

Magdalena Tobała-Feliks

m.tobola-feliks@mhk.katowice.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5421-9484>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Strój rozbarski jako atrybut świętowania Bożego Ciała

*Rozbark regional costume as an attribute
of celebrating Corpus Christi*

Wprowadzenie

Problematyka wzajemnej zależności rozbarskiego stroju paradnego a świętowania znajduje odzwierciedlenie w literaturze przedmiotu, choć oba zagadnienia omawiane są oddzielnie. Publikacje dotyczące różnorodnych form świętowania zwykle nie dotyczą stroju używanego w trakcie danego wydarzenia – np. procesji Bożego Ciała (por. Gerlich 1995; Wesołowska 1989: 95–169; Pośpiech 1987). Ten możemy zobaczyć najwyżej na fotografiach, ilustrujących przekaz zawarty w danym tekście (por. Garstka, Łysko 2018: 226–270; Kubit 2020). Wyjątkiem jest prezentacja kostiumów przygotowywanych w odniesieniu do grup zapustnych lub kolędniczych, nawiązujących często także do stroju regionalnego. Prace etnologiczne dotyczące systematyki ubiorów (w tym stroju ludowego) również rzadko podejmują szczegółową diagnozę zróżnicowania form stroju świątecznego, zależnie od rodzaju uroczystości. W większości przypadków wzmianki o tym są lakoniczne (Bazielich 2002: 96–99), poza nieco bardziej wnikliwymi opisami stroju ślubnego i weselnego (Bazielich 1988: 119–121; Bazielich 2002: 100–102). Korelacja między wyglądem stroju a konkretnym dniem świątecznym w tradycyjnej

kulturze Górnego Śląska była jednak mocno zauważalna¹. Współcześnie coraz częściej dąży się do jej odtworzenia.

Celem artykułu jest ukazanie stroju rozbarskiego w charakterze znaczącego artefaktu w celebrowaniu wybranych uroczystości o charakterze religijnym. Przedstawię zatem dzień świąteczny jako zjawisko osadzone w konkretnym czasie i przestrzeni społeczno-kulturowej, podkreślając etykietalno-zwyczajowe przestrzeganie konwencji zakładania stroju. W tym celu przybliżę potencjał kulturotwórczy działań podejmowanych w społeczności lokalnej świętochłowskich Lipin, gdzie dzięki rekonstrukcjom wciąż funkcjonuje strój rozbarski. Udokumentuję również współczesne znaczenie omawianego stroju, uwzględniając dokonujące się przeobrażenia. Spróbuję odpowiedzieć na pytania:

- jakie postawy i motywacje spowodowały współcześnie chęć odtwarzania stroju rozbarskiego?
- w jakim stopniu wpływały one na zmianę funkcji omawianego stroju?

Podstawę źródłową artykułu stanowią materiały własne z badań terenowych prowadzonych w latach 2019–2021 (obszar badawczy obejmował wybrane miasta kornurbacji górnośląskiej²). Zagrożenie epidemiczne wywołane rozprzestrzenianiem się wirusa SarsCov2 w znacznym stopniu ograniczyło pierwotne zamierzenia badawcze³. Zgromadzone do tej pory materiały dotyczą oddolnych inicjatyw podejmowanych na terenie Lipin (dziś dzielnica Świętochłowic)⁴, które traktuję jako autoteliczne studium przypadku⁵. Miejscowość przez lata kojarzona z degradacją ekologiczną (związaną z działalnością Huty Silesia, Zakładów Cynkowych oraz Kopalni Śląsk przyłączonej później do KWK Matylda). Lipiny w dyskursie publicznym wiązano ze społeczną patologią, postępującą po likwidacji kolejnych zakładów pracy. Obecnie w dzielnicy dostrzegam potrzebę zmiany zaistniałej sytuacji, wyrażaną w działalności lokalnych społeczników mocno zainteresowanych tutejszym dziedzictwem. W wyniku ich działań Lipiny znane są nie tylko na Górnym Śląsku, ale także w całej Polsce, z efektownej

- 1 Uroczystość Zesłania Ducha Świętego (tzw. Zielone Świątki) w górnośląskiej tradycji ludowej wiązała się z zakładaniem zielonych kompletów strojów. Na święta maryjne często ubierano chabrowe lub niebieskie *kiecki*, strój uzupełniano też odpowiednio dobranymi *szlafkami* (wstążkami). Atrybutem stroju zakładanego z okazji Bożego Ciała do końca XIX w. były płócienne *rencniki* zarzucane na ramiona; później upowszechniły się białe *jakle*, zdobione na obrzeżach haftem. W poście i adwencie zakładano stroje żałobne z charakterystyczną białą *purpurką*. Z okazji Bożego Narodzenia kobiety wdziewały swoje ślubne *szpigle* itp. (Bazielich 2002: 97–99; Wrona 2002: 54–60).
- 2 Ściśle, dzielnice miejskie, w których w różnym stopniu kultywuje się tradycję noszenia stroju rozbarskiego (np. Dąbrówka Wielka, Lipiny, Rozbark, Murcki, Nikiszowiec).
- 3 W przyszłości będę kontynuować badania w kolejnych miejscowościach.
- 4 Lipiny (województwo śląskie) to najmłodsza z dzielnic dzisiejszych Świętochłowic. Ich historia sięga XVIII stulecia, a największy rozwój przypadł na XIX w. w związku z intensywnym rozwojem przemysłu wydobywczego (Kaganiec 2007: 228).
- 5 Istotne uzupełnienie analizowanego materiału stanowi wcześniejsza dokumentacja fotograficzna (zdjęcia Arkadiusza Ławrywiańca z 2005 r.). Obstrżenia sanitarno-epidemiologiczne obowiązujące w latach 2020–2021 mocno ograniczyły organizowanie wydarzeń i sporządzenie dokumentacji w terenie.

oprawy – organizowanej corocznie – procesji towarzyszącej Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (określanej mianem Bożego Ciała). Owa efektywność od blisko dwóch dekad opiera się na reaktywowaniu tradycji noszenia stroju rozbarskiego.

