tak często pojawiające się w bajkach z wątkiem T 651 podpłomyki są specyficznym pieczywem, otóż:

(...) podpłomyki, pieczywo zaczynające lub kończące wypiek, dostają się tym wszystkim kategoriom ludzi, będących istotami traktowanymi jako »jeszcze nie z tego« lub »już nie z tego świata«, a więc rozpoczynającymi lub kończącymi życie. Podpłomyki dawane są też tym wszystkim, którzy według wierzeń mogą mieć związek ze światem nadnaturalnym (Kubiak 1981: 109).

Podpłomyk był przyrządzany na początku lub na końcu właściwego wypieku chleba i jak w dalszej części pracy zauważyli autorzy książki *Chleb w tradycji ludowej* „(...) ten szczególny rodzaj chleba – podpłomyk (...) służył, jako ofiara dla istot z obcego świata. Bardzo często chleb używany w obrzędach coś zapoczątkowujących lub kończących oddawany był później żebrakom. Tak działo się podczas obrzędów agrarnych przy pierwszej orce, siewie (...)” (Kubiak 1981: 180). Jest to istotna informacja, która w pewien sposób potwierdza trop interpretacyjny, według którego w bajkach o parobku z piekła występuje motyw transakcji polegającej na złożeniu ofiary dla przedstawiciela zaświatów, który w zamian dopomaga człowiekowi w pracy.

Nie bez znaczenia jest również pojawiające się w narracjach miejsce, na które odkładane jest pieczywo. Często jest to pieńek po ściętym drzewie „Żona mu upiekła placek. Jak poszedł do lasa, położył se placek na pniaku” (Saloni 1903: 351; por też Kolberg 1978: 180). Oczywiście można tłumaczyć to zjawisko kontekstem wynikającym z wykonywanej przez bohatera bajki pracy polegającej na karczowaniu lasu. Jednak nasuwa się tu pewnego rodzaju skojarzenie z miejscem szczególnym, które powstało po ścięciu drzewa. Pień przypomina w pewien sposób stół, na który zostaje położony poczęstunek. Odnaleźć w tym można pewne odległe analogie do składanych przez Słowian, lub sąsiadujące ludy, ofiar w świętych gajach, na płaskich kamieniach pełniących funkcję ołtarzy lub stołkach z kory dębowej (Zob. Gieysztor 1982, s. 172; Brückner 1984: 85). Oczywiście jest to daleko idąca interpretacja, by nie rzec nadinterpretacja... Jednak skojarzenia te niosą w sobie kuszące możliwości odczytania motywów bajkowych. Warto w tym miejscu odnieść się do folkloru żniwiarskiego, w którym, jeszcze na początku XX wieku na Mazowszu, kultywowano obrzęd tzw. „strojenia przepiórki”.

„Przepiórkę” przystrajano kwiatami, nadawano jej kształt trójnożny, wewnątrz i zewnątrz oczyszczano z chwastów, okładano kamieniami, w których (aby kamiennym kołem nie zamknąć w sposób magiczny dostępu do „przepiórki”) pozostawiano „bramkę”. Co ważniejsze: wewnątrz „przepiórki” na „stoliku” kładziono jadło i kłosa. Trzeba podkreślić, że „stolik” nakrywano obrusem, jak dla gości lub istot zasługujących na szczególną cześć. (Dworakowski 1964: 173).

Na „stoliku”, którego funkcję pełnił płaski kamień kładziono między innymi chleb. Ofiarę składano dla myszy, ptaków, zajęcy lub dusz zmarłych (Dworakowski 1964: 172). Warto zauważyć, iż zmarłych niejednokrotnie wyobrażano sobie pod postacią zwierząt, w tym myszy i ptaków (Gołębiowska-Suchorska 2018: 406-407; Gołębiowska-Suchorska 2018: 96). Zachowany zwyczaj „budowy” małych ołtarzyków na zakończenie żniw sięga swymi korzeniami tradycji ofiar dla duchów przodków lub bóstw opiekujących się polami – pomagającymi w pracy na roli. Możliwe, iż zwierzęce postaci pojawiające się w kontekście „strojenia przepiórki” nie są przypadkowe. Związane z przestrzenią natury symbolizują obszary obce człowiekowi – dzikie oraz wrogie.

Gospodarz niekiedy zostawia chleb zawinięty w sukmanę: „Jak przysed do roboty, zdyjon ten sukmanek i w tem sukmanku zostawił ten placek (...)” (Chelchowski 1889: 100). Zdarza się jednak, iż kładzie go na miedzy „Jak przyjechał w pole, położył sobie chleb na miedzy i posed orać. Wtem przysed potajennie djeboł i zezar mu ten chleb” (Udziela 1899: 79). Miedza była naturalnym miejscem, na którym odpoczywano po ciężkiej pracy w cieniu posadzonych tam owocowych drzew. Jednak pełniła ona niepoślednią funkcję symboliczną powiązaną z jej granicznością i niejednoznacznością (Bystroń 1980: 225-226).

Kolejny istotny motyw pojawiający się w kontekście fabuły bajek to „domniemana kradzież”. Pozostawiony przez gospodarza chleb zostaje zabrany przez diabła. Dzieje się to za plecami pracującego chłopca. Tym samym dochodzi do pewnej formy transgresji niosącej duży potencjał semantyczny. Pomocne w interpretacji mogą być słowa Anny Zadrożyńskiej dotyczące kradzieży i sankcji dotykających złodzieja:

Kradzież więc, poza wkraczaniem w świat niebezpieczny, niewładny, obcy, była drażnieniem nie-ludzkich bytów. Być może dlatego, jako zaprzeczenie norm postępowania ludzi, należała do praktyk obrzędowych, a w opowieściach i mitach wiązała się najczęściej z wyprawami na „tamten świat”. W wymiarze człowieka wymagała natomiast rewanzu w postaci kary (Zadrożyńska 1983: 76).

W omawianych bajkach doszło do inwersji. To postać o demonicznych konotacjach przekracza granicę świata człowieka i ingeruje w jego życie kradnąc chleb (Por. Wasilewski 1979: 82). Być może w bajkach tych nie dochodzi jednak do kradzieży lecz do pewnego rodzaju ciągu zdarzeń polegających na porzuceniu – zostawieniu ofiary i przejęciu jej przez nieznaną/nieujawniającą się istotę. Ciekawie w tym kontekście prezentuje się reakcja gospodarza. Nad wyraz stonowana, wręcz można ją uznać za „kwintesencję fatalizmu”. Tak jakby gospodarz był gotowy na taki, a nie inny scenariusz wydarzeń. Oczywiście można tego rodzaju postawę interpretować przez pryzmat pozytywnie ocenianej pokory, wynikającej z etosu chrześcijańskiego: „Mój Boże, mój Boże! ja bidny, ale musi być esce bidniejsi so, kicdy sie na mój placek łasco” (Chelchowski 1889:100). Możliwe jednak, że jest to jedynie wtórna forma interpretacji przysyłająca istotę motywu, w którym dochodzi do transakcji. Możliwe, iż kradzież można interpretować również jako wariant motywu zguby-odnalezienia, tak często pojawiającego się w relacjach pomiędzy człowiekiem a zaświatami (Wasilewski 1980: 289-290). Istotnym elementem w kontekście wszystkich wydarzeń – poczynając od kradzieży, a skończywszy na współpracy jest nieświadomość. Zarówno złodziej jak i pomocnik- darczyńca pozostaje dla niego kimś nieodgadnionym – obcym, chociaż wzbudzającym niekiedy zdziwienie.

Co ciekawe w jednej z realizacji wątku dochodzi do czytelnej i jednoznacznej w swym wyrazie transakcji pomiędzy postaciami. Gospodarz spotyka w lesie nieznanego wysokiego mężczyznę, który prosi go o poczęstowanie plackiem. Początkowo niechętny tej propozycji, godzi się wreszcie, kiedy nieznajomy deklaruje pomoc w pracy:

Ráz był bardzo biédny chłop a miał duzo dzieć. Zeby te bachory wyzywić pracował od rana az do późnego wieczara w leśie i nicem insem sie nie zywił, jeno plackiem. Tę plack leżał mu zawse psi jednej śiadze w smaściatku. Jednego dnia psichodzi ku niemu wysoki chłop i pozdrowił go. Naresćie začęna go prusić, zeby mu dał troche. tego placku, ale robotnik mu nie kciał dać i ze sám ma mało. Wędrowni psiobiecal mu za to służyć j pomagać śiaży wozić (Kosiński 1883: 43).

Realizację ze zbioru Kosińskiego w pewien sposób można traktować jako narrację samodefiniującą. Tym razem w sposób jednoznaczny dochodzi do zawarcia umowy pomiędzy pracującym drwalem a wysokim, obcym mężczyzną reprezentującym zaświaty. Las, być może późna pora dnia, wszak chłop pracował od świtu do zmierzchu, tajemniczy mężczyzna i poczęstunek. Oblaskawiony donator obdarowuje człowieka swoją pomocą. Chleb położony z boku, koło przyzmy drewna nie po raz pierwszy staje się mediatorem pomiędzy człowiekiem a zaświatami.

Chłop kładzie pieczywo w zawiniątku – zostawia na pniu ściętego drzewa, na miedzy. Diabeł kradnie lub otrzymuje chleb. Następnie go zjada, niszczy lub wrzuca do bagniska. Niejednorodne zachowanie czarta można uznać za synonimiczne. Każda z form „unicestwienia” pieczywa w pewien sposób wykazuje podobieństwo. Zarówno skonsumowanie, jak i zniszczenie placka/chleba (zmieszanie z piachem, wrzucenie do bagniska/błota) można uznać za dosłowne lub symboliczne „przyjęcie” daru przez zaświaty.

Korzyści i finał spółki

Dowodem przemawiającym za tezą, iż w bajkach T 651 „Diabeł parobkiem” dochodzi do transakcji, w której istotną funkcję pełni dar w postaci pieczywa są konsekwencje całego zdarzenia. Diabeł za swój czyn zobligowany zostaje do pomocy pokrzywdzonemu gospodarzowi. Dzięki podjętym przez piekielnego parobka działaniom biedakowi zaczyna powodzić się lepiej, w niektórych wypadkach dorabia się majątku. Dotychczasowe niepowodzenia przemieniają się w sukcesy. „(...) djaboł ostał u niego za parobka i darmo tak pracował, tak chłopu dospomogół, że zrobił go wielgiem bogacem” (Udziela 1899: 79-80). „I ten chłop miał wór pieniędzy, postawił se dom wielgi i był najbogatsy na cało wieś. I tak mu wynagrodził djabuł za kárę” (Saloni 1908: 279). Jak można zauważyć pomoc parobka przynosi pozytywne (w większości realizacji) dla pokrzywdzonego chłopu skutki. Jednak diabelski pomocnik nie odchodzi ze służby z pustymi rękoma. W wielu bajkach z wątkiem „Diabeł parobkiem” współpraca zwieńczona zostaje kolejną ofiarą, tym razem nie jest to jedynie pieczywo, ale człowiek. Pomijając bogatych gospodarzy, którzy w efekcie swej nieuczciwej postawy zostają pozbawieni życia przez diabła (Por. Saloni 1908: 279; Zamarski 1852: 155), należy zwrócić uwagę na wyróżniającą się realizację wątku zapisaną przez Stanisława Chełchowskiego. Podczas finalnej rozmowy diabeł przyznaje się do kradzieży chleba, nie odkrywając jednak swych demonicznych konotacji. Na pytanie chłopu o wynagrodzenie za służbę, odpowiada:

- Ja nic – pejda – nie bede chciał, ale jak sie gospodarzowi urodzi córka, to my jo gospodarz da, ale jak bedzie mniała dziesięć lat.
- Mój Bartosku, kiedyć mnie sie co urodzi, kiedy ja mum tako babe staro, siwo i sum starym.
- To nic, moze sie esce co gospodarzowi urodzi (Chełchowski 1889: 121-122).

Wedle diabelskiego proroctwa leciwe małżeństwo doczekało się córki, po którą – po upływie umówionego czasu – przyszedł Bartoszek. Nikt go nie dostrzegał oprócz wybranki. Wreszcie dochodzi do ślubu pomiędzy córką gospodarzy i niewidzialnym narzeczoną. Finał całego zdarzenia jest przerażający i niejednoznaczny w swej wymowie. Diabeł porywa obiecaną dziewczynę. Za pierwszym razem zostaje uratowana przez mieszkańców wsi. W końcu jednak poddaje się wiążącej umowie:

- Trudna tu rada; powiedział Bartoszek, ze mnie wysłuził i matka z ojcem oddali mnie sami, to ja tamój muse u nigo być i mnie nicht nic nie poredzi: ni ksiądz, ni śwecenie, bo mnie rodny ociec i

rodna matka ciortowi oddali. I ten ciort znowu jo porwał i utknął w chrapie i zamęcił (Chełchowski 1889: 123-124).

Ofiara z pieczywa zostaje zastąpiona ofiarą z człowieka. Dziewczyna, podobnie jak w niektórych bajkach podpłomyk, wrzucona zostaje w błoto – synonim bagna – miejsca o demonicznych konotacjach (Por. Niebrzegowska 1999: 457-460). Bogactwo i urodzaj, opłacone zostają „użyźniającą” ofiarą z człowieka (Por. Hubert, Mauss 2005: 94)¹.

Być może powiązanie motywu kradzieży pieczywa dokonanej przez diabła z ofiarą dla zaświatów jest uzasadnione. Przecież wdzierając się do przestrzeni dzikiej, jaką był las, człowiek odczuwał potrzebę obłaskawienia istot o ambiwalentnej naturze, wkupienia się w łaski demonów zamieszkujących obszar dziki i niebezpieczny. Postać bajkowego bohatera wpisuje się w ten schemat. Najczęściej pracuje w lesie lub poblizu lasu. Niekiedy zajmuje się wyrębem drzew. Tym samym narusza ład obszaru o konotacjach demonicznych. Diabeł w kontekście narracji jest najprawdopodobniej jedynie figurą, która zastąpiła wcześniejsze wyobrażenia demonologiczne związane z lasem. W bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem” odnaleźć można analogie i dość mocne związki z bajkami z wątkiem T 1030 „Diabeł oszukany przy podziale pól”. Również w nich dochodzi do kontraktu pomiędzy zaświatami, reprezentowanymi w polskich realizacjach przez diabła, i człowieka (Por. Piotrowski 2019: 32-41). Jednak diabeł, podobnie jak w bajkach omawianych w niniejszym artykule jest jedynie późniejszą figurą, która zastąpiła bliżej nieznanie bóstwo leśne. W motywach kradzieży chleba, wyrębu lasu, pomocy w pracach rolnych doszukiwać się można „zdegradowanych mitologemów” dotyczących obrzędowości związanej z wyobrażeniami funkcjonującymi w kulturach archaicznych. Do grupy tej zaliczyć można pogłos składania ofiar bóstwom leśnym, w zamian za możliwość poszerzenia areału pól kosztem lasu i uzyskania pomocy/błogosławieństwa zaświatów. „Tak samo duch leśny może być w ludowej wyobraźni raz istotą złą, raz dobrą: może być traktowany jako demon lub jako duch dobroczynny” (Uspieński 1985: 150; Propp 2003: 176). Na zakończenie warto przytoczyć fragment z pracy Marcela Maussa’a. W cytacie, który odnosi się do odległej kultury odnaleźć można trop pozwalający spojrzeć na bajki o diabelskim parobku przez pryzmat daru, kontraktu i kontaktów pomiędzy światem człowieka i zaświatami:

Ale oto już zjawia się inny wątek, który nie potrzebuje tego ludzkiego podparcia i który może być równie stary jak sam potłacz: wierzy się, że to od bogów należy kupować i że bogowie umieją zwrócić cenę rzeczy. Idea ta nigdzie chyba nie występuje w sposób bardziej typowy niż u Toradźów z Celebesu. Kruyt mówi, że „właściciel musi tam »kupować« od duchów prawo wykonywania pewnych czynności w »swoich«, a tak naprawdę »ich« posiadłościach”. Przed »wyrębem« swojego lasu, nawet przed poskrobianiem »swojej« ziemi, przed postawieniem pała »swojego« domu trzeba zapłacić bogom (Mauss 2001: 189).

