

literatura ludowa

4-5
2019

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

LIPIEC – PAŹDZIERNIK



Na okładce: <https://pixabay.com/pl/photos/wiosenne-uczucie-serce-zawieszka-3355416/>

literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

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

**NR 4-5 (63)
LIPIEC-PAŹDZIERNIK**

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 Humanistycznospołeczny 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)

WSTĘP

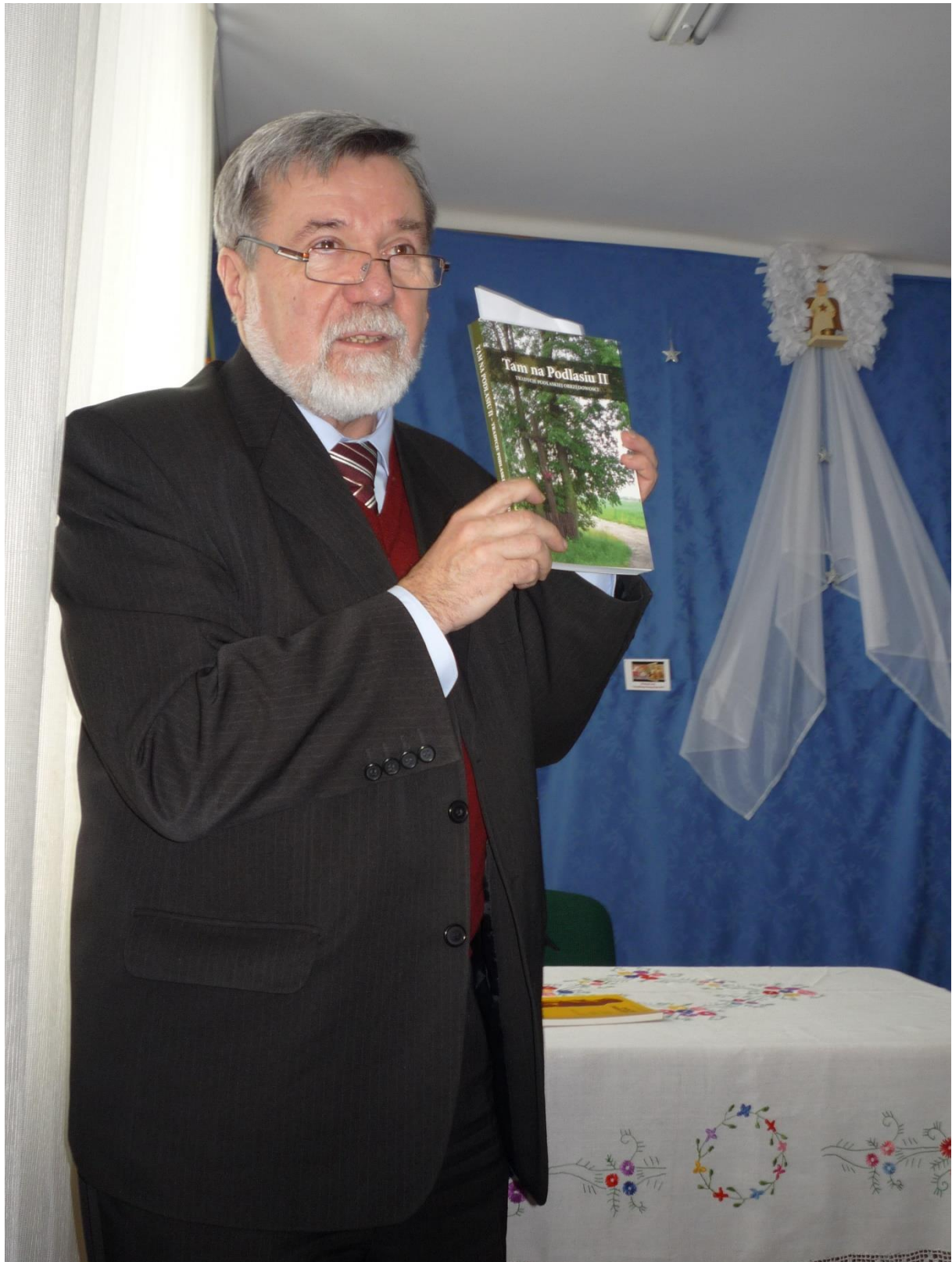
PROFESORA JANA ADAMOWSKIEGO DROGA Z PODLASIA W ŚWIAT

„Dzisiejszy dostojny Jubilat urodził się w 1948 roku na Podlasiu, w Bordziłówce Nowej, w polskiej rodzinie chłopsko-szlacheckiej, z której wyniósł cenne wyposażenie na całe dorosłe życie: realistyczny optymizm, zamiłowanie do porządku i pracowitość, życzliwość dla ludzi i umiejętność współpracy z innymi. Należy do nielicznego w Polsce grona osób, które w swoim działaniu, w postawie życiowej, świadomie łączyły cechy etosu chłopskiego i inteligenckiego, ludzi pokroju Stanisława Pigonia, profesora UJ, który przemierzył drogę *Z Komborni w świat*, czy Jana Szczepańskiego, syna ziemi cieszyńskiej, w swoim czasie rektora Uniwersytetu Łódzkiego, autora znakomitego opracowania *Chłopi – twórcy kultury*”. Tymi słowami Profesor Jerzy Bartmiński rozpoczął laudację wygłaszaną na cześć Profesora Jana Adamowskiego podczas jubileuszu jego 70-lecia, jaki miał miejsce na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie dnia 29 listopada 2018 roku. Było to wielkie święto całego środowiska badaczy kultury tradycyjnej w Polsce: folklorystów, językoznawców zajmujących się tekstami folkloru w nurcie kognitywizmu i kulturoznawców interpretujących zjawiska tradycji. Dorobek naukowy J. Adamowskiego – co odzwierciedlają jego indywidualne i wieloautorskie publikacje w liczbie sięgającej 470 – obejmuje trzy zasadnicze zakresy: język i poetyka tekstów folkloru; obrzędy, zwyczaje i wierzenia rozumiane jako teksty językowo-kulturowe; dokumentacja i krytyczne opracowania różnorodnych tekstów folklorystycznych, pozyskanych poprzez eksploracje terenowe m.in. na wschodnim pograniczu kulturowym.

Profesor Jan Adamowski wyróżnił się w skali kraju również na niwie organizacyjnej i dydaktycznej – był bowiem w 2000 roku założycielem Instytutu Kulturoznawstwa UMCS, którym kierował jako dyrektor do 2015 roku. Niemal całe życie zawodowe – od 1974 roku – związany jest z Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, w tym do 2000 roku – z Instytutem Filologii Polskiej. W tej uczelni zdobywał kolejne stopnie naukowe: magistra filologii polskiej (1972 rok), doktora (1982 rok – na podstawie rozprawy *Procesy modernizacyjne w języku polskiego folkloru wierszowanego*), doktora habilitowanego (2000 rok – na podstawie rozprawy *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*) i na koniec – tytuł profesora w 2016 roku. Tu wykształcił również łącznie ok. 150 licencjatów i ponad 190 magistrów na kierunkach: kulturoznawstwo, filologia polska i bibliotekoznawstwo, etnologia, a także siedmiu doktorów. Afiliowany przy UMCS, promował uczelnię jako członek wielu gremiów naukowych (m.in. w latach 2016 – 2019 – członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN oraz Komitetu Nauk Etnologicznych PAN), redakcyjnych (m.in. redaktor naczelny „Twórczości Ludowej” od 2005 roku) i eksperckich (m.in. w latach 2012–2014 – przewodniczący Rady ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego przy Ministrze Kultury i Dziedzictwa Narodowego, wieloletni przewodniczący jury Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych i Rady Naukowej przy ZG Stowarzyszenia Twórców Ludowych). Za pracę naukową, badawczą, dydaktyczną i na rzecz wzmacniania kultury ludowej i środowiska twórców ludowych zarówno w przestrzeni regionalnej i ogólnopolskiej, był wielokrotnie odznaczany i nagradzany. Najdonioślejsze są: Złoty Medal „Zasłużony Kulturze Gloria Artis” z 2016 roku oraz Nagroda im. Oskara Kolberga „Za zasługi dla kultury ludowej” z 2017 roku w kategorii obejmującej działalność naukową, dokumentacyjną, animację i upowszechnianie kultury ludowej.

Świadectwem uznania dla zasług Profesora Jana Adamowskiego był bardzo liczny udział blisko 60 badaczy z kraju (Katowice, Kielce, Kolbuszowa, Kraków, Lublin, Mikstat, Nowy Targ, Opole, Poznań, Radom, Rzeszów, Sanok, Suwałki, Szamotuły, Toruń, Warszawa, Wrocław) i zagranicy (Bułgaria, Sofia; Ukraina, Iwano-Frankiwnsk) w towarzyszącej jubileuszowi konferencji naukowej „Kultura tradycyjna w perspektywie ochrony dziedzictwa i regionalnych tożsamości” w Lublinie w dniach 29–30 listopada 2018. Na łamach „Literatury Ludowej” pisała o niej szczególnie Agnieszka Kościuk-Jarosz (2018 nr 6, s. 83-87). Kilka z wygłoszonych referatów prezentujemy w niniejszym numerze w postaci artykułów naukowych, jednomyślnie przez autorów pisanych z intencją dedykowania Profesorowi Janowi Adamowskiemu jako wyraz podziękowań za wyznaczone ścieżki badawcze i najlepszych życzeń wielu radości z kolejnych znaczących osiągnięć naukowych i działań eksperckich. Do tych życzeń – z wielkim ukłonem – dołączają Redaktor Naczelna Prof. Jolanta Ługowska, Rada Redakcyjna i Rada Naukowa „Literatury Ludowej”. Sto lat, Panie Profesorze!

KATARZYNA SMYK
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej



Zdjęcie pochodzi z prywatnego archiwum prof. Jana Adamowskiego.



MONIKA SAGAŁO

Uniwersytet Jagielloński

**PIERWIASTKI FOLKLORYSTYCZNE W SŁOWACKIEJ POEZJI MIŁOSNEJ OKRESU BAROKU –
WYBRANE ZAGADNIENIA**

Poezja słowacka w XVII stuleciu

W XVII wieku terytorium Słowacji znajdowało się w państwie Habsburgów, w którym od końca XVI stulecia następowały zmiany o charakterze społeczno-politycznym, a wraz z nimi stopniowo pojawiały się elementy charakterystyczne dla barokowej kultury. Obrady Soboru Trydenckiego (1545-1563) zaowocowały stworzeniem programu kontreformacji, która w Królestwie Węgier stała się pomostem łączącym dynastię Habsburgów i Kościół katolicki w walce przeciwko wyznawcom innych religii i zwolennikom zmian w systemie państwowym (Mišianik 1974: 170-171). Jednakże ponad stuletnie bunty przeciwko panującej władzy pogłębiły wrogie nastroje i podziały panujące w społeczeństwie (było ono podzielone: jeden obóz popierał reformację, drugi wspierał działania kontreformacji), a spory zakończyły się powstaniem dowodzonym przez Franciszka II Rakoczego (1703-1711) i podpisaniem pokoju w Sztatmarze w 1711 przez dowódcę chłopskiej armii hrabiego Sándora Károlyiego. Sam Rakoczy nie uznał warunków porozumienia, choć jego zawarcie zapobiegło dalszym represjom ze strony Habsburgów (Kościelak 2010: 191-192, 213-214). Do skutków zawartego pokoju zaliczamy stabilizację w państwie oraz zachowanie dotychczasowych przywilejów przez szlachtę. W wyniku działań zbrojnych znacznie ucierpiały ziemie słowackie (*Krátke dejiny...*, 2003: 155). Zaniechanie dalszych walk przyczyniło się także do wzmocnienia władzy Habsburgów i pozycji Kościoła katolickiego w państwie (Mišianik 1974: 31). Wacław Felczak pisze o znaczeniu powstania Rakoczego, które „wywarło wielki wpływ na dalsze dzieje Węgier, w szczególności dzięki temu, że potrafiło zespolić walkę klasową chłopów z walką o niepodległość kraju. Pozostawiło też po sobie trwałe ślady w kulturze (...)” (Felczak 1966: 162-163).

Okres buntów przeciwko władzy odcisnął swoje piętno na rozwoju literatury, ponieważ funkcjonowała ona w dwóch obiegach: oficjalnym i nieoficjalnym. Cenzura dopuszczała do druku tylko utwory spełniające określone wymagania, co również było powodem utworzenia nieoficjalnego obiegu literatury, w którym powstawały rękopiśmienne utwory o zabarwieniu erotycznym, a także gatunki poezji wysokiej nieakceptowane przez kontreformację, np. *alamódová ľúbostná poézia* (miłosna poezja modna). Słowacki badacz literatury Stanislav Šmatlák zwraca uwagę na fakt, że utwory powstające w nieoficjalnym nurcie zastępowały czytelnikom pewne „puste miejsca”, których nie były w stanie wypełnić teksty zaakceptowane przez cenzurę i drukowane w oficjalnym obiegu (Šmatlák 1997: 245-246, 285-286).

Literaturoznawca Jozef Minárik ramy epoki baroku w literaturze słowackiej wyznacza na lata 1650-1780 (Minárik 1979: 337). Okres ten wyróżnia się rozmachem w działalności literackiej – w tym czasie najwięcej zyskała literatura katolicka, ponieważ poprzez rywalizację z twórczością protestancką rozwinęła się pod względem jakościowym. Powstawały także utwory świeckie, chociaż niektóre pozostawały tylko w rękopisach lub tomach zbiorowych (Minárik 1984: 54-55). Cechy barokowego stylu początkowo przedostawały się do utworów literackich za pośrednictwem twórczości katolickiej, z czasem pojawiły się w innych typach poezji, między innymi w liryce

miłosnej. Autorzy unikali nadmiernego patosu i skomplikowanych środków stylistycznych, a swoje utwory pisali średnim lub prostym stylem mówionym, korzystając zazwyczaj z prostych obrazów (Minárik 1984: 59).

W utworach miłosnych odnajdujemy szereg pierwiastków folklorystycznych, nawiązujących do wiejskiego kolorytu, a ludowa twórczość nosi w sobie elementy, które mogą zostać rozumiane dosłownie, równocześnie niosąc zakodowane informacje:

Prosty człowiek, twórca i nosiciel folkloru, nie ma ambicji tak wygórowanych. O miłości mówi wyzbytym pychy językiem starej konwencji, zapomnianym językiem obrazów, paralel, symboli, w którym *zielona ląka* i *szumiący gaj* oznaczają rzeczy najzwyklejsze w świecie a równocześnie coś więcej, coś uchwytnego, choć nie do końca określonego. Przy tym – uniwersalnego (Bartmiński 1974: 12).

Dzięki znajomości klucza potrzebnego do odczytywania pełnego znaczenia ludowej symboliki, możemy w pełni odczytać i poznać elementy, jakie są zawarte w tej twórczości. W niniejszej pracy bazę źródłową stanowią utwory słowackie pochodzące z trzech tomów zbiorowych: *Maďarský spevník Jozefa Kelecsényiho Kelecsény énekeskönyv* (1723-1765, okolice Nitry), *Spevník Cantiones piae et mundanae* (1768, Lewocza) i *Spevník Cantillena. Énekek. Pesnicki* (druga połowa XVIII wieku, być może miejscowość Nadlice), które zostały wydane w zbiorowej antologii *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1560-1860)* w opracowaniu Jozefa Minárika.

Imiona i zwroty

W omawianych utworach najczęściej pojawiają się imiona znane i popularne w ludowym środowisku. Zazwyczaj są to formy zdrobniałe, co wynika z bliskich relacji, łączących bohaterów omawianych utworów. W obrębie jednego imienia występują także różne warianty, bowiem w różnych regionach dane imię mogło mieć nieco odmienne wersje. Do imion żeńskich występujących w utworach zaliczamy następujące imiona: Hanička w utworze *Haničko ma* (*Amor diktoval...* 1979: 86), Frančiška w utworze *Naša hyža vybilena*, Franca w *Ej, na hore rojovničiek* (*Amor diktoval...* 1979: 92), Anička i Katuška w utworze *Janko z Bánovéc, švárný mládenec* (*Amor diktoval...* 1979: 139) oraz Tresička w utworze *Ach, lituj mne, všecho stvoreni v tom svete* (*Amor diktoval...* 1979: 88).

Z kolei do najczęściej pojawiających się imion męskich należą: Jošík w utworach *Ej, na hore rojovničiek* (w utworze pojawia się także zdrobniona wersja imienia – Jošíček), *Naša hyža vybilena* (*Amor diktoval...* 1979: 92) oraz *Išla naša pani z Levoči plačuci* (*Amor diktoval...* 1979: 93), Janko w utworach *Ticho, Janko, nebúchaj* (*Amor diktoval...*, 1979: 133) *Janko z Bánovéc...* (*Amor diktoval...* 1979: 139) i *Preleteu ptáček* (*Amor diktoval...* 1979: 141) oraz *Janičko w Komu, milá, komu košelenku šiješ* (*Amor diktoval...* 1979: 134). Zdrobnienia imienia Ján są popularne w ludowej poezji słowackiej, podobnie jak w poezji polskiej Jaś (Komoniewski 1985: 494).

Zakochani nie zawsze zwracają się do siebie po imieniu. Często wyrażają czułość poprzez używanie sformułowań typu: „mój miły”, „ma miła”, „dusza moja”, „serce moje”, np. „milý, duša mojá¹”, „duša moja milá²” (*Amor diktoval...* 1979: 53).

¹ Tłum. „miły, dusza moja”. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie przekłady pochodzą od autorki artykułu.

² Tłum. „dusza moja miła”.

Flora

W słowackich utworach pojawiają się liczne elementy florystyczne, a zwłaszcza motywy kwiatowe. W utworze *Asnad' umret' musím pre vtáčka jedného* pojawiają biała lilia i kwiat (*Amor diktoval...* 1979: 52). Odnoszą się one do kobiety, która sama tak siebie nazywa – cały świat może być przeciwko niej i jej ukochanemu, lecz ona sama jest czysta i niewinna. W kulturze kwiat lilii symbolizuje między innymi czystość, ale ma także inne znaczenia, a należą do nich na przykład miłość, wdzięk czy piękno (Kopaliński 2017: 197). Lilię utożsamiamy także z miłością kobiety do mężczyzny (Kuchowicz 1982: 65): kocha ona tak mocno, że nie potrafi wymazać z pamięci obiektu swoich uczuć. Z kolei samo słowo kwiat również odnosi się do kobiety. Jak zwraca uwagę Anna Krawczyk-Tyrpa, przykłady takiego użycia odnajdujemy już w tekstach biblijnych (Krawczyk-Tyrpa 2001: 14). Określeniami lilia oraz kwiatek nazywa swoją ukochaną także mężczyzna w utworze *Ach, lituj mne...* Zwraca się on do kobiety słowami: „mój kwiatku przemily”³ i „Lilium spanile”⁴ (*Amor diktoval...* 1979: 88).

Do innych elementów roślinnych występujących w utworze *Asnad' umret' musím...* zaliczamy zieloną wierzbinę i wiklinę, na której siedzi słowik (*Amor diktoval...* 1979: 52). Z wierzbą wiąże się szeroka symbolika, wśród symboli związanych z tym drzewem jest tęsknota i opuszczenie (Kopaliński, 2017: 464) – kobieta tęskni za ukochanym i nie może pogodzić się z żalem po rozstaniu z nim.

Z kolei w utworze *Naša hýža vybilena* pojawia się inny kwiat – róża: „Pod tu ružu Jošik leži,/ Frančiška mu hlavu derži”⁵ (*Amor diktoval...* 1979: 92). Kwiat jest w utworze elementem przyrodniczym, wpisującym się w wiejski krajobraz i, podobnie jak w innych ludowych utworach miłosnych, może pełnić rolę rekwizytu (Dąbrowska 2001: 31-32). Wpisuje się tym samym w ludowy krajobraz, bowiem: „W środowisku wiejskim rośliny są nieodłącznym elementem otaczającej człowieka rzeczywistości. Świat roślin jest pełen realiów z życia codziennego i wyobraźni ludzi, którzy je tworzyli w przeszłości” (Pelcowa 2001: 99). Kolejnym elementem folklorystycznym są bliżej nieokreślone zioła lecznicze, które mają uleczyć rannego Jošika: „Ma Frančiška take žele,/ čo zahoji do nedzele”⁶ (*Amor diktoval...* 1979: 92). W tym fragmencie wybrzmiewa ludowa wiara w leczniczą moc roślin – mężczyzna nie chce iść po pomoc do felczera, ponieważ wierzy, że jego ukochana zna się na ziołolecznictwie i potrafi opatrzyć jego rany. Wykorzystywanie naturalnych właściwości leczniczych roślin było znane i praktykowane w wiejskich społecznościach: „Jeszcze sto lat temu zwyczajem dobrych gospodyń było przygotowywanie na zimę nie tylko przetworów z owoców i warzyw, ale również ziołowych preparatów leczniczych” (Lutowski 2003: 9).

W innym utworze, *Komu se mam požalovat*, kobieta wije wianek „zeleny, rozmarinovy,/ a z cyprusu bileho”⁷ (*Amor diktoval...* 1979: 84) dla ukochanego, wyruszającego do wojska. Wianek jest motywem znanym w kulturze i literaturze, a w ludowych utworach utożsamiany jest z czystością: „Dać wianek chłopcu – oddać mu się fizycznie” (Bartmiński 1974: 17). Rozmaryn obok ruty jest elementem wianków ślubnych i jednym z ziół utożsamianych z miłością: „Jak ruta u ludu prostego, tak rozmaryn u szlachty i mieszczan był troskliwie przez młode panny pielęgnowany na dzień ślubu, do którego uplatano zeń koronę” (Gloger 1985: 182). Kobieta,

³ Tłum. „mój kwiatku przemily”.

⁴ Tłum. „Lilia wspaniała”.

⁵ Tłum. „Pod tą różą Józek leży,/ Franciszka mu głowę trzyma”.

⁶ Tłum. „Ma Franciszka takie zioła,/ co zagoją do niedzieli”.

⁷ Tłum. „zielony, rozmarynowy,/ i z cyprusu białego”.

przygotowując wianek, oznajmia swojemu ukochanemu gotowość do tego, by stać się jego żoną.

Fauna

W anonimowej poezji słowackiej odnajdujemy także liczne elementy faunistyczne, a wśród nich dominują motywy ptasie. Jednym z nich jest ptak/ ptaszek. Pojawia się on jako zdrobnienie, czule sformułowanie wobec ukochanej osoby, jak w utworze *Asnad' umreť musím...*, w którym kobieta żali się z powodu tęsknoty za ukochanym, nazywając go zdrobniale ptaszkiem: „Asnad' umreť musím pre vtáčka jedného,/ veľmi sa mi vrezal do srdčeka mého⁸” (*Amor diktoval...* 1979: 52). Określanie mężczyzny zdrobnieniem świadczy o uczuciach zakochanej kobiety i głębi relacji, jaka ją łączy z ukochanym. Ptaki (między innymi słowik) występują także w utworze *Ach, lituj mne...*: „Litujcie mne nyni, ptačkove mili. (...)/ Ptačky, nespivajte veselu písničku,/ (...) slaviček, nespivej...” (*Amor diktoval...* 1979: 88). W tym przypadku zwierzęta są elementami przyrody ożywionej i adresatami wypowiedzi mężczyzny, który poszukuje u nich zrozumienia i pocieszenia. Z kolei w utworze *Preleteu ptáček* ptak jest zwiastunem nadejścia określonej pory w nocy, a jego pojawienie się na niebie wyznacza czas, w jakim mężczyzna miał się spotkać z ukochaną (*Amor diktoval...* 1979: 141). Zwierzę ma określony rytm dnia i stanowi dla dwojga zakochanych rodzaj zegara – jego pojawienie się zwiastuje moment ich potajemnego nocnego spotkania.

Poza ogólnym określeniem ptak pojawiają się konkretne rodzaje tych stworzeń, jak choćby słowik w utworze *Asnad' umreť musím...*: „Spívaj, slávik, spívaj, v zelenej vrbine,/ že čo mi má boh dať, že to mňa nemine./ Spívaj, slávik, spívaj na ustknutém prútku,/ že je moje srdce v velikom zármutku¹⁰” (*Amor diktoval...* 1979: 52). Udręczona duchowo kobieta odnajduje wiernego słuchacza w niepozornym słowiku, który swoim głosem wyśpiewuje żale zgromadzone w kobiecym sercu. W tym wątku widzimy, jak bardzo człowiek może być połączony z naturą – zwierzę reaguje na jego nastroje, a on sam znajduje w nim powiernika swoich sekretów (podobnie jak mężczyzna w utworze *Ach, lituj mne...*).

Innym ptakiem w poezji jest gołąb. W literaturze i kulturze jest on ptakiem łączonym z miłością, stąd określanie tym mianem ukochanej, bliskiej osoby stanowi o łączącej dwie osoby sympatii czy głębszym uczuciu (Kuchowicz 1982: 65, Bartmiński 1974: 23). Gołąbki jako symbol dwojga zakochanych odnajdujemy w utworze *Na trnavskej veže dva holúbky sed'a* (*Amor diktoval...* 1979: 133). Innego zdrobnienia o ptasim rodowodzie – określenia „jaskółko” – używają zakochani w utworze *Povedz, mila, povedz, me mile serdečko*: „proč tak horko plačeš, moje lastovičko” (*Amor diktoval...* 1979: 83).

Jaskółka pojawia się również w utworze *Lastovička štebotá* – ptak budzi zakochanych o świcie, aby mogli potajemnie się rozstać (*Amor diktoval...* 1979: 132). Utwór jest gatunkowo zbliżony do alby¹¹, jaskółka zaś pełni w nim rolę strażnika, zawiadamiającego zakochanych o zbliżającym się niebezpieczeństwie (Findra, Gombala, Plintovič 1979: 14-15). Inne zwierzę pojawia się w utworze *Čarne oči, id'te spat'* – jest to

⁸ Tłum. „Chyba umrzeć muszę z powodu ptaszka./ bardzo się zagłębił do serduszka mego”.

⁹ Tłum. „Nie litujcie się, ptaszkiwie mili. (...)/ Ptaszki, nie śpiewajcie wesołej piosenki./ (...) słowiczku, nie śpiewaj...”

¹⁰ Tłum. „Śpiewaj, słowiku, śpiewaj, w zielonej wierzbinie./ że co mi ma Bóg dać, i tak mnie nie minie./ Śpiewaj, słowiku, śpiewaj, na uschniętej witce./ że jest moje serce w wielkim przygnębieniu”.

¹¹ Więcej informacji o albie w literaturach słowiańskich dostarcza artykuł Józefa Magnuszewskiego *Od alby trubadura do ludowej pieśni słowiańskiej*.

koń wspomniany w kontekście poboru do wojska: „Daju koňa i šaty,/ i klobuček rohaty¹²” (*Amor diktoval...* 1979: 93). Koń jawi się w tym kontekście jako atrybut żołnierza, wyruszającego na wojnę.

Serce

Serce jest jednym z najistotniejszych elementów ludzkiego ciała, opisywanych w polskich erotykach (Bartmiński 1974: 14). Także w słowackiej poezji miłosnej motyw ten pojawia się często i jest kluczowym tematem utworu *Už je moje srdce v velikém žalári*, a w strofach pojawiają się plastyczne obrazy lub porównania. Kobięce serce jest „w wielkim żalu” i zniszczone tak bardzo, jak gdyby zostało ubite w mózdzierzu, jest ono „jak skamieniałe” i nie wykazuje żadnych oznak poprawnego funkcjonowania, przypomina „kamień w kałuży” z powodu wielkiej tęsknoty za ukochanym, która jest gorsza niż więzienie (nie można się od niej wyzwolić), jest niczym związane jedwabnym sznurem, raniącym głęboko serce (*Amor diktoval...* 1979: 51). Podobnie w utworze *Povedz, mila, povedz...* uczucie żalu tak bardzo wypełnia serce kobiety, że „me serdečko hori mi plamenem,/ z veľkej žalosti stane sa kamenem¹³” (*Amor diktoval...* 1979: 84). Serce jest wrażliwe, a silne uczucia potrafią je zniszczyć i doprowadzić do stanu, w którym nie będzie mogło pełnić swoich życiowych funkcji – stanie się wtedy dla organizmu obciążeniem, balastem trudnym do udźwignięcia. Tragiczne wydarzenia potrafią odcisnąć piętno na kobiecym sercu. Gdy musi się ona zмагаć z wieloma problemami natury duchowej, zaczyna odczuwać fizyczne bóle (stąd obraz sznura, zadającego cierpienie obolałemu z rozpaczycy sercu). Podobne sformułowanie pojawia się również w innym utworze, *Asnad' umret' musím...* – kobieta stwierdza, że ma serce pogrążone w wielkim smutku, ponieważ przepełnione jest ono obrazem ukochanego mężczyzny, który „wrył się głęboko do serduszka” (*Amor diktoval...* 1979: 52). W jej sercu mieszczą się obok siebie różne uczucia: żal, rozpacz, tęsknota, smutek, brak wiary w odmianę swojego losu. Serce jest nadrzędnym narządem i nośnikiem informacji o tym, co dzieje się w duszy kobiety – opowiadając o tym, co się w nim rozgrywa, kobieta odsłania swoje najskrytsze uczucia, rozterki, obawy. Na ból serca uskarża się także kobieta w utworze *Sivé oči, sivé ako tá mrákava* kobieta skarży się na ból serca („len ma srdce bolí¹⁴) oraz omdlenia: „Hlavička ma bolí, srdéčko omdlévá¹⁵” Problemy fizyczne związane są z jej kondycją psychiczną i rozterkami duchowymi, związanymi z niejasną relacją, jaka łączy ją z ukochanym mężczyzną. Ona go bezgranicznie miłuje, co wyznaje mężczyźnie wprost: „Ťa rada mám ze srdca mojeho¹⁶” (*Amor diktoval...* 1979: 53). W podobny sposób wypowiada się mężczyzna do swojej ukochanej w utworze *Ach, lituj mne, všedko stvoreni v tom svete*: „vinšujem ti štěstí z mojeho serdečka¹⁷” (*Amor diktoval...* 1979: 89).

Z kolei w utworze *Haničko ma* serce pojawia się w innym kontekście – określeniami „me miłe serduszko” czy „serce me” zwracają się do siebie zakochani, w ten sposób okazując sobie wzajemną czułość i oddanie (*Amor diktoval...* 1979: 86-87). Ich relacja jest skomplikowana i nie mogą pozostać razem, ale to nie przeszkadza im w okazywaniu sobie uczuć – ich miłość pozostaje niespełniona, naznaczona cierpieniem: „Paradoksalna

¹² Tłum. „Dają konia i szaty,/ i kapelusz spiczasty”.

¹³ Tłum. „serduszko gorze mi płomieniem,/ od wielkiego żalu stanie się kamieniem”.

¹⁴ Tłum. „tylko mnie serce boli”.

¹⁵ Tłum. „Głoweczka mnie boli, serduszko omdlewa”.

¹⁶ Tłum. „miłuję cię z serca mojego”.

¹⁷ Tłum. „życzę ci szczęścia z mojego serduszka”.

natura miłości już na tym pewnie polega, że jest ona bodaj najbardziej upragnionym ze wszystkich nieszczęść” (Hanusiewicz 2004: 12).

Powiedzenia

Folklorystyczny koloryt uwidacznia się również w powiedzeniach charakterystycznych dla wiejskiej społeczności i utrwalonych w literaturze, jak ma to miejsce w utworze *Asnad' umreť musím...* Odnajdujemy w nim radę dla zrozpaczonej kobiety: „Neumieraj, dievča, pre jedného vtáčka,/ však je ve svete dosť takého semiačka”¹⁸ (*Amor diktoval...* 1979: 52). Powiedzenie słowackie możemy zestawić z polskimi wariantami przysłowia: „Tego kwiatu pół świata” (*Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich...* 1970: 264) lub „Tego kwiatu, to pół świata” (Struzik 2018: 36). Ma być to rodzaj pocieszenia, chociaż nie przynosi skutku, ponieważ kobieta pogrąża się w żalu i odpowiada innym powiedzeniem: „Težko to zabudnuť, čo raz vidí oko”¹⁹ (*Amor diktoval...* 1979: 52). Tym samym zwraca uwagę na fakt, że o kochanej osobie trudno jest zapomnieć i wyrzucić jej obraz z serca: „Czego oko nie widzi, tego sercu nie žal” (*Nowa księga przysłów...* 1970: 710).

Składanie przysięgi/ obietnicy

Przysięganie miłości pojawia się także w utworze *Haničko ma*, w którym kobieta poślubiła pewnego mężczyznę, choć darzy uczuciem innego. Podjęta decyzja, a wraz z nią zobowiązania wobec męża wyrażone przysięgą, komplikują jej relację z ukochanym (on nadal ją miłuje, chociaż ona go oszukała). Kobieta jednak nie zamierza łamać przysięgi – daje ukochanemu nadzieję na wspólne życie dopiero po śmierci męża, gdy zostanie wdową. Złożona innemu mężczyźnie przysięga małżeńska ma dla obojga wielkie znaczenie – zapewne czeka ich długa, być może dożywotnia, rozłąka (*Amor diktoval...* 1979: 86-87).

Z kolei w utworze *Povedal si, že ma vezmeš* mężczyzna obiecał kobiecie, że ją poślubi, gdy skończy ścinanie żyta. Jego obietnica była jednak bez pokrycia, co stwierdza z goryczą niedoszła panna młoda: „Už si zežau, nevzal si ma”²⁰ (*Amor diktoval...* 1979: 144). Ścinanie żyta w polskiej twórczości ludowej, jak zauważa Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, wiąże się z aktem seksualnym (Wężowicz-Ziółkowska 1991: 150). Zestawiając takie podejście w utworze słowackim, dochodzimy do wniosku, że między bohaterami doszło do zbliżenia seksualnego, ale mężczyzna nie chce poślubić kobiety. Jej nadzieje okazały się płonne, dlatego obarcza winą mężczyznę.

Brak zgody na ślub

Przeszkód na drodze do zawarcia związku małżeńskiego może być wiele. Ponieważ rodzice pragną dla swoich dzieci spokojnego i dostatniego życia, sami decydują o tym, kogo poślubi ich córka czy syn. W utworze *Sivé oči, sivé...* kobieta sama jednak chce podjąć decyzję, za kogo wyjdzie za mąż. Jej uczucia względem ukochanego są tak silne, że postanawia się sprzeciwić woli otoczenia i kategorycznie deklaruje: „Lež pójdem za toho, za koho sama kcem”²¹ (*Amor diktoval...* 1979: 53). Z inną sytuacją spotykamy się w utworze *Ach, kam sa podívám, všchno mi je smutné*, gdzie nie poznajemy do końca przyczyny, dlaczego młodzi ludzie ni mogą stanąć na ślubnym kobiercu: „Pre teba, duša

¹⁸ Tłum. „Nie umieraj, dziewczę, dla jednego ptaszka,/ wszak jest na świecie dość takich ziarenek”.

¹⁹ Tłum. „Trudno zapomnieć, co raz widzi oko”.

²⁰ Tłum. „już skosiłeś, nie wzięłeś mnie”.

²¹ Tłum. „Lecz pójdę za tego, za kogo sama chcę”.

má, mne srdenko boli./ že nebo zbraňuje, by sme boli svoji²²” (*Amor diktoval...* 1979: 138).

Sytuacja przedstawiona w utworze

W wybranych słowackich utworach sytuacja została ukazana jako scenka – w wiejskiej scenerii rozgrywają się różne wydarzenia. Jest to element charakterystyczny także dla polskich utworów ludowych (Kotarska 1970: 163). Do opisywanych wydarzeń należą dramatyczne rozstanie zakochanych (utwory *Povedz, mila, povedz, me mile serdečko, Komu se mam požalovať, Haničko ma, Ach, kam sa podívám...*, *Povedal si, že ma vezmeš*), ich potajemne spotkania pod osłoną nocy (*Lastovička štebotá, Preleteu ptáček*) czy opatrywanie ran (*Ej, na hore rojovničiek* i *Naša hyža vybilena*). Wszystkie wymienione utwory stanowią rodzaj obrazka: w kilku strofach ponajmniej pewną historyjkę (lub tylko jej początek) wraz z jej bohaterami (choć niekoniecznie poznajemy ich imiona) i określonym dramatem lub problemem trudnym do rozwiązania.

Bójka

W utworach *Ej, na hore rojovničiek* oraz *Naša hyža vybilena* pojawia się motyw pobicia mężczyzny. W obu przypadkach nie znamy przyczyn ani okoliczności, ale dowiadujemy się, że mocno pobity zostaje Jošik. Więcej uwagi poświęcone jest relacji rannego i opiekującej się nim kobiety, niż okolicznościom samego pobicia. W utworach kobieta pochyla się z troską nad krwawiącym mężczyznom i stara się zrobić wszystko, by jak najszybciej powrócił do zdrowia (*Amor diktoval...* 1979: 92).

Zakończenie

Julian Krzyżanowski pisał: „Teoretycznie więc rzecz biorąc, gdy chce się zbadać, do jakiego stopnia literatura jest odbiciem życia narodu, całego społeczeństwa, któremu ją przypisujemy, należałoby w zakres jej pojęcia włączyć nie tylko to, co mianem jej oznaczamy, ale również folklor” (Krzyżanowski 1980: 13). Elementy folklorystyczne obecne są także w poezji – są to zarówno pewne motywy utożsamiane z wiejskim kolorytem, jak i obyczaje. W anonimowych utworach miłosnych zachowane zostały folklorystyczne elementy. Odnajdujemy je w konkretnych imionach rozpowszechnionych w ludowej kulturze, powiedzeniach, które zachowały się w języku, czy wykonywanych czynnościach. Szczególnie wyróżniają się motywy roślinne i zwierzęce: są one elementami wiejskiego krajobrazu, niektóre bywają wykorzystywane w codziennym użyciu (należą do nich czułe określenia zakochanych jako gołąbki, czy nazywanie kobiety kwiatem). Jednak poza pragmatycznym wykorzystaniem ich właściwości niosą one ze sobą symbolikę. Podobnie jest z motywem serca, czyli narządem, bez którego organizm ludzki nie może funkcjonować: serce jest w utworach nośnikiem wielu znaczeń, a wszystkie emocje wpływają na jego kondycję. Zaprezentowane w artykule pierwiastki folklorystyczne mogą stać się punktem wyjścia do dalszych badań nad słowacką anonimową poezją miłosną.

²² Tłum. „Przez ciebie, dusza ma, mnie serduszko boli./ że niebo zabrania, byśmy byli swoi”.

Bibliografia

Ach, kam sa poďívám, všechno mi je smutné (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 137-138). Bratislava: Tatran.

Ach, lituj mne, všetko stvoreni v tom svete (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 88-89). Bratislava: Tatran.

Asnad' umreť musím pre vtáčka jedného (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 52). Bratislava: Tatran.

BARTMIŃSKI, J. (1974). „Jaś koniki poił”. *Uwagi o stylu erotyku ludowego*. „Teksty”, 2 (14), s. 11-24.

Čarne oči, id'te spať (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 93). Bratislava: Tatran.

DĄBROWSKA, A. (2001). „Złota dziewanna” i „biodra brzozowe”. *Nazwy roślin w polskim słownictwie erotycznym (na materiale poetyckim)*. W: A. Dąbrowska i I. Kamińska-Szmaj (red.), *Język a Kultura. T. 16. Świat roślin w języku i kulturze* (s. 27-50). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Ej, na hore rojovničiek (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 92). Bratislava: Tatran.

Felczak, W. (1966). *Historia Węgier*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

FINDRA, J., GOMBALA, E., PLINTOVIČ, I. (1979). *Slovník literárnovedných termínov*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.

GŁOGER, Z. (1985). *Encyklopedia staropolska ilustrowana. T. IV*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Haničko ma (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 86-87). Bratislava: Tatran.

HANUSIEWICZ, M. (2004). *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Išla naša pani z Levoči plačuci (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 93-94). Bratislava: Tatran.

Janko z Bánovéc, švárný mládenec (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 139). Bratislava: Tatran.

KOMONIEWSKI, S. (1985). *Nad Lyną*. W: J. Szczawiej (red). *Antologia poezji ludowej 1830-1980* (s. 494-495). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Komu se mam požalovať (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 84-86). Bratislava: Tatran.

Komu, milá, komu košelenku šiješ (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 134). Bratislava: Tatran.

- KOPALIŃSKI, W. (2017). *Słownik symboli*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- KOŚCIELAK, L. (2010). *Historia Słowacji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KOTARSKA, J. (1970). *Poetyka popularnej liryki miłosnej XVII wieku w Polsce*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KRAWCZYK-TYRPA, A. (2001). *Kwiat i kobieta*. W: A. Dąbrowska i I. Kamińska-Szmaj (red.), *Język a Kultura. T. 16. Świat roślin w języku i kulturze* (s. 9-16). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1980). *Literatura i folklor*. W: J. Krzyżanowski (red.), *Szkice folklorystyczne. Tom I. Z teorii i dziejów folkloru* (s. 11-14). Kraków: Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.
- KUCHOWICZ, Z. (1982). *Miłość staropolska. Wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI-XVIII wieku*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Lastovička štebotá* (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 132). Bratislava: Tatran.
- LUTOMSKI, J. (2003). *Ziololectnictwo. Tradycja i przyszłość*. Gdańsk: Tower Press.
- MAGNUSZEWSKI, J. (1983). *Od alby trubadura do ludowej pieśni słowiańskiej*. W: J. Magnuszewski, *Tropami folkloru i literatury* (s. 34-51). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- MINÁRIK J. (1979). *Edičná poznámka*. W: Jozef Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 336-343). Bratislava: Tatran.
- MINÁRIK, J. (1984). *Baroková literatúra. Svetová. Česká. Slovenská*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- MINÁRIK, J. (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* Bratislava: Tatran.
- MIŠIANIK, J. (1974). *Pohl'ady do staršej slovenskej literatury*. Bratislava: Veda.
- Na trnavskej veže dva holúbky seďa* (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 133). Bratislava: Tatran.
- Naša hyža vybilena* (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 92). Bratislava: Tatran.
- Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich. Tom II. K-P* (1970). J. Krzyżanowski i in. (oprac.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- PELCOWA, H. (2001). *Nazwy roślin w świadomości językowej ludności wiejskiej*. W: A. Dąbrowska i I. Kamińska-Szmaj (red.), *Język a Kultura. T. 16. Świat roślin w języku i kulturze* (s. 99-116). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Povedal si, že ma vezmeš* (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 144). Bratislava: Tatran.
- Povedz, mila, povedz, me mile serdečko* (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 83-84). Bratislava: Tatran.
- Preleteu ptáček* (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 141). Bratislava: Tatran.

Sivé oči, sivé ako tá mrákava (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 52-53). Bratislava: Tatran.

ŠMATLÁK, S. (1997). *Dejiny slovenskej literatúry I (9.-18. storočie)*. Bratislava: Národné literárne centrum.

STRUZIK, S. (2018). *Przysłowia polskie*. Tarnobrzeg: [b. n. w.].

Ticho, Janko, nebúchaj (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 133). Bratislava: Tatran.

Už je moje srdce v velikém žalári (1979). W: J. Minárik (red.), *Amor diktoval, lásku spisoval. Výber zo slovenskej rukopisnej ľúbostnej poézie (1580-1860)* (s. 51). Bratislava: Tatran.

WEŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA, D. (1991). *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.



MONIKA SAGALO

ELEMENTS OF FOLKLORE IN SLAVIC BAROQUE LOVE POETRY: SELECTED ISSUES

The article focuses on selected folklore elements in Slavic Baroque poetry. It opens with an overview of the historical background, followed by a discussion and exemplification of folklore elements (among others: characteristic names, motifs of plants and animals, situations presented in texts, motifs of heart and brawl) which appear in anonymous Baroque works coming from two collected volumes.



AGATA KUSTO

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

LEGOWANIE NA LUBELSZCZYŹNIE. WSPÓŁCZESNE ODKRYCIA I KONTYNUACJE LOKALNEJ PRAKTYKI MUZYCZNEJ

Ligawa należy do instrumentów o najdłuższej udokumentowanej historii istnienia na ziemiach polskich. I choć sama nazwa „ligawka” nie widnieje w literaturze przed XVIII wiekiem to jako rodzaj instrumentu, drewnianego aerofonu ustnikowego, ma poświadczenie od czasów formowania się państwowości polskiej (Dahlig 2003:39). Instrumentologicznie ligawa należy do grupy aerofonów, zwanych zwykle instrumentami dętymi. W systematyce polskiej znajdziemy nazwę trąba, którą od trąbki odróżniać będzie długa prosta rura o lekko konicznym przekroju. Dodatkowo, w grupie tej znajdują się także rogi, które winny kształtem wskazywać na pochodzenie od rogów zwierzęcych, ale ta nazwa także widnieje w literaturze określającej dzisiejszą ligawę (Sachs 1989:432). Włodzimierz Kamiński opisując okres wczesnego średniowiecza przywołuje zapisy kronikarskie z końca X wieku (niem. kronikarz Thietmar), w których wspomina się o używaniu trąb w wojskach słowiańskich podczas bitwy nad Tongerzą, zaś Wincenty Kadłubek posługuje się terminem *tuba*, opisując krakowskie widowisko w roku 1194. Kamiński owym trąbom przypisuje te same cechy, które nosi dzisiejsza grupa rogów. W ikonografii średniowiecznej istniały dwa typy rogów: rogi bydłace używane wyłącznie w praktyce myśliwskiej do sygnalizacji (zwykle opatrywane nazwą *cornu*). Drugim typem były instrumenty budowane z drewna (opisywane łac. nazwą *tuba*). Sposób ich wyrobu uprawdopodobnia Kamiński na podstawie współczesnej praktyki wyrobu trembit, polegającej na rozcinaniu pnia młodego drzewka wzdłuż osi na dwie połowy i po wydrążeniu ich na złożeniu za pomocą wiązania z mokrego łyka bądź założenia metalowych obręczy. O ile tego rodzaju instrumenty muzyczne pochodzące z wczesnego średniowiecza nie dotrwały do naszych czasów, o tyle ważnym elementem stał się drewniany ustnik, odnaleziony podczas badań archeologicznych na Wolinie. To pozwoliło Kamińskiemu na wysnucie hipotezy, że „współczesna ligawka i jej regionalne warianty pochodzą w prostej linii od tamtych trąb wczesnośredniowiecznych, które w tradycyjnej praktyce ludowej przetrwały w niezmienionej formie do naszych czasów”(Kamiński 1971: 47-48).

Funkcjonowanie tego typu instrumentów na ziemiach polskich jest uwarunkowane regionalnie. Tradycja mazowiecko-podlaska, najbardziej pokrewna co do kontekstu i obszaru występowania tradycji lubelskiej wiąże się ze zwyczajem otrębywania adwentu. W takiej formie została udokumentowana na terenach Mazowsza Leśnego (wschodnie, po prawej stronie Wisły) i Mazowsza Starego (północne), przy czym główny obszar występowania nazwy instrumentu sytuje Dahlig w części prawobrzeżnej historycznej dzielnicy Mazowsza oraz północnej części Ziemi Sandomierskiej, należącej do współcześnie rozumianej Lubelszczyzny (Dahlig 2003: 66-67). Obecność tego instrumentu na obszarze dzisiejszej Lubelszczyzny, bądź w bezpośrednim jej sąsiedztwie dokumentowana jest dopiero od II poł. XX wieku. Za incydentalny przekaz z okresu międzywojennego należy uznać pieśń *Guń krówki*, *guń* zapisaną w 1937 r. przez Waleriana Batkę (Chmara 1937: 52). Przed rokiem 1982 Jadwiga Sobieska w omawianej grupie aerofonów ustnikowych przypisuje nazwy „ligawki” albo „ligawy” do Mazowsza i Puszczy Białej, zaś „legawki” albo „legawy” do Podlasia i Lubelszczyzny. Podaje, że:

instrumenty te sporządzone są z dwóch połów odpowiednio wybranego i przeciętego wzdłuż pnia (lub gałęzi) młodej sosny, olchy albo lipy. Po usunięciu rdzenia i wyłobieniu kanału, składa się

obie połowy i spaja różną techniką.(...) nakłada się obręcze z blachy żelaznej lub wikliny. Instrumenty uszczelnia się smołą. Technika gry polega na wykorzystaniu szeregu dźwięków przedętych, które pozwalają na wygranie zwrotów melodycznych. (...) Ligawki w rękach pastuchów sygnalizowały spęd bydła na wypas wiosenny, a zimą, w okresie adwentu, przypominały o sprawach ducha i zwoływały wiernych na roraty o szarej, rannej godzinie. (...) bazuny i ligawki były krótsze, 120-180 cm (Sobieska 2006: 99-100).

Powyższy opis zamieszczony na potrzeby skryptu o przeznaczeniu edukacyjnym nie zawiera odniesień do konkretnych eksponatów ani źródła informacji. Można przypuszczać, że powstał on po ekspozycji polskich ludowych instrumentów muzycznych, zorganizowanej przez Centralę Handlową Przemysłu Muzycznego a odbywającej się w dniach od 16 IX do 16 X 1966 roku w gmachu PWSM w Warszawie. Marian Sobieski, obok tak znaczących dla polskiej kultury instrumentów skrzypcowych i dudowych, docenia znaczenie prostych aerofonów:

Wzdłuż powiślańskich brzegów macierzystej Wisły, od Puław po dorzecze Narwi, trąbi się wieczorami na zakrzywionych drewnianych ligawach, które dziś jeszcze gęsto obsiadły pola mazowszańskie. Ich smętny, donośny głos symbolizuje porę spędu bydła, a w mroźną zimę zapowiada czas adwentu i godzinę porannych rorat (Sobieski 1973: 170).

W zamieszczonym tam wykazie instrumentów ludowych, w grupie instrumentów dętych wargowych z ustnikiem kociołkowatym (trąbkowe) znalazła się pod numerem 11 ligawa lubelska ze wsi Celejów, gm. Wąwolnica (Sobieski 1973: 177). W teje miejscowości 21 marca 1959 roku Marian Sobieski nagrał grę na ligawie nieznanego wykonawcy. Nagranie to opatrzone opisem: „Nagranie w plenerze dokonane przez Mariana Sobieskiego w 1959 r., sygnatura zbiorów fonograficznych IS T 2569” zamieszcza wraz z transkrypcją P. Dahlig (Dahlig 2003: 232). Najprawdopodobniej wykonawcą był Józef Ochal ur. 1917 w Drzewcach (gm. Nałęczów). Ochal znany był z wyrobu tych instrumentów i z gry na nich, co wówczas było powszechną praktyką. Instrument wykonany przez Józefa Ochala znajduje się w zbiorach prywatnych Zenona Kotera i został odnotowany w opisie instrumentów w tomie lubelskim pod numerem 44 (Koter, Kusto 2011: 48). W czasie adwentu dźwięki ligawy roznosiły się po okolicznych miejscowościach. Józef Ochal grał w Celejowie (gm. Wąwolnica), Ludwik Rusek w leżącym nieopodal Stoku (gm. Końskowola), zaś w Karmanowicach (gm. Wąwolnica) legował Jan Koter (ur. 1905 r. w Karmanowicach), także wykonawca ligaw. Zenon Koter (syn Jana Kotera) wspomina, że legacze „przegrywali do siebie”, czyli wygrywali własne melodie w tym samym czasie w różnych miejscach, co tworzyło szczególny efekt brzmieniowy w przestrzeni kilku kilometrów (Koter 2018).

W latach 1958-1971 Janina Petera prowadziła badania nad lubelską obrzędowością dla Muzeum Lubelskiego w Lublinie i Muzeum Wsi Lubelskiej. Ustaliła, że w wielu miejscowościach Powiśla Lubelskiego (wśród nich także kilka miejscowości oddalonych na wschód od Powiśla), tj. we wsiach Gołąb, gm. Puławy, Gutanów, gm. Garbów, Kaliszany, gm. Józefów n. Wisłą, Klementowice, gm. Kurów, Nasiłów, gm. Janowiec, Piotrawin, gm. Łaziska, Sieprawice, gm. Jastków i Wronów, gm. Bełżyce, praktykowana była adwentowa gra na ligawce, którą wykonywano z drzewa lipowego lub wierzbowego. Grano przed wschodem i zachodem słońca, a grającymi byli młodzi chłopcy. Według starszych informatorów gra na ligawce miała przypominać o końcu świata i trąbieniu Archaniola na Sądzie Pańskim (Petera 1986: 16-17). Jak podaje za Krystyną Komstą Janina Petera zwyczaj grania na ligawkach zanotowano także w Michałowce, gm. Abramów, gdzie tamtejszy mieszkaniec, Henryk Duda tak wspominał ów zwyczaj:

Na lygawkach grały. To już tam wyrobiały lygawki, przysykowały się. Już jak nadchodził adwent. Z wirzbowego drzewa ta lygawka była. Gałąź taku sobie wziun, wydluboł w środku, ostrugano była, wydlubano ładnie i na końcu była, taki miała zasadzany, taki copek i to grało. Jak kto „umioł grać, to to tak pięknie wygrywoł, że nie pojancie w adwencie, bo w adwencie kiedyś nie było zabaw, tylko na tych lygawkach, na tu pamiuntka, że się miał narodzić Pan Jezus, to grały na lygowkach (Komsta 1980).