W artykule wykorzystuję wyniki obserwacji uczestniczącej prowadzonej w Lipinach w trakcie procesji Bożego Ciała w czerwcu 2019 r. oraz w latach wcześniejszych (2004–2005), uzupełniając w ten sposób dane pozyskane podczas wywiadów. Materiał zestawiam z wybranymi źródłami zastanymi, głównie fotografiami ze zbiorów muzeum oraz wcześniejszymi opisami strojów ludowych adekwatnych dla omawianego święta (Bazielich 1988: 64–65; Bazielich 2002: 78–84). Pozwala to wstępnie zdiagnozować różnorodne funkcje i znaczenia rozbarskiego stroju ludowego oraz wskazać na ich przemiany i mechanizmy tych zmian.

Rola święta w przełamaniu stereotypowego wizerunku Lipin

Mianem święta określamy dzień lub wydarzenie kolektywnie uznane za niezwykle. Jego kluczową cechą jest zawieszenie wszelkich codziennych czynności i obowiązków w celu skoncentrowania się na realizacji odpowiednich wartości światopoglądowych (Grad 1984: 155). Morfologia święta odzwierciedla jego złożoną strukturę zbudowaną z podsystemów znakowych (kodów) współistniejących w ramach obrzędowej semiotyki. Jego celebrowanie wynika wprost z przyjętej tradycji, ta zaś stanowi formę realizacji ciągłości kulturowej, tym samym staje się fundamentalnym warunkiem istnienia każdej społeczności. Tradycja przejawia się poprzez treści przekazywane z pokolenia na pokolenia (m.in. zawarte w obyczajach, wierzeniach, przekonaniach, sposobach myślenia oraz określonych konwencjach postępowania). Zdaniem Marioli Tymochowicz dostarcza ona systemowi społeczno-kulturowemu niezbędnej dozy stabilizacji, będąc równocześnie platformą, w ramach której odbywają się istotne procesy służące integracji grupy własnej (Tymochowicz 2013: 38–39).

Problemem otwartym pozostaje określenie, co rozumiemy przez pojęcie zjawiska kulturowego o charakterze tradycyjnym. Etnografka Halina Gerlich zauważa, że jego istotą było to, iż przekaz i rozpowszechnienie określonych treści miało miejsce jedynie na płaszczyźnie horyzontalnej (pokoleniowej), nie wertykalnej (międzypokoleniowej). Badaczka dodawała, że ten drugi przypadek może świadczyć o wkomponowaniu się pewnych faktów kulturowych w proces socjalizacji (Gerlich 1983: 71). Dziedziczenie tradycji podlega nie tylko procesom akumulacji, ale także generuje nieustanną negocjację znaczeń mogących prowadzić do selekcji wybranych wątków. Działania te wzmacniają adaptacyjną rolę kultury, przez co mogą być czynnikiem jej rozwoju. Tak rodzą się zmiany kulturowe, których konsekwencją stają się innowacje.

Zdefiniowania i stworzenia teorii innowacji w ujęciu antropologicznym podjął się Homer Barnett. Innowacja jest dla niego głównie konstruktem myślowym, dążącym do poznania, które kształtuje się poprzez doświadczenie kulturowe, myśl, zachowanie

lub rzecz, która jest nowa pod względem swojej odmienności. Ową odmienność implikuje odniesienie do rzeczy dobrze znanych i oswojonych (Barnett 1953: 181–224 za: Zdun 2014: 246). Wzorem innowacji wobec stroju ludowego będą wszelkiego rodzaju formy jego współczesnej rekonstrukcji, rozumianej jako podejmowanie działań zmierzających do odtworzenia historycznego wzorca. Odbywa się to z wykorzystaniem współczesnych materiałów/tkanin oraz technik (w tym nowoczesnych urządzeń wspomagających proces powstawania stroju).

Boże Ciało to jedno z głównych świąt Kościoła katolickiego. Soteriologiczne podłoże katolicyzmu nadaje mu niezwykle wysoką rangę. Uroczystość w 1264 r. ustanowił mocą władzy papieskiej Urban IV. Jest to święto ruchome przypadające sześćdziesiąt dni po Zmartwychwstaniu Pańskim. Najbardziej widowiskową częścią jego obchodów są procesje podążające do czterech ołtarzy, przy których wierni modlą się wraz kapłanem (Willman, Chmiel 2016: 186–191). Święto to wiąże się z licznymi wierzeniami i zwyczajami ludowymi. Dla mieszkańców wsi zabrane z ołtarzy rośliny miały magiczną moc. Wierzono, że gałęzie brzozy, lipy czy tataraku są w stanie odstraszyć czarownice, a wetknięte w polu miały ustrzec uprawy przed szkodnikami i gradobiciem (np. Lebeda 2002: 193–194, Pośpiech 1987: 238–239). Tego typu „kradzież magiczna” dokonywana jest na Górnym Śląsku także dziś, choć obecnie odbywa się zazwyczaj bezrefleksyjnie, pozbawiona jest podłoża wierzeniowego.

W Polsce obchody Bożego Ciała zawdzięczamy pochodzącemu z Brzozowic (obecnie dzielnicy Piekar Śląskich) biskupowi krakowskiemu Nankierowi (Janowi Kołodzie) herbu Oksza (1270–1341), który ok. 1320 r. wprowadził to święto na terenie diecezji podlegającej jego jurysdykcji. Z czasem rozprzestrzeniło się ono poza obszar ziemi krakowskiej, obejmując stopniowo tereny sąsiednie (Ogrodowska 1996: 249–256). Mieszkańcy Lipin nie potrafili dziś zbyt precyzyjnie określić, kiedy w ich miejscowości zainicjowano zwyczaj tak podniosłego świętowania tego dnia. Prawdopodobnie pierwszy raz procesja przeszła ulicami miejscowości w 1872 r., tuż po poświęceniu tutejszej świątyni p.w. św. Augustyna⁶. Wówczas nieodłącznym elementem celebracji owego święta stały się uroczyste stroje ludowe. Od blisko dwóch dekad podejmowane są oddolne starania mające na celu przywrócenie tradycji ich noszenia. Z sytuacją taką spotykamy się także w innych miejscowościach Górnego Śląska (m.in. Dąbrówka Wielka, Radzionków, Rozbark, Nikiszowiec). Lipiny są jednak warte szczególnej uwagi badawczej nie tylko ze względu na powrót do kultywowania tradycji noszenia miejscowego stroju ludowego oraz pielęgnowanie związanego z nim dziedzictwa, ale nade wszystko z uwagi na społeczną funkcję tego przedsięwzięcia. W trakcie lipińskiej procesji Bożego Ciała, która co roku wyrusza z tamtejszego kościoła parafialnego, wierni ubrani w efektowne stroje ludowe (w typie rozbarskim) stanowią wyraźną

⁶ Szczątkowe dane na ten temat znajdują się w kronice parafialnej. Informacja o tym wydarzeniu funkcjonuje również w pamięci zbiorowej mieszkańców Lipin. Wydaje się, że rok 1872 można uznać za wiarygodny.