Możliwe, iż w fabule analizowanych bajek zachowały się motywy będące „przebłyskami” archaicznej obrzędowości i prymarnych wyobrażeń dotyczących waloryzacji zarówno przestrzeni, jak również wzajemności pomiędzy człowiekiem a zaświatami. Strzępy informacji o relacjach polegających na wymianie dóbr pod postacią ofiary w zamian za przychylność – łaskawość przy pozyskiwaniu nowych

¹ Ten trop wymaga szerszego omówienia, które będzie poświęcone wyłącznie ofierze z człowieka.

przestrzeni i pomocy w pracach rolnych, które niejednokrotnie w kulturach archaicznych odbierane były w kategoriach nieprzewidywalnej łaski zaświatów (Kowalski 2014: 65-82).

Bibliografia

- ADAMOWSKI, J. (1999). *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BIEGELEISEN, H. (1930) *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Warszawa: Dom Książki Polskiej S-ka Akc.
- BOHDANOWICZ, J. (1996). *Pożywienie*. W: *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. III. *Pożywienie i sprzęty z nim związane* (s. 7-71). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- BRÜCKNER, A. (1984). *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*. Olsztyn: Wydawnictwo Pojezierze.
- BRÜCKNER, A. (1985). *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: PWN.
- BYSTROŃ, J.S (1980). *Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie*. W: J.S. Bystron, *Tematy, które mi odradzano* (red. L. Stomma) (s. 221-248). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- CHEŁCHOWSKI, S. (1889). *Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza*. T. II. Warszawa: Druk Emila Skińskiego.
- CISZEWSKI, S. (1887). *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”. T. XI, 1-129.
- CZERWIŃSKI, T. (2008). *Pożywienie ludności wiejskiej na północnym Mazowszu u schyłku XIX i w XX wieku*. Ciechanów: Towarzystwo Miłośników Ziemi Ciechanowskiej.
- DOŁŻYCKA, B. (1993). *Ugorowanie w gospodarce chłopskiej*. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. I. *Rolnictwo i hodowla – część I* (s. 175-191). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- FISCHER, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów: Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- FRAZER J. G. (2002). *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (przeł. H. Rzeczkowski). Kraków: Wydawnictwo KR.
- GOFF LE, J. (1997). *Levi-Strauss w Broceliandzie. Próba analizy romansu rycerskiego*. W *Świat średniowiecznej wyobraźni* (przeł. M. Radożycka-Paoletti) (s. 153-186). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Wolumen, Dom Wydawniczy Bellona.
- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2011). „Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje”. *O spójności ludowej wizji świata*. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2018). *Mysz*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 2 (s. 405-409). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA, A. (2018). *Ptak*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 96-100.
- GONET, Sz. (1900). *Opowiadania ludowe sz okolic Andrychowa*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. IV, s. 226-281.
- HONTI, J. (1983). *Świat bajki* (przeł. J. M. Kasjan). „Literatura Ludowa”, z.1, s. 43-66.
- HUBERT, H., MAUSS, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji darów* (przeł. L. Trzcionkowski). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- ИВАНОВ, В.В., ТОПОРОВ, В.Н. (1965). *Славянские языковые моделирующие семотические системы (Древний мир)*. Москва: Издательство „Наука”.
- KOLBERG, O. (1962) *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. VI. W: *Dzieła wszystkie*. T. 14. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne.
- KOLBERG, O. (1978). *Kujawy*, cz. I, *Dzieła Wszystkie*. T. 3. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- KOSIŃSKI, W. (1883). *Materiały do etnografii Górali Bieskidowych*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, T. VII, s. 3-105.
- KOWALSKI, A.P. (2014). *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych*. W: A.P. Kowalski, *Antropologia zamierzonych znaczeń* (s. 65-82). Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- KOWALSKI, A.P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1962) *Polska Bajka Ludowa w układzie systematycznym*. T. 1. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1965). *Słownik Folkloru Polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- KUBIAK, I.K. (1981). *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- LEHR, U. (1982). *Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region sądecki) w świetle badań empirycznych*. „Lud”, T. 66, s. 113-149.
- ŁUGOWSKA, J. (1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Ossolineum.
- ŁUGOWSKA, J. (1998). *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*. W: T. Błazejewski (red.), *Diabeł w literaturze polskiej* (s. 5-16). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- ŁYSIAK, W. (1993). *W kręgu wielkopolskich demonów i przekazów niedemonicznych*. Międzychód: Wydawnictwo Eco.
- MARCZYK, M. (2003) *Grzyby w kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwo Atla 2.
- MAUSS, M. (2001). *Szkic o darze i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych* (przeł. K. Pomian). W: *Socjologia i antropologia* (s.165-310). Warszawa: Wydawnictwo KR.

- MIANECKI, A. (2000). *Las w ludowych w ludowych podaniach mitycznych*. W: W. Łysiak (red.), *Las w kulturze polskiej* (s. 341-350). T. 1 Międzychód: Wydawnictwo ECO.
- MIĘTETSKI, E. (1981). *Poetyka mitu* (przeł. J. Dancygier). Warszawa: PIW.
- NIEBRZEGOWSKA, S. (1999). *Blota*. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Kosmos. T. 1, cz. 2 (s. 457-460). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, S. (2007). *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- PIOTROWSKI, R. (2019). *Wyobrażenia o zaświatach demonicznych na przykładzie bajek o oszukanym diable*. „Przegląd Rusycystyczny”, nr 1 (165), s. 32-41.
- POTKAŃSKI, K. (2004). *Studia osadnicze*. W: K. Potkański, *Pisma pośmiertne* (w opracowaniu i ze wstępem Franciszka Bujaka) (s. 76-262). Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- PROPP, W. (2000). *Transformacje bajek magicznych*. W: *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka) (s. 142-170). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PROPP, W. (2000). *Bajki magiczne*. W: *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka) (s. 87-141). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PROPP, W. (2003). *Historyczne korzenie bajki magicznej* (przeł. J. Chmielecki). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- PROPP, W. (2011). *Morfologia bajki magicznej* (przeł. P. Rojek). Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2004). *Образ чѣрта в русской и польской волшебной сказке*. W: W. Kowalczyk, A. Orłowska (red.), *Motywy demonologiczne w literaturze i kulturze rosyjskiej XI-XX wieku* (17-24). Lublin: UMCS.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2005). *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2012). *Медведь в Русской волшебной сказке: эскиз исследования проблемы*. W: О. В. Рябов, А. де Лазари (red.), „Русский медведь”. *История, семиотика, политика* (s. 62-71). Москва: Новое Литературное Обозрение.
- RZEPNIKOWSKA, I. (2018). *Diabeł*. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (s. 40-411). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- SALONI, A. (1903). *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, T. VI, s. 187-421.
- SALONI, A. (1908). *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, T. X, s. 50-344.
- STOMMA, L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Wydawca: Piotr Dopierała.
- SZADURA, J. (1996). *Popiół*. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Kosmos, T. 1, cz. I (s. 329-338). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- SZYJEWSKI, A. (2003). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ŚWIĘTEK, J. (1893). *Lud Nadrański (od Gdowa po Bochnię)*. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.

- UDZIELA, S. (1899). *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawym brzegu Wisły*. „Wisła”, t. XIII, s. 66-88.
- USPIENSKI, B.A. (1985). *Kult Św. Mikołaja na Rusi* (przeł. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- WASILEWSKI, J.S. (1979). *Po śmierci wędrować: szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*. „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 4 (46), 58-84.
- WASILEWSKI, J.S. (1980). *Podarować – znaleźć – zgubić – zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie – śmierć*. „Etnografia Polska”, T. XXIV, z. 1, s. 283-298.
- WOŹNIAK, A. (1987). *Kultura mazowieckiej wsi pańszczyźnianej w XVIII i początku XIX wieku (wybrane zagadnienia)*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- ZADROŻYŃSKA, A. (1983). *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa: PWN.
- ZAMARSKI, R. (1852). *Podania i baśni ludu w Mazowszu (z dodatkiem kilku szląskich i wielkopolskich)*. Wrocław: Nakładem Zygmunta Schlehttera.

ROBERT PIOTROWSKI***THE FIGURE OF THE VICTIM IN THE FAIRY TALES WITH THE T 651 MOTIF OF THE DEVIL AS A FARM-HAND***

The article argued for the thesis that, in the fairy tales with the theme T 651 "The Devil as a Farm-hand", there is an agreement between the otherworld, represented by the devil, and the host human. Simultaneously, the motif of stealing bread is actually a veiled motif of sacrifice for a demonic world of archaic provenance. The author analyses selected narratives with the T 651 theme although stealing bread, that is the victim, and the service is present in practically all of its realizations.



TYMOTEUSZ KRÓL
Uniwersytet Warszawski

**ZBIÓR PIEŚNI WILAMOWSKOJĘZYCZNYCH Z SAMMLUNG HORAK W VOLKSMUSIKARCHIV
DES BEZIRKS OBERBAYERN W ŚWIELE NAJNOWSZYCH BADAŃ NAD MUZYKĄ
W WILAMOWICACH¹**

Dotychczasowe badania nad wilamowską² muzyką

Wilamowice znane są przez swój język, strój, zwyczaje oraz historię, które były tematem zainteresowania wielu badaczy. Muzyka była w tych badaniach najczęściej pomijana. Przez cały okres badań nad Wilamowicami ogłoszono drukiem jedynie dwa krótkie teksty o muzyce w tej miejscowości: niemieckiego badacza Karla Horaka (1960) i polskiego badacza Krystyny Turek i Andrzeja Wójcika (2001). Niestety, badania Horaka nad Wilamowicami nieznane były polskiej nauce³, jego tekst o muzyce w Wilamowicach udało mi się odnaleźć dopiero w 2015 roku w Wiedniu.⁴ Była to synteza jego krótkich badań terenowych przeprowadzonych w Wilamowicach w 1937 roku. Nieco później natrafiłem na inny tekst, w którym porównywał on wyniki swoich badań z różnych miejscowości, które uznawał za część bielsko-bialskiej wyspy językowej (w tym Wilamowic).

Lukę w badaniach nad muzyką w Wilamowicach wypełnia publikacja „*Bez muzyki, bez śpiewu nie ma świata*” – muzyka w Wilamowicach autorstwa Marii Małanicz-Przybylskiej (2019). Autorka w swoim 160-stronnicowym tekście opisuje historię muzyki w Wilamowicach, orkiestry dęte i zespoły weselne i regionalne, a także muzykę w różnych przestrzeniach życia Wilamowian. Opisuje również znaczenie muzyki dla budowania lokalnej wspólnoty. Celem autorki było więc nie tylko przedstawienie funkcjonowania muzyki i jej form dawniej, ale także opis sytuacji współczesnej z antropologicznej perspektywy. Publikacja ta została opatrzona aneksem mojego autorstwa – tekstami wszystkich nam znanych do tej pory wilamowskojęzycznych pieśni, z wyłączeniem tych powstałych w ostatnich latach na potrzeby Zespołu Regionalnego „Wilamowice” bądź rewitalizacji języka wilamowskiego (Król 2019). Pominęto również teksty piosenek wydanych w ostatnich latach własnym nakładem ich autorów (Gara 2004, 2007). Moim celem było ułatwienie dostępu do tych utworów Wilamowianom, a także naukowcom zajmującym się językiem wilamowskim. Do tej pory teksty te można było odnaleźć jedynie w rozmowach przeprowadzonych przeze mnie w latach 2004-2019 z około setką najstarszych Wilamowian.

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2014-2020, projekt „Dokumentacja językowego i kulturowego dziedzictwa Wilamowic (nr rej. 0002/NPRH3/H11/82/2014), kierowany przez dr. Bartłomieja Chromika.

² Zgodnie z przyjętą w nauce zasadą używam lokalnych uzusów językowych – przymiotnika *wilamowski*, a nie *wilamowicki*, oraz na określenie członków grupy etnicznej - *Wilamowianie*, a nie *Wilamowiczanie*.

³ Odniesień do tego tekstu nie znalazłem w żadnej polskojęzycznej publikacji dotyczącej Wilamowic.

⁴ Za pomoc w dotarciu do niego dziękuję badaczowi języka wilamowskiego, Andrzejowi Żakowi.

Utwory wilamowskojęzyczne jako osobny zbiór

Utwory w języku wilamowskim istnieją w świadomości Wilamowian jako pewien zbiór, będący częścią większej całości, lecz łatwy do odróżnienia od utworów należących do innych zbiorów, poprzez język w którym były śpiewane.⁵ W sumie, w aneksie znalazło się 47 zebranych i przetłumaczonych przeze mnie piosenek.

Na pytanie, czy istnieje coś takiego, jak muzyka wilamowska, Maria Małanicz-Przybylska otrzymała różne odpowiedzi. Zgadza się z autorką, że

spieranie się o autentyczność piosenek i tańców uznawanych współcześnie za wilamowskie nie ma większego sensu. (...) Nawet jeśli część utworów faktycznie została skomponowana po wojnie, to jednak stworzyli je miejscowi muzykanci, zaspokajając konkretne potrzeby danej chwili i własnej grupy. To samo dotyczy piosenek popularnych przejętych z innych regionów lub nawet z mediów. Trudno dziś ustalić z całą stanowczością, które utwory znane były od dawna, a które są nowsze. Najważniejsze wydaje mi się jednak to, że Wilamowianie wierzą w posiadanie własnego, oryginalnego repertuaru, że jest on nadal praktykowany i że spełnia ważne współcześnie funkcje – identyfikacji z konkretną wspólnotą i miejscem (por. Jabłońska 2014). (Małanicz-Przybylska 2019: 28).

Jak autorka sama przyznała: „Większość rozmówców uważała jednak, że na pewno oryginalne, starodawne i wilamowskie są te pieśni, które mają wilamowskie słowa” (Małanicz-Przybylska 2019: 24). Również Krystyna Turek i Andrzej Wójcik stwierdzili, że „To właśnie język gwarowy⁶ (...) uznać trzeba za cechę wyróżniającą i odróżniającą część ludowych zasobów muzycznych z całego repertuaru” (Turek, Wójcik 2001: 357).

Gdy książka była już w druku, natknąłem się na kolejny artykuł Horaka, w którym natrafiłem na wzmianki o zapisach piosenek z Wilamowic w Sammlung Horak. Tak trafiłem do Volksmusikarchiv des Bezirks Oberbayern (Archiwum muzyki ludowej Powiatu Górna Bawaria). Dzięki życzliwości osób w nim pracujących⁷, udało mi się dotrzeć do zbioru dwudziestu piosenek wilamowskich wraz z ich zapisem nutowym. Ponieważ niemożliwe było już uzupełnienie mojego aneksu, zdecydowałem, że utwory te opublikuję w osobnym tekście.

Jednym z celów tej pracy jest z jednej strony publikacja nieznanych dotąd utworów w języku wilamowskim. W przypadku mikrojęzyków, jakim jest *wymysiöeryś*, cenny jest każdy tekst w nim zapisany. Te zapisane jeszcze przed wojną, wydają się tym bardziej wartościowe, że dokumentują jego stan w czasach, do których nie mamy już dostępu. Z drugiej strony, w odróżnieniu do *Aneksu*, gdzie decydowałem się na ujednoliconą przeze mnie jedną wersję danego utworu, tutaj staram się również porównać zachowany w archiwum tekst z zapisanymi przeze mnie pieśniami i ich wieloma wersjami, już nie ujednoliconymi. Staram się również wychwycić zniekształcenia tekstu powstałe wskutek jego zapisu i transkrypcji, być może również pod wpływem ideologii kręgu badaczy wysp językowych (Sprachinselforscher), do którego należał Karl Horak. Utwory dzielę według kategorii zaproponowanych w *Aneksie* (Król 2019).