Poświadczenia gry na ligawie szły w parze z pozyskiwaniem instrumentów dla Muzeum Lubelskiego w Lublinie oraz Muzeum Wsi Lubelskiej. W latach 1951-1981 dla obu muzeów pozyskano lub zakupiono siedem instrumentów z miejscowości: Opoka, gm. Końskowola, Chrzążówek, gm. Końskowola, Klementowice, gm. Kurów i Gutanów, gm. Garbów (Koter, Kusto 2011: 49-50). W roku 1957 pozyskano dla Muzeum Lubelskiego ligawę (nr inw. 4990/E/ML) nieznanego wykonawcy z Gutanowa, do której kartę inwentarzową wypełniła Teresa Karwicka podając, że ligawka była wykonana z drzewa topoli i złożona z dwóch części spojenymi obręczami z drutu. Prócz wymiarów odnotowała, że „grają na nich do dziś dnia w okresie adwentu. Dawniej grali pasterze” oraz cytuje wiersz napisany przez Bronisława Pietraka *Na ligawce*:

Narodzenie adwent głosi,
świąt wygląda wierny lud,
młody chłopiec na ligawce
gra do Gód, aby do Gód.

Droga dla nas ta tradycja,
z nią też żył się wiejski lud.
Co dzień z rana i z wieczora
słychać granie – aby do Gód.

Wiatr na dworze śniegiem prószy,
na ligawce obmarzł lód,
a przed chatą młody chłopiec
gra do Gód, aby do Gód.

Syn po ojcu na ligawce
gra melodię tę bez nut,
a po wiosce echo płynie,
aby do Gód, aby do Gód.

Nie zaginie ta tradycja,
dokąd żyje wiejski lud
i grać będziemy tak co roku,
aby do Gód, aby do Gód (Peters 1986: 16-17).

Wielce prawdopodobne, że to właśnie autor wiersza, Bronisław Pietrak mógł być wykonawcą ligawki znajdującej się w zbiorach Muzeum Lubelskiego. Inny instrument wykonany przez niego można oglądać na wystawie stałej Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Został pozyskany za pośrednictwem Zofii Cieśla-Reinfussowej w roku 1968, a w karcie inwentarzowej widnieje informacja o tym, że był używany w adwencie rano a informacja ta pochodzi z karty inwentarzowej, udostępnionej przez kustosa Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, p. Karolinę Pachłę-Wojciechowską. Miejscowość Gutanów ma też inne poświadczenia gry na ligawie. Joanna Malinowska w swojej pracy magisterskiej na temat ligawy zamieszcza zdjęcie Bronisława Skoczylasa z Gutanowa grającego na ligawie. W czasie, kiedy autorka przeprowadzała badania terenowe instrument nieznanego wykonawcy datowany

na ok. 1897 r. był w posiadaniu mężczyzny uwidocznionego na zdjęciu (Malinowska 1997: 48). Z Gutanowa pochodzi także ligawa (nr inw. PME 10250) pozyskana przez Ministerstwo Kultury i Sztuki a przekazana w 1958 roku Państwowemu Muzeum Etnograficznemu w Warszawie (Lewińska 2001: 154, 261). Kolejna, pochodzi z Woli Przybysławskiej (gm. Garbów) i znajduje się w Muzeum Ludowych Instrumentów Muzycznych w Szydłowcu (Dahlig 2003: 63).

W roku 1959, na łamach ogólnopolskiego miesięcznika krajoznawczo-turystycznego „Poznaj Swój Kraj” Teresa Karwicka pisząc o wybranych obrzędach dorocznych lubelskiej wsi wspomina o poprzedzającym okres Bożego Narodzenia adwencie, kiedy to

codziennie rano i wieczór grają chłopcy na długich ligawkach z drzewa topolowego. Robi się je z dwóch półokrągłych połówek drewna, które spaja się obręczami drucianymi lub z blachy. Głos ligawki niesie się daleko w mroźnym powietrzu, a brzmi szczególnie dobrze, gdy ligawkę zamoczoną w wodzie wystawi się na mróz, by obmarzła. Zwyczaj ten znany jest tylko w północnych częściach Lubelszczyzny, głównie w powiecie puławskim i na Podlasiu (Karwicka 1959: 10).

Bogate tradycje legowania na Podlasiu, szeroko zostały opisane w przywoływanej publikacji Piotra Dahliga jak i w tomie podlaskim PPML, gdzie Janina Szymańska przywołuje informacje zebrane w 1951 r. w miejscowości Ostrówki, gm. Wołyn:

Młodzi chłopcy, a i dorośli mężczyźni, wybierali się po pierwszym mrozie do lasu i wybierali starą sosnę, a z jej wyciętej, długiej gałęzi, najlepiej dwumetrowej, wyrabiali ligawki. Zdejmowali korę, przecinali gałąź na pół, wydłubywali środek i dwie wydrążone połówki składali, umacniali łykiem, dla lepszego głosu zanurzali w wodzie, by zamarzła, i w mgliste poranki lub wczesne wieczory wychodzili przed domy i przeciągłym graniem na nich oznajmiali, że Bóg narodzi się, że przyjdzie na świat niedługo. Trąbiono od dwudziestego września do późnych zazimek. Instrument ten zrobiony z sosnowej skrzekowatej gałęzi. Długości około 1 metr 40 cm. Grubość obwodu na zewnątrz 40 cm. W cieńszym końcu, gdzie munsztuk osadzony z bzu świętojańskiego, 18 cm. Klepki nabite wtkami dartem na pół. Głos tej trąby słyszany na 5 km. Melodia miła i wzruszająca. Na tę nutę śpiew:

Żeń woły, żeń, już biały dzień,
żeń woły pszenicą, niech woły nie ryczą,
już woły przy Jagnie, a Kuba przy Jagnie (Szymańska 2016: 156-157).

Tradycje Podlasia Południowego będącego pasem „wspólnym” Podlasia i Lubelszczyzny w sposób naturalny przenosiły się na tereny północnej Lubelszczyzny, gdzie udało się udokumentować najwięcej przejawów związanych z adwentowym legowaniem. Jednakże usytuowanie legowania potwierdzają także przekazy z gmin Poniatowa i Bełżyce. Miejscowość Wronów wykazała w swoich badaniach Janina Petera, zaś w pobliskiej Dąbrowie Wronowskiej mieszkał Stefan Wrona (ur. 1929, Komarzyce), skrzypek, członek kapeli Stefany, który podczas badań przeprowadzonych dla UMCS w 1993 r. potwierdził obecność ligawki w czasie adwentu, jako jedyne instrumentu, którego dźwięk był słyszalny w czasie, gdy „zanikło wszystko, zabaw nie było, ani nic” (Wrona 1993).

Kolejne poświadczenia obecności ligawy na Lubelszczyźnie uzyskano w latach 2008-2009 podczas terenowych badań uzupełniających do tomu lubelskiego w ramach serii PPML i wiązały się one z przesunięciem granic występowania zwyczaju. Wówczas przeprowadzono wywiad z Władysławem Majem ze Sporniaka, gm. Wojciechów, wieloletnim bębniwą Kapeli Wojciechowskiej. Na ligawie grał w czasie wojny i po wojnie, do końca lat 80. XX w. Grał tylko w adwencie, codziennie o godzinie 6 rano i 6

wieczorem. Władysław Maj wchodził na podwyższenie zrobione z kilku ułożonych piętrowo opon samochodowych, opierał ligawę o drewnianą konstrukcję, kierując wylot instrumentu w stronę rozległego pasa pól zakończonego lasem. Podczas gry na ligawie dźwięk odbijał się od ściany lasu. Władysław Maj miał w posiadaniu dwie ligawy o pochodzeniu lubelskim:

1. Ligawa drewniana z drewna lipowego, początkowo była wiązana wikliną, później drutem. Otrzymał ją od dziadka, Mateusza Maja, który sam ją wykonał. W czasie badań w roku 2008 instrument posiadał 10 obręczy drucianych, ustnik drewniany ze szpuli do nici (Koter, Kusto 2011: 47). Obecnie instrument ten zaginął. Wnuk Waldemar przechowuje ligawę, którą w 2008 roku Władysław Maj określał jako nabytek nie lubelskiego pochodzenia.

2. Ligawa metalowa, ocynkowana, wykonana przez Antoniego Wilczka, blacharza z Bełżyc w latach 40. XX w. Na tym instrumencie Władysław Maj grał najczęściej bo wydawała najlepszy dźwięk. Ten wyjątkowo długi jak na ligawy instrument (183 cm), zaopatrzone w metalowy ustnik kornetowy zapewniał łatwość gry i nośność dźwięku. Według Maja słyszalność gry dochodziła do 8 kilometrów. Fraza muzyczna przerywana była braniem oddechu, po czym następowało kilkakrotne powtórzenie schematu. Na tę melodię śpiewano *Aby do Gód, aby do Gód*, co oznaczało oczekiwanie Świąt Bożego Narodzenia. Według Władysława Maja we wsi nikt inny nie grał na tym instrumencie a informacja ta została wkrótce zrewidowana (Maj 2008).

Wzmianki o praktyce gry na ligawie w Motyczu znajdziemy w wypowiedziach i spisanych wspomnieniach Czesława Maja (ur. 1923, Motycz), poety ludowego, regionalisty i założyciela Zespołu Ludowego „Rola” w Motyczu. Dla Archiwum Programu Historii Mówionej Teatru NN poeta przywołał opowieść biblijną, tłumaczącą zwyczaj grania na ligawie:

No to ja się pytałem starych ludzi: co to znaczy, to granie, tego? No to mówili, że «Ligawa wtóruje – święta wywołuje». Że to po graniu ligawy święta będą zaraz. Ale jeszcze było tak, że do Starego Testamentu ludzie sięgali. Pan Bóg polecił prorokowi Jonaszowi, żeby udał się do miasta Niniwy i tam żeby nawracał ludzi, bo strasznie grzeszne to miasto było. Ale tam słyszał ten prorok, że oni nie dbają o nic – zabijają nawet ludzi jak kto przychodził ich poprawić. I wsiadł na okręt i pojechał w dół i koniec. W przeciwnym kierunku. I zerwała się burza na morzu. Okręt zatonał. A tego Jonasza połknęła ryba. I trzy dni był we wnętrzu ryby, a później ryba go wyrzuciła i on żył jeszcze. I poszedł jednak do tego miasta - już co będzie. Ale ci Niniwianie się śmiali z niego. A on w końcu wziął dwa garnki gliniane i na rynku w Niniwie stłukł te garnki. I mówi: «Tak Pan Bóg was zetrze, jak ja te garnki stłukłem». No i oni sobie wzięli do serca to i zaczęli pokutować. Posypali głowy popiołem, wory pokutne przywdziali. I właśnie nawet król dał takie zarządzenie, że bydłu nie dawać jeść przez ileś tam dni, żeby ryczało, żeby prosiło Boga i to bydło o zmiłowanie. No i, tak że, to pomogło, że ci Niniwianie się nawrócili. Ze stąd właśnie ta ligawa, że to bydło ryczało (Lasota 2011).

Czesław Maj pamiętał, jak w przeszłości w czasie adwentu dźwięk ligaw dochodził z kilku miejsc jednocześnie „bo tu kilku umiało grać”. Pierwsze granie odbywało się w pierwszą niedzielę adwentu a niektórzy wstawali jeszcze w nocy aby grać. Najlepiej było grać kiedy był przymrozek i wówczas głos ligawy był dobrze słyszalny (Lasota 2011).

Przerwę w otrębywania adwentu w gminie Konopnica można usytuować od końca lat 80. (wówczas grał jeszcze Władysław Maj na Sporniaku) do ok. roku 2010. Po śmierci Władysława Maja blaszana ligawa została odkupiona przez sąsiada, Tadeusza Kliczkę (ur. 1943 r. Sporniak, gm. Wojciechów), który 8 grudnia 2012 r. zademonstrował grę na ligawie podczas I Turnieju Nalewek Domowych Gminy Konopnica. Była to pierwsza

publiczna prezentacja gry na Lubelszczyźnie, poprzedzona wykładem poprzedzonym przez autorkę.



Fot. 1 Motycz Tadeusz Kliczka 8 grudnia 2012, autorka fotografii Agata Kusto

Po śmierci Tadeusza Kliczki w roku 2014 instrument przepadł w prywatnych zasobach rodziny a próby jego odzyskania dla społeczności nie powiodły się do chwili obecnej (Kusto 2017: 3).

Od tego czasu w gminie Konopnica przeprowadzono szereg działań, które miały na celu zbadanie stanu zachowania tradycji lub pamięci o niej wśród mieszkańców oraz próbę znalezienia chętnych do podtrzymania tradycji. Były to spotkania z mieszkańcami o charakterze edukacyjnym, artykuły w prasie lokalnej, ogłoszenia parafialne i prywatne rozmowy z mieszkańcami. Jak się okazało, niektórzy nie kojarzyli nazwy instrumentu ze zwyczajem lub też nigdy go nie widzieli. Impulsem do wzmożonych działań okazał się zakup nowego instrumentu na targowisku instrumentów zorganizowanym w ramach Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu w 2016 r. Na decyzji o zakupie instrumentu zaważyło kilka czynników, wśród których znaczącą rolę odegrał festiwal, jako miejsce spotkań z tradycyjnymi muzykami, ich repertuarem i instrumentami. Przyczyniła się także obecność Piotra Dorosza, etnomuzykologa, trębacza, pracownika IS PAN, który pomógł w wyborze dobrze brzmiącego instrumentu. Ostatecznie członkowie Zespołu Śpiewaczego „Rola” wraz z towarzyszącymi mieszkańcami gminy sfinansowali zakup instrumentu z funduszu sołectwa Sporniak. W tym wypadku był to efekt działań promujących potrzebę reaktywacji zwyczaju i wrażliwości społecznej władz sołectwa. W prasie lokalnej zamieszczano bieżący stan informacji o zwyczaju oraz apelowano do mieszkańców o przekazywanie wszelkich jego przejawów na terenie gminy Konopnica (Sulisz 2017: 18). Instrument zakupiono od Eugeniusza Szymaniaka (ur. 1947, Dzierzby Włociańskie, gm. Jabłonna Lacka), który jest uznanym i czynnym budowniczym instrumentów oraz legaczem. Od wielu lat Szymaniak z sukcesem bierze udział w konkursach gry na ligawie, gdzie prócz

prezentacji swych umiejętności wykonawczych i gawędziarskich wystawia do sprzedaży nowo wykonane instrumenty. Podczas ostatniej XXIII edycji konkursu gry na ligawkach „Adwentowe Granie”, która odbyła się 8 grudnia 2018 r. w Siedlcach wystąpiło 40 uczestników a Eugeniusz Szymaniak otrzymał I nagrodę.



Fot. 2 Eugeniusz Szymaniak, Siedlce 2018, autorka fotografii Agata Kusto

Aktywność estradową Eugeniusz Szymaniaka odnotowuje także Piotr Dahlig. Są to występy i prezentacja wykonanych instrumentów w Ciechanowcu i Siedlcach (Dahlig 2003: 256, 292, 298). Szymaniak jest reprezentantem żywego i chętnie praktykowanego zwyczaju gry na ligawie w kilkunastu miejscowościach powiatu Sokołów Podlaski. Poświadczenia jego istnienia na tym terenie odnajdziemy w wypowiedziach mieszkańców tych okolic, zdeponowanych w Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS (Kolonia Wieszka, gm. Jabłonna Lacka, TN UMCS 727B/9; Dzierzby, gm. Jabłonna Lacka, TN UMCS 729A/13).

W wigilię pierwszej niedzieli adwentu 2017, w Domu Kultury w Motyczu miało spotkanie robocze. Wykład Piotra Dorosza poświęcony obrzędowej grze na instrumencie zwanym „ligawą” wsparty był pokazem gry oraz omówieniem sposobów wykonywania tego instrumentu. W spotkaniu uczestniczyli: dr hab. Tomasz Rokosz (Instytut Muzykologii KUL), kulturoznawca i muzyk, dr Agata Kusto (Instytut Muzyki UMCS), inicjatorka wydarzenia oraz mieszkańcy gminy. Jednym z nich był Mieczysław Kanadys (ur. 1958, zam. Motycz Stara Wieś), który podjął się kontynuowania otrębywania adwentu ze względu na pamięć o tradycjach rodzinnych. Gra na ligawie była obecna w rodzinie Kanadysów od kilku pokoleń. Grał zarówno ojciec Mieczysława, Józef Kanadys (ur. 1926, Motycz), jak i dziadek noszący to samo imię, Józef Kanadys (ur. 1900, Motycz). W efekcie, w czasie adwentu 2017 w Motyczu Starej Wsi rano i wieczorem rozlegał się dźwięk ligawy (Kusto 2017: 13).



Fot. 3 Mieczysław Kanadys, Motycz Stara Wieś 2017,
autorka fotografii Agata Kusto

Ożywienie zwyczaju stanowiło podstawę do dalszych poszukiwań, które mimo starań wielu osób nie przynosiły oczekiwanych rezultatów. Powszechnie uważano, że taki zwyczaj istniał w Motyczu i okolicach, mieszkańcy potwierdzali obecność ligawy w adwencie, lecz nie przywiązywano do tego specjalnego znaczenia, traktując grę na ligawie jako relikw przeszłości, mało istotny dla dzisiejszego człowieka. Fundamentalną rolę w pozyskiwaniu informacji od mieszkańców Motycza pełniła i pełni obecnie Anna Niedziałek, córka Czesława Maja z Motycza. Dzięki jej autochtonicznemu pochodzeniu i wytrwałości początek 2018 roku zaowocował odnalezieniem dwóch instrumentów, z których jeden można określić jako ligawę lubelską (Niedziałek 2018: 15).

Pierwszy odnaleziony instrument pochodzi od Stanisława Tomasika (ur. 1961, Motycz) zamieszkałego w Motyczu II Kolonia, który wspominał, że jego ojciec, Aleksander Tomasik (1935-2008) wnosił w adwencie ligawę pod studnię, polewał wiaderem wody i grał gdy napęczniała i się uszczelniła. Stanisław Tomasik wspomina także Franciszka Jakubczaka (1943-1997), który przychodził do ojca, aby pograć na ligawie (Niedziałek 2017, Kusto 2018a). Instrument, który przez kilkadziesiąt lat przeleżał w domostwie Stanisława Tomasika został wykonany z lekkiego drewna drzewa liściastego (wierzba lub klon jesionolistny), posiada ustnik z drewna twardego (grab lub brzoza) uszczelniony kawałkiem szmatki. Stan instrumentu i rodzaj drewna został wstępnie określony przez Ryszarda Orysiaka, konserwatora Muzeum Lubelskiego w Lublinie z sugestią pilnej konserwacji. Wymiary instrumentu: dł. 109 cm; śr. wlotu – 3,8 cm; śr. wylotu – 6,5 na 8,5 cm; ustnik – dł. 9,8 cm; śr. wlotu – 2 cm.



Fot. 4 Ligawa Aleksandra Tomasika z Motycz II Kolonii, autorka fotografii Agata Kusto

Instrument został przekazany do Domu Kultury w Motyczu gdzie oczekuje na konserwację. Drugim instrumentem okazała się ligawa przechowywana u Waldemara Maja, którą Władysław Maj zakupił podczas wyjazdów z Kapelą Wojciechowską w latach 80. XX w. Obecnie instrument pozbawiony jest obręczy metalowych.

Aktualnie udało się potwierdzić grupę osób, które w przeszłości grały na ligawie, tj. Adam Joško (1925-2008, zam. Motycz Wróble), Ignacy Kowalczyk (Motycz Skubicha) i Jan Piwowarski (1944-1987, zam. Motycz Skubicha), Tadeusz Piwowarski (Motycz Góry) i niejaki Olszak. Ustalono też, że Bolesław Piwowarski, którego Jan Piwowarski był wnukiem, jako stolarz wykonywał również ligawy (Niedziałek 2017).

Odnalezione instrumenty są materialnym poświadczeniem obecności zwyczaju, jednakże ciągłość jego przekazywania a więc gry i sposób wyrobu instrumentu zostały zerwane. Obecnie trwają starania nad zaktywizowaniem mieszkańców gminy Konopnica oraz sąsiednich gmin do otrębywania adwentu. Pomocne są działania o zasięgu ogólnopolskim, które przenoszą lokalne zwyczaje na poziom współczesnych przeglądów, festiwali i różnorodnych form warsztatowych. Dają szansę na obudzenie zainteresowania wśród dzieci i młodzieży. Znaczenie współczesnego ruch festiwalowego dostrzegł już Piotr Dahlig, określając konkursy gry na ligawce mianem „współczesnego laboratorium tradycji” (Dahlig 2003: 194). Ożywienie tradycji, sukcesywnie wzrastało od roku 1974, kiedy Kazimierz Uszyński zorganizował w Ciechanowcu pierwszy konkurs gry na ligawkach. Kolejnym kamieniem milowym stał się zainicjowany przez Wandę Księżopolską siedlecki konkurs, od roku 2001 organizowany przez Muzeum Regionalne w Siedlcach. Echa działań konkursowych odbijają się także w gminie Konopnica. W dniu 9 grudnia 2018, co przypadło w drugą niedzielę adwentu, przed kościołem pw. MB Anielskiej w Motyczu zorganizowano pokaz gry na ligawie. Uczestnicy mszy św. po, skończonej liturgii mogli usłyszeć i zobaczyć zarówno ligawę jak i legującego gracza.

Na instrumencie wykonanym przez swego mistrza-budowniczego, Andrzeja Klejzerowicza zagrał Lubomir Ziółek, mieszkaniec Krężnicy Jarej. Jest on laureatem Ogólnopolskiego Konkursu Gry na Instrumentach Pasterskich w Ciechanowcu w roku 2017, uczniem Szkoły Muzycznej I i II stopnia im. T. Szeligowskiego w Lublinie, w klasie waltorni Marka Młynarczyka. Gra na wielu instrumentach, muzykując wraz z rodziną w uznanej folkowej kapeli Drewutnia. Jest także uczestnikiem programu „Szkoła mistrzów budowy instrumentów ludowych” – edycja 2018 r. Program został powołany w roku 2012 przez Instytut Muzyki i Tańca a jego założeniem jest nauka i upowszechnianie praktycznych umiejętności budowy polskich instrumentów ludowych oraz wiedzy o ich roli w kulturze Polski metodą bezpośredniego przekazu mistrz-uczeń. Lubomir w ramach programu pod okiem Andrzeja Klejzerowicza wykonał własny instrument bezustnikowy (Kusto 2018b: 26-27). Adventowe granie w Motyczu było inspiracją do spotkania zorganizowanego 13 grudnia 2018 r. przez Stowarzyszenie Twórców Ludowych w ramach Lubelskiej Sceny Tradycji. W spotkaniu „Dźwięki Adventu czyli powrót lubelskiej ligawki” udział wzięli Anna Niedziałek, Agata Kusto oraz Lubomir Ziółek, który na zakończenie zalegował na Placu po Farze.

Na rok 2019 zaplanowano i zrealizowano działania warsztatowe, w ramach których Lubomir Ziółek wraz z miejscowymi uczestnikami budował instrumenty według przekazów źródłowych z Motycza i okolic. Zainteresowanie i pasja młodego instrumentalisty dały znakomite efekty. Podczas warsztatów organizowanych przez Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Niedrzwicy Dużej, które także prowadził Andrzej Klejzerowicz, prócz Lubomira Ziółka wziął udział młody mieszkaniec Motycza, Przemysław Żarnowski. Wiadomo, że obecnie motyczanin doskonali się w zakresie samodzielnego wyrobu ligaw, jak też gry na nich, co miało miejsce podczas XXIV edycji Adventowego Grania w Siedlach w roku 2019.

Powyższy przegląd dotychczasowy źródeł i wydarzeń ma na celu zdefiniowanie problemów jakie rodzi dzisiaj kontynuowanie tradycji muzycznych i próba ich rekonstrukcji jak to ma miejsce w Motyczu. Stąd w tekście zostały pominięte szczegółowe zagadnienia związane z geograficznym rozprzestrzenieniem zwyczaju czy z danymi dotyczącymi udokumentowanych instrumentów muzycznych. Dzisiejszy stan wiedzy pozwala stwierdzić, że Lubelszczyzna w znacznie szerszym stopniu, niż jak dotąd ustalono, była obszarem żywej tradycji otrębywania adwentu. Praktyka wyrobu instrumentu i gry na nim najpewniej przeniosła się z terenów Podlasia, rozprzestrzeniając się na teren Powiśla Lubelskiego, szczególnie w gminach Puławy, Garbów, Abramów, Wąwolnica, Końskowola i Konopnica. Pojedyncze przekazy z miejscowości bardziej odległych mikroregionów, jak Świerże, gm. Dorohusk, Olchowiec, gm. Obsza czy Ruda Żurawiecka, gm. Lubicza Królewska (Nowak 2003: 48) domagają się badań uzupełniających. Ligawy występujące na Lubelszczyźnie to w większości instrumenty, których długość mieści się w przedziale od 110 do 150 cm i zasadniczo wszystkie wyposażone są w ustnik drewniany wyrabiany z twardszego rodzaju drewna. Tak jak na Podlasiu i Mazowszu, ligawy uszczelniano smołą i łączono wyżłobione połówki opaskami z drutu bądź metalu. W katalogu ligaw lubelskich szczególnie miejsce zajmuje blaszana ligawa Władysława Maja, która obecnie uznana jest za zaginioną. Na uwagę zasługuje kontekst gry, a więc funkcjonowanie jedynie podczas adwentu. Wzmianki o wykorzystaniu ligawy podczas Wielkanocy, wesela czy w celach sygnalizacyjnych są marginalne w stosunku do liczniejszego identyfikowania ligawy ze wspomnianym okresem liturgicznym. Badania nad muzycznymi aspektami gry są uzależnione od tego czy w przyszłości praktyka ogrywania adwentu upowszechni się w Motyczu i okolicach oraz czy mieszkańcy, jako depozytariusze tradycji zatroszczą się o własną tradycję.

Bibliografia

- CHMARA, J. (1937). *Lubelska Pieśń Ludowa*, cz. 1. Lwów-Warszawa: Książnica Atlas.
- DAHLIG, P. (2003). *Muzyka adwentu. Mazowiecko-podlaska tradycja gry na ligawce*. Towarzystwo Naukowe Warszawskie: Warszawa.
- KAMIŃSKI, W. (1971). *Instrumenty muzyczne na ziemiach polskich. Zarys problematyki rozwojowej*. Polskie Towarzystwo Muzyczne: Kraków.
- KARWICKA, T. (1959). *Na lubelskiej wsi*. „Poznaj Swój Kraj”, nr 10, 10-11.
- KOMSTA, K. (1980). *Folklor bożonarodzeniowy Michałówki i Sosnowki*. Lublin 1980. Praca magisterska pod kierunkiem doc. dr. hab. J. Bartmińskiego UMCS.
- KOTER, Z. (2018). Wywiad na temat ligawy przeprowadzony z Zenonem Koterem przez Agatę Kusto w dn. 15.11.2018.
- KOTER, Z., KUSTO, A. (2011). *Muzyka instrumentalna. Instrumentarium – wykonawcy – repertuar*. W: J. Bartmiński (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. T. 4 Lubelskie (s. 373). Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.
- KUSTO, A. (2017). *Aby do Gód, aby do Gód...* „Echo Konopnicy”, nr 10-12, 3. Pozyskano z: <http://www.konopnica.eu/wp-content/uploads/2015/11/EK-10-12-2017-net.pdf>.
- KUSTO, A. (2018a). Wywiad przeprowadzony przez Agatę Kusto ze Stanisławem Tomasiem w dn. 28 listopada 2018 r. w Motyczu.
- KUSTO, A. (2018b). *Ligawa symbolem adwentu*. „Echo Konopnicy”, nr 10-12, 26-27. Pozyskano z: https://konopnica.eu/wp-content/uploads/2018/12/Echo-Konopnicy-5-2018_NET.pdf.
- LASOTA, P. (2011). *Czesław Maj. Granie na ligawach – opowieść biblijna tłumacząca zwyczaj grania*. Teatr NN. Archiwum Programu Historii Mówionej. Pozyskano z http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/46242/HM_Maj_Czeslaw_2011_03_24_Granie_na_ligawach___opowiesc_biblijna_tlumaczaca_zwyczaj_grania.pdf.
- LEWIŃSKA, T. (2001). *Polskie ludowe instrumenty muzyczne. Katalog zbiorów Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie*. Warszawa: Państwowe Muzeum Etnograficzne.
- MAJ, Cz. (2008). *Protokół z badań terenowych w m. Sporniak, gm. Konopnica z dn. 27.02.2008*. Instytut Muzyki UMCS.
- MALINOWSKA, J. (1997). *Ligawa podlasko-mazowiecka a ligawa lubelska*. Lublin 1997. Praca magisterska pod kierunkiem dr. Z. Kotera UMCS.
- NIEDZIAŁEK, A. (2017). *Wstępne rozeznanie terenowe przeprowadzone przez Annę Niedziałek na terenie Motycza*.
- NIEDZIAŁEK, A. (2018). *Poszukiwania ligaw przynoszą efekty...* „Echo Konopnicy”, nr 1-2, 15. Pozyskano z http://www.konopnica.eu/wp-content/uploads/2015/11/Echo-Konopnicy-1-2018_ostateczna-wersja_net.pdf.
- NOWAK, J. (2003). *Adwent i Boże Narodzenie w regionie tomaszowskim. Studium religijności ludowej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- PETERA, J. (1986). *Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia*. W: J. Bartmiński, Cz. Hernas (red.), *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze: Wrocław.

SACHS, C. (1989). *Historia instrumentów muzycznych*. Przełożył: Stanisław Olędzki. Polskie Wydawnictwo Muzyczne: Kraków.

SOBIESKA, J. (2006). *Polski folklor muzyczny*. W: P. Dahlig (red.), *Materiały pomocnicze dla nauczycieli szkół i ognisk artystycznych*. Wyd. III rozszerzone. Warszawa: Centrum Edukacji Artystycznej..

SOBIESKI, M. (1973). *Instrumenty ludowe na wystawie polskich instrumentów*. W: L. Bielawski (red.), *Polska muzyka ludowa i jej problemy* (167-178). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

SULISZ, M. (2017). *Jak to było z tą ligawą – historia*. „Echo Konopnicy”, nr 10-12, 18. Pozyskano z: <http://www.konopnica.eu/wp-content/uploads/2015/11/EK-10-12-2017-net.pdf>.

SZYMAŃSKA, J. (2016). *Pieśni i obrzędy doroczne. Obrzędy zimowe*. W: L. Bielawski (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały, t. 5 Podlasie*, (156-165), wyd. II rozszerzone. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.

WRONA, S. (1993). Nagranie z roku 1993, TN UMCS 837A.



AGATA KUSTO

***LIGAWA PLAYING IN THE LUBLIN REGION:
CONTEMPORARY DISCOVERIES AND CONTINUATION OF A LOCAL MUSICAL PRACTICE***

The article presents the most recent research on the reactivation of an old musical tradition in the Lublin region, called “trumpet blowing at Advent.” This custom is connected with playing an aerophone named *ligawa* and with a local practice of making this instrument. *The ligawa* or *ligawka* has an eventful history of presence in Poland. In the folk culture, it is associated with the signalling function widespread among shepherds in the mountains. The current research is focused on the ritual practice connected with the liturgical period of Advent in the Roman Catholic Church. The presence of this custom has been confirmed in the neighbouring regions of Mazowsze and Podlasie.

The author reviews the ethnographical descriptions of the ritual *ligawa* playing in the Lublin region and compares them with the results of her own field research conducted in villages near Lublin since 2008. The author attempts to answer the question to which extent contemporary societies are able to revive and practise on a regular basis forgotten rites of the musical character. In the study contains examples of documented instruments, descriptions of instrument playing circumstances and profiles of the depositaries of this tradition: *ligawa* players and makers from the Lublin region.

The discussed subject is part of a broader discussion on the issues of preserving and safeguarding intangible cultural heritage and – due to its topicality – requires continuation and comparison with similar undertakings in the field of revival of local musical practices.



MAŁGORZATA LATOCH-ZIELIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

**WOKÓŁ KULTURY LUDOWEJ W SZKOLE (NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH
TEKSTÓW LITERACKICH)**

Parę ustaleń na początek

Analiza bogatej literatury poświęconej kulturze ludowej prowadzi do konstatacji, iż badaczom trudno jest uzgodnić jednoznaczną definicję i rozumienie tego zjawiska. Celem artykułu nie jest jednak metodologiczne rozstrzygnięcie wskazanej kwestii, zatem poszukując formuły określającej interesujące zagadnienie, skupiono się na wybranych propozycjach, kierując się ich edukacyjnym kontekstem.

Encyklopedia PWN podaje, że kultura ludowa to

w najogólniejszym sensie kultura niższych warstw społeczeństwa; w węższym rozumieniu: 1) suma wytworów ukształtowanych w ramach wiejskiej społeczności lokalnej; 2) zbiór wzorów, norm i wartości rozwiniętych przez warstwę chłopską; 3) najprostszy i najbardziej pierwotny model kultury. W ramach europejskiej tradycji intelektualnej kultura ludowa jest utożsamiana z kulturą chłopską (...) Współcześnie w nauce europejskiej powszechnie przyjmuje się, że kultura ludowa jest zmiennym w czasie tworem historycznym, ukształtowanym z elementów oryginalnie etnicznych, elementów przejętych z kultury warstw wyższych i twórczo zaadaptowanych oraz z elementów pochodzących z wpływów międzyetnicznych¹.

Uważa się, iż autorem pojęcia *kultura ludowa* jest Oskar Kolberg, który wskazał także elementy życia ludu: „zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce” (Burszta 2014: 110). Wojciech Burszta zwraca uwagę na zasadniczą zmianę we współczesnym rozumieniu tego terminu:

To, co rozumie się dzisiaj pod pojęciem kultury ludowej, formuje dwie kategorie zjawisk. Jest to więc częściowo przejaw folkloryzmu, który tym różni się od folkloru i kultury ludowej, że jest działalnością świadomie inspirowaną, kierowaną, ma swoich menedżerów (zakup strojów i instrumentów, grafiki koncertów itd.), ideologów i propagatorów. (...) Druga kategoria zjawisk ukrywająca się pod nalepką „kultury ludowej” ma bardziej ogólny charakter, który wiąże się nie tylko z nią. Mamy tutaj na myśli fenomen współistnienia kultury globalnie komunikowanej i poszukiwania nowej lokalności. Znane wszystkim procesy ujednoczenia wzorów partycypowania w kulturze, kształtowane głównie w orbicie kultury popularnej i masowej są zapośredniczone przez media, zarówno tradycyjne, jak i elektroniczne. Świadomość owego globalizowania się prowincji, identyfikowanej jednak z odbiorem treści, a nie ich jakimkolwiek kształtowaniem czy rozwijaniem, powoduje, że rodzi się równoległe zjawisko syntetyzowania wszelakich tradycji lokalnych – od szukania narodowej tożsamości, po tworzenie lokalnych tradycji” (Burszta 2014: 130-131).

Z kolei Zbigniew Jasiewicz zauważa, iż kulturę ludową traktowano jako „źródło do rekonstrukcji przeszłości narodu polskiego i Słowiańszczyzny. Ujmowano ją dwójako – po pierwsze jako właściwość ludowych grup społecznych, szczególnie ludności wiejskiej, ważnej narodowo i gospodarczo, a po drugie jako nośnik wartości: rodzimości, narodowości, tradycyjności, oryginalności i naturalności” (Jasiewicz 2006: 66).

Ciekawe rozumienie omawianego pojęcia zaproponowała Barbara Fatyga, według której

¹ Hasło pozyskano z <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kultura-ludowa;3934264.html> [dostęp: 2018-10-23].

kultura ludowa to specyficzna subkultura kultury współczesnej (żywej kultury). Składają się na nią konfiguracje praktyk kulturalnych oraz ich materialnych i niematerialnych wytworów (...) Kultura ludowa nie jest tożsama ani z kulturą wyłącznie wiejską, ani dawną (tradycyjną), ani też ustną, pojawia się wszędzie tam, gdzie trendy globalizacyjne realizują się lokalnie (...) tworząc unikalne, miejscowe jakości kulturowe (Fatyga 2014: 415-418).

Dla Anny Weroniki Brzezińskiej

kultura ludowa to zbiór treści i kodów, które w różnym stopniu są rozpoznawalne i identyfikowane np. z regionami, a poszczególne elementy podlegały (i nadal podlegają) przemianom, wpływom i inspiracjom, cały czas stwarzając tę kulturę na nowo i docierając do nowych grup odbiorców (Brzezińska 2014: 145)².

Należy się zgodzić z badaczką, że kultura ludowa jest zjawiskiem żywym i dynamicznym, „funkcjonuje we wciąż nowych kontekstach, odsłonach i wymiarach, dawno już przekroczywszy ramy definicyjne *wiejskości*, *tradycyjności*, *chłopskości* czy też materialności” (Brzezińska 2014: 153).

Owo przekraczanie przez kulturę ludową ustalonych granic, funkcjonowanie w coraz to nowych kontekstach czy figurach wydaje się kluczowe dla edukacji, ponieważ, znowu zgodzę się z Brzezińską, „głównym punktem odniesienia dla współczesnych transformacji kultury ludowej jest oczywiście kultura masowa i popularna”, dodałabym jeszcze „kultura sieci i nowych technologii”. Współczesny uczeń jest bowiem zanurzony w świecie komputerów, urządzeń mobilnych, mediów społecznościowych, „komputer i internet to (dla niego) naturalne systemy społecznego komunikowania, budowania tożsamości, zabawy i pracy” (Wilkowski 2010), jest jednym z głównych odbiorców wytworów kultury popularnej i masowej, jak również sam często bierze udział w ich „produkcji”.

Celem artykułu jest analiza wybranych programów nauczania j. polskiego w zreformowanej szkole podstawowej w aspekcie realizacji wskazanych wyżej

² Brzezińska uważa, że w XX wieku były trzy kluczowe dla kształtu kultury ludowej momenty, a ich „konsekwencje nadal są odczuwalne i wpływają na nasz stosunek do dziedzictwa kultury ludowej oraz współczesnych jej przejawów. Rok 1945 - w wyniku działań wojennych doszło do znacznego ubytku ludności (w tym o innym niż polskie pochodzeniu etnicznym, co doprowadziło do końca państwa wielokulturowego), duże ruchy migracyjne w obrębie nowych granic, ale także duży odsetek osób udających się na stałą emigrację. Wyznaczenie nowych granic administracyjnych i ich społeczno-kulturowe konsekwencje, które przyczyniły się do wysokiego stopnia dezintegracji dotychczasowych wspólnot lokalnych i regionalnych. W wyniku akcji przesiedleńczych i wysiedleńczych nastąpiło przerwanie ciągłości kulturowej, a *nowi mieszkańcy nowych miejsc* stanęli w obliczu konfrontacji z dziedzictwem kulturowym zastanym (głównie w sferze materialnej). Lokalne i regionalne wzorce kultury ludowej się wymieszały i wzajemnie zaczęły na siebie wpływać. w działaniach ówczesnych władz kultura ludowa była wykorzystywana jako element propagandy. Próba wytworzenia przez władze PRL jednego, obowiązkowego „wzorca” obowiązującej kultury ludowej, próba *wsadzenia* w ramy ideologiczne wielowiekowego dorobku wspólnot lokalnych i regionalnych, doprowadziła do upowszechnienia się wizerunku określanego pogardliwie mianem *Cepeliady*. Druga data to rok 1989 – czas kolejnego przełomu związanego ze zmianą ustroju państwowego, oddania władzy w ręce samorządów terytorialnych i przyznania im kompetencji, mających budować silne wspólnoty regionalne. Granice kulturowe regionów sprowadzone zostały do granic administracyjnych, a kultura ludowa stała się istotnym czynnikiem wspierającym marketing regionalny. Trzecia data to rok 2004 – wejście Polski do Unii Europejskiej przyczyniło się do wzrostu środków finansowych, przeznaczanych na rozwój obszarów wiejskich oraz na dofinansowanie projektów mających wyrównać poziom życia i infrastruktury. Gwałtowne zapotrzebowanie na *regionalność* i *ludowość* przyczyniło się do swoistej reifikacji dziedzictwa kultury ludowej, które stało się narzędziem uwiarygodnienia wielu działań podejmowanych na szczeblach regionalnym i lokalnym” (Brzezińska 2014:136-137).

zagadnień oraz propozycja kilku rozwiązań dydaktycznych³. Rozmowa o kulturze ludowej w szkole to między innymi identyfikacja tekstów literackich wywodzących się z niej lub nawiązujących/wykorzystujących motywy, wartości, tradycje, zwyczaje, tematy z nią związane. To „tropienie” przykładów ich transformacji, działań dotyczących tej tematyki w programie szkolnym oraz wskazywanie ciekawych pomysłów dydaktycznych. Zważywszy na oczekiwania i preferencje młodzieży z jednej strony oraz chęć „pielęgnowania” dziedzictwa kultury ludowej z drugiej, szczególnie istotne będzie pokazanie możliwości i sensu eksperymentowania z tekstami wywodzącymi się z tego kręgu, bo jak pisał Hans-Georg Gadamer:

Pamięć i przypomnienie, które mieszczą w sobie minioną sztukę i tradycję naszej sztuki oraz śmiałość nowego eksperymentowania z formami niesłuchanymi będącymi zaprzeczeniem formy, są taką samą aktywnością ducha (...) tym, co w naszym obcowaniu ze światem i w naszych dążeniach do nadawania kształtu mamy na uwadze, gdy tworzymy formy lub uczestniczymy w grze form, jest wysiłek zatrzymania tego, co przemija (Gadamer 1993: 11–12).

Kultura ludowa w programie szkolnym

Analizę dokumentów programowych rozpocznie lektura najważniejszego dokumentu regulującego pracę szkoły, czyli podstawy programowej kształcenia ogólnego. Badaniu poddano najnowszą jej wersję dla szkoły podstawowej⁴. Wyniki analizy zamieszczono w Tabeli nr 1.

Część podstawy	Zapisy dotyczące bezpośrednio lub pośrednio dotyczące badanych kwestii
Preambuła	„Kształcenie ogólne w szkole podstawowej ma na celu: 1) wprowadzanie uczniów w świat wartości, w tym (...) szacunku dla tradycji, wskazywanie wzorców; 2) wzmacnianie poczucia tożsamości indywidualnej, kulturowej, narodowej, regionalnej i etnicznej. Najważniejsze umiejętności rozwijane w ramach kształcenia ogólnego w szkole podstawowej to: 7) aktywny udział w życiu kulturalnym szkoły, środowiska lokalnego oraz kraju. Zadaniem szkoły jest wzmacnianie poczucia tożsamości narodowej, przywiązania do historii i tradycji narodowych, przygotowanie i zachęcanie do podejmowania działań na rzecz środowiska szkolnego i lokalnego (...)”.
Wykaz celów ogólnych	2. Znajomość wybranych utworów z literatury polskiej (...) 3. Kształtowanie umiejętności uczestniczenia w kulturze polskiej (...) 5. Kształcenie postawy szacunku dla przeszłości i tradycji literackiej jako podstawy tożsamości narodowej. 7. Rozwijanie zainteresowania kulturą w środowisku lokalnym i potrzeby uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych.
Wymagania szczegółowe	Uczeń: rozpoznaje czytany utwór jako baśń, legendę, bajkę, hymn, opowiadanie, nowelę, dziennik, pamiętnik lub powieść

³ Ciekawym dopełnieniem przywołanych w tekście definicji oraz analiz będzie przedstawienie postrzegania kultury ludowej przez uczniów szkół podstawowych. Zaplanowano takie badanie, zebrany materiał będzie podstawą do sformułowania kolejnych wniosków.

⁴ Zob. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej*, Dz. U. 2017 r., poz. 356; Wszystkie przywoływane zapisy pochodzą z publikacji *Podstawa programowa kształcenia ogólnego z komentarzem. Szkoła podstawowa. Język polski*, <https://www.ore.edu.pl/wp-content/uploads/2018/03/podstawa-programowa-ksztalcenia-ogolnego-z-komentarzem.-szkola-podstawowa-jezyk-polski.pdf> [dostęp: 2018-10-23].

dla klas 4-6	
Wykaz lektur obowiązkowych dla klas 4-6	Adam Mickiewicz, <i>Powrót taty</i> , <i>Pani Twardowska</i> ; Wybrane podania i legendy polskie, w tym o Lechu, o Piaście, o Kraku i Wandzie.
Wymagania szczegółowe dla klas 7-8	Uczeń: wykorzystuje w interpretacji tekstów literackich elementy wiedzy o historii i kulturze; wykorzystuje w interpretacji utworów literackich potrzebne konteksty, np. biograficzny, historyczny, historycznoliteracki, kulturowy, filozoficzny, społeczny; określa wartości estetyczne poznawanych tekstów kultury; znajduje w tekstach współczesnej kultury popularnej (np. w filmach, komiksach, piosenkach) nawiązania do tradycyjnych wątków literackich i kulturowych; wyróżnia środowiskowe i regionalne odmiany języka.
Wykaz lektur obowiązkowych dla klas 7-8	Adam Mickiewicz, <i>Świtezianka</i> , <i>Dziady</i> część II, Juliusz Słowacki, <i>Balladyna</i> .
Zadania nauczyciela w klasach 4-8	wychowywanie świadomego odbiorcy i uczestnika kultury; rozwijanie poczucia tożsamości narodowej oraz szacunku dla tradycji; rozwijanie w uczniu ciekawości świata, motywacji do poznawania kultury własnego regionu oraz dziedzictwa narodowego; kształtowanie postawy otwartości wobec innych kultur i szacunku dla ich dorobku;
Komentarz do podstawy	Teksty literackie w nowej podstawie stanowią punkt wyjścia do refleksji, prowadzą ucznia do zintegrowanego rozwoju oraz zakorzenienia w tradycji i kulturze narodowej, a także w wartościach. (...) Podstawa sytuuje ucznia w nowych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, podkreśla przy tym rolę wspólnoty kulturowej w kształtowaniu jego tożsamości narodowej i osobowej. Postrzega ucznia nie jako podmiot zbiorowy czy byt abstrakcyjny, lecz jako podmiot konkretny, istniejący w określonej rzeczywistości społecznej, zakorzeniony w lokalnej i uniwersalnej kulturze oraz wyposażony w bagaż psychologiczny, historyczny i pokoleniowy. (...) Przedmiot język polski to czynnik kulturotwórczy, budujący międzypokoleniowy kod wspólnotowy, kształtujący poczucie tożsamości narodowej, kulturowej i indywidualnej, zarówno w kontekście tradycji, jak i współczesności (...) obcowanie z tekstami kultury to forma obcowania z tradycją kulturową, przezwyciężeniem dzielącego od niej dystansu; (...) utwór, bez względu na czas jego powstania, ma coś istotnego do powiedzenia współczesnemu czytelnikowi, zawiera jakąś prawdę, którą młody człowiek musi odkryć i wobec niej się opowiedzieć.

Tabela nr 1: Zapisy z podstawy programowej kształcenia ogólnego dotyczące zagadnień związanych z kulturą ludową.

Sporządzony wykaz dowodzi, iż już na poziomie tak ramowego dokumentu, jakim jest podstawa programowa, przewiduje się działania związane z poznawaniem, analizą i interpretacją tekstów, których korzenie tkwią w kulturze ludowej lub w jakiś sposób do niej nawiązują. Twórcy podstawy zakładają wprowadzanie uczniów w świat tradycji, różnych kultur, odwoływanie się do dorobku narodowego i lokalnego, zatem możliwości do spotkania się z wartościami, motywami, znakami, wierzeniami „ludowymi” jest wiele. Jak zaznaczono wyżej analizowany dokument ma charakter ramowy, uszczegółowienie wyznaczonych celów i wymagań znajdziemy w programach nauczania. Do analizy wybrano dwa dokumenty – *Nowe słowa na start* (Derlukiewicz 2017) oraz *Słowa z uśmiechem + Myśli i słowa* (Żegleń, Horwath, Nowak 2017).

Analiza koncepcji obu programów pokazała, iż nie ma w nich bezpośrednich nawiązań do treści z kręgu kultury ludowej. Natomiast przyjęte ogólne wytyczne upoważniają do wniosku, iż te zagadnienia mogą się pojawiać w procesie edukacyjnym, gdyż zakładane jest

rozwijanie **uczniowskiej kompetencji kulturowej**, uczeń jest przygotowywany do rozumienia tekstów z różnych dziedzin i różnych obszarów kultury (wysokiej, popularnej, dawnej, współczesnej). Kultura jest pokazywana jako jeden wielowymiarowy obszar, po którym porusza się odbiorca – uczeń, dostrzegając sieć zależności, wpływów, powiązań. (...) kompozycja

materiału literackiego w przejrzysty sposób prezentuje dorobek wcześniejszych czasów, a twórców kolejnych epok oraz ich odbiorców ukazuje jako spadkobierców spuścizny przodków. Ułatwia to kształtowanie u ucznia postawy szacunku wobec przeszłości i pozwala na ukazanie jej wpływu na budowanie tożsamości narodowej i kulturowej każdego człowieka (Żegleń, Horwath, Nowak 2017: 6-9)

oraz

wzmacnianie poczucia tożsamości narodowej oraz szacunku dla tradycji; rozwijanie motywacji do poznawania kultury własnego regionu oraz dziedzictwa narodowego; kształtowanie postawy otwartości wobec innych kultur i szacunku dla ich dorobku (Derlukiewicz 2017: 10).

Kolejnym krokiem była weryfikacja wpisanych w ogólne założenia celów/zadań. Przeanalizowano dobór treści kształcenia – tekstów literackich i innych w poszczególnych klasach. Wyniki analizy zebrano w Tabeli nr 2.