Fot. 1-2. Procesja Bożego Ciała; Lipiny (2005). Fot. A. Ławrywianiec.



Fot. 3. Kobieta w stroju rozbarskim, płócienny *rencnik* zarzucony na ramiona stanowi najbardziej archaiczną część jej ubioru; Lipiny (2005). Fot. A. Ławrywianiec.

przeciwwagę dla lokalnego krajobrazu (zaniedbanych *familoków*, zdegradowanych podwórek)? (zob. fot. 1–3). Stroje, przyciągając muzealników, etnologów, dokumentalistów, filmowców, dziennikarzy, fotoreporterów oraz mieszkańców ościennych miejscowości, często także turystów, podnoszą lokalną rangę święta, jednocześnie przywracając pamięć tej nieco zapomnianej dzielnicy⁸.

⁷ O degradacji krajobrazu kulturowego Lipin pisała Kazimiera Wódcz (Wódcz, Szpoczek-Sało 2014: 100–119) oraz inni autorzy (np. <https://jabolowaballada.blogspot.com/2019/04/lipiny-na-wpo-opuszczona-dzielnica.html>).

⁸ Dokumentacja fotograficzna tego wydarzenia dostępna jest w Internecie, zob. np. ogólnopolski projekt etnograficzny *Strój i tkanina ludowa w różnicowaniu regionalnym – stan obecny, funkcjonowanie*

Wyjątkowy dzień wymaga wyjątkowego stroju

Podjmując problematykę stroju ludowego zwracam uwagę na trudności terminologiczne. Sądzę, że należy rozróżniać określenia postrzegane niekiedy synonimicznie: odzież, ubiór i strój. Odzież stanowi dla mnie odzienie codzienne, nie zawsze świadczące o przynależności regionalnej. Ubiór z kolei podkreśla specyfikę i przeznaczenie zakładanych elementów. Spełnia on przede wszystkim funkcję praktyczną, dawniej dodatkowo akcentując podział na płeć, wiek oraz pozycję społeczną (Brzezińska, Słomska-Nowak 2011: 63). Strój natomiast odnosi się do odzienia odświętnego (paradnego), tudzież obrzędowego (Hermanowicz-Nowak 1976: 379). Samo użycie wobec niego dookreślającego słowa: paradny (forma odzienia niezwykle eleganckiego, uroczystego, adekwatnego dla dnia świątecznego), jednoznacznie świadczy o specyfice stroju, który z założenia miał upiększać, zdobić, dekorować, stroić. Te jego cechy dodatkowo podkreślano poprzez wysoką jakość materiałów, z których był wykonany oraz formę zdobień i towarzyszących mu dodatków (w tym elementów biżuteryjnych pełniących często funkcje apotropieczne). Strój stanowił odzienie nierozzerwalnie związane z podniosłymi momentami życia zarówno jednostki, jak i grupy społecznej, w której funkcjonowała. Stroje (określane mianem ludowych), zakładane przez mieszkańców dawnej wsi, spełniały wszelkie kryteria pozwalające na użycie wobec nich właśnie tego terminu.

Istotny jest także sam komunikat semiotyczny. Stroje ludowe to nie tylko poszczególne elementy odzienia, ale także skodyfikowane w nich znaczenia, niegdyś niezwykle wyraźne. Funkcje te kategoryzujemy od najprostszych, o wymowie społeczno-somatycznej, po te bardziej skomplikowane (Bazielich 2017: 11). W kulturze tradycyjnej przełomowe chwile (szczególnie ważne dla jednostki, bądź społeczeństwa) najczęściej przybrane były w formę magiczną znajdującą odniesienie w mechanizmach społecznych funkcjonujących na zasadzie tzw. izolatów kulturowych. Podejmowanie odpowiedniego działania (w tym zakładanie danego typu stroju) wynikało z przekonania, że przyniesie to pożądany skutek pozytywny, co stanowiło wyraz zawartej w stroju funkcji ceremonialno-magicznej. Reprezentatywna rola stroju przenikała się często z jego synekurą obrzędową.

Strój rozbarski stanowi formę atrakcyjnego wizualnie, bogatego odzienia chłopskich warstw społeczeństwa. Jego historycznie funkcjonowanie osadzone będzie w realiach tożsamy dla niewielkich społeczności lokalnych XIX oraz początków XX w. (wówczas stroje regionalne, za sprawą finansowej prosperity właścicieli wielkich gospodarstw rolnych, znalazły się w fazie największego rozkwitu). Strój służył „pokazaniu się”, musiał być zdobny, a dodatkowo spełniać wymogi profuzyjności formy.

w tradycji, lokalne konteksty (<https://www.maie.lodz.pl/pl/aktualnosci/boze-cialo/>), projekt Regionalnego Instytutu Kultury w Katowicach *Mapa obrzędowa Górnego Śląska* (<http://mapaobrzedowa.pl/>); *Zwiedzamy Polskę*, Telewizja Imperium, 2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=M4BXym5BafU>), *Uroczysta procesja Bożego Ciała w Lipinach* (Portal Silesia24: <https://www.youtube.com/watch?v=WYo-L6Tj0Us>), *Górny Śląsk w fotografiach* (blog Piotra Miemca: <https://gornyslask.miemiec.eu/procesja-w-lipinach-2019/>).

Nosząca go społeczność czerpała przy tym obficie z dobrodziejstw mody miejskiej, inspirując się np. formą krynoliny, która dotarła na wieś w charakterze spadku po pańskiej modzie z epoki cesarskiej Eugonii w połowie XIX stulecia (Lipa-Bierwiaczonek, Zych 2016: 18). Strój ludowy pełnił wówczas głównie funkcję emocjonalnie nacechowanego atrybutu kultury regionalnej, dającego wyraz nieustannej nadbudowie nowych znaczeń wobec (przyjmowanej w procesie dziedziczenia) spuścizny przodków.