⁵ Nie jest moim celem udowadnianie, że są one bardziej wilamowskie, niż inne, śpiewane dziś w Wilamowicach w języku polskim, niemieckim bądź czeskim.

⁶ Autorzy gwarą nazywają język wilamowski.

⁷ Za udostępnienie mi tekstów piosenek szczególnie dziękuję Evie Pöhlmann oraz Ernstowi Schussowi, kierownikowi Volksmusikarchiv des Bezirks Oberbayern.

W pracy zrezygnowałem z zapisu nutowego utworów i jego interpretacji. Porównanie warstwy melodycznej zapisanej w Sammlung Horak z pieśniami nagranyymi w ostatnich latach pozostaje więc kwestią otwartą.

Karl Horak i jego badania

Karl Horak urodził się w 1903 roku w Wiedniu i pracował jako nauczyciel (Haegele 1992: 485). W 1927 roku podczas swoich studiów o profilu nauczycielskim zaczął wyjeżdżać na ekspedycje ze swoją żoną Gretą oraz przyjaciółmi ze studiów Walterem Kuhnem i Alfredem Karaskiem do ówczesnej Polski, Węgier, Rumunii, Słowacji, Jugosławii, Włoch, Niemiec i Szwajcarii w celu zbierania pieśni, tańców i innych przejawów folkloru (Kuhn 1984: 254, 258, Haegele 1992: 486). W celu opisania tańców stworzył on fachową terminologię, której brakowało do tej pory (Haegele 1992: 486).

Jego teksty zawierają wiele założeń charakterystycznych dla nurtu *Sprachinselforschung*. W wyspach językowych szukał on dawnych reliktyw, które uważał za zagrożone przez polskie wpływy. Na przykład o Wilamowicach pisał: „w Wilamowicach niemieckie piosenki ludowe musiały coraz częściej ustępować polskim” (Horak 1956: 141). Wyspę bielską, a z nią i Wilamowice, które do niej zaliczał (Horak 1960: 114), uznawał za należącą do śląsko-niemieckiego kręgu kulturowego (Horak 1956: 141-142).

Jego badania w Wilamowicach uwikłane były w określony kontekst ideologiczny⁸. W Wilamowicach współpracował on na przykład z Walterem Richterem (Horak 1956: 142, 1981: 8, 10), którego Wilamowianie wspominają jako zapalonego nazistę i polakożercę (badania własne). W literaturze historycznej Richter wspominany jest jako „odznaczający się wyjątkowo wrogą postawą w stosunku do Polaków” (Perkowska 2001: 194), zalicza się go do „najgorliwszych germanizatorów” (Perkowska 2001: 202) oraz że „[z]a swój podstawowy obowiązek (...) uznał konieczność bezwzględного i jak najszybszego usunięcia wszelkich pozostałości świadczących o związkach Wilamowic i jego mieszkańców z polskością” (Krzyżanowski 2018: 232) Miał on również czuć nad „stałym przyrostem liczby członków NSDAP” (Krzyżanowski 2018: 232-233).

Choć w twórczości Horaka uwidacznia się wpływ ideologii „przynajmniej” narodowość pewnym formom kulturowym, o czym świadczą słowa: „Melodia robi zupełnie polskie wrażenie, jednak gdyby przesunąć kreskę taktową o jedną ćwiartkę, brzmiałby zupełnie niemiecko” (Horak 1981: 31), to jednak potrafił on wyjrzeć poza narzucone przez nią kategorie. Na końcu tekstu dodał on jednak, że mieszanie się kultur świadczy o dobrym sąsiedzkiej przyjaźni współżyjących ze sobą narodów (Horak 1981: 58).

Horak nie uznawał jednak narracji Wilamowian o ich tożsamości, uznawał ich za Niemców, a ich język za niemiecki. Pisał wprost, że przed wojną miasteczko zamieszkiwane było przez około 1200 Niemców i że odłączyło się od bielskiej wyspy poprzez polonizację okolicznych miejscowości przez co stworzyło własną wyspę (Horak 1960: 114, 1981: 11). W artykule pisany razem z Josefem Lanzem (którego był głównym autorem) uznał je jako jedyną istniejącą dzisiaj część niemieckiej wyspy językowej i ironicznie pisał o uznawaniu się Wilamowian za potomków osadników flandryjskich i ich zachowaniu po 1945 roku (Horak 1981: 8-9). Wilamowice przedstawia jako ciekawostkę, miejsce gdzie z jednej strony muzyka uległa szybszej

polonizacji, z drugiej strony zachowała także niektóre starsze formy niż w Bielsku (Horak 1981: 11). Tańce wilamowskie uznawał za typowo niemieckie, odróżniające się znacznie od tych polskich - beskidzkich (Horak 1960: 122). Dalszego istnienia Wilamowic i ich kultury nie uznał już jednak za godne uwagi – w 1981 roku napisał on, że zbiór pieśni i tańców Niemców bielskich uznaje za zamknięty, gdyż wyspa przestała istnieć (Horak 1981: 57).

Teksty i ich edycja krytyczna (sposób transliteracji)

Zanim przejdę do publikacji samych tekstów chciałbym przedstawić problemy, jakie zrodziły się podczas ich transliteracji, czyli zniekształcenia pierwowzoru.

Przede wszystkim, większość tekstów została pierwotnie spisana ręcznie (wraz z tłumaczeniem) przez znającego je Wilamowiana, a potem przepisana w formie drukowanej prawdopodobnie przez samego Horaka. Podczas przepisywania teksty uległy przekształceniom. Przede wszystkim widać to w warstwie językowej – wiele słów zmieniono tak, że bardziej przypominają niemieckie. Można by tutaj uznać, że tak tekst zmienił sam spisujący Wilamowianin, bądź nawet że takie słowa rzeczywiście były śpiewane. Uważam jednak, że w większości przypadków są to zmiany wprowadzone dopiero na etapie ich transkrypcji przez Horaka. Świadczy o tym fakt, że w przypadku piosenek znanych mi już z terenu, polskie tłumaczenie (w które Horak zapewne nie ingerował) często nie odpowiada tekstowi zapisanemu przez etnomuzykologa, lecz właśnie temu śpiewanemu do dzisiaj w Wilamowicach. Te zniekształcenia nie służyły zapewne lepszemu zrozumieniu tekstu przez osoby niemieckojęzyczne – w tym celu zostały do mniej zrozumiałych fragmentów dołączone krótkie wyjaśnienia w języku niemieckim.

Jednym z powodów mógł być problem z odczytaniem rękopisu. Wiele słów wydaje się po prostu błędnie odczytanych. Zmienione zostało nawet samo nazwisko spisującego, który nazywał się zapewne Josef Fox a nie Fux⁹, jak podaje Horak (1960: 114, 1981: 8). Dzieje się to zresztą również i w polskich tłumaczeniach, w których jest wiele skreśleń, literówek czy niewłaściwego dzielenia wyrazów. Być może sam Horak nie był w stanie zrozumieć wilamowskojęzycznych tekstów i po prostu błędnie je rozumiał, przekształcając tak, by pasowały do jego podejrzeń.

Moim zdaniem, do przedstawionych wyżej powodów można dołączyć podejrzenie, że zmiany tekstu wynikały z ideologii *Sprachinselforschung*, według której Wilamowice miałyby być wyspą niemiecką, oderwaną od niemieckiej ojczyzny (Vaterland) poprzez spolonizowanie okolicy. Świadczyć o tym może fakt, że na niemal każdym z tekstów widnieje adnotacja: „Nach der ha. Niederschrift in deutsch und polnisch des Josef Fux, 70 j. Aufgez. Karl Horak 1.1.1937”¹⁰. Wilamowszczyzna została więc nazwana „deutsch“, bez jakiegokolwiek wzmianki, że nazywano ją *Wilmesaurisch*, a w jednej z zapisanych przez niego utworów nawet językiem (*Wymysiöejjer lid*). Należy zwrócić uwagę na czas powstania zapisu, czyli okres bezpośrednio przed wybuchem II wojny światowej, kiedy niemiecka etnologia (*Volkskunde*), a zwłaszcza ruch związany z badaniem wysp językowych (*Sprachinselforschung*) przesiąknięte były nacjonalizmem. Niektóre z tekstów przekazał Horakowi Alfred Karasek, który był jednym najważniejszych przedstawicieli

⁹ Po obszernej kwerendzie ksiąg metrykalnych stwierdzić mogę, że nie istniał w Wilamowicach człowiek o nazwisku Josef Fux. Jest natomiast kilku Józefów Foxów urodzonych w latach 1865-1868, nie mamy jednak pewności, o którego chodzi. Być może dalsze studia pozwolą na dokładne określenie.

¹⁰ Niem. Na podstawie rękopisu spisanego w języku niemieckim i polskim przez Józefa Fux, lat 70. Zanotował Karl Horak 1.1.1937.

tego ruchu. Odpowiedzią na wiele z zadanych tu pytań mógłby być rękopis Focha spisany dla Horaka. Ten wydaje się być jednak zaginiony dla nauki.

Każdy z tekstów przetransliterowałem na współczesną ortografię języka wilamowskiego. Transliteracja jest wierna, poprawiałem jedynie zniekształcenia w zapisie, przy wykrywaniu których wspomagałem się polskim tłumaczeniem zamieszczonym do większości tekstów. W miejscach wątpliwych dodałem uwagi w przypisie. Utwory dzielę według podziału zaproponowanego w *Aneksie – zbiorze pieśni w języku wilamowskim* (Król 2019). Tekstów, które w ogóle bądź w niewielkim stopniu różnią się od tych tam zapisanych nie dubluję, wskazuję natomiast które fragmenty zostały zmienione, natomiast wszystkie te, gdzie zmiany odnoszą się do więcej niż trzech słów bądź nie ma ich w *Aneksie* w ogóle, publikuję tu w całości.

1. Piosenki weselne i taneczne

Tekst *Än šrejt weter i Špacerpolka*¹¹ jest identyczny, jak w *Aneksie*.

W *Kuže mākja, Māj mākja, Ny šyk mih ys pyšła nāj*¹² zmienione pojedyncze słowa: šyk:šykt, feła:huła.

*Diöt fum hejwul*¹³ - nieznacznie zmieniony ostatni wers, piosenka ta jednak śpiewana była przez niemal każdego z moich rozmówców w inny sposób.

O māj liwy müter - zmieniona kolejność słów w ostatnim wersie, co również zdarzało się moim rozmówcom:

O māj liwy müter

O māj liwy müter, s'troumt mer hoüt s'nahts
Do dy büwa kuma yr ganca hołwanaht
Zy pöhta dö ufs fanster än słöfa lisa zy ny.

O moja kochana mamó

O moja kochana mamó, śniło mi się dzisiaj w
nocy
że chłopcy przyszli całkiem o północy
pukali tu na okno i nie dali mi spać.

Nieduże różnice są również w popularnej do dzisiaj w Wilamowicach piosence

Wymysiöejer šejny mākja

1. Y Wymysoü zājn ju šejny mākja
Zy kyna zih **zjyr** šejn brāta
Y dy kjuh gejn zy **ju** šejn ogycün
Ym krācüm šejn zy ind byfür

2. Dy pobütāja müsa glanca
Do zy beser kyna tanca
S'miöela mü ju zājn gyšłosa
Do zy beser kyna pōsa

3. Ym gyštałt zājn **ju** šejny ruza
Do zy beser kyna kuza
Ufum hacła **ej ā** kroücla
Do zy s'gielđ hon šejn ym hacła

Wilamowianki ładne dziewczyny

1. Wilamowianki to ładne dziewczyny
Umieją się bardzo ładnie wystroić
Do kościoła chodzą ładnie ubrane
A w karczmie stoją zawsze z przodu

2. Półbuty muszą błyszczeć
Żeby lepiej mogły tańczyć
Buzia musi być zamknięta
Żeby lepiej mogły całować

3. Na gorsecie piękne róże
Żeby lepiej mogły mówić
Na serduszkach srebrny krzyżyk
(Który znaczy) Że pieniądze mają stać w

¹¹ *Krok do przodu, Szpacerpolka* Autorem tłumaczeń tytułów oraz zamieszczonych w artykule pieśni jest Tymoteusz Król.

¹² *Chodź dziewczyno, Moja dziewczyno, Nie posyłaj mnie do lasu.*

¹³ *Tam z górki.*

4. Mytum družba kumt áhynder
Do wer tanca wi der synder
Kuwer á družba bysenkja
Do'á zih ju kon bydenkja.

miarce
4. Chodźcie za družbą
Bo my tańczymy jak diabli
Chodźmy družbę poczęstować
Żeby mógł wytrzeźwieć.

Ponadto na osobnej kartce zapisana została krótka piosenka bazująca na tym utworze.

Wymysiöejer šejny mäkja

Wymysiöejer šejny mäkja
Zy kyna zih zjyr öübräta
Ufa hačła zyłwer kroučła
Än yn brystła güty hačła.

Wilamowianki to ładne dziewczyny

Wilamowianki to ładne dziewczyny
umieją się bardzo ładnie wystroić
na serduszkach srebrne krzyżyki
a w piersiach dobre serduszka.

Kilka piosenek o charakterze tanecznym wydaje się być spokrewniona jednocześnie z kilkoma różnymi znanymi dzisiaj utworami. Piosenka *Liwy Nüšü*¹⁴ jest prawdopodobnie inną wersją *Mäkja mäj*¹⁵.

Liwy Nüšü

1. Liwy Nüšü lö mih nāj
Lö mih by djyr šlöfa
S'wyt ny zājn, s'kon ny zājn
Dy müter wje mih štröfa

2. Liwy Nüšü lö mih nāj
Lö mih by djyr nykja
S'kon ny zājn, s'wyt ny zājn
Dy müter wje ufwekja

3. Liwy Nüšü lö mih nāj
Yh wa štylnik nājkrhja
S'kon ny zājn, s'wyt ny zājn
Wos höst dü dö cy zihja?

Kochana Nusi

1. Kochana Nusi wpuść mnie do środka
Pozwól mi przy tobie spać
Nie będzie nie może być
Mama by mnie ukarała

2. Kochana Nusi wpuść mnie do środka
Pozwól mi przy tobie drzemać
Nie może być, nie będzie
Mama by cię obudziła

3. Kochana Nusi wpuść mnie do środka
Cichutko się zakradnę
Nie może być nie będzie
Co ty masz tu do szukania?

Kolejne zwrotki zapisane przeze mnie pod piosenką *Mäkja mäj* zostały przez Horaka, bądź spisującego tekst Karaska, określone jako *Vierzeiler*, czyli *Czterowiersz*:

Vierzeiler

1. S'möndła šājnt, möndła šājnt
S'rumpuht undum brykla
Yh gydöht, yh gydöht
Der foter kymt gyryta

2. S'möndła šājnt, s'kymt ä šwājn

Czterowiersz

1. Księżyc świeci, księżyc świeci
coś dudni pod mostkiem
Ja myślałam, ja myślałam
że to tata nadjeżdża konno

2. Księżyc świeci, przychodzi świnia

¹⁴ *Kochana Nusi (Aniu).*

¹⁵ *Moja dziewczyno.*

S'rumpuſt undum brykla
Yh gydöht, yh gydöht
Der foter kymt gyryta

3. S'möndla šajnt, s'kymt ä šajn
S'rumpuſt undum brykla
Yh gydöht, yh gydöht
Der Jášü kymt gyryta

4. S'möndla šajnt, s'wyyft ä šajn
Cym Kášü *an der de wand*
Yh pöht ufs fanster, yh pöht ufs fanster
Zy hot mejh gykant

5. S'möndla laht, yh ho strah
Fang yh o cy kłöüfa
Dy müter jiöet mih mytum štrang¹⁶
Zy kund mih ny derlöüfa

6. Yh yr fył zyc yh štył
Gej yh giöe cy kám mákja
Oder wen der noümönd kymt
Mü yh's ejwergráca.

Dudni pod mostkiem
Ja myślałam, ja myślałam
Że to tata nadjeżdża konno

3. Księżyc świeci, nadchodzi blask
Coś dudni pod mostkiem
Ja myślałam, ja myślałam
Że to mój Jasiu nadjeżdża konno

4. Księżyc świeci, rzuca blask
Do Kasi na ścianę
Pukałem na okno, pukałem na okno
Ona mnie rozpoznała

5. Księżyc się śmieje, ja się boję
Zaczynam uciekać, mama goni mnie z
powozem
Nie mogła mnie dogonić

6. Kiedy jest pełnia, siedzę cicho
Nie idę do żadnej dziewczyny
Ale jak nadchodzi nów
Muszę ją obkroczyć.

O melodiach *Czterowierszach* pisał Karl Horak, że pochodziły one z obszaru bawarsko-austriackiego, a do wilamowskiego repertuaru trafiały poprzez militarny i handlowy kontakt z Austrią (1956: 142).