Klasa	Słowa z uśmiechem + Myśli i słowa		Nowe słowa na start	
	Teksty	Wybrane zagadnienia/działania/osiągnięcia	Teksty	Wybrane zagadnienia/działania/osiągnięcia
4	1. T. Lenartowicz <i>Mizerna cicha</i> (frag.) 2. L. J. Kern <i>Bajka o Starym i Nowym Roku</i> 3. K. W. Wójcicki <i>O Waligórze i Wyrwidębie</i> 4. B. Butenko <i>Jaś i Małgosia</i> (frag.)	1. Kolęda, szopka (formy), tradycje i zwyczaje bożonarodzeniowe 2. przysłowia, pisownia nazw świąt, obrzędów, zwyczajów 3. motyw wędrowny w baśniach, funkcja rekompensacyjna baśni, 4. konteksty literackie, zabawy literackie	1. A. Mickiewicz <i>Pani Twardowska</i> ; 2. W. Bełza <i>Legenda o garści ziemi polskiej; W podziemiach Wawelu</i> 3. M. Grądzka <i>O Lechu, Czechu i Rusie; Piast Kolodziej; Jurata, Królowa Bałtyku</i> 4. M. Orłóń <i>O Wandzie, co nie chciała Niemca</i> 5. W. Chotomska <i>Legenda o warszawskim Bazyliszku</i> 6. O. Kolberg <i>O szewczyku</i> 7. A. Oppman, <i>Za górami za lasami</i>	1-7. legenda i jej cechy gatunkowe; poznaje życie kulturalne swojego regionu
5	1. C. Niewiadomska <i>Podanie o Lechu, Piast</i> 2. H. Zdzitowiecka <i>Bursztynowa korona</i> (frag.) 3. M. Wollny <i>Tropem smoka. Bajeczny przewodnik po magicznym Krakowie</i> (frag.) 4. A. Oppman <i>Złota kaczka</i>	1. podanie i jego cechy 2. klechda i jej cechy 3-4. legenda i jej cechy 5. wykorzystuje w interpretacji tekstów elementy wiedzy o kulturze	1. Cz. Piskorski <i>O Żeliszlawie i gnieździe gryfów</i> 2. M. Orłóń <i>Przerwany hejnał</i>	przygotowanie prezentacji o historii regionu

	5. A. Mickiewicz <i>Pani Twardowska</i>			
6	1. K. Przerwa– Tetmajer <i>Jak Janosik tańczył z cesarzową</i>	1. gwara	przysłowie (powtórzenie)	poznaje życie kulturalne swojego regionu
7	1. A. Mickiewicz <i>Świtezianka, Dziady cz. II</i> 2. K. Swinarski <i>Inscenizacja Dziadów Adama Mickiewicza</i> 3. J. Słowacki <i>Balladyna</i> 4. A. Pągowski plakat do <i>Balladyny</i> Juliusza Słowackiego	1. problem winy i kary, obrzęd, prawdy moralne, sentencje moralne, ludowość 2. rozwiązania inscenizacyjne 3. omawia rolę baśniowych i legendarnych nawiązań 4. omawia symboliczne sensy związane ze znakami plastycznymi plakatu	1. J. Słowacki <i>Balladyna</i> 2. A. Mickiewicz <i>Świtezianka, Dziady cz. II</i> 3. B. Leśmian <i>Dusiołek</i>	1-3. wykorzystuje w interpretacji utworów literackich potrzebne konteksty, np. (...) kulturowy; wykorzystuje w interpretacji utworów literackich odwołania do wartości uniwersalnych związane z postawami (...) etycznymi; wykorzystuje w interpretacji tekstów literackich elementy wiedzy o kulturze
8	-	regionalne odmiany języka; dialekt, gwara	-	regionalne odmiany języka

Tabela nr 2: Porównanie doboru treści kształcenia tekstów literackich i innych związanych z kulturą ludową w programach *Słowa z uśmiechem + Myśli i słowa* i *Nowe słowa na start*.

Podsumowując, można zauważyć pewne podobieństwa w układzie treści obu programów. W klasie czwartej i piątej dominują legendy i podania związane z historią regionu/miejscowości/ lub szerzej z historią Polski. Pojawiają się m.in. legendy/podania/klechdy o powstaniu państwa polskiego, o *Smoku wawelskim*, *O Wandzie co Niemca nie chciała*, czy *O złotej kaczce*. Dodatkowo *Słowa z uśmiechem* proponują spotkanie z kołędą Teofila Lenartowicza *Mizerna cicha* oraz rozmowę wokół tradycji i zwyczajów bożonarodzeniowych. Wpisuje się to w cel sformułowany jako poznawanie historii regionu, małej ojczyzny, jej kultury, obyczajów, obrzędów. W obu dokumentach autorzy planują również analizę i interpretację ballady Adama Mickiewicza *Pani Twardowska*. Klasa szósta jest bardzo uboga w omawiane treści – w programie z WSIP-u pojawia się tylko jedna propozycja – wiersz Kazimierza Przerwy-Tetmajera, *Jak Janosik tańczył z cesarzową*, zaś w dokumencie z Nowej Ery, w działaniach zakładane jest poznawanie życia kulturalnego swojego regionu. Klasa siódma to w obu programach dominacja tekstów romantycznych – pojawiają się dramaty *Balladyna* i *Dziady cz. II* oraz ballada *Świtezianka*. Dodatkowo *Słowa na start* proponują *Dusiołka* Bolesława Leśmiana. Praca interpretacyjna z wymienionymi tekstami ma się koncentrować między innymi wokół ludowej moralności i wierzeń. Ostatnia klasa szkoły podstawowej zakłada zaś podsumowanie pracy nad zagadnieniami językowymi związanymi z regionalnymi odmianami polszczyzny.

Z zaprezentowanego omówienia wynika, iż uczeń na tym etapie edukacyjnym ma szansę poznać różnorodne teksty wywodzące się z lub nawiązujące do kultury ludowej. Należy podkreślić, iż nie jest to propozycja bardzo odkrywczą/bogatszą w porównaniu z poprzednimi programami kształcenia. Zostaje zachowane pewne status quo, poruszamy się w obrębie znanego kanonu lektur – legend, podań, ballad, dramatów romantycznych

i ewentualnie kilku tekstów nowszych. Pozostaje jednak otwarte pytanie, w jaki sposób przyrządzić/podać/zaprezentować te teksty, o jakie „nowości” wzbogacić ich listę, aby były atrakcyjne dla pokolenia sieci⁵.

„Ludowość” w cyfrowym świecie

Nowoczesne technologie stwarzają nauczycielowi wiele interesujących możliwości prezentacji, analizy i interpretacji kultury ludowej w procesie edukacyjnym. Mądre, przemyślane i świadome wykorzystanie narzędzi IT może przyczynić się do lepszego zrozumienia przez uczniów poznawanych tekstów kultury, pozytywnie oddziaływać na budowanie ich tożsamości, wzbogacić ich wiedzę, umiejętności i kompetencje społeczne. Poniżej podano kilka wybranych rozwiązań, nie rozwijano pomysłów w pełne scenariusze zajęć, są to raczej luźne impresje/wskazówki metodyczne.

Poszerzenie listy lektur - legendy polskie w nowej odsłonie

Znakomitym potwierdzeniem aktualności i żywotności wartości tkwiących w polskich legendach i podaniach, a także ciekawym dopełnieniem/poszerzeniem wiedzy o nich byłoby włączenie do listy lektur wybranych części projektu *Legandy polskie*. Od razu trzeba zaznaczyć, iż mogą być one podstawą pracy lekcyjnej z najstarszymi uczniami szkoły podstawowej, z racji specyficznego rozwinięcia wskazanych wątków oraz zgodnie z wymaganiami szczegółowymi z najnowszej podstawy programowej, w której założono wyszukiwanie „w tekstach współczesnej kultury popularnej (np. w filmach, komiksach, piosenkach) nawiązania do tradycyjnych wątków literackich i kulturowych”⁶. Historia tego przedsięwzięcia jest bardzo interesująca, albowiem w zamierzeniu głównego pomysłodawcy miała to być kampania reklamowa.

Allegro w nowatorski sposób podeszło do odbiorców i zrobiło coś więcej niż reklamę. Twórcy kampanii stworzyli atrakcyjne treści wideo, opowiadające w nieoczywisty sposób znane legendy, oraz ebook – literacki eksperyment opowiedzenia znanych historii od nowa przez młodych polskich twórców. Projektem „Legandy polskie” postanowili zbudować wizerunek marki w cyfrowym świecie. Cała kampania zrobiona jest z wielkim rozmachem, gdzie Allegro występuje w roli mecenasa sztuki. Do współpracy zaangażowano interesujących aktorów, reżysera Tomasza Bagińskiego, zespół Platige Image, a także wartościowych pisarzy (Głowacka 2016).

Podstawą scenariuszy dla większości filmów krótkometrażowych było sześć opowiadań inspirowanych polskimi legendami: *Spójrz mi w oczy* Elżbiety Cherezińskiej (*Bazyliżek*), *Milczenie owcy* Roberta M. Wegnera (*Smok Wawelski*), *Niewidzialne* Łukasza Orbitowskiego (*Żywa woda*), *Śnięci Rycerze* Rafała Kosika (*O śpiących rycerzach*), *Zwyczajny Gigant* Jakuba Małeckiego (*Pan Twardowski*), *Kwiat Paproci* Radosława Raka (*Kwiat paproci*).

Do chwili obecnej powstało 5 filmów autorstwa Tomasza Bagińskiego i Platige Image, w których „pojawiły się uwspółcześnione wersje Baby Jagi, Pana Twardowskiego, Bazyliżka, Smoka Wawelskiego, Szewczyka Dratewki oraz Rzepichy i Boruty” (Gardziński 2018).

Filmy *Smok*, *Twardowski*, *Twardowski 2.0*, *Operacja Bazyliżek* oraz *Jaga*, ukazują (...) spryt, odwagę, dumę, ambicję, kreatywność i siłę Polaków, czyli to, co można

⁵ Więcej wniosków dotyczących miejsca i sposobów realizacji wskazanych treści przyniosłaby analiza podręczników do wskazanych programów nauczania. Będzie to przedmiotem kolejnych badań i publikacji.

⁶ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowe (...).

odnaleźć w starych baśniach. Są jednak opowiedziane nowym językiem, atrakcyjnym i zrozumiałym dla młodego odbiorcy żyjącego w świecie Internetu i mediów społecznościowych (Głowacka 2016).

Obecnie Tomasz Bagiński pracuje nad pełnometrażową kontynuacją wątków z filmów poświęconych Twardowskiemu, obraz nosi roboczy tytuł *Twardowski 3.14*. Jak zapowiadają twórcy serii, wiele postaci „będzie miało szansę powrócić w planowanej kontynuacji produkcji” (Gardziński 2018).

Można zadać pytanie, dlaczego warto wprowadzić na lekcje języka polskiego te obrazy, czemu ma służyć rozmowa o nich. Filmy są krótkie, zatem można je obejrzeć wspólnie na lekcji, na bieżąco komentować, analizować i interpretować, wyjaśniać uczniom ewentualne wątpliwości. Grają w nich znakomici aktorzy, m.in. Piotr Machalica, Robert Więckiewicz, Jerzy Stuhr, Paweł Domagała, Olaf Lubaszenko. W ścieżce dźwiękowej wykorzystano covery m.in. takich znanych utworów, jak *Jaskółka uwięziona*, *Mój jest ten kawałek podłogi*, *Nigdy więcej*, *Najwięcej witaminy*, *Cichosza*, *Jezu jak się cieszę*, *Aleja gwiazd* oraz oryginalne wykonania piosenek *Wszystko mi mówi, że mnie ktoś pokochał*, *Zegarmistrz światła*, *Dni których nie znamy*, *Ona tańczy dla mnie*, *Kocham wolność*. Wreszcie przemawia za nimi olbrzymia popularność. „Dwie pierwsze produkcje powstałe w ramach projektu zostały bardzo dobrze przyjęte – w ciągu kilku tygodni filmy wyświetlono blisko 6 mln razy” (Głowacka 2016). Nie można wobec takich faktów pozostać obojętnym. Planowanie procesu edukacyjnego powinno się bowiem zacząć od „poddania analizie i zastosowania wniosków z wiedzy na temat tego, kim jest współczesny uczeń i skąd wynikają specyficzne wartości, jakimi kieruje się on w swoim niezależnym, hedonistycznym, choć twórczym życiu” (Kida 2016: 293). Nie można negować tego, że dzisiejsza młodzież traktuje sieć jako miejsce własnej aktywności, rozrywki, jak również i nauki, często postrzegając internet „jako coś, co zastępuje, a nie uzupełnia (...) pamięć” (Carr 2012: 222). Według Nicolasa Carra stanowi to bardzo duże zagrożenie dla dziedzictwa kulturowego, albowiem

przełożenie pamięci do zewnętrznych baz danych nie tylko zagraża głębi i odrębności »Ja« - zagraża także głębi i odrębności naszej wspólnej kultury. [...] Kultura jest czymś więcej niż tylko zbiorem tego, co Google określa mianem »światowe zasoby informacji«. [...] Kultura, aby żyć, musi być bezustannie odnawiana w umysłach przedstawicieli każdego pokolenia. Jeśli wydobędziemy pamięć z własnego wnętrza i przekazemy na zewnątrz, to nasza kultura umrze (Carr 2012: 241).

Wprowadzenie na lekcje wskazanych filmów może być znakomitą okazją do rozważań na temat siły tradycji, aktualności, uniwersalności i ponadczasowości wartości oraz postaw prezentowanych/wyznawanych przez bohaterów dawnych legend i podań. Wykorzystanie dawnych tekstów przez współczesnych twórców może być argumentem zachęcającym do zgłębiania naszego dziedzictwa, poznawania i odkrywania na nowo jego walorów. Wybór konkretnego obrazu i sposób jego analizy powinien zależeć od preferencji/możliwości klasy oraz celów, jakie sobie założy polonista. Jednym z nich może być na przykład identyfikacja sposobu reinterpretacji dawnych opowieści. Ciekawe dla uczniów może być również porównanie bohaterów tekstu dawnego i ich współczesnej filmowej wersji. Można to zrobić, wybierając na przykład film *Jaga*, ponieważ

wśród niezwyklej postaci kojarzonych z dzieciństwem czołowe miejsce, obok smoka, królowy czy dzielnego rycerza, z pewnością zajmuje Baba Jaga. Jej wizualizacje, przedstawiające starą, brzydką kobietę, nierzadko przygarbioną i obdarzoną przez naturę wielkim nosem, ponadto wyposażoną w miotłę służącą do latania, często występują w książeczkach dla najmłodszych, zarówno tych do kolorowania, jak i do oglądania (Wróblewska 2010: 56).

Zaś filmowa „Jaga nie jest ani stara, ani odrażająca, nie mieszka też w chatce na kurzej stopie. Jest jednak, podobnie jak pierwowzór, silnie związana z naturą. Jaga jest strażniczką utraconego przez ludzi świata, który został zdominowany przez przemysł i technologię. Podejmuje walkę o ten raj utracony” (Dobrzyński 2016).

Zestawienie tak odmiennych kreacji, motywacji może prowadzić do interesujących wniosków na temat wędrówki i przeobrażeń motywów literackich, swoistej gry z tradycją.

Kultura ludowa w sieci

Heliodor Muszyński zwracał uwagę, iż „Nauczyciel nie może przyrykać oczu na fakt, że szkoła funkcjonuje w społeczeństwie medialnym. Musi brać pod uwagę mechanizmy i zjawiska pod tym faktem wywoływane” (Muszyński 2012: 44). Warto zatem sięgnąć po narzędzia, z których uczniowie na co dzień korzystają, pokazać im możliwości zdobywania wiedzy w interesujący, odmienny od tradycyjnego sposób⁷.

Nie ma chyba ucznia, który choć raz nie korzystał z zasobów Wikipedii. Warto zatem postawić przed młodzieżą zadanie związane z przygotowaniem haseł do tej wirtualnej encyklopedii. Można tutaj wykorzystać metodę projektu, nastawioną na współpracę, poszukiwanie i weryfikację źródeł informacji, wymagającą odpowiedzialności, samodzielności i podejmowania decyzji. Każde z haseł powinno być opracowane zgodnie z wymogami WIKI, opatrzone bibliografią, wzbogacone materiałami graficznymi lub innymi wybranymi przez uczniów. W przypadku haseł dotyczących znanych motywów, bohaterów także z podaniem ich „literackiej kariery”, pokazującej różne wersje tej samej historii. Uczniowie z młodszych klas mogliby opracować hasła związane z bohaterami podań i legend, polskich kolęd, zwyczajów świątecznych. Siódmoklasiści zaś, zmagając się z trudną materią romantycznych tekstów, mogliby się zmierzyć z przygotowaniem haseł związanych z utworami Mickiewicza (*Świtezianka*, *Dziady cz. II*) i Słowackiego (*Balladyna*).

Innym rozwiązaniem, które może zainteresować młodych posiadaczy urządzeń mobilnych, jest przygotowanie zestawu do nauki z wykorzystaniem bezpłatnej aplikacji Quizlet (<https://quizlet.com/pl>). Jest to jedna z najpopularniejszych aplikacji edukacyjnych, w świetle danych każdego miesiąca ponad 50 milionów uczniów i nauczycieli z całego niemal świata korzysta z Quizlet w trakcie nauki⁸. Nauczycielom, którzy chcą pracować z tym narzędziem, oferowana jest pomoc w organizacji nauczania. Niezwykle inspirujący jest blog, na którym pedagodzy z całego świata dzielą się swoimi

⁷ Więcej na temat edukacji medialnej, stosowania nowoczesnych technologii w szkole, skuteczności tego typu działań edukacyjnych zob: Małgorzata Ostrowska, Danuta Sterna (2015), *Technologie informacyjno-komunikacyjne na lekcjach*, Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa; Emilia Musiał (2013) *Media społecznościowe – narzędziem ucznia cyfrowej szkoły*, NOWA SZKOŁA 2013, nr 10, s. 13-20; *Dydaktyka cyfrowa epoki smartfona. Analiza cyfrowych aspektów dydaktyki Gimnazjum i szkoły średniej*, red. nauk. Małgorzata Wieczorek-Tomaszewska, Stowarzyszenie „Miasta w Internecie”, 2013; Howard Pitler, Elizabeth R. Hubbell, Matt Kuhn, *Efektywne wykorzystanie nowych technologii na lekcjach*, Przełożyła Patrycja Szymd, Centrum Edukacji Obywatelskiej, Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa 2015; Agnieszka Ogonowska (2003), *Edukacja medialna: klucz do zrozumienia społecznej rzeczywistości*, Societas Vistulana, Kraków 2003; *Edukacja medialna w dobie współczesnych zmian kulturowych, społecznych i technologicznych*, red. A. Ogonowska, G. Ptaszek, Impuls, Kraków 2015; *Nowoczesne media w przestrzeniach edukacyjnych*, red. W. Czernski, R. Wawer, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015; *O potrzebie edukacji medialnej w Polsce*, red. M. Fedorowicz i S. Ratajski, Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji, Polski Komitet do spraw UNESCO, Warszawa 2015; *Edukacja a nowe media*, red. Małgorzata Latoch-Zielińska, Iwona Morawska, Małgorzata Potent-Ambroziewicz Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015. i in.

⁸ Zob. <https://quizlet.com/pl/mission> [dostęp: 2020-03-26].

doświadczeniami. Można korzystać z gotowych zestawów materiałów, albo, co jest o wiele bardziej efektywne, tworzyć własne i dodawać do istniejących zasobów. Uczniowie mogliby na przykład opracować własne zestawy fiszek dotyczących na przykład regionalnych odmian polszczyzny, przysłów, miejsc związanych z polskimi/regionalnymi legendami i podaniami. O tym, że jest to efektywna metoda nauki przekonują m.in. opinie samych użytkowników:

Odkryłam Quizlet, gdy miałam 12 lat. Dzięki niemu znacznie poprawiłam swoje oceny w szkole. Dziękuję Wam za to, że nauka zamieniła się w zabawę i stała się produktywna!

Quizlet pomógł mi zrozumieć, jak przyjemna i ważna może być nauka!

Gdy przychodziło mi się uczyć, byłam w totalnej rozsypce. Teraz jestem na nowym uniwersytecie, na którym zapoznano mnie z Quizlet. Nie stresuję się już więcej, gdy muszę nauczyć się z wyznaczonego materiału. DZIĘKUJĘ CI QUIZLET!!!

Quizlet to wspaniały sposób na naukę. Powiedziałam o tym swoim kolegom i teraz wszyscy robimy postępy. Ilekroć myślę o Quizlet, przychodzi mi na myśl czysta radość z nauki trwającej zaledwie kilka minut zamiast przesiadywania nad nią godzinami⁹.

Kolejny pomysł na pracę w zespołach to stworzenie własnej książki na platformie Storybird (storybird.com). Narzędzie to umożliwia stworzenie „wizualnej opowieści (bajki, książki) z wykorzystaniem ogromnej bazy ilustracji profesjonalnych ilustratorów, którzy udostępnili swoje prace na portalu”¹⁰. Inspiracją mogą być poznane na lekcjach teksty o ludowym rodowodzie.

Projektem, które może przynieść wiele korzyści, jest nazwany tutaj roboczo *Na tropie etnoinspiracji*. Uczniowie mieliby za zadanie przygotowanie prezentacji multimedialnej ukazującej różnego działania/przedsięwzięcia związanej z wykorzystywaniem motywów ludowych. Projekt można zrealizować we współpracy z nauczycielem muzyki, plastyki, geografii, poszerzając tym samym obszar poszukiwań o tzw. *etnodizajn*, muzykę tradycyjną – ludową lub łączącą nowe dźwięki z ludowym brzmieniem, czy *etnoprózę*. W sieci mamy bardzo wiele przykładów wymienionych aktywności twórczych, co jest kolejnym potwierdzeniem żywotności kultury ludowej¹¹, albowiem „im bardziej świat staje się globalną wioską, tym bardziej szanujemy i podkreślamy naszą odrębność narodową, kulturę i tradycję. Im bardziej my ją doceniamy, tym więcej artystów, designerów, kucharzy i przedsiębiorców sięga do tej tradycji” (Blikowska, Cwiek 2015:10). Uczniowie, realizując taki projekt, doskonaliliby nie tylko swoje umiejętności poszukiwania, weryfikacji i oceny informacji zamieszczonych w internecie, czy stosowania nowoczesnych technik prezentacji, ale przede wszystkim poznaliby współczesne formy funkcjonowania kultury ludowej, zdobyliby wiedzę na temat miejsc, w których organizowane są wydarzenia lub funkcjonują „instytucje” związane z pielęgnowaniem, promocją sztuki, architektury, historii, zwyczajów i tradycji ludowych. To wszystko może stanowić ważną inspirację dla działań edukacyjnych, formacyjnych i samorozwojowych.

⁹ Zob. <https://quizlet.com/pl> [dostęp: 2020-03-26].

¹⁰ Zob. <https://labib.pl/inspiracja/pokaz/1213/> [dostęp: 2018-10-23].

¹¹ Zob. np. <http://naludowo.pl>, <http://kulturaludowa.pl>, <http://www.radiopik.pl/78,13,muzyka-ludowa-jako-inspiracja-tworcow-profesjona>, <https://www.kazimierzdolny.pl/news/od-kodowanie-czyli-folklor-w-wsztuce-wspolczesnej/29186.html>, <https://pismofolkowe.pl/>, <http://www.lednicamuzeum.pl/strona,wspolczesna-plastyka-ludowa.html>.

Grywalizacja w ludowej odsłonie

Grywalizacja to, najkrócej mówiąc, metoda, która polega na użyciu mechanizmów z gier komputerowych w pracy lekcyjnej¹². Wielu naszych uczniów to gracze, zatem można i należy wykorzystać ich zainteresowania i pasję, projektując zajęcia oparte na zabawie i rywalizacji.

Gry tak bardzo absorbują dzieci, dlatego że właśnie tam znajdują one kluczowe umiejętności niezbędne w XXI wieku: rozważne podejmowanie ryzyka, ale i złożonych decyzji moralnych, formułowanie strategii, a potem ich realizowanie, harmonijna praca w zespole, funkcjonowanie w różnych rolach w obrębie bardzo skomplikowanych systemów (Bilska 2013: 35).

Jeśli zadania do tekstów osadzimy na platformie edukacyjnej, uczniowie będą mogli korzystać z różnych aplikacji, komunikatorów, zasobów sieci. Będą zatem pracować w znanym sobie środowisku, co powinno wiązać się z pozytywnymi emocjami, tak ważnymi w procesie uczenia się. Podstawą gry dla młodszych uczniów może być wybrana legenda lub podanie. Starszym uczniom można zaproponować grę opartą na motywach na przykład *Balladyny*.

Inspiracji dla tworzenia gier edukacyjnych dostarcza publikacja *Anioły i diabły. Zaczarowana Lubelszczyzna* (Gajowiak, Krzykała, Lasota 2012). Polonista znajdzie tam wiele interesujących rozwiązań i pomysłów. Jednym z najciekawszych jest sprawozdanie z pracy nad dwoma grami planszowymi *Zaczarowany Lublin* i *Legends Lubelskie*. Opisane tam doświadczenia i refleksje można wykorzystać we własnych działaniach. Stosując gry edukacyjne warto pamiętać o tym, iż

współcześnie w pedagogice zabawy daje się zaobserwować silne trendy tak zwanej ponowoczesności, stawiające bardziej na przyjemność z samej gry niż sztywne jej reguły, akcentujące raczej swobodę, czysty pierwiastek zabawy niż podporządkowywanie się racjonalnym schematom. W projektach ponowoczesnych postulat zabawy staje się nadrzędny w stosunku do zachowywania sztywnych strategii, które ograniczają spontaniczne aspekty zabawy i radość ze współdziałania z jej uczestnikami. Konstrukcja wspomnianych gier symulacyjnych, planszowych, strategicznych zasadza się na kooperacji z partnerami, co w efekcie w sposób naturalny rozwija cenne umiejętności komunikowania się z drugim człowiekiem, współpracy w grupie i stymuluje procesy społecznego dojrzewania (Połonczarz 2012: 154).

Zakończenie

Czesław Robotycki pisał, że „Kultura ludowa jest (...) zbiorową opowieścią o przeszłości formującą niektóre sfery światopoglądu. Bywa wartością i podstawą krytycznych ocen współczesnych zachowań” (Robotycki 2014: 83). W świetle przeprowadzonych wyżej analiz należy stwierdzić, iż szkolne spotkania z kulturą ludową

¹² Więcej na ten temat m.in.: Aleksandra Kubala-Kulpińska, *Gra w szkołę czyli jak wykorzystać gamifikację na lekcji*, <https://www.czasopismopolonistyka.pl/artukul/gra-w-szkole-czyli-jak-wykorzystac-gamifikacje-na-lekcji>; *Zastosowanie gier i grywalizacji w edukacji* [gotowy pomysł], <https://kursy.cdw.edu.pl/zastosowanie-gier-i-grywalizacji-w-edukacji-gotowy-pomysl/>; Mikołaj Sobociński, *Grywalizacja w szkole. Sześć podstawowych kroków*, https://www.academia.edu/9704968/Grywalizacja_w_szkole._Sze%C5%9B%C4%87_podstawowych_krok%C3%B3w; Paweł Tkaczyk (2012), *Grywalizacja. Jak zastosować mechanizmy gier w działaniach marketingowych*, Wydawnictwo Helion, Gliwice; Magdalena J. Cyrklaff (2017) *Grywalizacja jako metoda komunikacji i edukacji* [w:] *Projektowanie informacji w przestrzeni biblioteki*, red. nauk. Barbara Kamińska-Czubała, Stanisław Skórka, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków, s. 187-199; Jacek Siadkowski (2014), *Grywalizacja. Zrób to sam. Poradnik*, Fundacja Orange, Fundacja Highlight/Inaczej, Laboratorium EE, Warszawa i in.

mogą dostarczyć wielu okazji do kształtowania przez młodych ludzi licznych kompetencji, umożliwiając korzystanie z jej dorobku w ocenie współczesnych form aktywności artystycznej, społecznej, medialnej. Ale przede wszystkim trzeba podkreślić jej możliwości formacyjne, ponieważ

obok poczucia odrębności od innych ludzi nieodłącznym elementem tożsamości jest świadomość własnych korzeni. Tożsamość jednostki – według J. Nikitorowicza – kształtuje się pod wpływem określonej kultury, więc człowiek nie ma możliwości tworzenia koncepcji siebie, jeżeli nie znalazł osób znaczących dla siebie oraz dziedzictwa kulturowego. Każda społeczność ma w swoim dziedzictwie kulturowym takie wartości i cele, dla których warto żyć, przy których chce się trwać i które są znakami rozpoznawczymi członków danego regionu czy narodu (Nikitorowicz 2005: 60).

Bibliografia

- BILSKA, A. (2013). *Tworzenie gier jako innowacyjna metoda nauczania*. „Meritum. Mazowiecki Kwartalnik Edukacyjny” 2 (29), 35-36.
- BLIKOWSKA, J., ĆWIEK, J. (2015). *Hafty i kwiatki*. „Rzeczpospolita”. Plus Minus, wyd. nr 119 (10148), Plus Minus 21 (1160), sobota-niedziela 23-24 maja 2015, 10-12.
- BRZEZIŃSKA, A. W. (2014). *Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna działania praktyczne*. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki* (s. 133-154). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- BURSZTA, W. J. (2014). *Etnografia ludowości*. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki* (s. 107-132). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- CARR, N. (2012). *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg* (tłum. K. Rojek). Gliwice: Helion.
- DERLUKIEWICZ, M. (2017). *Nowa słowa na start. Program nauczania ogólnego języka polskiego w klasach 4–8 szkoły podstawowej*. Warszawa: Wydawnictwo Nowa Era.
- DOBRYŃSKI, P. (2016). „Jaga” – oto nowa polska superbohaterka, Pozyskano z <https://www.spidersweb.pl/rozrywka/2016/12/09/jaga-legendy-polskie/>.
- FATYGA, B. (2014). *Nielad pojęciowy a program wspierania kultury przez MKiDN*. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki* (s. 407-434). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- GADAMER, H-G. (1993). *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto* (tłum. K. Krzemieniowa). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- GAJOWIAK, K., KRZYKAŁA, M., LASOTA, P. (2012). *Anioły i diabły. Zaczarowana Lubelszczyzna. Materiały edukacyjne do gier i zabaw opartych na tradycjach ludowych regionu*. Lublin: Wydawnictwo Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN”.
- GARDZIŃSKI, T. (2018). *Legends polskie na dużym ekranie. Twardowski powalczy z nowymi potworami*.

Pozyskano z <https://www.spidersweb.pl/rozrywka/2018/05/21/legendy-polskie-film-twardowsky-kino-next-film/>.

GŁOWACKA, A. (2016). „*Legendy polskie*” od *Allegro*, czyli content marketing na światowym poziomie. Pozyskano z <https://blog.brand24.pl/legendy-polskie-od-allegro-czyli-content-marketing-na-swiatowym-poziomie/>.

JASIEWICZ, Z. (2006), *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*. „Nauka”, 3, 65-80.

KIDA, P. (2016). *Pokolenie Z i zespół deficytu natury jako wyzwanie dla edukacji w zglobalizowanym świecie*. W: V. Tanaś, W. Welskop (red.), *Edukacja w zglobalizowanym świecie* (s. 289-302). Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu i Nauk o Zdrowiu.

MUSZYŃSKI, H. (2012). *Nauczyciel w świecie medialnym*. „Neodidagmata” 33/34, 39-47. Pozyskano z <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/10281/1/39-47.pdf>.

NIKITOROWICZ, J. (2005). *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Podstawa programowa kształcenia ogólnego z komentarzem. Szkoła podstawowa. Język polski (2017). Warszawa: Ośrodek Rozwoju Edukacji. Pozyskano z <https://www.ore.edu.pl/wp-content/uploads/2018/03/podstawa-programowa-ksztalcenia-ogolnego-z-komentarzem.-szkola-podstawowa-jezyk-polski.pdf>.

POŁONCARZ, M. (2012) *Tradycyjne gry i zabawy ludowe w perspektywie edukacji*. W: K. Gajowiak, M. Krzykała, P. Lasota, *Anioły i diabły. Zaczarowana Lubelszczyzna. Materiały edukacyjne do gier i zabaw opartych na tradycjach ludowych regionu* (s. 154-155) Lublin: Wydawnictwo Ośrodka „Brama Grodzka –Teatr NN”.

ROGUSKA, A. (2015). *Czy komuś we współczesnej Polsce potrzebna jest kultura ludowa?* W: A. Roguska, M. Danielak-Chomać (red.), *Uniwersalizm i tradycja w kulturze: Aktualność kultury ludowej*, cz. III (s. 19-66). Siedlce: Pracownia Wydawnicza WH UPH.

ROBOTYCKI, C. (2014). *O kulturze ludowej: nigdy nie było? jest czy jej nie ma? Sonda internetowa. Głosy badaczy*. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki* (s. 61-99). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

WILKOWSKI, M. (2010). *Cyfrowi tubylcy i ich społeczny potencjał*. Pozyskano z <http://www.edunews.pl/badania-i-debaty/badania/1095>.

WRÓBLEWSKA, V. (2010). *Baba Jaga w polskiej literaturze dla dzieci*. „Filoteknos” 1, 56-69.

ŻEGLEŃ, A., HORWATH, E., NOWAK, E. (2017). *Słowa z uśmiechem + Myśli i słowa. Program nauczania języka polskiego w klasach 4–8 szkoły podstawowej*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

MALGORZATA LATOCH-ZIELIŃSKA

AROUND FOLK CULTURE AT SCHOOL (WITH EXAMPLES OF SELECTED LITERARY TEXTS)

Folk culture can have a significant impact on shaping the identity of the young generation. The author analyses the most recent core curriculum of Polish for primary schools and selected curricula of this subject in terms of the presence of issues related to folk literature. The results of the analysis indicate that the most frequently used in educational practice are texts that have been known for a long time and that originate from folk culture or refer to it various ways. The author emphasizes that the contemporary student, functioning on a daily basis in the digital world, has special expectations towards education. She suggests refreshing the list of readings, methods and forms of work and including modern technologies, which may make the lesson process more attractive.



ANNA BRZOZOWSKA-KRAJKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

**MIĘDZY „KULTURĄ DRZEWA OLIWNEGO” A „KULTURĄ LEXUSA”: TYPY DUCHOWOŚCI
W ŻYCZENIACH¹**

Problem duchowości „z Bogiem” lub „bez Boga”, czyli duchowości religijnej i „nowej duchowości jako fenomenu ponowoczesności” (Marianiński 2010: 195), niewidzialnej religii w religii widzialnej (Bochinger 2009: 145-161) należy do istotnych zagadnień współczesnego, indywidualnego i osobistego doświadczenia człowieka. Rozpoznanie tych zjawisk staje się przedmiotem analiz wielu dyscyplin, głównie socjologii religii, ale też otwiera nowe horyzonty przed folklorystyką zorientowaną antropologicznie, której pole obserwacji rozszerzone o kulturę digitalną i nowe formy folkloru internetowego (e-folkloru) dostarcza kolejnych wyzwań badawczych (Grochowski 2010: 33-46).

Próbą takiej analizy jest niniejszy artykuł bazujący na bogatej i ciągle wzrastającej kolekcji wirtualnych życzeń na różne okazje, ułatwiających konstruowanie wirtualnych kartek (*e-cards*), obecnych od początku XXI w. na stronach internetowych znanych ogólnopolskich portali, jak np. Interia, Onet czy stron gazet regionalnych i dużych miast. Wśród tych okazji wyróżnić należy, oprócz interesujących nas szczególnie życzeń przypisanych kalendarzowi liturgicznemu (zwłaszcza cykl bożonarodzeniowy i wielkanocny), także życzenia skoncentrowane na życiu człowieka w poszczególnych jego fazach – głównych *rites de passage*: narodziny – ślub – śmierć (kondolencje) oraz szczególnych dni dla członków rodziny i poza rodziną: dzień matki, ojca, babci, dziadka, dziecka, chłopaka, przyjaciela, dzień kobiet; szczególnych wydarzeń w życiu człowieka: tzw. osiemnaste urodziny, jubileusze, andrzejkowe; święta zawodowe – dzień górnika, nauczyciela, strażaka oraz święta zapożyczone – walentynki, także faz granicznych w mikrocyklu dobowym – na dzień dobry, na dobranoc; w makrocyklu rocznym – na nowy rok. Właściciele poszczególnych stron www zachęcają użytkowników do uzupełniania tychże kolekcji o kolejne wpisy życzeniowe, analogicznie jak miało to miejsce w przypadku wpisów pamiątkowych, zachęcają też do indywidualnego wykorzystywania tej gotowej bazy tekstowej.

Słowo życzące w polskiej tradycji obrzędowej: kalendarza liturgicznego oraz obrzędowości rodzinnej, podobnie jak w całej słowiańszczyźnie, stanowiło część polikodowego aktu obrzędowego o magiczno-symboliczno-religijnej mocy sprawczej (dotyczyło projektowania dobrego czasu i dobrego losu). Zakres treści życzeń obrzędowych był zróżnicowany i stabilizowany sytuacyjnie – każdemu według typowych potrzeb wynikających z przypisanych ról społeczno-kulturowych, np. życzenia dla gospodarza, gospodyni, panien, kawalera (Adamowski 1992: 103). Wiara w moc życzonego słowa przetrwała do współczesności, choć nie w pełni uświadamiana jest przez wielu nosicieli kultury, zwłaszcza w środowiskach miejskich. Poniektórzy polscy językoznawcy sytuują życzenia w obszarze „grzecznościowych aktów mowy”,

¹ Pierwsza, sygnalizacyjna prezentacja tej problematyki miała miejsce podczas *14th IOV European Conference of Folk Culture* odbywającej się w Andorf (Austria) w dniach 23-26.11.2017 – referat pt. *Religion and Neofolklore: the Sacred and the Profane in Polish E-wishes* wygłoszony w panelu: *Contemporary Non-traditional Forms of Folklore*. Jego rozszerzona wersja angielszczyzna por. A. Brzozowska-Krajka, *Religion and Neofolklore: The sacred and the profane in Polish E-wishes*. W: A. Brzozowska-Krajka (ed.) and Introduction, *Between Folk Culture and Global Culture in Contemporary Europe*, (p. 153-168). The Kingdom of Bahrain 2019: The International Organization of Folk Art (IOV).

stanowiących jedną z form komunikowania się ludzi w ramach etykiety (Marcjanik 1992: 27-31). Stanowisko takie uznać należy za uproszczenie analityczno-interpretacyjne, gdyż nie kategoria grzeczności odgrywa tu pierwszoplanową rolę, a kategoria rytuału, aktu religijnego bazującego na kontakcie z Bogiem, aktu o określonej strukturze i potencjalnie illokucyjnym (Wojtak 1999: 129). Badacze zwracają też uwagę na podobieństwa między życzeniem a modlitwą – obydwie te formy przynależą do gatunku prośb kierowanych do mocy sprawczych (Zgółka 2005: 22).

Funkcjonalnie e-życzenia stanowią kontynuację dawnych tekstów życzących, przekazywanych w kulturze typu ludowego w komunikacji bezpośredniej (*face-to-face*). Stanowią też bezpośrednią kontynuację tradycyjnych, drukowanych kart świątecznych, które pojawiły się w przestrzeni kultury popularnej na początku XX w. (Łeńska-Bąk 2009: 116; Walter 2005; Kaufmann 2005; Podgórcy 2006). W okresie międzywojennym w Polsce (l. 1918-1939) opracowywano specjalne zbiorki formuł i wierszy życzeniowych, które mogły być wykorzystane w sytuacji „życzeniowej” jako życzenia bardziej oryginalne od standardowych formuł wywoływanych z własnej pamięci (Adamowski 1992: 97-105). Ta tendencja drukowania „ksiąg życzeń” dostrzegana jest też współcześnie, mimo istnienia kolekcji e-życzeń (np. Podgórcy 2006; Gałczyńska, Szczepańska 2000; *Księga życzeń* 2006; *Wszystkiego najlepszego* 2007). Notabene, niektóre teksty e-życzeń znajdziemy też na współczesnych drukowanych kartkach świątecznych. Na poziomie struktury i sposobów przekazu e-życzenia wpisują się we współczesność, korzystając z tychże nowych środków komunikacji. Zatem dawny kontekst kulturowy *face-to-face*, ustąpił miejsca komunikacji zapośredniczonej elektronicznie: *interface-to-interface* (Krawczyk-Wasilewska 2016: 31).

W dotychczasowych badaniach tego gatunku zwracano uwagę przede wszystkim na jego związki z językiem folkloru, cechami konstytutywnymi (poetyką) realizowanymi w nowej sytuacji komunikacyjnej (Łeńska-Bąk 2009: 115-129). Poszukiwano związków z tradycyjnymi życzeniami i zmian na skutek wpływu czasu i rozwoju kultury. W niewielkim stopniu badania te dotyczyły jednak płaszczyzny ideologicznej e-życzeń, relacji religia a kultura, zatem indywidualności świadomości i sumienia, subiektywnych wzorców priorytetów, rozbieżności między „oficjalnym” modelem religii a religijnością indywidualną (Luckmann 2006: 108), w kontekście postępujących procesów sekularyzacyjnych współczesnego świata, a jeśli nie świata to na pewno Europy. Probieżem/świadectwem tych procesów są z pewnością e-życzenia wraz z centralną dla nich kategorią świadomości/nieświadomości teologicznej, a tym samym dwubiegunową skalą duchowości. Odpowiada ona dwu typom procesów globalizacyjnych zasygnalizowanych przez Thomasa Friedmana jako konflikt czy napięcie między „kulturą drzewa oliwnego” a „kulturą Lexusa” (Friedman 2000). Pierwszy z nich odnosi się do ideologii religijnej, drugi do wszechogarniającej współcześnie, nie tylko w Europie, świeckiej ideologii konsumeryzmu. Badacz ten uważa, że mamy obecnie do czynienia z żywotnym dylematem wyboru między kulturą tradycyjnych wartości („kultura drzewa oliwnego”) a coraz silniejszymi procesami globalizacji (charakterystycznymi dla „kultury Lexusa”) – Friedman 2000; Załęcki 2003: 102).

Wybór do analizy antropologicznej jednej z kategorii e-życzeń związanych z najważniejszym świętem w chrześcijańskim kalendarzu liturgicznym – Wielkanocą/Paschą, pozwoli na zarysowanie tendencji specyficznych dla współczesnych procesów zachodzących w obrębie świadomości/wzorców przeżywania również i innych odcinków czasu świątecznego (największe kolekcje takich e-życzeń przyporządkowane są fazom granicznym w makrocyklu rocznym – świętom Bożego Narodzenia i Nowego Roku/Sylwestra). Procesy te, jak wiemy, nie dotyczą tylko polskiego katolicyzmu, lecz

generalnie obserwowalne są w całej chrześcijańskiej Europie. Kierunek tej analizy będzie wyznaczała rekonstrukcja modeli duchowości wpisanych w te e-życzenia układające się w wyraźną opozycję: sacrum (duchowość religijna) – profanum (duchowość świecka). Łączy je kategoria czasu niezwykłego, czasu zatrzymanego (czas święta jako *Bezczas*, *No-Time*), którego oznaki bądź czasu świętego, bądź tylko świątecznego (Czerwińska 1984: 71-87) odnajdziemy w tekstach e-życzeń wielkanocnych. Różnice między tymi jakościami czasu określają stopnie jego sakralizacji/chryścianizacji i desakralizacji/dechryścianizacji. W ostatnich latach pierwszym sygnałem tych stopni są kategoryzacje tekstów e-życzeń wielkanocnych dokonywane już przez samych właścicieli stron www, najczęściej jest to podział 2-dzielny: dla odbiorców wierzących i niewierzących, choć spotkamy też trójdzielny: e-życzenia religijne (poważne, katolickie), zabawne i biznesowe. Ponadto możemy również zauważyć klasyfikację 4-dzielną: e-życzenia poważne – zabawne – umiarkowane (między poważnymi a zabawnymi) – biznesowe. Użytkownik ma możliwość wyboru, z sugestią właściciela strony www: „nie chcesz wysłać banalnych wierszyków o pisankach i zajączku? Przywiązujesz wagę do religijnego znaczenia świąt wielkanocnych. Specjalnie dla ciebie przygotowaliśmy zestawienie życzeń wielkanocnych, ale tych religijnych” (www.wroclaw.naszemiasto.pl). Jest to konkretna oferta handlowa jako symptom zjawiska ogólnego – utowarowienia kultury. Może jej towarzyszyć reklama usług dla firm, np. ekskluzywnych opakowań z motywem świątecznym i logo firmy, pisankę z logo firmy i życzeniami świątecznymi, czyli tzw. świątecznych gadżetów, identyfikatorów tożsamości na poziomie przedmiotowym –biznesowym, ale i ideowym. „Świąteczny biznes” wielkanocny wpisuje się w komercjalizację tych świąt, podobnie jak bożonarodzeniowych, stanowiąc typowy przykład koegzystencji „kultury drzewa oliwnego” i „kultury Lexusa”, czyli religijności komercyjnej.

Należy podkreślić, iż dla kultury chrześcijańskiej, czy to w wariacie teologicznym, doktrynalnym czy ludowym, ludowej pobożności, istotą czasu świętego tego odcinka roku liturgicznego jest aktualizacja mitu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, przezwyciężenie śmierci jako główny aksjomat chrześcijaństwa, zatem połączenie paschalnej mistyki męki i zmartwychwstania Chrystusa z eschatologiczną nadzieją. Poprzedza je Wielki Tydzień stanowiący okres przypominania najważniejszych dla wiary chrześcijańskiej wydarzeń z życia Jezusa. Dla ludzi wierzących, reprezentujących model religijnego sacrum Zmartwychwstania Pańskiego, święta te są wyrazem radości z Jego zwycięstwa nad złem i śmiercią, odkupienia ludzkich grzechów oraz otrzymanej nadziei na życie wieczne w raju. Stąd opozycja śmierci i zmartwychwstania Pańskiego organizuje główną symbolikę tych świąt (w wariacie „poważnym”). Jednakże jest też inny wymiar tej symboliki, odnoszący się do kalendarza naturalnego – życia Kosmosu (kod astronomiczny – wiosenne odrodzenie przyrody po zimowej martwocie) oraz życia człowieka (kod antropologiczny – duchowe odrodzenie, performatywny charakter formuł życzeniowych). Wszystkie te wymiary świąt znajdują swoje odzwierciedlenie w tzw. alfabcie wielkanocnym, który zawiera znaki i symbole tego czasu obrzędowego. Należą do nich: starotestamentowy zwrot Alleluja, baranek, ciasto (babka, sernik), jajko, kurczę i kogut, lany poniedziałek (śmigus-dyngus), Niedziela Palmowa, palma, bazie, pisanki, święconka, Wielki Tydzień, zajączek. Do nich odwołują się e-życzenia wszystkich kategorii, zarówno te bliżej bieguna sacrum, jak i profanum, jako sygnały identyfikacji temporalnej.

Patrząc proporcjonalnie, nie dominują w kolekcji e-życzeń wielkanocnych, życzenia, które reprezentowałyby typ przeżywania o charakterze mistycznym, głęboko refleksyjnym, z dominantą wyłącznie sfery sacrum. Jak wynika z badań socjologów

religii zmniejsza się poczucie sacrum w ostatnich latach. Życie społeczne w Polsce wyzwala się od wpływu religii i przybiera coraz bardziej świecki charakter. Janusz Mariański określa to zjawisko jako „zwrot kulturowy w stronę epoki świeckiej” (Mariański 2012: 102), co wiąże się również z zanikiem postaw magicznych, stąd tendencja do oddzielania sfery sacrum od profanum, do swoistego „oczyszczania” z treści magicznych praktyk religijnych (Mielicka 2005:156). Zawężaniu ulega więc pojęcie sacrum, które coraz bardziej ograniczane jest do sytuacji związanych z rutynowym odprawianiem praktyk religijnych (typ pobożności współczesnej pozbawionej mistycyzmu, bliskiej ludowej pobożności). Uległa więc też zmianie interpretacja sfery profanum na skutek przewagi „wierzących na swój sposób”, czyli religijności prywatnej nad religijnością kościelną, zwłaszcza w środowiskach miejskich. Jest to kierunek przemian przy przechodzeniu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego.

Spróbujmy obecnie przyjrzeć się strukturze i formom podawczym oraz treściom e-życzeń sytuującym się na przeciwległych biegunach światopoglądowych: wyznaniowym i ateistycznym, czyli e-życzeń określanych jako poważne, a więc reprezentującym duchowość religijną, a następnie e-życzeniom zabawnym wskazującym na duchowość świecką (grę z tradycją, ideologię konsumeryzmu). Między tymi biegunowymi stanowiskami sytuują się e-życzenia z kategorii umiarkowane, z typem duchowości liminalnej – quasi-religijności: niejednoznacznie religijnej, ani też niejednoznacznie świeckiej (typ „wierzących inaczej”/religijności prywatnej). W takim przypadku produktywna jest propozycja niemieckiego socjologa Ulricha Becka dotycząca rozróżnień między religią, a tym co religijne (Beck 2008: 14). Religia, zdaniem badacza, przekazuje ściśle odgraniczony społecznie zbiór symboli i praktycznych działań, które ustanawiają system „albo-albo”. Można w nie albo wierzyć, albo nie wierzyć. „Religijny” (w sensie przymiotnikowym) porządkuje pole religijne zgodnie z logiką „zarówno to, jak i to”. Autorytetem dla takiej religijności jest suwerenne „ja”, które tworzy sobie „własnego Boga”. Zdaniem Becka we współczesnym świecie rozpada się jedność religii i religijnego, stają się one wręcz przeciwnościami, a człowiek stwarza sobie, w coraz większym poczuciu niezależności, „własnego Boga”, który pasuje do jego „własnego” życia” i „własnego horyzontu doświadczeń (Beck 2008: 14; Mariański 2012: 104). Jest to zatem typ owych „wierzących na swój sposób”.

Duchowość religijna (mistyczna) wiąże się wprost z sacrum, pojmowanym w formie boskości, tajemnej mocy lub siły nadprzyrodzonej, z chrześcijańskim doświadczeniem sensu śmierci i Krzyża – w perspektywie antropologicznej człowiek stwarzany jest na nowo w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania (Słomka 1986: 222). Duchowość religijna jest odzwierciedleniem ekspresji doświadczenia chrześcijańskiej świadomości teologicznej i antropologicznej, której źródło tkwi w doktrynie oraz chrześcijańskiej teologii i antropologii (Słomka 1986: 220-221). Sacrum opiera się na aksjomatach wiary, wzorcach o charakterze paradygmatycznym. W centrum tego typu duchowości znajduje się idea zmartwychwstania rozumiana jako odrodzenie, nadzieja na aktualność tej idei w ludzkim świecie. Stąd podstawową formułą życzeniową, w skondensowanej formie oddająca tę treść jest powszechne wśród ludzi wierzących życzenie: *Wesołego Alleluja*. Jego sens w świątecznym alfabecie wyznaczają słowa prastarej pieśni wielkanocnej wykonywanej współcześnie w wielu polskich parafiach i uznawanej za najuroczystszy śpiew wielkanocy:

Alleluja! Żyw już jest śmierci Zwycięzciel.
Dziś z grobu swego powstaje
Chrystus, nas grzesznych Wybawiciel,

Wieczny mu żywot nastaje².

Wśród e-życzeń „poważnych” wiele jest przykładów w formie bardziej rozbudowanej ilustrujących tę wiarę:

Aby Zmartwychwstały Chrystus
Obudził w nas to, co jeszcze uśpione,
Ożywił to co martwe;
Niech światło Jego słowa
Prowadzi nas przez życie do wieczności.
Radosnych świąt w gronie rodzinnym życzy...

*

Wielkanoc to czas otuchy i nadziei
Czas odradzania się wiary w siłę Chrystusa
I drugiego człowieka.
Życzymy, aby święta wielkanocne
Przyniosły radość oraz wzajemną życzliwość.

*

Właśnie teraz nad ranem
Kiedy „To” się zdarzyło
Jest czas, by z nadzieją w sercu złożyć wam życzenia:
Wesołych świąt
Wielkiej Nocy
Życzy...

Ostatni przykład z zaimkiem „To”, pisany wielką literą i w cudzysłowie, wskazuje na jakąś tajemnicę, którą odbiorca bez trudu zdeszyfruje. Bo zmartwychwstanie jest przecież Tajemnicą! Czas Zmartwychwstania w sensie religijnym ewokuje mit „wiecznego powrotu” – jego nieustanną reaktualizację w czasie świątecznym, cechującym się najwyższym potencjałem mocy sprawczej. Ten styl wyobraźni nadaje życzeniu walor artystyczny, czyni go oryginalnym, wyjątkowym.

W typie duchowości religijnej wpisany w e-życzenia „poważne” symboliczna reaktualizacja mitu wymaga przede wszystkim postawy refleksyjnej wobec tego etapu „świętej historii”, świadomości jej „sensu prawdziwego”, stąd akcentowanie w tychże e-życzeniach potrzeby właśnie etyczno-światopoglądowego wymiaru wielkanocnego świętowania:

Życzymy:
Zadumy u grobu pustego,
Radości ze spotkania Zmartwychwstałego,
Pokoju, nadziei, jajka smacznego
I udanego oblewane go!
Niech się nie zgubi wśród tylu pisanek
Świąt sens prawdziwy - Jezus-Baranek.