Tradycja noszenia stroju rozbarskiego stopniowo jednak zanikała. Wynikało to m.in. z likwidacji wielkich gospodarstw rolnych, co powodowało odpływ ludności wiejskiej do miast i podejmowanie przez nią pracy w przemyśle. Próba adaptacji w nowym środowisku skłaniała do ubierania się *po pańsku*, tym bardziej, że konfekcja miejska dostępna była w przystępnej cenie (Bazielich 2002: 105). Strój rozbarski zanikał stopniowo po II wojnie światowej (od I. 50. XX w.), kiedy w terenie spotykano go już sporadycznie, odchodził również tradycyjny przekaz o nim⁹. Od końca lat 90. XX. w. coraz chętniej wykorzystywano jednak różnego rodzaju rekonstrukcje (zwłaszcza w odniesieniu do modelu damskiego), wzorowane zwykle na formie typowej dla panien (inspirując się chętnie formą stroju wykorzystującą *galandę* – bogato zdobiony wieniec, wykonany ze sztucznych kwiatów i świecidełek). Ten typ stroju rozpropagowały zespoły ludowe, głównie Zespół Pieśni i Tańca Śląsk¹⁰. Wizualny aspekt merytorycznej poprawności był tu mocno dyskusyjny¹¹. Współcześnie powoli się to zmienia¹², co jest wynikiem zaangażowania osób dążących do odtworzenia tradycji noszenia odświętnego stroju rozbarskiego (o czym szerzej dalej).

Dwa punkty widzenia stroju rozbarskiego – przestrzeń *sacrum* i *profanum*

Większość osób, uczestniczących obecnie w lipińskiej procesji Bożego Ciała, ubrana jest w stroje wypożyczone od lokalnego animatora kultury Grzegorza Stachaka, który przez lata zgromadził sporą kolekcję rozbarskiej odmiany stroju regionalnego.

9 Stroje ludowe sprzedawano wtedy do muzeów, sporo wyrzucono lub niszczone (np. palono), postrzegając je jako archaiczne i niemodne. Nosiły je tylko nieliczne kobiety, zwykle chodzące *po chopsku* aż do śmierci (np. Maria Wójcik – mieszkanka Dąbrówki Wielkiej). Wraz z nimi odeszła pamięć o poprawności zakładania poszczególnych części stroju rozbarskiego oraz ich znaczenia w komunikacji pozawerbalnej.

10 Początkowo członkowie zespołu występowali w oryginalnych strojach zakupionych od ich dotychczasowych użytkowników (Bazielich 2002: 106). Strój panien wybierano chętniej, gdyż prezentował się na estradzie bardziej atrakcyjnie – był kolorowy, posiadał błyszczące elementy przykuwające wzrok (Toboła-Feliks 2021: 76–92). Strój męski zarzucono wcześniej. Pozyskanie jego oryginalnych elementów było trudniejsze, stąd zastępowano go często mundurem górniczym.

11 Dla zespołów ludowych oraz grup folklorystycznych merytoryczna poprawność zakładania stroju była zwykle drugorzędna, istotny był głównie aspekt estetyczny, kreowany przez zamysł artystyczny choreografa lub osoby kierującej daną grupą.

12 Zmiana dotyczy także formy stroju – coraz częściej dobiera się go stosownie do wieku konkretnej osoby czy danej okazji. Popularne stają się *jakle*, czepce typu *buda* oraz różnorodne chusty nagłowne i naramienne.

Stroje udostępnia on także z okazji corocznej pielgrzymki do pobliskich Piekar Śląskich oraz Sanktuarium na Górze św. Anny (śl. Anaberg)¹³. Stopniowy powrót mieszkańców Lipin do kultuwowania tradycji noszenia stroju ludowego wiąże się z ruchem pątniczym na Górę św. Anny. W 1997 r., chcąc uczcić 125 rocznicę erygowania parafii oraz dziękczynną pielgrzymkę, którą zorganizowano wtedy z tej okazji, podjęto decyzję o powtórzeniu owej peregrynacji. Celem stało się jej jak najwierniejsze odtworzenie, wobec czego postanowiono, iż pątnicy powinni wystąpić w strojach rozbarskich¹⁴. Rozpytywano okolicznych mieszkańców o oryginalne stroje ludowe¹⁵, które ostatecznie znaleziono w Dąbrówce Wielkiej (część Piekar Śląskich). Stroje kobiece wypożyczono



Fot. 4. Kobiety w zakładanych na Boże Ciało białych *jaskoch* oraz czepcach typu *buda*, ozdobionych szerokimi, ręcznie malowanymi *szlafkami* (wstążkami); Lipiny (2005).
Fot. A. Ławrywianiec.

13 Anna Samotrzcia i MB Piekarska od wieków były uważane za opiekunki ludu górnośląskiego, stąd też poświęcone im sanktuaria stanowią dwa wyjątkowo ważne miejsca na mapie śląskich szlaków pielgrzymkowych (Paul 2010: 9).

14 *Chcieliśmy nawiązać do tej tradycji, pokazać, że takie uroczystości były też łańcuchem łączącym pokolenia. Chcieliśmy tam pójść, jak nasi ojcowie, obleczeni w stroje śląskie, ale prawie żaden go nie miał* (G.S., wypowiedź z maja 2021 r.).

15 *Niykerzy wcale niy chcieli z nami godać, a inksi na hasło śwynto. Ana szyroko uotwierali szranki* (G.S., wypowiedź z czerwca 2019 r.).



Fot. 5. Kobiety w zakładanych na Boże Ciało białych *jaklach* oraz czepcach typu *buda*, ozdobionych szerokimi, ręcznie malowanymi *szlafkami* (wstążkami); Lipiny (2005). Fot. A. Ławrywaniec.

od tamtejszej *chopionki*¹⁶ Marii Wójcik¹⁷ (zm. 2002). Natomiast sam Stachak założył strój Franka Kawki, mieszkańca Chorzowa Starego. Współpraca pokoleń oraz trud przyszłych pątników zaowocowały okazałą oprawą jubileuszu i sporym zainteresowaniem pozostałych pielgrzymów. Po powrocie z pielgrzymki zapadła decyzja o kontynuowaniu i rozszerzeniu przedsięwzięcia, w wyniku czego zawiązała się nieformalna Grupa Tradycji Śląskiej (dalej: GTŚ). Stroje pożyczone na pielgrzymkę stopniowo kupowano od ich właścicieli; starano się także o pozyskanie kolejnych, adekwatnych dla danego typu uroczystości (zob. fot. 4 i 5). Sporą wagę przywiązywano do poszukiwania elementów stroju zakładanego dawniej w trakcie procesji Bożego Ciała (noszonego też w oktawę tego święta). Najbardziej pożądanym elementem kobiecego stroju stały się białe *jakle*¹⁸, jasne fartuchy¹⁹ i budkowate czepce (zob. fot. 4 i 5)²⁰. Młode dziewczęta

¹⁶ Tradycyjne określenie kobiety ubranej w śląski strój ludowy.