Tymczasem *Liwys Rüzü*¹⁷ jest zapewne inną wersją *Wi wer gingja uf dy friöed*¹⁸:

Liwys Rüzü

1. Liwys Rüzü ku cy mjyr
Yh wa ju tanca myt djyr
An yh wa ejs ázu maha
Do der s'hacla wyt laha

2. Yh gej ä hynder án äfjyr
Ho ä hytla án ká tjyr
Ho ä tejš án ká łod
Ho ä betla án ká bow

3. Ym liwsta y mem ława ho'h
Hungklejzła án ä šejny bow
Hungklejzła as yh ámöł ym jür
Fur bow (?) ej giöe ká špür

4. Dü mákja ny bej mer kek
Wen yh der ga dos bjyr cyryk

Kochana Róziu

1. Kochana Róziu chodź do mnie
Będę z tobą tańczyć
I zrobię tak
Że serduszko ci się zaśmieje

2. Idę do przodu i do tyłu
Mam domek ale nie mam drzwi
Mam stół, ale nie mam blatu
Mam łóżko, ale nie mam kobiety

3. Najbardziej w życiu cenię
Kluski z miodem i piękną kobietę
Kluski z miodem są raz w roku
A po kobiecie nie ma śladu

4. Dziewczyno, nie rób się taka odważna
Jak Ci daję piwo z powrotem

¹⁶ W oryginale: Drong (Strong).

¹⁷ *Kochana Róziu*.

¹⁸ *Jak poszliśmy na wesele*.

Ny mah der derotüs, zo's der lād zājn
Ok trynk oüs, op d'mih höst gan.

Jak tego nie weźmiesz na poważnie, niech ci
będzie żal
Wypij, to znaczy, że mnie lubisz.

Ruzła, Ruzła, ku cy mjoyr

Piosenka *Ruzła, Ruzła, ku cy mjoyr*¹⁹ aczynająca się od podobnych słów ma wiele cech wspólnych zarówno z *Wi wer gingja uf dy friöed*²⁰, jak i *Mäkja māj*²¹. Co ciekawe, trzecia zwrotka ma bardzo zbliżony tekst do hałcnowskiej pieśni *Wie wir uf de Hohzet ginga*²². O jej obcym pochodzeniu świadczyć może nie używane w Wilamowicach słowo *Hochzeit* na wesele, które po wilamowsku brzmi *friöed* i użyte jest w bardzo podobnej piosence *Wi wer gingja uf dy friöed*, która jest śpiewana do dzisiaj w Wilamowicach. Piosenkę tę zapisał Alfred Karasek. Być może zawarł on tekst z Hałcnowa, gdyż uważał Wilamowice i Hałcnów za obszar jednej wyspy językowej. Przypisywanie tekstów z bielsko-bialskiej wyspy językowej Wilamowicom stosowano również i we wcześniejszych niemieckojęzycznych publikacjach (Bukowski 1860, *Das Deutschum in Galizien* 1914: 55).

1. Ruzła, Ruzła ku cy mjoyr
Yh wa der gan ä glazła bjyr
Yh wa der äzu maha
Do der s'hacla wyt laha

2. Terüs, Terüs ku cy mjoyr
Yh ga der ä trepla bjyr
Yh wa djyr's²³ äzu maha
Do der s'hacla wyt laha

3. Wi wer ämöł uf dy hohcäjt gingja
Krigta wjyr än gała płoc
Än der Jüza än der Frana
Än der öldy Čjyrkja-Moc

4. Gej ähynder än äfjyr
Hot ä hytła ony tjyr
Yh wułd asa, hot ny fejl
Hot än tefuł ony štej²⁴

5. Wen der poüer riwa zyt
Wün'z'um giöe derjaza
Wen der Jäsü s'Käsü nom
Wiöe's'um nymer awa.

1. Róziu, Róziu, chodź do mnie
Dam ci flaszkę piwa
Zrobię ci tak
Że serduszko ci się zaśmieje

2. Teresko, Teresko, chodź do mnie
Dam ci kroplę piwa
Zrobię ci tak
Że serduszko ci się zaśmieje

3. Jak poszliśmy na wesele
Dostaliśmy serowiec
I Józek i Franek
I stary Čjyrkja-Moc

4. Idź do przodu i do tyłu
Miałem domek bez drzwi
Chciałem jeść, nie miałem wiele
Miałem łyżkę bez trzonka

5. Jak gospodarz sieje rzepę
To mu sparciała
Jak Jasiu wziął Kasię
To już mu nie odpowiadała.

¹⁹ *Róziu, Róziu, chodź do mnie.*

²⁰ *Jak poszliśmy na wesele.*

²¹ *Dziewczyno moja.*

²² *Jak poszliśmy na wesele.*

²³ Według zasad fonetyki języka wilamowskiego powinno być „dy's”. W zapisie wyraźnie jednak dir's.

²⁴ ana für, ana tür, und an Styjl

S'friöedalidla fum odanka fjyr troü

Wśród piosenek weselnych nieznanych już dziś w Wilamowicach, a zanotowanych przez Horaka jest utwór o tytule *S'friöedalidla fum odanka fjyr troü*²⁵. Była ona śpiewana w kierunku pary młodej przed pójściem do ślubu. Moi rozmówcy o niej nigdy nie wspominali, mówiono jedynie o przemówieniu starosty, którego tekst się nie rymował.

1. Der stäriöesta uf der friöed
Oüswendik oba fum blöt
Mü'ä ym junga piöer odanka
Äna dy gest štejn ymsrod

2. Kum dö Jäü äna Käü
Fjyn eldyn knit nejder
Kumt cyn fisa, knit dö nejder
Müter, foter wo šun gren

3. Ynzer mäkja zoh cym kłopa
Äna wjyr bläjn der älä
Foter, müter yh wa gan fu haca
Än h'wa zih gyžänn

4. O Märyja äna Jezüs
Hyłf's by dam junga piöer
Bo šlöfa ej der zis wi nysła
Äna giełd hon wi ä fiöer

5. Äna fäld, štoł zo's gyfoła
Äna kyndyn ä hołp gyšiöer
HyłGöt kumiöećja, gyžän gyfoter
Gryhta gejwer nō ä wäjł

6. Trynk nō družba äna družkjyn
Myta gest än güta käjł
Müzykanta špejłt yns uf ä štykla
Łang owi ä kücy mäjł.

1. Starosta na weselu
Z pamięci albo z kartki
Musi młodej parze przemówić
A goście stoją wokół

2. Chodź tu Jasiu i Kasiu
Kłękniście przed rodzicami
Chodźcie do nóg, kłękniście tu
Matka i ojciec już płaczą

3. Nasza panienka patrzy na męża
My zostajemy już sami
Ojczy, matko, dam od serce
I się przeżegnam

4. O Maryjo i Jezusie
Pomóż tej młodej parze
Żeby spanie mieli słodkie jak orzeszki
A pieniędzy mieli jak książd

5. I pole, chlew, stajnie niech się podobają
I dzieci co nie miara, na zdrowie chrzestny
Pobłogosław chrzestną
Zaraz pójdziemy, za chwilę

6. Pij jeszcze družbo i družko
Z gośćmi dobry kieliszek
Muzykanci zagrajcie nam kawałek
Długi jak krótka mila.

Yh zyng der uf ä lidla

Do tej pory nieznane były również piosenki, które mogły stanowić analogię dla *Yh zyng der uf ä lidla*²⁶, której tekst opowiada o wychodzeniu za mąż i wianie.

1. Yh zyng der uf ä lidla
Än yh bynd ä bindla
Byr troü (ug)²⁷ tüš der fiöer oüswäj
Zälc än brut äjgywunda

1. Zaśpiewam ci piosenkę
I zawiążę zawiniątko
Przy ślubie poświęca ksiądz
Sól i chleb zawinięty

²⁵ Pieśń weselna o przemowie przed ślubem.

²⁶ Zaśpiewam ci piosenkę.

²⁷ Słowo niezrozumiałe. Prawdopodobnie miało być „wo”.

S'ej güt cügybunda
Zo ejm lawa (do unt)²⁸ wägräjn

2. Drüzkjyn zyngt ä lidla
Dy müter wynt s'bindla
S'Bindla zo kä bjyda zäjn
Jüzüs ej der awa
Šejn law mer dernawa
HyłfGöt trynkwer ä brantwäjn²⁹

3. Družba zyngt ä lidla
Än müter wynt s'bindla
S'bindla zo kä bjyda zäjn
Bet myt ruta fadrica
Kłop zo dih cyknyćja
Bym zun äna mōndašajn

4. Foter bynd ä bindla
Än'a zyngt ä lidla
Zo byr tohter kä bjyda zäjn
Wjano owi zoka
Gułda owi toka
Do zy giöe y dy oüga šräjn

5. Müter zyngt ä lidla
Än zy wynt s'bindla
S'bindla zo kä bjyda zäjn
Ociwerik än cihja
Kü myt grusa štryhja
Än fest oüsgymest šwäjn

6. Załcmest zyngt ä lidla
Hoüa ä hołp šök ym bindla
S'bindla zo kä bjyda zäjn
Trynkwer oüs än šioefa
Ny lang wan wer tiöefa
Wjyr gejn cyr troü, Ziöesju ny gräjn.

Jest dobrze związany
Niech w życiu przegoni biedę

2. Družka śpiewa piosenkę
Matka zawija zawiniątko
Zawiniątko nie może być biedne
Józus ci się podoba
Pięknie żyj ze mną
Na zdrowie pijmy wódkę

3. Družba śpiewa piosenkę
A matka zawija zawiniątko
Zawiniątko nie może być biedne
Pierzyna z czerwoną poszwą
Mąż niech cię uściska
Przy blasku słońca i księżyca

4. Ojciec wiąże zawiniątko
I śpiewa piosenkę
Niech u córki nie będzie biedy
Wiano jak pończochy
Złoty jak lalek
Że aż krzyczą do oczu

5. Matka śpiewa piosenkę
I zawija zawiniątko
Zawiniątko ma nie być biedne biedy
Ubrania i poszewki
Krowa z dużymi wymionami
I dobrze wypasiona świnia

6. Staroscina śpiewa piosenkę
Pół kopy czepców w zawiniątku
Zawiniątko ma nie być biedne
Wypijmy jednego mocnego
Za niedługo będziemy chrzcić
Idziemy do ślubu, Zosiu nie płacz.

Ynzer liwy stariöesta

Utwór *Ynzer liwy stariöesta*³⁰ mówi co prawda o weselu, ale zawiera podteksty polityczne. Mowa tu oprócz starosty (najprawdopodobniej weselnego) o jakimś inspektorze oraz o przewodniczącym jakiejś organizacji nazwanej „kolofer”, której pełnej nazwy nie udało mi się rozwinąć.

2. Kołysanki i piosenki dla dzieci

Šlōf māj kyndla fest

²⁸ Słowo niezrozumiałe. W tłumaczeniu „a ma w życiu niedostatek odganiać”.

²⁹ W oryginale: trinkt ner a brav an. W tłumaczeniu: pijmy wódeczkę.

³⁰ *Nasz kochany starosta*.

Kołysanka *Ślōf māj kyndla fest*³¹ zapisana została na dwóch osobnych kartkach jako dwie osobne piosenki. W pierwszej zwrotce brak większych różnic, w drugiej nieco więcej wynikających głównie z liczby mnogiej słowa *śōf* (owca), podczas gdy w zapisanych przeze mnie wersjach była to liczba pojedyncza.

Ślōf māj Jásü fest
S'kuma fremdy gest
S'kuma müma äna fetyn
Brengha nysła äna epuñ
Ślōf māj Jásü fest
S'kuma fremdy gest

Ślōf māj Hälüs, ślōf
Zájñ ym gatła śōf
Zájñ świöecy myt wájśa fisła
Dy wan brengha epuñ, nysła
Ślōf māj Hälüs, ślōf
Zájñ ym gatła śōf.

Śpij mój Jasiu mocno
Przychodzą obcy goście
Przychodzą ciocie i wujkowie
Przynoszą orzechy i jabłka
Śpij mój Jasiu mocno
Przychodzą obcy goście

Śpij Halusiu (Elżbietko), śpij
Są w ogródku owieczki
Są czarne z białymi nóżkami
Przyniosą ci jabłka i orzeszki
Śpij Halusiu, śpij
Są w ogródku owieczki.

S'wün ämöl cwü fligja

Piosenka *Yh zoh ämöl cwü mykja*³² zapisana została w również popularnej w Wilamowicach wersji *S'wün ämöl cwe fligla*³³. Komary, które w obecnej wersji „latają” (flykja), w wersji Karaska latają (fligja). Być może jest to starsza wersja, a być może badacz nieorientowany, że ruch komarów na wodzie może być interpretowany jako przyszywanie łat (w najstarszej znanej nam wersji jest *ufum tājhla flykja*³⁴ (Mojmir 1930-36: 513-514), postanowił zmienić tekst, by stał się bardziej logiczny. W trzeciej zwrotce pojawia się za to czasownik *feikla*, przetłumaczony jako *pflücken*. Dziś w języku wilamowskim brzmi on *flōka*³⁵. Nie jestem jednak w stanie stwierdzić, czy chodzi o jego błędne zapisanie, czy o zupełnie inne słowo. Ta forma zapisu nie jest podobna do żadnego wilamowskiego czasownika, stąd wykluczam możliwość istnienia tego słowa w tej formie.

1. S'wün ämöl cwü fligja
Wün ym kjihüf wigja
S'hot³⁶ mih wunder, ejwer wunder
Do zy kunda wigja

2. S'wün ämöl cwü mykja
Ufum kihüf fligja
S'hot mih wunder, ejwer wunder
Do zy kunda fligja

3. S'wün ämöl cwe mākja

1. Były raz dwie muchy
Na cmentarzu się kołysały
Zdziwiłem się, bardzo zdziwiłem
Że umiały się kołysać.

2. Były raz dwa komary
Na cmentarzu latały
Zdziwiłem się, bardzo zdziwiłem
Że umiały latać.

3. Były raz dwie dziewczyny

³¹ *Śpij dzieciątko mocno.*

³² Widziałem raz dwa komary.

³³ Były raz dwie muszki.

³⁴ *Na stawie latać (przyszywać łaty).*

³⁵ *Obierać (owoce z drzewa).*

³⁶ W oryginale „s nomt”, „h” często jest jednak mylone z „n”, stąd moje przypuszczenie.