Coraz większą popularnością cieszą się jednak e-życzenia, które mieszczą się w sferze profanum, na co wskazują wysokie oceny tych życzeń przyznawane przez

² Wszystkie przywołane w artykule cytaty pochodzą z następujących stron internetowych: www.e-zyczenia.pl/zyczenia/wielkanocne.html; www.e-zyczenia.pl/wielkanocne,4.html; www.e-zyczenia.pl/wielkanocne,5.html; www.klamerka.pl; www.e-zyczenia.pl; www.wiekanoc.gsm.pl; www.zyczenianawielkanoc.pl; www.gazetakrakowska.pl; www.wroclaw.naszemiasto.pl; www.e-zyczenia.com; www.gk24.pl; www.gloswielkopolski.pl; www.dziennikzachodni.pl; www.poranny.pl; <http://parenting.pl>; www.pomorska.pl; e-kartki.net.pl; <https://polki.pl> (dostęp w latach 2009- 2017).

internautów. Życzenia te są pozbawione powagi sytuacji, nie pojawia się w nich postać Chrystusa. Całą swoją ekspresję skupiają na rozbawieniu odbiorcy, mają charakter czysto ludyczny, kategoryzowane są jako „śmieszne”. Efekt humorystyczny osiągają na przykład dzięki zestawieniu zwierząt najczęściej kojarzonych z Wielkanocą i przypisywaniu im nietypowych cech i czynności, np. „owieczka w stringach chodzi”, „królik w szopie zioło pali/kaczki dwie mającą w dali”, „zajączek zalany/kury z nim tańczują, jajka mu malują/kogut wciąga kreskę, podkręca imprezkę/cała sala się buja, DJ gra Alleluja”. Dla tychże e-życzeń nie ma żadnego tabu, nawet postać księdza, duchowego przewodnika, ukazywana jest w konwencji niepoważnej: „ksiądz za stołem już się buja”. Styl i język tych życzeń wskazują na subkulturę młodzieżową, a w planie wyrażania na swoistą grę z tradycją, karnawalizację świata przedstawianego. Takie kategorie jak komizm, błazenada, parodia, groteska, mieszanie powagi ze śmiechem stanowią w e-życzeniach wielkanocnych nieuświadomianą przez współczesnego odbiorcę kreację „świata na opak” jako ważnego parametru czasu świątecznego (Czerwińska 1984: 81). Poprzez pojedyncze znaki alfabetu wielkanocnego pozbawione symbolicznej głębi, bądź ekspozycję jednego typu nastroju – wesołości, mającej swe źródło świeckie, nie religijne (wszakże każdy czas święta to czas nie-pracy, kiedy codzienne trwanie zostaje zawieszane, symbolicznie to „czas Kościoła”, nie „czas kupca”), zatem ten świat e-życzeń odzwierciedla wyłącznie czas relaksu/zabawy z zakodowaną w nim projekcją szczęśliwej codzienności, dla porównania życzenia

Żeby śmiały się pisanki,
Uśmiechały się baranki,
Mokry śmigus zraszał skronie,
Dużo szczęścia sypiąc w dłonie.

*

Na wielkanoc od króliczka,
Niech ci wpadnie do koszyczka
Niezła kasa i kiełbasa,
Radość życia, coś do picia,
I na miłość chęci tyle,
Byś miał wszystko inne w tyle.

*

Umyj jajka, upiecz babkę
Złap królika, kup sikawkę
Bo wielkanoc już nadchodzi,
Więc się bawić nie zaszkodzi,
Lecz uważaj też na kaca,
Bo we wtorek czeka praca.

To przeciwległy do duchowości religijnej biegun „przeżywania” święta, z jego totalną desakralizacją. Pewną osobliwością są e-życzenia z „ukrytą symboliką” religijną, nieuświadomianą przez nadawców/odbiorców, np. odwołującą do tzw. „złotej konwencji” w folklorze polskim (Czernik 1962):

Malutki baranek ma złote różki
Pilnuje pisanek na trawce z rzeżuszki,
Gdy nikt nie widzi chorągiewką buja
I cicho beczy wesołego Alleluja.

Motyw „złotych różków” odsyła do popularnej zwłaszcza dla kolędowego obrazu świata teje złotej konwencji, pozostającej w związku z przedchrześcijańskim kultem

solarnym – niezwykłego słońca (*sol invictus*), zasymilowanym przez chrześcijaństwo w postaci solaryzowanego Boga, Chrystusa – światłości świata.

Pozareligijne źródło nastroju radości wiąże się w e-życzeniach z wiosennym odrodzeniem przyrody i implikuje izomorfizm: człowiek – Kosmos. Nakładanie się dwu porządków: kalendarza przyrody i kalendarza liturgicznego („świętej historii”) w e-życzeniach jest odzwierciedleniem również nieuświadomianego przez współczesnych nadawców/odbiorców tej szczególnej komunikacji, synkretyzmu religijnego – kultu natury i osobowego Boga.

Między sacrum a profanum sytuuje się trzeci typ e-życzeń, należący do kategorii „umiarkowane”, wyrażający jakościową „płytkość” wiary, powierzchowność praktyk duchowych jako efektu postępujących procesów sekularyzacyjnych. Często dominuje w nich duchowość świecka, choć z nawiązaniem do elementów tradycji obrzędowej tego święta, np. wielkanocnego polewania się wodą (symbolika płodnościowa) czy wyeksponowania wielkanocnych pokarmów jako symboli przewycięzania śmierci poprzez symbole życia:

Życzę:

Samych radości
Kolorowych jajeczek, białych owieczek
Uśmiechu bez liku i bakalii w serniku
Kiełbasy tłusciutkiej i atmosfery miłutkiej.

*

Staropolskim obyczajem
Dużo szynki życzę z jajem
Niech zajęce i barany pospelniają wasze plany
Niech to będzie czas uroczy
Życzę wszystkim Wielkiej Nocy.

I wariantowo:

Niech zajęce i barany
Pospelniają twoje plany,
Porzuć wszystkie swe rozterki
Bo to dni wielkiej wyzerki
Niech to będzie czas uroczy
Czas cudownej Wielkanocy!

(przy czym epitet „cudowny” nie ma tu znaczenia religijnego, stanowi kolejny synonim czasu „dobrego”, czyli radosnego, wspaniałego). Znakami tego czasu są dołączane niekiedy do e-życzeń formy wizualne (statyczne lub animowane: pisanki, baranki) jednoznacznie wskazujące na ich kulturowy sens.

Reasumując: w analizowanych polskich e-życzeniach wielkanocnych przeważa postawa hedonizmu i witalności charakterystyczna zwłaszcza dla współczesnej subkultury młodzieżowej, stopniowe zanikanie wyobrażeń religijnych, a tym samym budowanie wspólnoty ponadregionalnej, ponadnarodowej, właśnie globalnej na bazie wartości uniwersalnych. Znaczenia nabiera typ religijności sprywatyzowanej, religii niewidzialnej (por. Thomasa Luckmanna teoria prywatyzacji religii; Luckmann 1996) wobec znajdującej się w defensywie religijności kościelnej, co wiąże się zdaniem Janusza Mariańskiego z procesem przesuwania się religii ze sfery życia publicznego do sfery życia prywatnego. Towarzyszą temu takie zjawiska, jak „kurczenie się” transcendencji i akcentowanie problemów życia osobistego (szczęścia, doświadczenia, ciała jako wartości). Religia traci swoje społeczne formy, zmienia się w rodzaj „swoistego indywidualnego kultu”(Mariański 2012: 99). Tenże indywidualizm staje się też cześcią

stylu życia „zorientowanego na siebie”, typowego dla świata zachodniego i społeczeństw wysokorozwiniętych o strukturze wieloetnicznej i wieloreligijnej, pozostającego w opozycji do tradycyjnego, wspólnotowego charakteru religii w świecie rzeczywistym. I na ten kierunek przemian wskazują głównie e-życzenia, nie tylko zresztą wielkanocne, w anonimowym wirtualnym świecie, ale też wpisują się w dyskusję – czy ta nowa duchowość stanowi „alternatywę czy dopełnienie religijności”?

Bibliografia

- ADAMOWSKI, J. (1992). *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kulturze)*. W: J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa* (s. 97-105). Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- BECK, U. (2008). *Bóg jest niebezpieczny. Religie nie zawsze cywilizują ludzi* (tł. V. Grotowicz). Pozyskano z portal.tezeusz.pl/2010/06/23/bog-jest – niebezpieczny/.
- BOCHINGER, Ch. (2009). *Religion ohne Orthodoxie*. W: Ch. Bochinger i in., *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur* (s. 145-161). Stuttgart: Kohlhammer.
- CZERNIK, S. (1962). *Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej*. Warszawa: PIW.
- CZERWIŃSKA, H. (1984). *Czas świąteczny w tradycyjnej kulturze ludowej*. „Lud”, t. 68, 71-87.
- FRIEDMANN, T.L. (2000). *The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization*. New York: Anchor Books.
- GAŁCZYŃSKA, E., SZCZEPAŃSKA, E. (1994), *Dedykacje i życzenia*. Płock: Zakład Wydawniczo-Usługowy Marian Gałczyński.
- KAUFMANN, G. (2005). *Życzenia szczęścia na kartach pocztowych* (tł. Z. Bratos). W: P. Banaś (red.), *Aksjosemiotyka karty pocztowej II*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- KRAWCZYK-WASILEWSKA, V. (2016). *Folklore in the Digital Age. Collected Essays*, Foreword by A. Ross. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Księga życzeń*, 2006, wybór i oprac. D. Sądowska, S. Sądowska. Toruń: Literat.
- LUCKMANN, T. (2006). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (tł. L. Bluszcz). Kraków: Nomos.
- ŁEŃSKA-BAK, K. (2009). *Wirtualne kartki na każdą okazję. Współczesne życzenia przez internet*. W: G. Gańczarczyk, P. Grochowski (red.), *Folklor w dobie internetu* (s. 115-129). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- MARCJANIK, M. (1992). *Typologia polskich wyrażen językowych o funkcji grzecznościowej*. W: J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa* (s. 27-31). Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- MARIAŃSKI, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- MARIAŃSKI, J. (2012). *Europa między sekularyzacją i desekularyzacją*. W: I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej* (s. 95-115). Kraków: Nomos.

- MIELICKA, H. (2005). *Zmiana i ciągłość w kulturze religijnej środowisk wiejskich w Polsce*. W: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne* (s. 139-159). Warszawa -Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- PODGÓRSCY, B. i A. (2006). *Ogród życzeń okolicznościowych, walentynkowych, imieninowych*. Wrocław: Astrum.
- SŁOMKA, W. (1986). *Bóg i człowiek w doświadczeniu chrześcijańskim*. W: W. Słomka (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym* (s. 215-223). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- WALTER, K. (2005). *Świat widokówek około roku 1900. Znaczenie i funkcja masowego medium wizualnego*(tł. Z. Bratos). W: P. Banaś (red.), *Aksjosemiotyka karty pocztowej II*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- WOJTAK, M. (1999). *Modlitwa ustalona – podstawowe wyznaczniki gatunku*. W: J. Adamowski, S. Niebrzegowska (red.), *W zwierciadle języka i kultury* (s. 129-138). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Wszystkiego najlepszego* (2007) (tł. Ch. Spilling-Nöker, M. Ceglarek). Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- ZALECKI, P. (2003). *Religia i globalizacja – wybrane problemy wzajemnych uwarunkowań*. W: M. Kempny, G. Woroniecka (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyznania badawcze* (s. 99-112). Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP.
- ZGÓŁKA, T. (2005). *Życzenie jako kategoria językowo-komunikacyjna*. W: A. Dąbrowska, A. Nowakowska (red.), *Język a kultura*, t. 17: *Życzliwość i agresja w języku i kulturze*, red. (s.17-22). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

ANNA BRZOZOWSKA-KRAJKA

BETWEEN “THE CULTURE OF THE OLIVE TREE” AND “THE LEXUS CULTURE”: TYPES OF SPIRITUALITY IN E-GREETINGS

This study concerns the relationship of neofolklore/cyberfolklore to religion in the globalized world and some issues fundamental for contemporary evaluation of religious phenomena, such as types/models of spirituality and their co-existence, forms of their expression as manifest in electronic communication (interface to interface) and the genre of e-greetings. These types may be placed on three levels: 1. religious spirituality (the culture of traditional values – “the culture of the olive tree”), 2. the spirituality of those who believe in a different way (private religion), and 3. secular spirituality (a play with tradition – the ideology of consumerism, the “Lexus culture”). This anthropological analysis of e-greetings is focused on the essence of holy/festive time pertaining to Christ’s Resurrection (the most important Catholic feast) and Easter e-greetings. However, these types of spirituality are paradigmatic for other phases in the liturgical year (especially Christmas and New Year rituals). The constantly growing collections of such e-greetings refer to the “festive alphabet” and indicate an increasing tendency for secularization in experiencing important dates of the liturgical calendar, which in turn reduces their sacred essence.



OLEKSANDR KOLOMYICHUK
Uniwersytet Warszawski

**ŚWIĘTY WIECZÓR W OBRZĘDOWOŚCI DOROCZNEJ UKRAIŃCÓW BOJKOWSZCZYŻNY:
TRADYCJA LUDOWA I PAMIĘĆ PRZESIEDLEŃCÓW**

Obrzędowość Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie jest częściowo opisana w literaturze krajoznawczej i etnologicznej. W drugiej połowie XIX i w latach 30. XX wieku ten temat podejmowali Ignacy Lubicz-Czerwiński (Lubicz-Czerwiński 1811), Iwan Wahylewycz (Vahylevych 1978), Oskar Kolberg (Kolberg 1974), Danylo Lepky (Lepkyi 1882), Iwan Kuziw (Kuziv 1889), Iwan Franko (Franko 1898), Filaret Kolessa (Kolessa 1898), Mychajło Zubrycki (Zubryts'kyi 1900), Jurij Kmit (Kmit 1911; 2007), Józef Schnaider (Schnaider 1912), Jan Falkowski (Falkowski 1935), Olga Duczymińska (Duchymins'ka 1939), Marija Turiańska (Turians'ka 1934) i in. Opracowania wskazanych wyżej autorów stanowią bogaty etnograficzny materiał źródłowy dla opisanie obrzędowości Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie.

Wśród współczesnych prac na ten temat przede wszystkim należy wymienić opracowania Nataliji Gromowoi, poświęcone obecnym obrzędom i zwyczajom bożonarodzeniowym (w tym Świętego Wieczoru) na Bojkowszczyźnie, ich transformacji w obrębie tradycji rodzinnej, wierzeniom magicznym Bojków związanym z obchodami cyklu świąt Bożego Narodzenia (Hromova 2006b; 2016). Znaczną wartość dla rozumienia tradycji lokalnej w obchodach Świętego Wieczoru wśród Bojków mają artykuły Petra Zborowskiego (Zborovs'kyi 2002) i Nataliji Gromowoi (Hromova 2006a). Do publikacji nawiązujących do badanego tematu należy zaliczyć opracowania Oksany Galko (Hal'ko 2002), Wiry Lysak (Lysak 1998), Kornelija Kutelmacha (Kutel'makh 2001), Romana Kyrziwa (Kyrchiv 1978; 2002), Dariji Petreczko (Petrechko 2010), Olgi Solarz (Solarz 2015), Natalii Kłasztornoji (Kłiashtorna, 2006), Andrzeja Fila (Fil 2014).

Ważne, że do próby nowego spojrzenia na tradycyjną obrzędowość Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie¹ dołączamy narracje przesiedleńców², czyli ludzi, którzy pochodzą z tamtej części Bojkowszczyzny, której już nie ma na mapie etnograficznej, i są z nią kulturowo powiązani. Badania terenowe zostały przeprowadzone w latach 2018-2019 w zachodniopomorskim (m. Biały Bór, wioski Kaliska, Dyminek (powiat szczeciński), Koszalin (powiat koszaliński) i warmińsko-mazurskim (m. Górowo Iławeckie, wioski Wojmiany (powiat bartoszycki), Szymbory (powiat elbląski), m. Pieniężno (powiat braniewski). Wszyscy rozmówcy urodzeni w latach 20. i 30. XX wieku (najstarsza narratorka urodziła się w 1927, tymczasem gdy najmłodsza – w 1939 r.). Innymi słowy, podczas wysiedlenia moi rozmówcy byli jeszcze dziećmi lub dorosłymi dziewczynami.

Nieco inna sprawa z badaniami terenowymi na terytorium dzisiejszej Ukrainy. Tutaj one zostały przeprowadzone w 2013 roku w obrębie obwodów iwanofrankowskiego (wioski Roztoczki, Lolin (rejon doliński), Rypne, Iłemnia, Łopianka, Jasień (rejon rożniatowski) i Iwowskiego (wioski Żupanie, Wołosianka, Pławie (rejon skolski), Lubieńce, Stynawa Niżna (rejon stryjski), Nahujowice (rejon drohobycki), Ilnik, Wołcze

¹ Historyczno-etnograficzny region Bojkowszczyzna we współczesnej Ukrainie obejmuje część rejonu rożniatowskiego i prawie cały rejon dołyński obwodu iwanofrankowskiego; skolski, turkowski, części rejonów stryjskiego, drohobyckiego, samborskiego i starosamborskiego obwodu lwowskiego; rejon wołowiecki, części rejonów miżhirskiego i wielkobereżeńskiego obwodu zakarpackiego.

² Zdecydowana większość rozmówców – to kobiety, urodzone w latach 30. XX wieku. Wszyscy rozmówcy identyfikują się jako etniczni Ukraińcy.

(rejon turczański), Hołowiecko (rejon starosamborski). Na tamtym terenie rozmówcy urodzeni w latach 20. i 50. XX wieku. Zatem duża część z nich czerpie swoją wiedzę o obrzędowości Świętego Wieczoru nie z okresu międzywojennego, a z lat późniejszych, kiedy jako nastolatki lub już młodzi ludzie uczestniczyli w obchodach święta Bożego Narodzenia wraz z rodzicami.

W przypadku przesiedlonych Ukraińców z regionu Bojkowszczyzny Zachodniej³ wchodzi w grę problem postpamięci. Pojęcie „postpamięci” zostało wprowadzone przez Marianne Hirsch, która badając pamięć pokolenia dzieci Holocaustu, odkryła zależność pomiędzy pamięcią dzieci i rodziców – uczestników wydarzeń traumatycznych. Okazało się, że doświadczenia tych dzieci, które dorastały wśród opowieści i obrazów dostarczanych przez rodziców, są tak mocne i trwałe, że budują ich własną pamięć (Hirsch 2010: 254). Mamy zatem do czynienia z pamięcią tych, które częściowo pamiętają lub nie pamiętają samych wydarzeń, lecz czerpią wiedzę o nich z narracji bliskich osób, ich opowieści. Ale nawet kiedy dobrze pamiętają, to robią to z perspektywy dziecięcej. Podczas przeprowadzenia badań terenowych wśród przesiedleńców, zauważyłem to, o czym pisze Wiktoria Kudela- Świątek:

(...) moi narratorzy opowiadali niejako w imieniu swoich rodziców, chcąc zadośćuczynić ich milczeniu, przekazać chociażby to, co ocalało w pamięci potomnych (pomimo znacznych uproszczeń i ubarwień) (Kudela- Świątek 2013: 179).

Więc, kiedy mówimy o pamięci komunikatywnej (według przyjętego przez Assmanów terminu) przesiedleńców, musimy brać pod uwagę, że „tworzenie perspektywy dziecięcej umożliwia potraktowanie rzeczywistości skrajnie subiektywnie, uwalnia od obowiązku odpowiedzialności za słowa i opisu obiektywnego. Powrót w narracji do „ja” dziecięcego z perspektywy dnia dzisiejszego, będąc osobą dorosłą, oznacza nadanie nowych sensów przeszłym doświadczeniom (...)” (Kudela- Świątek 2013: 179).

Rozpatrywany problem jest aktualny z kilku powodów. Po pierwsze, rozpatrzenie zwyczajów i obrzędów Świętego Wieczoru na poziomie regionalnym (współczesna ukraińska część Bojkowszczyzny) w kontekście porównań z innymi regionami Ukrainy pozwoli stworzyć pewien obraz badanego regionu w sensie tradycji ludowej obchodów Świętego Wieczoru; po drugie, analiza wypowiedzi przesiedlonych Ukraińców Bojkowszczyzny Zachodniej pozwoli wyjaśnić, jak pamięć indywidualna o obchodach Świętego Wieczoru koreluje z jego dawną tradycją ludową celebrowania na reszcie terytorium Bojkowszczyzny i na odwrót; po trzecie, umożliwi ustalenie pewnych genetycznych i historyczno-kulturowych podobieństw w obrzędowości Świętego Wieczoru różnych części Bojkowszczyzny.

Pod pojęciem *obrzędowości dorocznej* będę rozumiał kompleks zwyczajów i obrzędów, uregulowanych i uporządkowanych odpowiednio do liturgicznego (cerkiewnego) roku kalendarzowego, które w religijno-mitologicznych wyobrażeniach występują jako wyraz współzycia człowieka z otaczającym światem, znamionują cykliczne przemiany w przyrodzie, działalności gospodarczej itp.

Jednak taka definicja wprowadza dwa nowe pojęcia – zwyczaju i obrzędu. Zatem trzeba określić te terminy, żeby widzieć przejaw tych zjawisk w kulturze obrzędowej, jak również postrzegać różnicę między nimi. W literaturze etnologicznej blisko pojęcia

³ Region, z którego pochodzą rozmówcy, w literaturze naukowej przyjęto nazywać Bojkowszczyzną Zachodnią. O tym ściślej zob. Wolski, J. (2016). Zachować od niepamięci. W: J. Wolski (red.), Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro (s. 21–42), t. I. Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Polska Akademia Nauk.

zwyczaju stoi pojęcie obyczaju i główną różnicą między nimi jest to, że „nie są one restryktywne reglamentowane społecznie, nie są obwarowane sankcjami społecznymi (głównie negatywnymi), ze względu na mniejszą doniosłość społeczną zwyczajów, słabszą ich „normatywność” w stosunku do obyczaju” (Grad 1987: 388). Zatem odstępianie od zwyczaju nie wywołuje na ogół silnej reakcji negatywnej (Ogrodowska 2001: 276). Jednak ponieważ używany termin „obyczaj” niekiedy może być traktowany równoznacznie ze „zwyczajem”, to na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuje rozumienie terminu „zwyczaj” przede wszystkim jako „zwyczaj doroczny”. Próbę ściślej definicji tego pojęcia dała Krystyna Kwaśniewicz. Według niej „zwyczaj doroczny stanowią strzeżone przez tradycję, panujące w danym środowisku społecznym wymogi i wzory w zakresie zachowania się, powtarzane rokrocznie w sposób celowy bądź indywidualnie, bądź zbiorowo, w związku z określonymi dniami, świętami lub okresami świątecznymi, porami roku, w związku z rozpoczynaniem i kończeniem pewnych co rok wykonywanych czynności gospodarczych, z zachodzącymi po raz pierwszy w roku w przyrodzie faktami, po raz pierwszy czynionymi spostrzeżeniami itp. (Kwaśniewicz 1965: 70–71).

Zwyczaj często występuje równorzędnie z pojęciem obrzędu. Przez niektórych autorów zwyczaj nawet jest traktowany jako element składowy obrzędu lub jego zaburzona forma (Zawistowicz-Adamska 1981: 23). Według Barbary Ogrodowskiej obrzędem jest zachowanie i działanie uroczyste; symboliczne, zrytualizowane, określone przez tradycję, obyczaj i przyjęty w zbiorowości system aksjologiczny. Oprócz tego, obrzęd jest zespołem znaków-rytuałów (gestów, czynności, formuł słownych i stosownych akcesoriów, złączonych wspólnym sensem), przez które zostają wyrażone i przekazywane ważne treści (religijne, społeczne) (Ogrodowska 2001: 137). K. Kwaśniewicz określa obrzęd (zwyczaj obrzędowy) jako „pewny ciąg zrytualizowanych symbolicznych zachowań tworzących spójną treściowo całość, gdy ponadto w grę wchodzi uświęcone tradycją elementy społeczne i sakralno-wierzeniowe” (Kwaśniewicz 1984: 159–160). W rozumieniu tego pojęcia będę opierać się na definicji, zaproponowanej przez Ryszarda Tomickiego. *Obrzęd* w jego rozumieniu jest celowo podejmowana działalność osoby lub grupy osób w określonych momentach ich życia, która jest nacechowana symbolicznie i uporządkowana według scenariusza określającego w sposób jednoznaczny bieg akcji, przeniesionej w mityczny czas i mityczną przestrzeń; służy regulacji stosunków między grupą społeczną a otaczającą rzeczywistością (Tomicki 1974: 61). Poprzez obrzęd, zwłaszcza obrzęd doroczny, jednostka odnajdywała sens w harmonii z rytmami natury, a społeczność realizowała się jako wspólnota związana z ziemią i jej przyrodą (Pawluczuk 1998: 78).

Bardzo często jako synonim obrzędu jest używany termin *rytuał*. Jak słusznie zauważa R. Tomicki, rytuałem jest nazywany ściśle określony tryb wykonywania pewnych czynności (Tomicki 1974: 62). One dotyczą dziedzin życia człowieka uznawanych w danej społeczności za bardzo ważne (Staszczak 1987: 321) i mają charakter sakralny (Pawliuk 2008: 195). Przy tym rytuał jest przede wszystkim formą zewnętrzną praktyk kultowych, religijnych, również zabiegów magicznych oraz wszystkich innych ceremonii, obrzędów i uroczystości (Ogrodowska 2001: 189). Kazimiera Zawistowicz-Adamska nawet uważa, że „obrzędowi (...) nieodzownie towarzyszy określony rytuał (...)” (Zawistowicz-Adamska 1981: 23), co pewnie podlega dyskusji. Jednak bez wątplenia rytuał może istnieć jako odrębna samowystarczalna czynność (Pawliuk 2008: 196).

Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję również definicję „tradycji” sformułowaną przez Ryszarda Tomickiego. Według niego *tradycja* jest pewnym

zespołem elementów kulturowych, co do których istnieje społeczne przeświadczenie o ich pochodzeniu z przeszłości, które uznawane są za wartość, a ich zmiana pociągnęłaby – w opinii grupy – istotne negatywne konsekwencje dla niej jako całości (Tomicki 1981: 362). Innymi słowy, takie ujęcie zbliża się do podmiotowego rozumienia *tradycji* Jerzego Szackiego: „(...) kiedy badamy tradycję, interesuje nas nie dziedzictwo jako takie, lecz jedynie pewna jego część, a mianowicie ta, która podlega wartościowaniu” (Szacki 2011: 144).

Można powiedzieć, że ważnym źródłem tradycji jest pamięć, dzięki której tworzy się związek między kolejnymi pokoleniami. W przypadku przesiedleńców z regionu Bojkowszczyzny Zachodniej ten związek słabnie i zanika, ponieważ stałe przebywanie w obcym środowisku (polska przestrzeń etnokulturowa) spowodowało ich częściową asymilację, również asymilację dobrowolną drugiego i w znacznej mierze trzeciego pokolenia przesiedlonych. Dawna tradycja rodzinna czy raczej jej fragmenty funkcjonują tylko w pamięci jej bezpośrednich nosicieli, czyli jako forma pewnego rodzaju wspomnienia, które coraz bardziej poddaje się zacieraniu i zapominaniu. Jednak, jak twierdzi niemiecka badaczka Astrid Erll, pamiętanie i zapominanie to dwie strony tego samego medalu, czyli pamięci. W naszym przypadku wspomnienia przypominają małe wysepki na morzu zapomnienia. W przetwarzaniu doświadczeń przesiedleńców zapominanie jest regułą, pamiętanie wyjątkiem (Erll 2018: 24).

Przy czym rozumiem, że

(...) Pamięć nieustannie ewoluuje, jest otwarta na dialektykę pamiętania i zapominania, nieświadoma swej sukcesywnej deformacji, podatna na manipulację i zawłaszczenie, może trwać w uśpieniu i co jakiś czas się budzić. (...) Pamięć jest afektywna i magiczna; przyswaja zatem jedynie pasujące do niej fakty; karmi wspomnieniami, które mogą być nieostre lub odległe, globalne lub oderwane, partykularne lub symboliczne – podatne na przekaz wszelkimi kanałami lub we wszelkich ramach fenomenalnych, na każdy typ cenzury lub projekcji...” (Nora 2009: 5).

Jednak akurat w pamięci (według koncepcji Maurice’a Halbwachsa pamięć indywidualna nie jest oddzielana od pamięci zbiorowej; zob. Halbwachs 1969: 8) zachowuje się to, co łączy ją z tradycją ludową. Pisze o tym Małgorzata Głowacka-Grajper:

gdy mówimy zarówno o tradycji, jak i o pamięci zbiorowej, mamy do czynienia z postrzeganiem czasu przeszłego jako stale aktualnego, co zbliża go do czasu mitycznego, sankcjonującego nieprzerwane trwanie wartości ważnych dla grupy, odporne na upływ czasu i przemiany świata (Głowacka-Grajper 2016: 46).

W badaniu kultury obrzędowej, której jest poświęcony ten artykuł, taka interpretacja własnego przeżytego doświadczenia ma dużą wartość, ponieważ aktualizuje życie rodziny czy wspólnoty lokalnej w teraźniejszości, rekonstruując je w pewien sposób sakralny (zob. Nora 2009: 5).

Co ciekawe, w tym procesie raczej nie (nie)pamięć decyduje, jaką będzie tradycja, lecz tradycja organizuje pamięć zbiorowości, odnosząc przeszłość do teraźniejszości (Burdzik 2013). W swoich wypowiedziach niektórzy przesiedleńcy wspominali, że jeszcze zachowują oddzielne elementy obrzędowości świątecznej, przyniesione z gór⁴.

⁴ Na przykład o przygotowaniu kutii zgodnie z rodzinnym przepisem (Wywiad notowany: kobieta, ur. 1937, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej, nieistniejącej dzisiaj wsi, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Białym Borze, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (24.02.2018); o wnoszeniu do chaty garstki słomy na Święty Wieczór na znak przypominania, jak było w domu (Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Górowie Iławeckim, powiat bartoszycki, województwo warmińsko-mazurskie (17.02.2019).

Zatem, z pomocą tradycji (zrytualizowanej czynności lub rodzaju wspomnienia) podtrzymują oni pamięć o własnej przeszłości, i w oparciu o nią konstruują tożsamość osobistą. A pamięć i tożsamość osobowa są nierozdzielnie powiązane. Jak pisze Paul Ricoeur, analizując pracę Johna Locke'a *Tożsamość i różnica*: „W skrócie, gdy chodzi o tożsamość osobową, *sameness* (tożsamość – O. K.) wskazuje na pamięć” (Ricoeur 2012: 138). W tym kontekście zgadzam się też z Anną Wylegałą, która twierdzi, że „budowanie tożsamości jako takiej – w odniesieniu do jednostki lub społeczności – wydaje się niemożliwe bez odwołań do tradycji, bez poczucia ciągłości (...)” (Wylegała 2014: 441–442).

W symbolicznej obrzędowej Świętego Wieczoru⁵, poprzedzającego Boże Narodzenie, i świąt cyklu bożonarodzeniowego, założony jest model archetypowy odnowy świata i życia ludzkiego. A każde odnowienie – to nowe narodzenie. Więc odnowa przyrody i wszystkiego, co w niej żyje, we wspomnianym okresie są niemożliwe bez rytualnego aktu stworzenia. Właściwie, w chrześcijaństwie odtwarza się ten akt stworzenia czy, według słów Benedykta XVI, „odrodzonego stworzenia” (Benedykt XVI 2007), gdy Bóg wprowadza w świat Zbawiciela – Jezusa Chrystusa. Narodziny Świętego Dzieciątka znaczą zwycięstwo sił światła nad siłami ciemności.

W światopoglądzie mitycznym wielu narodów w czasach przedchrześcijańskich odnowa świata była związana z narodzinami słońca jako jednego z głównych bóstw. Wtedy odbywało się kulminacyjne wydarzenie całego roku – zimowe przesilenie, po czym jasna część doby zaczynała się stopniowo wydłużać. W wyobrażeniach światopoglądowych naszych przodków to oznaczało narodziny „nowego” słońca i jego zwycięstwo nad siłami zła (Klinger 1926: 13).

Według mityczno-religijnych wyobrażeń zimowe przesilenie należy do *sacrum* o treści inicjalnej. To znaczy, że sakralny wzór, który się tworzy w tym czasie, będzie funkcjonował cały następny rok. Więc taki dzień ujmowano jako magiczny próg czasu, wprowadzający w przyszłość według zasady „jaka Wigilia – taki cały rok” (Kwaśniewicz 1998: 19).

Ważną cechą obchodów Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie od dawna był jego rodzinny charakter. Wszyscy członkowie rodziny zawsze starali się przyjechać do mieszkania rodziców na Świętą Wieczerzę. W rejonie rożniatowskim (obwód iwanofrankiowski) do dziś zastrzegają, żeby gdzieś nie zanoć tej nocy, bo cały rok będziesz błądził w świecie (Rozhniatvshchyna...2001: 88). Jest tak dlatego, że Świętą Wieczerzę można uważać za rytualne odtworzenie *illud tempus*. A człowiek w takim razie, jak pisze Mircea Eliade, staje się współuczestnikiem aktu tworzenia i rodzi się od nowa, odnawia swoją siłę życiową (Eliade 1994: 55; Solarz 2015: 763-764). Z tej przyczyny w wyobrażeniach ludowych człowiek, który nie uczestniczy w Świętej Wieczerzy (czyli w czasie Prapoczątku), nie znajdzie swojego miejsca i w tym świecie (czyli po prostu cały czas będzie błądził). Odpowiednio z pomocą wspomnienia o Świętym Wieczorze jako rytualnym odtworzeniu czasów Prapoczątku według ludowej percepcji świata można było się ubezpieczyć od *bludu*, który figuruje jako personaż demonologii bojkowskiej (Solarz 2015: 763).

W dzień Świętego Wieczoru nikt nie mógł zostawać głodnym dlatego, że według zasady magii dobrego początku mogło to spowodować głód i ubóstwo w przyszłym roku. Zatem gospodarze przede wszystkim dbali, żeby ich bydło i ptaki domowe zostały nakarmione przed tą nocą. Ale karmienie domowych zwierząt na Świętą Wieczerzę nie

⁵ Świętym Wieczorem na Ukrainie nazywa się wigilia Bożego Narodzenia, obchodzony 7 stycznia według kalendarza gregoriańskiego.

było zwykłym działaniem, lecz odbywało się z pomocą czynności rytualnych. Gospodynie na Bojkowszczyźnie korzystały ze szczególnych zabiegów magicznych i apotropaicznych. Na przykład, żeby kury nie straciły jajek, karmiły je z obręczy. Ciekawie, że to samo znaczenie miał podobny zwyczaj u polskich górali karpaccich (Zubryts'kyi 1900: 54; Haïda 1998: 2; Kwaśniewicz 1998: 20).

Żywienie kur w dzień Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie wymagało dotrzymywania milczenia rytualnego. Bojkowie wystrzegali się, żeby wołania kur nie usłyszała jakaś sąsiadka. Wierzyli, że mogła ona powiedzieć: „Twoi kury, moi ĩaika” (Twoje kury, moje jajka) i w ten sposób „przewlec” płodność sąsiedzkich kur na swoje domostwo (Levkovych 1956: 39). Podobne rytualne zachowanie było uważane za pewny mechanizm apotropaiczny (Levkiev's'kaïa 1999: 58).

Na Bojkowszczyźnie, jak i wszędzie na Ukrainie, w dzień Świętego Wieczoru gospodarze z wielkim poszanowaniem odnosili się do bydła. Jeszcze przed Świętą Wieczerzą dobrze je karmili, a stajnię rzetelnie czyścili. Bojkowie, jak również przedstawiciele innych grup etnograficznych Karpat, wierzyli, że w Wigilię Bożego Narodzenia otwiera się niebo i bydło otrzymuje zdolność mówienia ludzkim językiem. Przez to może poskarżyć się Bogu na swojego niedbałego gospodarza (Hal'ko 2002: 73). W Wołosatem powiatu leskiego, według zapisów Jana Falkowskiego z lat 30. XX wieku, wierzono, że rozmowę bydła może usłyszeć tylko człowiek bezgrzeszny (Falkowski 1935: 84). W rejonie drohobyckim obwodu lwowskiego zanotowano jeszcze inne wierzanie: kto podsłucha tej rozmowy, nie doczeka dnia następnego (Lepkyi 1882: 31).

Gospodarze na Bojkowszczyźnie w czasie Świętego Wieczoru często karmili swoje krowy obrzędowymi potrawami i specjalnie wypieczonymi chlebami rytualnymi. Rozmówczyni, która urodziła się we wsi Dołżycy powiatu leskiego, w 1947 r. została wysiedlona z tamtej miejscowości i teraz mieszka w Białym Borze (województwo zachodniopomorskie), przypomina, że kiedyś w jej rodzinnej wsi przed Świętą Wieczerzą szli do bydła z chlebem i świecą. W stajni najpierw dawali bydłu chleb, a później wynosili snop zboża – *vivsianyk* i słomę⁶. Podobne przypomina również mieszkanka wioski Szymbory (gmina Godkowo, powiat elbląski, województwo warmińsko-mazurskie), która przed 1947 r. mieszkała we wsi Zawój powiatu leskiego (wioska została spalona przez Ludowe Wojsko Polskie w 1947 r.) (Szechyiński). Rozmówczyni pamięta, jak przed Świętą Wieczerzą ojciec szedł do stajni z chlebem i palącymi się świecami⁷. W Rumunów żywienie bydła chlebem rytualnym miało na celu zapewnić jego płodność, ponieważ tak jak rośnie ciasto, tak będzie rósł ludzki dobytek w nadchodzącym „czasie światła” (Kocój 2013: 354). Ciekawie, że u Bojków na terenie Ukrainy tego zwyczaju przestrzegali do końca XX wieku (Hal'ko 2002: 73).

Jednym ze sposobów uchronienia się przed zaświatowymi siłami było zamówienie magiczne wygłaszane w formie apelu przed Świętą Wieczerzą: przywołanie różnych żywiołów przyrody, zwierząt, dusz zmarłych krewnych (Kuziv 1889: 337). Na Bojkowszczyźnie, w dużej mierze centralnej i zachodniej jej częściach, w drugiej połowie XIX wieku do Świętej Wieczerzy przyzywano dzikie zwierzęta: wilki i niedźwiedzie. Na terenach obwodu starosamborskiego tekst-zaprosiny brzmiał następująco: „Vovche, vovche, hody do nas vecheriaty do obroku, a ĩakshcho ne pryïdesh

⁶ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1933, gospodyni domowa, przesiedlona z Dołżycy, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w mieście Biały Bór, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (26.02.2018).

⁷ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1925, gospodyni domowa, przesiedlona z Zawoja, nieistniejącej dzisiaj wsi, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka na wsi Szymbory, gmina Godkowo, powiat elbląski, województwo warmińsko-mazurskie (20.02.2019).

do obroku, byś ne iřhov do moieï hudobyny abo cheliadyny do roku” („Wilku, wilku, chodź na kolację do obroku, a skoro nie przyjdiesz do obroku, żebyś nie przychodził do mojego bydła i rodziny przez cały rok”) (Hal’ko 2002: 73). Znaczenie takiego tekstu jest ambiwalentne: odstrasza i przywołuje (Zowczak 2002: 173).

Ten tekst-obrząd przeżył proces kulturalnej i językowej interferencji, przecież jego obecność można dostrzec również w ludowej kulturze magicznej Polaków. O nim pisze Franciszek Kotula w swojej słynnej książce „Znaki przyszłości”, opisując zwyczaj ludowe w rzeszowskim:

(...) kiedy gospodyni na stół wigilijny podawała groch, gospodarz włożywszy łyżkę do miski i tam ją trzymając, wymawiał stare zaklęcie:

Wilku, wilku, chodź do grochu!

Jak nie przyjdiesz, siedź do roku.

Nie miałeś tu jatowiska,

Nie miej tu i legowiska! (Kotula 1976: 48).

Kotula uważa, że w taki sposób ludzie starali się pozyskać na cały przyszły rok ich względy, traktując ich prawie tak jak siebie (Kotula 1976: 48–49). Ukraińska badaczka Oksana Halko ten rytuał rozpatruje jako przeżytek wierzeń totemicznych⁸ (Hal’ko 2002: 73).

Konieczną częścią obrzędowości Świętego Wieczoru były zaprosiny do rodzinnego stołu dusz zmarłych krewnych. Ludowa wiara w to, że Święty Wieczór łączy nie tylko żywych, ale i zmarłych, była na tyle silna w odrębnych częściach Bojkowszczyzny, że nawet inna nazwa Świętego Wieczoru o tym przypomina – „Didiv vechir” („Dziadów wieczór”) (Hromova 2006: 89).

Na wsi Czarna (dzisiaj Czarna Góra, powiat bieszczadzki, województwo podkarpackie) byłego powiatu leskiego podczas Świętej Wieczery na stół stawiano dodatkowy talerz, później nakładano na niego kutię, dania i wystawiali na okno dla zmarłych, a naczyń ze stołu nie myli i nie sprząтали do rana (Petrechko 2010: 272). Zwyczaj wykładania pożywienia na okno czy parapet jako pokarm dla dusz zmarłych wśród Ukraińców regionów górskich był bardziej właściwy dla Huculów (Kaïndl’ 2000: 101).

W niektórych wioskach na Bojkowszczyźnie do dnia obecnego zachowują przed Świętą Wieczorą zwyczaj wnoszenia do izby mieszkalnej różnych narzędzi rolniczych. W końcu XIX wieku, jak pisał ukraiński etnograf Filaret Kolessa, to była kosa, którą wtykali koło półki za ławę, a także lemiesz od pługa, który stawiali pod stół (Kolessa 1898: 91). Oprócz tego, wnosili najczęściej jeszcze siekierę, piłę, jarzmo i nawet koło od wozu (Duchymins’ka 1939: 11; Zborovs’kyi 2002: 218).

We wsi Werchnie Wisockie obwodu lwowskiego, siadając za stół, każdy z obecnych trzy razy dotykał nogami do wniesionych przedmiotów metalowych, żeby być zdrowym przez cały rok. Żelazo w ogóle w kulturze ludowej od dawna posiadało wysoki status sakralny. Zresztą, ten zwyczaj, rozpowszechniony na Bojkowszczyźnie

⁸ Trudno jednak zgodzić się z taką interpretacją. Od czasu ukazania się w 1910 r. krytycznego artykułu A. Goldenweisera (Lévi-Strauss 2008: 27, 139), fenomen totemizmu jako forma religijnych wierzeń w zachodniej antropologii zaczęto poddawać krytyce. Jest ona obecna w pracach R. Lowie, A. Krebera, F. Boasa, A. Radcliffe-Browna. Aleksandr Goldenweiser, w szczególności, kwestionował wzajemny związek trzech fenomenów, które wielu badaczy do tego czasu uważało za konieczne atrybuty totemizmu: organizacji klanowej, przypisywania klanom emblematów zwierzęcych i roślinnych i wiary w związek klanu i jego totemu (Levi-Stros 2008: 27). Podsumował poprzednie krytyczne refleksje na ten temat C. Lévi-Strauss w książce *Le totémisme aujourd’hui* (Paris, 1962) (*Totemizm dzisiaj* (Warszawa, 1968)).

i w innych regionach etnograficznych, można interpretować z kilku punktów widzenia. Po pierwsze, przedmioty metalowe w ten wieczór (Święty Wieczór) dopełniały *sacrum* aktu tworzenia, ponieważ sam proces ich wyrobu był sakralną projekcją przekształcenia chaosu w kosmos (Levkiewskaja 1995: 198).

Drugim, nie mniej ważnym czynnikiem, są właściwości apotropeiczne każdego przedmiotu żelaznego, co jest wywołane jego mocą, twardością fizyczną, długowiecznością i związkiem z ogniem. Ten drugi czynnik prawdopodobnie był jeszcze bardziej aktualny w czasie zagłady „starego” i narodzin „nowego” słońca. Widocznym tu jest przykład z rumuńskiej tradycji ludowej obchodów Wigilii Bożego Narodzenia: „gdy wybijała północ, gospodynie rozpoczynały czynności związane z przygotowaniem wigilijnego stołu. O wschodzie słońca, w momencie przejścia ciemności w światło, starano się na krótką chwilę położyć dłoń na jakimś metalowym narzędziu: kosie, siekierze, toporze, widłach, wierząc, że staną się przyjazne człowiekowi, przydadzą mu zdrowia i siły, a praca nimi wykonywana nie będzie w najbliższym okresie ciężka” (Kocój 2013: 352).

Narratorka, która pochodzi z Rybnego byłego powiatu leskiego (Bojkowszczyzna Zachodnia) przypomina ciekawy detal rodzinnej Świętej Wieczery w tamtej wsi z pierwszej połowy XX wieku: przed wieczerą ojciec zawsze wiązał nóżki stołu łańcuchem⁹. Podobny element obrzędowy wcześniej opisał Piotr Bogatyrev na Zakarpaciu (między innymi u Bojków też), gdzie był on dość rozpowszechniony (Bogatyrev 1971: 174–175). Wasyl Grendża-Doński podał wyjaśnienie tego zwyczaju: „shchob tsilyi rik bula iednist’ (zhoda) v khati ta shchob bulo syly i zdorovlia, mitsnoho, iak to lants” (żeby cały rok była jedność (zgoda) w chacie i żeby była siła i zdrowie, takie mocne, jak ten łańcuch) (Grendzha-Dons’kyi 1928: 21).

Zatem w wyjaśnieniu Grendży-Dońskiego ta czynność ma charakter magiczny. Nieco inną interpretację podał Mychajło Zubrycki, który dokonał zapisu tego zwyczaju na bojkowskiej wsi Michnowiec powiatu turczańskiego (dzisiaj wioska Michniowiec, położona w powiecie bieszczadzkiem, województwie podkarpackim Polski) jeszcze w końcu wieku XIX:

(...) Obvyvaiut’ na s’viatyi vechyr’ lantsom kolo dvokh konykiv stola tam, de sidaiut’ isty vechyriu, bo zlyi prykovanyi na lantsu i hryze i iuzh by sia urvav. Ale iak na s’viatyi vechyr’ pered vecherev gazda prynese lants do khyzh i ovivie dovkola stolynia, to i lants na lykhim stsilyt sia, stane iak novyi i zlyi znov musyt hryzty do druhoho s’viatoho vechera (Owijaja na Święty Wieczór łańcuchem wkoło dwie nogi stołu tam, gdzie zasiadają do wieczerzy, bo zły (diabeł – O. K.) jest przykuty na łańcuchu i gryzie i już urywałby się. Lecz jak na Święty Wieczór przed wieczerą gazda przyniesie łańcuch do chaty i owija wokół stołu, to i łańcuch na diable się wzmocni, stanie się jak nowy i zły znowu powinien gryźć do drugiego Świętego Wieczoru) (Zubryts’kyi 1900:55).

W przytoczonym tekście wiązanie nóżek stołu łańcuchem w czasie Świętej Wieczery już nie występuje jako zwykła czynność o znaczeniu magicznym, lecz jako fragment myślenia mitycznego w rytualnej formie. Chodzi o to, że wskazana interpretacja reprezentuje słowiański mit kosmogoniczny. O tym działaniu rytualnym właśnie wspomina R. Tomicki w swoim słynnym artykule:

(...) Strącony i uwięziony Diabeł działa na ziemi za pośrednictwem „pomocników”, ale ciągle dąży do uwolnienia się. W ciągu całego roku rozrywa łańcuch, lecz gdy pozostaje już tylko jedno ogniwo, pewne czynności magiczno-obrzędowe wykonywane corocznie przez ludzi sprawiają, że

⁹ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Górowo Iławeckie, powiat bartoszycki, województwo warmińsko-mazurskie (17.02.2019)

łańcuch zrasta się ponownie. Zwykle moc tę przypisuje się różnym rytualnym praktykom stanowiącym składniki obrzędowości wielkanocnej (Tomicki 1976: 81).

Pomimo że badacz wspomina o pewnych czynnościach obrzędowych cyklu wielkanocnego, jak widać z przytoczonego fragmentu, w tradycji ludowej obchodów świąt bożonarodzeniowych u Bojków też pojawia się wątek słowiańskiego mitu kosmogonicznego. Właściwie wpisuje się w kontekst aktu tworzenia, który według światopoglądu tradycyjnego odbywa się akurat w wigilię Bożego Narodzenia (Hrymych 2000: 82).

Również w narracji rozmówczyni z Rybnego pojawił się taki element magiczny, jak wiadro pełne wody, które powinno być stać pod stołem podczas Świętej Wieczery (rozmówczyni nazywa to „wróżbą”¹⁰). Ukraińska badaczka obrzędowości bożonarodzeniowej Bojków, Natalija Gromowa, pisze o wymienionych wyżej elementach magicznych jako tradycyjnych dla Bojkowszczyzny, które już dzisiaj mało kto praktykuje (Hromova 2007: 81). Zatem można powiedzieć, że w pamięci indywidualnej przesiedlonych Ukraińców Bojkowszczyzny Zachodniej jeszcze przetrwały pewne fragmenty tradycji ludowej, kulturowo łączące ich z Bojkami Ukrainy.

W wypowiedziach byłych mieszkańców Bojkowszczyzny Zachodniej (wioski Żernica Niżna, Rybne, Górzanka powiatu leskiego) konieczną częścią Świętego Wieczoru było umycie rytualne. Członkowie rodziny szli do miejscowego potoku czy rzeki, gdzie każdy umywał ręce i twarz¹¹. Zdarzało się, że zamiast rzeki umywali się w chacie¹². Trzeba powiedzieć, że ta czynność rytualna zawsze była wykonywana również przez Łemków (Horbal’ 2011: 62–65). W niektórych wioskach, żeby zapewnić sobie dobre zdrowie i krzepę, dodatkowo nacierali się śniegiem (Fil 2014: 117). Umycie przed Świętą Wieczerą stanowiło elementarną i wszechobecną formę przygotowania się człowieka na spotkanie ze świętością (Wasilewski 2010: 266). Rozmówczyni z Koszalina (zachodniopomorskie) przypomina, że rytualne umycie przed Świętą Wieczerą było ważne z tego powodu, że „...ta wóda vid tsyh hrikhiv, vid ts’oho vs’oho omywała” („tamta woda od tych grzechów, od tego wszystkiego oczyszczała”)¹³. Oprócz tego, moim zdaniem umycie w rzece przed wieczorą powracało w czasie do pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy Boże Narodzenie i Chrzest Pański były obchodzone w jednym dniu, co do dziś jest praktykowane w niektórych Kościołach wschodnich (Vodohreshcha...; Zowczak 2002: 177).

Jednym z najważniejszych elementów świąt Bożego Narodzenia w kulturze ludowej było przygotowanie stołu, przy którym spożywano rodzinną wieczerę. Na Bojkowszczyźnie, podobnie jak i na terenie Rumunii, było rozumiano ją jako ucztę, w której uczestniczył „cały świat” – tzn. obok żywych zmarli, obok ludzi zwierzęta (Kocój 2013: 352).

¹⁰ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

¹¹ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1937, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1939, gospodyni domowa, przesiedlona z Górzanki, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka na wsi Wojmiany gminy Górowo Iławeckie, powiat bartoszycki, województwo warmińsko-mazurskie (17.02.2019). O istnieniu tej tradycji wcześniej zob. Falkowski, J. (1935). *Na pograniczu lemkowski-bojkowskim. Zarys etnograficzny*. Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego, s. 83.

¹² Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

¹³ Wywiad notowany: kobieta, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Wyżnej, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w Koszalinie, powiat koszaliński, województwo zachodniopomorskie (05.05.2018).

Praktycznie wszędzie na Bojkowszczyźnie do Świętego Wieczoru przygotowywano 12 obowiązkowych potraw wigilijnych (Hrom 2002: 149). Cały dzień przed Świętą Wieczerzą obowiązywał srogi post, ludzie dobrowolnie powstrzymywali się całkowicie od jedzenia. W niektórych rodzinach starsze pokolenie nawet nie piło wody w tym celu, żeby podczas żniw latem „nie piekła zgaga” (Vasylechko 1994: 9).

Na większej części terytorium Bojkowszczyzny, jak i wszędzie na Ukrainie, główną potrawą Świętego Wieczoru była kutia (parzona pszenica z miodem i tartym makiem). Tylko na Bojkowszczyźnie Zakarpackiej kutii nie było, a kolację zaczynano od grzybów albo miodu (Hubash 2008: 10), również nie było kutii w niektórych wioskach w Bieszczadach (Zawój) (Fil 2014: 117).

Gospodyni powinna była przygotować potrawy wigilijne ze wszystkich rodzajów pokarmów, które dawała w ciągu roku ziemia (Kocój 2013: 352–353). Na Bojkowszczyźnie od dawna było to jedzenie postne, do którego przeważnie należały takie potrawy: gołąbki (z tartych ziemniaków, grzybów, gryki, owsianego grysiku, teraz niekiedy – z ryżu), grzyby smażone i z „olivoù” (sosem), kapusta, groch tłuczony (zamożniejsze gospodynie dodawały cukier), ryba, uszka z grzybami, pierogi (wareniki) z różnym nadzieniem: ziemniakami, kapustą, jabłkami, wiśniami, śliwkami, powidłami, cukrem, miodem, chałwą itd (Hontar 1979: 95). Na Bojkowszczyźnie Środkowej (obwód lwowski) do pierogów często wkładali pieniądze, żeby zapewnić sobie bogactwo w nadchodzącym roku¹⁴.