¹⁷ Pani Maria nosiła strój ludowy przez całe życie; dysponowała kilkunastoma kompletami stroju (własnymi i pozyskiwanymi od bliskich osób, które rezygnowały z jego noszenia).

¹⁸ Okrycia wierzchnie z cienkiego płótna, kretonu bądź piki, szyte z mustra w formie luźnego kaftana, zdobione przy dolnej krawędzi, na zakończeniu rękawów i wzdłuż zapięcia kolorowym haftem płaskim lub krzyżykowym z motywami roślinnymi (pasowo ułożone kompozycje kwiatowe).

¹⁹ Zwykle muślinowe, woalowe bądź *sztikerajowe*, rzadziej z tzw. chińskiego jedwabiu.

²⁰ Czepce z szeroką, mocno wykrochmaloną, koronkową kanicą oraz zwisającymi wzdłuż tułowia szerokimi wstęgami (zwykle malowanymi ręcznie w akcenty florystyczne).

poszukują dla siebie stroju typowego niegdyś dla druhnym (Bazielich 2002: 98–99), z charakterystycznym *wierzchniem* (rodzaj samodzielny stanika) oraz *galandą* lub mitrowym wiankiem osadzonym na tzw. klapach (harmonijkowo ułożonych wstążkach, w jasnych kolorach)²¹.

Równocześnie, obok zakupu oryginalnych części stroju, zdecydowano się na szycie nowych kompletów (podjęto działania rekonstrukcyjne). Grzegorz Stachak zrezygnował nawet z pracy na poczcie i całkowicie poświęcił się działaniom, mającym na celu jak najbardziej wierne odtworzenie poszczególnych elementów stroju. Sugerowano się przy tym dawnymi fotografiami, starając się także pozyskać jak najwięcej informacji od starszego pokolenia, znającego z autopsji zasady zakładania stroju rozbarskiego lub mogącego pamiętać jeszcze inne osoby noszące ten strój. Uwidacznia się tu wzór behawioralno-normatywny – chodzi o próbę odtworzenia nawykowej realizacji pewnych elementów tradycji mocno zakorzenionej w świadomości Górnolślązaków (Laburda-Lis 2018: 161–162). „Noszenie się po chopsku” nie było nigdy wymogiem. Jeśli jednak zdecydowano się na założenie stroju ludowego, należało sprostać społecznie budowanym oczekiwaniom, że będzie on noszony w takim wydaniu, jaki został ustalony przez tradycję.

Obecnie Grzegorz Stachak jest właścicielem pracowni krawieckiej²² specjalizującej się w szyciu ubiorów typu ludowego²³. Zbiera oryginalne elementy strojów górnośląskich, starając się poznać ich historię (pochodzenie, personalia właścicieli itp.). Stwierdza, że stroje są dla niego swoistą relikwią. Być może dlatego działania podejmowane przez GTŚ są ściśle związane z uroczystościami kościelnymi. Kalendarz liturgiczny zawsze silnie łączył się z okazjami do zakładania stroju ludowego. Nie dziwi zatem, iż także współcześnie ciągłość zachowania tradycji jego noszenia (niezależnie od tego, czy mówimy tu o oryginalnych czy zrekonstruowanych elementach) obserwować możemy szczególnie wyraźnie podczas obrzędów tkwiących swymi korzeniami w religii (w szerokim rozumieniu tego słowa). Wielu informatorom trudno zaakceptować „świeckie formy zakładania stroju”, gdyż reprezentują one odmienny system aksjologiczny²⁴. Wynika to zwykle z preferowania i wydobywania z istniejącego inwentarza kulturowego elementów tradycyjnych, co dzieje się kosztem niedostrzegania problemu

21 Opis sporządziłam na podstawie kwerendy muzealno-archiwalnych, wyników badań własnych i danych z literatury przedmiotu (Dobrowolska, Dobrowolski 1935: 72–74; Bazielich 1988: 65; Bazielich 2002: 71–72, 98–99).

22 Zob. *Pracownia Śląskich Strojów Ludowych F.H.U.P Merynka* (<http://www.merynka.pl/>).

23 „Strój typu ludowego” to wszelkiego rodzaju formy rekonstrukcji nawiązujące do historycznego wzorca, niespełniające jednak kryteriów pozwalających na użycie wobec nich określenia strój ludowy (elementy odzieży powstałe w okresie zaniku formalnych warunków sankcjonujących pełnoprawne występowanie autentycznego stroju ludowego) (Toboła-Feliks, w druku).

24 Według niektórych rozmówców wykorzystywanie stroju ludowego w trakcie spotkań o charakterze ludycznym (w tym także tych typowo komercyjnych) może powodować zmianę recepcji stroju, wpływając na zatracenie lub znaczące zubożenie jego autotelicznego sensu. Strój może być sprowadzony jedynie do funkcji rozrywkowych, pozbawionych głębszych refleksji (to stanowisko jest bliskie także Grzegorzowi Stachakowi).

ciągłości i zmiany pewnych kompleksów zachowań. Jest to zastanawiające, zważywszy, że od dawna podkreśla się znaczenie dziedzictwa kulturowego, równocześnie mocno akcentując wagę zachodzących w jego obrębie określonych mechanizmów selekcji. Dziedziczone dobra, w chwili, gdy w zmieniających się realiach społeczno-kulturowych przestają pełnić pierwotne funkcje, zastępowane są innymi bądź w znacznie zmodyfikowanej postaci trwają nadal w świadomości swoich nosicieli. W konkretnej praktyce badawczej nie zawsze jednak jest to tak widoczne, szczególnie w odniesieniu do stroju ludowego. Stąd warto zwrócić uwagę na działalność Stowarzyszenia Miłośników Tradycji Śląskiej (dalej: SMTŚ)²⁵.

Świeckie akcenty tradycji – opozycja wobec święta kościelnego czy jego uzupełnienie?