Ufum kjyhüf feikla (pflücken)
S'hot mih wunder, ejwer wunder
Wi zy kunda feikla

4. S'wün ämöł cwej hoza
Ufum kjyhüf groza
S'hot mih wunder, ejwer wunder
Wi zy kunda groza.

Na cmentarzu obierały
Dziwiłem się, bardzo dziwiłem
Jak one mogły obierać

4. Były raz dwa zające
Które na cmentarzu jadły trawę
Dziwiłem się, bardzo dziwiłem
Jak one mogły jeść trawę.

3. Kolędy, pastorałki i pieśni o charakterze religijnym

Der oldy Kesul

Pastorałka *Der oldy Kesul* zapisana została w postaci dwóch podobnych do siebie zwrotek, których tekst zbliżony jest do pierwszej zwrotki jej pierwszej wersji zapisanej przeze mnie w *Aneksie*.

1. Der oldy Kesul hot zih byzöfa
leucht vom Loga wi är mejsthefa
Der cypul wiöe ejm bygluma
Ym än šaduł wje'ä³⁷ kuma
Hej kolenda, hej kolenda

2. Der oldy Kesul hot zih byzöfa
Wiöe'ä yns uwalöh gykroha
Ym än šaduł ej'ä kuma
Der cypul wiöe jum bygluma
Hej Wájnahta, hej Wájnahta³⁸

1. Stary Kesul się upił
Leżał jak w kupie gnoju
Węzeł się mu opalił
I dostał w głowę
Hej kołęda, kołęda

2. Stary Kesul się upił
Wszedł do czeluści pieca
Uderzył się w głowę,
Bo węzeł się mu opalił
Hej święta, hej święta.

Pastorałka ta dopisana jest do innego utworu, z adnotacją, że śpiewana była do tej samej melodii podczas goszczenia kołędników³⁹. Tekst zbliżony do opublikowanej w *Aneksie* trzeciej zwrotki zapisany został przez Karaska na osobnej karcie jako osobna piosenka:

Wjyr wan yns ny lön

Wjyr wan yns ny lön oüslaha
Wjyr wan gejn cym Myhuł-Staha
Diöt zājn brötwjyštla ym kuminla
Än bjyr än wājn cy trynkja
Än mākja cym šlöfa.

Nie damy się

Nie damy się wyśmiać
Pójdziemy do Myhuł-Stahy
Tam są kielbaski w kominie
I piwo i wino do picia
I dziewczyny do spania.

Tekst zapisany na tej karcie przez Horaka jako pierwszy brzmi tak:

³⁷ W oryginale „wer ar”. Być może chodziło o „wiöe'ä”.

³⁸ W oryginale „Wejnohta”.

³⁹ W oryginale: „Bei der Bewirtung der Kolendasänger wurde zur gleichen Melodie gesungen”.

Et cy Wajnahta

1. Et cy Wajnahta ej dö ä zyta⁴⁰
Do wer gejn mytum štam ym dy hyta
Götys zegen oüh cy brengja
Do der fajnd oüh ny zuła drengja
Ej Wajnahta, ej Wajnahta
2. Dos kyndła Jezüs zo oüh byhita
S'fäld, giöeta, šoün, štoł än ojer hyta
S'zo oüh olys šejn ferkuma
Do der nist ny hot cy bruma
Ej Wajnahta, ej Wajnahta
3. Oüh zo byšenkja Göt myt lang ława
Äna ojer bow by oüh dernawa
Dy büwa uf štiöekjy drowa
Dy mäkja uf fryšy bowa
Ej Wajnahta, ej Wajnahta
4. Byhit Jezüs ynzer Wymysoü
Äna oü s'gancy land myt der štot Waršoü
Hyłf yns dy kjyh ufcyboüyn
Dos äzu lang ny doüyt wi's hot gydoüyt
Ej Wajnahta, ej Wajnahta.

Teraz na Boże Narodzenie

1. Teraz na Boże Narodzenie jest taki zwyczaj
Że chodzimy z gwiazdą po domach
Boże błogosławieństwo żeby wam przynieść,
Żeby wam nieprzyjacieli nie groził
Ej święta, święta
2. Dzieciatko Jezus niech was obroni
Pole, ogród, stodołę, chlewy i wasze domy
Niech wam wszystko pięknie obrodzi
Żebyście nie mieli na co narzekać
Ej święta, święta
3. Niech was Bóg obdarzy długim życiem
I waszą żonę koło was
Chłopców na silnych żołnierzy
Dziewczeta na zdrowe kobiety
Ej święta, święta.
4. Obroń Jezusie nasze Wilamowice
I cały kraj z miastem Warszawą
Pomóż nam wybudować kościół
Żeby już to nie trwało tak długo jak do tej
pory trwało
Ej święta, święta.

Choć melodycznie należałoby ten utwór wiązać raczej z *Wjyr wan oüh ä löstik lid zyngja*⁴¹, to jego tekst w wielu miejscach przypomina kolejne zwrotki *Zajt gybata*⁴². Ciekawa wydaje się ostatnia zwrotka, w której widać utożsamianie się autora z państwem polskim (*s'gancy land myt der štot Waršoü*⁴³). Wyrażenie troski o budowę kościoła w Wilamowicach świadczy o jej stosunkowo niedawnej genezie. Budowa rozpoczęta została w 1923 roku i szczególnie kryzysy przeżywała w latach 30. Tekst ten powstał prawdopodobnie niedługo przed spisaniem go przez Horaka.⁴⁴

Pater s'fater

Pieśń *Pater s'foter* w wersji bardziej zbliżonej do tej z moich badań niż tej z *Monografii* Latosińskiego (1909: 323).

Pater s'foter ej gykuma cym kolendowan
Jezüs noma gylyk wynća än błogosławjån
Łang zuł ława ynzer fiöer, ynzer wjyt, ynzer
pater, ynzer kjyt⁴⁵

Ksiądz proboszcz przyszedł żeby
zakolendować,
W Imię Jezusa szczęścia życzyć i błogosławić
Niech długo żyje nasz ksiądz, nasz proboszcz,
nasz ksiądz, nasz gospodarz.

⁴⁰ Słowo niewystępujące w języku wilamowskim. W oryginale „de süta”, w tłumaczeniu „zwyczaj”.

⁴¹ *Zaśpiewamy wam wesolą pieśń.*

⁴² *Prosimy was.*

⁴³ *Cały kraj z miastem Warszawą.*

⁴⁴ Na karcie widnieje data spisania 1.1.1970. Jest to jednak błąd i spisana została zapewne tak jak inne, 1.1.1937.

⁴⁵ Pater- słowo używane w stosunku do krewnego księdza.

Inne utwory

Pieśń dożynkowa autorstwa przedstawicieli wilamowskiej inteligencji z okresu międzywojennego, w zbliżonej wersji do tej publikowanej w aneksie.

Fu ynzyn rājha fāldyn

1. Fu ynzyn rājha fāldyn
Dì Göt yns hōt gygan
Brenge wyjr oūh hoūt dy giōewa
Nōr šun ferenda an

2. Ā gruser kranc fu yjyn
Wās, hower āna kūn
Ān blimla fejl oū štyjyn
Fu ynzyn wejza fūn

3. Dy grusa gyłdan yjyn
Gybunda myt ām band
Zej hiōera ym gan s'brutla
Ym ganca pōlner land.

Z naszych bogatych pól

1. Z naszych bogatych pól
Które nam Pan Bóg dał
Przynosimy wam dzisiaj snopki
Po już zakończonych żniwach

2. I dużo wieniec z kłosów
Pszenicy, owsa i żyta
I kwiatów dużo stoi
Gdzie nasze miedze prowadziły

3. Te duże, złote kłosy
Związane wstęgą
Czekają, by dać chlebek
Całej polskiej krainie.

Co ciekawe, ta pieśń jako jedyna opatrzona została niemal pełnym tłumaczeniem na język niemiecki. Jak daleko leży ono od tekstu oryginalnego, pokazuje poniższy przykład:

an Blimla fejl au Styjen
fu ündsen wejza fuen

Veilchen? ... Stiefmütterchen
für unsre weiße Fahn?

A więc *fejl* (dużo) stało się *Veilchen* (fiołkiem) a *štyjyn* (stać)⁴⁶ *Stiefmütterchen* (bratkiem), a z kolei *wejza fūn* ([z] łąk jechało) zmieniło się na *weiße Fahne* (biała flaga). Te interpretacje zupełnie nie zgadzają się z polskim tłumaczeniem, co potwierdzać może teorie o ignorowaniu przez Horaka polskojęzycznych tekstów dostarczonych mu przez Foxa lub o celowym zniemczaniu języka wilamowskiego.

Uf der wjyżba

Wśród piosenek mieszanych wilamowsko-polskich pojawiła się znana jeszcze niedawno *Uf der wjyżba*⁴⁷. Wersja Karaska w dużej mierze odpowiada tej nagranej przez Wicherkiewicza w 1989 roku⁴⁸, z inną wersją trzeciej zwrotki.

1. Uf der wjyżba zyct ā zajac

1. Na wierzbie siedzi zajac

⁴⁶ Prawdopodobnie jest to dopasowana do melodii przedłużona forma czasownika *štejn*. Tak interpretowała go ta nieliczna grupa moich rozmówców, którzy w ogóle byli w stanie określić jego znaczenie. W polskim tłumaczeniu Foxa wers ten brzmi: „A kwiatów też w nim dużo”.

⁴⁷ *Na wierzbie*.

⁴⁸ Prof. dr hab. Tomasz Wicherkiewicz – socjolingwista, badacz języka wilamowskiego, popularyzator wiedzy o Florianie Biesiku. Honorowy Obywatel Gminy Wilamowice (2015). Kilukrotnie prowadził badania w Wilamowicach, w 1989 roku nagrał kilka piosenek, z których to nagrań jako materiału porównawczego dzięki jego uprzejmości korzystałem, za co chciałbym wyrazić mu wdzięczność.

Myta fiśła pomerdajac
Ja bym oü zu pomerdała
Gdybym takie fiśła miała

2. Ym betła zy się kulali
Äna śtyłnik se gadali
Dy matka śpi, foter hjyt nist
Än dy siostra dy ferštejt ny

3. Gejże jeruma na świecie
Bo māj fiśła bardzo gniecie
Co on robi dos zājn straha
Jak się dowiedzą do zy łaha.

Nózkami pomerdajac
Ja bym też tak pomerdała,
Gdybym takie nóżki miała

2. W łóeczku się kulali
I po cichu se gadali
Matka śpi, ojciec nie słyszy
A siostra nie rozumie

3. Idźże o Jezu na świecie
Bo moja nóżka bardzo gniecie
Co on robi, to są strachy
Jak się dowiedzą, będą się śmiać.

Tymczasem u Wicherkiewicza trzecia zwrotka brzmi (Wicherkiewicz 2001: 515):

Ojeruma na świecie
Moja fiśła bardzo gniecie
O dos zājn ju śun straha
Wi we' h nō kyna śejn łaha.

Pieśń Floriana Biesika⁴⁹ o ukochanej (*Yh kant ämöl ä mākja śejn*) zapisana została w niewiele zmienionej formie – głównie są to błędy wynikające z błędnej interpretacji wilamowskiego słowa.

S'wiöe ämöl ä birgjerbol

Utwór, zapisany przez Karaska, o dość frywolnym charakterze opowiada o balu obywatelskim.

1. S'wiöe ämöl ä birgjerbol y
Wymysöi
Än yh wiöe ym kräcum oü
Dy flöta špejłta, dy fejdła zumta
Än der Håla-Jåski ufer bozumta

2. Yh nom yn dibzak än güta käjł
Än yh lif cym Kášü uf ä kliny wäjł
Yh wiöe gryht ufs fanster o cy kłopa
Op ejs ślif fest, bo fum gencstopa

3. S'wiöe ślyfnik oü nō ganc śwah
Do ejs zu festlik ślif, dos wiöe kã zah
S'pöht nō syner, kymt cym fanster
Bysty śun dō wejder, dü byroücter.

1. Był raz sobie bal obywatelski w
Wilamowicach
I ja też byłem w karczmie
Flety grały, skrzypce brzęczały
A Håla-Jåski tańczył z miotłą

2. Wziąłem do kieszeni dobry kieliszek
I pobiegłem do Kasi na małą chwilę
Zaraz byłem przy oknie i pukałem
Czy spała, bo [zmęczona] z tuczenia gęsi

Była śpiąca i całkiem zmęczona,
Że spała tak mocno to nic
Pukała jeszcze ładniej, przysłała do okna
Jesteś tu już znowy, ty napaleńcu.

⁴⁹ Florian Biesik (1850-1926) największy wilamowski poeta. Urodzony w Wilamowicach, lecz większość życia spędził w Trieście, gdzie tworzył w języku wilamowskim. Jego największe dzieło *Uf jer welt* (Na tamtym świecie) wzorowane było na Boskiej Komedii Dantego. Jego twórczością zajmował się Tomasz Wicherkiewicz (2003).

Wymysiöejer lid

Niezwykle interesująca jest *Wymysiöejer lid* (Wilamowska pieśń) zanotowana przez Karaska. Jest ona jakby hymnem sławiącym Wilamowice oraz wykazuje duży stopień samoświadomości: mowa wilamowska nazwana jest językiem (špröh), wspomniane jest również jego wyśmiewanie przez osoby z zewnątrz oraz jego niepowtarzalność. Nie ma w niej również żadnej wzmianki o związaniu z kulturą polską bądź niemiecką.

1. Kunt knáhta šwarwájz dö cy mjyr
Wer wan vos ufzyngja
Ynzer wymysiöejer lid
Wyt idlikjer cüklyngja
Mákja, bowa, kłopa oü
Bo wjyr ława y Wymysoü
Y ynzum diöf

2. Wymysiöejer lidła zyngja
Dos hajt'á njynt ufer welt
Gük dy gingst wájt án brát
Án dy zułst fejł gield
Gük miöehja łaha ynzer špröh oüs
Yh mah mer giöe nist derfön deroüs
Ok yh zyng mer weter.

1. Chodźcie kawalerowie gromadą do mnie,
Coś zaśpiewamy
Naszą wilamowską pieśń
Każdy z nami zadźwięczy
Dziewczyny, kobiety, mężczyźni też
Bo żyjemy w Wilamowicach, w naszej
miejscowości

2. Śpiew wilamowskich piosenek
Tego nie usłyszysz się nigdzie na świecie
Choćbyś szedł daleko i szeroko
I wydał dużo pieniędzy
Choć niektórzy wyśmiewają nasz język
ja sobie z tego nic nie robię
Tylko śpiewam sobie dalej.

Fliöera-Jáški wyl mih

Ten krótki utwór zapisany przez Karaska, jest kolejnym przykładem czterowerszowca:

Fliöera-Jáški wyl mih
Güty wjytyn bej yh
Hyndum uwa zyc yh gan
Wiöemy küha as yh gan.

Flora-Jáški mnie chce
Jestem dobrą gospodynią
Lubię siedzieć za piecem
I jeść ciepłe bułki.

Wymysiöejer mákja

Ten krótki utwór mówi o niechęci wilamowskich dziewcząt do mężczyzn spoza Wilamowic:

Wymysiöejer mákja
Weła ok jyr büwa
Án ká fremda kłopa
Wyłwer giöe ny duwa.

Wilamowskie dziewczyny
Chcą tylko swoich [wilamowskich] chłopców
A żadnego obcego mężczyzny
Nie chcemy nawet w rynku.

Yh fret ámöł s'mákja ym tanc

Ostatnia publikowana tu piosenka mówi o chłopaku zalecającym się podczas tańca do niechętnej do zabawy dziewczyny. Prawdopodobnie śpiewana była właśnie podczas tańca.