Koniecznym daniem na terenie wysiedlonych wiosek na Bojkowszczyźnie Zachodniej były *bobalki* – małe bułeczki, polane miodem i posypane makiem¹⁵. Z tych bobalek, według wspomnień rozmówców, korzystały dziewczyny podczas wróżb świątecznych w okresie bożonarodzeniowym (Niżna Żernica)¹⁶.

Na przeważającym terytorium Bojkowszczyzny Świętą Wieczerzę najczęściej zaczynali od kutii, jednak w obrębie zachodniej jej części pierwszym jedzeniem bardzo często był czosnek i chleb (Zatvarnytskyj 1977: 59; Zubryts'kyj 1900: 56; Plotnikova 2012: 530). Ciekawie, że o tym samym wspominają Ukraińcy Bojkowszczyzny Zachodniej, przesiedleni do województw zachodniopomorskiego i warmińsko-mazurskiego¹⁷. W ich narracjach często pojawiał się inny rodzaj chleba obrzędowego, którym się dzielili i spożywali zawsze jako pierwsze danie podczas Świętej Wieczery: *strucla*, *strushla*, *palanok*¹⁸. Przy tym ta *strucla* różniła się od polskiej, która tradycyjnie była podłużną, słodką bułką drożdżową, nadziewaną powidłami, makiem itp. W tych miejscowościach lub rodzinach, gdzie *strucli* nie było, dzielili się najpierw *prosforą*

¹⁴ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1949, gospodyni domowa, mieszka na wsi Żupanie, rejon skolski, obwód lwowski (29.08.2013); kobieta, ur. 1935, gospodyni domowa, mieszka na wsi Lubieńce, rejon stryjski, obwód lwowski (29.08.2013).

¹⁵ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka na wsi Kaliska, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (26.04.2018); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1937, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1939, gospodyni domowa, przesiedlona z Górzanki...

¹⁶ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...

¹⁷ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1933, gospodyni domowa, przesiedlona z Dołżycy...

¹⁸ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1930, gospodyni domowa, przesiedlona z Myczkowa, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka we wsi Kaliska, gmina Biały Bór, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (26.04.2018); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1931, gospodyni domowa, przesiedlona z Myczkowa, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka we wsi Dyminek, gmina Biały Bór, powiat szczecinecki, województwo zachodniopomorskie (27.04.2018); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

(w tradycji katolickiej – opłatek), potem jedli czosnek¹⁹. Czosnek pełnił funkcję apotropieczną, ponieważ wydzielanie ostrej woni odstrasza duchy (Wasilewski 2010: 271). Czosnek był również uniwersalnym środkiem leczniczym (Plotnikova 2012: 529).

Istnieje interpretacja, że zwyczaj spożywania na rozpoczęcie Świętej Wieczery czosnku pochodzi z okresu 1846–1861 roku, kiedy w Galicji Wschodniej srożyła się cholera. Kto jadł wtedy czosnek, ten potrafił się uratować (Hrom 2002: 149). Nieprzypadkowo na Bojkowszczyźnie dzisiaj często można usłyszeć „Aby s був здоровyi iak zubets’ chasnyku!” („Żeby był zdrowy jak ząbek czosnku!”) (Hal’ko 2002: 72).

Trzeba powiedzieć, że w takich wyżej wymienionych czynnościach magiczno-rytualnych Świętej Wieczery jak dzielenie się chlebem (prosforą lub struclą), obwiązywanie nóżek stołu łańcuchem, zaprosiny do rodzinnego stołu dusz zmarłych krewnych, dzikich zwierząt czy aniołów można odnaleźć symbolikę *communitas* (zob. Turner 1983: 170–171), czyli idealnej wspólnoty, przeciwstawnej społeczeństwu zorganizowanemu według relacji hierarchii i podległości, obowiązujących w życiu codziennym (Zowczak 2013: 243, 268; Wasilewski 2010: 203).

Jedno z centralnych miejsc w cyklu bożonarodzeniowym na Bojkowszczyźnie odgrywał chleb rytualny „kerczun” (warianty nazw: „kraczun”, „karaczun”, „geredżun”, „wasyl”, „wasylnyk”, „melanka”, „nastwinyk”, „iwan”²⁰). Tradycyjnie wypiekali go z owsianej czy żytniej mąki, a później – z pszennej; był większych rozmiarów, niż zwykły chleb (Sumcov 1996: 2004). Miał formę okrągłego chleba, co według wielu badaczy symbolizowało słońce (Popowych 1974: 127; Potebnia 1989: 411). W nasz czas Bojkowie kładą na stół przeważnie chleb kupiony w sklepie (Hromova 2007: 76).

Zgodnie z tradycją, sygnałem gromadzącym wszystkich domowników przy wigilijnym stole było ukazanie się na niebie pierwszej wieczornej gwiazdy. W tej chwili odbywała się kulminacyjna część rytualnych praktyk Świętego Wieczoru, a mianowicie wnoszenie do chaty siana (otawy), słomy i snopu zboża – „dida” (nazwy lokalne: *diduch*, *snip*, *król*, *kolidnyk*), czyli bożonarodzeniowego snopa, który jest symbolem dobrobytu i płonności, ale też ciągłości własnego rodu. Zgodnie z dawnym bojkowskim zwyczajem, to był pierwszy albo ostatni owsiany snop, który zbierano podczas letnich prac zniwnych. We wschodniej części Bojkowszczyzny (wioska Roztoczki obwodu iwanofrankińskiego) snopów było trzy (nazywały się „triï tsarii”)²¹. W czasach dzisiejszych rozpowszechnione na Bojkowszczyźnie są plecione „dziady” (snopy), które w swojej formie przypominają drzewko na nóżkach.

¹⁹ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1933, gospodyni domowa, przesiedlona z Dołżycy...

²⁰ Wywiad notowany: mężczyzna, ur. 1935, gospodarz domowy, mieszka na wsi Roztoczki, rejon doliński, obwód iwanofrankiński (01.07.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, mieszka na wsi Rypne, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiński (13.08.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1925, gospodyni domowa, mieszka na wsi Stynawa Niżna, rejon stryjski, obwód lwowski (30.08.2013).

²¹ Wywiad notowany: mężczyzna, ur. 1935, gospodarz domowy, mieszka na wsi Roztoczki...



Fot. 1 Wioska Słoboda Bolechowska, rejon doliński, Ukraina 2013 rok. Autor fotografii Oleksandr Kolomyichuk.



Fot. 2 Wioska Plawje, rejon skolski, obwód lwowski, Ukraina 2013 rok. Autor fotografii Oleksandr Kolomyichuk.

Ciekawe jest to, że w niektórych wsiach Bojkowszczyzny tego „dida”, czyli snop obrzędowy, kapali w potoku albo w rzece przed rozpoczęciem Świętej Wieczery. Znaczenie tej praktyki wyjaśnił Jan S. Bystron, który zauważył podobne zwyczaje w polskich wioskach podczas letniego zbioru urodzaju (wtedy też polewali wodą ostatni snop, zebrany z pola). Jego zdaniem, ten zwyczaj ma na celu zapewnienie przyszłym zbiorom dostatecznej ilości deszczu (Bystron 1916: 71).

W zdecydowanej większości wsi na Bojkowszczyźnie snop do chaty wnosił gospodarz, a starszy syn – siano (otawę²²) i słomę. Wnoszeniu do chaty snopa, siana i słomy zawsze towarzyszył werbalny kod – dialog męskiej części rodziny z żeńską. We wschodniej części Bojkowszczyzny (wieś Ilemnia obwodu iwanofrankiwskiego) gospodarz trzy razy witał się z domownikami: „Dobry wieczór”! Na co mu odpowiadali: „Dobry wieczór”! Potem najmłodszy w rodzinie pytał: „Zvidki vy, didu?”. „IA z Podillia, z Mizhgiria, z usikh storon, zbyraiu polon, a z vamy sidaiu, vecheriaty budu. Pryimaiete?” („Skąd jesteście, dziadku?”. „Jestem z Podola, z Mizhirja, z wszystkich stron, zbieram plon, z Wami siadam i będę wieczerał. Czy przyjmujecie?”) – odpowiadał gospodarz. Potem wszyscy razem wykrzykiwali: „Pryimaemo!”. („Przyjmujemy!”)²³. W nieistniejącej bojkowskiej wiosce Zawój, gdy gospodarz wnosił do chaty snopek siana, trzykrotnie witał wszystkich słowami: „Pomahaï Bih” (Boże dopomóż), a obowiązkiem gospođyni oraz wszystkich obecnych było odpowiedzieć: „Bud’mo wsi zdorowi” (Bądźmy wszyscy zdrowi) (Fil 2014: 116). Podobne było powitanie na wsi Myczków (teraz powiat bieszczadzki, województwo podkarpackie): „PomaïBih, PomaïBih na shchastia, na zdorowlia ti sviata vidprovadyty, a druhykh dochekaty,

²² Siano z trawy drugiego pokosu (Bańkowski 2000: 464).

²³ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospođyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia rejonu rozniatowskiego obwodu iwanofrankiwskiego (06.08.2013).

mnohaia i blahaia lita!"²⁴ („Boże dopomóż, Boże dopomóż na szczęście, na zdrowie te święta odprawić, a następnych дочекаć, wielu dobrych lat!).

Rosyjski badacz Nikita Tolstoj podkreśla, że podobna forma rozmowy, która towarzyszyła wnoszeniu różnych atrybutów obrzędowych, należy do archaicznego rytuału-dialogu. Jest on fragmentem prasłowiańskiego dialogu, który z kolei pochodzi z indoeuropejskiego pierwowzoru, a jego celem było zapewnienie pomyślności i obfitości (Tolstoj 2003: 314). Oprócz tego pierwszy przytoczony dialog z wioski Ilemnia moim zdaniem wyraża poszanowanie zmarłych, jak również dążenie do przedłużenia rodu.

Gospodarz łożył snopek zboża na rogu stołu, na siano²⁵. Koło snopa zazwyczaj stawiali „kerczun”, a także w zależności od miejscowej tradycji miód, chleb, czosnek, sól²⁶. Stoł pokrywali otawą i nakrywali obrusem. Pod obrus na cztery albo na trzy rogi stołu kładli czosnek. Słomę rozścielali na podłodze glinianej, przy czym w niektórych wioskach ukraińskiej części Bojkowszczyzny nazywali ją „didom” („dziadem”) (Ilnik, rejon turczański; Hołowiecko, rejon starosamborski)²⁷.

Jednak „didom” na Bojkowszczyźnie najczęściej nazywali bożonarodzeniowy snop obrzędowy, który posiadał symbolikę zaduszkową. W wyobrażeniach ludowych ten snop do czasów dzisiejszych często przedstawia się jako miejsce pobytu duchów przodków czy opiekunów domu rodzinnego. Na to wyraźnie wskazuje, na przykład, że w wiosce Ilemnia obwodu iwanofrankińskiego przed Świętą Wieczerzą w „dida” wpychają łyżkę – jak mówią – „żeby jad!”²⁸.

Z upływem czasu znaczenie bożonarodzeniowych słomy i snopa zmieniło się i uzyskało nową treść chrześcijańską. Teraz nierzadko można usłyszeć na Bojkowszczyźnie, że Jezus Chrystus urodził się na sianie czy słomie, dlatego zanoszą je do chaty (Hromova 2006: 92).

Świętą Wieczerzę zawsze zaczynali od wspólnej modlitwy. Na Bojkowszczyźnie rozpowszechnione było wierzenie, że na ławie przy stole przebywają dusze zmarłych, zatem zanim się na nią usiądzie, trzeba w to miejsce dmuchnąć. Zdmuchiwali swoje miejsce przed Świętą Wieczerzą Huculi (Shuchevych 1999: 19), również Łemkowie (Horbal' 2011: 83). Tradycyjnie pierwszą łyżkę kutii podrzucali do sufitu („powały”, „sofita”). Na terenie Bojkowszczyzny Wschodniej to działanie magiczne tłumaczyli rozmaicie: „*aby tak vsi kupky trymalysia, iak ta pshenychka*” („żeby wszyscy byli razem jak ta pszenica”) (Ilemnia)²⁹; „*aby pshenytsia bula velyka*” („żeby pszenica była duża”) (Łopianka)³⁰ albo „*aby byly vivtsi, barany, khudoba*” („żeby były owce, barany, bydło”)

²⁴ Wywiad notowany: ur. 1931, gospodyni domowa, przesiedlona z Myczkova, powiat leski, byłe województwo rzeszowskie, mieszka w mieście Pieniężno, powiat braniewski, województwo warmińsko-mazurskie (20.02.2019).

²⁵ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1935, gospodyni domowa, mieszka na wsi Nahujowice rejonu drohobyckiego obwodu lwowskiego (24.10.2013).

²⁶ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Lolin rejonu dolińskiego obwodu iwanofrankińskiego (24.07.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilnik, rejon turczański, obwód lwowski (22.11.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, mieszka na wsi Rypne, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiński (13.08.2013).

²⁷ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilnik, rejon turczański, obwód lwowski (22.11.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1931, gospodyni domowa, mieszka na wsi Hołowiecko, rejon starosamborski, obwód lwowski (19.11.2013).

²⁸ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia...

²⁹ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1951, gospodyni domowa, mieszka na wsi Ilemnia...

³⁰ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1944, gospodyni domowa, mieszka na wsi Łopianka, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiński (02.08.2013).

(Jasień)³¹. W rejonie stryjskim obwodu lwowskiego to robili „*aby khudobytsia brykala*” („żeby bydło się mnożyło”) (Kolessa 1898: 92).

Badacze rozbieżnie interpretują działanie magiczne podrzucania pierwszej łyżki kutii do sufitu. Na przykład ukraiński etnolog Igor Czechowski przypuszcza, że rzucanie kutii do sufitu i kątów mieszkania *a priori* przeznaczało się dla dusz zmarłych krewnych, na co niedwuznacznie wskazują *loci*, do których było skierowane to danie obrzędowe (Chekhovs'kyi 2001: 280). Natomiast inna ukraińska badaczka, Sofija Gwozdewicz, uważa, że z pomocą tego działania rytualnego odbywało się symboliczne składanie ofiary słońcu (Hvozdevych 1997: 120).

Motywy zaduszkowe można dostrzec w następnej części Świętej Wieczerzy u Bojków. Spożywając pożywienie obrzędowe, na terenie ukraińskiej części Bojkowszczyzny pierwszą łyżkę każdej potrawy tradycyjnie odrzucali do oddzielnego naczynia, przy czym mówili „*dlia polaznyka*” („dla podłaznika”) (Haïda 1998: 289), albo dusz zmarłych³². Również związku sakralnego ze zmarłymi krewnymi można upatrywać w zostawianiu potraw obrzędowych na stole po zakończeniu wieczerzy, które do dziś jest rozpowszechnione na całym terytorium Ukrainy. Ludzie byli przekonani, że tej nocy dusze zmarłych przyjdą do rodzinnego domu z „tamtego świata”³³.

Zdaniem współczesnych etnologów i kulturologów, *nekrolatria* albo kult zmarłych jest konieczną częścią dawnego kultu urodzaju i strukturalną częścią zasady uniwersalnej życie – śmierć – życie (odpowiednio do schematu ziarno – roślina – ziarno), a mianowicie odzwierciedla jej drugą część. Innymi słowy, przez kult przodków odbywało się uszanowanie śmierci, która jest koniecznym etapem w stwarzaniu nowego życia.

Niezmienną częścią zakończenia Świętej Wieczerzy na terenie Bojkowszczyzny Zachodniej według wypowiedzi wszystkich przesiedleńców było wiązanie łyżek sianem: wszystkie łyżki zbierał ze stołu ten, kto wypasał latem bydło (w niektórych rodzinach to robiła gospodyni), wiązywał je sianem i kładł pod obrus. Robili to dlatego, żeby w przyszłości bydło „kupy się trzymało”, lub „było ciche, nie latało”³⁴.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że obrzędy i zwyczaje Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie swoją symboliką nawiązują do czasów mitycznych, kiedy charakterystyczną cechą życia człowieka w przyrodzie był synkretyzm, czyli postrzeganie świata jak pierwotnie niefragmentarycznego, jednolitego mimo jego przeciwieństwa. W kulturach tradycyjnych poprzez mit człowiek odnajdywał się w wiecznym, powtarzającym się w skali roku, rytmie kosmosu oraz współuczestniczył w tym rytmie poprzez obrzęd. Obrzęd w takim przypadku jest koniecznym elementem nie tylko ludzkiej egzystencji, ale i wiecznej równowagi kosmosu (Pawluczuk 1998: 78). W czasie zbliżającego się zimowego przesilenia równowaga kosmosu ulegała zakłóceniu, a jej odnowa była możliwa tylko przez rytualny akt stworzenia.

W tradycji chrześcijańskiej równowagę w świat przynosi Bóg przez urodzenie Boskiego Dzieciątka, a w kulturze ludowej obok siły wyższej współuczestnikiem tego procesu staje się człowiek w czasie Świętej Wieczerzy. Stąd biorą się obrzędy żywienia zwierząt, inwokacji do różnych sił przyrody i dusz zmarłych i zapraszania ich do wspólnej wieczerzy, wnoszenia snopa jako symbolu przedłużenia rodu, czynności

³¹ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1931, gospodyni domowa, mieszka na wsi Jasień, rejon rożniatowski, obwód iwanofrankiowski (09.08.2013).

³² Wywiad notowany: kobieta, ur. 1944, gospodyni domowa, mieszka na wsi Łopianka...

³³ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1938, gospodyni domowa, mieszka na wsi Pławie, rejon skolski, obwód lwowski (08.10.2013); Wywiad notowany: kobieta, ur. 1945, gospodyni domowa, mieszka na wsi Wołcze, rejon turezański, obwód lwowski (20.11.2013).

³⁴ Wywiad notowany: kobieta, ur. 1927, gospodyni domowa, przesiedlona z Żernicy Niżnej...; Wywiad notowany: kobieta, ur. 1934, gospodyni domowa, przesiedlona z Rybnego...

rytualne wyrażające symbolikę *communitas* (idealnej wspólnoty), które są odzwierciedlone w kulturze obrzędowej Ukraińców Bojkowszczyzny. W elementach tradycji ludowej Świętego Wieczoru na Bojkowszczyźnie również można znaleźć fragmenty mitu kosmogonicznego Słowian, co potwierdza ich archaiczne pochodzenie. Podobnie jak w ukraińskiej części Bojkowszczyzny zachowują się tradycje obchodów Świętego Wieczoru u przesiedlonych Ukraińców zachodniej (polskiej) części tego regionu, których ślady nie zniknęły z pamięci indywidualnej do dni obecnych. Przy tym duża część takich wspomnień stanowi ułamki tego, co zapamiętali przesiedleńcy jako dzieci jeszcze w swoich rodzimych wioskach lub usłyszeli od swoich rodziców od razu po wysiedleniu. W warunkach obecnych stało się to już częścią postpamięci przesiedleńców, która ma mglistą perspektywę kontynuacji wskutek asymilacji dobrowolnej drugiego i w znacznej mierze trzeciego pokolenia przesiedlonych.

Bibliografia

- BANKOWSKI, A. (2000). *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BENEDYKT XVI (2007). *Boże Narodzenie świętem odrodzonego stworzenia*. Pozyskano z https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pasterka_25122007.html
- BOGATYREV, P. (1971). *Magicheskie deŭstviâ, obriady i verovaniâ Zakarpattiâ*. W: *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* (s. 167–297). Moskwa: Iskusstvo.
- BURDZIK, T. (2013). *Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji*. „Kultura i Historia”, (23). doi:10.6084/m9.figshare.903714
- BYSTRONŃ, J. S. (1916). *Zwyczaje żniwarskie w Polsce*. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- CHEKHOWS'KYĬ, I. (2001). *Žhertvoprynoshennâ u kalendarniï mahichniï praktysi ukraïnsiv Karpats'koho rehionu*. „Pytannia starodavn'oï ta seredn'ovichnoï istoriï, arkhelohii i etnolohii: Zbirnyk naukovykh prats'”, t. 1, 266–287.
- DROZD, R. (1997). *Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*. Warszawa: „TYRSA” Sp. Z. o.o.
- DUCHYMINS'KA, O. (1939). *Sviatichni zvychai v seli Vovchim, turchans'koho povitu*. „Žhinocha dolia”, zeshyt 1–2, 11–12.
- ÉLIADE, M. (1994). *Sviashchennoe i mirskoe* (przeł. N. Garbovsii). Moskwa: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- ERLL, A. (2018). *Kultura pamięci. Wprowadzenie* (przeł. A. Teperek). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- FALKOWSKI, J. (1935). *Na pograniczu lemkowski-bojkowskim. Zarys etnograficzny*. Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego.
- FIL, A. (2014). *Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. Wspomnienie o wsi Zawój*. „Bieszczady Odnalezione”, 2, 113–120.

- FRANKO, I. (1898). *Liudovi viruvannia na Pidhiriu*. „Etnohrafichny zbirnyk”, t. 5, 160–218.
- GŁOWACKA-GRAJPER, M. (2016). *Transmisja pamięci. Działacze „sfery pamięci” i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- GRAD, J. (1987). Zwyczaj. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne* (s. 388–389). Warszawa–Poznań: PWN.
- GRENDZHA-DONS'KYĬ, V. (1928). *Pohans'ki zvychai v nashykh sviatakh i t. zv. khrystyias'ka tradytsiia*. „Nasha zemlia”, 12, 20–22.
- HAIDA, IU. (1998). *Turkivshchyna: pryroda i liudy. Monohrafichnyi opys*. Uzhhorod: Patent.
- HAL'KO, O. (2002). *Kalendarni rizdviani obriady boikiv Karpat naprykynsi XIX – v pershii polovyni XX stolittia*. „Etnichna istoriia narodiv Evropy: Zbirnyk naukovykh prac”, випуск 13, 72–75.
- HALBWACHS, M. (1969). *Spoleczne ramy pamięci*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- HIRSCH, M. (2010). *Żaloba i postpamięć*. W: (E. Domańska red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (s. 245–278). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- HONTAR, T. (1979). *Narodne kharchuvannia ukraintsiv Karpat*. Kyiv: Naukova dumka.
- HORBAL', M. (2011). *Rizdviana obriadovist' Lemkivshchyny: semantyka, typolohiia, etnichnyi kontekst*. L'viv: TzOV Dyzaïn-studiia „Papuha”.
- HROMOVA, N. (2006). *Suchasni mahichni obriadodii na Boikivshchyni, pryurocheni do Rizdvianoho cyklu sviat*. „Visnyk Kyivs'koho natsional'noho universytetu imeni Tarasa Shevchenka”. Seriia Isteriia, випуск 82–84, 19–20.
- HROM, H. (2002). *Nahuievychi*. Drohobych: VF „Vidrodzhennia”.
- HROMOVA, N. (2006). *Sviatyj vechir v suchasnomu boikivs'komu seli (na materialy sela Oriavchik Skolivskokho rajonu L'vivskoi oblasti)*. „Etnichna istoriia narodiv Evropy: Zbirnyk naukovykh prac”, випуск 21, 89–96.
- HROMOVA, N. (2007). *Rizdviano-novorichna obriadovist' ukraintsiv Boikivshchyny (kinets' XIX – pochatok XXI stolittia)*, dis. kand. ist. nauk, 07.00.05, Kyiv.
- HROMOVA, N. (2016). *Transformatsii tradytsiinoi rizdvianoï obriadovosti boikiv ukrains'kykh Karpat na pochatku XXI stolittia*. „Polonistyczno-Ukrainoznawcze Studia Naukowe”, vol. 2, 175–193. doi: 10.15804/PPUSN.2016.02.11
- HRYMYCH, M. (2000). *Tradyciinyi svitohliad ta etnopsykholohichni konstanty ukraintsiv (Kohnityvna antropolohiia)*. Kyiv: VIPOL.
- HUBASH, S. (2008). *Volovechchyna moia – dukhovnosti skarbnitsia: stsensarii zvychai, tradytsii ta obriadiv Volovechchyny*. Volovets.
- HVOZDEVYCH, S. (1997). *Rodyl'na obriadovist' ukraintsiv*. „Narodoznavchi zoshyty”, 2, 111–122.
- KAINDL', R. (2000). *Hutsuly: ikh zhyttia, zvychai ta narodni perekazy* (przeł. Z. Peniuk). Chernivtsi: Molody bukovynets.
- KLIASHTORNA, N. (2006). *Aktsiia-51. Ostanni svidky*. Vinnytsia: DP „DKF”.

- KLINGER, W. (1926). *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia: jej początek i znaczenie pierwotne*. Poznań: Fiszer i Majewski.
- KMIT, IŪ. (1911). *Rizdviani Svīata u Boīkiv*. „Nedilia”, 2, 3–4.
- KMIT, IŪ. (2007). *Shche pro Wolosatyī*. „Litopys Boīkiwshchyny”. Perewydannia chasopysu, випуск 2: chysla 3–6 za 1934–1935, 135–143.
- KOCÓJ, E. (2013). *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KOLBERG, O. (1974). *Dziela wszystkie.*, t. 49. *Sanockie-krośnieńskie.*, cz. 1; z rękopisów opracowali B. Linette, T. Skulina; red. A. Skrukwa. Kraków–; Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- KOLESSA, F. (1898). *Līudovi viruvannīa na Pidhirīu v s. Khodovychi stryīs 'koho povitu*. „Etnohrafichnyi zbirnyk”, t. 5, 76–98.
- KOTULA, F. (1976). *Znaki przeszłości*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- KRUKAR, W. (2016). *Wojenne i powojenne migracje Bojków*. W: J. Wolski (red.), *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro* (s. 17–63), t. 2. Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Polska Akademia Nauk.
- KUDELA-ŚWIĄTEK, W. (2013). *Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym*. Kraków: Universitas.
- KUTEL'MAKH, K. (2001). *Mandrivka vhylyb vikiv (Pradavni elementy v zymoviī obriadovosti)*. „Starosambirshchyna. Al'manakh”, випуск 1, 87–95.
- KUZIV, I. (1889). *Žhytiē-butīē, zvychai i obychai hors 'koho narodu*. „Zoria. Pys'mo literaturno-naukove dlīa ruskykh rodyn”, 20, s. 336–337.
- KWAŚNIEWICZ, K. (1965). *Z badań nad zwyczajami dorocznymi w społeczności wiejskiej*. „Etnografia Polska”, t. IX, 62–102.
- KWAŚNIEWICZ, K. (1984). *Zwyczaje i obrzędy doroczne*. „Etnografia Polska”, t. XXVIII, z. 1, 157–199.
- KWAŚNIEWICZ, K. (1998). *Zwyczaje doroczne polskich górali karpackich*. Bielsko-Biała: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- KYRCHIV, R. (1978). *Etnohrafichne doslidzhennīa Boīkivshchyny*. Kyiv: Naukova dumka.
- KYRCHIV, R. (2002). *Iz fol'klornykh rehioniv Ukraīny. Narysy i statti*. L'viv: Instytut narodoznawstva NAN Ukraīny.
- LEPKYĪ, D. (1882). *Svīatyī vecher v okolytsy Drohobycha*. „Zoria. Pys'mo literaturno-naukove dlīa ruskykh rodyn”, zeszyt 2, 30–31.
- LEVI-STROS, K. (2008). *Totemizm segodnīa. Nepriruchennaīa mysl'* (przeł. A. Ostrovskii). Moskwa: Akademicheskii Proekt.
- LEVKIEVSKAĪĀ, E. (1999). *Golos i zvuk v slaviānskoj apotropieicheskoī magii*. W: S. Tolstaīa (red.), *Mir zvuchashchiī i molchashchiī: Semiotika zvuka i rechi v traditsionnoī kul'ture slavīan* (s. 51–72). Moskwa: Indrik.
- LEVKIEVSKAĪĀ, E. (1995). *ŽHelezo*. W: N. Tolstoī (red.), *Slaviānskie drevnosti: Ėtnolingvisticheskiī slovar'* (s. 198–201). Moskwa: Mezhdunarodnye otnosheniīa, t. 1: A–G.

- LEVKOYCH, I. (1956). *Ukraïns'ki narodni rizdviani zvychai*. London: Ukraïns'ka Vydavnycha Spilka.
- LUBICZ-CZERWIŃSKI, I. (1811). *Okolica za-dniestraska między Stryem i Łomnicą*. Lwów: drukiem Józefa Schnaydera.
- LYSAK, V. (1998). *Rizdviana kalendarna obriadovist' boïkiv*. „Boïky. Do 75-richchia tovarystva „Boïkivshchyna”, 1–2/1996, 1–12/1997, 1–6/1998 (22–52), 180–181.
- NORA, P. (2009). *Między pamięcią i historią: Les lieux de Memoire*. „Archiwum”, 2, 4–12.
- OGRODOWSKA, B. (2001). *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Wydanie II. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum.
- ONUFRYK, V. (1988). *Obriady i tradycii sela Mykhnivets*. „Litopys Boïkivshchyny”, zeszyt 2/48 (59), 66–71.
- PAWLIŪK, S. (2008). *Slovyk osnovnykh poniat' i terminiv z teorii etnologii*. Lviv: Instytut narodoznavstva.
- PAWLUCZUK, W. (1998). *Powrót sacrum?* W: S. Gajda, H. J. Sobeczko (red.), *Człowiek – Dzieło – Sacrum* (s. 77–83). Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- PETRECHKO, D. (2010). *Vtracheni ukraïns'ki sela. Chorna*. Broshniv-Osada: Talia.
- PLOTNIKOVA, A. (2012). *Chesnok*. W: N. Tolstoï (red.), *Slaviânskie drevnosti: Ètnolingvisticheskiï slovar'* (s. 529–532). Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniâ, t. 5: S–IA.
- POPOVYCH, IŪ. (1974). *Moldavskie novogodnie prazdniki (XIX – nachalo XX veka)*. Kishinev: Shtiinca.
- POTEBNIA, A. (1989). *O mificheskom znachenii nekotorykh obriadov i poverii. Ch. I. Rozhdestvenskie obriady*. W: A. Potebnia, *Slovo i mif* (s. 379–443). Moskva: Pravda.
- Pozyskano z <http://www.twojebieszczady.net/dawne/zawoj.php>
- RICOEUR, P. (2012). *Pamięć, historia, zapomnienie* (przeł. J. Margański). Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Rozhniativshchyna – kraï boïkivs'kyï, charivni*, (2001). Rozhniativ: Talia.
- SCHNAIDER, J. (1912). *Z zycia górali nadłomnickich*. „Lud”, t. 18, 141–217.
- SHUCHEVYCH, V. (1999). *Hutsulshchyna*. Verchovyna: Redaktsiâ zhurnalu „Hutsulshchyna”, ch. 4.
- SOLARZ, O. (2015). *W świecie bojkowskich demonów. Materiały z badań w powiecie turczańskim*. W: B. Halczak, S. Dudra, R. Drozd (red.), *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa* (s. 761–773). Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, t. 5.
- STASZCZAK, Z. (1987). *Rytuał*. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne* (s. 321–322), Warszawa–Poznań: PWN.
- SUMCOV, N. (1996). *Khleb v obriadakh i pesniakh*. W: N. Sumcov, *Simvolika slaviânskikh obriadov* (158–248). Moskva: „Vostochnaia literatura” RAN.
- SZACKI, J. (2011). *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SZECHYŃSKI, P. *Zawój*.
- TERNER, V. (1983). *Simvol i ritual. Sost. i avtor predisloviiâ A. Beilis*. Moskva: Nauka.

- TOLSTOĪ, N. (2003). *Ocherki slaviānskogo iāzychestva*, Moskva: Indrik.
- TOMICKI, R. (1974). *Zwyczaje i obrzędy. Uwagi na marginesie artykułu K. Kwaśniewicz. „Etnografia Polski”*, t. XVIII, z. 2, 57–63.
- TOMICKI, R. (1976). *Słowiański mit kosmogoniczny. „Etnografia Polska”*, t. XX, z. 1, 47–97.
- TOMICKI, R. (1981). *Kultura – dziedzictwo – tradycja*. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* (s. 353–367). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, t. II.
- TURIĀNS’KA, M. (1934). *Boīkivs’ki zvychai z Rizdvīanykh Svīat, Novoho roku ſ Āordanu (Ternova Vyzhniā, pov. Turka)*. „Litopys Boīkivshchyny”, 3, 23–27.
- VAHYLEVYCH, I. (1978). *Boīky, rus’ko-sloviāns’kyĭ liūd u Halychyni. „ZĤovten”*, 12, 117–130.
- VASYLECHKO, L. (1994). *Shutkova nedilīā: Narodni zvychai, obriādy ta poviriā*. Broshniv: Talīā.
- Vodohreshcha ta Rizdvo kolys’ buly odnym svīatom – Epifaniĭ*. Pozyskano z <https://glavcom.ua/country/society/vodohreshcha-ta-rizdvo-kolis-buli-odnim-svyatom-epifaniy-562464.html>
- WASILEWSKI, J. S. (2010). *Tabu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- WYLEGAŁA, A. (2014). *Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „Ziem Odzyskanych”*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- ZATVARNYTSKYJ, D. (1977). *Halivka bilīā Staroho Sambora*. „Litopys Boīkivshchyny”, zeshyt 1/25 (36), 51–61.
- ZAWISTOWICZ-ADAMSKA, K. (1981). *Wprowadzenie. Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* (s. 11–27). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, t. II.
- ZBOROV’S’KYĪ, P. (2002). *Rizdvīanyiĭ cykl svīat za tradytsiēiu sela Verkhniē Vysots’ke na Turkivshchyni*. W: „Boīky. Do 75-richchiā tovarystva „Boīkivshchyna” (s. 215–220). Drohobych: NKT „Boīkivshchyna”.
- ZOWCZAK, M. (2002). *O wyższości świąt Wielkanocnych nad świętami Bożego Narodzenia*. W: *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapelūś* (s. 171–179). Warszawa.
- ZOWCZAK, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- ZUBRYTS’KYĪ, M. (1900). *Narodnyiĭ kalendar, narodni zvychai i povirky, pryv’iāzani do dnev u tyzhdni i do rokovykh svīat (Zapysani u Mshantsi Staromis’koho povitu i po susidnikh selakh)*. „Materialy do ukraińs’ko-rus’koĭ etnolohii”, t. 3, 33–60.

OLEKSANDR KOLOMYICHUK

***CHRISTMAS EVE IN THE RITUAL CALENDAR OF UKRAINIANS FROM BOIKIVSCHYNA:
FOLK TRADITION AND DEPORTED PEOPLE'S MEMORY***

The article presents traditional rites and customs connected with the celebration of Christmas Eve (on 6th January) in Boikivschyna, the historical-ethnographic region of modern Ukraine. The festive and ritual ceremony discussed herein adheres to the folk tradition of the celebration of Christmas Eve from the end of the 19th century until the 1930's. The described ritual acts are marked by the symbolism of a "good beginning": ritual silence during feeding chickens, feeding cattle with ritual food, and keeping some ritual scenarios that were intended to preserve and increase the farmstead. Commemorative motifs were a required part of Christmas Eve in Boikivschyna and manifested themselves in the invitation of the dead relatives to the family's Holy Supper, in leaving ritual food after the finished supper, in the semantics of the text-rite performed by family members, and in sticking the spoon into a ritual sheaf. Such magical and ritual acts of Christmas Eve as dividing bread; strapping the table legs with a chain; and inviting the souls of dead relatives, wild animals or angels to family supper, have been found to contain symbols related to *communitas*. The traditional rites and magical acts practised among the inhabitants of Boikivschyna in Ukraine (described in the article) are also compared with memories of deported Ukrainians, inhabitants of western and northern voivodeships of modern Poland who lived in the Bieszczady Mountains before 1947.



AGATA RYBIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

**CENE U-RENE – ŻYDOWSKA BIBLIA DLA KOBIEC – POMIĘDZY TRADYCJĄ BIBLIJNĄ
A LUDOWĄ POBOŻNOŚCIĄ (NA PRZYKŁADZIE KSIĘGI BERESZIT)**

*Cene u-rene*¹ Jakuba ben Icchaka Aszkenazego z Janowa² to dzieło napisane w jidysz³. Po raz pierwszy ukazało się ok. 1590 roku w Lublinie⁴. Najwcześniejsza zachowana edycja to druk z Bazylei z 1622 r.⁵. Od końca XVI wieku ukazało się ponad 250 jidyszowych wydań *Cene u-rene* (Borzymińska 2003a: 120). Można więc mówić o bestsellerze, a *Cene u-rene* z pewnością uznaje się za perłę literatury jidysz (Turniansky 2006). Bez wątpienia jest to godny uwagi fenomen kultury żydowskiej. Podanego w tytule określenia „Biblia dla kobiet” nie ma na stronach tytułowych jidyszowych wydań, jest natomiast w niemieckim tłumaczeniu (Pappenheim 1930)⁶. Zwyczajowo, ze względu na adresatki i użytkowniczki *Cene u-rene*, tak właśnie się określa to dzieło (Elbaum, Turniansky 2008).

Warto też się zastanowić nad kwestią genologii, czy jest to Biblia, czy jej adaptacja, z pewnością jednak komentarz (do tego wróć poniżej). W przypadku opisu stworzenia z *Bereszit* można mówić o biblii ludowej (Zowczak 2000) czy też o bajce ajtologicznej (Miancki 2010). Jak wiadomo nie brak obszernych i wnikliwych badań nad literaturą ludową, zwłaszcza Jolanty Ługowskiej (1981, 1993), Doroty Simonides (2011), Rocha Sulimy (1976), czy rozważań nad tradycją i sacrum, np. Jana Adamowskiego (Adamowski, Tymochowicz 2016). Skoro więc o sacrum i Biblii dla kobiet, to inspirując się wspomnianą już nestorką badań folklorystycznych i pytaniem „czy folklorystyka wyczerpała już swoje możliwości?” wskażę na niewykorzystane wciąż źródło badań, choć nie terenowych, o których mówiła Dorota Simonides (Simonides 2011: 30). Skoncentruję się więc na szesnastowiecznym źródle, dziele żydowskiego twórcy z Janowa.

Mówiąc o Jakubie ben Icchaku Aszkenazym jako o twórcy, zasadniczo powinienem precyzować: właściwie był tłumaczem, redaktorem, kompilatorem i komentatorem, co nie umniejsza jego zasług. Planował przetłumaczyć na język jidysz całą Biblię, nie zdołał

¹ Będę stosować transkrypcję uproszczoną hebraizmów i jidyszizmów (preferowane w pracach polskich przedstawicieli studiów żydowskich). Przyjmuję więc formę zapisu tytułu tego dzieła: *Cene u-rene*, choć w polskojęzycznych opracowaniach stosowano różny zapis, np. *Cene urene* (Shmeruk 2007: 49; Lisek 2015: 89), *Cenerene* (Borzymińska 2003c), *Cene-rene* (Lisek 2018: 65). Dla angielskich tytułów wybieram wariant transkrypcji: *Tse'edah u-re'edah*, oraz niemiecki: *Zennah u-Reenah*. Uwzględniam oczywiście inne anglojęzyczne transkrypcje przyjęte przez autorów opracowań.

² Jakub ben Icchak Aszkenazy (ur. ok. 1550 r., zm. ok. 1626–1628 w Pradze). Ze względu na miejsce pochodzenia nazywano Aszkenazym, ale i Janowerem. Urodził się lub tylko pewien czas był związany z Janowem, choć nie wiadomo, który to Janów. Pierwsze miejsce wydania dzieł Aszkenazego – Lublin – sugeruje, że mógł to być Janów Lubelski. Tę miejscowość podają Shmeruk (Shmeruk 2007: 132) i Borzymińska (Borzymińska 2003a: 120).

³ Zob. *Tse'edah u-re'edah. Hamishah hamshei Torah. Im haftarot v-hamesh megilot v-targum l-megilot b-lashon ashkenaz.* (1911). Vilna: Romm [dalej: *Cene u-rene*].

⁴ Pierwsze wydania z Lublina i Krakowa nie zachowały się (Borzymińska 2003a: 120).

⁵ Chava Turniansky podaje, że w Hanau (Turniansky 2006; Elbaum, Turniansky 2008: 1912).

⁶ W 1930 roku Bertha Pappenheim, znana niemiecka działaczka społeczna, dokonała tłumaczenia *Cene u-rene* na język niemiecki i wydała je we Frankfurcie nad Menem jako *Frauenbibel (Zennah u-Reenah 1930)*. W tym przypadku należy mówić raczej o transkrypcji, gdyż Pappenheim użyła alfabetu łacińskiego. Jej tłumaczenie ukazało się nakładem Związku Kobiet Niemieckich i przeznaczone było dla niemieckich Żydówek – kobiet i dziewcząt. Pappenheim prowadziła sierociniec dla dzieci żydowskich, kładąc nacisk na edukację religijną.

jednak tego uczynić przed śmiercią i wydał tylko pierwsze tomy Pięcioksięgu, czyli Tory⁷. Zastąpił także innymi tłumaczeniami z hebrajskiego na jidysz⁸. Kontekst językowy jest tu niezwykle ważny. Język hebrajski to język święty, język „świętych tekstów” i język liturgii, który znali przede wszystkim mężczyźni (Shmeruk 2007: 17–20, 49). Natomiast jidysz pozostawał językiem codziennym, wernakularnym, językiem niewykształconych kobiet (choć także i mężczyzn) i to dla nich właśnie było tłumaczenie Aszkenazego. *Nota bene*, jak dotąd nie dokonano przekładu *Cene u-rene* na język polski⁹.

Celem artykułu jest nie tylko omówienie specyfiki tekstu, co opis fenomenu *Cene u-rene* jako tekstu religijnego zakorzenionego w tradycji biblijnej (a więc związanego z tzw. kulturą wysoką i tradycją judaizmu biblijnego), a jednocześnie przykładu adaptacji Biblii na potrzeby prostego ludu – aszkenazyjskich Żydówek i Żydów nie znających hebrajskiego¹⁰. To taka żydowska *Biblia pauperum*. *Cene u-rene* służyła edukacji religijnej, pielęgnowaniu prywatnej pobożności, a poprzez to także podtrzymywaniu żydowskiej tożsamości. Pobożne Żydówki czytały to dzieło w domu w każdą sobotę. Kanwą utworu jest Tora (Pięcioksiąg), wzbogacony o inne biblijne fragmenty oraz komentarze rabiniczne i ich interpretacje. Ze względu na intertekstualny charakter dzieła to lokuje się pomiędzy tradycją i literaturą biblijną a literaturą ludową oraz ludową pobożnością, zwyczajami i mitami żydowskimi. We współczesnych komentarzach podkreśla się nie tylko religijny, ale właśnie ludowy charakter księgi¹¹. Czytanie historii biblijnych w szabat bez wątplenia wpisuje się w kontekst sacrum, ale i w sferę profanum, ze względu na użycie języka jidysz, języka codziennego oraz lekturę w domu, w otoczeniu najbliższej rodziny.

Ludowy charakter dzieła wymaga pełniejszego wyjaśnienia poprzez analizę tekstu z elementami komparatystyki, np. tekstu *Biblia hebrajskiej* (dalej: BH) i jidyszowej *Cene u-rene*.¹²

Źródła podstawowe

Chronologicznie pierwsze i podstawowe źródło, z jakiego czerpał i jakie komentował Aszkenazy, to wspomniana *Biblia hebrajska*, a zwłaszcza Tora – Pięcioksiąg Mojżeszowy, czyli prawo spisane (Krajewski 2003: 720–721). Drugie, późniejsze źródło, to Talmud, uznawany za zapis tradycji ustnej, a złożony z dwóch zasadniczych części: Miszny i Gemary¹³. Wracając do Biblii, należy wyjaśnić, że tytuł *Cene u-rene* to dwa hebrajskie słowa z biblijnej Pieśni nad Pieśniami (3, 11)¹⁴: „wyjdźcie

⁷ To tłumaczenia pierwszej księgi – Księgi Rodzaju (hebr. *Bereszit*), a więc *Cene u-rene* (*Bereszit*). Pominę tu tłumaczenia kolejnych ksiąg Pięcioksięgu, a więc Księgi Wyjścia (hebr. *Szemat*) Księgi Kapłańskiej (hebr. *Wajikra*), Księgi Liczb (hebr. *Bamidbar*) i Powtórzonego Prawa (hebr. *Dewarim*).

⁸ O innych jego dziełach zob. Elbaum, Turniansky (2008); Borzymińska (2003: 120).

⁹ Fragmenty tłumaczyły: Joanna Lisek (Lisek 2015: 89-99) i Wiktoria Jaros (Jaros 2016).

¹⁰ Żydzi aszkenazyjscy w średniowieczu i okresie nowożytnym zamieszkiwali wprawdzie Francję i Niemcy, a następnie przede wszystkim Europę Środkowo-Wschodnią. Ich językiem dnia codziennego był jidysz, a kultu – hebrajski. O aszkenazyjskich (Fijałkowski 2003: 120-121).

¹¹ Zob. *Zur Einführung* Berthy Pappenheim (*Zannah u-Reenah* 1930: XI).

¹² Ze względu na obszerność źródła *Cene u-rene* (wyd. 1911, to niemalże 500 stron) wykorzystam fragment pierwszego rozdziału księgi *Bereszit* (50 stron).

¹³ Pomijam tu podział na Talmud Palestyński, zwany też Jerozolimskim, oraz na Talmud Babiloński. Więcej, zob. Żebrowski (2003: 685–687).

¹⁴ Tytuł ten w jidysz wymawia się właśnie jako *cejne urejne, cene urene*.

i patrzcie córki Syjonu”, która rozpoczyna się właśnie od słów *ceejna u-reejna bnot Cijon*¹⁵:

11: „Wyjdźcie, córki jerozolimskie, spójrzcie, córki Syjonu, na króla Salomona w koronie, którą ukoronowała go jego matka w dniu zaślubin, w dniu radości jego serca”.

יא צֵאֵינָהּ | וְרֵאֵינָהּ בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלְךְ שְׁלֹמֹה
בְּעֵטְרָה שֶׁעֲטָרָהּ לֹא אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתָנָתוֹ וּבְיוֹם
שִׂמְחַת לְבוֹ:

Wersu 11 w Biblii Tysiąclecia nie przetłumaczono jednak najlepiej na język polski¹⁶. Lepiej choć literalne i archaicznie brzmi dawne tłumaczenie Izaaka Cyłkowa: „Wynijdźcie, córy Cyonu, a napawajcie się widokiem króla Salomona, dyademem, którym uwieńczyła go matka jego w dniu jego zaślubin, i w dzień wesela serca jego”¹⁷.

Tłumacząc *Bereszit* na jidysz Jakub syn Izaaka przeplatał wersy Tory fragmentami innych tekstów, np. Księgi Psalmów, Pieśni nad Pieśniami, słowami proroków Izajasza, Jeremiasza, z Księgi Rut, II Księgi Samuela, II Księgi Królewskiej¹⁸. Używał przy tym sporo hebraizmów, jak np. wspomniane tytuły: *Cene u-rene* i *Bereszit*. W pierwszym rozdziale odwołał się oczywiście do opisu stworzenia świata (Księga Rodzaju / *Bereszit* 1), ale i do Mojżesza (wydarzenia opisane w Księdze Wyjścia / *Szemot*). Aszkenazy korzystał również z talmudycznych komentarzy rabinicznych. Z autorytetów (i źródeł) pozabiblijnych należy wymienić, jak pisał *naszych mędrców* (*chachamim* – mędrzy), np. rabiego Icchaka, Rasziego¹⁹, Nachmanidesa²⁰ i innych²¹, oraz liczne traktaty talmudyczne²². Każdym z dwunastu rozdziałów kończył wyjaśnieniem czytań liturgicznych, tzw. *haftarot*²³. Taki sposób myślenia, pisanie i redagowania tekstów był typowy dla rabinów i uczonych żydowskich nie tylko w czasach Jaakowa ben Icchaka, i nie tylko w Janowie, ale na całym świecie (czego przykładem jest Talmud). Pod względem formy Aszkenazy nie był może innowatorem, lecz jego dzieło stało się

¹⁵ Hebr. *ceena u-reena* w takim zestawieniu (i formie) to *hapaks legomenon*. Jednakże czasowniki te (*wychodzić* i *patrzeć*) występują w tekście biblijnym wielokrotnie: np. w podstawowej formie, a więc 3 os. l.p. rodz. męskiego - hebr. *jaca* – wychodzić - 148 razy; *roe* – widzieć, patrzeć – 126 razy. Tekst *Biblii hebrajskiej*, zob. *Shir Hashirim – Song of Songs – Chapter 3*, https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16447 [dostęp: 15.11.2018].

¹⁶ Zob. *Biblia Tysiąclecia Online* (2003). (Tłum. P. Rostworowski.) <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=584> i http://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=5 [dostęp: 15.11.2018].

¹⁷ *Pieśń Salomona*. W: I. Cyłkow (1904), *Księgi pięciu megilot*. *Chamesz megilot*. Kraków (reprint, 2007: 35).

¹⁸ Wykorzystał też powyższe *megilot* (hebr. *megila*, l.m. *megilot* – zwój, zwoje). Pięć *megilot* / pięć zwojów to księgi: *Pieśń nad Pieśniami*, *Estery*, *Rut*, *Lamentacji* i *Koheleta*.

¹⁹ Raszi, (RaSzI; akronim od RABi SZlomo Icchaki), właśc. Szlomo ben Icchak (1040 Troyes w płn. Francji – 1105 tamże) – rabin, uczony. Słynny komentator Biblii i Talmudu, autor wielu responsów (wyjaśniających prawo religijne).

²⁰ Ramban (RaMbaN, akronim od RABi Mosze Ben Nachman), czyli Nachmanides, właśc. Mosze ben Nachman (1194 Gerona – 1270 Akko) – rabin, medyk, kabalista.

²¹ Wymienia wiele imion, np. rabbi Azarija, rabejnu Bechajej, rabbi Simona, rabbi Eljezer i rabbi Jose, rabbi Brachija, rabbi Simon, rabbi Jochaj, rabbi Huna, rabbi Jakow, rabbi Eljezer ben Azarija, rabbi Jehuda, rabbi Jehosua ben Karcha, Gamaliel, i inni.

²² Np. Traktaty *Baba batra*, *Kiduszin*, *midrasz Bereszit raba*, *Chulin*, *Toldot Icchak*, *Talmud – Jewamot*, i inne.

²³ Hebr. *haftara*, l.mn. *haftarot* – zakończenie, fragmenty Biblii (zwł. ksiąg prorockich) czytane po czytaniu Tory (Pięcioksięgu) w czasie nabożeństw synagogałnych w soboty i inne święta. Pełniły przede wszystkim cel edukacyjny.

podstawową lekturą pobożnych Żydówek, a i niejednego niewykształconego Żyda. *Cene u-rene* miała ułatwić kobietom nie tylko rozumienie Tory, ale i edukację (naukę czytania), zwłaszcza naukę religii i prawa religijnego.

Interpretacje – przykłady

Aszkenazy tłumaczył Torę (Pięcioksiąg), a więc najważniejsze teksty prawa religijnego, odwoływał się również do Talmudu. Współcześnie jednak niektóre mogą razić swoją naiwnością i/lub błędnymi wyjaśnieniami. Oto kilka przykładów takich interpretacji pierwszych wersetów Biblii.