W miarę stopniowego systematyzowania materiałów z badań zauważyłam, iż obserwuję rodzenie się zjawiska o innym niż dotychczas stopniu natężenia. Podjęcie tematu świętowania Bożego Ciała stało się pretekstem do uchwycenia dysonansu powstającego na płaszczyźnie współczesnego wykorzystania stroju ludowego. Strój ten nadal jest ważnym elementem podkreślającym doniosłość wydarzeń, w jakie angażują się mieszkańcy Lipin, coraz częściej jednak łączy się go także z kategorią działań o podłożu świeckim (czasem wręcz typowo ludycznym)²⁶. Odchodzi się zatem od postrzegania stroju ludowego jedynie przez pryzmat świąt kościelnych, co do tej pory było wiodącą formą jego wykorzystania. Należy tu jednak rozgraniczyć strój ludowy (uosabiający atrybut tożsamy dla dawnej kultury chłopskiej lub jego wierną rekonstrukcję) od stroju powstałego na jego bazie (wizualnie do niego nawiązującego, ale stanowiącego jedynie formę wtórną, będącego rekonstrukcją nieposiadającą aspiracji, by naśladować oryginał). Ta druga forma od lat wykorzystywana jest bowiem na gruncie przedsięwzięć komercyjnych. W naszym przypadku chodzi jednak

25 Poza subtelną różnicą w nazwie, grupa ta, w przeciwieństwie do GTŚ, posiada zdefiniowany status prawny. Inicjatywy jej członków mają głównie charakter popularyzatorsko-edukacyjny, przez co zrzeszają także spore grono nastolatków (niemal od najmłodszych lat, wspólnie w rodzinach) biorących czynny udział w przedsięwzięciach podejmowanych przez Grzegorza Stachaka i skupione wokół niego osoby. Ci młodzi ludzie jednak w pewnym momencie postanowili pójść własną drogą. W wyniku rozłamu w pierwotnej strukturze GTŚ, w lipcu 2020 r. oficjalnie zainaugurowali działalność nowej organizacji – wspomnianego SMTŚ. Grupa ta przedstawia podejmowane przedsięwzięcia w mediach społecznościowych, kształtując określony profil odbiorcy, głównie z młodego pokolenia (zob. <https://www.facebook.com/Stowarzyszenie-Mi%C5%82o%C5%9Bnik%C3%B3w-Tradycji-%C5%9A%C4%85skiej-111075024005869/>; <http://www.instagram.com/stowarzyszeniemts/>).

26 Chodzi tu o festyny i zabawy miejskie, spotkania o charakterze edukacyjno-popularyzatorskim, uczestnictwo w projektach promujących lokalne tradycje (w tym szczególnie miejscowy strój ludowy), np. Świętochłowski Piknik NGO, Świętochłowski Jarmark Świąteczny, Kopicie Spotkania Pałacowe, cykliczne zajęcia regionalne dla dzieci i młodzieży w jednej ze świętochłowskich szkół podstawowych itp.

o popularyzację tradycyjnych wartości, co wyraźnie opisano w statucie SMTŚ²⁷. Tego rodzaju podejście stało się zarzewiem konfliktu pomiędzy nową formą organizacji a jej matecznikiem, jakim była nieformalna GTŚ. Niemniej „nowa świecka forma wykorzystania stroju” otwiera dyskurs konfrontujący tradycyjne oraz współczesne sposoby percepcji stroju ludowego; dialog ten zapewne będzie kontynuowany.

Zmiana percepcji stroju a zmienność pełnionych przez niego funkcji

W przestrzeni publicznej Górnego Śląska założenie stroju wciąż ściśle konotuje udział w świętach kościelnych, a oderwanie go od tego umiejscowienia wzbudza sporo wątpliwości²⁸. Dawniej strój zakładano głównie do kościoła, choć (w zbliżonej formie) wykorzystywano go także na zabawy stanowiące okazję do podjęcia działań matrymonialnych. Blokowanie zatem inicjatywy młodego pokolenia, chcącego rozszerzyć promocję stroju rozbarskiego poza obszar uroczystości religijnych, wydaje się nieuzasadnione. Zamknięci kanonicznym widzeniem stroju nie zawsze dopuszczamy do siebie wizję jego pierwotnego, wielowątkowego wykorzystania w przestrzeni społeczno-kulturowej.

Strój stanowi kategorię kulturową oraz wciąż (choć obecnie w ograniczonym zakresie) pewien kod znaczeniowy świadczący o atrybutach kultury, w której funkcjonuje. Dawniej zawierał funkcję poznawczą (stanową) denotując informacje dotyczące umiejscowienia jednostki (swego nosiciela) w systemie stratyfikacji społecznej. Ubiór jest dobrem, które chętnie było i jest wykorzystywane do manifestowania bogactwa i pozycji członka zbiorowości. Nawet w kulturze tradycyjnej, odznaczającej się silnym aparatem kontroli prewencyjnej, był on czynnikiem waloryzacji jednostki i jej indywidualnych osiągnięć (Hołub 2014: 107). Piotr Bogatyriew w swoim szkicu dotyczącym semiotyki kultury ludowej dodatkowo wyróżnia również funkcje: praktyczną, estetyczną, przynależności regionalnej, świąteczną, uroczystą lub obrzędową. Natężenie owych funkcji było zwykle zróżnicowane. Gdy pewien fakt etnograficzny traci jedną lub kilka swoich funkcji, inne rosną proporcjonalnie do zanikających (Bogatyriew 1979: 35–37).

Z moich badań wynika, że obecnie główną przyczyną utrzymywania się tradycji noszenia stroju ludowego jest chęć zaspakajania potrzeb emocjonalnych, estetycznych, intelektualnych i afiliacyjnych jego nosicieli. Silna jest również funkcja tożsamościowa odgrywająca istotną rolę w tworzeniu i podtrzymywaniu rzeczywistości społecznej

27 Członkowie Stowarzyszenia aktywnie uczestniczą również w promocji lokalnego stroju ludowego w trakcie uroczystości o charakterze *stricte* religijnym (głównie Boże Ciało, a także Triduum Paschalnego, święcenie pokarmów w Wielką Sobotę, pasterka czy lipińskie nieszpory kolędowe).

28 *Uoblykanie tego stroju mo syns ino wtedy jak sie idzie do kościoła. Nasze przodki stowiali Kościół i dekalog na piyrszym miyljcu. Dziynki tymu przetrwali wszystkie zawiyrychy. (...) Żeby się oblec w ten strój, trzeba też mieć poukładane w gowie i sercu. To część naszej tożsamości. Czasem jeszcze ktoś powie, że będzie się przeblykał w ten strój to go poprawia że, przeblyc to się możesz za wilka na karnawał, ale oblykosz strój ślaski* (G.S., wypowiedź z czerwca 2019 r.).