1. Yh fret ämöł s'mákja ym tanc
Op's mer wyt gan ä ruz fum kranc
Ejs špyrht Jášü, dos kon zäjñ,
Wen der fiöer wyt s'kräncła öüswäjñ

2. S'ander möł fret yh's ym tancrod
Wyst mer fum kranc gan ä blot?
Ejs špyrht Jášü, dos kon ny zäjñ,
-S'kräncła wyt nymer zu šejñ zäjñ

3. Yh fre ämöł s'mákja ym wäg
Fyrym ys's der yms kräncła ład?
Ejs špyrht Jášü, liwa mäjñ
Dos ej s'synsty, wo kon zäjñ.

1. Pytałem raz dziewczynę w tańcu
Czy dałaby mi różę z wianka
Ona mówi Jasiu, to może być
Ale jak ksiądz ten wianek poświęci

2. Drugim razem pytałem, jak robiliśmy
w tańcu kółko
Dasz mi z wianka liść?
Ona mówi Jasiu, to nie może być
Wianek nie będzie już w tedy taki ładny

3. Pytałem raz dziewczyny w drodze
Czemu jej tak tego wianka żal?
Ona mówi Jasiu, kochanie moje
To jest najpiękniejsze, co może być.

Podsumowanie

Karl Horak był zaangażowany w badanie wysp językowych (Sprachinselforschung). Współpracował z oskarżanymi o współpracę z NSDAP Alfredem Karaskiem i Walterem Richterem. To oni pomagali mu zbierać materiały w Wilamowicach w latach 30. i 40. XX wieku.

Wpływ niemieckonacjonalistycznej ideologii widać nie tylko na poziomie interpretacji danych, ale także w samej transkrypcji rękopisów sporządzonych przez Wilamowiana Józefa Foka. Do tego dochodzą również zniekształcenia wynikające z błędnego odcyfrowania oryginału.

Niemniej jednak piosenki z Sammlung Horak znajdujące się obecnie w Volksarchiv des Bezirks Oberbayern w Bruckmühl stanowią ważne uzupełnienie zebranego przeze mnie dotąd materiału. Dostarczają one wiadomości o tym, jak zmieniły się piosenki, które znamy, a także wielu piosenek obrzędowych (bożonarodzeniowych i weselnych), o których istnieniu wcześniej nie wiedzieliśmy. Zadaniem na przyszłość jest analiza warstwy muzycznej tych utworów i jej porównanie z melodiami zachowanymi w Wilamowicach.

Teksty te posłużyć mogą nie tylko folklorystom, etnologom i językoznawcom, lecz także lokalnym aktywistom. W przypadku języka wilamowskiego, w którym zapisanych tekstów nie jest zbyt wiele, dawne teksty bardzo cenione są przez jego użytkowników. Wzbudzą one zapewne również zainteresowanie Zespołu Regionalnego „Wilamowice”, który prezentuje na scenie wilamowski folklor muzyczny i taneczny.

Zainteresowanie tymi piosenkami ze strony współczesnych Wilamowian, a także ich ponowne wprowadzenie do repertuaru przez wielopokoleniowy zespół i zapewne ich dalsze przemiany mogłoby być kolejnym (obok kilkudziesięciu powstałych w ostatnim czasie piosenek młodzieżowych) zaprzeczeniem tezy Horaka o tym, że zbiór wilamowskojęzycznych pieśni należy uznać za zamknięty.

Bibliografia

- BARCIAK, A. (red.) (2001). *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy.
- BUKOWSKI, J. (1860). *Gedichte in der Mundart der deutschen-schlesisch galizischen Grenzbewohner resp. von. Bielitz-Biala*. Bielitz: Zamarski.
- GARA, J. (2004). *Zbiór wierszy o wilamowskich obrzędach i obyczajach*. Wilamowice: Stowarzyszenie Na Rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie”.
- GARA, J. (2007) *Piosenki w języku wilamowskim*. Wilamowice: nakładem własnym autora.
- HAEGELE, P. (1992). *Karl Horak. „Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde“*, T. 35, 485-487.
- HORAK, G. (1983). *Karasek vor Ort. Ein Bildkommentar. „Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde“*, T. 26, 335-337.
- HORAK, K. (1956). *Das Volkslied in der Bielitzer Sprachinsel. „Jahrbuch der Volkskunde der Heimatvertriebenen“*, T. 2, 141-153.
- HORAK, K. (1959). *Der Volkstanz in den Deutschen Sprachinseln des Ostens. „Jahrbuch der Volkskunde der Heimatvertriebenen“*, T. 5, 247-263.
- HORAK, K. (1960) *Volksmusik aus Wilmesau. „Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes“*, 9, 114-122.
- HORAK, K. (1981). *Das Tanzgut der Bielitz-Bialaer Sprachinsel. „Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde“*, 24, 7-62.
- JABŁOŃSKA, B. (2014). *Socjologia muzyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- KRÓL, T. (2019). *Aneks – zbiór pieśni w języku wilamowskim* W: M. Małanicz-Przybylska (red.), *„Bez muzyki, bez śpiewu nie ma świata” – muzyka w Wilamowicach* (s. 169-228). Warszawa: Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego.
- KRZYŻANOWSKI, L. (2018). *Część druga. Lata 1914-1945*. W: L. Krzyżanowski, K. Meus, M. Fic *Wilamowice 1818-2018. Miasto i ludzie* (s. 39- 254). Wilamowice: Stowarzyszenie „Wilamowianie”.
- KUHN, W. (1984). *Eine Jugend für die Sprachinselforschung. Erinnerungen*. W: Neue Beiträge zur schlesischen Siedlungsgeschichte. Eine Aufsatzsammlung, Sigmaringen, 238-275.
- LATOSIŃSKI, J. (1909). *Monografia miasteczka Wilamowic*. Kraków: Drukarnia Literacka pod zarządem L. K Górskiego.
- MAŁANICZ-PRZYBYLSKA, M. (2019). *„Bez muzyki, bez śpiewu nie ma świata” – muzyka w Wilamowicach*. Warszawa: Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego.
- PERKOWSKA, U. (2001). *Druga wojna światowa (1939-1945)*. W: A. Barciak (red.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (s. 192 – 208). Wilamowice: Urząd Gminy.
- TUREK, K., WÓJCIK, A. (2001) *Folklor muzyczny*. W: A. Barciak (red.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy. Praca zbiorowa* (S. 331-357). Wilamowice: Urząd Gminy.

WICHERKIEWICZ, T. (2003). *The Making of a Language. The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.

ZÖCKLER, T. (1915). *Das Deutschtum in Galizien*. Weimar.

TYMOTEUSZ KRÓL***A COLLECTION OF SONGS FROM SAMMLUNG HORAK IN VOLKSMUSIKARCHIV DES BEZIRKS OBERBAYERN IN LIGHT OF THE LATEST RESEARCH ON MUSIC IN WILAMOWICE***

Wilamowice was investigated by both Polish and German academics. Not only the history of the town, but as well the language, folk dress and traditions were investigated. Especially German scholars, who represented the movement of language island investigations – Sprachinselforschung, came to Wilamowice in 30s and 40s to explore the local culture. They have made a careful fieldwork, but unfortunately the nationalistic spirit of the times has strongly influenced their later texts and interpretations. The Wilamovian music has been a very rare topic in academic investigations. The only one investigator, who made musicological fieldwork in Wilamowice was a German musicologist, Karl Horak, who has collected some notes and texts of songs and published some texts about the music in “bielsko-biała language island”, to which he included Wilamowice too.

There was a book „Bez muzyki, bez śpiewu, nie ma świata. Muzyka w Wilamowicach” published in 2019, edited by dr Maria Małanicz-Przybylska, where I have published an appendix which all 47 collected by my Wymysorys-language songs. As the book had been already published, I found in Volksmusikarchiv Oberbayern another 20 texts of songs, which were collected in Wilamowice by Karl Horak and Alfred Karasek in 1937. In this text, I compare this collection which the songs collected by me and published in the “Appendix”, and I publish their text, transliterated into the modern orthography of the Wymysorys language. I try to take note on possible influence of the nationalistic-German perspective of Horak to his interpretations.

**OD SAMORODNEJ TWÓRCZOŚCI DZIECI DO
WIDOWISKA SCENICZNEGO: PRZEMIANY
FOLKLORU DZIECIĘCEGO**

Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością, pod red. T. Smolińskiej, Małopolskie Centrum Kultury SOKÓŁ, Nowy Sącz 2018, ss. 160.

Werbalne zachowania dzieci oraz towarzyszące im schematy ruchowe znalazły się w centrum polskich badań folklorystycznych stosunkowo późno, bo dopiero pod koniec XIX stulecia (Por. Gołębiowski 1831, Piasecki 1919; podejmowane wcześniej próby ich rejestracji miały jedynie charakter marginalny). Nie dziwi przeto (biorąc ponadto pod uwagę specyfikę spontanicznej twórczości dzieci i ich nieskrępowaną inwencję), że – jak ocenia Teresa Smolińska – „wiedza zdecydowanej większości osób dorosłych w tym zakresie nadal pozostawia wiele do życzenia” (Smolińska 2018: 15)¹. Tym bardziej cenna – w moim odczuciu – jest publikacja zatytułowana *Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością* pod redakcją naukową znanej folklorystki dr hab. Teresy Smolińskiej, prof. UO. Można spodziewać się, że książka pod jej redakcją będzie kolejnym cennym źródłem wiedzy o folklorze tej specyficznej grupy wiekowej, jaką są dzieci. I tak jest w istocie.

Już na wstępie pragnę nadmienić, że recenzowana publikacja jest pokłosiem II Międzynarodowej Konferencji pt. *Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością*, która odbyła się w dniach 23-24 lipca 2018 r. w Nowym Sączu. Warto podkreślić, że miała ona charakter interdyscyplinarny, bowiem wzięli w niej udział specjaliści reprezentujący różne dyscypliny naukowe oraz ośrodki i szkoły badawcze: etnolodzy, antropolodzy, etnomuzykolodzy, dialektolodzy, folklorysty i regionaliści. Za niezmiernie wartościowe uważam włączenie do dyskusji akademickich teoretyków głosów

praktyków-pasjonatów. Myślę tu o animatorach kultury i instruktorach zespołów regionalnych, którzy na co dzień zajmują się przekazywaniem i upowszechnianiem dziedzictwa kulturowego kolejnym pokoleniom. Trzeba tu dodać, że konferencja poświęcona folklorowi dzieci i jego przemianom towarzyszyła XXVI Międzynarodowemu Festiwalowi Dziecięcych Zespołów Regionalnych „Święto Dzieci Gór”, organizowanemu przez Małopolskie Centrum Kultury SOKÓŁ w Nowym Sączu. Nadrzędnym celem tego przedsięwzięcia folklorystycznego niezmiennie od dwudziestu sześciu lat jest – co warto eksponować – pielęgnowanie i przekazywanie następnym pokoleniom kultury tradycyjnej jako wartościowego komponentu życia społeczności lokalnych. Działania organizatorów – o czym pisze Antoni Malczak, dyrektor MCK SOKÓŁ w Nowym Sączu we *Wstępie* – są ukierunkowane w sposób szczególny na dzieci – członków zespołów regionalnych, dając im sposobność zaprezentowania na scenie dziedzictwa kulturowego własnego regionu poprzez zróżnicowane formy ekspresji: taniec, muzykę, śpiew wokalny oraz gry i zabawy. Co roku podczas festiwalu prezentuje się sześć zespołów polskich oraz sześć zagranicznych. Odwołania do tego ciekawego wydarzenia kulturalnego w omawianej książce są czytelne, ponieważ – moim zdaniem – wzbogacają podejmowaną przez autorów problematykę i poszerzają perspektywę oglądu wybranych przez nich zjawisk kulturowych. Dodam jeszcze, że pracę uzupełnia bogaty zbiór kolorowych materiałów zdjęciowych, tworząc oryginalną fotorelację z przywołanej tu inicjatywy nowosądeckiej.

W świat samorodnej twórczości dziecięcej wprowadza czytelnika Teresa Smolińska w artykule zatytułowanym *Współczesne kulturowe konteksty folkloru dziecięcego*, tworząc teoretyczną podstawę dla dalszych rozważań badaczy oraz animatorów

¹ Kolejne odwołania i cytaty pochodzące z recenzowanej publikacji opatrzone będą jedynie numerami stron.

kultury. Wyjaśnia podstawowe zagadnienia oraz prezentuje zawiłe perypetie terminu „folklor”, poczynając od XIX w., uwzględniając również najnowsze konteksty funkcjonowania subkultury dzieci i nowe źródła inspiracji (telewizja, gry komputerowe i komórkowe, cyberprzestrzeń). Zadaje istotne pytanie, prowokując tym samym do refleksji: „jak może dzisiaj badacz subkultury dziecięcej funkcjonować na współczesnym »wirtualnym placu zabaw« – *terra incognita*? Otwiera się tu pole dla współpracy ze specjalistami »od« nowych mediów, dla których nowoczesny świat gier najmłodszego pokolenia nie będzie krył tajemnic” (s. 17). Autorka zwraca uwagę na konieczność podjęcia współpracy nie tylko z reprezentantami innych dyscyplin naukowych, ale i praktykami, którzy na co dzień mają kontakt z dziećmi. Do listy znawców tematu dodałabym także programistów, sprzedawców gier multimedialnych oraz tak popularnych obecnie tzw. youtuberów prezentujących nowe gry na ogólnodostępnym kanale *YouTube* i cieszących się dużą popularnością wśród dzieci i młodzieży. Wszak niejednokrotnie pełnią oni rolę idoli, stanowią wzorce dla małych użytkowników cyberprzestrzeni. W moim mniemaniu owo „otwarcie”, o które upomina się Smolińska, byłoby spełnieniem konieczności i potrzeby uwzględniania interdyscyplinarnych kontekstów w badaniach folklorystycznych postulowanych przez badaczy już od dawna.

Publikacja została podzielona na trzy korespondujące z sobą części, stanowiące spójną całość, zgodnie z układem chronologicznym. Pierwsza z nich pt. *Folklor dziecięcy w perspektywie naukowej* ma charakter teoretyczny i otwiera ją artykuł Violetty Wróblewskiej na temat roli dziecka w tradycyjnej kulturze wsi polskiej. Badaczka pochyla się nad trudnymi warunkami życia dzieci wiejskich i wyodrębnia trzy plany ich funkcjonowania we wspólnocie: plan społeczny, czyli rzeczywiste miejsce dzieci w rodzinie; plan mityczny, obejmujący ich funkcjonowanie w wierzeniach i obrzędach; plan rówieśniczy, a więc relacje zachodzące w grupie osób w podobnym wieku (s. 22). Folklorystka eksponuje pracę i obowiązki, pozostawiające dzieciom niewiele czasu na spontaniczne działania ludyczne. Konkluduje: „w zarysie należałoby mówić o kilku

rolach [dzieci – B. K.-G.] – pracownika (*homo faber*), ofiary, medium i *homo ludens*, z czego nawet element zabawowy, dziś uchodzący za fundamentalny dla prawidłowego rozwoju kilkulatków, zdominowany był przez surowy świat dorosłych” (s. 28). Cenny dla badacza kultury jest ponadto materiał ilustracyjny zebrany i zaprezentowany przez autorkę tego szkicu. Niejako kontynuacją rozważań Wróblewskiej jest tekst Ryszarda Kantora pt. *Zabawy i zabawki dzieci wiejskich niegdyś i dziś. Refleksje antropologa kultury*. Autor podejmuje próbę zrekonstruowania wzoru kulturowego, według którego przebiegały w kulturze tradycyjnej działania ludyczne, czyli – upraszczając – pisze o tym, jak bawiono się i jakich używano rekwizytów (zabawek). Za egzemplifikację obiera zachowania ludyczne dzieci wiejskich pod koniec XIX i w XX wieku. Porusza on problem kulturotwórczej roli państwa jako swoistego placu zabaw oraz inwencji kilkulatków, które – często wbrew rodzicom oraz ówczesnym warunkom społeczno-ekonomicznym – wymyślały rozmaite zabawy i tworzyły zabawki dla siebie lub innych dzieci, łącząc w ten sposób przykre obowiązki (np. wypas gęsi i krów) z przyjemnością. Zdaniem antropologa – które jednoznacznie akceptuję – fakt ten jest potwierdzeniem tezy, iż zabawę można postrzegać nie tylko jako potrzebę naturalną, ale i kulturową każdego człowieka, a w szczególności dzieci.