Ilustr. 1 Początek *Cene u-rene* (Tse'elah u-re'elah 1911: 1)

Jak widać na ilustracji, tekst *Cene u-rene* rozpoczyna się od nagłówka po hebrajsku *parasat bereszit* (fragment *Bereszit*)²⁴, a więc nawiązuje do liturgicznego wykorzystania tekstu Biblii. Do didaskaliów należy dalsze sprecyzowanie (już w jidysz): to [ten fragment] wyjaśnia, dlaczego Tora zaczyna się od [litery] B[et] i od słowa *Bereszit*²⁵. Po nim następuje (na ilustracji powyżej w obramowaniu) tytuł *Bereszit*, a po nim tekst główny²⁶:

(*Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię*) w pierwszym stworzeniu nieba i ziemi. Ziemia była pustkowiem i bezładem, a tron *Chwały* Boga unosił się w powietrzu ponad wodami. A dlaczego Tora zaczyna się od B[et]? Ażeby pokazać, że B[et] jest *blagosławieństwem* [hebr. *bracha*]. Dlatego *Święty, niech będzie błogosławiony*²⁷, rozpoczął od B[et]. Wtedy przyfrunęło A[lef] przed *Świątym, niech będzie błogosławiony*, i rzekło: „Rozpocznij ode mnie Torę, ponieważ jestem pierwszą literą” alfabetu²⁸. Odpowiedział mu *Święty, niech będzie błogosławiony*: „Na górze Synaj dam dziesięć słów (*asrat ha-dwarim*) [dziesięć przykazań], wtedy rozpocznę od A[lef]: „Ja jestem

²⁴ Hebr. *Parasza* – Żydzi sefardyjscy określali tak fragment Pisma czytany w czasie liturgii synagoidalnej w sobotę lub w inne dni. W ciągu roku czytano 54 wyodrębnione parasze. W nawiasie kwadratowym umieszczam własne wyjaśnienia, w nawiasie półokrągłym – tekst Aszkenazego.

²⁵ W transkrypcji uproszczonej: *do wet werin der cajlt worum di Tora hejbt zich on mit der B[et] un mit der wort Bereszit*. Tekst jest wokalizowany, oczywiście nie zawiera znaków interpunkcyjnych takich jak przecinki czy kropki. W języku hebrajskim i jidysz nie ma wielkiej litery, jednak zaznaczam je tu w tytułach i określeniach Boga czy Tory. Hebraizmy w tekście są inną, mniejszą czcionką lub w nawiasach okrągłych. Ja wyjaśniam je w nawiasach kwadratowych. Podwójną literę *jud* transkrybuję jako *j*, pojedynczą jako *i*. Podwójny *jud* wskazuje na skrót niewypowiedzanego imię Boga [*tetragram*].

²⁶ *Tse'elah u-re'elah*, (1911: 1). Hebr. אַלֶּף, to 1, a więc: s. 1. Tłumaczenie moje.

²⁷ Akronim złożony z hebrajskich liter *he* [ה], *kof* [ק], *bet* [ב], *he* [ה], zapisanych od prawej do lewej, to skrót zdania: *Bóg, święty, niech będzie błogosławiony*.

²⁸ Hebr. *ot* – litera, znak, cyfra; akronim [א"ב], tzn. hebr. *alef-bet* – alfabet.

Pan, twój Bóg” [Anoki JJ Elochejch]²⁹. I dlatego *Tora* zaczyna się od słowa *bereszit*, ażeby nam wyjaśnić, że świat był stworzony wedle [zgodnie, z powodu] *Tory*, to znaczy *początek jego drogi* [jid. *reszis darko*, hebr. *reszit darko*]³⁰.

W pierwszym rozdziale *Bereszit w Biblii hebrajskiej* nie ma jednak mowy o literach hebrajskiego alfabetu, od których wszystko się zaczyna. Nie ma mowy o literach fruujących w niebie przed tronem Boga, nie ma też mowy o Bożym Tronie Chwały (jest natomiast u Jeremiasza, Jr 17,12). Biblijny autor milczy o stworzeniu *Tory* już na początku dzieła stworzenia³¹. Natomiast przywołane przez Aszkenazego wydarzenia na Górze Synaj i nadanie Dziesięciu Przykazań opisane zostało przecież w drugiej księdze – Księdze Wyjścia / *Szemat*. Wówczas to Bóg powiedział o sobie: *Ja jestem Pan, Twój Bóg (anochi Adonaj elochejcha, Wj 20,2)*³². W rozdziale pierwszym BH nie ma nic o pierwocinach (dopiero w Wj 23/ *Szemat*). Niemniej, idea stworzenia, obraz Boga jako Pana, Stwórcy, dawcy *Tory*, prawodawcy (prawa religijnego), jak również sam Izrael (lud Izraela), zapowiadany Mesjasz (Iz 60,1), czy też kult świątynny oraz odniesienia do Góry Synaj, Jerozolimy (itd.) stanowią fundamenty myśli żydowskiej – biblijnej i postbiblijnej.

Do postbiblijnej literatury (komentarza Rasziego do *Bereszit*1,1) nawiązuje dalszy fragment *Cene u-rene*:

Rabbi Icchak mówi, dlaczego w *Torze* napisano, jak Bóg stworzył świat. *Tora* jest przecież tylko *przykazaniami* [micwami – jid. *micwes*, hebr. *micwoť*]³³. Dlatego powinna rozpocząć się tylko od nakazów (*micw*). Lecz kiedyś przecież siedem *ludów* [hebr. *umot*, ludów/narodów] rzeknie do *Izraela* [hebraizm, w jid. *Jisroel*]: jesteście bandytami [hebr. *gazlonim*], ponieważ zabieracie nam ziemię *Izraela*. Odpowie im wtedy *Izrael: Święty, niech będzie błogosławiony, stworzył świat. Weznieście ją [czyli ziemię Izraela] wam, a teraz daje nam.*

Nasi mędrcy [hebr. *chachamim*] rzekli: z powodu trzech rzeczy stworzył świat *Święty, niech będzie błogosławiony*: z powodu *Tory*, którą nazwał początkiem jego drogi (hebr. *reszit darko*). I z powodu ofiar [hebr. *korbanot*]³⁴, które przynosi się do świątyni [hebr. *Beit ha-mikdasz*], co on nazywał początkiem [hebr. *reszit* – początek, zasada]³⁵. I dlatego *Tora* rozpoczyna się od słowa *Bereszit*, ażeby nas pouczyć, że świat został stworzony z powodu *Tory*, to znaczy początku jego drogi [hebr. *reszit darko*], ponieważ on [przybytek, świątynia] został stworzył przed światem. I z powodu

²⁹ Hebr. *asrat ha-dwarim* – dziesięć słów, czyli dziesięć przykazań. Dalej zdanie po hebr. *Anoki JJ Elochejcha - Ja jestem Pan, twój Bóg.*

³⁰ Hebr. *reszit darko* – początek jego drogi odnosi się nie tylko do dzieła stworzenia, ale i prawa religijnego jako principium żydowskiego życia. Por. Prz 8,22: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna” w *Biblii Tysiąclecia Online* (2003). (tłum. W. Borowski). <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=546> [dostęp: 17.11.2018].

³¹ Mówiące litery, tzn. litera *alef* (choć niewymawiana, ale przyjmująca najczęściej samogłoski *a, o*), domagająca się od Boga wywyższenia jej, bo ona przecież rozpoczyna hebrajski alfabet, zaskakuje nieżydowskich czytelników i domaga się sięgnięcia do kabały (a więc średniowiecznego mistycznego nurtu) oraz dalszych wyjaśnień. Wprawdzie w BH niektóre teksty zaczynają się od kolejnych liter alfabetu hebrajskiego (np. Ps. 145), taki układ ginie jednak w przekładzie na inne języki. Ważne, że *Tora* zaczyna się od *Bet* (drugiej litery alfabetu) w słowie *Bereszit*, tak samo jak, zaczyna się od niej inne ważne słowo – jid. *broche*, hebr. *bracha* – błogosławieństwo.

³² Zarówno zaimek osobowy *ja* – *anochi / anoki* (współcześnie *ani*), jak i wyrażenie *elochejcha* – twój Bóg, rozpoczyna litera *alef*. Według kabalistycznej księgi *Zochar alef* znalazło się więc na Górze Synaj w momencie ważnym dla całego Izraela (Kania, 2004: 5 i nast.).

³³ Hebr. *micwoť*, czyli przykazania, w l. poj. *micwa* – nakaz prawa religijnego, też dobry uczynek.

³⁴ Hebr. *korban* – ofiara, *korbanot* – ofiary.

³⁵ Początkiem, ale i główną zasadą, *pryncypium*, dyrektywą, nakazem.

dziesięcin [hebr. *maesrot* – dziesięć], które oznaczają początek zboża [hebr. *reszit deganecha*]³⁶. I dlatego *Tora* wskazuje na świątynię [hebr. *Beit ha-mikdasz*] dlatego uczy nas także, że świątynia [hebr. *Beit ha-mikdasz*] zostanie zniszczona. Dlatego mówi: „ziemia była pustkowiem i bezładem” (hebr. *wa-arec haita tochu wa-bochu*). Ziemia będzie pustkowiem, ponieważ *Szechina* [arameizm] obróci się od zniszczenia [hebr. *churban* – ruina, zniszczenie]³⁷. I dlatego mówi: a duch Boże unosił się nad powierzchnią wody (hebr. *we-ruach elochim merachefet al penej ha-maim*)³⁸. To poucza nas, że nawet wtedy, kiedy będziemy już w rozproszeniu [hebr. *galut* – rozproszenie, diaspora], to przecież *Tora* nie zostanie nam zabrana. I dlatego mówi on też: „i Bóg rzekł...” [hebr. *wajomar elochim*].

Jakub ben Icchak Aszkenazy odwołał się do dzieł i słów Boga („I rzekł Bóg...”)³⁹, jak również, jak już wspomniano, do mędrców (*chachomim*), np. „Rabbi Icchak powiedział” (Raszi, *Bereszit* 1), „rabbi Szimon mówi”⁴⁰, „rabbi bar Bar Chana opowiedział”⁴¹. Pisząc o dziele stworzenia światła (Rdz 1,3), odwołuje się do Gemary i przypomina, że pierwszy człowiek – Adam – został stworzony w *Rosz ha-szana*, a więc w żydowskie święto Nowego Roku. To oczywiście postbiblijna, talmudyczna tradycja. Do niej należy też zwyczajowe nierozpoczynanie nowej pracy w poniedziałek. *Nota bene*, czyż i do dziś nie mówi się u nas o „szewskim poniedziałku”? Aszkenazy jednak nie pisze o szewcach, ale przypomina interpretację braku predykatu *dobry* w biblijnym opisie dzieła stworzenia w drugim dniu, które nie zostało uznane za dobre (Rdz 1, 6-8). Natomiast o pozostałych aktach stworzenia Bóg widział i mówił, że były dobre⁴². Wyjątek stanowił osioł, o którym Aszkenazy pisze, że Bóg uznał go za najgłupsze zwierzę⁴³ (koniam natomiast za zwierzę wesołe)⁴⁴. Pisze też o feniksie (jid. *fojgel chol*), ptaku, który nie jadł w raju owoców drzewa poznania (hebr. *ec ha-daat*; *nota bene*, było tam też drzewo życia – hebr. *ec ha-chaim*), dzięki czemu żyje tysiąc lat (zob. *Bereszit raba*, 19).

Warto też dodać, że Aszkenazy przywołał legendę o Lewiatanie i jego samicy, którą zabito, a jej mięso zasolono i pozostawiono na przyjście Mesjasza⁴⁵. Lewiatan pojawia się w Biblii jako morski potwór⁴⁶. Podanie o samicy i uczcie mesjańskiej z jej mięsem na stole należy jednak do pozabiblijnych żydowskich legend i mitów⁴⁷. Legenda ta znalazła swoje miejsce w liturgii domowej i synagogalnej⁴⁸. W jesiennym święcie Sukot (Święto Namiotów), wychodząc z namiotu, wypowiada się życzenie: „Niech to będzie Twoja wola Panie, nasz Boże i Boże naszych ojców, że jako że mieszkałem w tym namiocie, abym mógł w przyszłym roku zamieszkać w namiocie ze skóry Lewiatana. Następnym rok

³⁶ Por. nakaz składania dziesięciny z pierwszych plonów, np. pierwocin zebranych zbóż, ale i potomstwa pierwotnego – ludzi i zwierząt. Zob. Wj 13,2; Wj 23,19; Kpł 19, 23-25; 23,10.17; Lb 15, 20-21; 18,13.14; Pwt 18,4; 26,2.

³⁷ Hebr. *Szechina* – termin kabalistyczny, określający obecność Boga. Por. Wj 25,8; Kpł 16,16.

³⁸ Cytat z Rdz 1,2.

³⁹ Np. Rdz 1,3. Hebrajskie *dawar* – słowo, to także rzecz, sprawa, wydarzenie – wskazuje więc na działanie Boga i jego moc stwórczą. Wers ten jest też przykładem kategoryczności, sprawczej mocy boskich słów: „Wtedy Bóg rzekł: »Niechaj się stanie światłość! « I stała się światłość”. W kolejnych wersach podobnie.

⁴⁰ Zob. *Bereszit raba* 3,5 – midrasz do księgi *Bereszit* z XI w., często cytowany przez Rasziego.

⁴¹ W dalszym fragmencie, odwołanie do traktatu talmudyczny *Bawa batra*, 74a – z Miszny, traktat *Nezzikin*.

⁴² Zob. Rdz 1,10; 1,12; 1,18; 1 21; 1,25; 1,31.

⁴³ Wyjaśnienie w oparciu o etymologię i podobieństwo hebr. *hamor* – osioł i *homer* – glina.

⁴⁴ Zgodnie z Biblią wąż pełnił rolę kusiciela, a pies jest zwierzęciem nieczystym.

⁴⁵ Zob. Doktor (2003). O uczcie mesjańskiej pisał prorok Izajasz (Iz 25,6-10).

⁴⁶ Zob. Hi 3,8; 40; Ps 74,14; 104,26; Iz 27,1 (dwa razy).

⁴⁷ Por. Legendy żydowskie i mity hebrajskie (Ginzberg, 1997; Graves, Patai, 2002: 27–31, 35, 38, 45–54).

⁴⁸ W synagogach śpiewa się poemat *Akdamut* (aramejski), zawierający m.in. opis walki Lewiatana z Behemotem, zakończonej zabiciem obu zwierząt przez Boga. Więcej, zob. *Lewiatan*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Lewiatan_\(potw%C3%B3r\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Lewiatan_(potw%C3%B3r)) [dostęp: 15.11.2018].

w Jerozolimie⁴⁹. Motyw Lewiatana bez wątpienia zasługuje na omówienie w odrębnym opracowaniu, podobnie jak legendarna rzeka Sambation. W midraszu *Bereszit rabba* rabbi Akiwa wyjaśniał Turnus Rufusowi⁵⁰ świętość szabatu i wyjątkowość tego dnia – wówczas odpoczywa również rzeka, której nurt ustaje. W tym samym passusie przytoczone zostało też ostrzeżenie: „kto w tym świecie nie zachowuje szabatu, zachowa go w przyszłym”, w piekle bowiem odpoczywa się tylko w szabat, w pozostałe dni cierpi.

Wracając do interpretacji Aszkenazego (wersu z Rdz 1,14): stworzenie słońca i księżycy było konieczne, by wiedzieć, kiedy wypadają święta⁵¹. Przypominał on też, że o wschodzie słońca należy zakładać filakterie (hebr. *tfilin*)⁵² i odmawiać *Szma Izrael* (Pwt 6,4), a o zmierzchu modlitwę *Maariw*. Jednakże, jak pisze, kiedy Bóg się gniewa – księżyc maleje (a mniej światła to kara za złe sprawowanie Żydów)⁵³. Za usurpację czy też apokryficzną wypowiedź należy uznać przytoczoną konstatację z traktatu talmudycznego: „Bóg rzekł: noc jest do czytania Tory” (*Eruwin* 65a). Zaraz przed nią bowiem Aszkenazy przypomina uniwersalną prawdę: noc jest po to, by człowiek odpoczął, bez snu by umarł od licznych wysiłków. W biblijnym opisie stworzenia szósty dzień to czas, kiedy pojawia się człowiek. W narracji Aszkenazego mowa jest tam również o aniołach (w niebiosach), z którymi rozmawiał Bóg, także o aniele śmierci (hebr. *malach ha-mawet*, w kolejnym rozdziale podaje jego imię – Metatron, czy też imiona innych aniołów, np. Samaela).

Podsumowując, należy więc podkreślić wykorzystanie tradycji spisanej (BH i tak ważnych zawartych w niej idei, jak stworzenie, przymierze, Prawo, dziesięć przykazań) oraz tradycji ustnej (Talmud, legendy). Z intertekstualności *Cene u-rene* wynika wielość i zróżnicowanie przekazu, odzwierciedlające bogactwo kultury żydowskiej – od religijnej, biblijnej, ortodoksyjnej przez pobożność ludową bogatą w mity, zwyczaje i zachowania pozaliturgiczne. Należy podkreślić, że *Cene u-rene* jako tekst edukacyjny i modlitewny, nie tylko dla kobiet, zyskał aprobaty rabinów. Zachowało się wiele świadectw, używania go i uznawania za podstawową lekturę kobiet w szabat, zwłaszcza w domu, a więc wiąże się to ze sferą prywatnej pobożności. Dzieło to było (i wciąż jest) używane przez ortodoksyjnych Żydów, można więc mówić o jego ponadczasowości i współczesnej recepcji, o czym świadczą liczne tłumaczenia (od wieku XVII po XXI), jest to jednak zagadnienie, któremu warto poświęcić odrębne opracowanie. Należy więc podkreślić, że księga *Cene u-rene* nie powstała w języku świętym i nie była wykorzystywana bezpośrednio w liturgii synagoidalnej. Jednakże z pokolenia na pokolenie była używana w domach w szabat. Należy jednak do żydowskiego dziedzictwa, nie tylko ludowego, ale religijnego, językowego i narodowego. Docenić więc należy ludową pobożność, ale i samego Aszkenazego, dzięki któremu miliony nieuczonych Żydówek i Żydów, nie znając języka świętego, mogli pielęgnować swą żydowska pobożność i tożsamość.

⁴⁹ Tamże. Proponowałabym tu jednak przyjętą formułę życzeniową: w następnym roku w Jerozolimie.

⁵⁰ Quintus Tineius Rufus (ok. 90–131) 127 konsul, rzymski gubernator prowincji (Zob. *Quintus Tineius Rufus*). W tekście źródłowym użyto imion Turnus Rufus.

⁵¹ Aszkenazy pisał o słońcu i księżycu, ale też o znakach zodiaku i gwiazdach – w piątym dniu stworzenia. Stąd też dusza, jak wyjaśniał, ma pięć imion: hebr. *nefes*, *ruach*, *neszama*, *chaja*, *jechuda*.

⁵² O filakteriach (Borzymska 2003c: 425–426).

⁵³ W kolejnych wersach inne interpretacje nowiu i pełni księżycy.

Bibliografia

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (1975). Nowy przekład z języka hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Towarzystwo Biblijne w Polsce. Warszawa. Pozyskano z http://bibliepolskie.pl/zsteksty_wer.php?book=22&chapter=3&verse=11&tlid=8.

Biblia Tysiąclecia Online (2003). (Tłum. *Księga Rodzaju* – C. Jakubiec; *Księga Przysłów* – W. Borowski; *Pieśń nad Pieśniami* – P. Rostworowski). Poznań: Pallottinum. Pozyskano z http://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=5.

BORDEN, M. (2018). „*Die vaybershe Bibel*”: *The Myth and Mythopoeitics of the "Women's Bible"* (komputeropis pracy magisterskiej, Department of Germanic Languages and Literatures University of Toronto). Pozyskano z https://www.academia.edu/36309918/Di_vaybershe_bibel_The_Myth_and_Mythopoeitics_of_the_Womens_Bible_.

Księgi pięciu megilot. Chamesz megilot (1904). (tłum. I. Cylkow). Kraków: Wydawnictwo Austeria (reprint, 2007).

Shir Hashirim – song of Songs – Chapter 3. Pozyskano z https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16447.

Tse'enah u-re'enah. Hamishah humshei Torah. Im haftarot v-hamesh megilot v-targum l-megilot b-lashon ashkenaz. (1911) Vilne: Romm. Pozyskano z http://rosetta.nli.org.il/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE12358125&gathSattIcon=true.

Zeenah u-reenah. Frauenbibel (1930). Übersetzung und Auslegung des Pentateuch von Jacob Ben-Isaac aus Janow. Nach dem Jüd.-Dt. bearb. von Bertha Pappenheim. Frankfurt am Main: Kaufmann. Pozyskano z <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/judaicaffm/content/titleinfo/8245333>.

ADAMOWSKI, J., TYMOCHOWICZ, M. (2016). *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

BORZYMIŃSKA, Z. (2003a). *Aszkenazy (Askenazy) Jaakow ben Icchak (Jakub ben Izaak) z Janowa*. W: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 1 (s. 120). Warszawa: Prószyński i S-ka.

BORZYMIŃSKA, Z. (2003b), *Cenerene*. W: Z. Borzymińska., R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 1 (s. 256–257). Warszawa: Prószyński i S-ka.

BORZYMIŃSKA, Z. (2003c), *Filakteria*. W: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 1 (s. 425–426). Warszawa: Prószyński i S-ka.

DOKTÓR, J. (2003). *Mesjasz*. W: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2 (s. 141–143). Warszawa: Prószyński i S-ka.

ELBAUM, J., TURNIANSKY, C. (2008). *Tsene-rene* (trans. D. Weissman). In: G. D. Hundert (ed.), *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Ed.. (Vol. 2, pp. 1912 – 1913). New Haven – London: The Yale University Press. Pozyskano z <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Tsene-rene>.

- FIJAŁKOWSKI, P. (2003). *Aszkenazyjczycy*, W: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 1 (s. 120–121). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- GINZBERG, L. (1997). *Legendy żydowskie. Księga Rodzaju* (przeł. J. Jarniewicz). Warszawa: Cyklady.
- GRAVES, R., Patai, R. (2002). *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju* (przeł. R. Gromadzka). Warszawa: Cyklady.
- JAROS, W. (2016). *Biblia kobieca jako przykład literatury moralizatorskiej. Przekład i analiza fragmentów „Księgi Rodzaju”*. Kraków: praca licencjacka przygotowana w Katedrze Judaistyki UJ pod kierunkiem dr A. Jakimyszyn-Gadochy.
- KANIA, I. (2005). *Opowieści Zoharu. O kabale i Zoharze*. Kraków: Homini S. C.
- KRAJEWSKI, S. (2003). *Tora*. W: Z. Borzymińska., R. Żebrowski (red.). *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2, (s. 720–721). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lewiatan*. Pozyskano z [https://pl.wikipedia.org/wiki/Lewiatan_\(potw%C3%B3r\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Lewiatan_(potw%C3%B3r)).
- LISEK, J. (2015). *Biblijna Rachela i jej interpretacja w jidyszowej literaturze kobiet*. W: A. Janicka, J. Ławski, B. Olech (red.), *Żydzi wschodniej Polski, seria III, Kobieta żydowska* (s. 89-99). Białystok: Alter Studio.
- LISEK, J. (2018). *Kol isze – głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939 r.)*. Sejny: Pogranicze.
- ŁUGOWSKA, J. (1993). *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- ŁUGOWSKA, J.(1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- MIANECKI, A. (2010). *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- PARUSH, I. (2010). *Tyle hałasu o kilka książeczek* (przeł. Iwona Szymaniak). „Cwiszn”, 4, 96–98.
- Quintus Tineius Rufus (consul 127)*. Pozyskano z [https://en.wikipedia.org/wiki/Quintus_Tineius_Rufus_\(consul_127\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Quintus_Tineius_Rufus_(consul_127)).
- SHMERUK, C. (2007). *Historia literatury jidysz. Zarys*. M. Adamczyk-Garbowska, E. Prokop-Janiec (red.). Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- SIMONIDES, D. (2011). „*Mojego” folkloru już nie ma. Czy folklorystyka wyczerpała już swoje możliwości? Refleksje nestorki terenowych badań folklorystycznych w rozmowie z Janiną Hajduk-Nijakowską*. W: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (red.). *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (s. 29–38). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- SULIMA, R. (1976). *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- TURNIANSKY, C. (2006). *Ze'edah U-Re'edah*. In: *The Comprehensive Historical Encyclopedia (Jewish Women's Archive)*. Pozyskano z <https://jwa.org/encyclopedia/article/zeenah-u-reenah>.

ZINBERG, I. A. (1975). *The History of Jewish Literature, v. 7. Old Yiddish literature from its origins to the Haskalah period* (trans. Bernard Martin). Cincinnati–Ohio–New York: Cleveland: Press of Case Western Reserve University.

ZOWCZAK, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Funna / Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

ŻEBROWSKI, R. (2003). *Talmud*. W: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.). *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2 (s. 685–687). Warszawa: Prószyński i S-ka.

AGATA RYBIŃSKA

TSE'ENAH U-RE'ENAH– THE JEWISH BIBLE FOR WOMEN: BETWEEN THE BIBLICAL TRADITION AND FOLK PIETY (WITH THE EXAMPLE OF BERESHIT)

The aim of the article is to analyze the Jewish Bible for women (the first chapters of the book of *Bereshit*) and to argue for the egalitarian character of the text. Written in Yiddish, the vernacular language of the Eastern Jews, the book was intended to be used by women and men, especially those who did not know Hebrew. It is a compilation of biblical texts, rabbinical comments, and folk legends and explanations, aimed at shedding light on the religious issues and customs in a simple way that can be understood by people not educated in the Mosaic law.



ANNA MLEKODAJ
PPWSZ w Nowym Targu

TRUDNIEJSZA ARKADIA – WIZJA NATURY W GWAROWEJ POEZJI GORCZAŃSKIEJ POETKI ANTONINY ZACHARY-WNEKOWEJ

Arkadia w każdym ze swoich licznych sensów, jakie nadawały jej kolejne epoki, jest intelektualnym wytworem kultury miasta, dla którego miała być zarówno alternatywą, jak i ratunkiem. Pozbawione realnego wymiaru, nieskalane cywilizacją beztroskie życie pasterzy stało się nie tylko symbolem szczęśliwości, opartej na moralnym dobru, wpisanym w harmonię natury, lecz także swego rodzaju punktem odniesienia dla współczesności, która nie spełniła pokładanych w niej oczekiwań. Prostota życia, szczerłość i pierwotność uczuć, pracowitość, godziwość postępowania oraz doskonała obojętność na pokusy rządzące światem władzy, pieniądza i przemocy stanowią istotę arkadyjskiego toposu. W sferze literatury bywa on przywoływany bądź za pośrednictwem konwencji zakorzenionych w mitologii, bądź też wykorzystując oryginalne, rodzime symbole, odwołujące się do doświadczeń przeszłych, często odległych pokoleń. Także w polskiej tradycji literackiej ukształtował się konwencjonalny zestaw rzeczowników, których użycie służy kreacji rodzimej odmiany pejzażu arkadyjskiego. Do zestawu tego należą: woda, ptak, kwiat i śpiew (Witkowska 1972: 146).

Zarówno topos Arkadii, jak i arkadyjska egzegeza człowieka, historii i natury należą głównie do kręgu zainteresowania tzw. wielkiej literatury, którą Michał Bachtin określa jako literaturę panujących grup społecznych (Bachtin 1970: 204). Literatura ta powstaje w języku kulturalnym, to znaczy w takim, w którym uprawia się także naukę, politykę oraz prowadzi ogólnonarodowy, oświecony współczesnymi ideami dyskurs społeczny. Elitaryzm pisma i druku, zamknięty obieg książki, a także ograniczony dostęp do edukacji sprawiły, że przez całe epoki znakomita większość polskiego społeczeństwa pozostawała poza wpływami treści szerzonych za pośrednictwem nauki i sztuki. Izolowana od źródeł nowoczesnej myśli oraz od obowiązujących w danym czasie prądów artystycznych, zachowywała wierność tradycyjnemu porządkowi życia.

Najdłużej w takim stanie utrzymywała się wieś. Kiedy w XIX wieku stała się z różnych powodów realnym obiektem zainteresowania przedstawicieli ówczesnej polskiej inteligencji, zyskała sobie w jej oczach dwie skrajnie różne opinie. Z jednej strony stała się świątynią narodowych dawności i krynicą uniwersalnych prawd, czerpanych bezpośrednio z natury, z drugiej zaś symbolem zabobonu, cywilizacyjnego zacofania, wymagającego natychmiastowej i zdecydowanej reakcji.

Sama zaś wieś długo nie wypowiadała się we własnym imieniu, pozostając wierną tradycji i w niej znajdując rozwiązania wszystkich swoich problemów. Jednym z jej istotnych elementów był folklor, rozumiany jako nacechowana estetycznie twórczość słowna. Dopiero zmiany, które nastąpiły w XX wieku, dały początek nowemu zjawisku, zwanemu literaturą ludową lub chłopską, bądź też literacką twórczością wsi. Powstała ona w wyniku emancypacji zjawisk tkwiących immamentnie w folklorze, nadaniu im językowej formy słowa pisanego oraz utrwaleniu w jednostkowej, autorskiej wypowiedzi. Dotychczasowy recytator stał się autorem tekstu literackiego. Pierwotna oralność zaczęła ustępować miejsca pismu.

W sferze formalnej poetyka twórczości chłopskiej nawiązuje do osiągnięć ludowego stylu artystycznego (Bartmiński 2001: 223-233), tematyka zaś najczęściej ogranicza się do kręgu zagadnień, mających wpływ na życie rolnika i gospodarza. Praca,

modlitwa, dola i niedola wiejskiego życia, gospodarstwo, ważniejsze wydarzenia z własnej biografii lub z życia społeczności, apoteoza chłopskiego trudu – oto główne tematy, wokół których koncentruje się wiejski poeta, czujący silną więź zarówno z miejscem swojego życia, jak i z jego tradycyjnym biegiem.

Na Podhalu, skąd wywodzi się Antonina Zachara-Wnękowa, proces formowania się regionalnej literatury gwarowej rozpoczął się stosunkowo wcześnie, a ponadto został poddany swoistej akceleracji. Owo przyspieszenie spowodowali przybywający w XIX wieku pod Tatry artyści i naukowcy, którzy zdani na konieczność korzystania z usług miejscowych gospodarzy (jako przewodników, gospodarzy, informatorów), nawiązali z nimi bliższe relacje. Nieznający pańszczyzny góral z otwartą ciekawością przyglądał się „panom”, którzy coraz tłumniej zjawiali się nie tylko w Zakopanem, ale także w innych górskich kurortach¹. „Panowie” z kolei ze zdumieniem odkrywali inne, nieznane sobie wcześniej oblicze polskiego chłopa, dla którego „śleboda” [wolność] była najwyższą wartością, a piękno istotną potrzebą ducha. Między przedstawicielami tych dwóch światów zawiązywały się trwałe przyjaźnie, trudne do pomyślenia w innych częściach Polski. W efekcie tych relacji nastąpiło ożywienie intelektualne wśród Podhalan. Już na przełomie XIX i XX wieku pojawiły się pierwsze tego owoce, z których najistotniejszym było uświadomienie sobie przez górali wartości własnej kultury oraz konieczności jej ochrony i kultywowania. Pod koniec XIX wieku ukazał się pierwszy artystyczny tekst pisany gwarą podhalańską. Była to oryginalna fantazja na tle podań ludowych pt. *Rycerze śpiący w Tatrach* Andrzeja Stopki (1898). W dwudziestoleciu międzywojennym ruch literacki Podhalan był już tak silny, że w 1937 roku wydano gwarową antologię pt. *Poezja młodego Podhala*, do której wstęp napisał Stanisław Pigoń. Po drugiej wojnie światowej do głosu doszły kolejne pokolenia podhalańskich poetów piszących gwarą. Współcześnie swoje tomiki publikuje już szósta generacja góralskich poetów.

Gwarową literaturę Podhala od początku współtworzyły dwa nurty. Pierwszy bardziej lub mniej świadomie kontynuuje tradycje folkloru, drugi natomiast jest próbą wyjścia poza krąg literatury ludowej zarówno w sferze tematu, jak i poetyki. Motywy arkadyjskie pojawiają się głównie w tym drugim obszarze literackiej twórczości Podhalan.

Podhalańska Arkadia jednak znacznie się różni od tej, którą wykreowała polska literatura. Szemrzący ruczaj, ukwiecona łąka i łagodny śpiew ptaków nie dałyby się wiarygodnie wyrazić w języku, ukształtowanym twardymi prawami surowej górskiej przyrody. W doświadczeniu górali natura jest przede wszystkim nieokiełznanym żywiołem rządzącym się swoimi prawami. Z jednej strony pozwala człowiekowi przeżyć, z drugiej natomiast nieustannie zagraża mu swoją siłą destrukcji. Halne wiatry wyłamują stuletnie drzewa, zrywają dachy chałup, sprowadzają śnieg nawet latem. Bywają wydarzeniem, od którego liczy się czas na nowo. Spływające wiosną wezbrane, rwące górskie potoki porywają dobytek, zabierają pola, niszczą uprawy. Gwałtowne burze rażą piorunami ludzi i zwierzęta. Natura jest trudnym i wymagającym partnerem życia. Jej groźne piękno fascynuje, a zarazem także w pewnym sensie nobilituje górali w ich własnej świadomości. Trwając od wieków w tak trudnych warunkach, czują się zwycięzcami, a zarazem ludźmi „twardymi jak skała”. Góralski upór ma związek z trwaniem mimo wszystko w miejscu, z którego lepiej byłoby odejść. Dla górala jednak,

¹ Swoje literackie oblicze, obok Zakopanego, zyskały w tym czasie także pienińska Szczawnica i gorczańska Rabka (por. J. Żmizkiński, *Pieniny w literaturze polskiej*, Poznań 2010, Z. Budrewicz, J. Ceklarsz, *Rabka w literaturze, literaci w Rabce*, Rabka-Zdrój, 2018).

jak to ujął Józef Korzeniowski w jednej ze swoich pieśni, „nie ma życia, jak na poloninie”². Zrósł się ze swoim światem tak dalece, że stanowi z nim jedność.

Do połowy XX wieku mieszkańcy góralskich wsi prowadzili tradycyjny tryb życia. Utrzymywali się z małych gospodarstw uprawianych archaicznymi metodami, wypasali owce na halach, kultywowali dawne zwyczaje, posługiwali się gwarą, której ani szkoła, ani turyści nie zdołali zaszkodzić. W drugiej połowie ubiegłego wieku nastąpiły jednak radykalne zmiany. Część z nich, związana z rozwojem postępu oraz stopniowym otwieraniem się hermetycznego góralskiego świata na wpływy z zewnątrz, zachodziła powoli, często niepostrzeżenie, część zaś spadła nagle i zazwyczaj spotykała się z oporem. Tak było w przypadku wprowadzenia przez władze zakazu wypasu owiec w Tatrach³. Wprowadzanie w życie tego postanowienia nie obyło się bez dramatycznych wydarzeń. Barbarzyńska likwidacja halnego gospodarstwa starego bacy Murzańskiego na Rusinowej Polanie została utrwalona w regionalnej literaturze jako gwałt zadany samej istocie góralszczyzny (Gąsienica-Byrcyn 2013: 48). Pasterze musieli opuścić swoją Arkadię. Był to czytelny znak czasu.

Wygnanie owiec z Tatr pokazało, że świat góralszczyzny nieuchronnie zmierza do kresu. Górale nie opuszczając swojego miejsca na ziemi, stopniowo acz nieuchronnie wytracali swoje rodzime dziedzictwo, częściowo w wyniku wprowadzanych z zewnątrz regulacji prawnych, częściowo zaś z własnej woli. W latach 70. i 80. XX wieku góralska wieś wyraźnie zmieniała swój charakter. Na Podhalu rozwinął się przemysł⁴ i rzemiosło, górale stali się stabilnymi ekonomicznie chłopo-robotnikami, uniezależnili się od natury, znaczną zaś część swojej barwnej tradycji zdeponowali na konto różnego rodzaju imprez folklorystycznych i instytucji kultury. Stopniowo upodobnili się pod względem trybu życia (i mowy) do milionów innych polskich obywateli. Kulturowe i ekonomiczne zmiany podhalańskiej wsi jeszcze bardziej się nasiliły w latach 90., kiedy urynkowanie gospodarki otworzyło przed przedsiębiorczymi Podhalanami nowe możliwości, tradycyjne zaś gospodarstwo rolne (w tym także pasterstwo) zupełnie przestało się opłacać. Co prawda zmarła w 1984 roku Antonina Zachara-Wnękowa nie była świadkiem tych wydarzeń, lecz w jakiejś mierze przewidziała ich nadejście.

Zmiany te obudziły niepokój góralskich poetów. Miejsce afirmacji podhalańskiego świata, dominującej wcześniej w ich twórczości, zajęła krytyka jego współczesnego kształtu. Sprzyjało to m.in. uaktywnieniu mitu arkadyjskiego z jego tęsknotą nie tylko do utraconego raju, ale też do bliżej nieokreślonego złotego wieku, w którym wszystko działo się lepiej i szlachetniej. Podhalańską jednak krainę szczęśliwości należało zrekonstruować na własnych zasadach.

Jedną z wizji rodzimej Arkadii znajdujemy w gwarowej poezji Antoniny Zachary-Wnękowej. Autorka ta, urodzona w góralskiej rodzinie w Porębie Wielkiej odbyła w swoim życiu daleką podróż zarówno w sensie geograficznym, jak i mentalnym.

² Jest to cytat z pieśni pt. *Czerwony pas*, pochodzącej z dramatu J. Korzeniowskiego pt. *Karpaccy górale* (1843). Wykonywana do melodii K. Kurpińskiego, szybko stała się popularna w całej Polsce, upowszechniając pewne elementy etosu górala.

³ W 1947 roku liczba owiec na Podhalu przekroczyła 30 tysięcy. Pierwszą próbą rozładowania trudnej sytuacji wynikającej z nadmiernej liczby owiec, przekraczającej możliwości wypasowe Tatr i Gorców było wysłanie części zwierząt na letni wypas na terenach połemkowskich w okolicy Szczawnicy (był to tzw. Wielki Redyk w 1948 r.). 8 grudnia 1960 roku Rada Ministrów podjęła uchwałę w sprawie uregulowaniu stosunków własnościowych na terenie Tatrzańskiego Parku Narodowego. Zobowiązywała ona władze TPN do wykupu lub wymiany gruntów prywatnych i wywłaszczenia uprawnień służebnościowych w terminie do końca 1965 roku. Realizacja postanowień uchwały przebiegała wolno i nie bez trudności. Na niektórych polanach wypas trwał jeszcze do 1978 roku. Powszechnym zjawiskiem był także nielegalny wypas.

⁴ Duże znaczenie w tym procesie miał nowotarski kombinat obuwniczy PZPS „Podhale”, zatrudniający tysiące pracowników z różnych stron Podhala, dowożonych codziennie do pracy zakładowymi autobusami.

Wychowana w ubogim góralskim domu pozbawionych własnej ziemi zagrodników, obdarzona ponadprzeciętną wrażliwością artystyczną, szczęśliwym zbiegiem okoliczności⁵ ukończyła elitarną pensję w Krakowie, a następnie studiowała na uniwersytecie w Wilnie. Zdobywszy kwalifikacje nauczycielskie, pracowała z dala od rodzimych gór. W tym czasie publikowała także swoje niegóralskie wiersze i dramaty. Tuż przed wybuchem II wojny światowej wróciła na Podhale, do Rabki, której już nie opuszczała. W latach 70. XX wieku, uporządkowawszy sprawy rodzinne, radykalnie zmieniła swoje życie. Z własnej woli zamieszkała wśród pól, w prymitywnym drewnianym domku-szałasie, który nazwała „Trzmiel”, całkowicie oddając się uprawianiu małego ogródka, pasieniu stadka kóz oraz twórczości artystycznej. Malowała obrazy i pisała wiersze. W poezji wróciła do gwary – mowy swojego dzieciństwa. Całe jej ówczesne życie było nie tylko kontestacją idei „małej stabilizacji”, ale także realizowaną z ogromną konsekwencją próbą indywidualnego powrotu do Arkadii po to, aby ją zrozumieć i opowiedzieć o niej innym. Wybór gwary był zabiegiem w pełni świadomym. Symbolizował powrót do źródeł własnej tożsamości, gwarantował prostotę słowa, a także wyznaczał krąg potencjalnych odbiorców.

Góralska arkadia Antoniny Zachary-Wnękowej znajduje się tuż za progiem domu, który w jej poezji symbolizuje przestrzeń zdominowaną przez wygodę i dostatek, niesłusznie utożsamianych ze szczęściem. Za to pozorne, bo zbudowane na kruchych podstawach, poczucie satysfakcji z osiągniętego sukcesu w sferze materialnej, ludzie zapłacili zerwaniem braterskiej więzi z naturą. A to właśnie natura jest jedyną przestrzenią prawdziwego ludzkiego szczęścia. Porzucając ją, człowiek skazuje się na wieczne osierocenie, które zaprawia goryczą wszystkie osiągnięcia cywilizacji. Największym zadziwieniem w poezji Zachary jest jednak to, że postępowanie zmieniło mentalność rolników, czyli ludzi, którzy z racji swojej pracy należą do natury i zależą od niej. Mimo to głuchną na jej wołanie i ślepną na jej urodę. Nie chcą być jej częścią, wolą być jej właścicielami i zarządcami. To właśnie gorczańskim góralom dedykuje poetka swoje gwarowe wiersze. Próżno by jednak szukać w nich potępienia bądź moralnych dezyderatów. Wybór postawy życiowej jest kwestią wolności. Liryczna bohaterka tych tekstów – poetyckie alter ego autorki – jest zupełnie wolna od ograniczeń narzuconych przez postępowanie, ponieważ nie podjęła z nim żadnej gry, nie weszła w żadne relacje, nie zaprzedała mu duszy. W zamian za to ocaliła w sobie dar widzenia rzeczy takimi, jakie one są, oraz zdolność współistnienia i współodczuwania ze światem przyrody.

Powrotna droga do utraconej wiejskiej arkadii prowadziła Antoninę Zachary-Wnękową do archaicznej przeszłości czasu zbiorowego (Bachtin 1982: 425-430). Był to czas idealnej jedności między człowiekiem a naturą, czas poprzedzający proces wyodrębnienia się indywidualnych ludzkich biografii. W tym okresie całkowitego zespolenia ludzie, ptaki, drzewa i gwiazdy łączyła wspólnota życia, które toczyło się w naturalnym cyklu przetwarzającym każdą śmierć w życie i każde życie w śmierć. Czas nie unicestwiał, lecz przetwarzał i pomnażał. Czas zbiorowy był jednolity, obejmował wieczne teraz, bez wyodrębniania przeszłości i przyszłości, miał też bardzo konkretny charakter; odmierzał się cyklem wegetacyjnym od zasiania ziarna po zżęcie zboża, był dany w bezpośrednim doświadczeniu, nie zaś w abstrakcyjnym oglądzie. W tym praświecie wszystko, co zostało obdarowane życiem, było równorzędne; człowiek nie

⁵ Starsza siostra Antoniny, Julia, pracując w jednym z zakopiańskich pensjonatów, poznała zamożnego ziemianina, właściciela Świętorzeczka na Litwie, wywodzącego się ze znanej, szanowanej i zamożnej rodziny Komarów. Młodożeńcy postanowili wziąć pod opieką zdolną Antosię, która z ubogiej wiejskich dziewczynki, przebywającej wówczas na służbie u zamożnego wuja, przemieniła się w dworską panienkę.

przypisywał sobie żadnej przewagi nad światem przyrody. Wszystko, co żyło, było doskonale zjednoczone w procesie podtrzymywania życia. Taki sposób odczuwania świata charakteryzował pierwotne społeczności rolnicze, które przekształcając się w bardziej złożone struktury społeczne utraciły tę zdolność. Taki sposób odczuwania świata znalazł także swój estetyczny wymiar w folklorze. Jerzy Bartmiński, opisując ludowy styl artystyczny, wskazuje jego podstawowe środki: powtórzenie, paralelizm (semantyczną odmianę powtórzenia) oraz symbol (zredukowany paralelizm) jako figury głęboko zakorzenione w czasie zbiorowym oraz w świecie, w którym człowiek jeszcze nie w pełni wyodrębnił swoje jednostkowe istnienie ze wspólnoty życia całej społeczności ściśle zespolonej z naturą (Bartmiński 2001: 230). Zwrot Antoniny Zachary-Wnękowej ku gwarze i poetyce folkloru, manifestujący się przez liczne nawiązania formalne do ludowego stylu artystycznego, był konsekwencją realizacji przyjętego przez nią podstawowego postulatu twórczego – odzyskania i rzeczywistego odczucia tej arkadii, która należy do historycznego i rzeczywistego doświadczenia wsi. Relikty idyllicznego czasu pierwotnego przetrwały w wiejskiej obrzędowości dorocznej i rodzinnej. Echa tego znajdujemy w wierszu pt. „Kąpiel”:

Kie kąpałak swego synka
mój krzesny ociec do niecek
cison z pszenicy wionecek.
Kie kciałak kąpać córecke
znowu krzesny do tyk niecek
cison z biołyk róż wionecek
Kie dzieci porosły duze
pokochały wieś i róze
i pszenice
i lny siwe
i som okropnie szczęśliwe.

(*Kąpiel*, s. 76⁶)

Z arkadyjskimi motywami utrwalonymi w tekstach wielkiej literatury tę małą, wiejską łączy idea prostoty i odwiecznej ludzkiej potrzeby szczęścia.

Doświadczenie arkadii nie wymaga cofania się do archaicznych czasów, ponieważ oznaczałoby to utopijność takiego zamierzenia. Tymczasem dla Zachary jest ona nadal dostępna współczesnemu człowiekowi, a szczególnie mieszkańcowi wsi, który wciąż na swój sposób współpracuje z naturą, a także zachował w sobie intuicyjną, choć często nieuświadomioną, pamięć czasu zbiorowego. Musi on jednak spełnić jeden warunek: uchylić przekonanie o swojej uprzywilejowanej pozycji w świecie. Aby podjąć dawno przerwany dialog z życiem, którego jest tylko małą częścią, musi zrezygnować z uzurpowanej pozycji dyktatora oraz przebudować hierarchię wartości; porzucić wygodę i dostatki, pokochać „chleb czarny z sąsiedztwa bławatków” oraz „wodę ze źródeł polnych”. Tylko odzyskawszy pierwotną łączność z naturą, człowiek będzie w stanie wkroczyć w inny wymiar czasu, który trwa nieustannie w odwiecznym cyklu życia. Nie jest to zadanie łatwe, ale też i nie niemożliwe.

Co zatem powinien uczynić człowiek, aby na nowo zamieszkać w krainie szczęścia?

Przede wszystkim uznać swoje prawo do wolności i starać się ją odzyskać. Postęp osacza człowieka, w gruncie rzeczy ogranicza go i niewoli. Każde mu posiadać różne cenne przedmioty, ponieważ ich posiadanie staje się znakiem sukcesu w oczach innych.

⁶ Wszystkie cytaty wierszy A. Zachary-Wnękowej pochodzą z tomu „Wiersze spod Gorców”, Lublin 1979.

A to już samo w sobie niesie rozmaite zagrożenia. Józef Tischner w *Filozofii po góralsku* tak je tłumaczy (nawiązując do poglądów Diogenesa):

Bryjka Józek z Ochotnicy (...) był człowiekiem ślebodnym. Nie doł se dusy przywiązać przez ziemskie bogactwa. Jak nojmniyj mieć, jak nojwiyncyj być. To, co mos, mo i ciebie. Mos pole, jużeś przywiązany do pola. Mos las, jużeś przywiązany do lasa. Mos babe, jużeś przywiązany do spodnicy. A jak cie to syćko powiąże, to ani się spostrzezes, ze ni mos juz siebie. A wte takiś, jak cień. Wse nie swój. Wse cudzy (Tischner 2000: 23).

Tymczasem arkadia jest krainą ludzi wolnych od ograniczeń, wynikających z przeceniania wartości rzeczy w istocie mało ważnych. Kto się na to zdobędzie, będzie mógł dołączyć do bohaterki lirycznej wierszy Zachary-Wnękowej, która tak mówi o sobie:

Chodze se jak kropianka
na nic nie uwozom
chodze po drózkak polnyk
jestem siostrom zboza
siostrom starganyj wody
trow
kwiotków
i lasu
chodze se kany mom chęć
i kiedy mom wole.

(*Kropianka*, s. 27)

Aby zbliżyć się do natury, należy wyzbyć się wszelkiej względem niej interesowności. Człowiek zawsze był skazany na walkę z siłami przyrody; ze swoich pól usuwał chwasty, karczował las pod uprawę, ścinał drzewa na budulec i opał. Dopóki jednak szanował jej prawa i uznawał jej wyższość, dopóty był jej dzieckiem. I był to czas szczęśliwy. Jeśli na powrót chce się nim stać, powinien przyjąć jego perspektywę. Powinien obudzić w sobie bezinteresowny zachwyt, nauczyć się patrzeć na świat oczami dziecka lub artysty.

Także samo patrzenie należy pozbawić wszelkiej ludzkiej pychy poznawczej. Wnikać w istotę arkadii to przede wszystkim doświadczać cudów natury, bez potrzeby rozumienia ich przyczyn i mechanizmów. Bohaterka lirycznego świata gwarowych wierszy Zachary-Wnękowej jest prostą wiejską kobietą-przewodniczką po porzuconym, ale wciąż dostępnym raju. On ciągle trwa w jakimś alternatywnym świecie równoległym do tego, w którym żyją współcześni ludzie. Czasami, w wyjątkowych chwilach życia, dotykają go za pośrednictwem zakrzepłych w tradycji pradawnych obrzędów, jak wesele czy chrzciny. Czasami nieświadomie poddają się jego zasadom, uprawiając swoje „chudobne [mało wydajne, ubogie] gazdówki”. Ow raj jest zatopiony w swojskim gorczańskim pejzażu pokrytych jodłowo-bukową puszcza gór, nagrzanym słońcem leśnych polan, schodzących do wsi roztek i gnanych hałnym wiatrem obłoków. Przebywanie w nim jest rozkoszą, której nie da się zamienić na żadne dobra materialne. Porzucenie wygód nowoczesności w pełni rekompensuje radość, jaką daje obcowanie z żywą naturą.

Nareście jestem wśród motyli
i snopy zboza mom blisko
i wiatier tutok se przychodzi
coby ochłodzić owce na pastwisku.

Dzikie gołębie hucom w lesie
abo sie niesom przez powietrze
choćby mi nie wiyom co kto dawoł
jo stela nika odyńś nie kce
choćby mi dawoł kosyk peret
i drugi teli złota
nie kce!

(Nareście jestem wśród motyli, s. 29)

Górska arkadia Zachary-Wnękowej, w przeciwieństwie do klasycznych wzorców, nie jest zamieszkała przez żadną ludzką społeczność. Nie oferuje też żadnej konkretnej wizji wspólnotowego szczęścia. Jest raczej opuszczonym przez człowieka teatrem czystej natury. Współczesny, sztucznie skomplikowany i zajęty sobą świat aż nadto skutecznie odrzucił idee powrotu do źródeł, czystości uczuć, pierwotności i spontaniczności doznać. Poetka nie wierzy w możliwość odrodzenia tych wartości w ogóle społeczeństwa. Wierzy natomiast w indywidualne powroty. Zaprasza do nich przede wszystkim swoich braci-górali. Wierzy w możliwość odzyskania jednostkowej łączności z naturą, jedynym pewnym źródłem dobra. Nie nawołuje do radykalnej zmiany trybu życia i powrotu do czasów drewnianego radła. Chce tylko, aby ludzie więcej dla własnego dobra nie zrywali więzi z przyrodą, nie izolowali się od niej w imię źle pojętej nowoczesności. „Nie kładli ręki na porządek świata” („*Co możesz*” 72).

Przypisując naturze jednoznacznie pozytywną wartość i przeciwstawiając ją stworzonej przez człowieka cywilizacji, Antonina Zachara-Wnękowa podąża za myślą Jeana Jacquesa . Rousseau. Pozostaje mu wierna także w metodzie. Uczucie jest dla niej jedyną skuteczną formą poznania świata i siebie, mimo że w naukowo-przemysłowym XX wieku zostało ono mocno zdeprecjonowane. Właśnie dlatego współczesnego człowieka należy na nowo nauczyć zarówno patrzenia, jak i odczuwania. Należy mu więc stworzyć dogodne ku temu warunki, w przekonaniu, że jeśli otoczy się go odpowiednim pejzażem, natura sama dokona w nim zbawczej przemiany. Podobne założenie przyświecało twórcom arkadyjskich ogrodów w stylu Puław czy Nieborowa, których architekt miał z jednej strony podporządkować swoją koncepcję naturze, aby jak najwierniej ją imitować w prostocie i różnorodności, z drugiej zaś świadomie, lecz niepostrzeżenie, programować uczucia przechadzającego się po ogrodowych ścieżkach wędrowca (Ludwisiak 2003: 39-41). Wykreowana w gwarowych wierszach Antoniny Zachary-Wnękowej arkadia, choć z pozoru dzika i nietknięta ręką człowieka, ma pewne cechy ogrodu zbudowanego w konwencji sentymentalizmu. Jest to ogród samotniczej kontemplacji. Jej przedmiotem są zarówno widziane w bezpośrednim zbliżeniu konkretne fenomeny przyrody dane w czułościowej mikroobserwacji:

Co tyz to za trowka
ozkwitła nad wodom
mo brzyzek dziergany
kieby nitkom złotom

Postawiłak dzobnek
wody nie nabierom
ino na tom trowke
jak na cud spojierom

(Raničko o świcie II, s. 106)

jak i prowadzące w nieskończoną i tajemniczą dal perspektywy, niknące w mgłę lub wieczornej poświacie zachodzącego słońca:

Juz ni ma słońka – posło...
chmur złożone chusty
ostawiło nad polem
samiućkim i pustym
Ostatnio kopa siana
na moczorzy stoi
świyci sie i w tym blasku
dwoi sie i troi...