(Chandler 2011: 189). Ta ostatnia łączy się także z funkcją autoteliczną oraz funkcją społeczną – noszenie stroju ludowego wpływa na budowanie wizerunku osoby przynależącej do konkretnej tradycji, ceniącej pamięć o przeszłości, dumnej ze swojej „małej ojczyzny”, ale też potrafiącej „iść pod prąd” – zwłaszcza w przypadku osób młodych. Współcześnie strój ludowy dostarcza informacji o tym, że czujemy się spadkobiercami konkretnego dziedzictwa. Generuje to pojawienie się funkcji strukturalizacyjnej, gdyż ponownie wprowadza się go (dziś częściej pod postacią stroju typu ludowego) w obieg kultury. Zwykle jest to powodowane różnymi formami animacji tejże kultury, co świadczy o procesach konsolidujących społeczność lokalną. Na pierwszy plan wciąż jednak wysuwa się funkcja ceremonialno-religijna widoczna poprzez użycie strojów w celebrze liturgicznej oraz paraliturgicznej (zwłaszcza w czasie procesji)²⁹. Widzimy tu pewne przewartościowanie tradycyjnych funkcji stroju, dokonujące się za sprawą zmiany realiów, w jakich ten występuje. Aby mógł być atrakcyjny dla młodego pokolenia powinien poddać się określonym zmianom, zezwalającym na jego bardziej uniwersalne zastosowanie. SMTŚ podąża w tym kierunku, wychodzi poza role przewidziane w trakcie procesji odbywających się z okazji Bożego Ciała, biorąc udział także w różnych inicjatywach o zasięgu lokalnym oraz ponadregionalnym (Przygrywka do Tryptyku Powstańczego, Europejskie Dni Dziedzictwa, Fest KakauSzale w Rudzie Śląskiej czy Festiwal Otwarcia Muzeum Hutnictwa w Chorzowie).

Wnioski

Strój ludowy oraz jego przemiany stanowią przykład funkcjonowania w pamięci zbiorowej pewnego tekstu kultury. Pamięć o nim definiowana jest jako obraz przeszłości, powiązany z dziedzictwem kulturowym. Jest on złożonym makroznakiem pełniącym nie tylko funkcje rzeczowe, ale też semiotyczne. W kontynuacji bądź odrzuceniu tradycji noszenia stroju ludowego istotną rolę odgrywa system wyznawanych wartości. Wszelkie bowiem wytwory materialne, społeczne i duchowe pochodzące z przeszłości wywołują w nas określone postawy waloryzujące (Gerlich 1983: 82). Odtwarzane elementy dziedzictwa kulturowego poddaje się ocenie wartościującej, same zaś wartości zinternalizowane w procesie socjalizacji stają się ważną częścią ciągłości życia społecznego i samej kultury. W konsekwencji przynależą zatem do głównych kryteriów identyfikacji kulturowej (Benedyktowicz 2006: 205–236). Także stroje ludowe wtórnie absorbowane w żywy obieg kultury ponownie nabierają określonych znaczeń (Wójcicka 2014: 13), co otwiera kolejne horyzonty badawcze. W przypadku świętochłowickich Lipin strój ludowy w znaczący sposób wpisał się w celebrację obchodów Bożego Ciała, nie tylko w charakterze uczczenia święta kościelnego, ale także upamiętnienia

²⁹ Niekiedy mówimy o funkcji ceremonialnej, np. w odniesieniu do uroczystości o charakterze państwo-samorządowym – osoby ubrane w stroje regionalne towarzyszą powitaniu dostojnych gości (Adamowski 2014: 31–35).

tradycji kultywowanych niegdyś przez mieszkańców tej miejscowości. Boże Ciało pozwalając na podkreślenie etykietalno-zwyczajowej konwencji zakładania stroju, otworło nowe przestrzenie dla jego funkcjonowania, co wykorzystali członkowie SMTŚ. W rozmowach z mieszkańcami Lipin można już teraz zauważyć, że zakładanie stroju w trakcie uroczystości Bożego Ciała stało się w świadomości społecznej ponownie integralną częścią jego obchodów. Wartością dodaną jest zwracanie sporej uwagi na adekwatność zakładanego stroju do danej okazji³⁰. Pozwala to nie tylko na poszukiwania i diagnozę nowych funkcji stroju, ale przede wszystkim zbadanie motywacji, jaka towarzyszy osobom współcześnie noszącym stroje ludowe w innej konwencji niż występy zespołów ludowych i regionalnych.

Kluczową kwestią zdaje się być kontynuacja badań, pozwalających na dokonanie wnikliwej analizy motywacji skłaniających do podejmowania działań rekonstrukcyjnych. Mieszkańcy Lipin kierują się głównie altruistycznymi pobudkami ratowania materialnego dziedzictwa kulturowego oraz tradycji minionych pokoleń w zakresie kultywowania zwyczaju noszenia stroju ludowego, wpisując go, początkowo za sprawą inicjatyw podejmowanych przez Grzegorza Stachaka, w kontekst historyczny (święto kościelne), a później próbując modyfikować ten sposób patrzenia na strój (młode pokolenie dąży do znalezienia w tradycji elementów atrakcyjnych dla siebie). Oba przedsięwzięcia, choć różnią się od siebie, legitymizują istotne punkty zbieżne. Zarówno działania GTS, jak i SMTŚ zmierzają do zachowania stroju rozbarskiego oraz dalszej transmisji tradycji związanej z jego noszeniem, zmieniając jednocześnie dyskurs społeczny dotyczący Lipin. Choć na diametralne zmiany wizerunku tej miejscowości należy poczekać, podejmowane działania powoli zmieniają wcześniejszy, niekorzystny obraz dzielnicy, jak i samą formę rekonstrukcji stroju rozbarskiego.

Bibliografia

- Barnett, H. (1953). *The Basis of Cultural Change*. New York: McGraw-Hill Book.
- Bazielich, B. (1988). *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: Śląsk.
- Bazielich, B. (2002). *Strój rozbarski*. Atlas Polskich Strojów Ludowych. Cz. 3. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2017). *Z bliska i z oddali. Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Benedyktowicz, Z., Markowska, D. (1979). O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie rozumienia się. *Etnografia Polska*, 23 (2), 205–236.
- Bogatyriew, P. (1979). *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzezińska, A.W., Słomska-Nowak, J. (2011). Czy i jak badać dziś strój ludowy? W: H. Rusek, A. Pieńczak (red), *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje* (s. 62–74). Cieszyn–Katowice: Uniwersytet Śląski.