Józef Kaś w artykule *Świat w języku dziecka wiejskiego* wprowadza perspektywę dialektologiczną, skupiając uwagę na wyrazach utrwalanych i rozpowszechnianych w gwarze podhalańskiej. Interesuje go zasób słownictwa dzieci do czwartego roku życia oraz ich językowy obraz świata. Analizując wyniki badań, dochodzi do wniosku, że obecność wyrazów *zciuciurzonych* (*ciuciurzenie* – naśladowanie mowy dziecka przez osobę dorosłą, s. 59) w wielu miejscowościach podhalańskich świadczy o dziecięcej inspiracji ich brzmienia oraz o ich wielopokoleniowym utrwalaniu w procesie transmisji przez kolejne pokolenia. Sądzę, że wnioski tego dialektologa mogą być szczególnie przydatne dla etnolingwistów, gdyż ujawniają konkretny system wartości grupy etnicznej oraz jej mentalność. Warto byłoby rozszerzyć tego typu badania o inne gwary

i zrewidować zakres tematyczny w podobnej grupie wiekowej na większym obszarze.

Szkic Tomasza Rokosza zamyka pierwszą część rekomendowanej monografii. Autor zajmuje się folklorem dziecięcym z perspektywy etnomuzykologa, eksponując swoistość werbalnych zachowań dzieci. Podejmuje się analizy – etnomuzykologicznej oraz kulturoznawczej – wybranych gatunków dziecięcej twórczości ustnej w kontekście wykonawczym z uwzględnieniem przemian zachodzących w jego obrębie. W centrum swych zainteresowań umieszcza wylizczanki, przezywanki oraz inne formuły słowne wygłaszane przez dzieci podczas spontanicznych zabaw. Podkreśla wielowarstwowość twórczych działań najmłodszego pokolenia. Zwraca ponadto uwagę na trudności, jakie przysparzają badaczom twory folkloru dziecięcego. Jak ocenia: „ta osobliwa grupa tekstów sytuuje się na szeroko pojętym pograniczu – między mową a śpiewem, między muzyką a słowem mówionym, między światem dorosłych a twórczością dzieci. Powszechne jest przekonanie, że wszelkie pogranicza bywają najciekawsze. Warto jednak pamiętać, że są one zarazem najtrudniejsze do sprecyzowania oraz analizy, są bowiem usytuowane w przestrzeni pomiędzy, będąc liminalne, niedookreślone, przynależne do dwóch lub więcej kategorii” (s. 64). Nie pomija również nawiązań do obrzędów, tzw. mitycznych ech, o których pisał już Eugeniusz Piasecki czy Dorota Simonides (Zob. Piasecki 1919, Simonides 1985) oraz włącza kontekst współczesny, czyli najnowsze źródła inspiracji.

Druga część tomu opatrzona jest tytułem *Folklor – Dziecko – Scena*. Wprowadza ona w teoretyczne rozważania elementy praktyki scenicznej, co uważam za szczególnie wartościowe. Nasuwa się w tym miejscu podstawowe pytanie: co sprawia, że niematerialne dziedzictwo kulturowe regionu, a w szczególności tradycyjne tańce, śpiewy, gry i zabawy są wciąż pielęgnowane przez kolejne pokolenia i – co istotne – atrakcyjne dla dzieci i młodzieży, które – inspirowane przez dorosłych opiekunów – prezentują je na scenie? Być może przyczyną jest umiejętne łączenie tradycji z nowoczesnością i popularyzowanie tych treści, np. poprzez organizowanie festiwali folklorystycznych (?). Ważna jest ponadto obecność wzorców

tradycyjnych w środowisku życia małych depozytariuszy kultury, tzw. „zanurzenie w przestrzeni tradycji”, o którym pisze Tomasz Nowak, autor kolejnego szkicu (s. 83). Ten muzyk, pedagog i etnomuzykolog interesuje się kwestią nauczania i wdrażania w praktykę muzykancką, czyli transmisji dóbr kultury (muzyki, tańca, śpiewu) z pokolenia na pokolenie. Eksponuje on rolę i znaczenie mistrza w przebiegu procesu nauczania młodych muzyków na przykładzie Podhala. Ciekawym uzupełnieniem tej refleksji jest przytoczenie wyników badań terenowych prowadzonych na indonezyjskiej wyspie Bali. Nowak kończy swój wywód optymistycznym podsumowaniem: dostrzega wzrost popularności wśród dzieci różnego typu inicjatyw podtrzymywania i ożywiania lokalnych tradycji muzycznych.

Dorota Majerczyk oraz Małgorzata Kiereś (instruktorki zespołów regionalnych oraz członkinie jury w konkursach gwarowych i przeglądach folklorystycznych) są autorkami dwu kolejnych tekstów (*Problemy związane z przenoszeniem folkloru dziecięcego na scenę* oraz *Scena jako przestrzeń aktywności dziecięcych zespołów regionalnych – autentyczny folklor a specyfika widowiska*). Poza solidną bazą teoretyczną posiadają również bogate doświadczenie w prowadzeniu zespołów folklorystycznych oraz ocenie ich występów, stąd bliskie są im problemy związane z przenoszeniem treści folklorystycznych na scenę. Zwracają one uwagę na nowe miejsce funkcjonowania folkloru dziecięcego – scenę, która stawia przez instruktorami oraz wykonawcami konkretne wyzwania. Wyniki tego typu badań mogą – moim zdaniem – stać się szczególnie przydatne dla osób zawodowo pracujących z dziećmi i przygotowujących ich popisy artystyczne, ponieważ zawierają zbiór praktycznych porad oraz przestrzegają przed popełnianiem kardynalnych błędów. Autorki zachęcają animatorów do sięgania do literatury fachowej oraz prowadzenia wywiadów z najstarszymi nosicielami tradycji i rejestrowania repertuaru zabaw dzieci, tudzież towarzyszących im formuł słownych, a następnie odtwarzania ich na scenie. Podkreślają ponadto konieczność dostosowania programu widowiska do wieku i możliwości dzieci. Wydaje się, że jednym z celów, jaki

przyświeca im, jest chęć utrzymania wysokiego poziomu prezentowanych podczas festiwalu programów. Ale nie tylko. Widzę tu również silnie wyeksponowany cel dydaktyczno-wychowawczy, o którym Kiereś pisze tak: „głównym przesłaniem widowiska scenicznego, w którym dziecko gra podstawową rolę, jest edukacja własnej kultury. Największym przesłaniem jest podstawowa edukacja dziecka w zakresie tych ludowych wartości, które są bogactwem w archiwum pamięci, ale nie w życiu współczesnego mieszkańca wsi. I ten proces przemycania na stronę pamięci własnego bogactwa lokalnych wartości folkloru, także dziecięcego, zasługuje, niezależnie od formy, w jakiej widzimy go na scenie, na szczególne uznanie” (s. 109). Program prezentowany na scenie przez dzieci nie jest dla nich autentyczny. Przedstawiciele najmłodszego pokolenia nie znają przecież werbalnych zachowań pokolenia rodziców, dziadków czy pradiadków oraz towarzyszących im gestów i schematów ruchowych, a już tym bardziej nie mają świadomości obrzędowo-magicznych korzeni zabaw i gier. Udział w festiwalu jest więc dla małych artystów formą swoistego dialogu z przeszłością, w którym odkrywają oni bogactwo folkloru dziecięcego poprzednich pokoleń i jednocześnie wprowadzają do niego nowe elementy. Działania te zapewniają ciągłość tradycji i w tym upatruję ich szczególną wartość.

Część trzecia omawianej publikacji nosi tytuł *Festiwal folklorystyczny jako współczesna forma kontynuowania tradycji – problemy i perspektywy*. Autorka pierwszego z zamieszczonych tu artykułów zapoznaje czytelnika z faktami na temat Międzynarodowego Festiwalu Dziecięcych Zespołów Regionalnych „Święto Dzieci Gór” oraz przybliża jego historię i podstawowe założenia tudzież cele. Katarzyna Smyk podejmuje się przeanalizowania całego zespołu zjawisk, aby odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu festiwal realizuje konwencję UNESCO z 2003 r. w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Nie pomija również zagrożenia, jakim jest dekontekstualizacja treści prezentowanych na scenie, a więc ich oderwania od naturalnego środowiska. Warto tu podkreślić, że do dyskursu polskich specjalistów i praktyków dołączyli autorzy z Meksyku i Bułgarii:

Mónica Artemisa Alonso Palacios Márquez de Mendoza, Evgeniya Granchova, Ivailo Parvanov. Osoby te – które śmiało można określić mianem pasjonatów – dzielą się z czytelnikiem bogatym doświadczeniem w prowadzeniu zespołów folklorystycznych w swoich krajach. Przybliżają jednocześnie polskiemu czytelnikowi bogactwo folkloru Meksyku i Bułgarii, co odsłania odmienne aspekty funkcjonowania samorodnej twórczości dziecięcej oraz stwarza możliwość jej oglądu z różnych perspektyw. Spojrzenie na omawianą problematykę z perspektywy praktyków (polskich i zagranicznych) poprzez pryzmat ich własnych doświadczeń scenicznych sprawia, że pozycja ta – w moim odczuciu – jest szczególnie przydatna nie tylko dla wąskiej grupy specjalistów: folklorystów, etnologów, dialektologów, ale i dla wszystkich tych osób, które interesują się subkulturą dzieci i młodzieży. Wysiłki podjęte przez badaczy mogą stać się źródłem inspiracji dla osób prowadzących działalność sceniczną, również z dziećmi. Dotykamy tu ponadto zagadnienia folklorizmu (i folkloryzacji życia) oraz jego inspirującej roli w poszukiwaniu tożsamości regionalnej i etnicznej jednostki oraz grupy (co często odbywa się poprzez manifestowanie swej odrębności; zob. Hajduk-Nijakowska, Smolińska 2010: 180). Jak mniemam, właśnie tego typu działania są szczególnie ważne dla ludzi żyjących w globalizującym się świecie. Różne formy dbałości o tradycje (lokalne, regionalne) mogą stać się alternatywą dla kultury popularnej.

Rekomendowaną książkę oceniam wysoko również z tego względu, że prowokuje ona do zadawania pytań o przemiany folkloru dziecięcego: czy prezentowane na scenie treści zaczerpnięte z naukowych opracowań bądź zarejestrowane wśród najstarszym informatorów a nieznane współcześnie dzieciom można traktować jako autentyczne? Gdzie przebiega granica między folklorem a folkloryzmem? I wreszcie jakie skutki w dłuższej perspektywie czasowej przyniosą działania podejmowane przez organizatorów nowosądeckiej inicjatywy i innych tego typu przedsięwzięć? Odtwarzanie i eksponowanie folkloru dziecięcego w formie widowiskowej jako autentycznego elementu niematerialnego dziedzictwa kulturowego

otwiera przed badaczami interesującą perspektywę oglądu oraz przywołuje kolejne pytania.

BOŻENA KACZMARCZYK-GWÓDŹ

Uniwersytet Opolski

Bibliografia

GOŁĘBIEWSKI, Ł. (1831). *Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach*. Warszawa: nakład autora, druk N. Glücksberga.

HAJDUK-NIAKOWSKA, J., SMOLIŃSKA, T. (2010). *Obecność kultury typu ludowego we współczesnej kulturze masowej*. W: T. Smolińska (red.), *Między kulturą ludową a masową. Historia, teraźniejszość i perspektywy badań* (159-186). Kraków-Opole: „Scriptum”.

PIASECKI, E. (1919). *Zabawy i gry ruchowe dzieci i młodzieży ze źródeł dziejowych i ludoznawczych, przeważnie rodzimych i z tradycji ustnej*. Lwów: Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych.

SIMONIDES, D. (1985). *Ele mele dudki. Rymowanki dzieci śląskich (studium folklorystyczne)*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.

SMOLIŃSKA, T. (red.) (2018). *Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością*. Nowy Sącz: Małopolskie Centrum Kultury SOKOŁ.

GRABIŃSKI WCIĄŻ ODCZYTYWANY

Czytanie Grabińskiego, pod red. K. Grudnika, Phantom Books Horror, Szczecin 2019, ss. 306.

Pierwsza dekada XXI wieku, wraz ze wzmożonym zainteresowaniem gieldy literackiej fantastyką grozy, przyniosła renesans zainteresowania twórczością Stefana Grabińskiego. Oprócz wyborów — cieszących się niesłabnącą popularnością — nowel (głównie ze zbiorów *Demon ruchu*, 1919 i *Księga ognia*, 1922), czytelnik zainteresowany meandrami wyobraźni pisarza miał możliwość zgłębienia nie tylko nowych odczytań jego „opowieści niesamowitych”, ale i mógł dotrzeć do tekstów źródłowych¹.

Zainteresowanie to przełożyło się na ilość publikacji poświęconych Grabińskiemu. W dość krótkim odstępie czasu na rynku ukazały się trzy monografie: Katarzyna Trzeciak (*Figury pożądania, figury pisania w wybranych nowelach Stefana Grabińskiego*, 2012), Elizy Krzyńskiej-Nawrockiej (*Ciemne terytoria. Człowiek i świat w prozie Stefana Grabińskiego*, 2012) oraz Joanny Majewskiej (*Demon ruchu, duch czasu, widma miejsc. Fantastyczny Grabiński i jego świat*, 2018). Publikacje te — jakkolwiek dzieli je sześciolatek dystans — są pierwszymi od dekad poważnymi zarysami monograficznymi twórczości Grabińskiego. Przypomnijmy, iż chronologicznie poprzedza je jedynie studium Artura Hutnikiewicza (*Twórczość literacka Stefana Grabińskiego (1887-1936)*, 1959) i wstęp tegoż badacza do trzytomowego wyboru prozy Grabińskiego (*Stefan Grabiński i jego dziwna opowieść*, 1980), stanowiący *resumé* wcześniejszej rozprawy, stylistycznie dostosowane do masowego czytelnika. Co więcej: o zdecydowanie rosnącym zainteresowaniu Grabińskim świadczy nie tylko przyrost ilościowy prac, lecz — przede wszystkim — różnorodność perspektyw, z jakich odczytywana jest w przywoływanych tu rozprawach jego

twórczość: krytyki fantazmatycznej (Trzeciak), antropologii literackiej (Krzyńska-Nawrocka) oraz „nowego biografizmu” (Majewska).