(*Po zachodzie II*, s. 128)

W poetyckim ogrodzie natury, wykreowanym przez Zacharę-Wnękową, czytelnik-wędrowiec poznaje dynamiczną różnorodność zjawisk przyrody, ich zmienność i nieprzewidywalność. Doświadcza grozy górskiej burzy z piorunami, zagubienia we mgłę, która nagle „przysłoniła do cna śyćko – sędy”, (*„Jesienna mgła”*) rzeźkości poranków, tajemniczości nocy oraz odwiecznej cyklicznej zmienności pór roku, konfrontuje się z nieuchronnością przemijania (*Nicym ni można sie cieszyć*) i odwiecznym pytaniem o sens życia (*Jesiennie pytanie*). Każde z tych zjawisk, współtworzących nierozdzielną jedność natury, porusza inną sferę ludzkiego odczuwania. Pozwala to czytelnikowi-wędrowcowi na nowo odkryć własną emocjonalność, którą współtworzą na równych prawach: zachwyt, radość, lęk, smutek, melancholia, cierpienia, nostalgia.

Wchodzący w bezpośrednie relacje z naturą człowiek na jakiś czas izoluje się od innych, aby odnaleźć siebie, uspokoić się, pogodzić z nieuchronnym, zagoić rany zadane przez życie, nabrać sił, a następnie wrócić do świata lepszym i silniejszym. Jest bowiem w naturze niewyczerpalna potęga życia, nadprzyrodzona wręcz moc regeneracji, która może też uaktywnić się w jej uważnym i oddanym obserwatorze. Patrząc na obsypaną kwiatem dziką jabłoń, poetka pyta:

Kie zima śniegiem suła,
kie hucąły wiatry
kie sie w kurniawie trzęsły gałązki zmiertwiałe
kaześ jabłonko miała te cuda nad dziwy
któreś teraz wywiedła na wieśnianom chwale?

Dysc cie bił
łoł strugami po spękanej korze,
mróz cie nielitościwie az do redzenia mroził,
kaześ miała te siłę
tom moc niepojentom
ześ tak pięknie stanena w tyk kwiotków powodzi?

(*Jabłoń*, s. 31)

Natura w silnie spersonalizowanym i zindywidualizowanym ujęciu Zachary-Wnękowej jest działającym podmiotem arkadii, nie zaś jej tłem. Człowiek musi się poddać jej prawom, jeżeli chce skorzystać z dóbr, które mu oferuje. Arkadia odsłoni się przed każdym, kto wycofa się z pozycji agresora, a przyjmie postawę pokory i szacunku dla wszelkiej, nawet najbardziej drobnej i niepozornej formy życia. Wówczas będzie godny stać się na powrót pełnoprawnym dzieckiem natury, gotowym na przyjęcie emanowanej przez nią energii, którą tylko człowiek potrafi przekształcić w miłość.

Dopiero bowiem w tym akcie arkadia nabiera właściwego znaczenia i pełnego sensu. Poetka wyraża to następująco:

Mom w sobie takom siłę
góre byk przeniesła
mom w sobie takom letkość
bez morze byk przesła.
Mom w sobie takom miłość
do całego świata
ze kie tknenabyk kamień
trysnon by snop światła.

(Potęga, s. 71)

Mimo że arkadia jest doświadczeniem indywidualnym, pozytywne efekty, wynikające z zachowania z nią łączności, emanują na całą społeczność. Dla mieszkańców urbanizującej się wsi arkadia jest więc nie tyle ucieczką od rzeczywistości, ile jej drugim utajonym wymiarem.

Arkadyjską wizję świata i człowieka, stworzoną przez Antoninę Zacharę-Wnękową w jej gwarowej poezji, uformowały dwie odmienne koncepcje. Pierwsza wywodzi się z archaicznego pojęcia czasu i przestrzeni w ludowości. Jego ślady wciąż są obecne w folklorze. Manifestują się przede wszystkim osobowym ujęciem natury oraz wciąż aktualizowanym paralelizmem życia człowieka i przyrody. Druga natomiast została zaczerpnięta z konwencji sentymentalizmu, łączącego ludzkie szczęście z powrotem ku źródłom życia. Jakkolwiek cywilizacja uniemożliwiła pierwotne zespolenie się z naturą, to jednak wszelkie próby jej zrozumienia służą lepszemu poznaniu samego siebie. Czerpiąc z obu tych źródeł, Zachara Wnękowa wykreowała własny obraz Arkadii, stworzony z myślą o współczesnych mieszkańcach góralskiej wsi, która zatracą swoją tożsamość. Poetka wierzy, że chociaż górale odeszli od uprawy ziemi, przyjęli miejski tryb życia i czasami zapominają o swoich korzeniach, to jednak nie wyrzekli się swojego rajy i zawsze znajdą do niego ścieżkę powrotu.

Bibliografia

- BACHTIN, M. (1970). *Epos a powieść (o metodologii badania powieści)* (tł. J. Bałuch). „Pamiętnik Literacki” LXI, z. 3, 203-230.
- BACHTIN, M. (1982). *Formy czasu i przestrzeni w powieści*. W: M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki* (tł. W. Grajewski) (s. 278-469). Warszawa: „Czytelnik”.
- BARTMIŃSKI, J. (2001). *Ludowy styl artystyczny* W: J. Bartmiński (red.), *Współczesny język polski* (s. 223-233). Lublin: UMCS.
- GAŚIENICA-BYRCYN, W. (2013). *Murzański*. W: A. Mlekołaj (oprac.), *Górska czytanka* (s. 48-51). Rabka-Zdrój: Wydawnictwo „Zachylina”.
- LUDWISIAK, M. (2003). *Arkadia Heleny Radziwiłłowej – zagadnienie śmierci w XVIII-wiecznym ogrodzie*. „Acta Universitatis Lodzinsis, Folia Historica” 77, 35-6.
- TISCHNER, J. (2000). *Filozofia po góralsku*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- WITKOWSKA, A. (1972). *Słowianie, my lubim sielanki*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- ZACHARA WNEKOWA, A. (1979). *Wiersze spod Gorców*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.



ANNA MLEKODAJ

A HARDER ARCADIA: A VISION OF NATURE IN THE DIALECT POETRY OF THE GORCE POET ANTONINA ZACHARA-WNĘKOWA

Podhale is a region that can boast over a century-long literary tradition. Inspired by the Podhale's current Polish literature, educated Highlanders, at the beginning of the twentieth century, initiated a non-folkloric trend of dialect prose and poetry. They elevated the native dialect to the level of the language of poetry. The Podhale literature has therefore been created by five generations of poets. Their work is a unique and original reflection of the perception of the world through a micro-society with a strong cultural identity and a deep attachment to the tradition of Podhale. The radical changes that have taken place in the Highlander villages in recent decades have always enhanced the tendency of the Podhale literature to idealize the past. Already in the 1970s, the old simple rural life was supplanted by modernity, which both brought prosperity and became the reason for alienating people from the natural world. Under the influence of civilizational changes, Podhale - once a land of shepherds and farmers living in the mountains and forests - gradually lost its connection with nature. Its contemporary inhabitants are no longer living according to natural rhythms, nor do they have time to contemplate nature. The article focuses on the analysis of the Arcadian vision of nature created in the dialect poetry of Antonina Zachara-Wnękowa, who sees the basic condition for human happiness in returning to nature and living in harmony with it.



OLGA KIELAK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

KUPNO I SPRZEDAŻ ZWIERZĄT DOMOWYCH W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ

Zwierzęta z gospodarskiego obejścia (bydło, konie i owce)¹ były na polskiej wsi jednym z towarów najczęściej kupowanych i sprzedawanych. Echa dawnych transakcji handlowych pobrzmiwają w ogólnopolskiej i gwarowej leksyce. W polszczyźnie gwarowej znajdziemy np. nazwy handlarzy trudniących się sprzedażą określonych zwierząt: *koniarz* ‘handlarz koni’ (powsz.), *wieprznik* ‘handlarz nierogacizny’ (Karł SGP 6/114), *świnkorz* (SCiesz 297) ‘handlarz świń’, *kożusznic* ‘handlarz kóz’ (Karł SGP 2/460), *baraniarz* ‘człowiek zajmujący się zabijaniem owiec i handlem owcami’ (SGP PAN 1/377). W leksyce gwarowej zachowały się nazwy drobnej opłaty, którą podczas zakupu zwierzęcia kupiec przekazywał sprzedającemu lub jego parobkowi: *rogowe* (K 48 Ta-Rz 286, Karł SGP 5/31), *chwoście* (SGP PAN 4/191, por. *chwośt* ‘ogon’ Karł SGP 1/211) – przy zakupie bydła rogatego, *ogonkowe* (K 4 Kuj 274) – przy zakupie krowy lub świni, *kopytkowe* (K 48 Ta-Rz 286), *kantarowe*, *oduzdne* czy *uździennie* (Karł SGP 2/303) – przy zakupie konia. Z realiami kupna i sprzedaży związanych jest wiele ogólnopolskich frazeologizmów, m.in.: *wyjeżdża jak z hysą/slepą kobyłą na targ/jarmark* [= popisuje się, wyrwa się z czymś bezwartościowym] (NKPP kobyła 25); *zachciało jej się jak starej kobyły do Królewca* [= w Królewcu odbywały się słynne targi końskie] (NKPP Królewec 2).

Rekonstrukcja transakcji kupna i sprzedaży zwierząt domowych w polskiej kulturze ludowej, której zarys zamierzam zaprezentować², byłaby jednak niemożliwa bez sięgnięcia po dane przyjęzyczne, tj. przyjęte i obowiązujące zachowania, praktyki, obrzędy, przekonania i wierzenia (Bartmiński 2010), które, na co wskazywała S. Niebrzegowska-Bartmińska, potwierdzają i weryfikują dane innego typu (systemowe, tekstowe, ankietowe) oraz wzbogacają i dopełniają opisy rekonstruowanych wyobrażeń (Niebrzegowska-Bartmińska 2017: 24).

W artykule za podstawę materiałową przyjąłem więc nie tylko dane językowe, ale także folklorystyczne oraz etnograficzne, tak, jak jest to praktykowane w pracach lubelskich etnolingwistów. Wykorzystując metodologię wypracowaną na użytek *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (dalej: SSiSL), omówię poszczególne aspekty

¹ Określenie interesujących mnie zwierząt jako „domowych” lepiej oddaje sposób myślenia o nich użytkowników polszczyzny (zwłaszcza ludowej). Opisywane zwierzęta zamieszkują granice gospodarstwa i nie stanowią zagrożenia dla człowieka – w przeciwieństwie do zwierząt dzikich, nieudomowionych, niebezpiecznych, zamieszkujących obcą, niebezpieczną przestrzeń (np. wilka, niedźwiedzia, lisa). Niegdyś były dosłownie „domowe”, ponieważ zimą pomieszkowały w jednej izbie wraz z ludźmi, ogrzewając domowników swoim ciepłem. Dla dawnego mieszkańca wsi były czymś więcej niż tylko „zwierzętami gospodarskimi” hodowanymi w określonym celu – aby pozyskać z nich mleko, wełnę czy mięso, wykorzystać w pracy na roli; były członkami wspólnoty, po których stracie płakano tak samo jak po stracie dziecka; członkami rodziny, z którymi żegnała się panna młoda odjeżdżająca po ślubie do domu męża (zob. Kielak 2018b, 2019).

² Zagadnienia dotyczące kupna i sprzedaży zwierząt nie mają zbyt obszernej literatury przedmiotu. Zdawkowe informacje na ten temat pojawiają się w artykule hasłowym A. Plotnikovej pt. *Skotowodstvo*, zamieszczonym w 5 tomie moskiewskiego słownika *Slavjanskie drevnosti. Ėtnolingvističeskij slovar’*. Kwestie związane z nazewnictwem rytualnego poczęstunku po sprzedaży zwierzęcia w interesujący sposób opisał Anatolij F. Żuravlov (1984). Na gruncie polskim ludowe zabiegi magiczne związane z kupnem i sprzedażą (oraz pożyczaniem) zwierząt domowych dość dobrze zreferował niemal sto lat temu etnograf Eugeniusz Frankowski. W artykule rozważania Frankowskiego wzbogacone zostały o przykłady późniejsze, pochodzące z drugiej połowy XX wieku; niektóre ze stawianych przez niego tez zostały przeze mnie osłabione, inne – znalazły nowe odczytanie.

transakcji kupna i sprzedaży oraz składające się na nią etapy. Niektóre z etapów transakcji – jak na przykład *litkup* – posiadają specyficzne, powszechnie stosowane nazwy ludowe, inne – choć obecne w świadomości dawnych mieszkańców wsi – nie zostały odpowiednio nazwane; w takim przypadku nazwy pochodzą ode mnie.

Okołiności transakcji – czas, miejsce, uczestnicy

Na dostarczające mleka, mięsa, wełny i nawozu, pomagające w pracy na roli zwierzęta zawsze znajdowano kupca. Sprzedawano nie tylko nadwyżki bydła, ale także określone osobniki, których hodowla nie opłacała się sprzedającemu (*nie wiodła, nie darzyła*), a mogłaby opłacić się kupującemu, np. *posażne krowy*, tj. krowy otrzymane przez żonę w posagu (K 28 Maz 208, Dwor Maz 197) czy cielęta o innej sierści niż ta, która *darzyła się* w gospodarstwie (Baz Tatr 150)³. Niekiedy zwierzę można było sprzedać jedynie z przeznaczeniem na rzeź – z obawy, aby nie odebrać sobie szczęścia w hodowli pozostałych zwierząt⁴.

Powszechnie wierzone, że bydło, trzodę i konie należy kupować na jarmarku; lokalizacja taka presuponowana jest w przysłowiaach, w których po dobrze utrzymane zwierzę kupcy zjawiają się wyjątkowo w gospodarskim obejściu: *Dobrą kobyłę i w stajni kupcy znajdują* (NKPP koń 26); *Dobrego konia w stajni kupują, a złego i na jarmarku nikt nie chce* (NKPP koń 26). W literaturze etnograficznej obecne są nieliczne wzmianki mówiące o sprzedaży zwierząt „wprost z domu”, ale kupione lub sprzedane w ten sposób zwierzę i tak wcześniej należało *przetargować* na jarmarku (MAAE 1897/208); sprzedanego „wprost z domu” bydła sprzedawca nie odprowadzał za obejście (ZWAK 1881/111).

Uważano, że w złą minutę czy godzinę nabyte bydło nie darzy się (K 48 Ta–Rz 279⁵), stąd z obawy przed utratą powodzenia w hodowli krów nie sprzedawano ich po zachodzie słońca (TL 1998/2–3/20), w czasie działania wrogich człowiekowi sił.

Za najlepszy dzień na sprzedaż zwierząt uchodził czwartek (ZWAK 1891/272), nazywany w okolicach Sokołowa Podlaskiego *świętem dyszla* (Szadura 2017: 318–319). Oczywiście, zwierzęta nabywano także i w inne dni tygodnia, o czym wnioskować można chociażby z analizy zwierzęcych imion, motywowanych nazwą dnia, w którym zakupiono krowę lub wołu, por.: *Pędziocha* ‘krowa kupiona w poniedziałek’, *Wrotula* ‘krowa kupiona we wtorek’ (MAAE 1907/221), *Środula* ‘krowa kupiona w środę’ (MAAE 1907/217, War Nazw 2/259), *Cwartocha* ‘krowa kupiona w czwartek’, *Piętocha* ‘krowa kupiona w piątek’ (MAAE 1907/48–49), *Sadula* ‘krowa kupiona w sobotę’ (MAAE 1907/215), *Soboń* ‘wół kupiony w sobotę’ (War Nazw 1/297), *Niedziocha* ‘krowa kupiona w niedzielę’ (MAAE 1907/208). Nabycie sztuki bydła (podobnie jak przyjęcie zwierzęcia na świat⁶) w określonym dniu tygodnia musiało być dla chłopca istotną kwestią, skoro „naznaczał” zwierzę takim imieniem. W ludowej wizji świata pewne dni uważane są bowiem za szczęśliwe, inne – za nieszczęśliwe; w prognostykach

³ Dawniej uważano, że nie każdej sierści zwierzę będzie się chowało u każdego gospodarza; mawiano, że jeżeli *się sierść nie darzy*, to bydło nie linieje i *gady albo robactwo go się trzyma* (Baz Tatr 150), takie też bydło należało sprzedać.

⁴ Na chów nie sprzedawano np. starych krów-matek, od których dochowano się licznego potomstwa – w obawie, aby pozostały po niej przychówek nie zmarniał (Dwor Maz 196); na wschodzie Polski przesądni gospodarze nie sprzedawali cieląt na chów, a jedynie na rzeź, aby nie wydać z domu *szczęścia do zwierząt* (K 34 Cheł 169, Dwor Maz 196); na południu Polski sądzono, że na rzeź należy sprzedać zwłaszcza pierwsze cielę, „bo gdyby chowając je, zdechło, już wszystkie cielęta po tej krowie nie chowałyby się” (K 51 Sa–Kr 70).

⁵ Zob. także: Lud 1924/58.

⁶ Imiona urobione od nazw dni tygodnia nadawano również zwierzętom urodzonym w danym dniu, więcej na ten temat (zob. Kielak 2018a).

urodzinowych ludzie i zwierzęta przychodzący na świat w konkretnych dniach odznaczają się określonymi cechami charakteru (zob. Szadura 2017: 307–335); gdy zaś zakup zwierzęcia potraktujemy jako jego powtórne narodziny – nowe imię, nadane zwierzęciu przez nowego gospodarza, będzie miało walor informacyjny⁷.

Nie każdy mógł kupić lub sprzedać zwierzę. Za złego kupca uważano człowieka zachłannego, chciwego, zazdrosnego, *nieporęcznego* – takim ludziom nie sprzedawano bydła, ponieważ wierzono, że zakupione, i tak nie będzie się hodowało (Dwor Maz 197). Od takiego też – *nielapsego* – sprzedającego starano się nie kupować bydła – bo *chudnie, zdycha, nie daje przychówku* (K 42 Maz 401). Zwierząt nie sprzedawano obcym (Sim Wierz 257), m.in.: Żydom, gdyż wierzono, że sprzedana innowiercom pobożna krowa stanie się smutna i przestanie dawać mleko (Bar Krów 106). Na Mazowszu bydła nie kupowano od człowieka *ryżego*, tj. rudego – mawiano, że „ryży przynosi nieszczęście” (Dwor Maz 197). Powszechnie uważano, że zarówno sprzedawca, jak i nabywca powinni mieć *scęśliwom renkę*, tylko wówczas nowo zakupione zwierzę nabywcy, a reszta bydła sprzedającemu będzie się darzyła (MAAE 1907/151).

Choć powszechnie mawiano: *Na zdrowym koniu na targ, na chromym do domu* (NKPP koń 208), w praktyce na targach i jarmarkach można było dawniej spotkać licznych oszustów, tzw. *przelewańców*, którzy sprzedawali stare, schorowane krowy i konie, ukrywając ich wady. Choć XIX-wieczna literatura etnograficzna pełna jest opisów nieuczciwych praktyk *przelewańców*, na potrzeby artykułu, przytoczę jedynie kilka z nich. Na przykład we wsiach położonych po obu stronach Raby (woj. małopolskie) starym koniom, aby na jarmarku sprawiały wrażenie młodych, *przelewańcy* wypalali zęby; konie *dychawicne* zaprawiali zaś gaszonym wapnem, aby je sprzedać za zupełnie zdrowe (MAAE 1897/315). Przed wyprowadzeniem na jarmark – dla obudzenia w zwierzętach „żywości i ręczności” – poili konie wódką, a dla nadania im pięknej odsady ogona – sypali do końskiej kiszki odchodowej tłuczony pieprz lub wpychali kawałki mydła (MAAE 1897/315). Na zakup „podrasowanego” konia narażeni byli niedoświadczeni kupcy, stąd w przysłowiu obecna jest przestroga: *Po konie, po woły, po wina kupca młodego nie szlij* (NKPP koń 239). Doświadczeni gospodarze, przez zakupem konia, dokładnie sprawdzali zwierzę, bo, jak mawiano: *Kto konia nie sprobuje, kulawego kupi* (NKPP koń 178).

Etap pierwszy – przygotowania do transakcji

Powszechnie uważano, że aby szybko i po dobrej cenie sprzedać prowadzone na targ bydło lub trzodę chlewną, należy przed wyprowadzeniem trzykrotnie obsypać zwierzę *trzaskami*, tj. odpadkami z ciosania drewna, *prochami* – aby ludzie *obsypali* je pieniędzmi (K 48 Ta–Rz 286, MAAE 1904/38); sproszkowanym pieprzem – aby *śli kupce jak po pieprz* (Dwor Maz 197) lub solą – *zeby kupce śli jak po sól* (Dwor Maz 202). Na południu Polski bydło obsypywano popiołem – *aby je w jarmarku lub targu pieniędzmi obsypali ludzie* (K 48 Ta–Rz 286), krowy, owce i prosięta – okadzano *osią banią, zeby beło telko kupców jak os* (Baz Tatr 186). W licznych zapisach etnograficznych mowa o tym, że wychodzące z obory krowy bądź świni obrzucano obornikiem (MAAE 1903/255), gnojem, sieczką (Lud 1924/83) lub śmieciami (MAAE

⁷ Po krowie nabytej w poniedziałek (podobnie jak urodzonej w tym dniu) można się spodziewać, że będzie dawała mało mleka, poniedziałek jest bowiem dniem *pustym, jałowym*, czasem najsłabszym, w którym wszystko dopiero może zaistnieć, nie sprzyjającym rozpoczynaniu czegokolwiek (Szadura 2017: 323); krowa kupiona (lub urodzona) w niedzielę może okazać się leniwa, niedziela bowiem, na co wskazuje etymologia, jest dniem wolnym od pracy (Bor SE 360).

1903/251⁸) – wierząc, że *to będzie szczęście i tyle pieniędzy weźmie, ile śmieci* (Rak Podh 41, podob. Lub 1924/83); świnię obrzucano śmieciami także z intencją, aby długo się nie targować (MAAE 1904/38) oraz aby *się już nie wróciła do domu* (Lud 1924/85). Aby świnia lub prosięta zostały dobrze sprzedane, wywożąc je na jarmark, wrzucano na wóz garść słomy z podściółki (Mal Krz 68).

Równie istotne jak otrzymanie okrągłej sumki za zwierzę było dla chłopca zapewnienie sobie wspomnianego już szczęścia w hodowli. Wydaje mi się, że nawet u podłoża praktyk związanych z rzucaniem za zwierzęciem sieczką, gnojem i śmieciami, a więc przedmiotami mającymi w kulturze tradycyjnej związek ze złotem, bogactwem i pieniądzem (Wasilewski 2010: 312), leżało pierwotnie nie pragnienie zapewnienia sobie zysku w sprzedaży, ale chęć ofiarowania zwierzęciu na drogę czegoś z miejsca, w którym się chowało, aby ułatwić mu „przeżycie zmiany bytowania” (Lud 1924/86). Sieczka, gnój i śmieci to wszak cząstki składowe domostwa, podobnie zresztą jak słoma, rzucana na wóz świniom czy prosiętom. „Ofiarowanie” ich sprzedawanemu zwierzęciu miało ułatwić rozstanie z dawnym gospodarzem i pozostałymi zwierzętami oraz zapoczątkować etap przerywania łączących zwierzę z domostwem więzów. W literaturze etnograficznej wspomina się o „ciążeniu towaru do domu” – praktyki, wykonywane przez gospodarza zamierzającego sprzedać bydło lub trzodę powinny koncentrować się na przerwanianiu związku istniejącego między domostwem a zwierzęciem, stąd np. przeznaczone na sprzedaż zwierzę wyprowadzano tyłem (Lud 1924/82), po wyprowadzeniu zaś bydła z obory, szybko zamykano za sobą drzwi (Wit Baj 153). Jak pisał Eugeniusz Frankowski:

Ta łączność magiczna, polegająca na ciężeniu towaru do domu – po pierwsze, utrudnia wyzbycie się go, a po drugie, gdy zostanie już sprzedany, mocą swego połączenia, pociąga za sobą inny dobytek z domu. Zamykając drzwi za sobą, sprzedawca zagradza, zamyka drogę, po której w ślad za towarem wyniesionym mogłyby podążyć i inne przedmioty (Frankowski 1924: 81).

Ludowym remedium na niebezpieczną sytuację, podczas której w ślad za „towarem wyniesionym” podążają „i inne przedmioty”, były czynności zmierzające do zatrzymania w domostwie jakiejś części sprzedawanego zwierzęcia. W wielu polskich wsiach, przed wyprowadzaniem bydła, świni lub koni na targ, gospodarz wyskubywał zwierzęciu nieco sierści i zakopywał pod żłobem, aby pozostałe bydło nie poszło w ślad za sprzedaną sztuką (Wisła 1893/733, Lud 1924/86), rzucał do stajni, *aby nie była pusta* (Baz Tatr 186), chroniąc ją w ten sposób od *przewidzenia*, tj. *przejścia tego, co jest dobre, gdzieindziej* (Plesz Międz 100); *zawiercał* w progu, aby się *żywina darzyła* (Lud 1924/87⁹); okadzał nią także pozostałe bydło, aby się nie *popśniło* (ZWAK 1881/109).

Etap drugi – droga na jarmark

Ostatnią z kwestii zaprzatających głowę chłopca, który udawał się na jarmark, było zabezpieczenie zwierzęcia „na drogę” przed *urokami*. Zanim zwierzę wyruszyło w podróż na targ, w intencji tej gospodarze kropili je święconą wodą, gospodyni trzykrotnie opluwała bydło i obcierała lewą stroną koszuli (ZWAK 1881/109), biła prosięta trokami fartucha (Dwor Maz 202); już w drodze na jarmark, gdy przechodzono z bydłem przez pierwszą *płynącą wodę*, zakrapiano mu oczy, zabezpieczając tym samym od uroku (ZWAK 1881/110). Zabiegi te – obcieranie odzieżą (czego odmianką może być czynność uderzenia trokami od fartucha), opluwanie, oblewanie wodą czy kropienie

⁸ Zob. także: ZWAK 1881/109–110, Rak Podh 41.

⁹ Zob. także: ZWAK 1892/263, ZWAK 1881/109.

święconą wodą, wymieniane są przez Marzenę Marczewską wśród profilaktycznych czynności mających na celu ochronę przed urokiem (Marczewska 2012: 261–262).

Po wykonaniu wszystkich tych zabiegów gospodarz mógł wreszcie zaprowadzić zwierzę na jarmark; a że był ciekaw, czy uda mu się sprzedać prowadzoną sztukę, bacznie obserwował różne znaki na niebie i ziemi. Za zapowiedź skutecznej transakcji (*gięste szczęście*) poczytywano wypróżnienie się bydła przed wyruszeniem w drogę; zapowiedzią niepomyślną (*rzadkim szczęściem*) było zaś zmoczenie się bydła (Dwor Maz 197). Próba sprzedaży bydła (Wit Baj 153) lub owiec (Baz Tatr 186) miała zakończyć się niepowodzeniem także wówczas, gdy w drodze na targ spotkało się babę z *próżnymi*, tj. pustymi naczyniami, księdza, zakonnice, konia, kota, zająca lub kraczącą wronę (Wit Baj 153). Na Podhalu *niepowodzenie kupna* wróżyło spotkanie na drodze konia lub baby z pustymi wiadrami, pełne wiadra były zaś zapowiedzą szczęścia (Baz Tatr 186).

Etap trzeci – zainicjowanie transakcji kupna i sprzedaży

Załóżmy, że obsypane popiołem, pieprzem lub solą, obrzucone śmieciami zwierzę spodobało się gospodarzowi z sąsiedniej wsi do tego stopnia, że postanowił on je kupić. Przewrotny kupujący z ulgą skonstatował, że kolor sierści zwierzęcia, które zamierza nabyć, jest właściwy, a podniesienie tej kwestii nie powinno dziwić, bo, jak wierzone, „nie każdej sierści krowa będzie się chowała u każdego gazdy” (MAAE 1907/48). Zanim jednak dojdzie do transakcji, wiele jej aspektów wymagało będzie uzgodnienia. W ludowej wizji świata sprzedaż, wymiana, dawanie czegoś komuś czy użyczenie „odbiera siłę mnożenia przedmiotom zarodkowym”, stąd liczne zakazy mówiące o tym, że nie należy sprzedawać pszczoł ani bydła na chów, ziarna przed siewem, pożyczać czegokolwiek poza granicę wsi, oddawać pierwszej złowionej ryby itp. (Wasilewski 2010: 319). Transakcja, jeśli już dochodziła do skutku, musiała więc zostać przeprowadzona w taki sposób, aby owej „siły mnożenia” nie unicestwić.

Przekazanie uzdy/powrozu

Kwestią sporną była na przykład sprzedaż wraz ze zwierzęciem elementów uprzęży (uzdy) lub powrozu, na których na targ przyprowadzono zwierzę. Konie zwykle sprzedawano razem z uzdą (ZWAK 1881/136), co potwierdza przysłowie: *Kto płaci konia, bierze go z uzdą* (NKPP koń 188). Oddając uzdę nabywcy, sprzedający często żądał od kupującego zapłacenia *oduzdnego* (K 4 Kuj 274, K 17 Lub 128), wierząc, że „w przeciwnym razie koń kupiony sprawiać się nie będzie” (K 17 Lub 128). Zdarzało się, że przesądni chłopci sprzedawali konie bez uzdy, pozostawiając ją „na innego kupić się mającego lub wyprowadzić się mogącego konia z przychówku, aby mu równie poszedł ręką (czyli zręcznie)” (K 17 Lub 128), w myśl przysłowia: *Kiedy jest uzdeczka, łatwiej będzie o konia* (jw.). Częstą praktyką była także sprzedaż konia z uzdą specjalnie na ten cel zakupioną (Lud 1924/93).

Niechęć chłopca do sprzedaży zwierzęcia wraz z uzdą wynikała z powszechnego wśród ludu przesądu, zgodnie z którym uzda *przywiązuje* zwierzę do domu lub właściciela¹⁰. Podobną semantykę miał powróż, który także *przywiązywał* zwierzę do domu; wierzone, że jeśli sprzedawca pozostawi go u siebie, sprzedane zwierzę w dalszym ciągu będzie związane z domem i nie będzie się darzyło u nowego nabywcy, dlatego

¹⁰ W ludowych baśniach przesąd ten ulega pewnym modyfikacjom: uzda, założona na konia, w którego zamienił się człowiek, więzi człowieka w ciele zwierzęcia – stąd czarnoksiężnik kupuje zamienionego w konia ucznia-czarnoksiężnika z uzdeczką i odjeżdża na nim do swojego domu (zob. Krz PBL nr 325).

nabywca dbał o to, aby kupione zwierzę otrzymać na powrozie (K 17 Lub 128)¹¹. Z drugiej jednak strony, przekazując nowemu właścicielowi powróż, łańcuch lub uzdę, z którymi zwierzę miało styczność, można było nieopatrznie przekazać mu dobrobyt (Lud 1924/92), *oddać szczęście* (ZWAK 1892/263)¹².

W niektórych rejonach Polski przyjęło się, że sprzedawca zostawiał stary powróż w domu, a na sprzedaż prowadził bydło na nowym (ZWAK 1881/1010)¹³, ewentualnie nadcinał lub przypalał stary postronek (Dwor Maz 198) – zyskując w ten sposób pewność, że bydło będzie się darzyło. Wierzono, że na powrozie, na którym uwiązane było zakupione zwierzę, nie powinno być żadnego węzła, bo mogłoby to szkodzić sprzedawanemu zwierzęciu – w myśleniu pierwotnym węzeł ma znaczenie zamykające, zatrzymujące (Lud 1924/93).

Decydując się na sprzedaż bydła, koni lub trzody chlewnej z powrozem przestrzegano, aby nie oddawać go *gołą ręką* – uczestnicy transakcji przekazywali sobie powróż przez połę od sukmany (K 17 Lub 128)¹⁴, połę *guni*, tj. płaszcz, kapoty (K 49 Sa–Kr 100, MAAE 1904/29), połę kozucha (Dwor Maz 198), rękaw (Baz Tatr 186), zapaskę (K 51 Sa–Kr 69), chustę (Baz Tatr 186) lub „przez ubranie, jakiegokolwiek mieli na sobie” (MAAE 1904/29). Unikanie bezpośredniego kontaktu z jednej strony uniemożliwiało przejście uroku (Lud 1924/94), z drugiej – pomagało zapomnieć sprzedanemu zwierzęciu o poprzednim gospodarzu (Baz Tatr 186), z trzeciej – miało sprawić, że nowo zakupione bydło lub koń będzie się darzyło (Baz Tatr 186, Dwor Maz 198). Bogactwo i płodność zapewniał nie tylko kozuch, z którym miał styczność przekazywany powróż (Dwor Maz 198), ale także wszystkie pozostałe materiały, którymi owijano rękę, czyniąc ją „kosmatą” (Uspieński 1985: 158). Zdaniem Wasilewskiego, zakaz dotykania postronka mógł mieć uzasadnienie izolacyjne:

W procedurze przekazywania prawa własności musi być zaznaczona chwila, w której zwierzę nie należy już do pierwotnego właściciela, a jeszcze do nowego nabywcy – obaj demonstrują to, powstrzymując się od wzięcia postronka w gołe ręce (Wasilewski 2010: 268).

Demonstracyjny charakter miał także sposób, w jaki przekazywano sobie postronek. Przestrzegano, aby podczas odbierania zakupionej krowy z rąk sprzedającego nabywca ujmował powróż od dołu, podczas gdy sprzedający powinien trzymać go u góry – co miało zapewnić pomyślność w hodowli zwierząt obu stronom transakcji (Święt Nadr 562); w przeciwnym razie, jak wierzono, krowa nie będzie rosła (Lud 1924/94).

Wygarnięcie błota z racic

Sprzedając bydło, należało pamiętać o tym, aby wygarnąć mu błoto z racic – inaczej z chaty zabierze się dobytek (Lud 1896/336); w ludowych wyobrażeniach zmieszane z bydlęcymi odchodami błoto stanowi bowiem ekwiwalent krowiego mleka¹⁵. Czasami kupujący kładł na grzbiet, rogi lub nogi kupowanego bydlęcia ziemię, błoto lub gnój, w którym stało, aby zapewnić sobie w ten sposób pomyślność (K 49 Sa–Kr 100). Podczas sprzedaży świń nie wydawano także słomy ze świńskiego barłogu (Dwor Maz 202–203, podob. Bart Wąż 300) – w przeciwnym razie sprzedającemu mogłyby zachorować świnię. Jeśliby jednak kupującemu udało się zabrać trochę słomy, gospodarz powinien

¹¹ Stąd w baśni bydło, sprzedane bez uzdy lub powroza, wraca do ucznia czarnoksiężnika (K 48 Ta–Rz 310).

¹² Zob. także: Wit Baj 153, Kot Urok 93–94, Dwor Maz 198.

¹³ Zob. także: MAAE 1910/64, Święt Nadr 562.

¹⁴ Zob. także: K 51 Sa–Kr 69, ZWAK 1881/110.

¹⁵ W opowieściach wierzeniowych czarownica pozbawiała krowę mleczności zabierając jej odchody (powsz., zob. np. ZWAK 1886/90, ZWAK 1890/194, Wisła 1903/147).

przynieść trzykrotnie po garści barłogu z jego chlewa, aby zapobiec złym następstwom w swojej hodowli trzody (Dwor Maz 202–203).

Etap czwarty – targowanie i dobijanie targu

Mieszkańcy wsi lubili się targować – w niektórych wsiach utrzymywano, że „nie należy niczego kupować bez targu, bo się nie będzie darzyło temu, co kupuje” (Lud 1924/89). Z jednej strony od osób, które nie chciały *zejść z ceny*, kupowano niechętnie, czasami zrywano nawet pertraktacje uważając, że nabyte bydło *nie pójdzie renko* (Dwor Maz 197), z drugiej strony – sądzono, że o bydło nie należy się długo targować, bo będzie się źle chowało (Wit Baj 153). Przewidujący sprzedawcy zabierali ze sobą na jarmark koniczynę górską (*Trifolium montanum L.*), nazywaną *targownikiem* (ZWAK 1887/30), *targownicą* (MAAE 1904/20), często przywiązując ziele do powrozu, na którym prowadzono zwierzę (MAAE 1904/20). W wyobrażeniach ludowych roślina ta miała powodować, że „choćby cena krowy była wysoka i kupujący już odszedł, to przecież ostatecznie powróci i bydło kupi” (Lud 1924/82).

Istotna była także suma, za jaką sprzedawano i kupowano zwierzęta, zwłaszcza te najcenniejsze – krowę i konia. O ważności tej kwestii wzmiankują liczne teksty folkloru, np. w jednej z ludowych baśni mąż porzuca żonę, która za tanio sprzedała krowę (MAAE 1903/318–319), w przysłowiu z kolei pojawia się zalecenie: *Konia tanio nie ceń, króla o mało nie proś* (NKPP koń 95).

Po ustaleniu satysfakcjonującej obie strony transakcji ceny za zwierzę miało zazwyczaj miejsce dobijanie targu – okręcanie, a niekiedy także i przecięcie rąk kupującego i sprzedającego przez świadka targu (Lud 1924/89). Sprzedający, po odebraniu od kupującego pieniędzy za konia lub krowę, trzymając zwierzę z uзда/powrozem, obracał się trzykrotnie w lewo i dopiero po wykonaniu tej czynności oddawał zwierzę kupującemu, *aby mu się darzyło* (MAAE 1904/20), *dobrze sprawiło* (K 17 Lub 128, podob. ZWAK 1881/110). Odkręcanie w lewą stronę było zabiegiem, który niszczył (*odkręcał*) istniejący związek między poprzednim właścicielem a zwierzęciem (Lud 1924/90–92), kupujący zaś obracał zakupione bydło *za słonkiem* (na prawo) (K 49 Sa–Kr 100, ZWAK 1881/110), inicjując związek z nowo nabytym zwierzęciem.

Etap piąty – litkup

Szczególnym, chociażby z tego względu, że posiadającym swoją nazwę, aktem transakcji handlowej był *litkup* (powsz.), w słownikach języka polskiego definiowany jako ‘poczęstunek trunkiem po dobitym targu’, ‘trunek, będący tym poczęstunkiem’, ‘podarek, zwykle pieniężny, otrzymywany przez sprzedającego od kupca’ (SJP Dor 4/173). Początkowo litkup był rodzajem ofiary składanej bogom z okazji zawarcia kontraktu, polegającej na zlewaniu kilku kropel napoju na ziemię (Byst Dz 2/544). Podczas litkupu kupujący i sprzedający stawiali wódkę (*wina nie wolno, bo bydłęciu szkodzi*), *bo bez tego nie będzie się darzył koń* (Baz Tatr 186). Czasami litkup ograniczał się jedynie do przekazania pieniędzy – kupiec wręczał sprzedawcy pieniądze, zastrzegając sobie, że jeśli zakupione bydło w ciągu tygodnia, dwóch tygodni lub miesiąca zachoruje lub nie będzie się chciało paść, odda je za cenę kupna (ZWAK 1881/110).

Po zakończonej transakcji, często podczas litkupu, miały miejsce praktyki mające po raz kolejny zapewnić pomyślność w hodowli zwierząt. Kupujący rzucał w stronę sprzedającego kilka groszy z prośbą o modlitwę w intencji pomyślnego chowu kupionego zwierzęcia (Dwor Maz 198, podob. K 17 Lub 127); sprzedający i kupujący wyrzucali

kilka centów w górę *na wyrzutkę* lub do kapelusza/czapki, potrząsali nimi i wyrzucali na ziemię; orzeł oznaczał szczęście. Pieniądze te zabierał kupujący, kupował za nie bułkę i jadł ją *chciwie*, aby i nowo zakupione było dobrze jadło (ZWAK 1881/110); czasami pieniądze z wyrzutki oddawano żebrakowi (Baz Tatr 186¹⁶).

Powszechnie uważano, że sprzedawanego bydłęcia nie można żałować – bo nie będzie go można sprzedać (Dwor Maz 197), nie będzie się darzyło u nowego gospodarza (K 34 Cheł 170¹⁷); żalowana świnia, jak mniemano, nie będzie chciała jeść u nowego właściciela (K 34 Cheł 170). Nadmierny żal, zgodnie z wierzeniami, miał sprawiać cierpienie zwierzęciu (Lud 1924/101), które zaczynało ryczeć, tracić mleko, *schnąć* (ZWAK 1886/99¹⁸). Nadmierny żal podczas sprzedaży – niewskazany także przy zabijaniu zwierzęcia – uniemożliwiał przerwanie wspomnianego już związku istniejącego między domostwem a zwierzęciem. Z tego też powodu nabywcy szczególnie uważali, aby sprzedający nie okazywali żalu za krową (Lud 1902/363). Rozsądni gospodarze, przed wyprowadzeniem zwierzęcia na sprzedaż, żegnali się z nim szczerze i serdecznie, a gdy zostało już sprzedane – wspominali dobrze i z życzliwością (Lud 1924/102).

Etap szósty – wprowadzenie nowo zakupionego zwierzęcia do gospodarstwa

Z chwilą, gdy kupujący nabył krowę, konia lub świnie, musiał wykonać szereg zabiegów, które – po pierwsze, miały usunąć uroki mogące pochodzić od sprzedawcy lub napotkanych po drodze ludzi, a także ochronić zakupioną sztukę przed potencjalnymi urokami, mogącymi pochodzić od sąsiadów; po drugie – miały zapewnić wzmiankowane już parokrotnie *szczęście do zwierząt* – sprawić, że będzie się ono darzyło w nowym obejściu oraz wytworzyć dobre współzycie nowo zakupionego zwierzęcia z pozostałymi mieszkańcami gospodarstwa (zwierzętami i ludźmi).

Po przeprowadzeniu bydła do nowego obejścia, aby *się wiodło*, jeszcze przed wprowadzeniem do obory czy stajni, oblewano trzykrotnie zwierzę (po głowie, między oczami, pomiędzy nogami, po całym grzbiecie) wodą (ZWAK 1881/111¹⁹) lub pomyjami (MAAE 1900/107²⁰), kropiono święconą wodą, czyniono na zwierzęciu znak krzyża (ZWAK 1881/111). Oblewanie nowo zakupionego bydłęcia wodą nie tylko zapewniało pomnożenie dobytku, a w przypadku krów – również obfitość mleka (Lud 1896/338), ale także – w połączeniu z wytarciem zwierzęcia oraz splunięciem – usuwało potencjalne uroki (Lud 1924/104, Święt Nadr 561, podob. MAAE 1910/64). W powiecie wielickim nowo zakupionemu zwierzęciu sypano także między nogi garści popiołu – *aby się przyjęło* (MAAE 1900/107).

Z wprowadzeniem nowo zakupionego bydła i koni do obory wiązał się szereg nakazów, które miały zapewnić pomyślność w ich hodowli, m.in.: nabyte zwierzę zalecano wprowadzić do obory tyłem (K 15 Poz 125²¹), tyłem także prowadzono je z jarmarku do nowego obejścia, aby się zakupione cielę dobrze hodowało i nie tęskniło za krową (K 34 Cheł 170). Podczas wprowadzania bydła i koni do obory/stajni, uważnie się im przyglądano: którą nogą przekroczyć próg – na podstawie tych obserwacji przesądzano o tym, czy nowe zwierzę będzie się darzyło (jeśli przekroczy prawą) czy nie

¹⁶ Zob. także: Dwor Maz 198, ZWAK 1881/110.

¹⁷ Zob. także: K 48 Ta–Rz 286, ZWAK 1881/111, MAAE 1910/64.

¹⁸ Zob. także: ZWAK 1889/72, ZWAK 1890/206, Święt Nadr 561, Lud 1902/363, MAAE 1903/251.

¹⁹ Zob. także: ZWAK 1887/29, K 48 Ta–Rz 286, Święt Nadr 561, Dwor Maz 198, Kot Urok 94.

²⁰ Zob. także: Dwor Maz 198, Święt Nadr 561.

²¹ Zob. także: K 34 Cheł 170, ZWAK 1881/111, Dwor Maz 198, Kot Urok 94.

(Wit Baj 153, Baz Tatr 186²²). Mawiano, że jeżeli koń zaraz po wejściu do stajni „wymoczy się i wypróżni”, będzie to zapowiedź pomyślności w jego hodowli (MAAE 1904/29).

Etap siódmy – rytualne karmienie nowo zakupionych zwierząt

Aby zwierzę w nowym domu „brało się chciwie do jedzenia” (ZWAK 1890/129), należało nowo zakupioną sztukę dobrze nakarmić (K 51 Sa–Kr 69, ZWAK 1890/129). Pierwsze karmienie w nowym gospodarstwie przybierało niekiedy bardzo wyszukane formy, np. nowo zakupionego konia karmiono pod urodzajnym drzewem, „aby się dobrze chował” lub na poduszce, „aby zawsze był tak tłusty jak poduszka” (MAAE 1904/29, por. także Baz Tatr 186). Dobre utrzymanie – tęgość, tłustość (a więc i chęć do jedzenia) – zapewnić miało także ocieranie nowo nabytej świni o piec – aby była *jak piec tłusta* (Lud 1896/338) czy trzykrotne uderzanie prosięciem o piec chlebowy – aby było *tegie jak piec* (MAAE 1904/38, podob. ZWAK 1892/262).

Czasami nowo zakupione zwierzę nie chciało jeść, mawiano wówczas, że *nie poręczyło się*. Zwierzę takie należało *przetargować* (powsz., np. K 48 Ta–Rz 279²³), tzn. pozornie sprzedać (Karł SGP 4/394–395), przy czym najlepiej, aby zrobił to człowiek *zręczny* [= o szczęśliwej ręce]. Utrata apetytu nowo zakupionej sztuki mogła być także spowodowana niewłaściwym przechowywaniem (w ukryciu) pieniędzy za zwierzę; powszechnie wierzono, że zamknięte w skrzynce pieniądze „zamykają bydłu strawę” (K 48 Ta–Rz 286). Zamiast w skrzynce, pieniądze zalecano trzymać w dzieźce lub od razu kupić za nie nowe bydło (K 48 Ta–Rz 286).

Zakończenie

Przechodząc do podsumowania, warto zastanowić się nad tym, co stanowiło sedno transakcji kupna i sprzedaży. Oprócz oczywistych korzyści materialnych – nabycia zwierzęcia, czy jego wymiany na ekwiwalent pieniężny, równie istotne było owo wzmiankowane wielokrotnie *szczęście do zwierząt*. Szczęściu w hodowli (zarówno kupującego, jak i sprzedającego) podporządkowane były wszystkie aspekty (miejsce i czas sprzedaży, uczestnicy aktu) oraz etapy transakcji kupna i sprzedaży (przygotowania do transakcji, droga na jarmark, zainicjowanie transakcji, w tym także przekazanie uzdy/postronku, wygarniecie błota z racic, targowanie i dobijanie targu, litkup, aż po wprowadzenie nowo zakupionego zwierzęcia do obejścia).

Szczęście w hodowli, które mogło zaistnieć w wyniku przestrzegania licznych zakazów i nakazów, rozumiane było jako „dobre hodowanie się” zwierząt, które „biorą się chciwie do jedzenia”, nie tylko nie chudną, ale stają się coraz tłustsze; cieszą się zdrowiem, pozbawione są uroków, nie zdychają; spełniają swoją gospodarską powinność – pomagają w pracy na roli, dają mleko, obdarzają przychówkiem. Analiza kontekstów pozwala mówić także o pewnych aspektach psychicznych darzących się zwierząt, które – zadowolony w nowym gospodarstwie, nie są smutne i nie tęsknią za dawnym obejściem i jego mieszkańcami.

Owo szczęście do zwierząt jawi się jako stan pewnej pełni (por. etymologię słowa *szczęście* ‘dobra część, dobry, pomyślny udział, dział (np. przy podziale zdobyczy, majątku)’ (Bor SE 598)), sytuacji idealnej, pożądanej, modelowanej na wzór mitycznej sytuacji początkowej, którą stworzyć (odtworzyć) w planie symbolicznym mają wszystkie przywołane przeze mnie zakazy i nakazy (Wasilewski 2010: 27).

²² Zob. także: ZWAK 1881/111, Baz Tatr 186, podob. MAAE 1904/29.

²³ Zob. także: K 34 Cheł 170, MAAE 1910/64, Dwor Maz 198, Święt Nadr 562.

Bibliografia

- BARTMIŃSKI, J. (2010). *Pojęcie „językowy obraz świata” i sposoby jego operacjonalizacji*. W: P. Czapliński, A. Legeżyńska, M. Telicki (red.), *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?* (s. 155–178). Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”.
- FRANKOWSKI, E. (1924). *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*. „Lud”, t. 23, 50–111.
- KIELAK, O. (2018a). *Językowo-kulturowy obraz zwierząt domowych w polskiej tradycji ludowej*. Maszynopis rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem dr hab. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, prof. UMCS w IFP UMCS.
- KIELAK, O. (2018b). *Kategoryzacja zwierząt domowych a językowy obraz świata*. W: S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura, B. Żywicka (red.), *Wartości w językowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, t. 4: *Słownik językowy – leksykon – encyklopedia w programie badań porównawczych* (s. 205–223). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- KIELAK, O. (2019). „Bydło tej nocy mówiło między sobą ludzkim językiem i w polskiej mowie”. *Głosy zwierząt domowych w polszczyźnie potocznej i ludowej*. „Język Polski”, XCIX, z. 1, 66–80.
- MARCZEWSKA, M. (2012). „Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam...” *Choroba: studium językowo-kulturowe*. Kielce: Wydawnictwo UJK.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, S. (2017). *Jakie dane są relewantne etnolingwistycznie?*, „Etnolingwistyka” 29, 11–29.
- PŁOTNIKOVA, A.A. (2012). *Skotovodstvo*. W: S.M. Tołstaja (red.), *Slavjanskie drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar’*, t. 5, (s. 26–30). Moskwa: Meždunarodnyje otnošenija.
- SZADURA, J. (2017). *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- USPIEŃSKI, B. (1985). *Kult św. Mikołaja na Rusi* (przeł. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- WASILEWSKI, J.S. (2010). *Tabu*. Warszawa: Wydaw. UW.
- ŽURAVLOV, A.F. (1984). „Obmywanie kopyt” (iz vostočnoslavjanskoj leksyki i frazeologii, svjazanoj s rytualami kupli-prodaži skota). W: È.I. Zelenin, V.V. Usačeva, T.V. Civ’jan (red.), *Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie. Jazyk v ètnokul’turnom aspekte* (s. 109–114). Moskwa: Izdatelstvo „Nauka”.

Skróty słowników

- Bor SE – Boryś, W. (2006). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków.
- Karł SGP – Karłowicz, J. (1900–1911). *Słownik gwar polskich*, t. 1–6. Kraków.
- Karł SJP – Karłowicz, J., Kryński, A., Niedźwiedzki, W. (1952–1953). *Słownik języka polskiego*, t. 1–8b. Warszawa [wyd. fotooffset. z 1900–1927].
- NKPP – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło S. Adalberga oprac. Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego, t. 1–4. Warszawa 1969–1978.
- SCiesz – Krop, J., Twardzik, J., Pilch, J., Wronicz, J. (1995). *Słownik gwarowy Śląska Cieszyńskiego*, red. J. Wronicz. Wisła-Ustroń.