³⁰ Dotyczy to także innych dni wyróżnionych w kalendarzu liturgicznym.

- Chandler, D. (2011). *Wprowadzenie do semiotyki* (przeł. K. Hallett). Warszawa: Volumen.
- Dobrowolska, A., Dobrowolski, T. (1935). *Strój, haft i koronka w województwie Śląskim*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Garstka, R., Lysko, A. (2018). *Czas niezwykły obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*. Katowice: Regionalny Instytut Kultury.
- Gerlich, H. (1983). Z problematyki zwyczajów i obrzędów. *Zaranie Śląskie*, 45, 67–85.
- Gerlich, H., Gerlich, G. (1995). *Sacrum, rodzina, tradycja: świętowanie roku kościelnego w tradycyjnej kulturze plebejsko-miejskiej Górnego Śląska*. Katowice: Śląsk.
- Grad, J. (1984). Święto – świątopogląd – obyczaj. *Studia Metodologiczne*, 23, 265–271.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1976). Odzież. W: M. Biernacka i in. (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 1 (s. 379–405). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hołub, B. (2014). Funkcje strojów ludowych południowego Podlasia – wybrane aspekty. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu*. T. 5. *Codzienny i świąteczny ubiór ludności południowego Podlasia* (s. 107–126). Wola Ossolińska: Gminny Ośrodek w Borkach.
- Kaganiec, M. (2007). *Herby miast województwa Śląskiego*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Kubit, B. (2020). *Fotograficzne widzenie tradycji: obrzędy doroczne na Górnym Śląsku*. Gliwice: Muzeum w Gliwicach.
- Laburda-Lis, M. (2018). Strój ludowy kobiet z Radzionkowa i jego aktualne formy – rekoniesans. W: K. Gęsikowska, K. Kozłowski (red.), *Etno-grafie. Kulturo-grafie* (s. 145–168). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Lebeda [Pieńczak], A. (2002). *Wiedza i wierzenia ludowe. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 6. Cieszyn–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Lipa-Bierwiazzonek, M., Zych, M. (2016). *Polski strój ludowy w fotografii Stanisława Gadowskiego i Barbary Kubskiej*. Tychy: Muzeum Miejskie w Tychach.
- Ogrodowska, B. (1996). *Święta polskie. Tradycja i obyczaj*. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Paul, M. (2010). *Szlaki pielgrzymkowe Ślązaków. Od Góry Św. Anny do Santiago de Compostela*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Pośpiech, J. (1987). *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- Tobała-Feliks, M. (2021). Paradny ubiór chłopski a kostium estradowy – formy stroju ludowego w prezentacjach folkloru muzycznego Górnego Śląska (studium przypadku). *Rocznik Muzeum „Górno-Śląski Park Etnograficzny w Chorzowie”*, 9, 76–92.
- Tobała-Feliks, M. (w druku). Ciacianki czy fifydroki? Analiza internetowych form prezentacji i popularyzacji stroju rozbarskiego oraz inspirowanej nim odzieży.
- Tymochowicz, M. (2013). *Lubelska obrzędowość rodzima w kontekście współczesnych przemian*. Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
- Wesołowska, H. (1989). Zwyczaje i obrzędy rodzinne. W: D. Simonides (red.), *Folklor Górnego Śląska* (95–169). Katowice: Śląsk.
- William, A., Chmiel, S. (2016). *Polskie tradycje i obyczaje*. Bielsko-Biała: Dragon.
- Wodz, K., Szpoczek-Sało, M. (2014). „Miejscy wieśniacy” w metropolii: przypadek świętochłowieckiej dzielnicy Lipiny. *Przestrzeń społeczna (Social Space)*, 4/1 (7), 91–124.

- Wójcicka, M. (2014). Strój ludowy jako nośnik pamięci zbiorowej. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu*. T. 5. *Codzienny i świąteczny ubiór ludności południowego Podlasia* (s. 13–25). Wola Ossolińska: Gminny Ośrodek w Borkach.
- Wrona, T. (2002). *Tradycje stroju ludowego na terenie Myśłowic*. Myśłowice: Zespół Promocji i Strategii Miasta.
- Zdun, M. (2014). Innowacje – od determinizmu technologicznego do antropologii. *Zeszyty Naukowe Małopolskiej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Tarnowie*, 24, 241–249.

Streszczenie

Paradny strój ludowy, bogaty pod względem formy, stanowił dawniej odzienie adekwatne dla czasu niezwykłego (święta). Wizualnie artykułował podniosłość dnia świątecznego, przesiąkniętego zwykle sacrum (świętowanie w niewielkich społecznościach lokalnych odzwierciedlało ściśle porządek roku liturgicznego). Współcześnie strój ten (w typie rozbarskim) nadal wykorzystywany jest przez mieszkańców Górnego Śląska w trakcie obchodów wybranych świąt kościelnych. Nieustanna obecność w przestrzeni społeczno-kulturowej różnych form tegoż stroju skłoniła mnie do podjęcia próby przedstawienia konotowanych przez niego wartości w kontekście celebracji Bożego Ciała (jednego z ważniejszych świąt w kościele katolickim), a także skonfrontowania z sobą istoty owych znaczeń w tradycyjnym (historycznym) oraz teraźniejszym wymiarze.

Słowa kluczowe: strój rozbarski, współczesny kontekst występowania stroju ludowego, świętowanie, Górny Śląsk, obrzędowość doroczna

Summary

Rich in form, the ceremonial folk costume was formerly the proper garment for a non-ordinary time (a holiday). Visually, it articulated the solemnity of the feast day, which was usually imbued with an element of the *sacrum* (celebrations in small local communities closely reflected the order of the liturgical year). Nowadays, this costume (in the Rozbark type) is still used by the inhabitants of Upper Silesia during the celebration of major church holidays. The constant presence in the socio-cultural space of various forms of this outfit prompted the author to try to present the values connoted by it in the context of the celebration of Corpus Christi, one of the most important holidays in the Catholic Church, as well as to compare the importance of these meanings in the traditional (historical) and present context.

Keywords: Rozbark folk costume, contemporary context of folk costume, celebration, Upper Silesia, annual rituals

Translated by Author