Rozważaniom wzmiankowanych wyżej badaczek sekunduje tom szkiców pt. *Czytanie Grabińskiego* (2019), stanowiący tyleż kontynuację różnorodności metodologicznych podejść, co świadectwo powolnych przemian w modelu rodzimych publikacjach naukowych. Oto bowiem, wydawcą zbioru nie jest oficyna związana z akademią, lecz komercyjna. Owszem już rozprawa Krzyńskiej-Nawrockiej ukazała się nakładem wydawnictwa o charakterze analogicznym, co wydawca *Czytania Grabińskiego*. Jednakże w przypadku Agharty była to inicjatywa jednorazowa, tymczasem omawiany tu zbiór pojawił się jako kolejny — po rozważaniach na temat nowelistyki Edgara Allana Poea (Studniarz 2018) i obrazu kosmologii Howarda Philipsa Lovecrafta odczytywanej kluczem *numinosum* (Kołyszko 2018) — tom w serii krytycznoliterackiej „Wiwisekcje Grozy”. Czy jest to stały trend, czy też koincydencja? Odpowiedzią na to pytanie zdaje się deklaracja redaktora, Krzysztofa Grudnika. Wśród powodów, dla których rozważania na temat beletrystyki Grabińskiego ukazały się poza obiegiem akademickim, wymienia on przeświadczenie o konieczności przybliżenia ustaleń literaturoznawczych czytelnikom — nie specjalistom (według terminologii Janusza Sławińskiego); czytamy: „Chciałem zainteresować czytelników wydawnictwa Phantom Books Horror oraz innych amatorów literatury grozy akademicką refleksją literaturoznawczą. Błędem współczesnej nauki jest hermetyczny obieg informacji, który odmawia do-

¹ Niemala w tym zasługa redaktorów tematycznego numeru toruńskiego pisma „Litteraria Copernicana”, który został poświęcony Grabińskiemu (z 2013 roku). W tomie, prócz szkiców in-

terpretacyjnych, redaktorzy pomieścili dział „Archiwalia i materiały”, w którym podano m.in. wywiady z pisarzem (oprac. A. Mianeki) oraz nieznany list Grabińskiego (oprac. J. Knap).

stępu ludziom spoza naukowego środowiska. Zależało mi na wyrwie w tym murze” (Grudnik 2019, s. 10)².

W przeciwieństwie do poprzednich tomów, najnowszy ma charakter monografii wieloautorskiej, stanowiącej po części przedruk istotnych badawczo rozważań najwybitniejszych znawców twórczości Grabińskiego (na siedemnaście szkiców w tomie, jedenaście miało pierwodruk gdzie indziej; adresy bibliograficzne zostały zamieszczone w stosowny zestawieniu, s. 305-306 wraz z adnotacją o respektowaniu praw autorskich). Owszem, można byłoby zadać pytanie, czy w dobie powszechnego dostępu do zasobów sieci internetowej i promocji w środowisku naukowym idei Open Access taka inicjatywa ma sens — tym bardziej, iż rzeczzone szkice ogłoszono w latach 2000-2017, toteż zainteresowani mogą łatwo je odnaleźć. Wydaje się jednak, że decyzja redaktorów była przemyślana, a pobudek do reedycji należy upatrywać nie tylko w niewątpliwych walorach naukowych owych rozpraw. Nieprzypadkowo na kartach tomu pojawiają się nazwiska badaczy znanych w środowisku literaturoznawczym z wyznaczania nowych trendów myślowych i reinterpretowania dotychczasowych odczytań pozornie znanych powszechnie utworów (Wojciech Gutowski, Dariusz Brzostek) oraz tych, dla których przygoda z nauką dopiero rozpoczyna się — nierzadko właśnie od twórczości Stefana Grabińskiego (Joanna Majewska). Co istotne: pośród autorów nie zabrakło też

osób nie związanych ze środowiskiem naukowym, których odczytania „opowieści niesamowitych” Grabińskiego mają nieco odmienny charakter. Nie są one najczęściej podporządkowane naukowej akrybii, na co dowodnie wskazuje wybór formy nie wymagającej — przeciwnie, niż studium literaturoznawcze — respektowania zarówno stylistyki właściwej takiemu przekazowi, jak i sposobów argumentacji. Wprowadzana przez owych autorów (m.in. Michała Budaka) swobodniejsza formuła rozważań inspirowanych poetyką eseju nie oznacza oczywiście rezygnacji z elementów aparatu naukowego (bibliografii, przypisów).

Biorąc pod uwagę treść pomieszczonych w zbiorze szkiców, całość rozważań można podzielić na dwa dominujące, komplementarne wobec siebie, nurty. Na pierwszy plan wysuwają się rozważania natury ogólnej (studia przekrojowe, ujęcia problemowo-tematyczne), do których należy m.in. nie do przecenienia szkic Dariusza Brzostka *Monomit Stefana Grabińskiego. Nowela grozy jako pierwszoosobowa narracja obłądu* (s. 29-38). Jest to artykuł tym istotniejszy, że stanowi kontynuację rozważań wpisanych w autorski projekt antropologiczny Brzostka, któremu dał najpełniejszy wyraz w rozprawie *Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy* (2009). W rozważaniach na temat szaleństwa bohaterów krótkich form prozatorskich Grabińskiego, badacz sięga po *instrumentarium* wypracowane na potrzeby *Literatury i nie*

²Trudno oprzeć się wrażeniu, że w przywołanych tu słowach pobrzmiewa jakiś niedookreślony kompleks „środowiskowego getta”, które — de facto — od dłuższego czasu nie istnieje. Przypomnijmy, iż środowisko akademickie od dawna zainteresowane jest nie tylko zjawiskami z kręgu literatury i kultury popularnej (a do nich należy przecież fantastyka grozy), czego wyrazem są nie tylko wyniki badań ogłaszane na łamach specjalistycznych periodyków (funkcjonujących w obiegu uczelnianym, ale i — jak „Literatura Ludowa”, bądź „Literatura i Kultura Popularna” — ogólnopolskim), bądź autorskich monografiach. Reprezentanci akademickiej humanistyki pojawiają się w gremiach sędziowskich nagród środowiskowych, czego dowodnym przykładem jest skład jury przyznawanej od 2014 roku Nagrody

Polskiej Literatury Grozy im. Stefana Grabińskiego (zob.: <https://nagrodagrabińskiego.pl/czlonkowie-jury//>, dostęp: 30.05.2019). Supozycja zatem, iż mamy do czynienia z jakimkolwiek „murem” w tej sytuacji jest nieadekwatna do rzeczywistości. Znacznie za to bardziej niepokojąco brzmi inna deklaracja: „Książki, które do tej pory wydano [w serii „Wiwisekcje Grozy” — przyp. A. M.] (...) pokazały, że wydawnictwo popularne (w znaczeniu: niefachowe, nieakademiczne) może z powodzeniem wydawać rozprawy naukowe, nie tracąc przy tym zainteresowania stałych czytelników” (Grudnik 2019, s. 10). Biorąc pod uwagę wymogi stawiane przed edytorstwem naukowym, przywołane tu słowa brzmią dwuznacznie — tym bardziej, że w tomie można znaleźć drobne usterki edytorskie (np. brak kropki kończącej zdanie w przypisie 10 na s. 31).

rozumu..., aby uświadomić czytelnikowi możliwości jego zastosowania jako klucza interpretacyjnego, pozwalającego na znalezienie dominant tematycznych w noweliście omawianego pisarza. Być może należałoby też zastanowić się, czy możliwe byłoby potraktowanie nadrzędnej dla Brzostka kategorii obłędu — „wypowiadającego się” poprzez relacje nieciągłości, przyległości i reprezentacji (Brzostek, 2009, s. 159-163) — w sposób uniwersalny w odniesieniu do tych realizacji fantastyki grozy, które sytuują się w poetyce „opowieści niesamowitej” (np. powieść Stefana Dardy *Dom na wyřbach*, 2008).

Innym, godnym pogłębionej lektury szkicem, są rozważania Bogusława Bakuły, poświęcone Grabińskiemu jako „obywatelowi Galicji”, utożsamianej tu z tygłem narodowościowym (Bakuła, 2019, s. 13-28). Specyfika *genius loci* Galicji — będącej miejscem spotkań wielu kultur i narodowości — pozwala badaczowi dostrzec „powinowactwa z wyboru” między Grabińskim a twórcami, z którymi łączy go funkcjonowanie w kontekście interpretacyjnym „środkowoeuropejskości” (należą do nich m.in. Gustaw Meyrink, Alfred Kubin, Bruno Schulz), ale i określonych tradycji mistycznych (chasydyzmu, okultyzmu; Bakuła, 2019, s. 15). Szkic ten domaga się zresztą lektury „dialogicznej” — wespół z rozważaniami Marka Wilczyńskiego, upatrującego analogiczne, co Bakuła, związki między Grabińskim, a Schulzem, Romanem Jaworskim oraz Stanisławem Antonim Muellerem (Wilczyński, 2019, s. 291-304).

Komplementarne wobec ujęć całościowych pozostają rozważania koncentrujące się niekiedy, jak w przypadku artykułów Moniki Kuleszy, Aleksandra Madydy bądź Marcina Mierzejewskiego na pojedynczych nowelach (Kulesza omawia *Maszynistę Grota*, Madyda — *Czad*, zaś Mierzejewski — *Smolucha*). Daje to autorom możliwość pełniejszego wykorzystania założeń metody filologicznej, dzięki odwołaniu do koncepcji określanej przez Alicję Baluch mianem „ważnego czytania” (Baluch, 2000, s. 8-12). Ze szczególną maestrią założenia „ważnego czytania” odnajdujemy w szkicu Madydy, ukazując, w jaki sposób można

wykorzystać metodę filologiczną do spojrzenia na tekst z perspektywy *gender studies*.

Obie perspektywy — „makro-” i „mikro-” — naświetlają się nawzajem, toteż odbiorca *Czytania Grabińskiego* ma możliwość nie tylko prześledzenia dominujących wątków w twórczości pisarza, ale i tego, w jaki sposób aktualizują się one w literackim konkretnie, tj. poszczególnych utworach. Jeśli zaś jest czytelnikiem-znawcą (określenie zaczerpnięte z terminologii Sławińskiego), z pewnością dodatkowo zainteresują go zmiany modelu lektury, związane z odkrywaniem świadectw społecznej wyobraźni w literaturze grozy. Jako że zaś pomieszczone w tomie szkice napisane są językiem przystępnym dla nie-literaturoznawców, ich lektura przyniesie wiele satysfakcji nie tylko badaczom spuścizny Grabińskiego, ale i amatorom „opowieści z dreszczykiem”. Miejmy przeto nadzieję, że kolejne, zapowiadane w serii „Wiwisekcje Grozy” tomy będą równie udane koncepcyjnie i badawczo, co *Czytanie Grabińskiego*.

ADAM MAZURKIEWICZ
Uniwersytet Łódzki

Schulza. W: K. Grudnik (red.), *Czytanie Grabińskiego* (s. 291-304). Szczecinek: Phantom Books Horror.

Bibliografia

- BAKUŁA, B. (2019). *Stefan Grabiński jako Galicjanin i pisarz środkowoeuropejski. Geopoetyka, teksty i kontekst*. W: K. Grudnik (red.), *Czytanie Grabińskiego* (s. 13-27). Szczecinek: Phantom Books Horror.
- BALUCH A. (2000). »Przekroje« poetyckie — od Trembeckiego do Grochowiaka. W: A. Baluch, *Uważne czytanie. W kręgu liryki XX wieku* (s. 8-12). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- BRZOSTEK, D. (2009). *Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- BRZOSTEK, D. (2019). *Monomit Stefana Grabińskiego. Nowela grozy jako pierwszoosobowa narracja oblędu*. W: K. Grudnik (red.), *Czytanie Grabińskiego* (s. 29-38). Szczecinek: Phantom Books Horror.
- DARDA, S. (2008). *Dom na wyrębach*. Chorzów: Videograf II.
- GRUDNIK, K. (2019). *Wstęp*. W: K. Grudnik (red.), *Czytanie Grabińskiego* (s. 9-11). Szczecinek: Phantom Books Horror.
- HUTNIKIEWICZ, A. (1959). *Twórczość literacka Stefana Grabińskiego (1887-1936)*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- HUTNIKIEWICZ, A. (1980). *Stefan Grabiński i jego dziwna opowieść*. W: S. Grabiński. *Utwory wybrane. T. 1: Nowele* (s. 5-1). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KOŁYSZKO, M. (2018). *Groza jest święta*. Szczecinek: Phantom Books Horror.
- KRZYŃSKA-NAWROCKA, E. (2012). *Ciemne terytoria. Człowiek i świat w prozie Stefana Grabińskiego*. Kraków: Agharta.
- MAJEWSKA, J. (2018). *Demon ruchu, duch czasu, widma miejsc. Fantastyczny Grabiński i jego świat*. Wrocław: Ossolineum.
- STUDNIARZ, S. (2018). *Tragiczna wizja. Rzecz o nowelistyce Poe*. Szczecinek: Phantom Books Horror.
- TRZECIAK, K. (2012). *Figury pożądania, figury pisania w wybranych nowelach Stefana Grabińskiego*. Przemyśl: Towarzystwo Przyjaciół Nauk im. Kazimierza Marii Osieńskiego.
- WILCZYŃSKI, M. (2019). *Ciągłość szyn, ciągłość rynków i ogrodów. Wspólne przestrzenie Romana Jaworskiego, Stefana Grabińskiego i Brunona*

SPIS TREŚCI

Artykuły

Lucyna Sadzikowska, Zofia Kossak. <i>Wrastanie – Górki Wielkie: ludzie i sprawy</i>	3
Katarzyna Czech, „Mały” romantyzm w sprawie ludu. <i>Bunty chłopskie w wybranych wierszach Lucjana Siemieńskiego</i>	14
Adrian Mianecki, <i>Motyw kazirodstwa w polskim folklorze tradycyjnym</i>	22
Robert Piotrowski, <i>Motyw ofiary w bajkach z wątkiem T 651 „Diabeł parobkiem”</i>	33

Inne

Tymoteusz Król, <i>Zbiór pieśni wilamowskojęzycznych z Sammlung Horak w Volksmusikarchiv des Bezirks Oberbayern w świetle najnowszych badań nad muzyką w Wilamowicach</i>	47
---	----

Recenzje

Bożena Kaczmarczyk-Gwóźdź, <i>Od samorodnej twórczości dzieci do widowiska scenicznego: przemiany folkloru dziecięcego</i> <i>Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością</i> , pod red. T. Smolińskiej, Małopolskie Centrum Kultury SOKOŁ, Nowy Sącz 2018	67
Adam Mazurkiewicz, <i>Grabiński wciąż odczytywany</i> <i>Czytanie Grabińskiego</i> , pod red. K. Grudnika, Phantom Books Horror, Szczecinek 2019	72

CONTENTS

Articles

- Lucyna Sadzikowska, *Zofia Kossak. Striking Roots – Górki Wielkie: People and Issues* 3
- Katarzyna Czech, *“Low” Romanticism for the Folk Cause: Peasant Revolts in Selected Poems by Lucjan Siemieński* 14
- Adrian Mianecki, *The Incest Motif in Polish Traditional Folklore* 22
- Robert Piotrowski, *The Figure of the Victim in the Fairy Tales with the T 651 Motif of the Devil as a Farm-hand* 33

Others

- Tymoteusz Król, *A collection of songs from Sammlung Horak in Volksmusikarchiv des Bezirks Oberbayernw in light of the latest research on music in Wilamowice* 47

Reviews

- Bożena Kaczmarczyk-Gwóźdź, *From Children's Creativity to a Stage Performance: Transformations of Children's Folklore*
Folklor dziecięcy – między tradycją a współczesnością, pod red. T. Smolińskiej, Małopolskie Centrum Kultury SOKOŁ, Nowy Sącz 2018 67
- Adam Mazurkiewicz, *Grabiński Still Read Anew*
Czytanie Grabińskiego, pod red. K. Grudnika, Phantom Books Horror, Szczecinek 2019 72

**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**

W numerze 4-5: 2019 między innymi:

MAŁGORZATA LATOCH-ZIELIŃSKA

- Wokół kultury ludowej w szkole (na przykładzie wybranych tekstów literackich)

ANNA BRZozowska-KRAJKA

- Między „kulturą drzewa oliwnego” a „kulturą Lexusa”: typy duchowości w e-życzeniach

ALEKSANDER ZBIRAŃSKI

- Egzotyzacja kultury ludowej w fotografiach uczestników Jarmarku Jagiellońskiego

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



Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze

Indeks 364-07X