SGP PAN – *Słownik gwar polskich*, oprac. przez Zakład Dialektologii Polskiej Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie pod kier. M. Karasia, [od t. 2] J. Reichana, [od t. 6] J. Okoniowej, [od t. 9, z. 2] R. Kucharzyk, Wrocław-Kraków, t. 1 – 1982, t. 2 – 1983, t. 3 – 1989–1991, t. 4 – 1992–1993, t. 5 – 1994–1998, t. 6 – 2001–2004, t. 7 – 2005–2010, t. 8 – 2011–2013, t. 9 – 2014–2017, t. 10 – 2018.

SJP Dor – Doroszewski, W. (red.) (1958–1969). *Słownik języka polskiego*, t. 1–11. Warszawa.

Slav Tol – Tołstoj, N.I. (red.) (1995–2012). *Slavjanskie drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar'*, t. 1–5. Moskva.

SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i red. J. Bartmiński, zastępca red. S. Niebrzegowska[-Bartmińska]. Lublin. T. 1: *Kosmos*. Cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie* – 1996. Cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie* – 1999. Cz. 3: *Meteorologia* – 2012. Cz. 4: *Świat, światło, metale* – 2012. T. 2: *Rośliny*. Cz. 1: *Zboża* – 2017. Cz. 2: *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe* – 2018.

War Nazw – Warchoń, S. (red.). *Słownik etymologiczno-motywacyjny słowiańskiej zoonimii ludowej. Słowiańskie nazwy własne zwierząt domowych i udomowionych zwierząt dzikich w środowiskach wiejskich*. Lublin. T. 1 – *Bawoły, byki, konie, woły* – 2007. T. 2 – *Krowy* – 2009. T. 3 – *Koty, psy* – 2011. T. 4 – *Ssaki domowe, ptactwo domowe, zwierzęta hodowane w klatkach, udomowione zwierzęta dzikie* – 2014. T. 5 – *Frekwencyjny wykaz zoonimów w tomach I–IV* – 2016.

Skróty źródeł

Bart Wąż – Bartmiński, J., Kielak, O., Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2015). *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*. Lublin.

Baz Tatr – Bazińska, B. (1967). *Wierzenia i praktyki magiczne pasterzy w Tatrach Polskich*. W:

W. Antoniewicz (red.). *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, t. 7 *Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala* (s. 65–227). Wrocław.

Byst Dz – Bystron, J.S. (1960–1976). *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1–2. Warszawa.

Dwor Maz – Dworakowski, S. (1964). *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. 1: *Zwyczaje doroczne i gospodarskie*. Białystok.

K 4 Kuj – Kolberg, O. (1867/1962). *Dziela wszystkie*, t. 4: *Kujawy*, cz. 2. Kraków-Warszawa.

K 5 Krak – Kolberg, O. (1871/1962). *Dziela wszystkie*, t. 5: *Krakowskie*, cz. 1. Kraków-Warszawa.

K 15 Poz – Kolberg, O. (1882/1962). *Dziela wszystkie*, t. 15: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 7. Warszawa-Kraków.

K 17 Lub – Kolberg, O. (1884/1962). *Dziela wszystkie*, t. 17: *Lubelskie*, cz. 2. Kraków.

K 28 Maz – Kolberg, O. (1890/1964). *Dziela wszystkie*, t. 28: *Mazowsze*, cz. 5. Kraków-Warszawa.

K 34 Cheł – Kolberg, O. (1891/1964). *Dziela wszystkie*, t. 34: *Chełmskie*, cz. 2. Kraków-Warszawa.

K 42 Maz – Kolberg, O. (1970). *Dziela wszystkie*, t. 42: *Mazowsze*, cz. 7. Z rękopisów oprac. A. Pawlak, M. Tarko, T. Zdancewicz, red. M. Tarko. Kraków-Warszawa.

- K 48 Ta–Rz – Kolberg, O. (1967). *Dzieła wszystkie*, t. 48: *Tarnowskie-Rzeszowskie*. Z rękopisów oprac. J. Burszta, B. Linette, red. J. Burszta. Warszawa-Kraków.
- K 49 Sa–Kr – Kolberg, O. (1974). *Dzieła wszystkie*, t. 49: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 1. Z rękopisów oprac. B. Linette, T. Skulina, red. A. Skrukwa. Kraków-Warszawa.
- K 51 Sa–Kr – Kolberg, O. (1973). *Dzieła wszystkie*, t. 51: *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 3. Z rękopisów oprac. T. Skulina, red. A. Skrukwa. Warszawa-Kraków.
- Kot Urok – Kotula, F. (1989). *Przeciw urokom. Wierzenia i obrzędy u Podgórczan, Rzeszowiaków, Lasowiaków*. Warszawa.
- Krz PBL – Krzyżanowski, J. (1962–1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2. Wrocław.
- Lud 1896/335–338 – Pierzchała, L. (1896). *Wierzenia ludu*. „Lud”, t. 2.
- Lud 1902/354–368 – Świętek, J. (1902). *Z nad Wisłoka. Rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w powiecie łańcuckim*. „Lud”, t. 8.
- Lud 1924/50–111 – Frankowski, E. (1924). *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*. „Lud”, t. 23.
- MAAE 1897/119–379 – Świętek, J. (1897). *Zwyczaje i pojęcia prawne ludu nadrańskiego*. „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 2.
- MAAE 1900/81–210 – Cercha, S. (1900). *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*. „MAAE”, t. 4.
- MAAE 1903/187–420 – Saloni, A. (1903). *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*. „MAAE”, t. 6.
- MAAE 1904/3–86 – Kosiński, W. (1904). *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej. Część druga. Wierzenia i przesady*. „MAAE”, t. 7.
- MAAE 1907/17–229 – Kantor, J. (1907). *Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna*. „MAAE”, t. 9.
- MAAE 1910/48–106 – Gawełek F. (1910). *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie, w pow. brzeskim*. „MAAE”, t. 11.
- Mał Krz – Malicki, L., Sujka, A. (1981). *Dawne zwyczaje w gospodarce rolniczej okolic Krzczonowa*. „Rocznik Muzeum Wsi Lubelskiej”, t. 4, s. 55–71.
- Plesz Międz – Pleszczyński, A. (1892). *Bojarzy międzyrzeccy. Studium etnograficzne*. Warszawa.
- Rak Podh – Rak, M. (2016). *Materiały do etnografii Podhala*. Kraków.
- Sim Wierz – Simonides, D. (1989). *Wierzenia i zachowania przesadne*. W: D. Simonides (red.) *Folklor Górnego Śląska* (s. 225–301), Katowice.
- Święt Nadr – Świętek, J. (1893). *Lud nadrański (od Gdowa po Bochnię)*. *Obraz etnograficzny*. Kraków.
- TL 1998/2–3/18–20 – Sopylak, G. (1998) *Zwyczaje i obrzędy związane z hodowlą zwierząt w Dąbrówce*. „Twórczość Ludowa”, t. 13.
- Wisła 1893/719–735 – Pleszczyński, A. (1893). *Wochy i Koziary*. „Wisła”, t. 7.
- Wisła 1903/133–172 – Majewski, E., Jarecki, W. (1903). *Bydło w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego*. „Wisła”, t. 17.
- Wit Baj – Witkoś, S. (1977). *Bajdy i Moderówka*. Poznań.

- ZWAK 1879/3–61 – Siarkowski, W. (1879). *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc* [Część II]. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3.
- ZWAK 1881/102–186 – Gustawicz, B. (1881). *Podana, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Część pierwsza*. „ZWAK”, t. 5.
- ZWAK 1886/75–156 – Udziela, S. (1886). *Materyjały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*. „ZWAK”, t. 10.
- ZWAK 1887/1–129 – Ciszewski, S. (1887). *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w pow. olkuskim* [Część II]. „ZWAK”, t. 11.
- ZWAK 1890/1–136 – Udziela, S. (1890). *Lud polski w pow. ropczyckim w Galicji*. „ZWAK”, t. 14.
- ZWAK 1890/145–251 – Wierzchowski, Z. (1890). *Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzieskiego i Niskiego w Galicji*. „ZWAK”, t. 14.
- ZWAK 1891/181–282 – Ulanowska, S. (1891). *Łotysze Inflant polskich a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzezyckiego. Obraz etnograficzny* [cz. 1]. „ZWAK”, t. 15.
- ZWAK 1892/252–267 – Zawiliński, R. (1892). *Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane*. „ZWAK”, t. 16.



OLGA KIELAK

BUYING AND SELLING DOMESTIC ANIMALS IN THE FOLK POLISH CULTURE

In the traditional Polish culture, animals from the closest human environment (cattle, horses and pigs) were the most frequently bought and sold goods. The echoes of old commercial transactions can still be heard in the dialect (“tail”, “horn”, and “hoof” animals). However, it would not be possible to reconstruct the purchase and sale of domestic animals in the Polish language without using the co-linguistic data (beliefs and practices) which coincide with and complement the perfunctory information on transactions recorded in language. The sale and purchase of animals was connected with a number of procedures performed before and after the transaction, aimed at facilitating the sale and ensuring the seller’s and buyer’s success in breeding. Using the methodology developed for *Lublin Dictionary of Stereotypes and Folk Symbols*, I look at the cultural mechanisms of selling and purchasing animals. This analysis enables me to show the place occupied by domestic animals in the world of folk values.

**TRADYCYJNA I WSPÓŁCZESNA KUCHNIA
MIESZKAŃCÓW DAWNEJ PUSZCZY SANDO-
MIERSKIEJ W BADANIACH MUZEUM KULTURY
LUDOWEJ W KOLBUSZOWEJ**

Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością, pod red. K. Smyk, T. Pudłockiego, I. Wodzińskiej, Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Kolbuszowa 2017, ss. 387¹.

Wśród rozmaitych badań zagadnień stunków społecznych studia nad żywieniem ludności mają dłuższą tradycję. Zaczynając się od końca XIX w. Jej początki sięgają końca XIX wieku. Zagadnienia te w różnym czasie podejmowali badacze wielu dyscyplin naukowych, wśród których byli nie tylko lekarze i dietetycy, ale także etnografowie, historycy, kulturoznawcy i ekonomiści (Cybulski 1894; Kowalska-Lewicka 1973; Sobczak 1986; Szromba-Rysowa 1988; Stolična, Drożdż 2010; Franaszek 2016; Adamowski, Tymochowicz 2018; Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017). Literatura poświęcona tej problematyce jest zatem obszerna, charakteryzuje się wielorakim ukierunkowaniem tematycznym i wykorzystuje różne metody badawcze. Wielostronne badania nad żywieniem ludności nie tylko współcześnie, ale też w epokach wcześniejszych wydają się niezbędne i powinny objąć jak największy zakres czasowy i terytorialny. *Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością* jest publikacją wpisującą się w tę tradycję. Powstała jako rezultat projektu badawczego „Dziedzictwo kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej”, który był realizowany w latach 2016–2017, w ramach programu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego „Dziedzictwo Kulturowe. Kultura ludowa i tradycyjna”². Badania nad tym zagadnieniem prowadziło Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, jako wspólne przedsięwzięcie zespołu badaczy, w którego skład wchodziło – pochodzący z

różnych ośrodków naukowych przedstawiciele kilku dyscyplin naukowych – etnologii, antropologii, historii i językoznawstwa.

Całość skomponowana została w trzech częściach. Część pierwsza zatytułowana *Historia*, część druga *Współczesność*, tematycznie usystematyzowana w działach: *Rytm codzienności*, *Wielkie świętowanie* i *Uroczystości* i część trzecia *Materiały badań*. W części pierwszej opublikowano opracowanie *Życie i żywienie codzienne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej od uwłaszczenia do początku II wojny światowej* autorstwa Izabeli Wodzińskiej. Druga część to kolejno: *Wokół kuchni. Tradycje kulinarne Lasowiaków na tle przemian społecznych i gospodarczych* (Janusz Radwański); *Pożywienie codzienne wczoraj i dziś* (Elżbieta Dudek-Młynarska); *Przednówek w biedzie i w dostatku* (Urszula Rzeszut-Baran); *Od Adwentu do trzech Króli – o żywieniu w świąteczny czas Bożego Narodzenia* (Justyna Niepokój-Gil); *Potrawy wielkopostne i wielkanocne* (Mariola Tymochowicz); „*Na zapusty wieprzek tłusty*”. *O lasowiackim biesiadowaniu w karnawale* (Jolanta Dragan); *Świniobicie – w oczekiwaniu na celebrację świąt* (Wojciech Dragan); *O żywieniu pielgrzymkowym i odpustowym* (Wojciech Dragan); *Uczta weselna: obfitość, wspólnota, obrzęd* (Katarzyna Ignas); *Rodzinne spotkania przy stole* (Arkadiusz S. Więch); *Przyjęcia imieninowe i urodzinowe w Puszczy Sandomierskiej – tradycja i współczesność* (Magdalena Fołta). Część ostatnią (*Materiały z badań*) tworzą: *Archiwum*, *Wybrane receptury* i *Indeks rzeczowy*. Zasadniczą, źródłową część wydawnictwa poprzedza tekst Katarzyny Smyk opiekuna merytorycznego projektu. Autorka informuje nas o okolicznościach powstania projektu oraz o wynikach i zasięgu przepro-

¹ Publikacja dostępna pod adresem: <http://dziedzictwokulinarne.muzeumkolbuszowa.pl/images/od-kuchni-internet.pdf>.

² Omawiany projekt został uhonorowany wyróżnieniem w prestiżowym ogólnopolskim Konkursie na Wydarzenie Muzealne Roku „Sybilla 2017” w kategorii badań naukowych.

wadzonych badań. W ten sposób uzyskujemy interesujący wgląd w poszczególne etapy realizowanego projektu, którego rezultatem jest m.in. omawiana tu praca³.

Zadaniem badawczym prezentowanej publikacji stała się kwestia opracowania materiałów dokumentujących tradycje kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej. Zaprezentowano więc przepisy i receptury kulinarne, zwyczaje związane z przygotowaniem, podawaniem i spożywaniem posiłków, a także przedstawiono wyniki badań z zakresu symboliki pokarmów i ich funkcji obrzędowej. Uzupełnieniem zasygnalizowanej problematyki są zagadnienia związane ze sposobem pozyskiwania i przechowywania produktów spożywczych. Przedstawione w omawianej pracy wyniki badań odnoszą się do północnej i zachodniej części dawnej Puszczy Sandomierskiej, obejmując swoim zasięgiem dzisiejsze powiaty: kolbuszowski, mielecki, stalowowolski i tarnobrzeski. Zebrany materiał w postaci wywiadów, fotografii, filmów pochodził z 25 miejscowości, dając dobry wgląd w tematykę podjętą przez autorów.

Temporalny zakres pracy wyznacza chronologia ważnych wydarzeń w dziejach tamtych wsi i całego regionu. W pierwszym przypadku chodzi tu o zniesienie poddaństwa i pańszczyzny w 1848 r. Górną czasową granicę analiz wyznaczają czasy współczesne, głównie przełom lat 80. i 90. XX w., m.in. z zachodzącymi zmianami systemowymi na polskiej wsi, które zmieniły radykalnie życie mieszkańców omawianego terenu.

W pierwszej wskazanej rozprawie, I. Wodzińska zajęła się omówieniem życia społeczno-gospodarczego ze szczególnym uwzględnieniem pożywienia codziennego Lasowiaków, mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej, w okresie od połowy XIX wieku do drugiej wojny światowej, chociaż samego okresu wojny autorka nie omawia. Istotną cechą tego opracowania jest szeroka podstawa źródłowa o różnej proveniencji, którą tworzą źródła drukowane (np. pamiętniki działaczy chłopskich), czasopisma,

wspomnienia, zbiory archiwalne z Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, uzupełnione o liczne opracowania poświęcone tej problematyce. Szkoda, iż autorka nie zapoznała się z badaniami Napoleona Cybulskiego, który pozostawił po sobie bogatą dokumentację archiwalną dotyczącą m.in. interesującego nas terenu. Zawarty tu opis życia społeczno-gospodarczego mieszkańców Puszczy przedstawiony zostaje na szerokim tle wydarzeń historyczno-politycznych związanych z Galicją i młodym państwem polskim (uwłaszczenie, ruch ludowy, reforma rolna, kryzys lat 30.) Wydarzenia te rzutowały na wyniki gospodarcze i poziom życia mieszkańców poszczególnych wsi toteż badaczka słusznie przywiązuje do nich dużą wagę.

Część pierwsza omawianego artykułu daje ogólną charakterystykę regionu pod względem społeczno-gospodarczym w okresie po uwłaszczeniu chłopów w Galicji w 1848 r. (Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017: 18-20). Zaś główna część pracy to opis warunków, w jakich żyli, pracowali i zdobywali pożywienie jej mieszkańcy. Najobszerniejszy z kolei jest fragment omawiający produkcję roślinną, gdzie autorka zajęła się kolejnymi jej etapami. Do najciekawszych należy tu opis uprawy ziemi. Przy omawianiu plonów warto było wskazać, jak kształtowały się one na omawianym terenie (Fraszek 1992). Obok produkcji roślinnej, z dominacją upraw zbożowych, chów zwierząt był drugim podstawowym działem gospodarki rolnej. Informacje dotyczące uprawianych roślin, chowu zwierząt i gospodarki mlecznej przeplatają się z bogatym w szczególności opisem różnych stadiów związanych z pożywieniem, a więc z przetwarzaniem, przechowywaniem, przygotowaniem niektórych potraw według pór roku, świąt oraz przy określonych pracach. Opisane zostały również chłopskie domy, ze szczególnym zwróceniem uwagi na naczynia i drobne sprzęty kuchenne oraz budynki gospodarcze. Rysuje się tu wyraźny obraz polskiej wsi z terenów Puszczy Sandomierskiej

³Poza prezentowaną książką, część wyników została opublikowana na stronie internetowej projektu: <http://www.muzeumkolbuszowa.pl/2012->

10-21-10-16-45/badania/dziedzictwo-kulinarne-mieszkancow-dawnej-puszczy-sandomierskiej.

z końca XIX i początku XX w. Zdaniem autorki jeszcze do drugiej wojny światowej utrzymywało się na opisywanym terenie tradycyjne jedzenie. Mimo pojawiających się sklepów, gdzie można było nabyć nowe lub trudno wcześniej dostępne produkty, gospodarstwo Lasowiaków pozostawało nadal samowystarczalne. Można więc stwierdzić, że silne przywiązanie do tradycji sprawiło, iż dawne praktyki w dziedzinie pożywienia utrzymywały się dłużej niż te odnoszące się do stroju i wyposażenia domów.

Część drugą książki *Codziennosc* otwiera artykuł J. Radwańskiego o tradycjach kulinarnych mieszkańców Puszczy Sandomierskiej na tle zachodzących przemian społecznych i gospodarczych po drugiej wojnie światowej. Autor tekstu stwierdza, że zachodzące przemiany w kontekście pożywienia codziennego mieszkańców omawianych wsi najwyraźniej były widoczne pod wpływem trzech głównych czynników, jakimi były: elektryfikacja i modernizacja wsi w l. 60. i 70. oraz kryzys rolnictwa w l. 90. Na zanikanie tradycji kulinarnych oprócz występujących przyczyn lokalnych wpływ zaczęły posiadać takie czynniki, jak: zwiększone możliwości zarobkowania poza własnym gospodarstwem, edukacja młodzieży w szkołach średnich i wyższych, kursy kulinarne, radio, telewizja, prasa, a także małżeństwa zawierane z partnerami spoza rodzinnej wsi.

Kolejny szkic przedstawia zmiany, jakie zaszły w drugiej połowie XX w. w zakresie pożywienia codziennego. Jeszcze przed drugą wojną światową poziom i zakres konsumpcji żywności wśród mieszkańców Puszczy Sandomierskiej regulowany był etapami produkcji rolnej: etap przednówka (okres zimowo wiosenny przed zbiorami), kiedy to występował niedostatek żywności, i letnio-jesienny okres zbiorów, umożliwiający konsumpcję naturalną (w gospodarstwie domowym), zrobienie zapasów oraz zbyt ewentualnej nadwyżki produkcji rolnej. Dieta biednych i bogatych chłopów różniła się przede wszystkim liczbą spożywanych

posiłków. W tym okresie mieszkańcy prezentowanych wsi w dużej mierze spożywali produkty bogate w węglowodany, tj. ziemniaki, chleb i różnego rodzaju zacierki z mąki, pierogi i kluski. Białka dostarczały przede wszystkim rośliny strączkowe – fasola, groch i bób. Z kolei spożycie mięsa (wieprzowina, drób, króliki) i jego przetworów było niewielkie z wyjątkiem bardzo krótkich okresów tradycyjnych świąt. W okresie powojennym pożywienie było skromne i słabo urozmaicone (Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017: 93). Nadal dużo spożywano potraw mącznych i ziemniaczanych. Od lat 50. zaprzestano tygodniowego wypieku chleba. Rozpowszechnia się korzystanie z zakupów w miejscowych sklepach. Od lat 70. i 80. spożywano też więcej mięsa, a w wielu domach zaprzestano wyrobu masła. Kolejne lata przynoszą zmiany w zakresie stosowanych produktów, sposobów przechowywania (lodówki) i przyrządzania posiłków (kuchenki elektryczne, gazowe, miksery itp.) Autor nie zapomniał też o potrawach sezonowych, kiedy pojawiały się pierwsze świeże owoce, warzywa i grzyby leśne. W tym miejscu nieco dziwi fakt, iż mieszkańcy Puszczy Sandomierskiej dopiero na przełomie lat 60. i 70. XX w. zaczęli marynować grzyby (Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017: 109)⁴.

Kolejny artykuł traktuje o pożywieniu w czasie przednówka, który powszechnie wiązał się z niedostatkiem produktów spożywczych w gospodarstwie domowym. Wtedy w kuchni Lasowiaków, jak pisze U. Rzeszut-Baran pojawiały się częściej potrawy roślinne i mleczne pochodzące z własnych gospodarstw. Najbiedniejsi, którym nie starczało pożywienia najmowali się do pracy u bogatych gospodarzy lub we dworze, za co otrzymywali zapłatę w zbożu, ziemniakach, a także posiłek w czasie dnia. Uzupełnieniem diety były, jak pisze autorka, rośliny dziko rosnące oraz zbierane owoce leśne i grzyby. W czasach głodu w rodzinach o małych gospodarstwach z licznym potomstwem jedzenie było zawsze wydzielane.

⁴Np. z marynowaniem grzybów spotykamy się w powiatach krośnieńskim i leskim w końcu XIX w. (Lipelt 2018: 130).

Klęski głodu wywołane nieurodzajem i niedostatek produktów spożywczych na przednówku skończyły się po drugiej wojnie światowej, „a współczesne gospodynie znają ten termin tylko ze słyszenia” (Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017: 129). Autorka zwraca słuszną uwagę, że wpłynęło na to wiele czynników, do których zaliczyć można intensywniejsze metody uprawy, wyższe plony, rozwój przemysłu rolno-spożywczego, zmiany w przetwórstwie i przechowywaniu, które pozwalały na przetrwanie przednówka.

W dziale drugim *Wielkie świętowanie* uwagę zwraca interesujący szkic J. Niepokój-Gil na temat pożywienia w świąteczny czas Bożego Narodzenia. Jest to święto, z którym wiąże się największa ilość przygotowań. Z chwilą rozpoczęcia Adwentu, w pierwszą niedzielę grudnia, zaczynał się czas pieczenia, przedświątecznego uboju i wyrobu alkoholu.

W dawnych czasach Adwent wiązał się z przestrzeganiem postu, tak też było wśród mieszkańców Puszczy Sandomierskiej, gdzie trzy dni w tygodniu nie jedzono potraw mięsnych i tłuszczu. Najczęściej spożywano kaszę jaglaną, barszcz z ziemniakami, a potrawy można było maścić masłem. Z Adwentem związana jest wielowiekowa tradycja obdarowywania bliskich w dniu Św. Mikołaja świątecznymi podarkami, którymi na wsi lasowiackiej w połowie XX w. często była żywność i ciepła odzież. Jak pisze autorka: ciastka, owoce i słodycze można było znaleźć także na świątecznej choince. Kolejny podrozdział poświęcony jest zwyczajom związanym z wigilią (przygotowanie stołu i naczyń, post wigilijny, wieczerza, potrawy wigilijne, wróżby związane z pożywieniem). W pierwszy dzień świąt na całym badanym obszarze jedzono przeważnie potrawy z wigilii, albo przygotowane wcześniej. W menu świątecznym dostrzec można pewne różnice regionalne, zarówno w potrawach podawanych w pierwszy, jak i drugi dzień świąt. Rozdział zamykają informacje na temat kolędowania, z którym wiązał się zawsze na badanym terenie poczęstunek w postaci jedzenia, drobnych pieniędzy i alkoholu.

Kolejna rozprawa M. Tymochowicz dotyczy pożywienia w okresie Wielkiego Postu i Wielkanocy. Dni przed Środą Popielcową

charakteryzowały się obfitymi posiłkami i zabawami. Okres postu był czasem ciszy, umartwienia, wyrzeczeń cielesnych, a także ograniczeń pokarmowych. Na omawianym terenie do lat 60. XX stulecia jedną z istotnych zasad, która obowiązywała wiernych, było zachowywanie postów pokarmowych z zakazem spożywania mięsa i produktów zwierzęcych. Ograniczenie jedzenia obowiązywało przez trzy dni w tygodniu. W późniejszych latach zasad tych przestrzegano już mniej rygorystycznie i starano się nie spożywać mięsa w piątki i w dwa ostatnie dni Wielkiego Postu. Jak podkreśla autorka, złagodzenie tych reguł było następstwem przemian cywilizacyjnych i poprawy sytuacji materialnej mieszkańców wsi. Dalej następuje szczegółowy opis przygotowań poprzedzających Wielkanoc, który rozpoczął się z Wielkim Tygodniem. Obejmował on ubój zwierząt (głównie świń, ale także popularnych w tym regionie królików), wypiek chleba i ciast. Kulminacją postu były ostatnie dni Wielkiego Tygodnia, w którym najważniejszy był Wielki Piątek ze ścisłym postem. Wielkanocna Niedziela to obfite posiłki, które rozpoczynały się śniadaniem wielkanocnym. Zdaniem autorki, to ostatnie zasadniczo nie uległo większej zmianie. Dalej na stołach pojawia się barszcz z kawałkami *świeconki*, a wśród nowych potraw, sałatki, jajka faszerowane i wędliny.

Następnie w ciekawym tekście J. Dragan omówiono zabawy i pożywienie w czasie karnawału. Po krótkim przedstawieniu znaczenia terminu „karnawał” i „zapusty”, autorka przechodzi do szczegółowego opisu tego okresu, który rozpoczął się sylwestrowym balem. Był to czas zabaw i przyjęć połączonych z tańcami zarówno dla osób dorosłych, jak i dzieci. Punktem kulminacyjnym tego okresu były ostatnie dni karnawału, czyli „zapusty”, które poprzedzał „tłusty czwartek”. Dalej pisząca zwraca uwagę na specjalne potrawy przygotowywane w czasie karnawału i zapustów. Wyjątkowość i odświętność tego czasu wiązała się z obfitością jedzenia i napitków, a uczestnicy zabaw mieli być syści i zadowoleni.

Autorem dwóch kolejnych tekstów jest W. Dragan. Pierwszy z nich omawia bardzo ważną czynność gospodarską, jaką było świnobicie, które odbywało się na opisywanym

terenie z reguły dwa razy do roku przed Wielkanocą i Bożym Narodzeniem, a czasami także towarzyszyło świętom rodzinnym. Jak podkreśla autor, częstotliwość świnobicia postrzegano jako oznakę statusu majątkowego. Po ogólnych informacjach dotyczących chowu świń zaprezentowano szczegółowo przebieg samego świnobicia, zwracając uwagę na dbałość o czystość, używane narzędzia, wytwarzane wyroby mięsne i poczęstunek. Ważną rolę odgrywała również konserwacja mięsa i wyrobów wędliniarskich. Z zebranych przez autora informacji wynika, że obecnie świnobicie wśród mieszkańców Puszczy Sandomierskiej należy już do rzadkości, zwłaszcza od lat 90. XX w., kiedy zaistniała możliwość łatwego zakupu mięsa i wyrobów wędliniarskich w sklepach.

W drugim swoim tekście W. Dragan zajął się pożywieniem pielgrzymkowym i odpustowym. Z tego ciekawego i barwnie napisanego szkicu dowiadujemy się, że świętowanie na omawianym terenie to nie tylko Wielkanoc i Boże Narodzenie, ale również licznie odbywane pielgrzymki i dni odpustowe, które przypadają na dzień patrona miejscowego kościoła. Po informacjach na temat ruchu pielgrzymkowego w Puszczy Sandomierskiej autor skupił się na pożywieniu w drodze i w świętym miejscu, gdzie podstawowym artykułem pozostawał chleb, masło oraz białe pieczywo. Resztę pożywienia (ciastka różnych kształtów często opatrzone napisami, słodycze, kromki swojskiego chleba, słoninę, kiełbasę itp.) pątnicy kupowali już na miejscu na straganach, które zawsze otaczały odwiedzaną świątynię. Na badanym obszarze cykl odpustów zaczynał się w Nisku na św. Józefa (19 marca), a kończył się na św. Mikołaja (6 grudnia) odpustami w Niwiskach i w Zagórsku. Wieś, w której odbywał się odpust przybierała odświętny wygląd. Oprócz porządków w obejściu przygotowywano się na przyjęcie gości, gdyż wizyty rodzinny i przyjaciół uważano za ważny obowiązek. Przyjęcia odpustowe były ważną formą podtrzymywania nie tylko więzi rodzinnych i sąsiedzkich, ale także kontaktów mieszkańców okolicznych wsi.

Świętom rodzinnym poświęcono trzy ostatnie artykuły. W bardzo interesującym i obszernym, ponad 40-stronicowym tekście, K. Ignas opisała ucztę weselną, której

nawet skrótkowe przedstawienie zajęłoby w tym omówieniu zbyt wiele miejsca. Wesela należało bez wątpienia do największych uroczystości rodzinnych ze względu na liczbę zgromadzonych gości. Zebrany przez autorkę materiał pozwala na dokładne opisanie poszczególnych etapów towarzyszących zawieraniu małżeństwa od złożeń i zaręczyn, po sam obrzęd weselny. Autorka nie zapomina także o głównym przedmiocie swoich badań, jakim jest towarzyszące tym uroczystościom pożywienie. Jak zauważa, dzisiejsze wesela są standardowo do siebie podobne, a wszystkie niezbędne jego elementy (kucharka weselna, masarz, starościna z tortem, kawalerowie, družki, bramanci), które były na każdym weselu obowiązkowe, tak by wesele można było nazwać „prawdziwym”, gdzieś zaginęły. Jednakże silne przywiązanie do tradycji sprawiają, iż mieszkańcy Puszczy Sandomierskiej coraz częściej wracają do wesel typu „wiejskiego” w remizie, z produktów pochodzących z własnych gospodarstw, z udziałem kucharki weselnej.

Kolejny artykuł w tym dziale, autorstwa A.S. Więcha, omawia zwyczaje kulinarne związane z chrztem, pierwszą komunią świętą i pogrzebem. Ceremonia chrztu odbywała się najczęściej kilka dni po narodzinach, w kościele, w asyście rodziców chrzestnych, rzadziej matki. Właściwe przyjęcie przygotowywano w domu rodziców przeważnie pod wieczór po zakończeniu prac w obejściu. Oprócz wódki, na stole nie mogło zabraknąć różnych zakąsek. Jeszcze przed drugą wojną światową przyjął się zwyczaj przynoszenia przez chrzestną dobre wypieczonej bułki, co miało chronić w przyszłości dziecko przed głodem. W latach 50 i 60. niewielkie poczęstunki uległy przekształceniu w obiady podobne do tych niedzielnych. W dalszej kolejności znajdziemy tu zestawy najpopularniejszych dań obiadowych i ciast. Pierwsza komunია święta według autora nie posiadała już takiej oprawy jak chrzciny. Na opisywanym terenie w okresie wcześniejszym ograniczano się w zasadzie do drobnego poczęstunku najczęściej organizowanego na plebanii miejscowego kościoła. Dopiero od poł. lat 60. zaczęto organizować przyjęcia, z czasem coraz bogatsze, z zestawem mięs i różnych

ciast, a od końca lat 70. XX w. obowiązkowo z pierwszokomunijnym tortem. W przypadku pogrzebów na terenie dawnej Puszczy Sandomierskiej najczęściej żalobników zapraszano po uroczystościach kościelnych na poczęstunek do domu zmarłego. Wśród spotykanych potraw autor wymienia najczęściej mięso, bigos i wędliny. Prawie obowiązkowo pojawiał się alkohol, często własnej roboty. Na koniec zauważa, że na przestrzeni kilkudziesięciu lat wskazane zwyczaje kulinarne związane z chrztem, pierwszą komunią świętą i pogrzebem należą już do rzadkości. Obecnie coraz częściej, zamiast własnoręcznie przygotowywanych poczęstunków, organizacją takich uroczystości od strony kulinarnej zajmują się lokale gastronomiczne.

W ostatnim artykule omawianego opracowania M. Fołta pisze o przyjęciach imiennych i urodzinowych wśród mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej. Z ustaleń autorki wynika, że obchody imiennych w formie wystawnych przyjęć spotykamy na badanym terenie dopiero od lat 70. XX stulecia. Towarzyszą im różne potrawy podawane na gorąco i na zimno z popularną sałatką jarzynową. Autorka zauważa także, że obecnie imiennych nie obchodzą ludzie młodzi, tylko osoby dorosłe, przeważnie po 50 roku życia. Wśród młodzieży i dzieci większą popularnością cieszą się rocznice urodzinowe, które weszły do kalendarza przyjęć rodzinnych dopiero od lat 70 i 80. XX wieku.

Uzupełnieniem przedstawionych bloków tematycznych jest wykaz cytowanej literatury szkoda tylko, że nie uwzględnia wszystkich wykorzystanych w opracowaniu prac i jest tylko jej wyborem (Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017: 313-318). W części ostatniej *Materiały z badań* w dziale *Archiwum* zamieszczono wykaz miejscowości, z których pozyskano materiał, nazwiska informatorów biorących udział w badaniach, poruszane tematy kluczowe wraz z nadanym im numerem inwentarzowym archiwum MKL, a także nazwiska prowadzących wywiad. Książkę dopełnia jeszcze wybór receptur kulinarnych oraz indeks rzeczowy. Piękna jest w całości oprawa graficzna książki, wzbogacona licznymi fotografiami i fragmentami zebranych wywiadów.

Przedstawione szkice w wielu miejscach, jak wskazują ich autorzy, mają charakter dopiero wstępnego rozpoznania omawianych kwestii i są tylko przyczynkami do poruszanych zagadnień, które jednak w przyszłości mogą stanowić doskonałą podstawę wyjściową do bardziej całościowego opracowania.

W pracy dostrzec można drobne usterki. Na przykład: nie „hodowla zwierząt” tylko chów, gdyż mamy tu do czynienia przede wszystkim z działalnością produkcyjną, a nie działalnością w celu poprawienia cech użytkowych zwierząt. Groch, cebulę i ogórki się sieje, a nie sadi (Smyk, Pudłocki, Wodzińska 2017: 24, 75). Tytuł artykułu na s. 65 jest inny niż w spisie treści. Pewnym mankamentem edytorsko-redakcyjnym jest brak streszczeń poszczególnych rozdziałów w języku angielskim.

Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością nie jest pracą przeznaczoną wyłącznie dla wąskiego grona badaczy kultury ludowej, ale również szerokiego kręgu odbiorców, głównie mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej. Na zakończenie stwierdzić należy, że omawiana książka jest pracą wartościową i godną uwagi. Należy zatem z dużą niecierpliwością czekać na następne inicjatywy badawcze Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.

ROBERT LIPELT

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa
im. Jana Grodka w Sanoku

Bibliografia

ADAMOWSKI, J., TYMOCHOWICZ, M. (red.) (2018). *Dziedzictwo kulinarne w kontekstach tradycyjnych i współczesnych*. Lublin: Muzeum Lubelskie w Lublinie.

CYBULSKI, N. (1984). *Próba badań nad żywieniem się ludu wiejskiego w Galicji*. Kraków: Towarzystwo Opieki Zdrowia.

FRANASZEK, P. (1992). *Informator statystyczny do dziejów społeczno-gospodarczych Galicji. Rolnictwo w Galicji w dobie autonomii. Część I*. Ma-durowicz-Urbańska, H. (red.). *Produkcja roślinna*. Kraków-Warszawa: Uniwersytet Jagielloński, Polskie Towarzystwo Statystyczne.

FRANASZEK, P. (2016). *Dieta chłopów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku*. „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, t. LXXXVI, 289-313.

KOWALSKA-LEWICKA, A. (red.), (1973). *Pożywienie ludności wiejskiej. Praca zbiorowa*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.

LIPILT, R. (2018). *Pożywienie ludności wiejskiej na pograniczu polsko-ruskim w końcu XIX wieku*.

W: Adamowski J., Tymochowicz M. (red.). *Dziedzictwo kulinarne w kontekstach tradycyjnych i współczesnych* (s. 122-136). Lublin: Muzeum Lubelskie w Lublinie.

SMYK, K., PUDŁOCKI, T., WODZIŃSKA, I. (red.), (2017). *Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością*. Kolbuszowa: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.

SOBCZAK, T. (1986). *Konsumpcja żywnościowa chłopska w Królestwie Polskim w 2 połowie XIX i w początkach XX wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

STOLIČNA, R., DROŹDŹ, A. (red.), (2010). *Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze*. Cieszyn-Katowice-Brno: Uniwersytet Śląski.

SZROMBA-RYSOWA, Z., (1988). *Przy wspólnym stole z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

**DZIEDZICTWO KULINARNE ŚLĄSKA W BADA-
NIACH DOROTY ŚWITAŁA-TRYBEK ORAZ LIDII
PRZYMUSZAŁY**

Dorota Światała-Trybek, Lidia Przymuszała, *Dobry żur kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2018, ss. 304.

Bogactwo i świadomość oryginalności polskiej kuchni, a zwłaszcza jej odmian regionalnych budzi się w społeczeństwie coraz częściej – za sprawą licznych programów telewizyjnych oraz wydawnictw prezentujących wszelkie aspekty dziedzictwa kulinarnego. Dzięki wielu działaniom promocyjnym, które realizowane są w ostatnich latach – żywnościowe produkty tradycyjne wracają po wielu latach zapomnienia do kulinarnego obiegu w przestrzeni wsi, małych miasteczek i dużych miast. Są nie tylko składnikami typowych potraw regionalnych, ale dają również asumpt do tworzenia wielu „smakowitych wariacji”.

Trudno zaprzeczyć, że autentyczna i smaczna kuchnia jest swoistą sztuką komponowania przy codziennym oraz świątecznym stole niezapomnianych doznań kulinarnych. Zmierzając, dzięki użyciu coraz doskonalszych technik oraz umiejętności kulinarnych, do osiągnięcia ostatecznego efektu: jak najpiękniejszego „dzieła na talerzu”, często na dalszy plan przesuwamy wiedzę o pochodzeniu składników, które wykorzystywane są do przygotowywania konkretnego dania. Jemy przede wszystkim wzrokiem, powonieniem, podniebieniem czy nawet dotykiem. Warto jednak abyśmy mogli się też zapoznać z kulinarnymi legendami czy też z prawdziwymi historiami o żywności i żywieniu w czasach minionych oraz współczesnych, które stanowią o wyjątkowości spożywanej potrawy w danym regionie.

Rosnące zainteresowanie niedocenianym przez wiele lat dziedzictwem kulinarnym, wyrażające się we współczesnych dokonaniach uczonych reprezentujących różne dyscypliny naukowe, zainspirowało dwie badaczki zatrudnione w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Opolskiego do napisania monografii poświęconej dziedzictwu kulinarnemu Śląska,

zachowanemu w zróżnicowanych tekstach kultury tego regionu. W dziewięciu rozdziałach autorki opisują i dokumentują różnorodne aspekty dziedzictwa kulinarnego Śląska i samego fenomenu „kuchni śląskiej” wyróżniającej się na tle innych kuchni regionalnych w Polsce. Swoje rozważania rozpoczynają od dopowiedzeń odnoszących się do pojęcia „dziedzictwa kulinarnego” oraz ukazują stan badań nad dziedzictwem kulinarnym Śląska. Problematyka ta do tej pory nie została ujęta całościowo w opracowaniach istniejących na rynku wydawniczym. Po tym interesującym wprowadzeniu czytelnik znajdzie w drugim rozdziale omówienie kulinariów w wybranych opracowaniach etnograficznych. Autorki z zasobu różnorodnych opracowań, wybrały fragmenty traktujące o pożywieniu mieszkańców Śląska. Na podkreślenie zasługuje fakt, że uwzględniono nie tylko opracowania polskich, ale także niemieckich ludoznawców, folklorystów oraz etnografów, które odnoszą się do różnych części regionu i traktują o pożywieniu codziennym oraz świątecznym. Trzeci rozdział przedstawia niezwykle bogactwo przysłów (1043 paremie) z komponentem kulinarnym, wierzenia i przesady związane kulinariami, które odnoszą się do wybranych produktów żywnościowych, w tym: chleba, kołacza, mięsa, tłuszczu, jaj, kapusty, ziemniaków, soli, cukru, mleka, a także sztucców i naczyń oraz przygotowywania i spożywania potraw ze szczególnym uwzględnieniem obrzędowości wigilijnej i wielkanocnej.

W czwartym rozdziale przywołano bajki, podania, anegdota, kawały i zagadki ludowe (50 tekstów i 27 mikroform w postaci zagadek ludowych), które wyrażają treści odnoszące się do dziedzictwa kulinarnego Śląska. Autorki w bardzo ciekawy sposób ukazały w przywołanych tekstach repertuar regionalny, który jest istotnym nośnikiem informacji o kuchni śląskiej. W piątym rozdziale zwrócono uwagę na pieśni ludowe i współczesną twórczość muzyczną w kontekście dziedzictwa kulinarnego. Badaczki dokonały przeglądu utworów, które nakreślają ogólny obraz życia mieszkańców wsi, a także dawną kulturę rolną czy wreszcie przemysłowych ośrodków miejskich

w aspekcie pożywienia. Na szczególną uwagę zasługuje przegląd współczesnej twórczości artystów scen estradowych na Śląsku, co utwierdza w przekonaniu, że kulinaria śląskie są wdzięcznym i chętnie wykorzystywanym przez nich motywem służącym do działań artystycznych. Żaden inny region w Polsce nie ma tak licznych utworów muzycznych odnoszących się do dziedzictwa kulinarnego, dlatego też jest to kolejny mocny punkt tej nowatorskiej monografii naukowej.

Szósty rozdział zapoznaje czytelnika z twórczością poetycką i innymi tekstami kultury, jak chociażby internetowe memy, które wykorzystują gwarę śląską do przywoływania regionalnych kulinariów (wodzionka, karminadle, krupnioki, rolady i kluski śląskie). Autorki, analizując badany materiał, słusznie zauważają, że kulinaria są uniwersalnym materiałem kulturotwórczym, który coraz chętniej wykorzystywany jest w rozmaitych działaniach i to niekoniernie związanych z konsumpcją. Podkreślają także znaczenie istnienia portali internetowych tematycznie związanych z dziedzictwem kulturowym Śląska, w tym z regionalnymi tradycjami kulinarnymi.

W przedostatnim rozdziale autorki przywołały kulinarne wspomnienia Ślązaków, zarówno te bliskie ich sercom, do których chętnie się wraca (dzieciństwo, młodość) jak i te trudne a nawet tragiczne (bieda i wojna). Prezentowane teksty w wielu przypadkach ukazują rzeczywistość, która zdecydowanie różni się od tej z pierwszej połowy XX wieku i okresu późniejszego. Świadczą one jednak o wyjątkowym kunszcie śląskich gospodyń, co współcześnie chętnie jest wykorzystywane przy próbach animacji turystyki kulinarnej czy organizacji konkursów promujących kuchnię regionalną. Badaczki w swojej pracy zauważają, że wyrazem szczególnej wyjątkowości tychże specjalów kulinarnych i jednocześnie formą zachowania w pamięci kolejnych pokoleń jest umieszczanie ich na Liście Produktów Tra-

dycyjnych, która prowadzona jest przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Potwierdzeniem tego faktu jest bardzo duża liczba wpisów z województwa śląskiego i opolskiego, które wykorzystują istniejące dziedzictwo kulinarne od pokoleń w działaniach promujących obszar Górnego Śląska.

Natomiast ostatni rozdział zapoznaje czytelników, szczególnie wywodzących się z innych części Polski, z autentycznymi przepisami kulinarnymi, które zostały zapisane w starych zeszytach, poźółkłych brulionach, kalendarzach, skrawkach papieru czy w dokumentach tekstowych w komputerze. Przepisy kulinarne na sporządzanie wybranych specjalów kuchni śląskiej zapoznają czytelnika ze złożonością kulinarną regionu, ale są także poradnikiem dobrego odżywiania. Książkę kończy opracowany przez autorki alfabetyczny słownik potraw, napojów i trunków występujących w tekstach, co dodatkowo podnosi i tak już wysoką merytoryczną wartość monografii.

Wydawca na stronie internetowej wskazuje, że „praca w sposób atrakcyjny i nietuzinkowy dostarcza wiedzy o potrawach, sposobach ich przyrządzania, codziennych praktykach związanych z przygotowywaniem posiłków, także okolicznościach i zwyczajach spożywania określonych dań”¹. Mocną stroną książki jest zebranie w jednym miejscu najróżniejszych tekstów kultury odwołujących się w swojej tematyce do dziedzictwa kulinarnego Śląska. Tego rodzaju informacje są idealnym motywem, który może przyczynić się do poznawania kuchni regionalnej, ale może też być inspiracją do organizacji nowych konkursów kulinarnych, wzbogacenia oferty gastronomicznej czy rozwoju tak modnej w ostatnich latach turystyki kulinarnej.

Recenzowana publikacja przełamuje sztywne ramy akademickiego opracowania. Autorki wychodzą poza często spotykane w opracowaniach naukowych rozważania związane z różnymi definicjami czy też różnymi spojrzeniami na zagadnienie w lite-

¹ <http://wydawnictwo.uni.opole.pl/quot-dobry-zur-kiej-w-nim-szczur-quot-dziedzictwo-kuli->

[name-slaska-w-tekstach-kulturu-studia-i-mono-grafie-nr-558.html](http://wydawnictwo.uni.opole.pl/quot-dobry-zur-kiej-w-nim-szczur-quot-dziedzictwo-kuli-).

raturze. Udało im się zebrać i usystematyzować w bardzo interesujący sposób szereg informacji o dziedzictwie kulinarnym Śląska, czego dowodem jest czytelny układ książki i przedstawione w niej zagadnienia. Bez najmniejszego wątplenia należy zauważyć, że do tej pory nie było na rynku wydawniczym tego typu pozycji. Dzięki temu książka może być przydatna nie tylko dla naukowców czy studentów kierunków kulturoznawstwa, etnologii, socjologii, żywienia człowieka, ale dla każdego kto interesuje się i jest miłośnikiem regionalnych kulinariów.

Podsumowując, należy stwierdzić, że duże zróżnicowanie przedmiotowe analizowanych zagadnień związanych z dziedzictwem kulinarnym na Śląsku oraz wielość przywoływanych materiałów – dawnych i współczesnych – egzemplifikujących analizowane zagadnienia, sprawia, że w zakresie poznawczym i edukacyjnym jest to niezwykle wartościowe opracowanie. Publikacja autorstwa Doroty Świtały-Trybek oraz Lidii Przymuszały *„Dobry żur kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury”* na stałe wejdzie do kanonu obowiązkowych lektur, które traktują dziedzictwo kulinarne w sposób niezwykle kompleksowy, a zarazem sprawiający, że książkę czyta się jednym tchem. Monografia mogłaby być wzorem dla autorów przyszłych rozpraw poświęconych problematyce dziedzictwa kulinarnego regionów, które do tej pory nie doczekały się takiego opracowania.

DOMINIK ORŁOWSKI

Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych
w Warszawie
Polskie Stowarzyszenie Turystyki Kulinarnej

SPIS TREŚCI

Katarzyna Smyk, <i>Wstęp. Profesora Jana Adamowskiego droga z Podlasia w świat</i>	3
--	---

Artykuły

Monika Sagała, <i>Pierwiastki folklorystyczne w słowackiej poezji miłosnej okresu baroku wybrane zagadnienia</i>	5
Agata Kusto, <i>Legowanie na Lubelszczyźnie. Współczesne odkrycia i kontynuacje lokalnej praktyki muzycznej</i>	16
Małgorzata Latoch-Zielińska, <i>Wokół kultury ludowej w szkole (na przykładzie wybranych tekstów literackich)</i>	29
Anna Brzozowska-Krajka, <i>Między „kulturą drzewa oliwnego” a „kulturą Lexusa”: typy duchowości w e-życzeniach</i>	42
Oleksandr Kolomyichuk, <i>Święty wieczór w obrzędowości dorocznej Ukraińców Bojkowszczyzny: tradycja ludowa i pamięć przesiedleńców</i>	53
Agata Rybińska, <i>Cene u-rene – żydowska Biblia dla kobiet – pomiędzy tradycją biblijną a ludową pobożnością (na przykładzie księgi Bereszit)</i>	73
Anna Mlekodaj, <i>Trudniejsza Arkadia – wizja natury w gwarowej poezji gorczańskiej poetki Antoniny Zachary-Wnękowej)</i>	84
Olga Kielak, <i>Kupno i sprzedaż zwierząt domowych w polskiej kulturze ludowej</i>	95

Recenzje

Robert Lipelt, *Tradycyjna i współczesna kuchnia mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej w badaniach Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej*

Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością, pod red. K. Smyk, T. Pudłockiego, I. Wodzińskiej, Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Kolbuszowa 2017..... 109

Dominik Orłowski, *Dziedzictwo kulinarne Śląska w badaniach Doroty Światały-Trybek oraz Lidii Przymuszały*

Dorota Światała-Trybek, Lidia Przymuszała, *Dobry żur kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2018 116

CONTENTS

Katarzyna Smyk, <i>Introduction. Professor Jan Adamowski's Journey from Podlasie to the World</i>	3
---	---

Articles

Monika Sagała, <i>Elements of Folklore in Slavic Baroque Love Poetry: Selected Issues</i>	5
Agata Kusto, <i>Ligawa Playing in the Lublin Region: Contemporary Discoveries and Continuation of a Local Musical Practice</i>	16
Małgorzata Latoch-Zielińska, <i>Around Folk Culture at School (with Examples of Selected Literary Texts)</i>	29
Anna Brzozowska-Krajka, <i>Between "the Culture of the Olive Tree" and "the Lexus Culture": Types of Spirituality in E-greetings</i>	42
Oleksandr Kolomyichuk, <i>Christmas Eve in the Ritual Calendar of Ukrainians from Boikivschyna: Folk Tradition and Deported People's Memory</i>	53
Agata Rybińska, <i>Tse'edah u-re'edah– the Jewish Bible for Women: Between the Biblical Tradition and Folk Piety (with the Example of Bereshit)</i>	73
Anna Mlekodaj, <i>A Harder Arcadia: A Vision of Nature in the Dialect Poetry of the Gorce Poet Antonina Zachara-Wnękowa)</i>	84
Olga Kielak, <i>Buying and Selling Domestic Animals in the Folk Polish Culture</i>	95

Reviews

Robert Lipelt, <i>Traditional and Modern Cuisine of the Inhabitants of the Former Sandomierz Primeval Forest in the Research of the Folk Culture Museum in Kolbuszowa</i> <i>Puszcza Sandomierska od kuchni. Między tradycją a współczesnością</i> , pod red. K. Smyk, T. Pudłockiego, I. Wodzińskiej, Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Kolbuszowa 2017.....	109
Dominik Orłowski, <i>The Culinary Heritage of Silesia in the Research by Dorota Świtała-Trybek and Lidia Przymuszała</i>	
Dorota Świtała-Trybek, Lidia Przymuszała, <i>Dobry żur kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2018	116

**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 6: 2019 między innymi:

MAGDALENA JONCA

- Antoniny Smiszkowej Czechy dla „ludu polskiego”

GRAŻYNA LASOŃ-KOCHAŃSKA

- Powrót Bogini? Magna Mater w polskiej literaturze popularnej

BOŻENA OLSZEWSKA

- Wizerunki świętych kobiet w wybranych utworach hagiograficznych dla dzieci i młodzieży po roku 1989

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



**Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze**

Indeks 364-07X